

A photograph of a slot canyon with a bright light source creating a glowing path through the narrow opening. The walls are smooth and curved, with a warm orange and red color palette. The light is concentrated in the center, creating a strong contrast with the dark shadows of the canyon walls.

LA
MENTE
COMO
FUEGO
DESATADO

*La mente
como fuego
desatado*

Una imagen de los sermones budistas tempranos

Thānissaro Bhikkhu
(*Geoffrey DeGraff*)

copyright 2019 ṭhānissaro bhikkhu

Esta obra está licenciada bajo la [Licencia Atribución-NoComercial 3.0 de Creative Commons Unported](#). Se considera “comercial” cualquier tipo de venta, ya sea con ánimo de lucro o no.

preguntas

Las preguntas concernientes a este libro se pueden dirigir a: The Abbot,
Metta Forest Monastery, PO Box 1409, Valley Center, CA 92082, E.E.U.U.

recursos adicionales

Se pueden encontrar más recursos de Dhamma en varios formatos, y algunos en español, en dhammatalks.org.

*Muy bien amigo mío, te daré una analogía,
porque hay casos en que a través del uso de una
analogía, las personas inteligentes pueden
entender el significado de lo que se ha dicho.*

MN 24

ABREVIACIONES

Textos védicos:

<i>AV</i>	<i>Atharva Veda</i>
<i>BAU</i>	<i>Bṛhadāranyaka Upaniṣad</i>
<i>ChU</i>	<i>Chāndogya Upaniṣad</i>
<i>KaṭhU</i>	<i>Kaṭha Upaniṣad</i>
<i>KauU</i>	<i>Kauśītakī Upaniṣad</i>
<i>MaiU</i>	<i>Maitrī Upaniṣad</i>
<i>RV</i>	<i>Ṛg Veda</i>
<i>ŚvU</i>	<i>Śvetāśvatara Upaniṣad</i>

Textos budistas en pāli:

<i>AN</i>	<i>Aṅguttara Nikāya</i>
<i>DN</i>	<i>Dīgha Nikāya</i>
<i>Iti</i>	<i>Itivuttaka</i>
<i>Khp</i>	<i>Khuddaka Pāṭha</i>
<i>MN</i>	<i>Majjhima Nikāya</i>
<i>Mv</i>	<i>Mahāvagga</i>
<i>SN</i>	<i>Samyutta Nikāya</i>
<i>Sn</i>	<i>Sutta Nipāta</i>
<i>Thag</i>	<i>Theragāthā</i>
<i>Thig</i>	<i>Therīgāthā</i>
<i>Ud</i>	<i>Udāna</i>

Las menciones del DN, Iti, Khp y MN se refieren a discursos (suttas). Las referencias del Mv son con respecto a capítulos, secciones y subdivisiones. Las remisiones de

otros textos en pāli se refieren a sección (saṃyutta, nipāta o vagga) y discurso.

Todas las traducciones en español provienen de las traducciones en inglés del Venerable Ṭhānissaro Bhikkhu. Las traducciones al inglés del Canon Pāli se basan en la Edición Real Tailandesa («Royal Thai Edition», Bangkok: Mahamakut Rajavidyalaya, 1982) Los términos con asterisco () se explican en las Notas.*

PREFACIO DE LA TRADUCTORA

LA PRESENTE TRADUCCIÓN en español ha sido realizada por Shotai De La Rosa con la ayuda de Alex Baraibar y los Bhikkhus Guṇaḍḍho y Jānako, discípulos monásticos de Ṭhānissaro Bhikkhu con acceso libre a consultarle las especificaciones necesarias para la correcta traducción de conceptos y términos claves del Dhamma y del Canon Pāli.

Al escribir este prefacio, la traductora ha seguido literalmente algunos párrafos ya escritos en las ediciones en español de los libros *Manteniendo presente la respiración* y *Con cada respiración*.

Sobre el idioma español

Nuestro idioma está sujeto a muchas reglas y aunque algunas de ellas han cambiado con el paso de los años y los estudios conjuntos de la Real Academia de la Lengua Española y las diferentes Academias de la Lengua existentes en América Latina, la traductora ha tenido que pasar por alto alguna que otra. Por ejemplo, en español se escribe con comillas angulares (« ») cuando se hacen citas, y las llamadas inglesas (“ ”) y las simples (‘ ’) cuando se deba entrecomillarse partes de un texto ya entrecomillado con las angulares (ver “Ortografía de la Lengua Española”, “Real Academia Española y Asociación de Academias de la Lengua Española” y “ortografía académica” en www.rae.es). La traductora decidió usar siempre las inglesas y las simples, con la excepción del párrafo siguiente.

En diversos casos, a través de correo electrónico, la traductora consultó sus dudas con el Departamento de «Español al día» de la Real Academia Española.

Diferencias terminológicas

El lector hispanohablante asiduo a consultar textos budistas traducidos notará que muchos de los términos de esta traducción difieren de los que pueda estar acostumbrado a leer. La traductora ha puesto especial cuidado en elegir cada vez la mejor aproximación al término original en el idioma pāli, de acuerdo con el Dhamma, la Tradición del Bosque Tailandesa y Ṭhānissaro Bhikkhu. Aunque algunas diferencias terminológicas puedan resultar desconcertantes al

principio, esta aproximación tiene dos ventajas significativas: en primer lugar, suele ser útil poner en duda la complacencia que el lector pueda haber desarrollado al asumir que las traducciones originales al español eran completamente precisas.

La segunda ventaja consiste en que muchas veces, igual que sucede con el inglés, algunas de las traducciones aceptadas simplemente son erróneas. Por poner sólo un ejemplo, ‘atención plena’ suele ser la traducción aceptada de *mindfulness*, que a su vez es una traducción al inglés de la palabra pāli, *sati*. ‘Atención plena’ ha acabado entendiéndose como ‘el cultivo de una atención abierta a todo fenómeno sin juzgar, distinguir ni reaccionar’, mientras que el Buddha utilizaba la palabra para señalar la facultad de la memoria operativa cuya función consiste en traer a la mente y mantener en mente instrucciones e intenciones que resultarán útiles durante el Camino.

Términos clave

Con esta reevaluación se espera que los términos clave resulten menos inexactos y también que los propios términos recuerden al lector que debe consultar el glosario para reflexionar acerca de las palabras originales en pāli y asimilar bien sus definiciones completas.

1.- Cuando se habla de *mindfulness*, se refiere a la capacidad de mantener algo constantemente presente en la mente, una función de la memoria operativa. Aunque la expresión ‘mantener algo presente’ proporcionaba una buena traducción del significado verbal de la palabra, no fue posible hallar un nombre equivalente que satisficiera la precisión requerida. Se decidió mantener la forma original *sati* del pāli.

2.- El término *dukkha* suele traducirse como ‘sufrimiento’. Ṭhānissaro Bhikkhu siempre utiliza los términos ‘sufrimiento’, ‘tensión’ o ambos a la vez para referirse a *dukkha*. La razón del uso de ‘tensión’ es destacar que hay manifestaciones sutiles de *dukkha* a las cuales un meditador debe atender, mientras que ‘sufrimiento’ se reserva para las manifestaciones más flagrantes del término. Dependiendo del contexto, pues, *dukkha* se traduce como ‘tensión’, o con el adjetivo ‘tensor’, y otras veces se traduce como ‘sufrimiento’ o ‘tensión y sufrimiento’.

3.- El ‘no-yo’ es la traducción elegida para *anattā*. En inglés, Ṭhānissaro Bhikkhu lo traduce como *not-self* para evitar deliberadamente *no-self*, porque

no quiere implicar en absoluto la idea de que no existe ningún yo—una interpretación equivocada atribuida muchas veces al Dhamma del Buddha—tanto como la idea de que sí existe algún yo. En inglés, *not-self* ayuda a transmitir la función original de *anattā* como contemplación con el fin de desarraigar el apego a las cosas y a los procesos mentales. Entonces ‘no-yo’ siempre se referiría a esta estrategia de contemplación, mientras ‘algún yo’ y ‘ningún yo’ se referirían a aquellas perspectivas erróneas que intentan fabricar una teoría del ser, sea formal, como una doctrina, o informal, como ideas comunes sobre, ‘yo soy tal u otro’, o ‘no soy tal u otro’.

Respecto al pāli

Los términos en pāli se transcriben en sus formas originales en vez de hispanizados. Tenían que quedar claros de todos modos y además esto beneficia al lector a largo plazo para que se familiarice con el pāli. Por la misma razón se ha transferido el género de los artículos directamente. Ciertas palabras, como *Nibbāna* y *dukkha*, son neutros y por eso a veces hemos omitido algún artículo. Cuando suena raro omitirlo, utilizamos el artículo masculino, porque en pāli el masculino y el neutro son gramaticalmente parecidos.

Agradecimientos

Mi gratitud va hacia el sacerdote Soto Zen colombiano, Rev. Densho Quintero, escritor y traductor, quien leyó el manuscrito e hizo sabias sugerencias, a Isabella Trauttmansdorff y Xiaoxi Wang, residentes en Wat Metta por las tantas veces que me llevaron a la biblioteca de Valley Center para poder trabajar en la traducción con acceso a diccionarios vía internet, a mi hermana Nancy, traductora oficial, quien me ayudó con expresiones idiomáticas inglesas ininteligibles para mí, y al Departamento de «Español al día» de la Real Academia Española que aclaró algunas dudas sobre el uso correcto del idioma español.

Dedicación de mérito

Por último, quisiera dedicar cualquier mérito que pudiera tener esta traducción en primer lugar, y con profundo respeto, al Venerable Ṭhānissaro Bhikkhu. También a Guṇaḍḍho Bhikkhu por su gran labor en las traducciones al español, a mis hermanos mayores, Nancy, Nury y Alfonso por comprender el

que yo eligiera un sendero diferente al de ellos, y a Juan José Guerrero por confiar en mí y darme su apoyo incondicional.

De antemano pido disculpas por los posibles errores en la traducción e invito al lector a dirigirse a dhammatalks.feedback@gmail.com acerca de cuantos encuentre en esta primera edición.

Shotai De La Rosa

PREFACIO DEL INGLÉS

ESTUDIAR TEXTOS ANTIGUOS es como visitar una ciudad extranjera: el tiempo y la tendencia determinan si quieres un recorrido rápido de lo más destacado, una visita menos estructurada o las dos posibilidades. Este libro, teniendo en cuenta las connotaciones de las palabras *nibbāna* (*nirvāṇa*) y *upādāna* en los textos budistas tempranos, está organizado asumiendo que cada uno de los enfoques sobre el tema tiene sus virtudes, de modo que consisten en dos partes separadas, pero relacionadas. La Primera Parte, El Resumen, es el recorrido rápido—un breve sondeo para destacar los puntos principales del argumento. La Segunda Parte, El Ensayo, es la ocasión de hacer amigos con los lugareños, empaparse de la atmósfera local y obtener tus propias revelaciones. Es un modo más indirecto de acercarte al argumento, que permite que sean los textos mismos los que indiquen la vía con un mínimo de interferencia, de manera que puedas explorarlos y sopesarlos cuando te venga bien. La Primera Parte es para aquellos que necesitan orientación y que podrían impacientarse con la aparente falta de dirección de la Segunda Parte. Esta última es para aquellos interesados en contemplar los matices, las conexiones tangenciales y el sentido del contexto que normalmente se pierden en un enfoque más estructurado.

Cualquier parte puede leerse por su cuenta, pero me gustaría recomendar a quien esté interesado seriamente en las enseñanzas del Buddha que dedique tiempo a leer reflexivamente las traducciones que forman el cuerpo principal de la Segunda Parte. Hay Occidentales, incluso budistas comprometidos, que a menudo son notablemente ignorantes de las enseñanzas originales del Buddha como se presentan en los textos tempranos. Gran parte de lo que saben se ha filtrado de segunda o tercera mano, sin que se den cuenta de lo añadido o perdido en la filtración. Aunque las citas en la Segunda Parte, por su gran longitud y números, a veces podrían parecer redundantes, son importantes por el contexto que le dan a las enseñanzas. Una vez que las enseñanzas tienen contexto, puedes estar más seguro del verdadero Dhamma del Buddha y de cuáles son los productos filtrados.

Este libro ha tardado varios años en prepararse. Comenzó con una

observación casual hecha una noche por mi maestro de meditación—Phra Ajaan Fuang Jotiko—en el sentido de que la mente liberada es como el fuego que se ha apagado: el fuego no ha sido aniquilado, dijo; todavía está ahí difundido en el aire; simplemente ya no se aferra a ningún combustible. Desde ese momento, esta observación nutrió mis pensamientos durante un largo tiempo. Cuando aprendí la lengua pāli, mi primer interés fue explorar los textos tempranos para aprender sus perspectivas sobre el funcionamiento del fuego y cómo éstas ejercieron una influencia en el sentido de *nibbāna*—literalmente ‘extinguir’—como el nombre de la meta budista. Este libro es el resultado de mi investigación.

Muchas personas me han ayudado en este proyecto, directa o indirectamente, y quisiera reconocer mi deuda con ellos. Ante todo todo, Phra Ajaan Fuang Jotiko, además de ser la inspiración original de mi investigación, me dio la formación que ha servido de base para muchas de las revelaciones que aquí se presentan. El ejemplo de su vida y enseñanzas fue lo que originalmente me convenció del valor del budismo. El excelente libro *Introducción al Pāli* de A.K. Warder hizo de aprender pāli una alegría. Marcia Colish y J.D. Lewis, dos de mis profesores en la universidad Oberlin, me enseñaron—no sin mucha paciencia—cómo leer e interpretar textos antiguos. El Venerable Bhikkhu Bodhi, Donald Swearer, John Bullit, Margaret Dornish, Robert Ebert, Michael Grossi, Lawrence Howard y Doris Weir, todos leyeron las primeras materializaciones del manuscrito e hicieron valiosas sugerencias para mejorarlo.

Finalmente, quisiera dedicar este libro en agradecimiento a mi padre, Henry Lewis DeGraff, y a la memoria de mi madre, Esther Penny Boutcher DeGraff, quienes me enseñaron el valor de la verdad, la belleza interior y la bondad desde mi temprana edad.

Ṭhānissaro Bhikkhu
(*Geoffrey DeGraff*)

Metta Forest Monastery
Agosto, 1993

Primera parte:
El Resumen

RESUMEN

“Liberado con conciencia ilimitada”

DE ACUERDO CON EL CANON PÁLI—el registro más antiguo existente de las enseñanzas del Buddha—las fabricaciones del lenguaje no se pueden utilizar correctamente para describir nada que esté fuera del ámbito de la fabricación. En una modalidad de análisis, ese ámbito comprende los seis sentidos (contando la mente como el sexto) y sus objetos. En otra modalidad, los cinco agregados*: forma, sensación*, percepción, fabricaciones y conciencia. Sin embargo, pasajes del Canon (como en [AN 4:173](#) y [SN 35:117](#)) indican otro ámbito—donde los seis sentidos y sus objetos cesan—que puede ser experimentado aunque no descrito incluso en términos de existente, inexistente, ambos o ninguno. La meta de la práctica budista pertenece a este último ámbito, y esto por supuesto planteó problemas para el Buddha sobre cómo enseñar y describir la meta.

Él resolvió el problema utilizando símiles y metáforas. La metáfora más conocida acerca de la meta budista es el nombre *nibbāna* (*nirvāṇa*) que significa la extinción de un fuego. Con demasiada frecuencia los esfuerzos para resolver las implicaciones de esta metáfora la han sacado fuera de contexto. Algunos escritores, a partir de las nociones modernas comunes del fuego, concluyen que el *nibbāna* implica la extinción, ya que nos parece que el fuego deja de existir cuando se apaga. Otros, sin embargo, señalan que los vedas—antiguos textos religiosos de la India, miles de años anteriores al budismo—describen el fuego como algo inmortal: aunque se apague, simplemente pasa a un estado latente, difuso, solamente para renacer cuando un nuevo fuego se enciende. De ahí, estos escritores asumen que el Buddha aceptó la teoría védica en su totalidad y afirman que *nibbāna* quiere decir existencia eterna.

La debilidad de ambas interpretaciones es que no tienen en cuenta el modo en que el Canon Páli describe (1) los mecanismos del fuego, (2) los límites más allá de los cuales ningún fenómeno se puede describir, y (3) las implicaciones exactas que el mismo Buddha sacó de su metáfora a la luz de (1) y (2). El objetivo de este ensayo es colocar esa metáfora en su contexto original para

mostrar lo que daba y no daba a entender.

Cualquier exposición sobre el modo en que el Buddha usó el término *nibbāna* debe comenzar con la distinción de los dos niveles de nibbāna (o para usar la terminología original, dos propiedades de nibbāna). El primero es la experiencia de nibbāna de una persona que ha alcanzado la meta y está aún con vida. Éste se describe metafóricamente como la extinción de la pasión, la aversión y el engaño. El segundo es nibbāna después de la muerte. El símil de cada uno de estos estados es la diferenciación entre un fuego que se ha apagado, pero cuyas brasas están todavía calientes, y otro que se ha apagado tanto que hasta las brasas están frías. El Buddha utilizó los puntos de vista corrientes de su época sobre el fuego en un modo diferente cuando expuso esos dos niveles, y debemos considerarlos separadamente.

Para entender las implicaciones del nibbāna en la vida actual es necesario saber algo de la manera en que se describe el fuego en el Canon Pāli. Allí se dice que la causa del fuego es la excitación o agitación de la propiedad del calor. Para que siga ardiendo debe tener sustento (*upādāna*). Su relación con el sustento es de aferramiento y, dependencia y atrapamiento. Cuando se apaga, la propiedad ya no se agita y se dice que el fuego ha sido liberado. Así, la metáfora de nibbāna en este caso podría implicar tranquilidad junto con la liberación de dependencias, apegos y de la esclavitud. Esto, a su vez, sugiere que de todos los intentos de describir la etimología de la palabra nibbāna, el más cercano es el que Buddhaghosa propuso en *El Sendero de Purificación*: des- (*nir*) más atadura (*vāna*): Desatamiento.

Además, para entender qué se quiere decir por el desatamiento de la mente, también es importante saber que la palabra *upādāna*—el sustento del fuego—asimismo significa aferrarse, y de acuerdo con el Buddha, la mente tiene cuatro formas de aferramiento que la mantienen en esclavitud: el aferramiento a la sensualidad, a perspectivas, a preceptos y prácticas, y a doctrinas del yo. En cada caso, el aferramiento es la pasión y el deseo que la mente siente por esas cosas. Para vencerlo, la mente debe ver no solamente las desventajas de esos cuatro objetos, sino lo más importante, las desventajas de la pasión y deseo en sí mismos.

La mente puede lograrlo siguiendo un triple modo de formación: virtud, concentración y discernimiento. La virtud proporciona alegría y libertad de remordimiento, esenciales para la concentración. La concentración suministra

una base interna de placer, plenitud y ecuanimidad, además de la singularidad de la mente que no depende de los objetos sensuales, de manera que el discernimiento puede tener la fuerza y la estabilidad necesarias para cortar los aferramientos de la mente. La actividad del discernimiento es ver esos aferramientos como parte de una cadena causal: ver su origen, su desvanecimiento, su atractivo, las desventajas de sus efectos y, finalmente, la emancipación de ellos.

Aunque en el Canon se relatan casos de individuos que rompieron las cuatro formas de aferramiento al mismo tiempo, el patrón más común es, con discernimiento, destruir el aferramiento sensual al enfocarse en la inconstancia y la tensión que provocan los objetos sensoriales, y además en la inutilidad de cualquier pasión o deseo hacia ellos. Así liberada, la mente puede dirigir su discernimiento hacia el interior para destruir su aferramiento a la práctica de concentración en sí misma, así como a perspectivas en general y particularmente a nociones de 'yo'. Una vez que ya no considera la experiencia en términos de yo, la dicotomía entera de yo / no-yo se derrumba.

En ese momento la mente alcanza lo inmortal, aunque no hay ningún sentido del 'yo' en el logro. Simplemente el conocimiento: 'Hay esto'. A partir de ese momento la mente experimenta los fenómenos físicos y mentales como algo separado de ellos. Un símil de este estado mental es el de la piel que se ha removido de la carcasa de una vaca: incluso si la piel se coloca de nuevo en la carcasa, no podemos decir que se ha adherido como antes porque los ligamentos y tendones que una vez adherían la piel a la carcasa—en otras palabras, pasión y deseo—se han cortado (con el cuchillo del discernimiento). La persona que ha alcanzado la meta—en algunos contextos llamada Tathāgata* y en otros, arahant—de este modo vive lo que resta de su vida en el mundo mas independiente de él.

La muerte como la experimenta un Tathāgata es descrita simplemente como 'Todo esto que ya no se disfruta más, se enfría aquí mismo'. El Buddha rechazó todos los intentos de describir la experiencia de nibbāna o el estado del Tathāgata después de la muerte como existente, inexistente, ambos o ninguno. Para explicar este punto, una vez más utilizó la metáfora del fuego apagado, aunque en este caso se basa en la visión védica del fuego latente, pero modificado por las nociones budistas de lo que funciona y lo que no funciona en el ámbito de una descripción válida.

Para describir el estado mental del Tathāgata debe haber un modo de saber de qué depende su conciencia. Aquí debemos recordar que, de acuerdo con los textos, una persona que practica la meditación puede desarrollar poderes intuitivos a través de la práctica de concentración, que le permitan conocer el estado mental de otra persona o su destino después de morir. Sin embargo, para hacer esto la conciencia de esa persona debe morar en un objeto en particular, ya que es solamente por medio del conocimiento del objeto que el estado de la mente se puede conocer. Con las personas ordinarias esto no constituye un problema ya que la conciencia ordinaria siempre depende de uno u otro objeto, pero con los Tathāgatas esto es imposible porque sus conciencias son completamente independientes. Debido a que conceptos como existente, inexistente, ambos o ninguno incumben solamente a lo que se puede medir con los criterios del conocimiento, no se pueden aplicar al Tathāgata.

El Buddha tomó en préstamo dos aspectos de la tradición védica del fuego para ilustrar este punto. Incluso si uno quiere asumir que el fuego existe aún después de apagarse es: (1) tan sutil que no se puede percibir y (2) tan difuso que no se puede decir si se fue a algún lugar o hacia alguna dirección en particular. Así como las nociones de su partida al Este, al Oeste, al Norte o al Sur no conciernen a un fuego extinguido, los conceptos como existente, etcétera no se aplican al Tathāgata después de su muerte.

Sobre la pregunta de cómo se experimenta el nibbāna después de la muerte, el Buddha dice que no hay límite en esa experiencia, lo que la hace difícil de describir. La palabra 'límite' es la más importante. En uno de los antiguos mitos védicos sobre la creación, el universo comienza cuando aparece un límite que separa el varón de la hembra, el cielo de la tierra. De modo que la declaración del Buddha es que la experiencia de nibbāna es tan libre, incluso de las nociones más elementales de la producción del universo, que está más allá de cualquier descripción. Esta inferencia es corroborada por otros pasajes que indican que no hay nada en absoluto del universo conocido en esa experiencia—tierra, agua, viento, fuego, sol, luna, oscuridad, venir, ir o estasis.

Así, visto bajo la perspectiva de cómo el Canon Pāli describe el funcionamiento del fuego y utiliza imágenes del fuego para representar el funcionamiento de la mente, queda claro que la palabra *nibbāna* estaba destinada sobre todo a transmitir nociones de libertad: libertad en la vida actual de agitación, dependencia y aferramiento; y libertad después de la muerte, de

incluso los conceptos o limitaciones más básicos—tales como existencia, inexistencia, ambas o ninguna—que conforman el universo descriptible.

Aquí, Hemaka
con respecto a las cosas que son queridas
—vistas, oídas, sentidas y conocidas—
hay:
la disipación del deseo y la pasión
el estado imperecedero, sin caer, de nibbāna.

Aquellos, que conocen esto, con sati,
completamente apagados / desatados
aquí y ahora,
están por siempre calmados,
han cruzado sobre
las marañas en el mundo.

Sn 5:8

‘Vāhuna, escapado, disociado y liberado de diez cosas, el Tathāgata mora con conciencia ilimitada. ¿Cuáles diez? Escapado, disociado y liberado de la forma... sensación... percepción... fabricaciones... conciencia... nacimiento... envejecimiento... muerte... tensión*... corrupción, él mora con conciencia ilimitada. Así como un loto rojo, azul o blanco nace y crece en el agua, se eleva por encima del agua y se yergue sin que el agua se le adhiera, de la misma manera el Tathāgata—escapado, disociado y liberado de esas diez cosas—mora con conciencia ilimitada’.

AN 10:81

‘Así como el gran océano tiene un solo sabor, el sabor de la sal, del mismo modo esta doctrina y disciplina tienen un solo sabor: el sabor de la liberación’.

AN 8:19

Segunda parte:
El ensayo

INTRODUCCIÓN

“Los iluminados se apagan como esta llama”.

LOS DISCURSOS del Canon Pāli con frecuencia muestran una analogía entre el funcionamiento del fuego y el de la mente: la mente que no está despierta a la meta suprema es como un fuego que arde; la mente despierta, como un fuego apagado. La analogía se hace tanto indirecta como directamente: indirectamente en el uso de terminología tomada de la física del fuego para describir eventos mentales (la palabra *nibbāna* es el ejemplo más conocido); directamente en un gran número de metáforas:

Escuché que una vez el Bendito—mientras estaba a orillas del río Nerañjarā en Uruvelā, a la sombra del Árbol Bodhi, recientemente despierto—estuvo sentado siete días seguidos sintiendo la felicidad de la liberación. Pasados los siete días, al salir de esa concentración, inspeccionó el mundo con el ojo del Despierto. Al hacerlo vio seres vivos ardiendo con las numerosas fiebres y en llamas por los numerosos fuegos que nacen de la pasión, la aversión y el engaño.

Ud 3:10

‘El Todo está en llamas. ¿Qué Todo está en llamas? El ojo está en llamas. Las formas están en llamas. La conciencia del ojo está en llamas. El contacto del ojo está en llamas y lo que sea que surge dependiendo del contacto con el ojo, experimentado como placer, dolor o ni placer ni dolor, eso también está en llamas. ¿En llamas con qué? En llamas con el fuego de la pasión, el fuego de la aversión, el fuego del engaño. En llamas, les digo, con el nacimiento, el envejecimiento, la enfermedad y la muerte, la tristeza, las lamentaciones, el dolor, la angustia y la desesperación.

‘El oído está en llamas. Los sonidos están en llamas...

‘La nariz está en llamas. Los olores están en llamas...

‘La lengua está en llamas. Los sabores están en llamas...

‘El cuerpo está en llamas. Las sensaciones táctiles están en llamas...

‘El intelecto está en llamas. Las ideas están en llamas. La conciencia del intelecto está en llamas. El contacto del intelecto está en llamas y lo que sea que surge dependiendo del contacto con el intelecto, experimentado como placer, dolor o ni placer ni dolor, eso también está en llamas. ¿En llamas con qué? En llamas con el fuego de la pasión, el fuego de la aversión, el fuego del engaño. En llamas, les digo, con el nacimiento, el envejecimiento, la enfermedad y la muerte, la tristeza, las lamentaciones, el dolor, la angustia y la desesperación’

SN 35:28

El fuego de la pasión arde en un mortal
emocionado, encantado con los deseos sensuales;
el fuego de la aversión en una persona malévola
que quita la vida;
el fuego del engaño en una persona aturdida
ignorante del noble Dhamma.

Sin comprender esos fuegos, la gente
—aferrada a la auto-identificación—
no liberada de las cadenas de Māra*,
engrosa las filas del infierno,
los vientres de los animales comunes, demonios,
el reino de las sombras hambrientas.

Mientras que aquellos que, día y noche,
se dedican al mensaje
de aquel que correctamente despertó por sí mismo,
apagan el fuego de la pasión,
percibiendo constantemente lo repulsivo.
Ellos, gente superlativa, apagan el fuego de la aversión
con la buena voluntad,
y el fuego del engaño
con el discernimiento que lleva a la penetración.

Ellos, diestros, incansables día y noche,
al haber apagado [los fuegos]
al haber, sin remanente,

comprendido la tensión,
se apagan sin remanente,
por completo.
Ellos, los sabios con la noble visión,
la gnosis correcta
de uno que ha alcanzado la sabiduría,
al conocer directamente la terminación del nacimiento,
no regresan más al devenir.*

Iti 93

No sólo se compara la extinción de la pasión, la aversión y el engaño con la extinción del fuego, sino también el fallecimiento de una persona en quien esos fuegos se han apagado.

Terminado lo viejo,
no hay un nuevo nacimiento.
Desapasionadas sus mentes
por el devenir futuro,
ellos, sin semilla,
sin deseo por crecer,
los iluminados se apagan
como esta llama.

Khp 6

Hermana Sumedhā:

Esto, sin envejecimiento,
esto sin morir,
esto, que no envejece, estado sin muerte
sin tristeza,
hostilidad,
cadenas,
sin arder...

Thig 16:1

Cuando el Bendito se apagó completamente—de forma simultánea con el

apagarse total—el Venerable Anuruddha pronunció estos versos:

‘Él no inspiraba ni expiraba,
aquel que era Tal*, de mente firme,
imperturbable y decidido a la paz:
el sabio finalizó su período.

Con un corazón indomable
soportó el dolor.
Como una llama que se apaga
fue la liberación
de la conciencia’.

