



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

## Referencia bibliográfica

---

Polo, M. (1989). *Doctrina y moral del budismo primitivo*. [Tesis para optar el grado de Bachiller en Filosofía]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Unidad de Pregrado.

---

# REPOSITORIO DIGITAL DE TESIS DE LA BIBLIOTECA DE LETRAS DE LA UNMSM

**Autor**

Miguel Ángel Polo Santillán

**Título**

Doctrina y moral del budismo primitivo

**País de  
publicación**

Perú

**Fecha de  
publicación**

1989

**Tipo de  
publicación**

Tesis de bachiller

**Idioma**

Español

**Resumen**

Esta tesis se centra en la investigación de la moral budista, la cual es entendida como parte de la doctrina budista y es fundamental para comprenderla. El estudio se enfoca específicamente en el budismo primitivo según las enseñanzas de Gotama, el Buda, y los textos más antiguos. La tesis sigue un enfoque explicativo e interpretativo basado en el Canon Pali y trabajos de expertos como: Conze, Rahula y Oldenberg. Se estructura en cuatro capítulos, cada uno dedicado a una de las Cuatro Nobles Verdades: el dolor, su origen, su cesación y el camino hacia su fin.

**Palabras clave**

Moral; Budismo; Primitivo; Doctrina.

**Campo del conocimiento del OCDE**

Ética

**Tipo de trabajo de investigación**

Tesis

**Nombre del grado**

Bachillerato

**Grado académico**

Bachillerato en Filosofía

**Institución que otorga el grado**

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

Facultad de Letras y Ciencias Humanas

ESCUELA ACADEMICO PROFESIONAL DE FILOSOFIA



**DOCTRINA Y MORAL**  
**DEL**  
**BUDISMO PRIMITIVO**

TESIS

Para optar el Grado Académico de Bachiller

**MIGUEL ANGEL POLO SANTILLAN**

**PROMOCION 1981**

Lima - Perú

1989

DOCTRINA Y MORAL DEL BUDISMO PRIMITIVO

\*\*\*\*\*  
\*  
\* A mis padres,  
\*  
\* Rogelio y Sara,  
\*  
\* con todo cariño.  
\*  
\*\*\*\*\*

\*\*\*\*\*  
\* El no hacer ningún mal,  
\* la realización del bien,  
\* la purificación de la propia mente:  
\* este es el mensaje de los budas.  
\* Dhp. 183  
\*\*\*\*\*

## INDICE

	<u>Página</u>
Introducción	1
Las Cuatro Nobles Verdades	3
I. El Dolor <u>Dukkha</u>	7
1.1. ¿Qué significa <u>dukka</u> ?	7
1.2. Las tres características de todo lo existente	8
a. <u>anicca</u> : Impermanencia	10
b. <u>dukkha</u> : Dolor	12
c. <u>anatta</u> : Insustancialidad	13
1.3. Los aspectos de <u>dukkha</u>	21
a. sufrimiento común	21
b. producido por el cambio	22
c. estados condicionados	22
1.4. Universalidad del dolor	24
1.5. ¿Una concepción pesimista de la existencia o un realismo?	25
II. La Causa del dolor	29
2.1. El deseo como causa del dolor	29
2.2. Teoría de la Generación condicionada	32
a. Fundamentos de la teoría	33
- La causalidad budista	33
- <u>Kamma</u>	36
b. Presentación y explicación de la teoría	45
c. Concepción budista del hombre. <u>Skhandhas</u>	59
III. La Cesación del dolor	67
3.1. La renuncia como primer paso	67
3.2. El camino del medio	68

	<u>Página</u>
IV. El camino que conduce a la cesación del dolor	70
4.1. El Octuple Noble Camino	70
a. Presentación	70
b. Explicación	70
4.2. La meta: el <u>nibbana</u>	83
Conclusiones	94
Notas	100
Bibliografía	109

## ABREVIATURAS

- B : Buda, de A. Boreau.
- LGEB : La Genuina Enseñanza del Buda, de R.A. Calle.
- EBV : El budismo viviente, de R.A. Calle.
- BEyD : El budismo. Su esencia y desarrollo, de E. Conze.
- DN : Digha Nikaya, trad. C. Dragonetti.
- Dhp : Dhammapada, trad. C. Dragonetti.
- BRSD : El Budismo, una religión sin dios, de Glasenapp.
- BV : El Buda viviente, de D. Ikeda.
- BT : Buddhismo Theravada, de León Herrera
- LPB : La Palabra del Buda, de Nyanatiloka.
- BVOC : Buda. Su vida, su obra, su comunidad, de H. Oldenberg.
- LQBE : Lo que el Buddha enseñó, de W. Rahula.
- LGE : El libro de la Gran Extinción, trad. F. Ruy.
- DB : Diccionario Budista, de Saddhamanda.
- IB : Introducción al budismo, de Saddhatissa.
- MB : La meditación budista..., de A. Solé-Leris.
- YMI : Yoga y mística de la India, de F. Tola y C. Dragonetti.
- BE : Buddhist Ethics, de Wijesekera.

## INTRODUCCION

Esta tesis está dedicada a la investigación de la moral budista. Sin embargo, una visión cabal de ésta sólo es posible con el estudio de la doctrina budista. En realidad, doctrina y moral están íntimamente relacionados ya que la moral es parte de ella.

Pero como el budismo es tan amplio, por sus diversos desarrollos en Asia, nos hemos dedicado exclusivamente al budismo primitivo según su fundador Gotama, el Buddha, y según los textos más antiguos de la tradición budista.

Considero que el estudio de la moral es muy importante porque puede dar algunas respuestas a la problemática de nuestra época, llena de incomprensiones y conflictos. Hay que investigar la moral desde sus diversos exponentes y desde la multiplicidad de problemas. Es dentro de esta preocupación que se enmarca nuestro trabajo.

El enfoque que le hemos dado es explicativo e interpretativo, con el apoyo constante de las obras del Canon Pali. Y el sustento de los logros conseguidos por estudiosos importantes del budismo tales como Conze, Rahula, Glasenapp, Oldenberg, Dragonetti y otros más.

Para tratar de la doctrina budista es necesario comenzar por las Cuatro Nobles Verdades, ya que son las partes fundamentales del Dhamma. Es por esta razón que nuestra tesis se divide en cuatro capítulos, cada uno de los cuales estudia una Noble Verdad.

El primer capítulo trata sobre el dolor (dukkha). El segundo sobre el origen del dolor (dukkha-samudaya). El tercero sobre la cesación del dolor (dukkha-nirodha). Y el último capítulo sobre el camino que conduce al cese del dolor (dukkha-nirodha-gamini-patipada). Al final hemos realizado las conclusiones del trabajo. Este primer encuentro será la base para sucesivos estudios sobre la moral budista.

AGRADECIMIENTO

Quisiera expresar mi agradecimiento a las personas que de una u otra forma han hecho posible esta tesis:

Todo mi agradecimiento a mi asesor, Dr. Oscar Marañón Ventura, por su paciente ayuda, observaciones y consejos.

Estoy muy agradecido a los esposos F. Tola y C. Dragonetti - quienes han colaborado desinteresadamente, ayudándome en bibliografía, observaciones y palabras de aliento.

Expreso mi reconocimiento a la ayuda extranjera que he recibido comenzando por la Buddhist Society de Sri Lanka, al señor Amadeo Solé Leris y a los budistas de Inglaterra por enviarme libros y otros documentos así como aclaraciones y palabras de incentivo.

Finalmente agradezco al Dhamma, quien ha dejado una huella en mi mente y corazón.

## LAS CUATRO NOBLES VERDADES

Las Cuatro Nobles Verdades son postulados que sintetizan la doctrina budista, más aún, son la esencia (1) de la enseñanza del Buddha Gotama (aprox. 560-480 a.C.) su fundador.

Estas son:

1. Dukkha.- Existe el dolor.
2. Dukkha-samudaya.- Existe la causa del dolor.
3. Dukkha-nirodha.- Existe la cesación del dolor.
4. Dukkha-nirodha-gamini-patipada.- Existe el sendero que conduce a la cesación del dolor.