DN 16

El objetivo de este ensayo es el de explorar las implicaciones de estas imágenes—para tener una idea de lo que era y no era la intención transmitir—para mencionar los puntos de vista comunes y corrientes de la física del fuego en los tiempos del Buddha. Este parece ser el enfoque apropiado para trazar las conclusiones ajustadas que se derivan de esas imágenes, a falta de una real experiencia del Despertar, algo que ningún libro puede proporcionar. De lo contrario, estamos obligados a interpretarlas de acuerdo con nuestros propios puntos de vista sobre el funcionamiento del fuego, un error tan engañoso y anacrónico como dibujar una imagen del Buddha vestido como Albert Einstein o Isaac Newton.

La presentación aquí es más como un foto-mosaico que como una exposición. Las citas han sido alineadas y superpuestas con el fin de que se reflejen y expandan las unas a las otras. Los comentarios se han reducido intencionalmente al mínimo para así permitir que las citas hablen por sí mismas. La desventaja de este enfoque es que cubre varios frentes a la vez y puede, sólo gradualmente, exponer sus puntos. Su fuerza reside en su efecto acumulativo: revelar—bajo enseñanzas aparentemente dispares—patrones de unidad que podrían pasar desapercibidos en una narración más lineal, así como las imágenes de satélite pueden poner al descubierto restos arqueológicos enterrados que pasarían inadvertidos por una persona de pie en el suelo.

Una de las características del Canon Pāli es que los patrones ordinarios de pensamiento y de imágenes dan forma a palabras improvisadas de una amplia

variedad de personas citadas. Oiremos las voces no sólo del Buddha—el expositor en todos los pasajes del Canon cuando ningún otro es identificado—sino también de personas laicas como Citta, monjes como los Venerables Ānanda y Mahā Kaccāyana y monjas como las Hermanas Nandā, Sumedhā y Pāṭacārā. Cada persona tiene su propio modo de expresión, tanto en poesía como en prosa, pero todos hablan con un trasfondo y experiencia similares que permite ver sus mensajes como un todo, tanto en estructura como en contenido.

La estructura que más nos concierne se centra en la imagen del fuego extinguido, sus implicaciones en la palabra *nibbāna* (*nirvāṇa*) y los conceptos relacionados con ella. Cuando se usa con respecto al fuego, *nibbāna* significa ‘estar apagado’ o ‘apagarse’. Cuando se utiliza con respecto a la mente se refiere a la meta final y a su logro. Nuestro ensayo sobre el conjunto de significados que rodean esa palabra tiene la intención de leerse como un viaje de exploración, pero un breve anticipo nos ayudará a mantener el rumbo tanto de dónde estamos en relación con el mapa proporcionado por el Resumen, como hacia adónde nos dirigimos.

El capítulo primero es un sondeo de las ideas védicas antiguas del fuego que subsiste de una manera difusa incluso después de extinguirse. A continuación se muestra el modo en que el Buddha utilizó el enfoque original de esas ideas para ilustrar el concepto de *nibbāna* después de la muerte como refiriéndose no a una existencia eterna, sino más bien a la libertad absoluta de todas las limitaciones de tiempo, espacio y ser.

Los tres capítulos restantes tratan el concepto de *nibbāna* en la vida actual. El capítulo II introduce un conjunto de ideas budistas sobre la naturaleza del fuego que arde—como algo agitado, aferrándose, atado y dependiente—y delinea las implicaciones de esas ideas cuando el fuego se apaga y, paralelamente, cuando la mente alcanza el *nibbāna*. En particular llega a la conclusión que, de todas las etimologías que tradicionalmente se ofrecen sobre la palabra *nibbāna*, ‘desatamiento’ de *Buddhaghosa* es probablemente la que más se acerca a las connotaciones originales del término.

El capítulo III retoma la noción de aferramiento que se aplica a la mente—como sensualidad, perspectivas, costumbres y prácticas, y doctrinas del yo—para mostrar en detalle qué es lo que se suelta en la mente cuando ésta se desata, mientras que en el capítulo IV se presentan los pormenores de cómo la mente

se libera de sus grilletes a través de la práctica de la virtud, la concentración y el discernimiento. Este último capítulo culmina con una selección de pasajes provenientes de los textos que recapitulan los patrones de las imágenes de fuego y libertad de las exposiciones precedentes. Si se leen con reflexión, también sirven como recordatorios de que sus perspectivas de la noción de nibbāna pueden relacionarse solamente a la luz de ese patrón.

Sin embargo, desde el comienzo debemos tener en cuenta que el nibbāna es sólo uno de los muchos nombres de la meta budista. Una sección del Canon hace una lista de 33, y vale la pena considerar el conglomerado de impresiones que transmiten:

Lo no-fabricado, lo no-torcido,
lo sin fermentaciones*, lo verdadero, lo más allá,
lo sutil, lo muy-difícil-de-ver,
lo intemporal, permanencia, lo inmarcesible,
lo sin superficie, sin objetivación,
paz, lo inmortal,
lo exquisito, felicidad, descanso,
la terminación del ansia,
lo maravilloso, lo asombroso,
lo seguro, seguridad,
nibbāna,
lo sin aflicción(unafflicted), desapasionamiento, pureza,
liberación, lo sin apego(non-attachment),
la isla, cobijo, puerto, refugio,

lo sumo.

SN 42:1-44

CAPÍTULO I

“Este fuego que se ha apagado. ¿Qué dirección ha tomado?”

EN LOS DISCURSOS se relata que en dos ocasiones, diferentes miembros de la casta de brāhmanes preguntaron al Buddha sobre la naturaleza de la meta que él enseñaba y el Buddha les respondió con la analogía del fuego apagado. Hay muchas razones para creer que, al usar esta analogía, se estaba refiriendo a un concepto de fuego familiar para sus oyentes y debido a que éstos habían sido educados en la tradición védica, con toda probabilidad él tenía en mente la noción védica del fuego. Sin embargo, esto no quiere decir que él adhería al concepto védico o que se refería a ello en todos sus detalles. Simplemente se basó en un aspecto particular del fuego como se describe en los Vedas de manera que sus oyentes pudieran tener un punto de referencia familiar para darle un sentido a lo que él decía.

Ahora bien, aunque los textos védicos contienen varias teorías diferentes sobre la física del fuego, hay al menos un punto básico en el que convergen: el fuego, incluso cuando no se manifiesta, sigue existiendo en forma latente. El punto de vista védico de todos los fenómenos físicos es que ellos son la manifestación de potencias preexistentes intrínsecas en la naturaleza. Cada clase de fenómeno tiene su potencia correspondiente que tiene al mismo tiempo características personales e impersonales: como un dios y los poderes que él ejerce. En el caso del fuego, tanto el dios como el fenómeno se llaman Agni:

Agni, que se genera, es producido [batido] por los hombres a través de la agencia de *sahas*.

RV 6,48,5

‘Sahas’ es la potencia, el poder de subyugar, ejercido por el propio Agni. Jan Gonda, al comentar este pasaje dice, ‘La teoría subyacente debió ser...que un hombre y su fuerza física de ninguna manera son capaces de producir un dios o

potencia del rango de Agni. Solamente la cooperación o conjunción del principio especial que ha sido central en las descripciones del carácter de Agni, su poder de subyugar, su poder abrumador, puede conducir al resultado deseado, la aparición de chispas y la generación de fuego'. Además, 'un ser divino como Agni en cierto sentido era ya preexistente cuando fue generado por un par de trozos de leña menuda' (1957, pp. 22-3). A medida que el fuego arde, Agni 'continúa entrando' en el fuego (AV 4,39,9). Disperso en muchos lugares—como muchos fuegos distintos—sin embargo él es uno y la misma cosa (RV 3,55). Otros fuegos se adhieren a él como las ramas a un árbol (RV 8,19).

Cuando el fuego se extingue, Agni y sus poderes no desaparecen sino que se esconden. Este aspecto se expresa en un mito que los textos védicos mencionan con frecuencia, acerca de Agni intentando ocultarse de los otros dioses en lugares donde pensaba que ellos nunca lo encontrarían. En la versión del RV 10,51, finalmente los dioses lo encuentran como un embrión en el agua.

[Dirigido a Agni]: Grande y sólida fue la membrana que le envolvió cuando usted entró en las aguas... Lo buscamos en varios lugares, O Agni, conocedor de las criaturas, cuando usted había entrado en las aguas y plantas.

RV 10,51

Como lo observa Chauncey Blair: 'El concepto de Agni en las aguas no implica su destrucción. Simplemente está escondido, un Agni en potencia, y no menos capaz de acciones poderosas' (1961, p. 103).

Las implicaciones de ser Agni en estado embrionario se entienden mejor a la luz de las teorías de la generación biológica que se tenían en la India antigua:

Después de entrar en su esposa, el esposo se convierte en un embrión y nace otra vez de ella.

Código de Mānu 9,8

Así como los antiguos habitantes de la India veían una identidad subyacente que conectaba al padre con su prole, también concebían una identidad única inherente a la manifestación y a las formas embrionarias del fuego. Al nacer repetidamente, Agni era visto como inmortal y, de hecho, los Vedas le atribuyen la inmortalidad con más frecuencia que a cualquier otro de los dioses.

¡A usted inmortal! Cuando salta a la vida, todos los dioses cantan de alegría...Por sus poderes se hicieron inmortales...[Agni], que se extendió a sí mismo por todos los mundos, es el protector de la inmortalidad.

RV 6,7

No sólo inmortal sino también omnipresente: Agni en su forma manifiesta está presente en todos los tres niveles del cosmos—cielo, aire y tierra—como el sol, los relámpagos y las llamas del fuego. En cuanto a su presencia latente, en el mito de su ocultamiento, él la expresa diciendo: ‘mis cuerpos entran en varios lugares’, y un estudio de los Vedas revela una amplia variedad de lugares donde sus embriones pueden encontrarse. Algunos de ellos—como las piedras, madera, plantas y leña menuda—se relacionan directamente con los medios por los cuales el fuego se enciende y alimenta. Otros se relacionan más con cualidades y poderes asociados con el fuego tales como el brillo y la vitalidad presentes en el agua, las plantas, los animales y todos los seres. En resumen, Agni permea el universo entero como el embrión latente de crecimiento y vitalidad. Como escribe Raimundo Panikkar: ‘Agni...es uno de los símbolos más completos de la realidad que lo abarca todo’ (1977, p.325).

Agni impregna y adorna el cielo y la tierra...sus formas están dispersas por todas partes.

RV 10,80

Él [Agni] que es el embrión de las aguas, el embrión de la madera, el embrión de todas las cosas que se mueven y que no se mueven.

RV 1,70,2

En hierbas y plantas, en todos los seres que existen, yo [Agni] he depositado el embrión del crecimiento. He engendrado a toda la descendencia de la tierra y los hijos en mujeres en lo sucesivo.

RV 10,183,3

Usted [Agni] ha llenado la tierra, el cielo y el aire en medio, y sigue a todo el cosmos como una sombra.

RV 1,73,8

Hacemos un llamado al sabio con versos sagrados, Agni Vaiśvānara, el

siempre radiante, que ha superado en grandeza tanto el cielo como la tierra. Él es un dios debajo, un dios por encima de nosotros.

RV 10,88,14

Esta perspectiva de que Agni / fuego en un estado latente es inmortal y omnipresente, aparece también en los Upaniṣads escritos hacia 850-750 B.C. y más tarde incluidos en el Canon Védico. Los autores de esos textos utilizan esa perspectiva para ilustrar, como analogía, las doctrinas de una identidad unitaria inmanente en todas las cosas y de la inmortalidad del alma a pesar de la muerte aparente.

Ahora bien, la luz que brilla más alto que este cielo, en las espaldas de todos, en las espaldas de cada cosa, en los mundos superiores, de los cuales no hay superiores—en verdad es la misma que la luz en una persona. Hay el escucharla—cuando cerramos nuestros oídos y escuchamos un sonido, un estruendo, como de un fuego ardiente.

ChU 3.13.7-8

En verdad, este Brahmā [el dios que los Upaniṣads dicen que es inmanente en el cosmos] brilla cuando el fuego arde y desaparece cuando no arde. Su luminosidad va hacia el sol; su aliento vital, hacia el viento.

Este Brahmā brilla cuando se ve el sol y desaparece cuando no se ve. Su luminosidad va a la luna, su aliento vital al viento. [Lo mismo en el caso de la luna y el relámpago].

En verdad, todas estas divinidades, al entrar en el viento, no perecen cuando mueren [desaparecen] en el viento; de hecho, de ahí vienen otra vez.

KauU 2.12

En los principales Upaniṣads que no forman parte de su canon—cuyo período de composición se cree que coincide con el tiempo del Buddha—la analogía es aún más explícita:

Así como el fuego único ha entrado en el mundo
y se hace correspondiente en forma a cada forma,
el Alma Interior de todas las cosas

corresponde a la forma de cada forma,
y sin embargo está afuera.

KaṭhU 2.2.9

Como la forma material del fuego,
cuando latente en su fuente,
no se percibe—
y sin embargo su forma sutil
no se destruye,
mas puede agarrarse de nuevo
a su fuente de combustible—
así en verdad ambos [el Brahmā universal

y el alma individual]
están [estar atrapados] en el cuerpo
por medio de [la palabra de meditación] AUM.
Haciendo del cuerpo la astilla inferior de fricción

y AUM la astilla superior,
al practicar el ejercicio de absorción meditativa,
se puede ver al dios,
oculto, por así decirlo.

ŚvU 1.13-14

Un desarrollo interesante en este estado de la literatura védica es el sentido positivo en que consideran al fuego extinguido. Los himnos védicos y los Upaniṣads tempranos veían el fuego que arde como una fuerza positiva, la esencia de la vida y de la vitalidad. Sin embargo, los textos posteriores ven la calma e inactividad del fuego apagado como la imagen ideal del destino deseado por el alma.

Para ese Dios, iluminado por su propio intelecto,
yo, al desear la liberación, acudo por refugio,
al indiviso,
sin actividad,
tranquilo,
impecable, sin mancha,

el puente más alto hacia lo inmortal,
como un fuego con combustible consumido.

ŚvU 6.18-19

Así como por la pérdida de combustible el fuego
se calma [se extingue] en su propia fuente,
el pensamiento por la pérdida de actividad
se calma en su propia fuente...

Porque por la tranquilidad del pensamiento

uno destruye

el bueno y el mal karma.

Con un alma tranquila, morando en el Alma,

uno disfruta

solaz ilimitado.

MaiU 6.34

Si esta nueva evaluación de la imagen del fuego—el ver su extinción como más deseable que seguir en llamas—es anterior a la fundación del budismo, fue influenciada por él o simplemente transcurrió paralela, no se puede decir con seguridad, ya que no hay fechas firmemente establecidas de los Upaniṣads. En todo caso, en las dos fases de la actitud védica hacia el fuego, el pensamiento de un fuego apagado no acarrea connotaciones de dejar de existir en absoluto. En cambio, implica regresar a un estado omnipresente, inmortal. Esto ha llevado a algunos académicos a asumir que, al usar la imagen de un fuego extinguido para ilustrar la meta que él enseñó, el Buddha simplemente adoptó la posición védica de forma indiscriminada y quiso decir que acarrea las mismas implicaciones que se describen en la última cita de arriba: la agradable existencia eterna de un alma tranquila.

Sin embargo, cuando damos una mirada al modo en que el Buddha realmente usó la imagen del fuego extinguido en sus enseñanzas, vemos que se centró en la idea védica del fuego latente desde un ángulo totalmente diferente: si el fuego latente está en todas partes de una vez, no está en ningún lugar en particular. Si se concibe como siempre presente en todo, está tan vagamente definida que carece de características; no tiene nada que lo defina en absoluto. Por lo tanto, en vez de utilizar la subsistencia del fuego latente como imagen de

inmortalidad, usa la naturaleza difusa e indeterminada del fuego extinguido como la entendían los estudiosos de los Vedas, para ilustrar la imposibilidad de describir a la persona que ha alcanzado la meta budista.

Así como el destino de un fuego radiante
golpeado con el martillo de hierro [de un herrero],
se calma gradualmente,
no se conoce:
Del mismo modo, no se puede describir un destino para
aquellos que están correctamente liberados,
—al haber cruzado más allá de la riada
de las cadenas de la sensualidad—
para aquellos que han alcanzado
el solaz sin vacilación.

Ud 8:10

‘Pero, Venerable Gotama [el brāhman Aggivessana Vacchagotta se dirige al Buddha], el monje cuya mente está así liberada, ¿dónde reaparece?’

“Reaparece”, Vaccha, no es acertado’.

‘En ese caso, Venerable Gotama, no reaparece’.

“No reaparece”, no es acertado’.

‘...tanto reaparece como no reaparece’.

‘... no es acertado’.

‘...ni reaparece ni no reaparece’.

‘...no es acertado’...

‘En este punto, Venerable Gotama, estoy desorientado; en este punto, confundido. La fracción de claridad que tenía proveniente de nuestra conversación anterior se ha oscurecido’.

‘Por supuesto que estás desorientado, Vaccha. Por supuesto que estás confundido. Este fenómeno es profundo, Vaccha, difícil de ver, difícil de alcanzar, apacible, refinado, está más allá del ámbito de la especulación, es sutil, solo experimentado por los sabios. Es difícil de entender por aquellos que tienen otras perspectivas, otras prácticas, otras

satisfacciones, otros objetivos, otros maestros. Por eso, te haré algunas preguntas sobre el asunto. Responde como te parezca mejor. ¿Cómo consideras esto, Vaccha? Si un fuego estuviera ardiendo frente a ti, ¿sabrías, “este fuego está ardiendo frente a mí”?’

‘...sí...’

‘Y si alguien te preguntara, Vaccha, “Este fuego que arde frente a ti ¿dependiendo de qué arde?”: así interrogado, ¿cómo responderías?’

‘...Respondería, “Este fuego arde frente a mí dependiendo de hierba y madera como su sustento”’.

‘Si este fuego que arde frente a ti se apagara, ¿sabrías, “este fuego que arde frente a mí se ha apagado”?’

‘...sí...’

‘Y si alguien te preguntara, “Este fuego que se ha apagado frente a ti, ¿qué dirección ha tomado? ¿Este? ¿Oeste? ¿Norte? o ¿Sur?”: así interrogado, ¿cómo responderías?’

‘Eso no es acertado, Venerable Gotama. Cualquier fuego que arde dependiendo de un sustento de hierba y madera, si no se alimenta—ya que ha consumido ese sustento y no se ha añadido ningún otro— simplemente se clasifica como “apagado” [*nibbuto*].’

‘Del mismo modo, Vaccha, cualquier forma por la cual uno, al describir al Tathāgata, lo describiría: esa forma el Tathāgata ha abandonado, su raíz destruida, hecha como un tocón de palmera, privada de las condiciones para su desarrollo, no destinada a surgir en el futuro. Liberado de la clasificación de la forma, Vaccha, el Tathāgata, como el mar, es profundo, ilimitado, difícil de medir. “Reaparece” no es acertado. “No reaparece” no es acertado. “Tanto reaparece como no reaparece” no es acertado. “Ni reaparece ni no reaparece” no es acertado.’

‘Cualquier sensación... Cualquier percepción... Cualquier fabricación....’

‘Cualquier conciencia por la cual uno, al describir al Tathāgata, lo describiría como: esa conciencia el Tathāgata la ha abandonado... Liberado de la clasificación de conciencia, Vaccha, el Tathāgata, como el mar, es profundo, ilimitado, difícil de medir.’

MN 72

La persona que ha alcanzado la meta no se puede describir porque esa persona ha abandonado todas las cosas por medio de las que podría ser descrita. Este punto se afirma de manera aún más profunda en un par de diálogos donde dos inexpertos monjes que tratan de describir el estado del Tathāgata después de la muerte son interrogados sobre el asunto por el Venerable Sāriputta y por el mismo Buddha.

Ven. Sāriputta: ‘¿Cómo concibes esto, amigo Yamaka? ¿Consideras la forma como el Tathāgata?’

Ven. Yamaka: ‘No, amigo’.

Ven. Sāriputta: ‘¿Consideras la sensación como el Tathāgata?’

Ven. Yamaka: ‘No, amigo’.

Ven. Sāriputta: ‘¿... la percepción ...?’

Ven. Yamaka: ‘No, amigo’.

Ven. Sāriputta: ‘¿... las fabricaciones ...?’

Ven. Yamaka: ‘No, amigo’.

Ven. Sāriputta: ‘¿... la conciencia ...?’

Ven. Yamaka: ‘No, amigo’.

Ven. Sāriputta: ‘¿Consideras al Tathāgata como dentro de la forma? ¿Aparte de la forma? ¿Dentro de la sensación? ¿Aparte de la sensación? ¿Dentro de la percepción? ¿Aparte de la percepción? ¿Dentro de las fabricaciones? ¿Aparte de las fabricaciones? ¿Dentro de la conciencia? ¿Aparte de la conciencia?’

Ven. Yamaka: ‘No, amigo’.

Ven. Sāriputta: ‘¿Consideras al Tathāgata como forma-sensación-percepción-fabricación-conciencia?’

Ven. Yamaka: ‘No, amigo’.

Ven. Sāriputta: ‘¿Consideras al Tathāgata como lo que es sin forma, sin sensación, sin percepción, sin fabricaciones, sin conciencia?’

Ven. Yamaka: ‘No, amigo’.

Ven. Sāriputta: ‘Y así, amigo Yamaka—cuando no puedes precisar al Tathāgata como una verdad o realidad aún en la vida presente—¿es apropiado que declares, “Como yo entiendo la enseñanza expuesta por el Bendito, un monje sin más fermentaciones, al desintegrarse el cuerpo, está aniquilado, perece y no existe después de la muerte”?’

Ven. Yamaka: ‘Anteriormente, amigo Sāriputta, neciamente sostenía esa mala conjetura. Sin embargo, ahora, al escuchar tu exposición del Dhamma, he abandonado esa mala conjetura y he penetrado en el Dhamma’.

Ven. Sāriputta: ‘Entonces, amigo Yamaka, ¿cómo responderías si alguien te preguntara: “un monje, digno, sin más fermentaciones, ¿qué es al desintegrarse el cuerpo, después de la muerte?”’

Ven. Yamaka: ‘Así interrogado, respondería, “Forma... sensación... percepción... fabricaciones... conciencia son inconstantes. Lo que es inconstante es tensor. Lo que es tensor ha cesado y ha llegado a su fin”’.

SN 22:85

El Buddha hizo las mismas preguntas al monje Anurādha quien—sabiendo que después de la muerte el Tathāgata no puede ser descrito como existente, inexistente, ambos o ninguno—ha intentado calificarlo en otros términos. Después de dar las mismas respuestas como el Venerable Yamaka contestó al Venerable Sāriputta, el Buddha concluye diciendo:

‘Y así, Anurādha—cuando no puedes demarcar al Tathāgata como una verdad o realidad aún en la vida presente—¿es apropiado que declares, “Amigo, el Tathāgata—el hombre supremo, el hombre superlativo, que ha alcanzado la meta superlativa—al ser descrito, se describe de manera distinta a estas cuatro posiciones: el Tathāgata existe después de la muerte, no existe después de la muerte, tanto existe como no existe después de la muerte, ni existe ni no existe después de la muerte”?’

‘No, señor’.

‘Muy bien, Anurādha. Tanto antes como en el presente, solamente describo la tensión y el cese de la tensión’.

SN 22:86

De modo que ninguna de las cuatro alternativas—reaparecer / existir, no reaparecer / existir, ambas o ninguna de las dos—se puede aplicar al Tathāgata después de la muerte, porque aún en esta vida no hay manera de definir o identificar lo que es un Tathāgata.

Para identificar a una persona de acuerdo con el contenido de su mente—

cosas como las sensaciones, percepciones o fabricaciones—debe haber un modo de conocer esos contenidos. En los casos comunes y corrientes, de acuerdo con los textos, esto es posible a través de una de dos habilidades cognitivas que una persona practicante de meditación, e incluso seres de ámbitos más altos de existencia, pueden desarrollar: la habilidad de saber dónde un ser renace después de la muerte y la de leer la mente de otros.

En ambos casos el conocimiento es posible por el hecho de que la mente ordinaria existe en dependencia de sus objetos. Cuando un ser renace, su conciencia se consolida en un cierto punto. Es este punto lo que percibe un maestro poseedor de la primera habilidad. Cuando la mente ordinaria piensa, necesita un objeto mental que actúa como el apoyo o sostén (*ārammaṇa*) de sus pensamientos. Éste es lo que percibe un maestro poseedor de la segunda habilidad. En cambio, la mente de una persona que ha alcanzado la meta está libre de todas las formas de dependencia, de modo que no hay manera que un maestro poseedor de cualquiera de esas habilidades pueda percibirla.

A continuación, el Bendito fue a la Roca Negra en la ladera de Isigili con un gran número de monjes. Desde lejos él vio al Venerable Vakkali muerto, tendido sobre un lecho. En esa ocasión una humareda, una neblina, se movía hacia el Este, hacia el Oeste, hacia el Norte, hacia el Sur, hacia arriba, hacia abajo, hacia los puntos intermedios. El Bendito dijo, ‘Monjes, ¿ven esa humareda, esa neblina...?’

‘Sí, señor’.

‘Es Māra, el Malvado. Está buscando la conciencia de Vakkali, hijo de buena familia: ‘¿Dónde está establecida la conciencia de Vakkali, hijo de buena familia?’. No obstante, monjes, con una conciencia no establecida, Vakkali ha alcanzado el nibbāna total’.

SN 22:87

[El Buddha describe el estado meditativo de una persona que ha alcanzado la meta y está experimentando en vida un anticipo del nibbāna después de la muerte. Hablaremos sobre esto más adelante. Aquí, sin embargo, nos interesa cómo parece esta persona a ojos de aquellos que normalmente son capaces de leer la mente de otros.]

‘Se da el caso, Sandha, que para un excelente hombre de primera

categoría, ha cesado de existir la percepción de tierra en relación con tierra; la percepción de líquido en relación con el líquido... la percepción de calor en relación con el calor... la percepción de viento en relación con el viento... la percepción de la dimensión de la infinitud del espacio en relación con la dimensión de la infinitud del espacio... la percepción de la dimensión de la infinitud de la conciencia en relación con la dimensión de la infinitud de la conciencia... la percepción de la dimensión de la nada en relación con la dimensión de la nada... la percepción de la dimensión de ni percepción ni no percepción en relación con la dimensión de ni percepción ni no percepción... la percepción de este mundo en relación con este mundo... el mundo siguiente en relación con el mundo siguiente... y cualquier cosa vista, oída, sentida, conocida, alcanzada, buscada, sopesada por el intelecto: incluso la percepción en relación con eso ha cesado de existir.

‘Absorto de este modo, el excelente hombre de primera categoría está absorto sin depender ni de la tierra, el líquido, el calor, el viento, la dimensión de la infinitud del espacio, la dimensión de la infinitud de la conciencia, la dimensión de la nada, la dimensión de ni percepción ni no percepción, este mundo, el mundo siguiente; ni en cualquier cosa vista, oída, sentida, conocida, alcanzada, buscada o sopesada por el intelecto—y, aun así, él está absorto. Y a este excelente hombre de primera categoría, absorto de esta manera, los dioses, junto a Indra, los Brahmās y sus virreyes rinden homenaje incluso desde lejos:

“Homenaje a usted, ¡Oh! hombre de primera categoría.
Homenaje a usted, ¡Oh! hombre superlativo—
del que no tenemos conocimiento directo
incluso por medio de aquello
en lo que está absorto”.

AN 11:10

Por consiguiente, la mente que ha alcanzado la meta no se puede conocer o describir desde el exterior porque está completamente libre de cualquier dependencia—de cualquier apoyo u objeto interior—a través del cual podría conocerse. Este punto es el contenido del diálogo en el que el brāhman Upasīva pregunta al Buddha acerca de la persona que obtiene la meta.

Upasīva:

Si él se queda allá, oh Todo Ojo,
impasible por muchos años,
justo allá
¿Estaría enfriado y liberado?
¿Se transformaría [su] conciencia así?

El Buddha:

Como una llama que ha sido derrocada por la fuerza del viento
se va al fin que no encaja en ninguna clasificación,
así el sabio liberado del cuerpo-nombre*
se va al fin que no encaja en ninguna clasificación.

Upasīva:

El que ha llegado al fin:
¿no existe?
o ¿está libre de aflicción por la eternidad?
Por favor, sabio, decláremelo
ya que este fenómeno es conocido por usted.

El Buddha:

Quien ha alcanzado el fin no tiene criterio
mediante el cual alguien diría—
para él no existe.
Cuando todos los fenómenos son erradicados,
todos los medios del habla se erradican también.

Sn 5:6

El término importante en el último verso es *pamāṇa*, ‘criterio’. Es un calificativo rico, con significado tanto en lo filosófico como en el uso ordinario. En cuanto a filosófico, se refiere a medios de conocimiento o a un estándar utilizado para evaluar la validez de una aseveración o de un objeto. En los tiempos del Buddha y con posterioridad, varias escuelas de pensamiento se especializaron en el tratamiento de la naturaleza y del papel de tal criterio. El Maitri Upaniṣad contiene una de sus doctrinas básicas:

Debido a su precisión, esto [el curso del sol en el zodiaco] es el criterio del tiempo. *Porque sin un criterio no se pueden averiguar las cosas que deben ser valoradas.*

MaiU 6.14

Por consiguiente, cuando una mente ha abandonado todos los fenómenos, no hay medio o criterio por el cual alguien pueda saber o decir nada sobre ella. Esto es obvio. Sin embargo, el verso también parece declarar que la meta tampoco es posible de describir desde el interior por la persona que tiene la experiencia. Primero, el verso es una respuesta a la pregunta de Upasiva sobre la meta tal como el Buddha la conoce. Segundo, la frase, ‘para él no existe’, puede significar no sólo que la persona que la experimenta no ofrece criterio alguno por el cual un observador externo podría describir a él o ella, sino que tampoco hay un criterio por medio del cual la experiencia puede ser descrita por la propia persona que la sostiene. Además, como ya hemos hecho notar, el criterio exterior a través del cual una persona podría ser descrita se determina precisamente por lo que hay en la mente de esa persona. Por consiguiente, para la persona que tiene la experiencia de la meta, no habría ni siquiera modo alguno de saber si hubiera o no una persona teniendo la experiencia. Sería simplemente la experiencia en y por sí misma.

Aquí es donde el significado ordinario de *pamāṇa*—como límite o medida—se configura. Este significado se remonta a los himnos védicos. Allí, el acto de medir es visto como una parte esencial de la creación (o ‘construcción’, como de una casa) del cosmos. En uno de los himnos Ṛg védicos (X.129), por ejemplo, la creación de la mente es seguida de la aparición de un límite horizontal o línea de medición que separa lo masculino de lo femenino (el cielo de la tierra). A partir de esta línea se extiende el resto del cosmos.

De modo que decir que no existe un criterio / medida / límite de la persona que experimenta la meta significa que la experiencia está completamente libre de las más elementales percepciones y distinciones que forman la base de nuestro conocimiento del cosmos. Así, la palabra ‘libre’—una de las pocas palabras que el Buddha usa en forma directa para describir la mente que ha alcanzado la meta—acarrea dos significados: libre de dependencia, como ya lo hemos visto, y libre de limitaciones, incluso de las más abstrusas y sutiles.

La segunda lectura del verso—sobre lo ilimitada e indescriptible que es la

meta para la persona que la experimenta—está respaldada por un número de diferentes pasajes del Canon Pāli que se refieren explícitamente a la experiencia interna de la meta.

Conciencia sin superficie,
sin final,
totalmente luminosa alrededor:
Aquí agua, tierra, fuego y viento no tienen fundamento.
Aquí
largo y corto,
tosco y refinado,
hermoso y repulsivo,
nombre y forma
todos se llevan a su fin.
Con la cesación
de la conciencia [sensorial]
cada uno se lleva a su fin.

DN 11

‘Existe, monjes, esa dimensión donde no hay ni tierra ni agua, ni fuego ni viento, ni la dimensión de la infinitud del espacio, ni la dimensión de la infinitud de la conciencia, ni la dimensión de la nada, ni la dimensión de ni percepción ni no percepción, ni este mundo, ni el mundo siguiente, ni sol, ni luna. Y allí, yo digo, no hay ni ir, ni venir, ni estasis, ni desvanecerse, ni surgir: no establecido, no evolucionando, sin apoyo [objeto mental]. Esto, exactamente esto, es el fin de la tensión’.

Ud 8:1

Donde agua, tierra, fuego y viento no tienen fundamento:
Allí las estrellas no brillan,
el sol no es visible,
la luna no aparece,
la oscuridad no se encuentra.
Y cuando un brāhman, un sabio a través de la sagacidad,
ha conocido [esto] por sí mismo,

entonces de la forma y de lo informe,
del placer y del dolor,
está liberado.

Ud 1:10

‘La conciencia sin superficie, sin final, totalmente luminosa alrededor, no se experimenta a través de la solidez de la tierra, la liquidez del agua, el resplandor del fuego, el movimiento del viento, la divinidad de los devas [y así sucesivamente a lo largo de una lista de varios niveles de divinidades hasta] la totalidad del Todo’.

MN 49

La frase ‘la totalidad del Todo’ puede entenderse mejor con referencia a los siguientes tres pasajes:

‘¿Qué es el Todo? Simplemente el ojo y las formas, el oído y los sonidos, la nariz y los olores, la lengua y los sabores, el cuerpo y las sensaciones táctiles, el intelecto y las ideas. Esto, monjes, se llama el Todo. Cualquiera que dijera, “Al dejar de lado este Todo, describiré otro”, al ser indagado sobre los precisos motivos de su declaración, sería incapaz de cualquier explicación y, además, se sentiría afligido. ¿Por qué? Porque queda más allá del alcance’.

SN 35:23

Si los seis sentidos y sus objetos—llamados algunas veces las seis esferas del contacto—constituyen el Todo, ¿hay algo más allá del Todo?

Ven. MahāKoṭṭhita: ‘¿Con la disolución y cesación sin residuo de las seis esferas del contacto [visión, audición, olfato, gusto, tacto e intelecto], queda algo más?’

Ven. Sāriputta: ‘No digas eso, amigo mío’.

Ven. MahāKoṭṭhita: ‘¿Con la disolución y cesación sin residuo de las seis esferas del contacto, no queda algo más?’

Ven. Sāriputta: ‘No digas eso, amigo mío’.

Ven. MahāKoṭṭhita: ‘¿...tanto queda algo más como no queda algo más?’

Ven. Sāriputta: ‘No digas eso, amigo mío’.

Ven. MahāKoṭṭhita: ‘¿...ni queda algo más ni no queda algo más?’

Ven. Sāriputta: ‘No digas eso, amigo mío’.

Ven. MahāKoṭṭhita: ‘Al preguntarte...si queda algo más, tú respondes, “No digas eso, amigo mío”. Al preguntarte.. si no queda algo más... tanto si queda algo más como si no queda algo más... ni queda algo más ni no queda algo más, tú respondes, “No digas eso, amigo mío”. Ahora, ¿Cómo ha de entenderse el significado de tus palabras?’

Ven. Sāriputta: ‘Decir... queda algo más...no queda algo más... tanto queda algo más como no queda algo más...ni queda algo más ni no queda algo más, objetiva lo no objetivado. Tan lejos como llegan las seis esferas del contacto, así es el alcance de la objetivación. Tan lejos como llega la objetivación, así es el alcance de las seis esferas del contacto. Con la disolución y cesación sin residuo de las seis esferas del contacto, tiene lugar el cese de la objetivación, el apaciguamiento de la objetivación’.

AN 4:173

La dimensión de la no-objetivación, aunque no puede describirse, puede alcanzarse por la experiencia directa.

‘Monjes, esa dimensión debe ser experimentada donde el ojo [visión] cesa y la percepción [etiqueta] de forma se disuelve. Esa dimensión debe ser experimentada donde el oído cesa y la percepción de sonido se disuelve... donde la nariz cesa y la percepción de olor se disuelve... donde la lengua cesa y la percepción de sabor se disuelve... donde el cuerpo cesa y la percepción de sensación táctil se disuelve... donde el intelecto cesa y la percepción de idea / fenómeno se disuelve: esa dimensión debe ser experimentada’.

SN 35:117

Esta experiencia de la meta—libertad absolutamente ilimitada, más allá de clasificación y excluyente de todo lo demás—se denomina la propiedad de nibbāna sin ‘combustible’ restante (*anupādisesa-nibbāna-dhātu*). Es una de las dos formas en que se tiene la experiencia de nibbāna; la diferencia entre las dos se expresa como sigue:

‘Monjes, la propiedad de nibbāna es de dos formas. ¿Cuáles dos? La propiedad de nibbāna con combustible restante y la propiedad de nibbāna sin combustible restante.

‘¿Y cuál es la propiedad de nibbāna con combustible restante? Se da el caso de un monje que es un arahant cuyas fermentaciones terminaron, que ha alcanzado la consumación, cumplido la tarea, dejado de lado la carga, alcanzado la meta verdadera, destruido el grillete del devenir y se ha liberado a través de la gnosis correcta. Sus cinco facultades [sensoriales] aún permanecen y, debido a que están intactas, experimenta lo agradable y lo desagradable y es sensible al placer y al dolor. Su terminación de la pasión, aversión y engaño se llama la propiedad de nibbāna con combustible restante.

‘¿Y cuál es la propiedad de nibbāna sin combustible restante? Se da el caso de un monje que es un arahant... liberado a través de la gnosis correcta. Para él, todo lo experimentado, al no ser disfrutado, se enfriará aquí mismo. Esto se llama la propiedad de nibbāna sin combustible restante’.

Iti 44

La frase que hace referencia a la gama de sensaciones como ‘enfriándose aquí mismo’ es una expresión formulada que describe la muerte tal como se experimenta por quien ha alcanzado la meta. Los versos posteriores a este pasaje declaran explícitamente que eso es lo que allí se quiere decir.

Estas dos
 proclamadas
 por aquel con visión,
propiedades de nibbāna
 el independiente
 el que es Tal:
una propiedad, aquí en esta vida,
con combustible restante
 con la terminación del [ansia],
 la guía al devenir
y ésa sin combustible restante

posterior a esta vida,
en que todos los devenires
cesan completamente.

Aquellos que conocen este estado no fabricado,
sus mentes liberadas
a través de la terminación del [ansia]
la guía al devenir,
ellos, al alcanzar la esencia del Dhamma,
se deleitan en terminar,
han abandonado todos los devenires:
ellos, los Tales.

Iti 44

Los versos del Anciano Udāyin sugiere un símil como ejemplo de la distinción entre las dos propiedades de *nibbāna*:

Un gran fuego abrasador
se calma sin nutrimento
y aunque sus brasas existen
se dice que está *apagado*:
Al transmitir un significado instructivo,
el observante enseña esta imagen.
Los grandes Nāgas* reconocerán

al Nāga como instruido por el Nāga
como libre de pasión,
libre de aversión,
libre de engaño,
sin fermentaciones.

Desechado su cuerpo, el Nāga

se apagará completamente
sin fermentaciones.

Thag 15:2

En este caso, el Venerable Udāyin compara la propiedad de nibbāna con combustible restante—el estar absolutamente libre de pasión, aversión y engaño—con un fuego cuyas llamas se han extinguido pero con las brasas aún encendidas. Aunque no termina la analogía, parece insinuar que la propiedad de nibbāna sin combustible restante—cuando el Arahant desecha su cuerpo con la muerte—es como un fuego totalmente apagado, al punto que sus brasas se han enfriado.

Por consiguiente, la experiencia completamente libre y sin adulteración que hemos venido discutiendo es la de nibbāna después de la muerte. Sin embargo, hay estados de concentración en los que se puede tener un anticipo de esta experiencia en la vida presente y que permitieron al Buddha decir que él enseñaba la meta sobre la base de un conocimiento directo.

Ven. Ānanda: ‘¿Cómo, venerable señor, podría un monje obtener la concentración de tal forma que no tendría ni la percepción de tierra con respecto a la tierra, ni la de agua con respecto al agua, ni la de fuego... viento... la dimensión de la infinitud del espacio... la dimensión de la infinitud de la conciencia... la dimensión de la nada... la dimensión de ni percepción ni no percepción... este mundo... ni del mundo siguiente con respecto al mundo siguiente, y sin embargo, ser aún perceptivo?’

El Buddha: ‘Se da el caso, Ānanda, en que él sería perceptivo de esto: “Esto es paz, esto es exquisito—la resolución de todas las fabricaciones; el abandono de todas las adquisiciones; la terminación del ansia; el desapasionamiento; la cesación; nibbāna”’.

AN 10:6

[El Venerable Ānanda hace la misma pregunta al Venerable Sāriputta, quien responde que una vez él mismo experimentó tal concentración].

Ven. Ānanda: ‘¿Pero de qué estabas perceptivo en esa ocasión?’

Ven. Sāriputta: “La cesación del devenir—nibbāna—la cesación del devenir—nibbāna”: una percepción surgió en mí cuando otra cesó. Así como en un fuego ardiente, una llama aparece cuando otra cesa, del mismo modo, “la cesación del devenir—nibbāna—la cesación del devenir—nibbāna”: una percepción surgió en mí cuando otra cesó. En

esa ocasión estaba perceptivo de “la cesación del devenir—nibbāna”.

AN 10:7

Ven. Ānanda: ‘Es maravilloso, amigo mío, es asombroso, cómo el Bendito ha logrado y despertado a la abertura de la purificación de los seres... y la experiencia directa de nibbāna, donde habrá el ojo y formas, y sin embargo uno no será sensible a esa dimensión; donde existirá el oído y sonidos... la nariz y olores... la lengua y sabores... el cuerpo y sensaciones táctiles y sin embargo uno no será sensible a esa dimensión’.

Ven. Udāyin: ‘¿Alguien insensible a esa dimensión, es perceptivo o no perceptivo?’

Ven. Ānanda: ‘...perceptivo...’

Ven. Udāyin: ‘¿...de qué es perceptivo?’

Ven. Ānanda: ‘Se da el caso de que—con la total trascendencia de las percepciones de la forma, con la desaparición de las percepciones de resistencia, y sin atender a las percepciones de diversidad—(al percibir) ‘espacio infinito’, uno permanece en la dimensión de la infinitud del espacio: así perceptivo, uno es insensible a esa dimensión.

‘Y además, con la total trascendencia de la dimensión de la infinitud del espacio, (al percibir) ‘conciencia infinita’, uno permanece en la dimensión de la infinitud de la conciencia: así perceptivo, uno es insensible a esa dimensión.

‘Y además, con la total trascendencia de la dimensión de la infinitud de la conciencia, (al percibir) ‘no hay nada’, uno permanece en la dimensión de la nada: así perceptivo, uno es insensible a esa dimensión.

‘Una vez, amigo, cuando estaba en el Refugio de Los Venados, en el Bosque Negro, en Sāketa, la monja Jaṭilā Bhāgikā se me acercó y al llegar—después de hacer una reverencia—se hizo a un lado. Estando a un lado, me dijo: “Venerable Ānanda, la concentración por la cual—ni oprimida ni forzada, ni con fabricaciones mantenidas bloqueadas ni suprimidas—aquietado como consecuencia de la liberación, satisfecho como consecuencia de estar quietado, y como consecuencia de la satisfacción, uno no se agita: de acuerdo con el Bendito, ¿esta

concentración es el fruto de qué?”

‘Respondí: “...El Bendito dice que esta concentración es el fruto de la gnosis [el conocimiento del completo Despertar]”. Así perceptivo, uno es insensible a esa dimensión’.

AN 9:37

En este extraordinario estado de equilibrio mental—ni oprimido, ni forzado, ni bloqueado, ni suprimido—nibbāna en la vida presente se experimenta como la liberación de todas las percepciones ligadas a las seis esferas sensoriales y a las dimensiones de absorción meditativa. Aunque uno está consciente y esas dimensiones están presentes, uno no participa en ellas.

Sin embargo, en el nivel de la experiencia sensorial ordinaria, nibbāna en la vida actual lo experimenta el Digno como el desvanecimiento de la pasión, la aversión y el engaño. Esto conlleva a que estos tres estados son análogos al fuego, y como vimos en la Introducción, en varias secciones el Canon se refiere a ellos directamente como fuegos. Superficialmente, la noción de pasión y aversión como fuegos apenas requiere explicación, pero a fin de valorar en toda su integridad las analogías que el Canon traza entre el fuego por un lado y la pasión, la aversión y el engaño por otro, primero necesitamos algunos antecedentes sobre los puntos de vista específicamente budistas sobre el fuego que el Canon contiene.

CAPÍTULO II

“El fuego arde con aferramiento, y no sin aferrarse”.

AUNQUE A LOS COMPILADORES del Canon Pāli no les interesaba enseñar las ciencias físicas, con frecuencia encontramos pasajes en donde se cita el comportamiento del universo físico para ilustrar aspectos de la doctrina con símiles o ejemplos. Un número de esos pasajes se refiere en gran detalle a aspectos de calor, moción, meteorología, la etiología de las enfermedades y así sucesivamente, para demostrar que una teoría común subyace en su explicación. Esa teoría se centra en el concepto de *dhātu*, propiedad o potencial. Las propiedades físicas que conforman esta teoría son cuatro: las de la tierra (solidez), del líquido, del calor y del viento (movimiento). Tres de ellas—líquido, calor y viento—son potencialmente activas. Cuando ellas son incitadas, agitadas o provocadas—el término en Pāli es *pakuppati*, que también se usa a nivel psicológico para significar enfurecido o molestado—actúan como la causa subyacente de la actividad en la naturaleza. El fuego, por ejemplo, se dice que ocurre cuando la propiedad de calor es provocada.

‘Hay momentos en que la propiedad externa de calor es provocada y consume una aldea, un pueblo y una ciudad, el campo y el área rural; y luego, al llegar al borde de una zona verde, el borde de un camino, el borde de un pedregal, el borde del agua o a una exuberante área bien regada, se apaga por carencia de sustento’.

MN 28

Una vez que un fuego ha sido provocado, necesita *upādāna*—palabra comúnmente traducida como combustible—para seguir ardiendo. Sin embargo, además de combustible, *upādāna* tiene otros significados—uno de ellos es la nutrición que sostiene la vida y el crecimiento de un árbol—y como veremos enseguida, el viento también puede funcionar como *upādāna* del fuego. Por consiguiente, sustento parece ser la traducción más precisa del término.

‘Joven, ¿cómo consideras esto? ¿Qué fuego sería más brillante, luminoso y deslumbrante, el que ardiera en dependencia de un sustento de hierba y madera, o el que ardiera en dependencia de haber abandonado un sustento de hierba y madera?’

‘Venerable Gotama, si fuera posible que un fuego ardiera en dependencia de haber abandonado a un sustento de hierba y madera, este fuego sería el más brillante, luminoso y deslumbrante’.

‘Joven, es imposible, no hay manera de que un fuego pueda arder en dependencia de haber abandonado a un sustento de hierba y madera, si no se trata de una hazaña de poder psíquico...’.

MN 99

‘Vaccha, así como un fuego arde con sustento y no sin sustento, del mismo modo yo describo el renacimiento de uno con sustento y no de uno sin sustento’.

‘Pero, Venerable Gotama, en el momento en que una llama se esparce por el viento y viaja a larga distancia, ¿qué describes como su sustento entonces?’

‘Vaccha, cuando una llama se esparce por el viento y viaja a larga distancia, la describo como sustentada por el viento, ya que el viento, Vaccha, es su sustento en esa ocasión’.

‘Y en el momento en que un ser deja de lado el cuerpo y aún no ha obtenido otro cuerpo, ¿qué describes como su sustento entonces?’

‘Vaccha, cuando un ser ha dejado de lado el cuerpo y aún no ha obtenido otro cuerpo, lo describo como sustentado por el ansia. El ansia, Vaccha, es su sustento en esa ocasión’.

SN 44:9

Otro significado de *upādāna* es aferramiento, lo que sugiere que así como un árbol se aferra a la tierra que proporciona su sustento, el fuego lo hace con su combustible. Así, el pasaje anterior podría leerse como ‘el fuego arde con aferramiento y no sin aferrarse’—una característica del fuego que se observó también en otras tradiciones asiáticas antiguas como el I Ching chino.

El hecho de que el fuego por naturaleza se aferra, se refleja en un número de modismos utilizados en el Canon Pāli para describir su funcionamiento. Por un

lado, se dice que un objeto que prende fuego ‘se atasca’ (pasivo) o ‘se pega’ (activo): la adherencia es un proceso de dos vías.

‘Monjes, así como un hueso de ala o un pedazo de tendón arrojados al fuego no prenden fuego [*lit*: ‘se pegan’ o ‘se atascan’], se mantienen separados, se hacen a un lado y no son atraídos por el fuego; del mismo modo el corazón de un monje que a menudo pasa el tiempo con una mente habituada a enfocarse en lo repulsivo, no se pega al [pensamiento de] involucrarse en el acto sexual, se mantiene separado, se hace a un lado, no es atraído por él y permanece ecuánime o repugnado’.

AN 7:46

El segundo lado del apego—en que el fuego, al pegarse a algo, se atasca—se refleja todavía más en otro modismo del Canon Pāli: al abandonar un pedazo de combustible al que estuvo aferrado, se dice que se libera.

‘Así como el fuego...después de ser liberado de una casa hecha de cañas o de hierbas, quema incluso las casas con techos a dos aguas, con estuco, con cerrojos, cerradas contra el viento; del mismo modo, todos los peligros que surgen, surgen de los tontos y no de la gente sabia; todos los desastres...todos los problemas que surgen, surgen de los tontos y no de la gente sabia’.

MN 115

Este sentido del fuego atrapado cuando arde, hace eco de la estrofa del Upaniṣad Śvetāśvatara, citada anteriormente, que se refiere al fuego como ‘agarrado’ cuando se enciende por la fricción de dos palos de madera. Parece que los budistas no fueron los únicos de su tiempo en ver apego y atrapamiento cuando veían un fuego ardiendo. Esta podría ser la razón por la que la poesía antigua budista tiende a identificar la noción de un fuego extinguido con la libertad:

como una llama que se apaga
fue la liberación de la conciencia.

DN 16

como una llama que ha sido derrocada por la fuerza del viento...

así el sabio liberado del cuerpo-nombre...

Sn 5:6

Así que, para resumir, la imagen de un fuego extinguido no acarrea connotaciones de aniquilación para los budistas tempranos. Más bien, los aspectos del fuego que para ellos tenían significado en la analogía de la mente-fuego son los siguientes: el fuego, cuando arde, está en estado de agitación, dependencia, apego y atrapamiento—tanto porque se aferra como por que se atasca en su sustento. Al extinguirse se calma, es independiente, indeterminado y desapegado: abandona su sustento y se libera.

Este mismo nexo de eventos, aplicado al trabajo de la mente, se presenta reiteradamente en pasajes canónicos que describen el logro de la meta:

‘Quien está apegado no está liberado; quien no está apegado está liberado. Si la conciencia, cuando reposa, sigue aferrada a la forma, apoyada por la forma [como su objeto], establecida en la forma, regada con deleite, manifestará crecimiento, aumento y proliferación. Si la conciencia, cuando reposa, sigue aferrada a la sensación... a la percepción... a las fabricaciones... manifestará crecimiento, aumento y proliferación. Si alguien dijera, “Describiré un venir, un ir, una desaparición, un surgimiento, un crecimiento, un aumento o una proliferación de la conciencia aparte de la forma, de la sensación, de la percepción, de las fabricaciones”, eso sería imposible.

‘Si un monje abandona la pasión por la propiedad de la forma... sensación... percepción... fabricaciones... conciencia, entonces, debido al abandono de la pasión, el apoyo se corta y no hay base para la conciencia. La conciencia, al no estar establecida, sin proliferación, sin desempeñar función alguna, está liberada. Debido a su liberación se reposa. Debido a su reposo está satisfecha. Debido a su satisfacción, no se agita. Al no estar agitado, él [el monje] “nibbānea” completamente en su interior. Discierne que “El nacimiento terminó, la vida sagrada ha sido consumada, la tarea cumplida. No hay nada más que hacer en este mundo”.

SN 22:53

Siendo éstos los resultados—quietud, independencia, desapego—asociados con la extinción de un fuego y la obtención de la meta, parece que de todas las

etimologías ofrecidas para explicar la palabra *nibbāna*, la que está más cerca de la connotación original es la que Buddhaghosa cita en *El Sendero de Purificación* (VIII, 247). En su tratado deriva la palabra del prefijo negativo ‘*nir*’, más ‘*vāna*’, o atadura*: ‘Desatamiento’.

Los académicos modernos tradicionalmente han despreciado esta derivación por extravagante y han favorecido hipótesis como ‘apagar soplando’, ‘no soplar’ o ‘tapar’. De todos modos, aunque estas hipótesis tienen sentido en términos de las ideas occidentales modernas sobre el fuego, ellas son difícilmente relevantes en la forma en que *nibbāna* se utiliza en el Canon. Libertad, por otro lado, es más que relevante. Es fundamental, tanto en el contexto de las teorías antiguas indias del fuego como en el marco psicológico del logro de la meta: ‘Al no estar agitado, él se desata completamente en su interior’.

Así, ‘Desatamiento’ parece ser el mejor equivalente de *nibbāna* en español. ¿Qué clase de desatamiento? Ya hemos obtenido alguna idea—liberación de la dependencia y limitaciones, de la agitación y de la muerte—sin embargo, resulta que *nibbāna* no es el único término que el Buddha tomó prestado del funcionamiento del fuego para describir el funcionamiento de la mente. Otro es *upādāna*, y un estudio de cómo él lo aplicó a la mente ayudará a ver lo que se suelta en el desatamiento de la mente y cómo esto sucede.

CAPÍTULO III

“Cuarenta carretadas de madera”.

CUANDO SE APLICA a la mente, *upādāna* conlleva sus dos significados, aferramiento y sustento. Por un lado, se refiere tanto al aferramiento mental como al objeto al que se aferra y, por otro lado, tanto al acto de tomar sustento mental como al sustento propiamente dicho. Esto, por supuesto, plantea la pregunta: ¿Sustento para qué? En la descripción del co-surgimiento dependiente, *upādāna* constituye la condición para el devenir y, a través del devenir, para el nacimiento, el envejecimiento, la muerte y toda la masa de sufrimiento y tensión. Así, la respuesta es: sustento para el devenir y sus males concomitantes.

‘Así como si una masa enorme de fuego de diez... veinte... treinta o cuarenta carretadas de madera estuviera ardiendo y periódicamente un hombre añadiera hierba seca, estiércol seco de vaca y madera seca, de modo que la masa enorme de fuego—así nutrida, así sustentada— ardiera por mucho, mucho tiempo; del mismo modo, monjes, en aquel que permanece enfocado en el atractivo de aquellos fenómenos que ofrecen sustento [*lit.*: “fenómenos inflamables”], el ansia se desarrolla; con el ansia como condición viene el sustento; con el sustento como condición viene el devenir; con el devenir como condición viene el nacimiento; con el nacimiento como condición, vienen el envejecimiento, la enfermedad y la muerte, la tristeza, las lamentaciones, el dolor, la angustia y la desesperación entran todos en juego. Así es el origen de esta masa entera de sufrimiento y tensión.

‘Así como si una masa enorme de fuego... estuviera ardiendo y un hombre simplemente no añadiera hierba seca, estiércol seco de vaca o madera seca, de modo que la masa enorme de fuego—debido a que su sustento original se consumió y no se le ha añadido más—sin sustento, se apagaría; del mismo modo, monjes, el ansia cesa en aquel que permanece enfocado en las desventajas de aquellos fenómenos que ofrecen sustento.

Con la cesación del ansia, el sustento cesa. Con la cesación del sustento, el devenir... el nacimiento... el envejecimiento, la enfermedad y la muerte, la tristeza, las lamentaciones, el dolor, la angustia y la desesperación cesan todos. Así es la cesación de esta masa entera de sufrimiento y tensión’.

SN 12:52

El Buddha hizo una distinción entre los fenómenos que proporcionan sustento y el sustento mismo.

‘¿Y qué, monjes, son los fenómenos que proporcionan sustento? ¿Qué es el sustento? La forma, monjes, es un fenómeno que proporciona sustento. Cualquier deseo o pasión relacionada con ella es el sustento relacionado con ella. Sensación... Percepción... Fabricaciones... Conciencia es un fenómeno que proporciona sustento. Cualquier deseo o pasión relacionada con ella es el sustento relacionado con ella’.

SN 22:121

Por consiguiente, la pasión y el deseo son tanto el acto de tomar el sustento como el sustento mismo, mientras que la forma, la sensación, la percepción, las fabricaciones y la conciencia simplemente ofrecen la oportunidad para que ocurran.

Como alternativa, podemos diferenciar entre fenómenos aferrables y el aferramiento mismo.

‘¿Y qué, monjes, son fenómenos aferrables? ¿Qué es aferramiento? La forma, monjes, es un fenómeno aferrable. Cualquier deseo o pasión relacionada con ella es el aferramiento relacionado con ella. La sensación... la percepción... las fabricaciones... la conciencia es un fenómeno aferrable. Cualquier deseo o pasión relacionada con ella es el aferramiento relacionado con ella’.

SN 22:12

En este caso la pasión y el deseo es la acción misma de aferrarse y el objeto al que se aferra, mientras que la forma, la sensación y el resto simplemente ofrecen la oportunidad para que ocurran.

Aun así, esos dos aspectos están tan íntimamente relacionados que son

apenas distintos.

Visākha: ‘¿Es cierto que el aferramiento / sustento es lo mismo que los cinco agregados del aferramiento / sustento [forma, sensación, percepción, fabricaciones y conciencia] o es algo diferente?’

Hermana Dhammadinnā: ‘Amiga mía, ni es el aferramiento / sustento lo mismo que los cinco agregados del aferramiento / sustento, ni es algo diferente. Cualquier deseo y pasión que hay con respecto a los cinco agregados del aferramiento / sustento, eso es el aferramiento / sustento en ese mismo lugar’.

MN 44

(El uso aquí de la palabra agregado (*khandha*) puede estar relacionado con la imagen del fuego, ya que *khandha* también puede referirse al tronco de un árbol.)

El deseo y la pasión por los cinco agregados puede tener lugar a partir de cualquiera de los siguientes cuatro modos:

‘Monjes, hay cuatro [modos de] sustento para el devenir. ¿Cuáles cuatro? Sensualidad como modo de sustento, perspectivas como modo de sustento, costumbres y prácticas como modo de sustento, doctrinas del yo como modo de sustento’.

MN 11

Estos cuatro modos de sustento actúan como el enfoque en los pasajes del Canon que describen la consecución de la meta. Debido a que están íntimamente relacionados con la noción de nibbāna—ellos son la atadura que se afloja en el desatamiento de la mente—cada uno merece ser considerado en detalle.