Como podemos observar, las Cuatro Nobles Verdades giran alrededor de dukkha (dolor). Este es el punto de partida del budismo de su fundador. Para comprenderlo mejor expondremos brevemente una parte importante de la vida de Gotama, porque ella está estrechamente relacionada con su futura doctrina.

Nos cuenta la tradición que el Príncipe Gotama, antes de alcanzar la Iluminación, tuvo "cuatro encuentros" (2), los cuales le impulsaron a llevar una vida ascética que le permitiera superar el dolor. Estos encuentros dolorosos fueron con un anciano, con un enfermo, con un muerto y con un asceta. Estas experiencias causaron en él un profundo sentimiento a tal punto que cambiarían su vida.

Los tres primeros encuentros le hicieron ver que el dolor está unido a la vida humana. Conmoverlo por ello abandonó su palacio, esposa e hijo dedicándose a la búsqueda de la comprensión del dolor humano y un camino para terminar con el dolor.

Luego de varios años (3) de esfuerzo y dedicación, entre brahmanes (4), ascetas y en soledad, alcanza la Iluminación (Bodhi) (5).

Lograda la Verdad, Gotama -ahora el Buddha, el Iluminado, el Despierto- se encuentra con cinco ascetas, antiguos compañeros en la búsqueda de la Verdad, a los que da su primer sermón llamado El Sermón de Benarés, donde expone, entre otros temas, las Cuatro Nobles Verdades:

Esta es, ¡Oh monjes!, la noble verdad respecto al dolor: el nacimiento es doloroso, la vejez es dolorosa, la enfermedad es dolorosa, la muerte es dolorosa, el contacto con lo que uno no ama es doloroso, la separación de lo que uno ama es dolorosa; no conseguir lo que uno desea es doloroso; en resumen los cinco objetos del apego son dolorosos.

Esta es, ¡Oh monjes!, la noble verdad respecto al origen del dolor: es el deseo que conduce de reencarnación, acompañado del placer y de la pasión, que goza ora aquí ora acullá, el deseo de la voluptuosidad sensual, el deseo de la existencia, y el deseo de la no-existencia.

Esta es, ¡Oh monjes!, la noble verdad respecto a la

supresión del dolor: es la completa supresión y extinción del deseo, el abandonarlo, el renunciar a él, el librarse de él, el no dejarle lugar alguno.

Esta es, ¡Oh monjes!, la noble verdad respecto al camino que conduce a la supresión del dolor: es el noble óctuple camino, es decir: correcta opinión, correcto pensamiento, correcta palabra, correcta acción, correcto género de vida, correcto esfuerzo, correcta autoconciencia, correcta concentración. (6)

Estas verdades comprobadas por el Buddha no son verdades reveladas por un dios, sino el resultado de la búsqueda de un camino que conduzca al cese del dolor humano. El budismo es, entonces, una doctrina sobre el dolor y la liberación del dolor.

Por ello, las Cuatro Nobles Verdades no son aceptadas por los futuros budistas como "dogmas" o "artículos de fe" en los cuales hay que creer para conseguir la liberación. Ellas fueron el resultado de la búsqueda de la verdad y la libertad que realizó Gotama. Por esto, el discípulo del Buddha tiene la tarea de realizar una "meditación sistemática sobre las Cuatro Nobles Verdades, así como sobre los hechos básicos de la vida" (7), hasta que sean comprobadas por él mismo, por su experiencia y no por lo que ha oído o leído. Sólo así comprenderá la profundidad de estas verdades y alcanzará la liberación, que es el fin de la enseñanza budista.

## I. El Dolor. Dukkha

### 1.1. Qué significa Dukkha?

Dukkha es un término pali (8) que generalmente se traduce como "dolor", "sufrimiento", "pena" y "aflicción" en oposición a sukha: "felicidad", "bienestar", "holgura" (9). Conze y Saddhamanda (10) lo traducen como "malo", "mal". Lo cierto es que dukkha es un término de difícil traducción, ya que "dolor" es predominantemente físico y "pena" es exclusivamente mental. En realidad, "Dukkha es igualmente mental y físico" (11).

Teniendo en cuenta esta significación de dukkha, en este trabajo nosotros lo traduciremos por "dolor" .

Según Rahula el término dukkha tiene también un significado profundamente filosófico, encierra ideas como "imperfección" "impermanencia", "vacuidad", "insustancialidad". Además incluye, como lo traduce Wijesekera (12), la idea de "insatisfacción". Por ello es "difícil hallar una palabra que abarque íntegramente el significado de "dukkha" (13).

"Imperfección", el hombre es un ser compuesto, sujeto a la vida y la muerte, no es un ser perfecto. "Impermanencia", así como todas las cosas compuestas están en eterno movimiento, el hombre también está sujeto al cambio, diversas transformaciones físicas y mentales, dentro de la rueda del samsara. "Vacuidad" e "insustancialidad", el hombre no tie-

ne una esencia o sustancia permanente, él es vacío de ser eterno. "Insatisfacción", el hombre no capta la verdadera naturaleza de las cosas y su deseo nunca puede ser colmado totalmente, ésto permite que el deseo continúe creciendo.

Dolor, sufrimiento, penas y alegrías, imperfección, insustancialidad e insatisfacción son la naturaleza de la vida humana y el budismo debe comprender esto clara y profundamente. La comprensión de esta primera verdad es de suma importancia, pues dice el Buddha:

Aquel que ve dukkha, ve también el surgimiento de dukkha, la cesación de dukkha y el sendero que conduce a la cesación de dukkha. (15)

Comprender a dukkha para trascender a dukkha, por eso es importante la meditación de dukkha, dolor.

## 1.2. Las tres características de todo lo existente

El dolor surge del deseo, que nos impide ver la realidad tal como es. Ver esa realidad es importante para la liberación del dolor. Por esto, la interpretación budista de la realidad, incluidos los seres humanos, está unida a su ética y a la salvación que propone. Comprender la realidad es comprender nuestra verdadera naturaleza.

Y ¿Cómo es la realidad según los budistas? "Para el budismo todo sin excepción alguna está constituido por dhammas, factores, elementos, componentes de lo existente" (16). Estos dhammas que componen toda la realidad tienen tres características llamadas tilakkhana, a saber:

- a. Anicca, impermanencia.
- b. Dukkha, dolor.
- c. Anatta, insustancialidad.

Los dhammas y sus características fueron interpretados de diferentes maneras, según las escuelas budistas (17). Señalaremos solamente que el budismo primitivo distinguía dos tipos de dhammas:

- Los dhammas condicionados (sankhata), que constituyen toda la realidad del mundo, los cuales tienen las tres características señaladas.

- Y el dhamma incondicionado y no-compuesto (asankhata), que es el nibbana, la meta budista, "que, en su carácter de absoluto, no participa de ninguna de las cualidades de las cosas y seres" (18).

Así, tenemos que todas las cosas son condicionadas y compuestas por varios dhammas, en los cuales no hay una sustancia permanente.

Para el budismo, estas 3 características existen independientemente de la aparición de un Buddha:

Que hayan aparecido Tathagatas (19) o que no hayan aparecido, se mantiene firme esta ley fundamental, esta legalidad, esta necesidad legal de que todos los factores condicionados de la existencia son dolorosos, todos los dhammas existen "sin alma" (anatta), esto es, sin núcleo esencial, sin sustancia permanente. (20)

Lo que hace el Buddha es reconocer estas leyes, anunciarlas y enseñarlas, porque sin ellas la iluminación no es posible.

Vamos a explicar ahora, con más detalle, cada una de las características de los dhammas.

a. Anicca. Impermanencia.

Todos los elementos (dhammas) que constituyen las cosas están en perpetuo movimiento. Las cosas "no son las mismas ni siquiera durante dos momentos inmediatamente sucesivos. Aquí A no es igual a A, sino que es un flujo de surgimientos y desapariciones momentáneos" (21). Tenemos entonces que la impermanencia se da:

a.1) tanto en los mismos elementos (dhammas) que forman las cosas, por las cuales son compuestas,

a.2) como también, consecuencia necesaria, en las compuestas y condicionadas.