Primero, la **Sensualidad**. El Buddha recomendó el abandono del apego a la sensualidad, no porque los placeres sensuales sean malos en modo alguno, sino porque el apego mismo es peligroso: tanto en términos del dolor que se experimenta cuando el placer disfrutado inevitablemente termina, como en términos de la influencia perjudicial que tal apego puede tener en las acciones de una persona—y luego en las condiciones de su futuro.

‘Es con una causa, monjes, que el pensamiento sensual tiene lugar y no sin una causa...¿Y cómo, monjes, el pensamiento tiene lugar con una causa y no sin una causa? En dependencia de la propiedad de sensualidad ocurre la percepción de sensualidad. En dependencia de la percepción de sensualidad ocurre el propósito por la sensualidad...el deseo por la sensualidad...la fiebre por la sensualidad...la búsqueda de la sensualidad. Al buscar la sensualidad, la persona poco instruida y común se comporta erróneamente de tres modos: a través del cuerpo, a través del habla y a través de la mente...

‘Así como si un hombre lanzara una tea ardiente en un área silvestre de hierba seca y no la apagara rápidamente con sus manos y pies, de modo que cualquiera de los animales que habitaran en la hierba y la madera se dieran con la ruina y pérdida; del mismo modo, monjes, cualquier contemplativo o brāhman que no abandona, disipa, demuele y acaba rápidamente con la existencia de una percepción discordante e inhábil una vez que ha surgido, morará en tensión en la vida presente—amenazado, desesperado y febril—y al desintegrarse el cuerpo, después de la muerte, puede esperar un mal destino’.

SN 14:12

Esto no niega cierta forma de felicidad que los placeres sensuales proporcionan, pero esa felicidad debe ser medida frente a los grandes dolores y las decepciones que la sensualidad puede traer.

‘Ahora, ¿cuál es el atractivo de la sensualidad? Monjes, hay estas cinco cuerdas de la sensualidad. ¿Cuáles cinco? Formas cognoscibles mediante el ojo—agradables, gratificantes, encantadoras, adorables, que fomentan el deseo, tentadoras. Sonidos cognoscibles mediante el oído... Olores cognoscibles mediante la nariz... Sabores cognoscibles mediante la lengua... Sensaciones táctiles cognoscibles mediante el cuerpo—agradables, gratificantes, encantadoras, adorables, que fomentan el deseo, tentadoras. Ahora, cualquier placer o alegría que surge en dependencia de estas cinco cuerdas de la sensualidad, eso es el atractivo de la sensualidad.

‘¿Y cuál es la desventaja de la sensualidad? Se da el caso de que, por la clase de trabajo con el que un hijo de buena familia se gana la vida—ya sea

auditoría o contabilidad o cálculo o arado o comercio o ganadería o ballestería o como oficial del rey, o cualquier otra ocupación—él se enfrenta al frío, al calor, es acosado por moscas y mosquitos, por el viento y el sol y los bichos rastreros, muriendo de hambre y sed.

‘Ahora, esta desventaja en el caso de la sensualidad, esta masa de tensión visible aquí y ahora, tiene la sensualidad como su razón, la sensualidad como su fuente, la sensualidad como su causa, siendo la razón simplemente la sensualidad.

‘Si el hijo de buena familia no se enriquece mientras así trabaja y lucha y se esfuerza, se entristece, se aflige, y se lamenta, se golpea el pecho y se aturde: “¡Mi trabajo es en vano, mis esfuerzos son infructuosos!”. Ahora, esta desventaja también en el caso de la sensualidad, esta masa de tensión visible aquí y ahora, tiene la sensualidad como su razón....

‘Si el hijo de buena familia se enriquece mientras así trabaja y lucha y se esfuerza, él experimenta dolor y angustia al proteger su riqueza: “¿Cómo hago para que ni reyes ni ladrones se apropien de mi patrimonio, ni se queme en un incendio, ni se pierda en una inundación, ni herederos detestables se apropien de todo?” Y mientras él así vela y cuida de su patrimonio, reyes y ladrones se apropian de éste, o se quema en un incendio, o se pierde en una inundación, o herederos detestables se apropian de todo. Y él se entristece, se aflige, y se lamenta, se golpea el pecho y se aturde: “¡Lo que era mío ya no lo es!” Ahora, esta desventaja también en el caso de la sensualidad, esta masa de tensión visible aquí y ahora, tiene la sensualidad como su razón....

‘Y además, es con la sensualidad como razón, la sensualidad como fuente, la sensualidad como causa, siendo la razón simplemente la sensualidad, que reyes pelean contra reyes, nobles contra nobles, brâhmanes contra brâhmanes, padres de familia contra padres de familia, madre contra hijo, hijo contra madre, padre contra hijo, hijo contra padre, hermano contra hermano, hermana contra hermana, hermano contra hermana, hermana contra hermano, amigo contra amigo. Entonces en sus querellas, riñas y disputas, se atacan los unos a los otros con los puños o con garfios o con palos o con cuchillos, de modo que mueren o padecen un dolor mortal. Ahora, esta desventaja también en el caso de la sensualidad, esta masa de tensión visible aquí y ahora, tiene la

sensualidad como su razón....

‘Y además, es con la sensualidad como razón, la sensualidad como fuente... que (hombres), al armarse de espadas y escudos y abrochándose los arcos y aljabas, se atacan en masa en batalla, en doble hilera, mientras las flechas y lanzas vuelan y las espadas destellan; y allí son heridos por las flechas y las lanzas y sus cabezas cortadas por espadas, de modo que mueren o padecen un dolor mortal. Ahora, esta desventaja también en el caso de la sensualidad, esta masa de tensión visible aquí y ahora, tiene la sensualidad como su razón....

‘Y además, es con la sensualidad como razón, la sensualidad como fuente... que (hombres), al armarse de espadas y escudos y abrochándose los arcos y aljabas, atacan fortalezas resbaladizas, mientras las flechas y lanzas vuelan y las espadas destellan; y allí les vierten estiércol de vaca hirviendo y son aplastados bajo grandes pesos y sus cabezas cortadas por espadas, de modo que mueren o padecen un dolor mortal. Ahora, esta desventaja también en el caso de la sensualidad, esta masa de tensión visible aquí y ahora, tiene la sensualidad como su razón, la sensualidad como su fuente, la sensualidad como su causa, siendo su razón simplemente la sensualidad’.

MN 13

Sumedhā a su prometido:

De cara a lo inmortal

¿qué valor tienen tus placeres sensuales?

Ya que todos los deleites de la sensualidad

quemar y están en ebullición,
exasperados, radiantes...

Una tea de hierba ardiente

que se sostiene en la mano:

Aquellos que la sueltan

no se queman.

La sensualidad es como una tea.

Quema

a aquellos que

no la sueltan.

Thig 16:1

Incluso emociones más honorables que pueden surgir de la atracción sensual —tales como el amor y la devoción personal— en última instancia conducen al sufrimiento y a la tensión cuando uno inevitablemente se separa de la persona amada.

‘Una vez, en esta misma Sāvattthī hubo un hombre cuya esposa murió. Debido a su muerte él se volvió loco, fuera de sí y—errante de calle en calle, de cruce en cruce—iba diciendo “¿Has visto a mi esposa? ¿Has visto a mi esposa?” Es a través de esta línea de razonamiento que se puede entender cómo la tristeza, el lamento, el dolor, la angustia y la desesperación nacen de un ser querido, brotan de un ser querido.

‘Una vez, en esta misma Sāvattthī hubo una esposa que fue a la casa de sus familiares. Éstos, al separarla de su esposo querían darla a otro hombre en contra de su voluntad. Ella dijo a su esposo, “Mis familiares, al separarnos, quieren darme a otro hombre en contra de mi voluntad”. A continuación, él la cortó en dos y se abrió un tajo a sí mismo pensando, “Muertos estaremos juntos”. Es a través de esta línea de razonamiento que se puede entender cómo la tristeza, lamento, dolor, angustia y desesperación nacen de un ser querido, brotan de un ser querido’.

MN 87

‘Monjes, consideren esto: ¿qué es más numeroso, las lágrimas que han derramado al transmigrar y errar durante todo este largo tiempo—llorando y sollozando por estar unidos a lo desagradable, por estar separados de lo agradable—o las aguas de los cuatro grandes océanos?... Esto es lo más numeroso: las lágrimas que han derramado...¿Por qué? La transmigración surgió de un inicio inconcebible. No tiene un punto de partida evidente, aunque los seres obstaculizados por la ignorancia y engrillados por el ansia siguen transmigrando y errando. Durante mucho tiempo han experimentado la tensión, el dolor, la pérdida, han engrosado los cementerios—suficiente tiempo como para desencantarse de todas las cosas fabricadas, suficiente como para desapasionarse, suficiente como para liberarse’.

SN 15:3

Un tema recurrente a lo largo del Canon es que el pleno conocimiento de cualquier objeto no termina con el entendimiento de su atractivo y sus desventajas, sino que llega hasta comprender cómo librarse de los grilletes mentales en base en ambos.

‘¿Y cuál es el escape de la sensualidad? Cualquier sometimiento de pasión y deseo, abandono de pasión y deseo por la sensualidad, ése es el escape de la sensualidad’.

MN 13

Ven. Sundara Samudda:

Ornamentada, con ropa fina,
engalanada, adornada,
sus pies teñidos con laca roja,
llevaba zapatillas:
una cortesana.
Al descalzarse—elevando
sus manos frente a mí
palmas juntas sobre su corazón—
suavemente, tiernamente
con las palabras medidas
se dirigió a mí primero:
‘Tú eres joven, recluso.
Escucha mi mensaje:
Participa de la sensualidad humana.
Te daré lujo.
De verdad me comprometo contigo,
Me ocuparé de ti como de un fuego.
Cuando seamos viejos,
los dos apoyados en bastones,
entonces nos convertiremos en reclusos,
ganando los beneficios de ambos mundos’.
Y al verla frente a mí—

una cortesana, ornamentada, con ropa fina,
palmas juntas sobre su corazón—
como una trampa mortal ahí armada,
la atención apropiada surgió en mí:
las desventajas aparecieron,
el desencanto se estabilizó:
Con esto, mi corazón se liberó...

Thag 7:1

Al ver una forma, la sati decaída,
atendiendo al tema de ‘querido’,
con la mente apasionada, uno siente
y permanece afianzado a la misma.

[Observa como el verso se apoya directamente en la imagen de la
combustión como atrapamiento.]

Las sensaciones, surgidas de la forma,
crecen en número.
Codicia e incitación
hieren la mente.
Así acumulando tensión
se dice que uno está lejos del Desatamiento.

[Y así sucesivamente con el resto de los seis sentidos].

Quien no está apasionado por las formas,
—viendo la forma con la sati firme—
con la mente desapasionada, uno conoce
y no permanece afianzado allí.
Mientras ve una forma,
—e incluso experimenta una sensación—
se disipa y no se acumula.
Así uno anda con sati.
Así sin acumular tensión,
se dice que uno está
en la presencia del Desatamiento.

[Y así sucesivamente con el resto de los seis sentidos].

SN 35:95

‘Monjes, hay formas cognoscibles por el ojo—agradables, gratificantes, cautivadoras, adorables, que fomentan el deseo, seductoras. Si un monje disfruta de ellas, les da la bienvenida y permanece afianzado en ellas, de él se dice que está engrillado por las formas cognoscibles por el ojo. Se ha pasado al campamento de Māra; ha caído bajo el poder de Māra. El Maligno puede hacer con él lo que quiera’.

[Y así sucesivamente con el resto de los seis sentidos].

SN 35:115

‘Hay formas cognoscibles por el ojo—agradables... seductoras. Si un monje disfruta de ellas, les da la bienvenida y permanece afianzado en ellas, entonces...su conciencia está dependiente de ellas, sustentada por ellas. Con aferramiento / sustento, el monje no logara desatarse completamente...’

‘Si él no disfruta de ellas, no les da la bienvenida ni se queda afianzado en ellas, entonces...su conciencia no depende de ellas, no se sustenta con ellas. Sin aferramiento / sustento, el monje logra desatarse completamente’.

[Y así sucesivamente con el resto de los seis sentidos].

SN 35:118

Una vez más vemos la naturaleza recíproca del apego: uno está atado por lo que uno disfruta y a lo que uno se apega—o más bien, por la acción de disfrutar y apegarse en sí misma.

Citta: ‘Venerables señores, es como si un buey negro y un buey blanco estuvieran unidos por un solo collar o yugo. Si alguien dijera, “El buey negro es el grillete del buey blanco, el buey blanco es el grillete del buey negro”—Al hablar así, ¿estaría hablando correctamente?’

Algunos monjes ancianos: ‘No, padre de familia. El buey negro no es el grillete del buey blanco, ni es el buey blanco el grillete del buey negro. El único collar o yugo que los une: ahí está el grillete’.

Citta: ‘Del mismo modo, el ojo no es el grillete de las formas, ni son las

formas el grillete del ojo. Cualquier deseo y pasión que surja en dependencia de ambos: es allí el grillete. El oído no es el grillete de los sonidos... El olfato no es el grillete de los olores... La lengua no es el grillete de los sabores... El cuerpo no es el grillete de las sensaciones táctiles... El intelecto no es el grillete de las ideas, ni son las ideas el grillete del intelecto. Cualquier deseo y pasión que surja en dependencia de ambos: ahí está el grillete’.

SN 41:1

En otras palabras, ni los sentidos ni sus objetos son grilletes para la mente. Hermosas vistas, hermosos sonidos, etc., no la atrapan, ni los sentidos por sí mismos. En lugar de eso, la mente cae en la trampa por la acción del deseo y la pasión en base a tales cosas.

‘Monjes, hay cinco cuerdas de la sensualidad. ¿Cuáles cinco? Las formas cognoscibles por el ojo—agradables... seductoras; sonidos... olores... sabores... sensaciones táctiles cognoscibles por el cuerpo—agradables...seductoras. Mas éstas no son la sensualidad. Se llaman cuerdas de la sensualidad en la disciplina de los nobles.

‘La pasión por sus propósitos es la sensualidad del hombre, no los hermosos placeres sensuales que se encuentran en el mundo.

‘La pasión por sus propósitos es la sensualidad del hombre. Las hermosuras permanecen como son en el mundo, mientras que los ilustrados, en este respecto, someten sus deseos’.

AN 6:63

Los placeres sensuales, que pertenecen al ámbito de la forma, son los ‘fenómenos aferrables’ que ofrecen sustento para la cadena del deseo y la pasión; o, tomando prestado una imagen del Venerable Rāhula, ellos son el anzuelo—mientras uno es ciego a su verdadera naturaleza—para que uno caiga en la trampa de su propia ansia y negligencia.

Ven. Rāhula:

Aquellos

cegados por los placeres sensuales,

cubiertos por la red,

velados por el velo del ansia,

encadenados por el Pariente de los Negligentes.*

como un pez en la boca de una trampa.

Thag 4:8

Por esta razón, la liberación de la sensualidad como aferramiento / sustento necesita un doble acercamiento: reconocer la verdadera naturaleza del anzuelo y liberarse de la trampa. El primer paso consiste en examinar el lado poco atractivo del cuerpo humano, pues como dice el Buddha:

‘Monjes, no conozco otra forma que consuma y permanezca en la mente de un hombre como la forma de una mujer... otro sonido... olor... sabor... tacto que consuma y permanezca en la mente de un hombre como el tacto de una mujer. El tacto de una mujer consume y permanece en la mente de un hombre.

‘No conozco otra forma que consuma y permanezca en la mente de una mujer como la forma de un hombre... otro sonido... olor... sabor... tacto que consuma y permanezca en la mente de una mujer como el tacto de un hombre. El tacto de un hombre consume y permanece en la mente de una mujer’.

AN 1:1

‘Así como si un saco, abierto en los dos extremos estuviera lleno de diferentes clases de cereales—trigo, arroz, frijoles verdes, frijoles rojos, semillas de ajonjolí, arroz integral—y un hombre con buena vista vaciando el saco reflexionara, “Esto es arroz, esto frijoles verdes, esto frijoles rojos, esto semillas de ajonjolí, esto arroz integral”, del mismo modo, monjes, un monje reflexiona sobre este mismo cuerpo, desde las plantas de los pies hacia arriba, desde la coronilla hacia abajo, rodeado de piel y lleno de diferentes clases de cosas impuras: “En este cuerpo hay pelo de la cabeza, pelo del cuerpo, uñas, dientes, piel, músculo, tendones,

huesos, tuétano, bazo, corazón, hígado, membranas, riñones, pulmones, intestino grueso, intestino delgado, contenido del estómago, heces, bilis, flema, linfa, sangre, sudor, grasa, lágrimas, aceite, saliva, moco, líquido sinovial, orina”...

‘Y además, igual que si viera un cadáver en un vertedero de cadáveres —de un día, dos o tres días muerto—hinchado, amoratado y descomponiéndose, lo aplica a este mismo cuerpo, “Este cuerpo también: tal es su naturaleza, tal su futuro, tal su destino inevitable”...

‘Y además, igual que si viera un cadáver en un vertedero de cadáveres, destripado por cuervos, buitres, halcones, perros, hienas y otras criaturas...un esqueleto embadurnado de carne y sangre, unido a los tendones... un esqueleto descarnado, embadurnado de sangre, unido a los tendones... un esqueleto sin carne o sangre, unido a los tendones... huesos desunidos de los tendones, esparcidos por todas partes, aquí un hueso de mano, allá un hueso de pie, aquí un hueso del mentón, allá un hueso de muslo, aquí un hueso de cadera, allá un hueso de espalda, aquí un hueso de costilla, allá un hueso de pecho, aquí un hueso de hombro, allá un hueso de cuello, aquí un hueso de mandíbula, allá un diente, aquí una calavera... los huesos blanqueados algo como el color de las conchas... amontonados, pasado más de un año... convertidos en polvo. Él lo aplica a este mismo cuerpo, “Este cuerpo también: tal es su naturaleza, tal su futuro, tal su destino inevitable”. Así, permanece enfocado en el cuerpo en y por sí mismo, internamente, externamente o tanto interna como externamente’.

DN 22

El objetivo de esta reflexión no es el de desarrollar una fascinación mórbida por lo grotesco, sino simplemente corregir la percepción distorsionada que intenta negar los aspectos poco atractivos del cuerpo y sólo admitir ‘el signo de lo bello’—su lado atractivo. Por supuesto, esta reflexión tiene sus peligros porque puede llevar demasiado lejos a estados de repugnancia y depresión, pero estos no son incurables. En varias partes del Canon, cuando el Buddha ve que la reflexión en las inmundicias perjudica las mentes de los monjes, les recomienda enfocarse en la respiración que entra y sale como meditación complementaria para calmar la aversión.

En última instancia, tan pronto como se desarrolla una percepción más equilibrada del cuerpo, uno puede utilizar el segundo aspecto del acercamiento: dirigir la atención del objeto de la lujuria hacia la lujuria en sí misma, viéndola como un acto de fabricación mental—insensato, inconstante y tensor—y así eliminar cualquier sentido de identificación con ella. Esto, a su vez, puede tranquilizar la mente a un nivel aún más profundo y llevarla al Desatamiento.

Ven. Vaṅgīsa:

Con lujuria sensual me quemo.
Mi mente arde.

Por favor, Gotama, en un acto de bondad,
dígame cómo apagarla”.

Ven. Ānanda:

Por una percepción distorsionada
tu mente arde.

Rehuye del signo
de lo bello,
acompañado de la lujuria.

Ve las fabricaciones
como otro,
como tensión,
no como el yo.

Extingue tu enorme lujuria.
No te sigas quemando

una y otra vez.

Thag 21

‘Para aquel que permanece enfocado en lo repulsivo [del cuerpo], cualquier obsesión por la propiedad de la belleza se abandona. Para aquel que tiene la sati de la respiración bien establecida en primer plano internamente, los pensamientos y las tendencias irritantes externas no existen. Para aquel que permanece enfocado en la inconstancia de todas las fabricaciones, la ignorancia se abandona, surge el conocimiento claro.

Enfocado en lo repulsivo
del cuerpo,
con sati
de la respiración que entra y sale,
viendo
el apaciguamiento de todas las fabricaciones
—siempre empeñado—
él es un monje que ha visto correctamente.
A partir de eso, ahí se libera.
Un maestro del conocimiento directo,
en paz,
es un sabio
que ha ido más allá de las cadenas’.

Iti 85

Hermana Nandā:

Mientras yo, cautelosa,
la examinaba apropiadamente,
[la visión de una persona bella
volviéndose enferma, sucia y pútrida]
este cuerpo—así como es verdaderamente—
lo vi por dentro y por fuera.
Entonces me desencanté del cuerpo
y me desapasioné interiormente:
Cautelosa, desapegada,
Calmada yo estaba,
desatada.

Thig 5:4

Las **perspectivas** son la segunda clase de aferramiento / sustento, y así como con el abandono del apego a la sensualidad, el abandono del apego a las perspectivas puede llevar a una experiencia de Desatamiento:

‘Defiendo esto’,
no se ocurre a uno
en vista de lo que es asido
entre doctrinas.
Al buscar lo no asido
en relación con perspectivas,
y al detectar paz interior,
yo vi.

Sn 4:9

Aferrarse a las perspectivas puede obstruir la experiencia del Desatamiento en una de tres maneras graves. Primero, el contenido de la perspectiva misma podría no ser el apropiado para el surgimiento del discernimiento e incluso podría tener consecuencias morales dañinas en nuestras acciones, conduciendo a un renacimiento desfavorable.

Escuché que una vez el Bendito residía con los Koliyanos... A continuación, Puṇṇa el Koliyano, un bovino y Seniya, un asceta canino desnudo, se acercaron al Bendito. Al llegar, Puṇṇa el bovino Koliyano, tras hacer una reverencia al Bendito, se sentó a un lado, mientras que Seniya, el asceta canino desnudo, intercambió saludos corteses con el Bendito, y después de un intercambio de saludos y cortesías amistosos, se sentó a un lado, acurrucándose como un perro. Mientras que estaba sentado allí, Puṇṇa el bovino Koliyano dijo al Bendito, ‘Señor, Seniya, este asceta desnudo, es un canino, uno que realiza tareas difíciles. Come alimentos desechados. Durante mucho tiempo ha llevado a cabo y se ha adaptado a esa práctica de perro. ¿Cuál es su futura destinación, cuál es su futuro rumbo?’

[Al principio el Buddha se niega a responder, pero por la insistencia finalmente contesta:] ‘Se da el caso de una persona que ha desarrollado la práctica de perro completa y perfectamente...Al desarrollar la práctica de perro completa y perfectamente, al desarrollar la virtud de perro completa y perfectamente, al desarrollar la mente de perro completa y perfectamente, al desarrollar el comportamiento de perro completa y perfectamente, en consecuencia, al desintegrarse el cuerpo, después de la

muerte, reaparecerá en la compañía de perros. Sin embargo, si él tiene tal perspectiva como, “Por esta virtud o práctica o ascetismo o vida sagrada me convertiré en un dios mayor o menor”, ésta es su perspectiva incorrecta. Ahora, Puṇṇa, hay dos destinos para alguien con la perspectiva incorrecta, digo: el infierno o el vientre de animal. Así, la práctica de perro, si se perfecciona, conduce a la compañía de perros; si es deficiente, al infierno’.

MN 57

‘Así como si en el último mes de la estación caliente se reventara una vaina de enredadera māluva, y una semilla de enredadera māluva cayera al pie de un árbol sāla, la deidad que habita el árbol se tornaría asustada, preocupada y ansiosa. Sus amigos y familiares, parientes y allegados—deidades de jardín, deidades de bosque, deidades de árbol, deidades que habitan en yerbas, prados y monarcas de los bosques—se reunirían para consolarla: “No tengas miedo, no tengas miedo. Con toda probabilidad un pavo real se tragará la semilla de la enredadera māluva, o un venado se la comerá, o un incendio la quemará, o leñadores la recogerán, o las termitas se harán con ella y, sea lo que fuere eso, probablemente no sea una semilla en realidad”.

‘A continuación, ni un pavo real se la tragó, ni un venado se la comió, ni un incendio la quemó, ni leñadores la recogieron, ni las termitas se hicieron con ella. Regada por una nube cargada de lluvia, germinó en su momento y enroscó su suave, tierno y aterciopelado zarcillo alrededor del árbol sāla.

‘Este pensamiento se le ocurrió a la deidad que habitaba en el árbol sāla: “Ahora, ¿Qué futuro peligro previeron mis amigos... que se reunieron para consolarme?... Es agradable el tacto de este suave, tierno, aterciopelado zarcillo de la enredadera māluva”.

‘A continuación, la enredadera, al envolver el árbol sāla, al hacer un dosel sobre él y cayendo en cascada a su alrededor, hizo que las enormes ramas del árbol sāla se desplomaran. Este pensamiento se le ocurrió a la deidad: “Éste es el futuro peligro que previeron mis amigos... que se reunieron para consolarme...Es debido a la semilla de la enredadera māluva que ahora siento estos dolores agudos y ardientes”.

‘Del mismo modo, monjes, hay contemplativos y brāhmanes que sostienen una doctrina, una perspectiva como la siguiente: “No hay perjuicio en la sensualidad”. Así encuentran la ruina a través de la sensualidad. Se asocian con mujeres errantes de cabellos enrollados y largos.

‘Se les ocurre el pensamiento: “Ahora, ¿Qué futuro peligro prevén esos [otros] contemplativos y brāhmanes para que enseñen el abandono y análisis de la sensualidad? Es agradable, el tacto del suave, tierno, aterciopelado brazo de esta mujer errante”.

‘Así, encuentran la ruina a través de la sensualidad. Al desintegrarse el cuerpo, después de la muerte, irán a un mal destino, la miseria, el ámbito de las sombras hambrientas, el infierno. Allí sentirán dolores agudos y ardientes. Se les ocurrirá el pensamiento: “Éste era el futuro peligro que previeron esos contemplativos y brāhmanes para que enseñaran el abandono y análisis de la sensualidad. Es debido a la sensualidad, como consecuencia de la sensualidad que ahora sentimos estos dolores agudos y ardientes”.

MN 45

En segundo lugar, aparte del contenido mismo de las perspectivas, una persona aferrada a perspectivas seguramente va a entrar en disputas con aquellos que tienen perspectivas opuestas, lo cual resulta en estados mentales insanos tanto para los ganadores como para los perdedores.

Involucrado en disputas en medio de una reunión

—ansioso, deseando alabanzas—

el perdedor se siente humillado.

Alterado por la crítica, busca una apertura.

Él cuya doctrina es [juzgada] demolida,

vencida, por aquellos que juzgan el asunto:

Se lamenta, se aflige—el exponente inferior—

‘Me venció’, llora.

Estos debates han surgido entre contemplativos.

En ellos hay euforia y desaliento.

Al ver esto, uno debe abstenerse de debates,

pues no tienen otro objetivo
que ganar la alabanza.
Mientras que aquel que es allí alabado
al exponer su doctrina
en medio de la reunión,
ríe por ello y se vuelve arrogante,
al alcanzar el deseo de su corazón.
Esa arrogancia será el motivo de su vejación,
porque él hablará con orgullo y presunción.
Al ver esto, uno debe abstenerse de debates.
La pureza no se alcanza por ellos, dicen los hábiles.

Sn 4:8

En tercer lugar y en más profundidad, el apego a perspectivas implica apego al sentido de 'superior' e 'inferior', y a los criterios que se usan para medir y hacer tales evaluaciones. Como vimos en el capítulo primero, cualquier medida o criterio actúa como una limitación o cadena en la mente.

Esto, dicen los hábiles, es un nudo vinculante: eso en dependencia del cual consideras a otro como inferior.

Sn 4:5

Quien opina
'igual'
'superior' o
'inferior'
con base en eso debatiría;
mientras que quien es inmune de esos tres,
'igual'
'superior'
no se le ocurren.
De qué diría el brāhman* 'verdadero' o 'falso',
al debatir con quién,
en quien 'igual', 'desigual' no existen...

Como el loto hirsuto
no se mancha con el agua y el barro,
así el sabio,
un exponente de la paz,
sin avidez,
no se mancha con la sensualidad y
el mundo.

Quien ha alcanzado la sabiduría
no se mide,

no se enorgullece
por perspectivas o por lo que se piensa,
porque él no está hecho de eso.

No se dejaría llevar por la acción ni la instrucción;
no saca conclusiones en ningún atrincheramiento.

Para quien es desapasionado hacia la percepción
no hay trampas;
para quien se ha liberado por el discernimiento,
no hay engaños.

Quienes se agarran a percepciones y perspectivas
se van dando cabezazos por el mundo.

Sn 4:9

Un aspecto importante de observar es que el apego a las perspectivas debe abandonarse mediante el conocimiento y no mediante el escepticismo, agnosticismo, la ignorancia o por una imparcialidad sin reflexión a todas las perspectivas. Esto se expone con claridad en el Discurso de la Red Suprema. Allí, el Buddha da una lista de 62 posturas filosóficas relativas a la naturaleza del yo, del cosmos y de la libertad definitiva en el presente inmediato. La lista pretende ser exhaustiva—la ‘red’ del título—y cubre todos las posibles perspectivas y posturas sobre esos temas divididos en diez categorías, una de las categorías—ambigüedad—incluye casos de agnosticismo.

‘Monjes, hay algunos contemplativos y brāhmanes que, al preguntarles sobre esto o aquello, recurren a contorsiones verbales, como una anguila que se retuerce, por cuatro motivos...Se da el caso de cierto

contemplativo o brāhman que no discierne como ha venido a ser que “Esto es hábil”, o que “Esto es inhábil”. El pensamiento se le ocurre: “No discierno como ha venido a ser que ‘Esto es hábil’, o que ‘Esto es inhábil’. Si yo... declarara que “Esto es hábil”, o que ‘Esto es inhábil’, el deseo, pasión, aversión o irritación se me ocurrirían; eso sería una falsedad para mí. Lo que sería una falsedad para mí sería una angustia para mí. Lo que sería una angustia para mí sería un obstáculo para mí”. Así, por temor a la falsedad, al aborrecer la falsedad, no declara que “Esto es hábil”, o que “Esto es inhábil”. Al preguntarle sobre esto o aquello, recurre a contorsiones verbales, como una anguila que se retuerce: “No lo pienso. No pienso de esa manera. No pienso de otra manera . No pienso que no. No es que no pienso que no”.

[El segundo caso es casi idéntico al primero, substituyendo ‘aferramiento’ por ‘falsedad’.]

[El tercer ejemplo:] Se da el caso de cierto contemplativo o brāhman que no discierne como ha venido a ser que “Esto es hábil”, o que “Esto es inhábil” “Si yo, al no discernir como ha venido a ser que ‘Esto es hábil’, o que ‘Esto es inhábil’, declarara que ‘Esto es hábil’, o que ‘Esto es inhábil’— Hay contemplativos y brāhmanes que son eruditos, sutiles, hábiles en debates, que merodean como flecheros capaces de partir un pelo, por decirlo así, haciendo pedazos las posturas [filosóficas] con tiros dialécticos. Ellos podrían repreguntarme, presionarme por razones lógicas, refutarme. Yo podría no mantenerme firme y eso sería una angustia para mí... sería un obstáculo para mí”. Así, por temor a ser preguntado, al aborrecer ser preguntado... recurre a contorsiones verbales, como una anguila que se retuerce....

[El cuarto ejemplo:] Se da el caso de cierto contemplativo o brāhman torpe y extremadamente estúpido. Debido a su torpeza y extrema estupidez, al preguntarle sobre esto o aquello, recurre a contorsiones verbales, como una anguila que se retuerce: “Si me preguntas si existe otro mundo [después de la muerte], si pensara que existe otro mundo ¿te lo declararía? No lo pienso. No pienso de esa manera. No pienso de otra manera. No pienso que no. No es que no pienso que no. Si me preguntas si no existe otro mundo... tanto existe como no existe... ni existe ni no existe... si hay seres que transmigran... si no hay... tanto hay como no

hay... ni hay ni no hay... si el Tathāgata existe después de la muerte... si no existe... ambos... ninguno... No lo pienso. No pienso de esa manera. No pienso de otra manera. No pienso que no. No es que no pienso que no”.

DN 1

El agnosticismo, entonces, no es el camino para renunciar a las perspectivas, sino simplemente cuenta como otra perspectiva más, y como todas las perspectivas, debe abandonarse a través del conocimiento. La clase de conocimiento requerido—por el cual las perspectivas se consideran, no de acuerdo con su contenido sino como eventos en una cadena causal—se indica en el estribillo que sigue después de cada una de las diez categorías de la Red Suprema.

‘Monjes, eso el Tathāgata discierne, y discierne que esas perspectivas, así apresadas, así agarradas, conducen a tal y tal destino, a tal y tal estado en el más allá. Y él discierne lo que es superior a esto. Sin embargo, al discernir eso, no agarra ese discernimiento y al no agarrar, se experimenta el desatamiento [*nibbuti*] en su interior. Al conocer, como han venido a ser, el origen, la cesación, el atractivo y las desventajas de las sensaciones, junto con el escape de las sensaciones, monjes, el Tathāgata—por la carencia de aferramiento / sustento—está liberado’.

DN 1

Otra lista de perspectivas especulativas—una serie de diez posturas que resumen los temas habituales discutidos por las diferentes escuelas de contemplativos de la época del Buddha—es recurrente en el Canon. Polemistas no budistas la utilizaron como una lista hecha de antemano para verificar los puntos de vista de un individuo sobre las cuestiones controvertidas de la época, y con frecuencia la presentaron ante el Buddha. Indefectiblemente, él respondía que no defendía ninguna de las diez posturas.

‘¿Entonces, al ver qué desventaja, se disocia por completo el Venerable Gotama de cada una de las diez posiciones?’

‘Vaccha, la posición que “el mundo es eterno” es una maraña de perspectivas, una jungla de perspectivas, una contorsión de perspectivas,

un retorcimiento de perspectivas, un grillete de perspectivas. Se acompaña de sufrimiento, angustia, desesperación y frenesí. No conduce al desencanto, desapasionamiento, cesación; a la calma, conocimiento directo, auto-despertar, Desatamiento.

‘La posición que “el mundo no es eterno”...

‘... “el mundo es finito”...

‘... “el mundo es infinito”...

‘... “el alma es lo mismo que el cuerpo”...

‘... “el alma es una cosa y el cuerpo otra”...

‘... “después de la muerte el Tathāgata existe”...

‘... “después de la muerte el Tathāgata no existe”...

‘... “después de la muerte el Tathāgata, tanto existe como no existe”...

‘... “después de la muerte el Tathāgata ni existe ni no existe”... no conduce al desencanto, desapasionamiento, cesación; a la calma, conocimiento directo, auto-despertar, Desatamiento’.

‘¿El Maestro Gotama mantiene alguna posición en absoluto?’

‘Una “posición”, Vaccha, es algo que un Tathāgata ha eliminado. Lo que un Tathāgata ve es esto: “Tal es la forma, tal su origen, tal su desaparición; tal es la sensación, tal su origen, tal su desaparición; tal es la percepción... tales son las fabricaciones... tal es la conciencia, tal su origen, tal su desaparición”. Debido a esto, digo, un Tathāgata—con la terminación, disolución, cesación, renuncia y abandono de todas las suposiciones, todas las especulaciones, todo lo de hacer algún yo y hacer un mío, y obsesiones por la presunción—está, por la carencia de aferramiento / sustento, liberado’.

MN 72

Las suposiciones que el Buddha abandonó incluyen perspectivas no sólo en su desarrollo total como una posición específica, sino también en sus formas rudimentarias como categorías y relaciones que la mente interpreta en la experiencia. Éste es un punto que él remarca en sus instrucciones a Bāhiya que de inmediato condujo a éste hacia la consecución de la meta. Cuando la mente impone interpretaciones en su experiencia, está involucrada implícitamente en construir un sistema y en todas las limitaciones de ubicación y relación que la construcción de un sistema implica. Solamente cuando se puede liberar de esas

interpretaciones y de las trabas que le ponen puede alcanzar la libertad verdadera.

‘Por lo tanto, Bāhiya, te debes entrenar así: en relación con lo visto, sólo habrá lo visto. En relación con lo oído, sólo lo oído. En relación con lo sentido, sólo lo sentido. En relación con lo conocido, sólo lo conocido. Así es como debes entrenarte. Cuando para ti será sólo lo visto en relación con lo visto... sólo lo oído... sólo lo sentido... sólo lo conocido en relación con lo conocido, entonces Bāhiya, no hay un tú en conexión con eso. Cuando no hay un tú en conexión con eso, no hay un tú allí. Cuando no hay un tú allí, tú no estás ni aquí, ni allá ni entre los dos. Esto, justo esto, es el fin de la tensión’.

Ud 1:10

Costumbres y prácticas. El Canon menciona una variedad de costumbres y prácticas, el tercer modo de aferramiento / sustento. Prominentes entre ellos son los rituales brāhmánicos y las prácticas de auto tortura del jainismo, y, de acuerdo con el Comentario, éstas son las costumbres y prácticas referidas en este contexto. No obstante, aunque la meta nunca estará al alcance mientras uno siga aferrado a tales prácticas, el abandono de este apego en sí mismo nunca será suficiente para la obtención de la misma.

Sin embargo, hay otra práctica que, siendo parte necesaria del camino budista, puede aun así brindar sustento para el devenir; y la cual—como el objeto de apego que debe trascenderse—figura preponderantemente en las descripciones del alcance de la meta. Esa práctica es *jhāna*, o absorción meditativa. Se podría argumentar que esto es estirar el término ‘práctica’ (*vata*) algo en extremo, pero *jhāna* no encaja en absoluto bajo ninguno de los otros tres sustentos del devenir. Sin embargo, definitivamente funciona como tal, por lo que no hay otra opción que ubicarla aquí.

Diversos pasajes del Canon enumeran los niveles de *jhāna* de diferentes maneras. La descripción estándar indica cuatro, aunque la sati pura y la ecuanimidad que se alcanzan en el cuarto nivel, además pueden aplicarse a cuatro sensaciones sin forma progresivamente más refinadas—llamadas ‘las emancipaciones pacíficas, lo informe más allá de las formas’—que en conjunto dan ocho niveles denominados, a menudo, los ocho logros.

Una serie de objetos pueden servir como base para jhāna. La respiración es uno, y un análisis de la descripción del Canon de las primeras fases de la meditación en la respiración dará una idea de lo que jhāna conlleva.

La primera fase consiste en simplemente tener sati de la respiración en el presente:

‘Se da el caso de un monje que, habiendo ido al bosque, bajo la sombra de un árbol o a un edificio vacío, se sienta con las piernas cruzadas, manteniendo el cuerpo erecto y poniendo la sati en primer plano. Siempre con sati, inhala; con sati, exhala.

Después viene la evaluación: él comienza a distinguir las variaciones de la respiración:

‘Al hacer una inhalación larga, él discierne, “Estoy haciendo una inhalación larga”; o al hacer una exhalación larga, discierne, “Estoy haciendo una exhalación larga”. O al hacer una inhalación corta, discierne, “Estoy haciendo una inhalación corta”; o al hacer una exhalación corta, discierne, “Estoy haciendo una exhalación corta”.

Los pasos restantes son intencionales o determinados: él ‘se entrena’, primero al manipular su sentido de la conciencia, por lo que es sensible del cuerpo entero (esto explica el término *mahaggatam*—alargado o expandido—utilizado para describir la mente en estado de jhāna).

‘Él se entrena, “Inhalaré sensible al cuerpo entero”... “Exhalaré sensible al cuerpo entero”.

Ahora que es consciente del cuerpo entero, puede comenzar a manipular las sensaciones físicas de las que es consciente, apaciguándolas—a saber, apacigua la respiración—con el fin de crear una sensación de plenitud y solaz.

‘Él se entrena: “Inhalaré calmando la fabricación corporal”... “Exhalaré calmando la fabricación corporal”. Él se entrena, “Inhalaré sensible a la plenitud”... “Exhalaré sensible a la plenitud”. Él se entrena: “Inhalaré sensible al placer”... “Exhalaré sensible al placer”.

(Como veremos más adelante, amplía al máximo las sensaciones de plenitud

y placer al hacer que abarquen el cuerpo entero).

Ahora que los procesos corporales se han apaciguado, los procesos mentales se manifiestan a medida que ocurren. Éstos también se calman, dejando—como veremos más adelante—una conciencia radiante de la mente misma.

‘Él se entrena, “Inhalaré sensible a la fabricación mental”... “Exhalaré sensible a la fabricación mental”. Él se entrena, “Inhalaré calmando la fabricación mental”... “Exhalaré calmando la fabricación mental”. Él se entrena: “Inhalaré sensible a la mente”... “Exhalaré sensible a la mente”...’

MN 118

Sin embargo, la descripción estándar de jhāna no se refiere a ningún objeto en particular como base, sino que simplemente lo divide en cuatro niveles definidos por la forma en que la mente se relaciona con el objeto al estar más y más absorta en él.

‘Y además, monjes, el monje—bien retraído de la sensualidad, retraído de cualidades inhábiles—entra y permanece en el primer jhāna: plenitud y placer nacidos del retraimiento, acompañados de pensamiento dirigido y evaluación. Él impregna y permea, satura y llena este mismo cuerpo con la plenitud y el placer nacidos del retraimiento, por lo que no hay nada en todo su cuerpo que no esté impregnado por la plenitud y el placer nacidos del retraimiento.

‘Así como un bañero experto o un aprendiz de bañero vertería polvo de baño en una vasija de bronce y lo amasaría y rociaría con agua una y otra vez de modo que la bola de polvo de baño—saturada, empapada, impregnada por dentro y por fuera—no obstante, no gotearía. Del mismo modo, monjes, el monje impregna... este mismo cuerpo con la plenitud y el placer nacidos del retraimiento. En consecuencia, al permanecer así, cauteloso, empeñado y resuelto, todos los recuerdos y propósitos relacionados con la vida de hogar se abandonan y, al abandonarlos, su mente se recoge y se asienta interiormente, unificada y concentrada. Así es como un monje desarrolla la sati inmersa en el cuerpo.

‘Y además, al apaciguar el pensamiento dirigido y las evaluaciones, entra y permanece en el segundo jhāna: plenitud y placer nacidos de la concentración, unificación de la conciencia libre del pensamiento

dirigido y de la evaluación—seguridad interna. Él impregna y permea, satura y llena este mismo cuerpo con la plenitud y el placer nacidos de la concentración, por lo que no hay nada en todo su cuerpo que no esté impregnado por la plenitud y el placer nacidos de la concentración.

‘Así como un lago con un manantial interior, que al no tener entrada por el Este, Oeste, Norte o Sur, y con los cielos suministrando lluvia abundante periódicamente, de modo que la fuente de agua fresca que emana del interior del lago lo impregnaría y permearía, saturaría y llenaría de agua fresca, por lo que no hay parte alguna del lago que no esté impregnada por el agua fresca; del mismo modo, monjes, el monje impregna... este mismo cuerpo con la plenitud y el placer nacidos de la concentración. En consecuencia, al permanecer así, cauteloso, empeñado y resuelto... desarrolla la sati inmersa en el cuerpo.

‘Y además, con la disolución de la plenitud, permanece ecuánime, con sati y vigilante, y siente placer con el cuerpo. Entra y permanece en el tercer jhāna, del cual los nobles declaran, “Ecuánime y con sati, tiene una morada placentera”. Impregna y permea, satura y llena este mismo cuerpo con el placer desprovisto de la plenitud, por lo que no hay nada en todo su cuerpo que no esté impregnado por el placer desprovisto de la plenitud.

‘Así como en un estanque de lotos azules, blancos o rojos, hay algunos de esos lotos azules, blancos o rojos que, al nacer y crecer en el agua, están inmersos en el agua y florecen sin salir del agua, por lo que están impregnados y permeados, saturados y llenos de agua fresca desde sus raíces hasta lo alto, de modo que no hay parte alguna de esos lotos azules, blancos o rojos que no esté impregnada por el agua fresca; del mismo modo, monjes, el monje impregna... este mismo cuerpo con el placer desprovisto de la plenitud. En consecuencia, al permanecer así cauteloso, empeñado y resuelto... desarrolla la sati inmersa en el cuerpo.

‘Y además, con el abandono del placer y dolor—así como la anterior desaparición de alegrías y angustias—entra y permanece en el cuarto jhāna: ecuanimidad y sati puras, ni placer ni tensión. Sentado, impregna el cuerpo con una conciencia pura, luminosa, por lo que no hay nada en todo su cuerpo que no esté impregnado por la conciencia pura, luminosa.

‘Así como si un hombre estuviera sentado, cubierto de la cabeza a los

pies con una tela blanca, por lo que no habría parte alguna de su cuerpo que la tela blanca no abarcara, del mismo modo, monjes, el monje se sienta, impregnando el cuerpo con una conciencia pura, luminosa. En consecuencia, al permanecer así cauteloso, empeñado y resuelto... desarrolla la sati inmersa en el cuerpo’.

MN 119

El ‘pensamiento dirigido’ mencionado en la referencia al primer nivel de jhāna corresponde a la sati dirigida hacia la respiración en el presente, como se describe para la meditación en la respiración. ‘Evaluación’ corresponde al discernimiento de las variaciones de la respiración, y a la manipulación de la conciencia y de la respiración para así crear un sentido de plenitud y placer en todo el cuerpo (el bañero experto que amasa la bola de polvo de baño humedeciéndola). Las aguas tranquilas en el símil del tercer nivel de jhāna, en oposición a las que emanan del manantial del segundo nivel, equivalen al sosiego de las fabricaciones mentales. La conciencia pura y luminosa del cuarto nivel corresponde a la etapa de la meditación en la respiración donde quien medita es sensible a la mente.

Así, a medida que la mente progresa a través de los cuatro primeros niveles de jhāna, se despoja de los diferentes estados mentales que rodean a su único objeto: el pensamiento dirigido y la evaluación se calman, la plenitud desaparece y el placer se abandona. Después de alcanzar un estado de conciencia ecuánime, pura, luminosa, y con sati, en el cuarto jhāna, la mente puede comenzar a despojarse de su percepción (etiqueta mental) de la forma de su objeto, del espacio alrededor del mismo, de sí misma y de la falta de actividad en su interior. Este proceso se realiza en cuatro etapas—los cuatro grados informes más allá de la forma— con su culminación en un estado en que la percepción es tan refinada que difícilmente puede llamarse percepción en absoluto.

‘Con la total trascendencia de las percepciones de la forma, con la desaparición de las percepciones de resistencia, y sin atender a las percepciones de diversidad, (al percibir,) “espacio infinito” uno entra y permanece en la dimensión de la infinitud del espacio...

‘Con la total trascendencia de la dimensión de la infinitud del espacio, (al percibir,) “conciencia infinita”, uno entra y permanece en la dimensión de la infinitud de la conciencia...

‘Con la total trascendencia de la dimensión de la infinitud de la conciencia, (al percibir,) “no hay nada”, uno entra y permanece en la dimensión de la nada...

‘Con la total trascendencia de la dimensión de la nada, uno entra y permanece en la dimensión de ni percepción ni no percepción’.

DN 15

Abandonar jhāna como sustento del devenir no significa dejar de practicarla, sino más bien practicarla sin estar absorto en la sensación de placer o ecuanimidad que proporciona, de modo que uno pueda discernir su verdadera naturaleza por lo que es.

Dicho esto, el Venerable Ānanda preguntó al Bendito: ‘Señor, en el caso de un monje que ha llegado al punto en que—(al percibir,) “No debe ser, no me debe ocurrir; no será, no me ocurrirá. Lo que es, lo que ha venido a ser, eso lo abandono”—obtiene la ecuanimidad. ¿Podría ese monje desatarse completamente, o no?’

‘Tal monje podría, Ānanda, otro no podría’.

‘¿Cuál es la causa, cuál es la razón, por la cual uno podría y otro no podría?’

‘Ānanda, se da el caso de un monje que ha llegado al punto en que—(al percibir,) “No debe ser, no me debe ocurrir; no será, no me ocurrirá. Lo que es, lo que ha venido a ser, eso lo abandono”—obtiene la ecuanimidad. Él disfruta de la ecuanimidad, le da la bienvenida, se queda afianzado a ella. Al hacerlo, su conciencia depende de ella, se sustenta en ella. Con sustento, Ānanda, el monje no lograra desatarse completamente’.

‘Al sustentarse, ¿dónde se sustenta el monje?’

‘En la dimensión de ni percepción ni no percepción’.

‘Con certeza, entonces, al sustentarse, está sustentado por el sustento supremo’.

‘Al sustentarse, Ānanda, está sustentado por el sustento supremo, ya que la dimensión de ni percepción ni no percepción es el sustento supremo. [Sin embargo,] se da el caso en que un monje... obtiene la ecuanimidad. Él no se disfruta de ella, no le da la bienvenida, no se queda afianzado a ella. En este caso, su conciencia no depende de ella, no se

sustenta en ella. Sin sustento, Ānanda, un monje logra desatarse completamente’.

MN 106

Una vez que la mente puede desconectarse a sí misma del placer y de la ecuanimidad proporcionados por jhāna, es proclive hacia aquello que trasciende jhāna—la cualidad incondicionada de lo inmortal.

‘Ānanda, se da el caso de un monje... que entra y permanece en el primer jhāna: plenitud y placer nacidos del retraimiento, acompañados de pensamiento dirigido y evaluación. Considera cualesquiera fenómenos allí conectados con la forma, sensación, percepción, fabricaciones y conciencia como inconstantes, tensores, una dolencia, un cáncer, una flecha, dolorosos, una aflicción, foráneos, una desintegración, vacíos, no-yo. Se aparta la mente de esos fenómenos, y al hacerlo, la dispone hacia el fenómeno [*dhamma*] de lo inmortal: “Esto es paz, esto es exquisito—la resolución de todas las fabricaciones; el abandono de todas las adquisiciones; la terminación del ansia; el desapasionamiento; la cesación; el Desatamiento”.

‘Al quedarse allí mismo, alcanza la destrucción de las fermentaciones. O si no, entonces—por esta misma pasión por el Dhamma, este mismo deleite por el Dhamma, y por la total terminación de los cinco grilletes* inferiores—es destinado a surgir espontáneamente [en las Moradas Puras], donde se desatará completamente para nunca más regresar de ese mundo. [Igualmente con los otros niveles de jhāna hasta la dimensión de la nada.]’

MN 64

El hecho de que los diferentes niveles de jhāna son nutridos e intencionales, y por lo tanto dependientes de condiciones, es importante: la comprensión exacta de cómo se nutren—una comprensión adquirida solamente a través de la experiencia práctica—puede causar una profunda perspicacia acerca de la naturaleza condicionada de todos los eventos mentales y es uno de los modos en que el apego a jhāna, como sustento del devenir puede abandonarse.

Una señal de cómo esto sucede se da de forma esquemática en el Discurso de la Sati de la Respiración que Entra y Sale. Al tomar la descripción de la

meditación en la respiración en donde la dejamos anteriormente: una vez que hay conciencia directa de la mente en sí misma, los diferentes niveles de jhāna se comprueban. Sin embargo, ahora la principal atención se enfoca, no en el objeto, sino en el modo en que la mente se relaciona con el objeto—las distintas maneras en que se puede satisfacer y estabilizarse, y los diferentes factores de los que se puede liberar al conducirla a través de los distintos niveles (v. gr., abandonar el pensamiento dirigido y la evaluación al llevarla del primero al segundo nivel, y así sucesivamente).

‘Él se entrena, “Inhalaré... y exhalaré alegrando la mente”. Él se entrena, “Inhalaré... y exhalaré estabilizando la mente”. Él se entrena, “Inhalaré... y exhalaré liberando la mente”.

Los estados de alegría, estabilidad y liberación que se experimentan en esos niveles, sin embargo, son actos de voluntad, y por lo tanto condicionados. El siguiente paso consiste en enfocarse en el hecho de que esas cualidades, al ser condicionadas, son inconstantes. Una vez que la mente ve directamente que la inconstancia es inherente tanto en el placer que jhāna ofrece como en el acto de la voluntad que lo provoca, uno se desapasiona por él, deja de ansiarlo, y puede abandonar todos y cualquier apego a él.

‘Él se entrena, “Inhalaré... y exhalaré enfocado en la inconstancia”. Él se entrena, “Inhalaré... y exhalaré enfocado en el desapasionamiento”. Él se entrena, “Inhalaré... y exhalaré enfocado en la cesación”. Él se entrena, “Inhalaré... y exhalaré enfocado en abandonar”.

MN 118

Al final del discurso, el Buddha declara que la meditación en la respiración, cuando se practica frecuente y reiteradamente, fructifica en el desarrollo del conocimiento claro y de la liberación.

Una descripción más vívida de la manera en que la maestría con los jhānas puede conducir a la profunda perspicacia que los trasciende, la encontramos en el Discurso del Análisis de las Propiedades:

‘[Al alcanzar el cuarto nivel de jhāna] queda sólo la ecuanimidad: pura y brillante, flexible, maleable y luminosa. Igual que si un orfebre experto o un aprendiz de orfebre preparara el horno, calentara el crisol y, sujetando

el oro con un par de tenazas, lo colocaran en el crisol, lo soplaría una y otra vez, lo rociaría con agua una y otra vez, lo examinaría una y otra vez, de modo que el oro se volvería refinado, bien refinado, completamente refinado, sin imperfección, libre de escoria, flexible, maleable y luminoso. Entonces, cualquier clase de adorno que tuviera en mente—ya sea un cinturón, un arete, un collar o una cadena de oro—le serviría para su propósito. Del mismo modo, queda sólo la ecuanimidad: pura y brillante, flexible, maleable y luminosa. Él [el meditador] discierne que “Si yo dirigiera esta ecuanimidad tan pura y brillante hacia la dimensión de la infinitud del espacio, podría desarrollar la mente de forma análoga, de modo que esta ecuanimidad mía—así apoyada, así sustentada—restaría por mucho tiempo. [De modo similar con los estados sin forma restantes.]”

‘Él discierne que “Si yo dirigiera esta ecuanimidad tan pura y brillante hacia la dimensión de la infinitud del espacio y desarrollara la mente de forma análoga, eso sería fabricado. [De modo similar con los estados sin forma restantes.]” Él ni fabrica ni forja mentalmente por razón del devenir o el no-devenir. Siendo esto el caso, él no está sustentado por nada en el mundo [no se aferra a nada en el mundo]. Al no estar sustentado, no se agita. Al no estar agitado, él se desata completamente en su interior. Él discierne que “El nacimiento terminó, la vida sagrada consumada, la tarea cumplida. No hay nada más que hacer en este mundo”’.

MN 140

Las **doctrinas del yo** conforman el cuarto modo de aferramiento / sustento. En el Canon se enumeran una gran variedad de esa clase de doctrinas en el tiempo del Buddha, sólo para rechazarlas todas enseguida por dos razones importantes. Primero porque aún el más mínimo sentido del yo o la auto-identificación conduce de modo inevitable a la tensión y al sufrimiento.

‘Monjes, ¿ven ustedes algún aferramiento / sustento en la forma de una doctrina del yo que, al aferrarse a ella, no produciría tristeza, lamento, dolor, angustia y desesperación?’

‘No, señor’.

‘...Tampoco yo... ¿Cómo consideran esto, monjes? Si una persona reuniera o quemara o hiciera lo que quisiera con la hierba, las ramitas, las

ramas y hojas aquí en la Arboleda de Jeta, ¿se les ocurriría el pensamiento: “Somos nosotros a quienes esta persona está reuniendo, quemando o haciendo lo que quiera”?’

‘No, señor. ¿Por qué? Porque esas cosas no son yo y no pertenecen a nuestros respectivos yos’.

‘Del mismo modo, monjes, lo que no es de ustedes abandónenlo. El abandonarlo será por su bienestar y felicidad duraderos. ¿Qué no es de ustedes? La forma no es de ustedes... La sensación no es de ustedes... La percepción... Las fabricaciones... La conciencia no es de ustedes. Abandónenla. El abandonarla será para su bienestar y felicidad duraderos’.

MN 22

La segunda razón para rechazar las doctrinas del yo es que, de cualquier forma que se presenten, todas son intrínsecamente inconsistentes. En el Gran Discurso de la Causalidad, la más sistemática presentación de este tema desarrollada por el Buddha, se clasifican todas las teorías sobre el yo en cuatro grandes categorías: las que describen algún yo (a) que posee forma y es finito; (b) que posee forma y es infinito; (c) sin forma y finito; y (d) sin forma e infinito. El texto no proporciona ejemplos de las categorías, pero podríamos citar los siguientes: (a) teorías que niegan la existencia del alma e identifican el yo con el cuerpo; (b) las que identifican el yo con todo lo que existe o con el universo; (c) las que conciben almas particulares en los individuos; (d) teorías sobre un alma única o una identidad inmanente en todas las cosas.

Al analizar esas diferentes categorías, el Buddha establece que la gente que adhiere a cualquiera de ellas va a declarar que el yo es ya de tal naturaleza, que está destinado a adquirir tal naturaleza después de la muerte, o que se puede convertir en tal naturaleza a través de distintas prácticas. A continuación, habla de las diferentes formas en que la gente asume algún yo en relación con la sensación.

‘¿Hasta qué punto, Ānanda, asume uno al asumir algún yo? Al asumir que la sensación es el yo, uno asume que “La sensación es mi yo” [o] “La sensación no es mi yo: mi yo es inconsciente [de la sensación]” [o] “Ni la sensación es mi yo, ni mi yo es inconsciente de la sensación, más bien mi yo siente, en que está sujeto a la sensación”.

‘Ahora, quien dice que “La sensación es mi yo”, debe ser interpelado así: “Hay estas tres sensaciones, amigo—sensaciones de placer, sensaciones de dolor y sensaciones de ni placer ni dolor. ¿Cuál de estas tres sensaciones asumes que es el yo? En el momento en que se siente una sensación de placer, ninguna sensación de dolor ni de ni placer ni dolor se siente. Sólo una sensación de placer se siente en ese momento. En el momento en que se siente una sensación de dolor, ninguna sensación de placer ni de ni placer ni dolor se siente. Sólo una sensación de dolor se siente en ese momento. En el momento en que se siente una sensación de ni placer ni dolor, ninguna sensación de placer ni de dolor se siente. Sólo una sensación de ni placer ni dolor se siente en ese momento.

“Ahora, una sensación de placer es inconstante, fabricada, dependiente de condiciones, sujeta a la terminación, al desvanecimiento, a la disolución y a la cesación. Una sensación de dolor... Una sensación de ni placer ni de dolor es inconstante... sujeta a la cesación. Al sentir una sensación de placer como ‘mi yo’, con el cese de la propia sensación de placer, entonces, ‘mi yo’ perece. Al sentir una sensación de dolor como ‘mi yo’... Al sentir una sensación de ni placer ni dolor como ‘mi yo’, con el cese de la propia sensación de ni placer ni dolor, entonces, ‘mi yo’ perece”.