Las cosas no tienen una existencia eterna sino, por el contrario, son transitorias, como tuvieron un comienzo tendrán un fin. Como hay condiciones para que aparezcan

las cosas, también hay condiciones para que desaparezcan, para que sean destruidas. El budismo no concibe que alguna cosa compuesta y condicionada sea eterna e inmóvil. -- Principio y fin, vida y muerte, eterno devenir para las cosas compuestas así como para los dhammas. Movimiento -- eterno como el río heracliteano. Movimiento de todo porque todo es movimiento, donde la inmovilidad no tiene lugar aunque lo parezca a simple vista. El movimiento es -- tan rápido que es imperceptible, ya que, en nuestra condición normal, no estamos en la capacidad de percibir el movimiento de los dhammas. No hay motor inmóvil que imaginaba Aristóteles, desde el cual se origina el movimiento. Por ejemplo, la corriente de la vida no tiene un comienzo, el mismo Buddha dice:

Este ciclo de continuidad (samsara), oh bhikkhus (22), carece de un fin visible; imperceptible es el primer comienzo de los seres que erran y rodean trabados -- por la ignorancia y cautivos de los lazos de la sed (tanha: avidez). (23).

Porque los seres no son eternos y permanentes, la decadencia y destrucción es inherente a su naturaleza compuesta y condicionada. El Buddha daba mucha importancia a anicca, porque la meditación sobre ella, que es característica esencial de la realidad, es importante para la liberación de la ignorancia y del deseo. Se dice que las últimas palabras de este gran hombre estuvieron referidas a anicca:

Luego, el Sublime se dirigió a los monjes diciéndoles:  
"Retened bien estas palabras, oh monjes: "!La decadencia  
es inherente a todas las cosas compuestas;  
!Trabajad con empeño por vuestra salvación!"  
!Estas fueron las últimas palabras del Tathagata; (24).

Porque todo es impermanente, la decadencia es parte de ella  
y la liberación sólo es posible captándola.

b. Dukkha. Dolor

Por no comprender la verdadera naturaleza de las cosas impermanentes e insustanciales, por vivir dentro de la ignorancia de anicca y anatta, el hombre sufre, el dolor es parte de él.

Los dhammas "son dolorosos (dukkha) en cuanto que son causa de sufrimiento, porque los productos a que dan lugar y a los cuales el hombre se apega, están sometidos a la ley de la destrucción" (25). La impermanencia en sí misma no es dolorosa, sino que es motivo para el surgimiento del deseo, causa directa del dolor.

Los dhammas, los elementos imperceptibles de las cosas y, por lo tanto, las cosas compuestas, son dolorosas porque son transitorias, sometidos a la ley de la impermanencia (anicca). Esto incluye necesariamente a los hombres que, al no ver la verdadera naturaleza de la realidad, son con

ducidos por la ignorancia y el deseo al dolor. Este dolor en cada ser humano no puede ser medido debido a su gran extensión. Un texto budista lo expresa cuando dice que las lágrimas derramadas por un hombre, a lo largo de sus múltiples existencias, superan a las aguas de los cuatro grandes océanos.

El Buddha, a pesar de ver la vida sumida en el dolor, enseña un camino que lleva a su superación, a la liberación. A lo largo de todo el capítulo I vamos a tratar del dolor (dukkha), por ser el tema de las Cuatro Nobles Verdades.

c. Anatta. Insustancialidad.

En el Dhammapada, 279, podemos encontrar que se dice de los dhammas lo siguiente:

...todos los dhammas carecen de alma (an-attan)...

Único en el pensamiento religioso es la doctrina budista de la insustancialidad, que en pali es an-atta y en sánscrito an-atman. Pero, ¿qué significa esta negación de atta?, ¿qué es atta, al que niegan los budistas?

Atta o atman, como término filosófico es muy importante no sólo en las Upanishads, sino también en el pensamiento brahmánico, en los cuales presenta las siguientes características:

c.1) es la sustancia individual, permanente, absoluta y trascendente, veamos por ejemplo el Brihadaranyaka-Upanishad 3.7.23:

El es el que ve, y no es visto; es el que oye, y no es oído; es el que piensa, y no pensado; es el que conoce, y no es conocido. No existe nadie, diferente de él, que vea; no existe nadie, diferente de él, que piense; no existe nadie, diferente de él, que conozca. Aquel es tu Atman, el Gobernante interno, el inmortal. Todo lo que es distinto de él está sumido en el dolor (26).

Y en el Bhagavad Gita II, 20 y 24:

Nunca ha tenido nacimiento, ni tampoco está sujeto a la muerte; no habiendo sido, jamás dejará de ser. Eterno, no nato, imperecedero, sin principio ni fin, no se aniquila ni experimenta quebranto alguno cuando se destruye su envoltura -- mortal.

Es eterno, omnipresente, inmutable, permanente, siempre uno. (27).

c.2) es idéntica con el ser universal, Brahman, que es lo absoluto, así podemos leer en el Chandogya-Up. - 3.14.4:

Mi Atman, de quien son todas las actividades, todos los deseos, todos los olores, todos los sabo-

res, que abarca todo, silencioso, indiferente -mi Atman, que está en el interior de mi corazón, es Brahman. Al dejar este mundo penetraré en él. (28).

c.3) por lo tanto, hay una identidad entre atman y brahman, el fundamento de todo lo existente, la verdadera realidad.

Por ello, la meta de los religiosos brahmanes es conocer, identificarse con el atman, que no es diferente del conocimiento y la identificación con brahman, buscan realizar la identidad de atman-brahman que es ocultado por la ignorancia (avidya).

El budismo, que en muchos aspectos nace como reacción al pensamiento anterior, no acepta este atman o atta, sustancia existente en sí y por sí, aquello que da unidad a los seres. Niega una esencia universal e individual como núcleos permanentes de la realidad. Para el Buddha no -- hay nada sustancial, permanente y absoluto, esto es anatta.

Por ejemplo, el hombre no tiene un yo, si esto no es así, cuál sería su yo? ¿su cuerpo? ¿sus sensaciones? ¿sus voliciones?. A los que creen ver la conciencia (viññana) como el yo, el budismo tampoco lo considera como tal.

Buddha declara que todos los componentes del hombre son insustanciales e impermanentes. "Y concluye manifestando que el hombre no puede identificarse con ninguno de ellos, y que no puede considerar a ninguno de ellos como su attan (atman, alma)", (29).

Esta doctrina de la negación de una sustancia permanente e inmutable, la encontramos también en un texto llamado La parábola de la carroza o Las preguntas del Rey Milinda, escrito a principios de nuestra era. Es un diálogo entre el rey griego Milinda (o Menandro) y un monje budista, Nagasena. El tema de este diálogo es la doctrina del anatta. Para que el rey comprenda esta doctrina el monje le preguntó:

- Tú, oh gran rey... has venido a pie o en algún vehículo.
- Yo no voy a pie, venerable. He venido en carroza.
- Puesto que has venido en carroza, gran rey, explícame lo que es una carroza. Es el timón, la carroza?
- No venerable.
- Es el eje, las ruedas, la caja del carro, la capota, el yugo, las riendas, el látigo?
- No, venerable.
- Es, entonces, la reunión de todas estas cosas?
- No, venerable.
- Es, entonces, una cosa distinta de todo esto?

- No, venerable.
- Pues, por más que te interrogo, no veo la carroza - ... He aquí el rey Milinda que dice que ha venido - en carroza, e invitado a definir la carroza, no puede probar su existencia. ¿Podemos admitir tal cosa?
- No he mentado, venerable. Es en relación al timón, al eje, etc., que se forma la apelación, la noción común, la expresión corriente, el nombre carroza.
- Muy bien majestad. Sabes, en verdad, qué es una carroza.....En realidad, sin embargo, no existe un yo individual. (30).

No sólo se refiere al yo individual sino, también, al yo universal. La doctrina del anatta se refiere al individuo y al mundo material, porque en ninguno de ellos hay una sustancia preservadora sino que son cosas "compuestas", puestas juntas de un modo particular debido a las causas que las originan, ya que "lo único que existe son fenómenos - transitorios, inconsistentes, formando entre sí combinaciones siempre cambiantes, condicionándose mutuamente, o sea, un "fenomenismo radical" (31).

La realidad es insustancial, eso es anatta. Sin embargo, hay una razón más por la que niegan el yo: la creencia en un yo es la "condición indispensable" para que surja el mal, el dolor. La creencia en un yo no tiene una realidad que le corresponda. Cuando uno afirma un yo, entonces este

NO SE PRESTA  
A DOMICILIO



048

es la causa de los deseos egoístas, la avidez, el apego, el odio, la mala voluntad, el engreimiento, el orgullo y de otras impurezas. Tanto poder tiene la --- creencia en el yo que, para un monje budista como Rahula, "Es la fuente de todas las perturbaciones existentes en el mundo, desde los conflictos individuales hasta la guerra entre naciones. En suma, en esta falsa creencia es posible determinar el origen de todos los males del mundo". (32).

Para explicar por qué el hombre tiene la creencia en un yo, Rahula encuentra dos ideas psicológicas que la originan, la idea de autoprotección y de autopreservación. Veámoslas:

a. Autopreservación.- Porque el hombre tiene un instinto de autopreservación creó la idea de un atta inmortal, que le sirve para consolarse. Sin la idea de un yo inmortal el hombre se sumiría en la angustia:

Cierta vez, un bhikkhu le formuló (al Buddha) la siguiente pregunta:

-¿Señor, existe el caso en que uno se siente atormentado cuando no encuentra en sí mismo algo permanente?

- Si bhikkhu -respondióle el Buddha- tal caso existe.

Un hombre piensa así: "El universo es el Atman;

eso seré después de la muerte, permanente, imperecedero, inmutable y como tal existiré eternamente". Pero luego oye al Tathagata o a algunos de sus discípulos predicar la doctrina cuyo fin es la completa destrucción de todas las opiniones especulativas... cuyo fin es la extinción de la "sed"... cuyo fin es el desapego, la cesación, el Nirvana. Y cuando oye esto ese hombre piensa: "Seré aniquilado, destruido, no existiré más". Entonces gime, está atormentado, se lamenta, llora, se golpea el pecho y es embargado por laperplejidad. Este es, oh bhikkhu, el caso en que uno se siente atormentado cuando no encuentra en sí algo permanente. (33).

Para el hombre mundano y no instruido, ver su propia naturaleza le atormenta, le atemoriza y se olvida de ella, escapa de ella creándose una sustancia inmortal, un yo que es base de todas sus malas y buenas acciones, de su dolor.

Como la creencia en un yo es la base del dolor, se la considera como una herejía dentro del budismo. Este trata de liberarnos del dolor, del deseo; por eso, dentro de su clasificación de las ataduras que impiden la liberación (samyojana) también la encontramos.

b. Autoprotección.- El hombre para su autoprotección, según Rahula, crea un dios "de quien depende, cual un niño de sus padres, para su propia protección, salvaguardia

y seguridad" (34). En este punto el budismo, al ver la realidad como impermanente, dolorosa e insustancial, no cree en un ser eterno, creador y conductor del mundo. Por ello, el budismo puede ser llamado ateo, aunque no rechaza la existencia de los dioses con la particularidad de que éstos están sometidos a las leyes de la existencia. Sus dioses no son eternos, sino que, como aparecen, serán destruidos.

El budismo, según sus primeras escrituras, incluye para sí las divinidades del brahmanismo, porque ir contra ellas le hubiera resultado perjudicial para su aceptación. Además como dice Conze, "los budistas adoptaron a los dioses locales de cualquier distrito al que llegaron" (35). Pero en todos ellos, un buddha (iluminado) es siempre superior a un dios y al mismo Brahma, dios creador del universo según el brahmanismo.

Lo cierto es que la teoría budista de anatta es descubierta por el Buddha para liberar al hombre del dolor, del deseo, de su ofuscación y no como mera teoría metafísica. Como el anti-intelectualismo es característica del budismo primitivo, anatta no tiene otro fin que la cesación del deseo, del odio y la ofuscación, la liberación de la ignorancia y del samsara.

Estudiando la relación de dios y la doctrina budista, Conze cree que hay que distinguir entre un dios personal que

creó el universo y la divinidad concebida como impersonal o suprapersonal. Según él, la actitud budista respecto al dios personal, creador del universo, es agnóstica, al no estar interesado en saber quién creó el universo, es indiferente a este problema.

Cree este autor que si comparamos la divinidad tal como es comprendida por los místicos cristianos, con el nibbana budista, casi no vamos a encontrar diferencia alguna. Salvando ciertas diferencias, el nibbana tiene también semejanza con el absoluto Brahman, como veremos en la parte dedicada al nibbana.

La actitud del budismo primitivo es pragmática y realista. El Buddha no incentiva a sus discípulos a especular o elaborar teorías metafísicas, y es que hay ciertos pensamientos que no conducen a ningún beneficio y no permiten la realización espiritual. Todo lo que no contribuye a la meta, al nibbana, debe ser dejado de lado, por eso se abandona la creencia en un yo.

### 1.3. Los aspectos de dukkha

Para comprender mejor lo que encierra dukkha y siguiendo la explicación budista (36), vamos a considerarla bajo 3 aspectos:

- a. Dukkha como dolor común (dukkha-dukkha). Aquí encontramos todo tipo de dolores que le es propio a la -

vida, como el nacimiento, la enfermedad, la vejez, - la muerte, la asociación con lo que no se ama, la pérdida de lo que se ama, no lograr lo que uno desea, la pena, el sufrimiento, etc. Todo lo que en nuestra vida es dolor, eso debemos entender en dukkha como dolor común.

- b. Dukkha producido por el cambio (viparinama-dukkha).  
Cuando alguien experimenta una sensación agradable o una condición agradable que luego cambia -porque nada es duradero sino que todo está en constante cambio- entonces esa persona experimenta dolor e infelicidad. La impermanencia de las cosas o situaciones y nuestro apego a las cosas placenteras sin comprender su impermanencia, producen el dolor.

Según Rahula (37), estos dos aspectos de dukkha son fáciles de comprender porque están presentes en la experiencia cotidiana, pero no así el tercer aspecto.

- c. Dukkha como estados condicionados (samkhara-dukkha)  
Esta es la faceta filosófica de la primera noble verdad.  
Para este aspecto hay que tener en cuenta las tres características de lo real: anicca, dukkha y anatta. Aquí tenemos que volver a decir que el "ser" o "yo" sólo es una combinación de fuerzas que se encuentran en perpetuo cambio. No podemos encontrar algo de

trás de las cosas que les den fundamento, esencia, - porque no hay algo permanente. Existe sólo el movimiento, no algo que se mueve. Como lo expres. Buddha ghosa:

Sólo existe el sufrimiento, pero el sufridor no puede ser hallado;

Hay actos, más el actor no puede ser hallado.

(38).

No hay una sustancia detrás del movimiento, éste es realizado a través de la dependencia, la interrelación, la causación entre las cosas. Unas cosas dependen o son causadas por otras según ciertos condicionamientos, pero esto no es una causación lineal sino una sucesión de causas y efectos en constante actividad. El hombre, al no comprender esta realidad condicionada sucumbe al dolor. Esto es dukkha como estados condicionados.

Podemos incluir, para una mejor visión de conjunto, la clasificación que hace Conze (39) acerca del dolor oculto que sólo puede ser comprendido por la madurez del desarrollo espiritual. Esa clasificación es la siguiente:

- a. Algo, aunque placentero, implica dolor para otros.
- b. Algo, aunque agradable, está unido con la angustia, puesto que uno teme perderlo.
- c. Algo, aunque agradable, nos ata aún más a las condiciones que son la base sobre la cual es inevitable una gran cantidad de dolor.

d. Los placeres derivados de cualquier cosa que esté -  
incluída en los skhandhas son inútiles para satisfa-  
cer los más profundos anhelos de nuestros corazones.

#### 1.4. Universalidad del dolor

Debido a que la impermanencia (anicca) y la insustancia-  
lidad (anatta) son universales, el dolor también lo es.

Sin embargo, el budismo tiene especial interés en el do-  
lor humano.

Pero, una pregunta nos asalta ¿acaso el Buddha no supo -  
que hay momentos de alegría y felicidad?. Para Gotama -  
el Buddha esto no era desconocido. El reconoce diversas  
clases de felicidad, tanto materiales como espirituales,  
pero sucede que todos estos tipos de felicidad se hallan  
incluídos en dukkha y no conducen a la liberación del  
samsara. El apego y deseo que tiene el hombre nunca es -  
satisfecho por completo, sin embargo él busca felicidad  
completa y permanente.