‘Así, él asume, al asumir en el presente inmediato algún yo inconstante, enredado en placer y dolor, sujeto a surgir y a desvanecer, aquel que dice, “La sensación es mi yo”. De este modo, Ānanda, uno ve que no es apropiado asumir la sensación como el yo.

‘En cuanto a la persona que dice, “La sensación no es mi yo: mi yo es inconsciente [de la sensación]”, debe ser interpelado así: “Amigo, en el caso en que no se sintiera [experimentara] nada en absoluto, ¿habría el pensamiento ‘yo soy’?”

‘No, señor’.

‘De este modo, Ānanda, uno ve que no es apropiado asumir que “La sensación no es mi yo: mi yo es inconsciente [de la sensación]”.

‘En cuanto a la persona que dice, “Ni la sensación es mi yo, ni mi yo es inconsciente de la sensación, más bien mi yo siente, en que está sujeto a la sensación”, debe ser interpelado así: “Amigo, si todas las sensaciones en todas las circunstancias cesaran sin residuo, entonces, con la total inexistencia de sensaciones, debido al cese de la sensación, ¿habría el

pensamiento ‘yo soy?’”

‘No, señor’.

‘De este modo, Ānanda, uno ve que no es apropiado asumir que “Ni la sensación es mi yo, ni mi yo es inconsciente de la sensación, más bien mi yo siente, en que está sujeto a la sensación”.

‘Ahora, Ānanda, hasta el punto en que un monje no asume que la sensación es el yo, ni que el yo es inconsciente, ni que “Mi yo siente, en que está sujeto a la sensación”, entonces, al no asumir de ese modo, él no está sustentado por nada en el mundo. Sin sustento, no se agita. Al no estar agitado, se desata completamente en su interior. Discierne que “El nacimiento terminó, la vida sagrada ha sido consumada, la tarea cumplida. No hay nada más que hacer en este mundo”.

‘Si alguien dijera en relación con el monje cuya mente está así liberada que “el Tathāgata existe después de la muerte”, es su perspectiva, eso estaría equivocado; que “el Tathāgata no existe después de la muerte”... que “el Tathāgata tanto existe como no existe después de la muerte”... que “el Tathāgata ni existe ni no existe después de la muerte”, eso estaría equivocado. ¿Por qué? Al haber conocido directamente el alcance de la designación y el alcance de los objetos de la designación, el alcance de la expresión y el alcance de los objetos de la expresión, el alcance de la descripción y el alcance de los objetos de la descripción, el alcance del discernimiento y el alcance de los objetos del discernimiento, la medida del giro del ciclo: al conocer eso directamente, el monje está liberado. [Decir que,] “El monje liberado, al conocer eso directamente, no ve, no sabe”, eso estaría equivocado’. [Esta última frase significa que el monje liberado no es un agnóstico con respecto a lo que se encuentra más allá del alcance de las designaciones, etc. Él sabe y ve lo que está más allá, aunque, como el Venerable Sāriputta le dijo al Venerable MahāKotṭhita, él no puede expresarlo, dado que está más allá de la objetivación. Ver los diálogos del primer capítulo en [SN 35:23](#), [AN 4:173](#) y [SN 35:117](#).]

DN 15

Las perspectivas sobre el yo no sólo pueden centrarse alrededor de la sensación, sino también en la forma física, la percepción, las fabricaciones y la conciencia—los cinco agregados del sustento—que, de acuerdo con otra parte

del discurso anterior, cubren el ámbito de lo que puede ser designado, expresado y descrito, pero ninguno de los cuales, al ser investigados, pueden ser designados en forma correcta como el yo.

Escuché que una vez el Bendito estaba en el Refugio de los Venados en Vārāṇasī. Allí se dirigió al grupo de cinco monjes:

‘Monjes, la forma es no-yo. Si la forma fuera el yo, esta forma no llevaría al malestar. Sería posible (decir) con respecto a la forma, “Que mi forma sea así. Que mi forma no sea así”. Sin embargo, precisamente porque la forma es no-yo, se lleva por sí misma al malestar, y no es posible (decir) con respecto a la forma, “Que mi forma sea así. Que mi forma no sea así”’.

‘La sensación es no-yo.... La percepción es no-yo.... Las fabricaciones son no-yo....

‘La conciencia es no-yo. Si la conciencia fuera el yo, esta conciencia no llevaría al malestar. Sería posible (decir) con respecto a la conciencia, “Que mi conciencia sea así. Que mi conciencia no sea así”. Sin embargo, precisamente porque la conciencia es no-yo, se lleva por sí misma al malestar, y no es posible (decir) con respecto a la conciencia, “Que mi conciencia sea así. Que mi conciencia no sea así”’.

‘¿Cómo consideran esto, monjes? ¿La forma es constante o inconstante?’—‘Inconstante, señor’.—‘Y lo que es inconstante: ¿es placentero o tensor?’—‘Tensor, señor’.—‘Y es apropiado asumir en relación con lo que es inconstante, tensor, sujeto al cambio que “Esto es mío. Esto es mi yo. Esto es lo que soy”?’—‘No, señor’.

‘...¿La sensación es constante o inconstante?... ¿La percepción es constante o inconstante?... ¿Las fabricaciones son constantes o inconstantes?...

‘¿La conciencia es constante o inconstante?’—‘Inconstante, señor’.—‘Y lo que es inconstante: ¿es placentero o tensor?’—‘Tensor, señor’.—‘Y es apropiado asumir en relación con lo que es inconstante, tensor, sujeto al cambio que “Esto es mío. Esto es mi yo. Esto es lo que soy”?’—‘No, señor’.

‘Por lo tanto, monjes, cualquier forma que sea, pasada, futura o presente; interna o externa; grosera o sutil; común o sublime; lejana o cercana: cada forma debe ser vista como ha venido a ser con el

discernimiento correcto como: “Esto no es mío. Esto no es mi yo. Esto no es lo que soy”.

‘Cualquier sensación que sea....

‘Cualquier percepción que sea....

‘Cualesquier fabricaciones que sean....

‘Cualquier conciencia que sea, pasada, futura o presente; interna o externa; grosera o sutil; común o sublime; lejana o cercana: cada conciencia debe ser vista como ha venido a ser con el discernimiento correcto como: “Esto no es mío. Esto no es mi yo. Esto no es lo que soy”.

‘Al ver de este modo, el noble discípulo instruido se desencanta de la forma, se desencanta de la sensación, se desencanta de la percepción, se desencanta de las fabricaciones, se desencanta de la conciencia.

Desencantado, se vuelve desapasionado. A través del desapasionamiento, está liberado. Con la liberación, hay el conocimiento, “Liberado”. Él discierne que “El nacimiento terminó, la vida sagrada ha sido consumada, la tarea cumplida. No hay nada más que hacer en este mundo”.

Esto es lo que dijo el Bendito. Complacido, el grupo de cinco monjes se deleitó de sus palabras y, mientras se estaba dando la explicación, las mentes del grupo de cinco monjes, por la carencia de aferramiento / sustento, se liberaron de las fermentaciones.

SN 22:59

En apariencia, las doctrinas sobre el yo podrían parecer simplemente otra variedad de perspectivas especulativas. No obstante, merecen ser tratadas aparte, porque ellas se originan en un sentido de ‘yo soy’ profundamente enraizado—presunción que colorea todas las percepciones en el nivel más fundamental.

‘Monjes, cualesquiera contemplativos o brāhmanes que asumen en distintos modos cuando asumen algún yo, todos asumen los cinco agregados de sustento o uno determinado de ellos. ¿Cuáles cinco? Se da el caso de una persona poco instruida y común... que asume la forma como el yo o el yo como poseyendo la forma, la forma como en el yo o el yo como en la forma. Asume la sensación como el yo... la percepción como el yo... las fabricaciones como el yo... Asume la conciencia como el yo o el

yo como poseyendo la conciencia, la conciencia como en el yo o el yo como en la conciencia.

‘Así, tanto esa asunción como el entendimiento, “yo soy”, se le ocurren, y así es que en relación con el entendimiento, “yo soy”, que se presentan las cinco facultades—ojo, oído, nariz, lengua y cuerpo [los sentidos de vista, audición, olfato, gusto y tacto].

‘Ahora, existe el intelecto, existen las ideas [cualidades mentales], existe la propiedad de la ignorancia. A la persona poco instruida y común, tocada por la experiencia nacida del contacto de la ignorancia, se le ocurren [los pensamientos]: “Yo soy”, “Yo soy esto”, “Yo seré”, “Yo no seré”, “Yo poseeré una forma”, “Yo seré informe”, “Yo seré perceptivo [seré consciente]”, “Yo seré no perceptivo”, o “Yo seré ni perceptivo ni no perceptivo”.

‘Las cinco facultades, monjes, siguen como eran, y en relación con ellas el noble discípulo instruido abandona la ignorancia y hacer surgir el conocimiento claro. Debido a la disolución de la ignorancia y al surgimiento del conocimiento claro, [los pensamientos]—“Yo soy”, “Yo soy esto”, ...”Yo seré ni perceptivo ni no perceptivo”—no se le ocurren’.

SN: 22:47

El sentido de ‘yo soy’ puede impedir a una persona alcanzar la meta, incluso cuando sienta que ha abandonado el apego a la sensualidad, a las perspectivas especulativas y a la experiencia de jhāna.

‘Monjes, se da el caso en que un determinado contemplativo o brāhman, con el abandono de especulaciones sobre el pasado y el abandono de especulaciones sobre el futuro, al estar totalmente no determinado en los grilletes de la sensualidad y al haber superado la plenitud del retrainamiento [del primer jhāna], el placer no-de-la-carne, y la sensación de ni placer ni dolor [del cuarto jhāna], piensa que “¡Estoy en paz, estoy desatado, estoy sin aferramiento / sustento!”

‘En relación con esto, el Tathāgata discierne: “Este venerable contemplativo o brāhman, con el abandono de especulaciones sobre el pasado... piensa que ‘¡Estoy en paz , estoy desatado, estoy sin aferramiento / sustento!’ Sí, él declara una práctica que conduce al Desatamiento. Sin embargo, todavía se aferra, aferrándose a una

especulación sobre el pasado o... a una especulación sobre el futuro... o a un grillete de la sensualidad... o a la plenitud del retraimiento... o al placer no-de-la carne... o a una sensación de ni placer ni dolor; y el hecho de que piensa que ‘¡Estoy en paz, estoy desatado, estoy sin aferramiento / sustento!’—esto mismo indica su aferramiento. En relación con esto—fabricado, tosco—todavía hay el cese de las fabricaciones: hay esto”. Al conocer eso, al ver el escape de ello, el Tathāgata ha ido más allá de ello’.

MN 102

Mientras que el contemplativo o brāhman mencionado anteriormente interpreta un ‘yo’ en lo que experimenta, el Buddha simplemente observa: ‘Hay esto...’. Esta observación sin adorno—que sencillamente ve lo que está presente en una experiencia como presente, y lo que está ausente como ausente—es tratado en detalle en el Discurso Menor de La Vacuidad. Allí el Buddha describe cómo desarrollarla de forma metódica, en etapas ascendentes a través de los niveles de jhāna—en este caso con base en el objeto ‘tierra’, o solidez—y que por último lleva al Despertar.

‘Ānanda, así como este palacio de la madre de Migāra [en el monasterio edificado por la Señora Visākhā cerca de Sāvattihī] está vacío de elefantes, ganado y yeguas, vacío de oro y plata, vacío de asambleas de mujeres y hombres y sólo hay esta no-vacuidad—la singularidad con base en la comunidad de monjes; del mismo modo, Ānanda, un monje—sin atender a la percepción [etiqueta mental] de aldea, sin atender a la percepción de ser humano—atiende a la singularidad con base en la percepción de naturaleza silvestre. Su mente se gratifica, encuentra satisfacción, se asienta y se complace en su percepción de naturaleza silvestre.

‘Discierne que “Cualesquiera disturbios que pudieran existir con base en la percepción de aldea... que pudieran existir con base en la percepción de ser humano, no están presentes. Hay sólo esta fracción de disturbio: la singularidad con base en la percepción de naturaleza silvestre”. Discierne que “Este modo de percepción está vacío de la percepción de aldea. Este modo de percepción está vacío de la percepción de ser humano. Hay sólo esta no-vacuidad: la singularidad con base en la percepción de naturaleza silvestre”. Por lo tanto, la considera como vacía

de cualquier cosa que no hay allí. Cualquier cosa que queda la discierne como presente: “Hay esto”. De modo que esto, su entrada en la vacuidad, concuerda con la realidad, no es distorsionada en significado y es pura.

‘Y además, Ānanda, el monje—sin atender a la percepción de ser humano, sin atender a la percepción de naturaleza silvestre—atiende a la singularidad con base en la percepción de tierra. Su mente se gratifica, encuentra satisfacción, se asienta y se complace en su percepción de tierra. Así como el cuero del toro es ensanchado con cien estacas para quitarle las arrugas, del mismo modo—sin atender a todas las crestas y hondonadas, a los juncos de los ríos, a las áreas de cepas y espinas, a las peñascosas irregularidades de esta tierra—atiende a la singularidad con base en la percepción de tierra. Su mente... se asienta y se complace en su percepción de tierra.

‘Discierne que “Cualesquiera perturbaciones que pudieran existir con base en la percepción de ser humano... que pudieran existir con base en la percepción de naturaleza silvestre, no están presentes. Hay sólo esta fracción de perturbación: la singularidad con base en la percepción de tierra”. Discierne que “Este modo de percepción está vacío de la percepción de ser humano... está vacío de la percepción de naturaleza silvestre. Hay sólo esta no-vacuidad: la singularidad con base en la percepción de tierra”. Por lo tanto, la considera como vacía de cualquier cosa que no hay allí. Cualquier cosa que queda la discierne como presente: “Hay esto”. De modo que esto, su entrada en la vacuidad, concuerda con la realidad, no es distorsionada en significado y es pura.

‘Y además, Ānanda, el monje—sin atender a la percepción de naturaleza silvestre, sin atender a la percepción de tierra—atiende a la singularidad con base en la percepción de la dimensión de la infinitud del espacio.... [y así sucesivamente a través de los cuatro niveles sin forma de jhāna. Entonces]:

‘Y además, Ānanda, el monje—sin atender a la percepción de la dimensión de la nada, sin atender a la percepción de la dimensión de ni percepción ni no percepción—atiende a la singularidad con base en la concentración sin signo de la conciencia. Su mente se gratifica, encuentra satisfacción, se asienta y se complace en su concentración sin signo de la conciencia.

‘Discierne que “Cualesquiera perturbaciones que pudieran existir con base en la percepción de la dimensión de la nada... que pudieran existir con base en la percepción de la dimensión de ni percepción ni no percepción, no están presentes. Hay sólo esta cantidad de disturbio: ésa conectada con las seis esferas sensoriales, dependientes de este mismo cuerpo con la vida como su condición”. Discierne que “Este modo de percepción está vacío... [etc.]”.

‘Y además, Ānanda, el monje—sin atender a la percepción de la dimensión de la nada, sin atender a la percepción de la dimensión de ni percepción ni no percepción—atiende la singularidad con base en la concentración sin signo de la conciencia. Su mente se gratifica, encuentra satisfacción, se asienta y se complace en su concentración sin signo de la conciencia.

‘Discierne que “Esta concentración sin signo de la conciencia es fabricada y forjada mentalmente”. También discierne que “Lo que es fabricado y forjado mentalmente es inconstante y sujeto a la cesación”. Para él, al conocer así, al ver así, la mente está liberada de la fermentación de la sensualidad, de la fermentación del devenir, de la fermentación de la ignorancia. Con la liberación, hay el conocimiento: “Liberado”. Discierne que “El nacimiento terminó, la vida sagrada ha sido consumada, la tarea cumplida. No hay nada más que hacer en este mundo”.

‘Discierne que “Cualesquiera perturbaciones que pudieran existir con base en la fermentación de la sensualidad... la fermentación del devenir... la fermentación de la ignorancia, no están presentes. Hay sólo esta fracción de perturbación: la conectada con las seis esferas sensoriales, dependientes de este mismo cuerpo con la vida como su condición”. Discierne que “Este modo de percepción está vacío de la fermentación de la sensualidad... de la fermentación del devenir... de la fermentación de la ignorancia. Hay sólo esta no-vacuidad: la conectada con las seis esferas sensoriales, dependientes de este mismo cuerpo con la vida como su condición”. Por lo tanto, la considera como vacía de cualquier cosa que no hay allí. Cualquier cosa que queda la discierne como presente: “Hay esto”. De modo que esto, su entrada en la vacuidad, concuerda con la realidad, no está distorsionada en significado y es pura—

superior e insuperable.’

MN 121

Ven. Ānanda: ‘Se dice que el mundo está vacío, el mundo está vacío, señor, ¿hasta qué punto se dice que el mundo está vacío?’

El Buddha: ‘En cuanto a que está vacío del yo o de cualquier cosa que pertenece al yo: así se dice que el mundo está vacío. ¿Y qué está vacío del yo o de cualquier cosa que pertenezca al yo? El ojo está vacío del yo o de cualquier cosa que pertenezca al yo. Las formas... La conciencia al ojo... El contacto al ojo está vacío del yo o de cualquier cosa que pertenezca al yo.

‘El oído... La nariz... La lengua... El cuerpo...

‘El intelecto está vacío del yo o de cualquier cosa que pertenezca al yo. Las ideas... La conciencia al intelecto... El contacto al intelecto está vacío del yo o de cualquier cosa que pertenezca al yo. Por lo tanto se dice que el mundo está vacío’.

SN 35:85

Al abandonar la noción del yo en relación con el mundo—definido aquí en los mismos términos como el ‘Todo’ (ver [SN 35:23](#))—el Buddha, sin embargo, no sostenía la teoría de la inexistencia del yo.

Después de sentarse a un lado, el errante Vacchagotta dijo al Bendito, ‘Entonces, Venerable Gotama, ¿existe algún yo?’ Dicho esto, el Bendito permaneció en silencio.

‘Entonces, ¿no existe ningún yo?’ Una vez más, el Bendito permaneció en silencio.

Y el errante Vacchagotta se levantó y partió.

Luego, poco después de que el errante Vacchagotta se había retirado, el Venerable Ānanda dijo al Bendito, ‘¿Por qué, señor, el Bendito no respondió cuando fue interrogado por el errante Vacchagotta?’

‘Ānanda, si yo, al ser preguntado por el errante Vacchagotta si hay algún yo, contestara que sí hay algún yo, eso estaría conforme con aquellos contemplativos y brāhmanes exponentes de lo eterno [es decir, la perspectiva de que hay un alma eterna]. Y si yo... contestara que no hay

ningún yo, eso estaría conforme con aquellos contemplativos y brāhmanes exponentes de la aniquilación [es decir, que la muerte es la aniquilación de la conciencia]. Si yo... contestara que hay algún yo, ¿estaría eso de acuerdo con el surgimiento del conocimiento de que todos los fenómenos son no-yo?’

‘No, señor’.

‘Y si yo... contestara que no hay ningún yo, el perplejo Vacchagotta podría volverse aún más perplejo: “El yo que tenía antes, ¿ahora no existe?”’

SN 44:10

Éste es uno de los diálogos más controvertidos del Canon. Aquellos que sostienen que el Buddha optó por una u otra postura sobre la pregunta de si hay o no algún yo, deben todavía explicar su silencio, y en general lo hacen enfocados en su declaración final a Ānanda. Dicen que si alguien más espiritualmente maduro que Vacchagotta hubiera hecho la pregunta, el Buddha podría haber revelado su auténtica postura.

Sin embargo, esta interpretación ignora el hecho de que de las cuatro razones concretas que el Buddha dio para negarse a responder, sólo la última es específicamente para Vacchagotta. Las dos primeras son la verdad, más allá de quién haga la pregunta: decir que hay o no hay algún yo sería caer en una de las dos posturas filosóficas que el Buddha atacó con frecuencia como incompatibles con su enseñanza. En cuanto a la tercera razón, el Buddha quiere ser consistente con ‘el surgimiento del conocimiento de que todos los fenómenos son no-yo’, no porque considerara que valía la pena sostener este conocimiento en y por sí mismo (ver su declaración a Upasīva, en Sn 5:6, que en la experiencia de la meta todos los fenómenos son erradicados), sino porque vio que el surgimiento de tal conocimiento podría conducir a la liberación, al hacer que la mente abandone todas las formas de aferramiento / sustento.

Este punto es claro cuando se compara el intercambio con Vacchagotta, arriba, con el que sigue con Mogharāja:

Mogharāja:

¿Uno que mira al mundo de qué manera
no es visto por el Rey de la Muerte?

El Buddha:

Siempre con sati, Mogharāja,
mira al mundo como

vacío,

al haber eliminado cualquier perspectiva
en términos del yo.

De este modo

uno está por encima y más allá de la muerte.

Uno que mira al mundo de esta manera
no es visto por el Rey de la Muerte.

Sn 5:15

La diferencia fundamental entre este diálogo y el precedente radica en la clase de preguntas: en el primero, Vacchagotta requiere que el Buddha tome una postura sobre el tema metafísico de si hay o no algún yo, y el Buddha permanece en silencio. En el segundo, Mogharāja pregunta sobre la manera de mirar al mundo para así ir más allá de la muerte, y el Buddha habla, enseñándole a mirar al mundo sin relación con la noción del yo.

Esto sugiere que, en vez de ser una aseveración de que no hay ningún yo, la enseñanza de no-yo es más una estrategia, una técnica de percepción dirigida a conducir más allá de la muerte hacia el Desatamiento, un modo de percibir las cosas que no conlleva la auto-identificación, ni el sentido de ‘yo soy’, ni apego a ‘yo’ o a ‘mío’. De modo que esto estaría en conformidad con el discernimiento que el Buddha recomienda en el Discurso de la Red Suprema (DN 1): uno que juzga las perspectivas no de acuerdo con su contenido, sino en relación con su procedencia y hacia donde llevan.

Si una persona que apunta al Desatamiento no debe mirar al mundo con respecto al yo, entonces ¿cómo debe mirarlo? El comentario del Buddha a Anurādha (página 26)—‘solamente describo la tensión y el cese de la tensión’— sugiere una respuesta, y esta respuesta está se puede comprobar a través de una serie de diferentes pasajes del Canon.

‘Señor, “perspectiva correcta, perspectiva correcta”, se dice. ¿Hasta qué punto hay perspectiva correcta?’

‘En general, Kaccāyana, este mundo se apoya en [toma como su objeto] una polaridad, la de existencia e inexistencia. Sin embargo, cuando uno ve el origen del mundo como ha venido a ser con el discernimiento correcto, “inexistencia” en relación con el mundo, no se le ocurre. Cuando uno ve la cesación del mundo como ha venido a ser con el discernimiento correcto, “existencia” en relación con el mundo, no se le ocurre.

‘En general, Kaccāyana, este mundo es esclavo del apego, del aferramiento [sustento] y de la tendencia. Sin embargo, uno así no se involucra con o se aferra a esos apegos, aferramientos, fijaciones de la conciencia, tendencias u obsesiones, ni está resuelto en ‘mi yo’. No tiene incertidumbre o duda de que cuando la simple tensión, al surgir, está surgiendo; la tensión, al cesar, está cesando. En esto, su conocimiento es independiente de otros. Es hasta este punto, Kaccāyana, que hay perspectiva correcta’.

SN 12:15

‘Se da el caso de una persona poco instruida y común...que no discierne qué ideas merecen atención o cuáles no merecen atención. Siendo así, él no atiende a las ideas que merecen atención y atiende [en cambio] a ideas que no merecen atención... Él atiende de manera inapropiada así: “¿Yo era en el pasado? ¿No era en el pasado? ¿Qué era yo en el pasado? ¿Cómo era yo en el pasado? ¿Al haber sido qué, qué era yo en el pasado? ¿Seré en el futuro? ¿No seré en el futuro? ¿Qué seré en el futuro? ¿Cómo seré en el futuro? ¿Al haber sido qué, qué seré en el futuro?” Si no, estará perplejo en su interior acerca del presente inmediato: “¿Soy? ¿No soy? ¿Qué soy? ¿Cómo soy? ¿De dónde ha venido este ser? ¿Hacia dónde va?”

‘Al atender de esta manera inapropiada, una de las seis clases diferentes de perspectivas surge en él: la perspectiva, “tengo algún yo” surge en él como verdadera y establecida, o la perspectiva “no tengo ningún yo”... o la perspectiva “es precisamente por el yo que percibo el yo”... o la perspectiva “es precisamente por el no-yo que percibo el no-yo”... o la perspectiva “es precisamente por el no-yo que percibo el yo” surge en él como verdadera y establecida. Si no, tiene una perspectiva como ésta:

“Este mismo yo mío—el conocedor que es sensible aquí y allá a la maduración de las acciones buenas y malas—es mi yo que es constante, perpetuo, eterno, no sujeto al cambio y que durará hasta la eternidad”. Esto se llama una maleza de perspectivas, una espesura salvaje de perspectivas, una contorsión de perspectivas, un retorcimiento de perspectivas, un grillete de perspectivas. Engrillado por un grillete de perspectivas, la persona poco instruida y común no está liberada del nacimiento, del envejecimiento y de la muerte, de la tristeza, de las lamentaciones, del dolor, de la angustia y de la desesperación. No está liberada de la tensión, eso es lo que digo.

‘El noble discípulo instruido... discierne qué ideas merecen atención y cuáles no merecen atención. Siendo así, no atiende a las ideas que no merecen atención y atiende [en cambio] a las ideas que merecen atención... Él atiende de manera apropiada así: ésta es la tensión... éste es el origen de la tensión... ésta es el cese de la tensión... éste es el sendero de práctica que conduce al cese de la tensión. Al atender de esta manera apropiada, se abandonan en él tres grilletes: la perspectiva de la auto-identidad, la incertidumbre y agarrar las costumbres y prácticas’.

MN 2

‘Ahora, ésta, monjes, es la noble verdad de la tensión: el nacimiento es tensión, el envejecimiento es tensión, la muerte es tensión; tristeza, lamento, dolor, angustia y desesperación son tensión; la asociación con lo no amado es tensión, la separación de lo amado es tensión, no obtener lo que se quiere es tensión. En breve, los cinco agregados del sustento son tensión.

‘Y ésta, monjes, es la noble verdad del origen de la tensión: el ansia que lleva a más devenir—acompañada de pasión y deleite, disfrutando ahora aquí y entonces allá—es decir, ansia por la sensualidad, ansia por devenir, ansia por no devenir.

‘Y ésta, monjes, es la noble verdad del cese de la tensión: la disolución y cesación sin residuo, la renuncia, el abandono, la liberación y la suelta de esa misma ansia.

‘Y ésta, monjes, es la noble verdad del sendero de práctica que conduce al cese de la tensión: exactamente este noble óctuple sendero—

perspectiva correcta, propósito correcto, habla correcta, acción correcta, modo de vida correcto, esfuerzo correcto, sati correcta, concentración correcta.

‘Surgió la visión, surgió la perspicacia, surgió el discernimiento, surgió el conocimiento, surgió la elucidación en mi interior en relación a cosas nunca escuchadas antes: “Ésta es la noble verdad de la tensión”.... “Esta noble verdad de la tensión debe ser comprendida”.... “Esta noble verdad de la tensión ha sido comprendida”.... “Ésta es la noble verdad del origen de la tensión”.... “Esta noble verdad del origen de la tensión debe ser abandonada”.... “Esta noble verdad del origen de la tensión ha sido abandonada”.... “Ésta es la noble verdad del cese de la tensión”.... “Esta noble verdad del cese de la tensión debe ser experimentada”.... “Esta noble verdad del cese de la tensión ha sido experimentada”.... “Ésta es la noble verdad del sendero de práctica que conduce al cese de la tensión”.... “Esta noble verdad del sendero de práctica que conduce al cese de la tensión debe ser desarrollada”.... “Esta noble verdad del sendero de práctica que conduce al cese de la tensión ha sido desarrollada”.

‘Y, monjes, mientras este conocimiento-y-visión mío de tres rondas y doce permutaciones en relación con estas cuatro nobles verdades como han venido a ser no fuera puro, no afirmé haber despertado de modo directo al insuperable auto-despertar correcto... No obstante, tan pronto este conocimiento-y-visión mío de tres rondas y doce permutaciones en relación con estas cuatro nobles verdades como han venido a ser fuera puro, entonces afirmé haber despertado de modo directo al insuperable auto-despertar correcto. El conocimiento y la visión surgieron en mí: “Mi liberación no es provocada. Éste es el último nacimiento. No hay más devenir”.

SN 56:11

‘Así como si hubiera una charca de agua en un vallecito en la montaña —clara, límpida, no enturbiada— y un hombre con buena vista de pie en la orilla pudiera ver conchas, gravilla y guijarros, y también bancos de peces nadando y descansando, y se le ocurriera: “Esta charca de agua es clara, límpida, pura. Aquí hay conchas, gravilla y guijarros, y también bancos de peces nadando y descansando”. Del mismo modo, el monje discierne

como ha venido a ser que “Esta es la tensión.... Este es el origen de la tensión.... Esta es el cese de la tensión.... Este es el sendero de práctica que conduce al cese de la tensión.... Estas son las fermentaciones.... Este es el origen de las fermentaciones.... Esta es el cese de las fermentaciones.... Este es el sendero de práctica que conduce al cese de las fermentaciones”. Su corazón, al conocer así, al ver así, está liberado de la fermentación de la sensualidad, está liberado de la fermentación del devenir, está liberado de la fermentación de la ignorancia. Con la liberación, hay el conocimiento, “Liberado”. Discierne que “El nacimiento terminó, la vida sagrada ha sido consumada, la tarea cumplida. No hay nada más que hacer en este mundo”.