El deseo y su satisfacción momentánea sólo afirman un  
ser ilusorio o yo. Así, va contra la verdadera natura-  
leza de las cosas, contra la ley inexorable que arrastra  
sus ilusiones y esperanzas de felicidad permanente, con-  
duciéndole al dolor.

Es difícil aceptar la universalidad del dolor para una ci  
vilización, como la nuestra, basada en el placer. Y es  
que vivimos encubriendo la vida y queremos olvidarnos -  
del dolor.

"La enorme mayoría de la gente no puede vivir alegremente sin adoptar alguna especie de actitud de avestruz - frente a la vida. En este sentido, la primera verdad no es evidente por sí misma. Para comprenderla, debemos violentar nuestros hábitos de pensamientos más internos" - (40). El budista, entonces, tiene que meditar sobre los aspectos dolorosos, hasta los más sutiles, de la vida. Esta resistencia a admitir la universalidad del dolor era comprendida por el Buddha:

Es difícil disparar desde lejos flecha tras flecha a través del agujero de una cerradura, y no errar una sola vez. Es más difícil disparar y penetrar con la punta de un cabello partido cien veces un pedazo de cabello partido de la misma manera. Es más difícil aún penetrar en el hecino de que 'todo esto está mal'. (41).

El sentido de la enseñanza del Buddha no es mostrar simplemente que el dolor es universal, sino enseñar que puede ser superado. A los hombres que sienten la universalidad del dolor el Buddha les hace ver sus causas y el camino que hace posible la liberación de él.

1.5. ¿Una concepción pesimista de la existencia o un realismo?

Gotama el Buddha es comparado siempre con un médico que atiende los males del mundo. Su análisis del enfermo le hace ver la gravedad de la enfermedad -que el dolor está presente en la vida del hombre-, entonces conoce la causa

y la verdadera naturaleza de ella. Sabe que el enfermo - puede ser curado si se somete al tratamiento indicado por él, así la salud podrá volver al hombre. De esta manera, el Buddha como médico de toda la humanidad no es ni pesimista ni optimista, sino realista.

El no es un médico que no reconozca los momentos de felicidad del hombre, menciona diversas clases de felicidad (42) como: la felicidad de la vida familiar, la felicidad de la vida del recluso, la felicidad de los placeres de - los sentidos, la felicidad del renunciamiento, la felicidad del apego, la felicidad del desapego, la felicidad física, la felicidad mental, etc. Todos estos tipos de felicidad son incluidos en dukkha, por estar dentro de la - impermanencia que produce dukkha. No hay felicidad completa dentro de lo impermanente, porque nuestros deseos cubren esa realidad y buscan un gozo perenne el cual nunca es encontrado. El gozo, al ser fugaz e impermanente, no satisface al hombre; por esto hay dolor en la humanidad. "Nuestra naturaleza humana, según la creencia budista, esta constituída de tal manera que sólo estamos satisfechos con la permanencia completa, la felicidad completa, la - seguridad completa. Y no podemos encontrar ninguna de - ellas en este mundo cambiante" (43). Según la doctrina budista de la condicionalidad, la impermanencia en sí misma no es mala, no es por ella misma que el hombre sufre, sino por el deseo y la ignorancia de las causas del dolor humano.

Aunque no es así, podemos advertir un aparente pesimismo en el budismo por su doctrina del anatta, al no haber un yo permanente que, al morir el cuerpo, se una a la felicidad absoluta del espíritu universal. Según el budismo, la creencia en un yo permanente y consistente es ilusión y causa del dolor. Además, los budistas han desarrollado estados de vida contrarios al pesimismo, viviendo en servicio a los demás, en alegría. Lo que parece ser pesimismo para nuestras mentalidades, desaparece cuando vemos la meta a la que aspiran: el nibbana, al que se ha llamado, como atributo positivo, felicidad absoluta sin las tres marcas de la existencia.

Debemos tener en cuenta que la actitud negativa hacia la vida por los budistas debe entenderse dentro del significado que le dan a ella, al problema y al destino del hombre.

Reconocemos una actitud pesimista del budista cuando - acepta su kamma por el cual está viviendo así ahora. El acepta la vida con todas sus contingencias. La actitud pesimista de la existencia encierra un sentido positivo, ella hace posible superar el dolor humano. El ver un margen de superar la vida y sus dolores, de trascender el estado de dolor, es decir, poder alcanzar la felicidad absoluta del nibbana.

Esa actitud pesimista ante la vida está enmarcada dentro de la comprensión de la realidad tal como es. Su realismo ante la existencia, ver la verdadera naturaleza

de las cosas, es lo que le lleva a adoptar una actitud -  
pesimista ante la vida, con el fin de trascender esta -  
realidad transitoria y dolorosa. El pesimismo pierde sen  
tido cuando se busca la felicidad trascendente del ni-  
bbana.

## II. LA CAUSA DE DUKKHA

### 2.1. La causa de dukkha

Recordemos que en su primer sermón, en Benares, el Budd ha habló de las Cuatro Nobles Verdades. Nos dice, con respecto a la segunda Noble Verdad, que el deseo (pali: tanha) es la causa del dolor (dukkha). Tanha también es traducido por "sed" (traducción más estricta del término), "avidez". En sánscrito su sinónimo es Trishna. Nosotros hemos preferido traducir tanha por "deseo" para mejor comprensión del pensamiento budista.

Podemos citar también otros textos donde el Buddha expone la causa del dolor, por ejemplo el Dhammapada 216:

Del deseo (tanha) brota el dolor, del deseo brota el miedo; no existe dolor para el que está libre de deseo, menos aún existe el miedo.

Pero, ¿por qué es el deseo la causa de dukkha?. Esta pregunta solo puede tener una respuesta completa con la teoría budista de la generación condicionada, pero nos acercamos a la solución con las siguientes consideraciones:

- Para el budismo el deseo (tanha) tiene su centro en la falsa idea del "yo", que proviene de la ignorancia. Tanha afirma nuestra falsa creencia en un "yo" y ésta a su vez motiva al deseo de seguir actuando (44), - sin darnos cuenta de nuestra verdadera naturaleza, lo cual siempre traerá como resultado al dolor (dukkha).

- El deseo (tanha) no es la primera ni la única causa del dolor, sino que es la más palpable e inmediata. Dado que la realidad es interdependiente no es posible que haya una primera causa. El deseo (tanha) surge de la sensación (vedana) y ésta a su vez de otra causa, etc., esta cadena eslabonada de causas la explicaremos en la paticcasamuppada.

- Este deseo no debe entenderse únicamente como deseo de los sentidos, de riqueza o de poder sino también el deseo y el apego por las ideas, opiniones, teorías, etc.

El mismo Buddha decía con respecto a su enseñanza:

De la misma manera, oh bhikkhus, he enseñado una doctrina que se asemeja a una balsa -ella es (también) para alcanzar la otra orilla, y no para retenerla (lit. "apegarse a ella").

(45).

Llegado a la otra orilla, que es el nibbana, el budista debe abandonar su balsa, porque sería insensato seguir cargando con ella cuando ya perdió su utilidad.

-El deseo de algo engendra el apego, la posesión y decimos; "mi casa", "mi reputación", "mi vida", etc. Nos aferramos a la ilusión provocada por el deseo y no vemos la realidad. El Dhammapada, 62 expresa esto en los siguientes versos:

El necio se preocupa: "mis hijos..., mi riqueza!"  
 Uno mismo no es de uno mismo ¿Cómo lo serán los hijos? ¿Cómo lo será la riqueza?

-Por último, hay que considerar lo que el budista Rahula (46) dice sobre el deseo (tanha): "Según el análisis del Buddha, todas las desdichas, todos los conflictos del mundo, desde las más pequeñas querellas familiares hasta las grandes guerras entre naciones y pueblos, surgen de esta "sed". Desde este punto de vista, podemos decir que todos los problemas, tanto políticos cuanto sociales, tienen su raíz en esta "sed" egoista". Esta opinión esta basada en las mismas palabras del Buddha, quien en el Majjhima Nikaya, 13, expresa:

Sucede que a causa del deseo, por motivo del deseo, a consecuencia del deseo, siempre por culpa del deseo, reyes pelean contra reyes, nobles contra nobles, sacerdotes con sacerdotes, vecinos -- con vecinos, la madre con el hijo y el hijo con la madre, el padre con el hijo y el hijo con el padre, el hermano con el hermano, el hermano con la hermana, la hermana con el hermano, el amigo con el amigo. Enzarzándose en disputas, riñas y contiendas, acababan por llegar a las manos, por tirarse piedras, - pegarse palos y tirarse cuchilladas, matándose o causándose dolores

mortales. He aquí el peligro que entraña el deseo, la masa del sufrimiento actual que se va formando a causa del deseo, por motivo del deseo a consecuencia del deseo, siempre por culpa del deseo. (47).

Este deseo egoísta es la causa del dolor, de todos los males de la humanidad; nos atrapa y encadena al samsara que sólo se mueve por el deseo. La comprensión de esta Noble Verdad sólo puede ser completa con la explicación de la teoría de la generación condicionada.

## 2.2. Teoría de la Generación Condicionada. Paticcasamuppada

Esta teoría de la paticcasamuppada es uno de los fundamentos de la doctrina budista que nos permite comprender el origen y la cesación del dolor (dukkha). Otros nombres con que es conocida esta teoría son: producción en dependencia, causa dependiente, cadena de causación, origen dependiente, etc. Hemos preferido traducir paticcasamuppada por Generación Condicionada.

Con esta teoría se explican los siguientes aspectos:

- principalmente, el origen y la cesación de dukkha;
- cómo el hombre acumula kamma;
- por qué renace el hombre y está dentro del ciclo de existencias (samsara).

La teoría de la generación condicionada no fue inventada por el Buddha, sino descubierta por él "aún antes de estar completamente iluminado, cuando aún era un Bodhisattva" (48). Igual a las tres características de la existencia, la ley de generación condicionada es independiente de la aparición de un buddha. Los cuatro son fundamentos de la interpretación budista del mundo y la determinación de liberación. Sin estos elementos no podríamos entender el sentido de la iluminación en la doctrina budista.

a. Fundamentos de la teoría.- Antes de presentar y explicar esta importante teoría budista, debemos tener en cuenta dos leyes que son la base de dicha teoría: la causalidad y el kamma.

La causalidad budista.-

La teoría de la generación condicionada presenta una visión causalista de la realidad, donde un elemento es causa de otro pero a su vez es efecto de uno anterior, cada factor es condicionado y condicionante. Es decir, que da das ciertas condiciones se genera un determinado fenómeno. Los budistas lo resumen en una breve fórmula de cuatro renglones:

Cuando hay esto, hay aquello.

Al surgir esto, surge aquello.

Cuando no hay esto, no hay aquello.

Cesando esto, cesa aquello. (49)

Todo lo que existe es explicado en base a la ley de la causalidad, no hay fenómeno que no responda a dicha ley. Para que un fenómeno determinado surja se requiere de múltiples factores condicionantes; así, todos los elementos resultan interdependientes, relativos y en constante interrelación. Por esto, dentro de esta explicación budista no existe algo absoluto e independiente, salvo el nibbana.

Como la realidad es interdependiente, no podemos encontrar una primera causa de todo. La generación condicionada (paticcasamuppada), por esta razón, debe ser entendida no como una cadena lineal sino como un círculo, donde los extremos se tocan.

La causalidad tiene una utilidad práctica para el budista, pues le permite buscar la causa del dolor y destruirla, ya que todo tiene una causa por la cual se origina. Esta práctica le interesa al budismo y no la mera especulación sobre la causalidad, este es el sentido anti-intelectualista y pragmático del budismo primitivo.

Según la teoría causalista, el libre albedrío no tiene lugar en el budismo. ¿Cómo puede haber libre albedrío si todo es relativo, condicionado e interdependiente? "Y puesto que todo es interdependiente y relativo, nada hay tanto físico cuanto mental que sea absolutamente libre... la idea de libre albedrío está básicamente relacionada con las ideas de Dios, alma, justicia, recompen

sa y castigo" (50). Pero a pesar del condicionamiento -- universal, para el budista el ser humano tiene un margen de acción libre, el puede decidir en último término hacer el mal o el bien.

En el tiempo de Gotama el Buddha, hubieron quienes negaban esta causalidad y postulaban el determinismo. Es el caso de Makkhali Gosala, para quien todo esta fatalmente determinado, cayendo en un amoralismo y rechazando el kamma. Los textos budistas exponen esa teoría determinista así:

Señor, cuando yo hablé así, Makkhali Gosala me dijo esto: "Oh gran rey, no existe causa, no existe razón para la corrupción de los seres. Los seres se corrompen sin causa, sin razón. No existe causa, no existe razón para la purificación de los seres. Los seres se purifican sin causa, sin razón... Todos los seres, todo lo que respira, todo lo que existe, todo lo que vive carece de voluntad, de fuerza, de energía; evolucionando por obra del destino, de la asociación de circunstancias, de su propia naturaleza, experimentan la felicidad y el sufrimiento de las seis categorías.

Existen, Oh gran rey, 1,406,600 nacimientos principales (...); circulando y transmigrando a través de los cuales, el sabio y el ignorante pondrán fin al sufrimiento. (...) Así como un ovi-

llo de hilo, cuando es arrojado, corre desenredándose, del mismo modo el sabio y el ignorante, circulando y transmigrando pondrán fin al sufrimiento". (51).

Y cuando hayamos cumplido nuestros nacimientos por períodos cósmicos que señala Makkhali Gosala, automáticamente se produce el fin del dolor. No hay necesidad de practicar el ascetismo, seguir una disciplina moral o llevar una vida religiosa para librarnos del dolor. Uno se purifica en la transmigración, por eso es llamada esta teoría "purificación mediante la transmigración".

Como observamos, esta teoría es contraria a los postulados budistas para quienes el número de transmigraciones no está determinado sino que dependen de la conducta moral del ser humano. El budismo no aprueba un comienzo y un fin de todo lo real, por el contrario, al estar todo en constante interdependencia no se aprecia un comienzo o un fin y sólo el hombre que sigue las enseñanzas del Buddha saldrá de las transmigraciones.

Kamma.-

Kamma significa literalmente "acción". Dentro del budismo adquiere, además, otros significados:

1. Es el acto de voluntad, la acción volitiva, con sus factores psíquicos concomitantes. El buddha mismo habría definido así a Kamma:

Yo os digo, monjes, que la voluntad es el kamma, pues es cuando queremos algo que actuamos de pensamiento, palabra u obra. (52).

En base a esta cita, podemos decir que el budismo primitivo considera como ético solo aquellos actos que son voluntivos.

Sólo los actos que son deseados por el agente tienen significación ética. Ahora, los actos pueden ser mentales, verbales o físicos. El Buddha dice que el acto mental voluntivo tiene más importancia ética que el acto verbal o físico. Esto lo podemos apreciar en el Dhammapada 1 y 2:

La condición humana está dirigida por la mente, prima en ella la mente, está hecha de mente. Si uno habla o actúa con mente perversa la desgracia lo sigue como la rueda (de la carreta) sigue los pasos del buey.

La condición humana está dirigida por la mente, prima en ella la mente, está hecha de mente. Si uno habla o actúa con mente pura, la felicidad lo sigue como su sombra que nunca lo abandona.

Así pues la mente dirige la vida del hombre, en su conducta verbal o física, en la forjación de su destino, de allí la importancia primordial que le da el budismo. La mente es el asiento y origen del deseo, del odio y de

los conceptos erróneos. ¿Qué hace a la mente así?

La mente recibe su impulso para actuar a través de tres - clases de deseos: de satisfacción sensual, autopreservación y destrucción. "Por consiguiente, el énfasis del Buda sobre la eliminación de los males cardinales del apego (raga, lobha), mala voluntad (dosa) y apasionamiento (moha) pues ellos afectan directamente la naturaleza de nuestras voliciones, mientras otros actos malos como comer - carne, beber licor, etc. afectan la mente solo indirectamente" (53). Lo que hacemos y decimos tiene una significación ética indirecta, mientras lo que pensamos y deseamos tiene una significación ética directa. Todo esto está incluido en kamma como volición.