‘Este, gran rey, es un fruto de la vida contemplativa, visible aquí y ahora, más excelente que los anteriores y más sublime; y otro fruto visible de la vida contemplativa, superior y más sublime que éste, no lo hay’.

DN 2

Por lo tanto, para la persona que aspira al Desatamiento, el Buddha recomienda una técnica de percepción que considera las cosas simplemente en relación con las cuatro nobles verdades acerca de la tensión, sin la auto-identificación, sin el sentido de ‘soy’, sin apego alguno a ‘yo’ o ‘mío’. Aunque, como se expresa en el pasaje siguiente, puede haber una identidad temporal, funcional, con respecto al alcance de la percepción, esta ‘identidad’ no pasa de eso. Uno la reconoce por lo que es: inconstante y condicionada, por lo tanto no digna de ser considerada como algún yo—ya que al trascender el apego a ella, hay la experiencia de lo inmortal.

Ven. Ānanda: ‘Es maravilloso, señor, es asombroso. De verdad, El Bendito ha declarado el sendero para cruzar la riada yendo de un apoyo al siguiente, pero, ¿qué es la noble liberación?’

El Buddha: ‘Se da el caso, Ānanda, de que un noble discípulo considera que “la sensualidad aquí, ahora y en las vidas que vendrán; percepciones sensoriales aquí, ahora y en las vidas que vendrán; formas aquí, ahora y en las vidas que vendrán; percepciones de forma aquí, ahora y en las vidas que vendrán; percepciones de imperturbabilidad, percepciones de la dimensión de la nada, percepciones de la dimensión de ni percepción ni no percepción: [Todo] eso es una

identidad, hasta el punto en que hay una identidad, [pero] esto es inmortal: la liberación de la mente por la carencia de aferramiento / sustento”.

MN 106

Una vez que el sentido del yo se trasciende, su opuesto—el sentido de algo que se presenta en contradistinción al yo—también se trasciende. En el Discurso en el Parque de Kālaka, el Buddha expresa esta carencia de la polaridad yo / no-yo directamente en términos de la experiencia sensorial. En el caso de una persona que ha alcanzado la meta, la experiencia ocurre sin un ‘sujeto’ o un ‘objeto’ superpuesto a ella, sin suponer una experiencia o una cosa experimentada. Hay simplemente la experiencia en sí misma.

‘Monjes, cualquier cosa que en este mundo—con sus dioses, Māras y Brahmās, la totalidad de sus generaciones de contemplativos y brāhmanes, príncipes y hombres—es vista, oída, sentida, conocida, lograda, buscada, sopesada por el intelecto: eso lo sé. Cualquier cosa que en este mundo... es vista, oída, sentida, conocida, lograda, buscada, sopesada por el intelecto: eso lo conozco directamente. Eso lo entiende el Tathāgata, pero no se ha establecido en el Tathāgata....

‘Por lo tanto, monjes, el Tathāgata, al ver lo que ha de ser visto, no supone [un objeto como] visto, no supone un no visto, no supone [un objeto] a-ser-visto, no supone un vidente.

‘Al oír...

‘Al sentir...

‘Al conocer lo que ha de ser conocido, no supone [un objeto como] conocido, no supone un no conocido, no supone [un objeto] a-ser-conocido, no supone un conocedor.

‘Por lo tanto, monjes, el Tathāgata—al estar igual en relación con todos los fenómenos que pueden ser vistos, oídos, sentidos y conocidos—es “Tal”, y les digo: no hay otro “Tal” superior o más sublime.

Cualquier cosa vista, oída o sentida
y afianzada como verdadera por los demás,
Aquel que es Tal—en medio de los auto-enrillados—
no fomentaría la pretensión de verdadera o incluso falsa.

Al haber visto con mucha antelación esa flecha
donde las generaciones se afianzan y cuelgan

—“¡Lo sé, lo veo, eso es lo que es!”—

no hay nada del Tathāgata afianzado’.

AN 4:24

Una perspectiva es verdadera o falsa sólo cuando uno juzga su precisión en relación con otra cosa. Si uno la considera simplemente como un evento por lo que es en sí misma, verdadera o falsa ya no tiene lugar. Por consiguiente, para el Tathāgata—que ya no necesita imponer nociones de sujeto u objeto en la experiencia y puede considerar vistas, sonidos, sensaciones y pensamientos estrictamente por lo que son en sí mismos—las perspectivas no son necesariamente verdaderas o falsas, sino que pueden funcionar sencillamente como fenómenos que se experimentan. Sin la noción de sujeto, no hay cimientos para ‘Lo sé, lo veo’. Sin la noción de objeto, no hay cimientos de ‘Eso es lo que es’. De modo que—aunque el Tathāgata puede continuar utilizando ‘verdadero’ y ‘falso’ al enseñar a otros, y puede continuar reflexionando sobre la perspectiva correcta como medio para permanecer con sati y cómodamente en el presente—las nociones de verdadero, falso, yo y no-yo han perdido su poder de sujeción sobre la mente. Como resultado, la mente puede ver los eventos condicionados en su talidad—‘tales son los agregados, tal su origen, tal su desaparición’—y así, queda libre a su propia Talidad: sin restricciones, sin influencia de ninguna cosa de ningún tipo.

* * *

Con esto concluimos nuestro sondeo de los cuatro modos de aferramiento / sustento—pasión y deleite por la sensualidad, por las perspectivas, por las costumbres y prácticas y por las doctrinas del yo. Esto debe ser suficiente para tener una idea de lo que se afloja en el Desatamiento de la mente. Todo lo que queda ahora es el asunto del cómo.

Todos los pasajes que hemos considerado parecen sugerir que el Desatamiento total puede lograrse al abandonar cualquiera de esos cuatro modos de sustento. Sin embargo, lo más probable que sucede en esos casos, es que el abandono de un modo de inmediato provoca el abandono de los tres

restantes, ya que en el Canon se reportan otros casos en que la experiencia de Desatamiento se produce por etapas repartidas en el tiempo: el surgimiento del ojo del Dhamma que nos libera de la pasión y deleite por la perspectiva de la auto-identidad, de la incertidumbre y por agarrar las costumbres y prácticas; la consecución de no-retorno, que nos libera de la pasión y deleite por la sensualidad; y la consecución de la Arahamtería que nos libera de la pasión y el deleite por todas las perspectivas, la práctica de jhāna y de la presunción 'yo soy'. Por qué estas etapas suceden en este orden y cómo se relacionan con las prácticas destinadas a inducirlas, es de lo que nos ocuparemos a continuación.

CAPÍTULO IV

“Y tomando un alfiler, saqué la mecha”.

UN TEMA recurrente en los pasajes que hemos venido considerando es que el abandono del aferramiento / sustento se efectúa a través del conocimiento.

‘Estos cuatro [modos de] sustento ¿Qué tienen como su causa? ¿Qué tienen como su origen? ¿De qué nacen? ¿De qué surgen? Estos cuatro [modos de] sustento tienen el ansia como su causa, el ansia como su origen, nacen del ansia y surgen del ansia.

‘Y ¿qué tiene el ansia como su causa...?... sensación... y ¿qué tiene la sensación como su causa...?... contacto... Y ¿qué tiene el contacto como su causa...?... las seis esferas sensoriales... Y ¿qué tienen las seis esferas sensoriales como su causa...?... nombre y forma... Y ¿qué tienen nombre y forma como su causa...?... conciencia... Y ¿qué tiene la conciencia como su causa...?... fabricaciones... Y ¿qué tienen las fabricaciones como su causa...?... ignorancia...

‘Y, monjes, tan pronto como se abandona la ignorancia en un monje, y surge el conocimiento claro, él—con la disipación de la ignorancia y el surgimiento del conocimiento claro—no se aferra ni a la sensualidad como sustento, ni a perspectivas como sustento, ni a costumbres y prácticas como sustento, ni a doctrinas del yo como sustento. Al no aferrarse [al no estar sustentado], no se agita. Al no estar agitado, se desata completamente en su interior. Discierne que “El nacimiento terminó, la vida sagrada ha sido consumada, la tarea cumplida. No hay nada más que hacer en este mundo”.

MN 11

La palabra *vijjā*—traducida aquí como conocimiento claro—también significa ‘ciencia’, y así como la ciencia conlleva un método, hay un método—una disciplina—subyacente al conocimiento que conduce al Desatamiento. Este método se describe en el Canon a partir de una serie de perspectivas, cada una

haciendo hincapié en diferentes aspectos de los pasos a seguir. Sin embargo, la fórmula estándar es el noble óctuple sendero, también conocido como la vía media.

‘Hay estos dos extremos que quien ha abandonado el hogar no debe permitirse. ¿Cuáles dos? El dedicado al placer sensual en conexión con la sensualidad: bajo, vulgar, común, innoble, sin beneficio; y el dedicado a la auto-aflicción: doloroso, innoble, sin beneficio. Al evitar estos dos extremos, la vía media descubierta por el Tathāgata—produciendo visión, produciendo conocimiento—conduce a la calma, a la comprensión directa, al auto-despertar, al Desatamiento.

‘¿Y cuál es la vía media descubierta por el Tathāgata que—produciendo visión, produciendo conocimiento—conduce a la calma, a la comprensión directa, al auto-despertar, al Desatamiento? Exactamente este noble óctuple sendero: perspectiva correcta, propósito correcto, habla correcta, acción correcta, modo de vida correcto, esfuerzo correcto, sati correcta, concentración correcta’.

SN 56:11

Los ocho factores del sendero se sitúan bajo tres encabezados: los dos primeros bajo el discernimiento, los siguientes tres bajo la virtud, y los tres finales bajo la concentración. Estos tres encabezados se denominan la triple formación. La dinámica entre ellos, que conduce a la comprensión y visión de la liberación, corresponde a causas y efectos naturales.

‘Es natural que en una persona virtuosa, de virtud consumada, surja la libertad de remordimiento... Es natural que en una persona libre de remordimiento, surja la alegría... que en una persona alegre, surja la plenitud... que en una persona con plenitud, el cuerpo se calme... que una persona con el cuerpo en calma sienta placer... que la mente de una persona que siente placer se concentre ... que la mente de una persona concentrada vea las cosas como han venido a ser... que una persona que ve las cosas como han venido a ser se vuelva desencantada... que una persona desencantada se vuelva desapasionada... que una persona desapasionada experimente el conocimiento y visión de la liberación’.

AN 11:2

De acuerdo con la descripción estándar del noble óctuple sendero, el encabezado del discernimiento incluye ver las cosas en términos de las cuatro nobles verdades sobre la tensión y el mantenimiento del propósito de liberarse a sí mismo de la sensualidad, de abandonar la mala voluntad y de evitar causar daño. La virtud incluye abstenerse de mentir, de palabras que causen división, de palabras duras y de palabras triviales; abstenerse de matar, de robar y tener relaciones sexuales ilícitas; y de involucrarse en formas deshonestas o abusivas de ganarse la vida tales como el comercio de venenos, esclavos, armas, sustancias intoxicantes o carne de animal.

Los factores que encajan en la concentración, sin embargo, son algo más complejos.

‘¿Y qué, monjes, es el esfuerzo correcto? Se da el caso de un monje que genera deseo, se esfuerza, suscita persistencia, mantiene y defiende su intención en aras de que no surjan cualidades malas e inhábiles que aún no han surgido... en aras de abandonar cualidades malas e inhábiles que han surgido... en aras de que surjan cualidades hábiles que aún no han surgido... (y) por la conservación, no-confusión, incremento, abundancia, desarrollo y culminación de cualidades hábiles que han surgido. Esto, monjes, es el esfuerzo correcto.

‘¿Y qué es la sati correcta? Se da el caso de un monje que permanece enfocado en el cuerpo en y por sí mismo—empeñado, vigilante y con sati—sometiendo la codicia y la angustia en relación con el mundo. Permanece enfocado en las sensaciones en y por sí mismas.... Permanece enfocado en la mente en y por sí misma.... Permanece enfocado en las cualidades mentales en y por sí mismas—empeñado, vigilante y con sati—sometiendo la codicia y la angustia en relación con el mundo.

‘Así, o internamente permanece enfocado en el cuerpo en y por sí mismo, o externamente... o tanto interna como externamente... o si no, permanece enfocado en el fenómeno del surgimiento en relación con el cuerpo... o el fenómeno de desvanecimiento en relación con el cuerpo... o el fenómeno del surgimiento y desvanecimiento en relación con el cuerpo; o su sati de que “Hay un cuerpo”, se mantiene únicamente en razón del conocimiento y remembranza; y permanece independiente, sin sustentarse en [sin aferrarse a] nada en el mundo. [Del mismo modo con

las sensaciones, la mente y las cualidades mentales.]’

DN 22

(Ver [Ud 1:10](#), arriba, instrucciones a Bāhiya)

La concentración correcta es la práctica de los cuatro niveles básicos de jhāna.

Estos tres factores son partes componentes de un todo único. De hecho, el equilibrio de su interrelación es lo que los hace ‘correctos’. El primer nivel de jhāna requiere el abandono de cualidades mentales inhábiles ([los impedimentos*](#)) que es parte del deber del esfuerzo correcto; y, como vimos en la descripción de la meditación en la respiración, jhāna comienza con la sati del presente. A medida que jhāna se practica y se domina, cualidades mentales hábiles (tales como los factores para el [Despertar*](#)) se fomentan y mantienen; los procesos físicos se equilibran de manera que las cualidades mentales puedan llegar a ser claramente evidentes mientras suceden; la sati se purifica con la consecución del cuarto nivel de jhāna, y se desarrollan todos los cuatro establecimientos de la sati.

‘Monjes, en cualquier ocasión en que un monje, al hacer una inspiración larga discierne que, “Estoy haciendo una inspiración larga”, o que al hacer una espiración larga discierne que, “Estoy haciendo una espiración larga”. O que al hacer una inspiración corta discierne que, “Estoy haciendo una inspiración corta”, o que al hacer una espiración corta discierne que, “Estoy haciendo una espiración corta”. Se entrena, “Inspiraré...y... espiraré sensible al cuerpo entero”; se entrena, “Inspiraré...y... espiraré apaciguando la fabricación corporal”. Monjes, en esa ocasión el monje permanece enfocado en el cuerpo en y por sí mismo—empeñado, vigilante y con sati—sometiendo la codicia y la angustia en relación con el mundo....

‘En cualquier ocasión en que un monje se entrena, “Inspiraré...y... espiraré sensible a la plenitud”; se entrena, “Inspiraré...y... espiraré sensible al placer”; se entrena, “Inspiraré...y... espiraré sensible a la fabricación mental”; se entrena, “Inspiraré...y... espiraré calmando la fabricación mental”. En esa ocasión, el monje permanece enfocado en las sensaciones en y por sí mismas—empeñado, vigilante y con sati—sometiendo la codicia y la angustia en relación con el mundo....

‘En cualquier ocasión en que un monje se entrena, “Inspiraré...y... espiraré sensible a la mente”; se entrena, “Inspiraré...y... espiraré alegrando la mente”; se entrena, “Inspiraré...y... espiraré estabilizando la mente”; se entrena “Inspiraré...y... espiraré liberando la mente”. En esa ocasión, el monje permanece enfocado en la mente en y por sí misma—empeñado, vigilante y con sati—sometiendo la codicia y la angustia en relación con el mundo....

‘En cualquier ocasión en que un monje se entrena, “Inspiraré...y... espiraré enfocado en la inconstancia”; se entrena, “Inspiraré...y... espiraré enfocado en el desapasionamiento”; se entrena, “Inspiraré...y... espiraré enfocado en la cesación”; se entrena, “Inspiraré...y... espiraré enfocado en abandonar”. En esa ocasión, el monje permanece enfocado en las cualidades mentales en y por sí mismas—empeñado, vigilante y con sati—sometiendo la codicia y la angustia en relación con el mundo’.

MN 118

En el Gran Discurso del Establecimiento de la Sati, el Buddha describe la sati de las cualidades mentales en y por sí mismas, en parte, en términos de los impedimentos y de los factores para el Despertar, cualidades que, respectivamente, se dejan a un lado y se fomentan en la práctica de jhāna.

‘¿Y cómo un monje permanece enfocado en cualidades mentales en y por sí mismas en relación con los cinco impedimentos? Se da el caso en que, al haber deseo sensual en su interior, un monje discierne que, “Hay deseo sensual presente en mi interior”; o, al no haber deseo sensual en su interior, discierne que, “No hay deseo sensual en mi interior”. Discierne cómo surge el deseo sensual que no ha surgido, y discierne cómo se abandona el deseo sensual una vez que ha surgido, y discierne cómo no se manifiesta más en el futuro el deseo sensual que se ha abandonado. [La misma fórmula se repite en relación con el resto de los impedimentos: mala voluntad, embotamiento y letargo, agitación y ansiedad, e incertidumbre.]...

‘¿Y cómo un monje permanece enfocado en cualidades mentales en y por sí mismas en relación con los siete factores para el Despertar? Se da el caso en que, al haber sati en su interior como factor para el Despertar, un monje discierne que, “La sati como factor para el Despertar está presente

en mi interior”; o al no haber sati como factor para el Despertar en su interior, un monje discierne que, “La sati como factor para el Despertar no está presente en mi interior”. Discierne cómo surge la sati como factor para el Despertar que no ha surgido; y discierne cómo se desarrolla y se culmina la sati como factor para el Despertar una vez que ha surgido. [La misma fórmula se repite en relación con el resto de los factores para el Despertar: análisis de los fenómenos, persistencia, plenitud, calma, concentración y ecuanimidad.]’

DN 22

Así, la práctica de la sati correcta no reprime cualidades mentales indeseables—a saber, no niega su presencia. Más bien las detecta a medida que acaecen, de modo que el fenómeno de su ocurrencia se puede entender. Una vez que se entienden por lo que son como fenómenos, pierden su poder y se pueden abandonar.

Sin embargo, la práctica de la sati se focaliza, no en la aparición fortuita de las cualidades mentales, sino en la eliminación de cualidades indeseables—los impedimentos—que obstruyen *jhāna*, y en el desarrollo de cualidades convenientes—los factores para el Despertar—que *jhāna* propicia. A medida que estos factores se fortalecen por la práctica continua de *jhāna*, dan origen a una conciencia más clara de los procesos sensoriales según acaecen. Los factores de plenitud, calma y ecuanimidad, al existir independientemente del registro de los cinco sentidos, hacen que la mente se involucre menos en los placeres sensoriales, y que sea menos propensa a la búsqueda de la satisfacción emocional a causa de los mismos. Los factores de la sati, investigación de los fenómenos, persistencia y concentración favorecen la perspicacia clara de los eventos que conforman la percepción sensorial.

Ver las actividades en el cuerpo y en la mente simplemente como eso—actividades condicionadas, surgiendo y desvaneciéndose—crea un sentido adicional de distancia, desencanto y des-identificación.

‘Al conocer y ver el ojo como ha venido a ser, al conocer y ver las formas... la conciencia al ojo... el contacto al ojo como ha venido a ser; al conocer y ver lo que surge condicionado por el contacto al ojo—que se experimenta como placer, dolor o ni placer ni dolor—como ha venido a ser, uno no se encapricha con el ojo... las formas... la conciencia al ojo... el

contacto al ojo... lo que surge condicionado por el contacto al ojo y que se experimenta como placer, dolor o ni placer ni dolor....

‘Al conocer y ver el oído... Al conocer y ver la nariz... Al conocer y ver la lengua... Al conocer y ver el cuerpo....

‘Al conocer y ver el intelecto como ha venido a ser, al conocer y ver las ideas... la conciencia al intelecto...el contacto al intelecto como ha venido a ser, al conocer y ver lo que surge condicionado por el contacto al intelecto—que se experimenta como placer, dolor o ni placer ni dolor— como ha venido a ser, uno no se encapricha con el intelecto... las ideas... la conciencia al intelecto... el contacto al intelecto... lo que surge condicionado por el contacto al intelecto y que se experimenta como placer, dolor o ni placer ni dolor.

‘Para él—que permanece no encaprichado, desunido, no confundido— los cinco agregados del sustento se encaminan hacia una futura disminución. El ansia que lleva a más devenir—acompañada de pasión y deleite, disfrutando ahora aquí y entonces allá—la abandona. Sus perturbaciones corporales y mentales se abandonan. Sus aflicciones corporales y mentales se abandonan. Sus angustias corporales y mentales se abandonan. Es sensible tanto al solaz del cuerpo como al solaz de la conciencia.

‘Cualquier perspectiva proveniente de quien ha llegado a ser así es su perspectiva correcta. Cualquier propósito, su propósito correcto. Cualquier esfuerzo, su esfuerzo correcto. Cualquier sati, su sati correcta. Cualquier concentración, su concentración correcta: al igual que antes sus acciones, habla y modo de vida estaban ya purificados. Así, para él el noble óctuple sendero llega a la culminación de su desarrollo... los cuatro establecimientos de la sati llegan a la culminación de su desarrollo... los siete factores para el Despertar llegan a la culminación de su desarrollo; [y] para él estas dos cualidades acaecen a la par: tranquilidad y perspicacia’.

MN 149

Con la unión de la tranquilidad y de la perspicacia en la culminación del camino, el Despertar acaece. El Canon registra muchos casos en que el Despertar es repentino y completo, y muchos otros en que ocurre por etapas.

No se dice la razón de esta diferencia, pero tal vez en el Despertar repentino la mente atraviesa las diversas etapas en rápida sucesión. En cualquier caso, un breve vistazo a las etapas dará una idea de la dinámica del Desatamiento de la mente.

La lista estándar de las etapas provee cuatro y las describe según de cuántos de los diez grilletes la mente se deshace: (1) perspectiva de la auto-identidad, (2) incertidumbre (3) agarrar costumbres y prácticas, (4) pasión sensual, (5) irritación (6) pasión por la forma (7) pasión por lo informe, (8) presunción, (9) agitación e (10) ignorancia.

‘En esta comunidad de monjes, hay monjes que, con la total terminación de [los primeros] tres grilletes, son entrados-en-la-corriente, firmes, nunca más destinados a estados de privación, dirigidos hacia el auto-despertar....

‘En esta comunidad... hay monjes que, con la total terminación de [los primeros] tres grilletes y la mengua de la pasión, aversión y engaño, son regresados-únicos. Después de regresar sólo una vez a este mundo, pondrán fin a la tensión....

‘En esta comunidad... hay monjes que, con la total terminación de los cinco grilletes inferiores, están destinados a surgir espontáneamente [en las Moradas Puras], en donde se desatarán completamente para nunca más regresar de ese mundo....

‘En esta comunidad... hay monjes que son Arahants, cuyas fermentaciones han terminado, que han alcanzado la consumación, cumplida la tarea, dejado la carga, alcanzado el verdadero objetivo, destruido el grillete del devenir y están liberados a través de la gnosis correcta’.

MN 118

Un modo alternativo de clasificación de las etapas enumera tres:

‘Se da el caso del monje que ha alcanzado plena consumación en relación con la virtud, una fracción de consumación en relación con la concentración y una fracción en relación con el discernimiento....

‘Se da el caso del monje que ha alcanzado plena consumación en relación con la virtud, plena consumación en relación con la

concentración y una fracción de consumación en relación con el discernimiento....

‘Se da el caso del monje que ha alcanzado plena consumación en relación con la virtud, plena consumación en relación con la concentración y plena consumación en relación con el discernimiento. Con la terminación de las fermentaciones, permanece en la liberación sin fermentación de la conciencia y la liberación del discernimiento, al haberlas directamente conocido y alcanzado por sí mismo aquí y ahora’.

AN 3:88

Como el texto deja claro, los entrados-en-la-corriente y los regresados-únicos son aquellos que han desarrollado por completo la virtud; los de no-retorno son aquellos que han desarrollado completamente la virtud y la concentración; y los Arahants son aquellos que han desarrollado por completo todas las tres partes del camino: virtud, concentración y discernimiento.

Sin embargo, esto no quiere decir que los entrados-en-la-corriente no hayan desarrollado el discernimiento en un grado bastante alto. De hecho, la definición invariable de entrada-en-la-corriente es que han ‘visto con discernimiento’, y su nivel del Despertar se llama el surgimiento del ojo del Dhamma. Lo que ven con este ojo del Dhamma se expresa siempre en los mismos términos:

A continuación, el Venerable Assaji dio esta exposición del Dhamma a Sāriputta el errante:

‘Cualesquiera fenómenos que surgen de una causa:
su causa
y su cesación.

Tal es la enseñanza del Tathāgata,
El Gran Contemplativo’.

A continuación, a Sāriputta el errante, al escuchar esta exposición del Dhamma, le surgió el desempolvado, inmaculado ojo del Dhamma: todo lo que está sujeto al origen está sujeto a la cesación.

Mv 1.23.5

Para que esta experiencia se realice, debe ocurrir tras un vislumbre de lo que se encuentra en oposición a ‘todo lo que está sujeto al origen’, es decir, el vislumbre de lo incondicionado—lo inmortal.

[De inmediato, después de ganar la entrada-en-la-corriente] Sāriputta el errante se acercó a Moggallāna el errante. Moggallāna el errante lo vio venir de lejos y, al verlo, le dijo, “Tus facultades son brillantes, mi amigo; tu aspecto es puro y claro. ¿Podría ser que hubieras alcanzado lo inmortal?”

‘Sí, amigo mío, lo he hecho...’.

Mv I.23.5

Aunque su Despertar no es todavía completo, los entrados-en-la-corriente ven suficiente de lo inmortal como para eliminar toda incertidumbre sobre las enseñanzas del Buddha.

A Upāli el padre de familia, mientras estaba justo allí sentado, le surgió el desempolvado, inmaculado ojo del Dhamma: todo lo que está sujeto al origen está sujeto a la cesación. A continuación—al ver el Dhamma, al alcanzar el Dhamma, conocer el Dhamma, lograr establecerse en el Dhamma, al atravesar y cruzar más allá de la incertidumbre, sin más interrogantes—Upāli el padre de familia obtuvo confianza y se volvió independiente de los demás en relación con el mensaje del Maestro.

MN 56

El vislumbre de lo inmortal también es suficiente como para convencer a los entrados-en-la-corriente de la futilidad de las perspectivas de identidad que se basan en los cinco agregados del sustento, todos los cuales caen bajo la categoría de ‘todo lo que está sujeto al origen’.

‘Māgandiya, es justo como si hubiera un hombre ciego que no pudiera ver objetos negros... blancos... azules... amarillos... rojos... el sol o la luna. Ahora, supón que un hombre tomara un trapo mugriento, manchado de aceite y lo engañara diciéndole, “Aquí tienes, buen hombre, una prenda blanca—hermosa, impecable y limpia”. El ciego la tomaría y se la pondría.

‘A continuación, supón que sus amigos, compañeros y familiares lo llevaran al doctor y éste lo tratara con medicina: depuraciones de arriba y depuraciones de abajo, ungüentos y bálsamos y tratamientos por la nariz;

y gracias a la medicina aparecería su vista y se volvería clara. A continuación, con el surgimiento de su vista, abandonaría cualquier pasión y deleite por el trapo mugriento, manchado de aceite; y consideraría un enemigo y no un amigo en absoluto a aquel hombre y pensaría que merecía ser matado. “¡Caray! ¡Por cuánto tiempo he estado engañado, timado y embaucado por ese hombre y su trapo mugriento, manchado de aceite!—‘Aquí tienes, buen hombre, una prenda blanca, hermosa, impecable y limpia’.”

‘Del mismo modo, Māgandiya, si te enseñara el Dhamma—la liberación de la enfermedad, este Desatamiento—y tú por tu parte entendieras esa liberación de la enfermedad y vieras ese Desatamiento, entonces, junto con el surgimiento de tu vista, abandonarías cualquier pasión y deleite que sentías por los cinco agregados del sustento; y se te ocurriría: “¡Caray! ¡Por cuánto tiempo he estado engañado, timado y embaucado por esta mente! Ya que al aferrarme, era sólo a la forma que me aferraba... sólo a la sensación... sólo a la percepción... sólo a las fabricaciones... sólo a la conciencia que me aferraba. Con mi aferramiento como condición, hay el devenir... el nacimiento... el envejecimiento, la enfermedad y la muerte, la tristeza, las lamentaciones, el dolor, la angustia y la desesperación entran todos en juego; y así es el origen de esta masa entera de tensión”’.

MN 75

Debido a que se dan cuenta de que el vislumbre de la meta proviene del discernimiento, los entrados-en-la-corriente no se aferran más a costumbres y prácticas. Esto significa que ya no ven la simple adhesión a las costumbres y prácticas como un medio suficiente para alcanzar la meta en y por sí misma, aunque siguen cumpliendo con las costumbres del habla, acción y modo de vida correctos, y con la práctica de jhāna que fomentó su discernimiento en primer lugar. Al ver la eficacia de sus propias acciones, nunca más harán mal intencionadamente. Esto es lo que perfecciona su virtud. Sin embargo, todavía tienen que comprender completamente la práctica de jhāna, y por eso sus mentes permanecen apegadas a los fenómenos—con y sin forma—en los que esa práctica se fundamenta. Como se dice en los textos, están atados al ciclo del nacimiento y muerte por su incompleta maestría de la concentración y el discernimiento, y por los siete grilletes restantes.