2. En base a lo anterior, kamma es la ley de la retribución de los actos buenos o malos. Quiere decir -- que los actos volitivos arrojan un fruto, tienen una consecuencia. Ningún acto malo queda sin castigo y ningún acto bueno sin recompensa:

Los seres son dueños de sus actos, herederos de sus actos, hijos de sus actos; están sujetos a sus actos, dependen de sus actos; todo acto que cometen, sea bueno, sea malo, de aquel acto heredarán. (54).

El Buddha decía que nuestros actos pueden dar sus frutos en esta misma vida presente o en una existencia pos

terior, pero todo acto tiene un fruto:

El que actúa mal sufre en este mundo, sufre en el otro, sufre en ambos mundos; sufre, se tortura viendo lo impuro de sus acciones.

El que actúa bien goza en este mundo, goza en el otro, goza en ambos mundos; goza, se regocija - viendo la pureza de sus acciones. (55).

Como vemos, las consecuencias de nuestros actos no solo se hacen presentes en esta vida, sino que además son el motor que hace posible los renacimientos en los cuales se siguen manifestando las consecuencias de nuestras acciones:

Ni en el aire ni en medio del mar ni dentro de una cueva de la montaña se encuentra aquel lugar - en donde uno, refugiándose, podría escapar (de la consecuencia) de sus malas acciones. (56).

Esto no encierra un fatalismo o predestinación. Nosotros forjamos nuestros destinos, lo que hicimos en el - pasado influye sobre el presente, el pasado y el presente influyen sobre el futuro, sea en esta vida o en otra. Cada ser hereda el resultado de sus acciones anteriores. Cada ser hace su destino. Por lo tanto, se excluye la - idea de dios como el Ser Supremo que controla nuestros destinos.

Tenemos pues que el Kamma, según el budismo primitivo, - tiene un sentido básicamente individual, como lo encontramos en diversos textos como el siguiente:

"tu mala acción no ha sido hecha por tu madre - ni por tu padre ni por tu hermano ni por tu hermana ni por tus amigos y compañeros ni por tus parientes y allegados ni por los samanes y brahmanes ni por las divinidades; tú mismo has hecho tu mala acción, tu mismo recibirás su fruto. (57).

Esta interpretación individualista de kamma del budismo primitivo, "abandona a cada individuo a sus propios recursos, y parece negar cualquier solidaridad entre distintas personas en lo que se refiere a las cosas más esenciales de la vida, es decir, en lo que se refiere al mérito y a la falta de mérito" (58). Nadie puede salvar a otro, cada ser se salva a sí mismo, los budas sólo muestran el camino:

Uno mismo hace el mal, uno mismo se corrompe, - uno mismo deja de hacer el mal, uno mismo se purifica; pureza y corrupción existen por uno mismo, nadie puede purificar a otro. (59).

Evitemos un error. No hay una oposición entre kamma individual y kamma social, pues la oposición niega la visión condicionada y causalista de la realidad. Solé-Le-

ris también piensa que no hay antítesis entre kamma social y kamma individual. Kamma son los actos (de pensamiento, palabra y obras) que cometemos y, puesto que somos seres sociales, esos actos tiene una hilación, y una resonancia, tanto para nosotros mismos como para los demás, o sea la sociedad. El budista no rehuye en absoluto la responsabilidad para con el prójimo. Cuando los budistas resaltan el carácter individual del kamma, lo hacen para hacer evidente la responsabilidad moral que tenemos para con nosotros mismos y para con los demás.

Tanto el buen kamma (kusala, que tiene su raíz en los deseos buenos, puros y los cuales producen efectos benéficos) como el kamma impuro (akusala, que tiene su raíz en los deseos malos, los cuales producen efectos perjudiciales), producen una sola fuerza: la fuerza de continuar, sea en una buena o mala dirección. El budismo pretende superar todo tipo de kamma, porque éste lo mantiene dentro del ciclo de continuidad, de nacimientos y muertes, es decir, en la existencia samsárica. Por eso, el Arhant es la persona que no renacerá, más porque está libre de los deseos de continuar y de llegar a ser.

... para él (el Arhant) no existe samsara. (60).

Pero esto no excluye la posibilidad de realizar actos buenos. Los iniciados deben seguir normas morales para

ayudarles a eliminar los actos no provechosos y encaminarlos en el sendero de la liberación. El que ha llegado a una etapa superior de desarrollo como el Arhant, deja todo apego, afecto, deseo y sus actos ya no tienen consecuencias.

Antes de pasar a exponer una teoría opuesta a la del Buddha, tenemos que responder la siguiente pregunta: según el budismo ¿por qué hay hombres buenos que sufren y hombres malos que viven felices?

La teoría del kamma tiene una respuesta. Primero tenemos que hacer explícito un elemento de esta teoría: la maduración de los actos. Todo acto es como una semilla que, en cierto tiempo, se desarrollará, será una planta y dará frutos. Así debemos tener presente que al madurar todos nuestros actos nos darán frutos agradables o desagradables, según sea el acto que hemos realizado. Por eso dice el Buddha:

Aún el malo posee la felicidad, mientras no madura su falta; pero cuando madura, entonces el malo se da con la desdicha.

Aún el bueno padece desdicha, mientras no maduran sus buenas acciones; pero cuando maduran, entonces el bueno encuentra felicidad. (61).

Si un hombre malo es feliz lo es porque acciones buenas,

anteriores, están madurando; pero ahora él realiza acciones malas, perjudiciales y, con ellas, siembra una planta que le dará frutos amargos, que puede cosecharlos en esta u otras vidas. Pero él no es feliz por sus acciones malas presentes. Sucede lo mismo al hombre bueno.

Al respecto hay una historia que puede ilustrar esta explicación: había un ladrón y asesino llamado Angulimala, al cual el Buddha lo convierte a la vida religiosa. Siguiendo las enseñanzas del Buddha alcanza la santidad, - la liberación. Un día, cuando entra en la ciudad de Savatthi para recoger limosnas, el pueblo lo recibe a pedradas. Herido, sangrando, con su vaso de limosnas roto y vestidos rasgados se dirige a donde el Buddha. Este le dice:

¿No ves tú, oh brahman? El salario de las malas acciones por las cuales tú habrías sido de otro modo atormetado en el Infierno durante muchos años y muchos centenares de años, tú lo recibes ya desde esta vida. (62).

En la época del Buddha también existían doctrinas que negaban el kamma. Por ejemplo, Purana Kassapa (63) decía que la acción humana es amoral, sus actos no tienen ninguna consecuencia buena o mala. Esta teoría llamada "akiriya", término que significa "no acción", señala que la acción no tiene valor moral. Uno de los textos budistas donde aparece esta doctrina es Samannaphalasutta, 17, del Digha Nikaya I:

Señor, cuando yo hablé así, Purana Kassapame dijo esto: "El que actúa, Oh gran rey, o hace actuar, el que destruye o hace destruir, el que atormenta o hace atormentar, el que mortifica o hace mortificar, el que tortura o hace torturar, el que tiembla o hace temblar, el que destruye la vida, el que toma lo que no le es dado, el que abre un hueco en la pared, el que saquea, el que asalta una casa solitaria, el que tiende emboscadas, el que tiene relaciones con la mujer de otro, el que miente -aunque actúe así no hace nada malo. Y aún si uno con un disco tan filoso como una navaja, redujera a todos los seres vivos de esta tierra a un solo montón de carne, a una sola masa de carne, de ello no resultaría ninguna falta, no se produciría como consecuencia ninguna falta. Y aún si uno fuera por la orilla del Ganges matando y haciendo matar, destruyendo y haciendo destruir, atormentando y haciendo atormentar, de ello no resultaría ninguna falta, no se produciría como consecuencia ninguna falta. Y aún si uno fuera por la orilla norte del Ganges, dando y haciendo dar, sacrificando y haciendo sacrificar, de ello no resultaría ningún mérito, no se produciría como consecuencia ningún mérito. De la donación, el autocontrol, el autodomínio y la veracidad no resulta ningún mérito, no se produce como consecuencia ningún mérito. (64).

Este amoralismo es duramente criticado por Gotama el Bu  
ddha, defendiendo la retribución de los actos, el kamma,  
que es un aspecto de la interpretación causalista de la  
realidad.

b. Presentación y explicación.- Teniendo en cuenta la  
causalidad y el kamma podremos entender mejor la teo-  
ría de la generación condicionada (paticcasamuppada).