En cuanto a los de no-retorno, han dominado jhāna en la medida en que pueden usarlo como un punto ventajoso para observar el surgimiento y el desvanecimiento que acaece en relación con los cinco sentidos, mientras que el placer, plenitud y ecuanimidad que ofrece sirven de apoyo para desarraigar cualquier deseo por los placeres de esos cinco sentidos, junto con todas las sensaciones de irritación que vienen cuando no se satisfacen tales deseos.

Ellos, también, han visto lo inmortal, pero igual que los entrados-en-la-corriente, su discernimiento no es completamente exhaustivo; todavía tienen que dirigirlo hacia el acto de ver: las herramientas—tranquilidad y perspicacia—que conducen a ese discernimiento y los sutiles niveles de pasión y deleite que lo acompañan.

En los textos se expresa este punto de varios modos. En algunos pasajes simplemente se enumeran los grilletes que los de no-retorno deben todavía abandonar: pasión por la forma, pasión por lo informe, presunción, agitación e ignorancia. Otros relatan más las experiencias de lo que está pasando en la mente de los de no-retorno. Al leer esos relatos es posible ver cómo los cinco grilletes de la lista se interconectan: aunque los de no-retorno se han despojado previamente del apego a las perspectivas de la identidad al alcanzar la entrada-en-la corriente, todavía tienen un persistente sentido de la presunción ‘yo soy’ relacionada con los cinco agregados del sustento—que poseen y no poseen forma—que funcionan sutilmente al surgir la tranquilidad y la perspicacia como proceso del devenir; y aunque han ganado suficiente perspicacia sobre los cinco sentidos como para abandonar cualquier apego a ellos, aún padecen de una innegable clase de ignorancia del más sutil nivel del devenir inherente en esa presunción. Esto conduce a una forma refinada de pasión y deleite que los mantienen agitados y atados al sexto sentido: la mente.

‘Se da el caso, Ānanda, en que un monje... entra y permanece en el primer jhāna: plenitud y placer nacidos del retraimiento, acompañados de pensamiento dirigido y evaluación. Considera cualesquiera fenómenos conectados con la forma, sensación, percepción, fabricaciones y conciencia como inconstantes, tensores, una dolencia, un cáncer, una flecha, dolorosos, una aflicción, foráneos, una desintegración, vacíos, no-yo.

‘Se aparta la mente de esos fenómenos, y al hacerlo, la dispone hacia el

fenómeno [*dhamma*] de lo inmortal: “Esto es paz, esto es exquisito—la resolución de todas las fabricaciones; el abandono de todas las adquisiciones; la terminación del ansia; el desapasionamiento; la cesación; el Desatamiento”. Al quedarse allí mismo, alcanza la terminación de las fermentaciones. O si no, entonces—por esta misma pasión por el Dhamma, este mismo deleite por el Dhamma y por la total terminación de los cinco grilletos inferiores—es destinado a surgir espontáneamente [en las Moradas Puras] donde se desatará completamente, para nunca más regresar de ese mundo. [Similarmente con cada uno de los niveles restantes de jhāna.]’

MN 64

Varios aspectos de nuestro estudio convergen en el pasaje anterior. Para empezar, el acto del discernimiento descrito—disponer la mente a lo inmortal—es idéntico al objeto de la concentración designado por el Buddha en AN 10:6. En consecuencia, éste sería un caso de tranquilidad que ocurre en concierto con la perspicacia (ver MN 149).

Segundo, como lo indica el pasaje en cuestión, la diferencia crucial entre los Arahants y los de no-retorno es si la mente siente o no pasión y deleite por este acto del discernimiento. En este punto, las distinciones relativas al sustento y el aferramiento planteadas al principio del Capítulo III entran sutilmente en juego. Cualquier acto de discernimiento, aun en este nivel, cae bajo los cinco agregados del sustento como conformado de percepción, fabricaciones y conciencia. Si no es visto claramente como lo que es, puede actuar como fenómeno que ofrece sustento (o como fenómeno aferrable). Cualquier pasión o deleite hacia él—y éstos mismos son percepciones y fabricaciones—funciona como aferramiento / sustento refinado en las modalidades de perspectivas (de inferior / superior), absorción mental y el sentido de ‘yo soy’ involucrado en el acto del discernimiento. En consecuencia, la mente todavía contiene las condiciones para el devenir en un nivel sutil, y esto obstaculiza su libertad total.

Sujetos a los dos
al yugo de la sensualidad
y al yugo del devenir,
los seres van al ciclo errante,
que conduce al nacimiento y la muerte.

Aquellos que han abandonado la sensualidad
sin alcanzar la terminación de las fermentaciones,
están sujetos al yugo del devenir,
se dice que son de no-retorno.
Mientras que aquellos que han cortado con la duda
no tienen más presunción
o más devenir.
Ellos, que han alcanzado
la terminación de las fermentaciones,
aunque en el mundo,
han ido más allá.

Iti 96

El Ven. Khemaka, uno de no-retorno, habla poco antes de alcanzar la Arahantería: 'Así como el aroma de un loto azul, rojo o blanco: si alguien lo llamara el aroma de un pétalo o el aroma del color o el aroma de un filamento, ¿estaría hablando correctamente?'

'No, amigo'.

'Entonces, ¿cómo lo describiría si lo estuviera describiendo correctamente?'

'...Como el aroma de la flor'.

'Del mismo modo, amigos, no digo que este "yo soy" es forma, ni que este "yo soy" es otro que la forma. No digo que este "yo soy" es la sensación... percepción... fabricaciones.... No digo que este "yo soy" es conciencia, ni que este "yo soy" es otro que la conciencia. Es sólo que para mí, el "yo soy" en relación con los cinco agregados del sustento no se ha quitado, aunque no los considero como "esto soy yo".'

'Así como una tela, salpicada y manchada, cuyos propietarios la pasan a un lavandero: el lavandero la restriega con tierra salada o lejía o estiércol de vaca. Ahora, aunque la tela está limpia y sin manchas, todavía tiene un persistente aroma residual de tierra salada o lejía o estiércol de vaca. El lavandero se la entrega a los propietarios y éstos la guardan en una cesta de mimbre con incienso, y el persistente aroma residual de tierra salada, lejía o estiércol de vaca es completamente erradicado.'

‘Del mismo modo, aunque un noble discípulo ha abandonado los cinco grilletes inferiores, en relación con los cinco agregados del sustento aún tiene una persistente presunción de “yo soy”, un deseo de “yo soy”, una obsesión de “yo soy”. Sin embargo, más tarde, permanece enfocado en el surgimiento y la desaparición en relación con los cinco agregados del sustento: “Tal es la forma, tal su origen, tal su desaparición. Tal es la sensación.... Tal es la percepción.... Tales son las fabricaciones.... Tal es la conciencia, tal su origen, tal su desaparición”. A medida que permanece enfocado en el surgimiento y la desaparición de los cinco agregados del sustento, la persistente presunción de “yo soy”, deseo de “yo soy”, obsesión de “yo soy” en relación con aquellos es completamente erradicado’.

SN 22:89

Sólo cuando el discernimiento está tan completamente desarrollado y es tan exhaustivo que carece de presunciones, deseos u obsesiones persistentes por nada—ni siquiera por las fabricaciones de pasión y deleite que condicionan los niveles sutiles del devenir en torno a la experiencia de lo inmortal—puede completar la emancipación de las seis esferas del contacto sensorial que conforman el Todo.

Ven. Moggallāna [poco antes de alcanzar la Arahantería]: ‘En breve, señor, ¿hasta qué punto es un monje—liberado a través de la terminación del ansia—enteramente completo, enteramente libre de cadenas, un seguidor de la vida enteramente sagrada, enteramente consumada: el primero entre los seres humanos y celestiales?’

El Buddha: ‘Moggallāna, se da el caso de un monje que ha escuchado, “Todas las cosas son indignas de apego”. Al escuchar que todas las cosas son indignas de apego, conoce todas las cosas completamente. Al conocer todas las cosas completamente, comprende todas las cosas completamente. Al comprender todas las cosas completamente, en consecuencia, cualquier sensación que experimente—placer, dolor, ni placer ni dolor—permanece enfocado en la inconstancia con respecto a ella, permanece enfocado en el desapasionamiento, enfocado en la cesación, enfocado en abandonar. A medida que permanece enfocado en la inconstancia... desapasionamiento... cesación... en abandonar

con respecto a esa sensación, él no es sustentado por [no se aferra a] nada en el mundo. Al no estar sustentado, no se agita. Al no estar agitado, se desata completamente en su interior. Discierne que: “El nacimiento terminó, la vida sagrada consumada, la tarea cumplida. No hay nada más para este mundo”.

‘Es en este sentido, Moggallāna, que un monje, en breve, está liberado a través de la terminación del ansia, enteramente completo, enteramente libre de cadenas, un seguidor de la vida enteramente sagrada, enteramente consumada: el primero entre los seres humanos y celestiales’.

AN 7:58

Al conocer el Todo,
de todas partes,
sin pasión
por ningún objetivo en absoluto:
Él, al haber comprendido
el Todo,
ha ido más allá
de toda tensión.

Iti 7

‘Ahora, cuando un monje discierne—como han venido a ser—el origen y la desaparición de las seis esferas del contacto [sensorial], su atractivo, sus desventajas y el escape de ellas, entonces discierne lo que es superior a todas estas cosas’.

DN 1

‘Con la ignorancia como condición, acontecen las fabricaciones; con las fabricaciones como condición, la conciencia [sensorial]; con la conciencia [sensorial] como condición, nombre y forma; con nombre y forma como condición, las seis esferas sensoriales....

‘No obstante, con la disolución y cesación sin residuo de la ignorancia, las fabricaciones cesan. Con la cesación de las fabricaciones, la conciencia [sensorial] cesa. Con la cesación de la conciencia [sensorial], nombre y

forma... las seis esferas sensoriales... contacto... valencia... ansia...
aferramiento... devenir... nacimiento cesa. Con la cesación del
nacimiento, entonces, envejecimiento y muerte, tristeza, lamento, dolor,
angustia y desesperación cesan todos. Así es la cesación de esta masa
entera de tensión’.

MN 115

‘Lo que surge en dependencia del ojo como placer o alegría, ése es el
atractivo del ojo. Cualesquier [aspectos] del ojo que son inconstantes,
tensores y sujetos al cambio, ésa es la desventaja del ojo. Cualquier
sometimiento de pasión y deseo, abandono de pasión y deseo por el ojo,
ése es el escape del ojo. [De forma similar con el oído, nariz, lengua,
cuerpo e intelecto, y con formas, sonidos, olores, sabores, sensaciones
táctiles e ideas.]’

SN 35:13-14

‘A éste, el insuperable, el mayor estado de paz, ha despertado el
Tathāgata por la carencia de aferramiento / sustento, al conocer, como
han venido a ser, el origen, el desvanecimiento, el atractivo, las
desventajas de—y el escape de—las seis esferas del contacto [sensorial]’.

MN 102

Este insuperable, mayor estado de paz que aparece cuando la mente se
emancipa del Todo, es totalmente incondicionado.

‘Hay, monjes, un no nacido—no devenido—no hecho—no fabricado.
Si no hubiera ese no nacido—no devenido—no hecho—no fabricado, no
habría el caso en que salir de lo nacido—devenido—hecho—fabricado se
discerniría. No obstante, precisamente porque hay un no nacido—no
devenido—no hecho—no fabricado, salir de lo nacido—devenido—hecho
—fabricado así se discierne’.

Ud 8:3

Donde agua, tierra, fuego y viento no tienen fundamento:
Allí las estrellas no brillan,
el sol no es visible,

la luna no aparece,
la oscuridad no se encuentra.
Y cuando un brāhman, un sabio a través de la sagacidad,
ha conocido [esto] por sí mismo,
entonces de la forma y lo informe,
del placer y el dolor,
está liberado.

Ud 1:10

Al alcanzar completamente lo incondicionado, la mente ya no cae más bajo la influencia de la tensión y de la inconstancia. Ya no ensimismada, descubre que su sentido de participación y compromiso en todos los procesos de la experiencia se disuelve una vez por todas.

Ven. Nandaka: ‘Hermanas, así como si un experto carnicero o un aprendiz de carnicero, después de matar una vaca, la cortara con un cuchillo afilado de modo que—sin dañar la sustancia de la carne interior, sin dañar la sustancia del cuero—él cortaría, sajaría y separaría sólo los músculos de piel, los tejidos conjuntivos y las ligaduras intermedias; y luego de cortar, sajar y separar el pellejo, y después de cubrir la vaca otra vez con ese mismo pellejo dijera que la vaca estaba realmente unida al pellejo: ¿Estaría hablando correctamente?’

Las Hermanas: ‘No, señor. ¿Por qué?... porque no importa cuántas veces dijera que la vaca estaba realmente unida al pellejo, la vaca todavía estaría desunida del pellejo’.

Ven. Nandaka: ‘Les he dado este símil, hermanas, para comunicar un mensaje. Éste es el mensaje: la sustancia de la carne interior representa las seis esferas sensoriales internas [los sentidos]; la sustancia del cuero representa las seis esferas sensoriales externas [los objetos]. Los músculos de piel, los tejidos conjuntivos y las ligaduras intermedias representan la pasión y deleite. El cuchillo afilado representa el noble discernimiento que corta, saja y separa las impurezas, los grilletes y las ligaduras intermedias’.

MN 146

Aunque los sentidos y sus objetos están allí igual que antes, se ha cortado el vínculo afectivo fundamental que liga la mente a las sensaciones y el corte significa la libertad incondicional de la mente.

Ven. MahāKaccāyana: ‘En relación con la breve exposición que hizo el Bendito, después de la cual entró en su estancia sin explicar el significado detallado—es decir, “Un monje debe investigar de tal manera que, su conciencia ni externamente dispersa y diseminada ni internamente posicionada, por la carencia de aferramiento / sustento, él no estaría agitado. Cuando... por la carencia de aferramiento / sustento, él no estaría agitado, no hay semilla para las condiciones de futuro nacimiento, envejecimiento, muerte o tensión”—entiendo el significado detallado de esta exposición así:

‘¿Cómo está la conciencia externamente dispersa y difusa, se dice? Se da el caso en que una forma se ve por el ojo, y la conciencia sigue la corriente de [fluye detrás de] la imagen de la forma, está sujeta al atractivo de la imagen de la forma, está ligada al atractivo de la imagen de la forma, está encadenada al atractivo de la imagen de la forma, está engrillada y unida al atractivo de la imagen de la forma: se dice que la conciencia está externamente dispersa y diseminada. [Similarmente con los sentidos restantes.]

‘¿Y cómo está la conciencia no externamente dispersa y difusa, se dice? Se da el caso en que una forma se ve por el ojo, y la conciencia no sigue la corriente de la imagen de la forma, no está sujeta a... ligada a... encadenada a... engrillada y unida al atractivo de la imagen de la forma: se dice que la conciencia no está externamente dispersa y difusa. [Similarmente con los sentidos restantes.]

‘¿Y cómo está la mente internamente posicionada, se dice? Se da el caso en que un monje... entra y permanece en el primer jhāna. Su conciencia sigue la corriente de la plenitud y el placer nacidos del retraimiento, está sujeta a... ligada a... engrillada y encadenada al atractivo de la plenitud y el placer nacidos del retraimiento. O además... entra y permanece en el segundo jhāna. Su conciencia sigue la corriente de la plenitud y el placer nacidos de la concentración, está sujeta a... ligada a... encadenada a... engrillada y unida al atractivo de la plenitud y el placer nacidos de la concentración. O además... entra y permanece en el

tercer jhāna... Su conciencia sigue la corriente de la ecuanimidad y el placer.... O además... entra y permanece en el cuarto jhāna. Su conciencia sigue la corriente de ni placer ni dolor, está sujeta a... ligada a... encadenada a... engrillada y unida al atractivo de ni placer ni dolor: se dice que la mente está internamente posicionada.

‘¿Y cómo está la mente no internamente posicionada, se dice? Se da el caso en que un monje... entra y permanece en el primer jhāna. Su conciencia no sigue la corriente de la plenitud y el placer nacidos del retraimiento, no está sujeta a... ligada a... encadenada a... engrillada y unida a la plenitud y el placer nacidos del retraimiento. [Similarmente con los niveles de jhāna restantes.]

‘¿Y cómo se causa la agitación por el aferramiento / sustento? Se da el caso de una persona poco instruida y común... que asume que la forma es el yo, o el yo como poseyendo la forma, o la forma como en el yo, o el yo como en la forma. Su forma cambia y es inestable. Debido al cambio y a la inestabilidad de su forma, la conciencia se altera de acuerdo con el cambio de la forma. Con el surgimiento concomitante de la agitación nacida de esta alteración, la conciencia queda consumida. Entonces, debido a la consunción de la conciencia, él se siente temeroso, amenazado y ansioso. Es de este modo, amigos, que la agitación se causa por el aferramiento / sustento. [Similarmente con la sensación, percepción, fabricaciones y conciencia.]

‘¿Y cómo se causa la ausencia de agitación por la carencia de aferramiento / sustento? Se da el caso de un noble discípulo instruido... que no asume que la forma es el yo, o el yo como poseyendo la forma, o la forma como en el yo, o el yo como en la forma. Su forma cambia y es inestable, pero la conciencia por esa razón no se altera de acuerdo con el cambio de la forma. Su conciencia no está consumida por ninguna agitación concomitante de tal cambio. Debido a que su conciencia no está consumida, él no se siente temeroso, amenazado o ansioso. Es de este modo, amigos, que la ausencia de agitación se causa por la carencia de aferramiento / sustento. [Similarmente con la sensación, percepción, fabricaciones y conciencia.]’

MN 138

‘Quien es dependiente tiene vacilación. Quien es independiente no tiene vacilación. Al no haber vacilación, hay calma. Al haber calma, no hay anhelo. No habiendo anhelo, no hay ir o venir. No habiendo ir o venir, no hay desvanecimiento o surgimiento. Al no haber desvanecimiento o surgimiento, no hay ni aquí ni allá ni entre-los-dos. Esto, justo esto, es el fin de la tensión’.

Ud 8:4

‘Al sentir una sensación de placer, él [una persona que ha alcanzado la meta. Ésta es la continuación de la cita de MN 140 en el capítulo tercero] discierne que es inconstante, no agarrada, no disfrutada. Al sentir una sensación de dolor.... Al sentir una sensación de ni placer ni dolor, discierne que es inconstante, no agarrada, no disfrutada. Al sentir una sensación de placer, la siente separado de ella. Al sentir una sensación de dolor.... Al sentir una sensación de ni placer ni dolor, la siente separado de ella. Al sentir una sensación limitada al cuerpo, discierne que “Siento una sensación limitada al cuerpo”. Al sentir una sensación limitada a la vida, discierne que “Siento una sensación limitada a la vida”. Discierne que “Al desintegrarse el cuerpo, después de la terminación de la vida, todo lo experimentado, al no ser disfrutado, se enfriará aquí mismo”.

‘Así como una lámpara de aceite arde en dependencia del aceite y de la mecha, y por la terminación del aceite y de la mecha—y por no ser provisto de ningún otro sustento—sin nutrimento se apaga; del mismo modo, al sentir una sensación limitada al cuerpo, discierne que “Siento una sensación limitada al cuerpo”. Al sentir una sensación limitada a la vida, discierne que “Siento una sensación limitada a la vida”. Discierne que “Al desintegrarse el cuerpo, después de la terminación de la vida, todo lo experimentado, al no ser disfrutado, se enfriará aquí mismo”.

‘Entonces, un monje así dotado está dotado de la más alta determinación por el discernimiento, ya que esto—el conocimiento de la terminación de toda tensión—es el noble discernimiento más alto.

‘Su libertad, cimentada en la verdad, no fluctúa, porque cualquier cosa delusoria es falsa. El Desatamiento—lo no delusorio—es veraz. Entonces, un monje así dotado está dotado de la más alta determinación por la verdad, ya que éste—el Desatamiento, lo no delusorio—es la noble verdad

más alta.

‘Aunque con anterioridad neciamente había asumido y llevado a cabo adquisiciones (mentales), ahora las ha abandonado, su raíz destruida, hechas como un tocón de palma, privadas de las condiciones para su desarrollo, no destinadas a surgir en el futuro. Entonces, un monje así dotado está dotado de la más alta determinación por abandonar, ya que esto—abandonar todas las adquisiciones—es el noble abandono más alto.

‘Aunque con anterioridad neciamente tenía codicia—y también deseo y capricho—ahora los ha abandonado, su raíz destruida... no destinados a surgir en el futuro. Aunque con anterioridad neciamente tenía malevolencia—y también mala voluntad y odio—ahora los ha abandonado... Aunque con anterioridad neciamente tenía ignorancia—y también engaño y confusión—ahora las ha abandonado, la raíz destruida, hechas como un tocón de palma, privadas de las condiciones para su desarrollo, no destinadas a surgir en el futuro. Entonces, un monje así dotado está dotado de la más alta determinación por la calma, ya que esto—calmar las pasiones, aversiones y engaños—es la noble calma más alta.

“Él se ha aquietado donde las corrientes de la suposición no fluyen; y cuando las corrientes de la suposición no fluyen, se dice que él es un sabio en paz”: así se ha dicho. ¿En relación con qué se ha dicho? “Soy” es una suposición. “Soy esto” es una suposición. “Seré” es una suposición. “No seré”... “Poseeré una forma”... “No poseeré una forma”... “Seré perceptivo”... “No seré perceptivo”... “Seré ni perceptivo ni no perceptivo” es una suposición. Suponer es una dolencia, suponer es un cáncer, suponer es una flecha. Al ir más allá de toda suposición, él es llamado un sabio en paz.

‘Y además, un sabio en paz no nace, no envejece, no muere, no se agita y está libre de anhelo. No tiene nada por el cual podría nacer. Sin nacer, ¿envejecerá? Sin envejecer, ¿morirá? Sin morir, ¿estará agitado? Al no estar agitado, ¿qué anhelará? Fue en relación con esto que se ha dicho: “Él se ha aquietado donde las corrientes de la suposición no fluyen; y cuando las corrientes de la suposición no fluyen, se dice que él es un sabio en paz”’.

MN 140

Ven. Sāriputta: ‘¿Y cómo, amigo, está la mente de un monje bien compuesta por medio de la conciencia? “Mi mente está sin pasión”—su mente está bien compuesta por medio de la conciencia. “Mi mente está sin aversión”.... “Mi mente está sin engaño”.... “Mi mente no está sujeta a la pasión”... “a la aversión”... “al engaño”...—su mente está bien compuesta por medio de la conciencia. “Mi mente está destinada a no regresar a estados de sensualidad”... “a estados de forma”... “a estados informes”—su mente está bien compuesta por medio de la conciencia.

‘Incluso si formas poderosas cognoscibles por el ojo aparecen en el campo visual de un monje cuya mente está correctamente liberada, su mente no está ni subyugada ni siquiera está involucrada. Quieto, habiendo alcanzando la imperturbabilidad, se enfoca en su desvanecimiento. Incluso si sonidos... olores... sabores... sensaciones táctiles.... Incluso si ideas poderosas cognoscibles por el intelecto aparecen en el campo mental de un monje cuya mente está correctamente liberada, su mente no es ni subyugada ni siquiera está involucrada. Quieto, habiendo alcanzando la imperturbabilidad, se enfoca en su desvanecimiento.

‘Así como si hubiera una columna de piedra, dieciséis palmos de altura, de los cuales ocho estuvieran sumergidos bajo tierra, y luego, desde el Este, viniera una poderosa tormenta de viento: la columna ni vibraría ni se estremecería ni temblaría. Y si luego, desde el Oeste... el Norte... el Sur, viniera una poderosa tormenta de viento: la columna ni vibraría ni se estremecería ni temblaría. ¿Por qué? Por la profundidad de la base y lo bien enterrada de la columna de piedra. Del mismo modo, amigo, incluso si formas poderosas cognoscibles por el ojo aparecen en el campo visual de un monje cuya mente está correctamente liberada... etc... su mente no es ni subyugada ni siquiera está involucrada’.

AN 9:26

En todos lados
el sabio
independiente
no hace de nada querido o no querido.
En él

lamento y egoísmo
como agua en un loto blanco
no se adhieren.
Como una gota de agua en una hoja de loto,
como agua en un lirio rojo,
no se adhiere,
así el sabio
no se adhiere
a lo visto, lo oído o lo sentido;
ya que, purificado,
no supone
en conexión
con lo visto, lo oído o lo sentido.
De ninguna otra manera
desea la pureza
ya que ni acoge la pasión
ni la guarda.

Sn 4:6

Esta libertad radical—sin apego a la sensación, no tocada por el poder de la pasión, aversión y engaño—es el Desatamiento experimentado en la vida presente.

Hermana Pātācārā:

Al lavar mis pies, noté
el
agua.

Y en observarla fluir de arriba
hacia
abajo,

mi corazón estaba compuesto
como un caballo de primera categoría.

Entonces, tomando una lámpara, entré en la cabaña,
revisé las sábanas,
me senté en la cama.

Y tomando un alfiler, saqué la mecha:
como el desatamiento de la llama
fue la liberación
de la conciencia.

Thig 5:10

NOTAS

Agregados (*khandha*): Las cinco partes componentes del conocimiento sensorial; fenómenos mentales y físicos tal como se experimentan directamente: *rūpa* (sensaciones físicas, información sensorial), *vedanā* (sensación, sensaciones de placer, dolor o ni de placer ni dolor), *saññā* (etiquetas, nombres, conceptos, percepciones), *saṅkhāra* (fabricaciones mentales, formaciones del pensamiento), *viññāṇa* (conciencia sensorial).

Atadura (*vāna*): Términos relacionados (cf. *nibbāna—nibbuta*) inculirían *vivaṭa*, abierto; *saṁvuta*, cerrado, restringido, atado; y *parivuta*, rodeado. Ver en el Diccionario PTS, **Varati* y **Vuṇāti*.

Brāhman: Los brāhmanes de la India han sostenido por mucho tiempo que ellos, por nacimiento, merecen el más elevado respeto. Los budistas tomaron prestado el término para aplicarlo a aquellos que han alcanzado la meta y así demostrar que el respeto se gana no por el nacimiento o por la casta, sino por el logro espiritual.

Cuerpo-Nombre (*nāma-kāya*): Actividad mental de todo tipo, incluyendo las sensaciones, las percepciones, y las fabricaciones.

Devenir (*bhava*): Estados de sensualidad, forma y sin forma que se pueden desarrollar del ansia y el aferramiento, y proporcionan la condición para el nacimiento tanto en el nivel interno como el externo.

Factores para el Despertar (*sambojjhaṅga*): Las siete cualidades desarrolladas a través de *jhāna*, que conducen la mente al Despertar: (1) *sati*, (2) análisis de fenómenos, (3) persistencia, (4) plenitud, (5) calma, (6) concentración y (7) ecuanimidad

Fermentación (*āsava*): Las cuatro cualidades—sensualidad, perspectivas, devenir e ignorancia—que ‘fluyen’ de la mente y crean la riada (*ogha*) de la ronda de muerte y renacimiento.

Grilletes (*saṅyojana*): Son diez que atan la mente a la ronda de muerte y renacimiento: (1) perspectivas de identidad, (2) incertidumbre, (3) costumbres y prácticas, (4) pasión sensual, (5) irritación, (6) pasión por la forma (7) pasión por lo informe, (8) presunción, (9) agitación e (10) ignorancia.

Impedimentos (*nīvaraṇa*): Son cinco que evitan que la mente logre la concentración: (1) deseo sensual, (2) mala voluntad, (3) embotamiento y letargo, (4) agitación y ansiedad e (5) incertidumbre.

Māra: La personificación de la maldad, la muerte y la tentación.

Nāga: Un término que comúnmente se utiliza para referirse a fuertes, majestuosos y heroicos animales, tales como elefantes y serpientes mágicas. En el budismo también se usa en relación con aquellos que han alcanzado la meta.

Pariente de los Negligentes: Un epíteto de Māra.

Sensación: El atractivo, aversión, o ni atractivo ni aversión de un evento, objeto o situación.

Tal (*tādin*): Un adjetivo para describir a quien ha alcanzado la meta. Indica que el estado de la persona es indefinible, pero no está sujeta a cambios o influencias de ningún tipo.

Tathāgata: Literalmente ‘aquel que se volvió real (*tatha-āgata*)’ o ‘aquel que se ha ido de verdad (*tathā-gata*)’, un epíteto utilizado en la antigua India para una persona que ha alcanzado la más alta meta religiosa. En budismo generalmente se refiere específicamente al Buddha, aunque algunas veces también hace referencia a cualquiera de sus discípulos que ha obtenido la meta budista.

Tensión (*dukkha*): *Dukkha*, que tradicionalmente se traduce en los comentarios como ‘lo que es difícil de soportar’, es una palabra bien conocida porque no se encuentra un equivalente adecuado en español, pero ‘tensión’ en su sentido básico de tirantez en el cuerpo o en la mente, parece estar lo más cerca que es posible en español. En el Canon Pāli, *dukkha* concierne tanto a los fenómenos físicos como mentales que van desde la severa tensión de angustia y dolor agudo hasta el innato carácter opresivo de incluso las fabricaciones mentales o físicas más sutiles.

Table of Contents

Página del título	2
Derechos de autor	3
La analogía	4
Abreviaciones	5
Prefacio de la traductora	7
Sobre el idioma español	7
Diferencias terminológicas	7
Términos clave	8
Respecto al pāli	9
Agradecimientos	9
Dedicación de mérito	9
Prefacio del inglés	11
Primera parte: El Resumen	13
Resumen	14
Segunda parte: El ensayo	19
Introducción	20
Capítulo I	26
Capítulo II	48
Capítulo III	53
Capítulo IV	104
Notas	129