La fórmula de esta teoría es la siguiente (65):

- 1.2. Dependiendo de la ignorancia (avijja) surge San  
khata.
3. Dependiendo de sankhata surge la conciencia (viñ-  
ñana).
4. Dependiendo de la conciencia (viññana) surge el or-  
ganismo psicofísico (nama-rupa)
5. Dependiendo del organismo psicofísico (nama-rupa)  
surgen los seis sentidos (ayatana).
6. Dependiendo de los seis sentidos (ayatana) surge  
el contacto (phassa).
7. Dependiendo del contacto (phassa) surge la sensa-  
ción (vedana).
8. Dependiendo de la sensación (vedana) surge el de-  
seo (tanha).
9. Dependiendo del deseo (tanha) surge el apego (upa  
dana).
10. Dependiendo del apego (upadana) surge el proceso  
de llegar a existir (bhava).
11. Dependiendo del proceso de llegar a existir (bha-  
va) surge el nacimiento (jati)

12. Dependiendo del nacimiento (jati) surge la vejez,  
la muerte y el dolor (jaramarana).

Vamos a tratar de explicar esta difícil teoría budista:

1.2. Dependiendo de la ignorancia (avijja) surge sankhata.- Avijja, ignorancia, es la causa principal del dolor, dukkha, pero no es la causa primera, "porque cada causa llega a ser un efecto y cada efecto una causa. De aquí que una primera causa resulte inconcebible".  
(66).

Para los budistas la ignorancia no tuvo un comienzo, -  
el Buddha dice al respecto:

El primer comienzo de la ignorancia no puede --  
ser percibido, aduciendo que más allá de cierto  
punto no hubo ignorancia. (67).

La ignorancia no tiene un comienzo lo mismo que el samsara o ciclo de existencias, justamente porque hay ignorancia hay samsara.

Pero ¿qué es ignorancia?. Básicamente se entiende por ignorancia (avijja) el desconocimiento de las verdades básicas del budismo. Por ejemplo, en el Samyutta y en el Majjhima, avijja es la ignorancia de las Cuatro Nobles Verdades:

¡Oh Bhikkhus!, el desconocimiento del dolor, -

el desconocimiento del origen del dolor, el desconocimiento de la supresión del dolor, desconocimiento del camino que lleva a la supresión del dolor, esto es llamado ignorancia !oh bhikkhus; (68).

El desconocimiento de las Cuatro Nobles Verdades no es un acto puramente intelectual, implica también la no-meditación de dichas verdades, "el no estar hondamente compenetrados con ellas" (69).

Podemos encontrar en otros textos que avijja es el desconocimiento de los cinco componentes (skhandhas) del hombre, su origen y el camino que lleva a su desaparición.

Esta ignorancia produce sankhata. El término sankhata es de difícil traducción, por ejemplo Nyanatiloka (70) lo traduce por "actividades constitutivas", Saddhatissa (71) por "acciones intencionadas", Bareau (72) por "las composiciones", Rahula (73) por "las acciones volitivas o formaciones kármicas". Nosotros preferimos traducir sankhata, en esta parte (74), por residuos kámmicos. Con lo cual queremos significar "los efectos diferidos, los residuos, las energías latentes dejados por todo acto (karman) llevada a cabo por un individuo" (75).

La ignorancia mueve al hombre a realizar acciones en el mundo de la sensualidad, acciones que producen efectos

que se manifiestan en esta u otra vida. Por eso el conocimiento y la realización de las enseñanzas del Buddha permiten eliminar la ignorancia y las acciones perjudiciales para no acumular residuos kámmicos, y así poner fin a los renacimientos o ciclo de existencias (samsara). El Samyutta Nikaya 12.51 expresa:

Ahora bien, monjes, cuando en un monje se ha desvanecido la ignorancia y se ha establecido el conocimiento, ese monje ya no produce ni acumula residuos kámmicos de ninguna clase, ni meritorias, ni demeritorias, ni neutras. Este ya no acumula nada gracias al desvanecimiento de la ignorancia y el establecimiento del conocimiento.

Sankhata es entonces residuos kámmicos, "potencialidades acumuladas en una vida y que se actualizan en la vida siguiente; las energías creadas y no gastadas en una existencia anterior y que actúan en otra existencia; es la herencia que el individuo se dejó a sí mismo en una vida anterior" (76). Son estos residuos kámmicos los que dan origen a la conciencia en otra existencia.

3. Dependiendo de sankhata surge la conciencia (viññāna).- Es decir, estas potencialidades, estos residuos Kámmicos acumulados, productos de actos de una vida anterior, maduran y producen la conciencia. Se trata de la

conciencia en general, no se señala su contenido sino el flujo de dhammas que han sido reunidos por sankhata.

Debemos señalar que el N<sup>o</sup> 1-2 de la cadena de la generación condicionada se refieren a la vida anterior, al pasado. Los sankhatas del pasado, los residuos kámmicos son como un flujo que perduran después de la muerte y hacen posible una nueva vida. Como decíamos cuando hablabamos de kamma, los actos motivados por los deseos (buenos o malos) producen la fuerza de continuidad. Los actos no terminan una vez realizados, sino que dejan un material que madura y continua después de la muerte del cuerpo; esos residuos generan una nueva vida, una conciencia. -- Desde el eslabón N<sup>o</sup> 3 hasta el N<sup>o</sup> 10 de esta cadena circular, se refiere a la vida actual, presente.

Respecto al renacimiento una pregunta suele hacerse: si no hay un yo, un sí mismo, ¿qué es lo que renace? ¿Quién recibe los resultados del kamma? El Buddha mismo habría respondido a esta pregunta:

Os he enseñado, oh bhikkhus, a ver la condicio  
nalidad en todas partes y en todas las cosas.  
(77).

Aunque a simple vista parece una contradicción sostener el renacimiento y la negación de un yo, sin embargo tiene coherencia. El Buddha tenía que aceptar el renaci-

miento porque si, por un lado, negaba la existencia de un sí mismo o yo y por otro, "constatada la existencia del dolor y de la injusticia, así como la realidad de lo incompleto e imperfecto de la retribución de los actos en este mundo, Buda, dentro de su sentido moral, estaba obligado a aceptar el postulado de la reencarnación, con el sistema de retribución de los actos que la reencarnación constituye, para hacer posible un sistema moral y darle un fundamento" (78). Si con la muerte acabara todo, entonces la moral no sería posible y tampoco ningún desarrollo espiritual. Además no sería consecuente con el postulado del devenir eterno y de la causalidad, ya que nuestros actos producen residuos kármicos los cuales producen una nueva existencia.

Los residuos kármicos (sankhata) son como una gran fuerza que dan origen a una nueva existencia. Lo que llamamos muerte sólo es el fin del cuerpo, de las energías físicas, pero no termina la vida ya que el ser humano está compuesto de energía físicas y mentales. Son esas fuerzas mentales como la voluntad, el deseo, la sed de continuar existiendo, las que generan nuevas vidas, las que producen el renacimiento.

Pueden surgir dos objeciones: una idealista y otra materialista. Un idealista diría: si no hay un yo, un sí -- mismo, ¿sobre qué están esas fuerzas mentales? ¿qué las unifica?

Un materialista diría: si no hay un cuerpo, que es el - que crea todo proceso mental, ¿sobre qué están esas fuerzas mentales? ¿qué las unifica?

El error de ambos está en considerar una entidad en sí y por sí, el sí mismo o el cuerpo, cuando todo es insustancial, compuesto y condicionado. Lo único que las unifica es el movimiento y éste es eterno. Estas fuerzas mentales no necesitan un cuerpo o un sí mismo para seguir su trayecto, sino que son mantenidas por el impulso que hemos dado a nuestros deseos de seguir existiendo.

4. Dependiendo de la conciencia (viññana) surge el organismo psicofísico (nama-rupa). Es la conciencia la que produce fenómenos mentales y físicos, es decir, hace posible la constitución de una individualidad de acuerdo con la ley de la retribución de los actos (kamma). "La cualidad moral de las acciones del cuerpo, conscientemente dirigido en su existencia terrenal, del discurso, del pensamiento, determina la nueva vida de un muerto junto con todo lo que le pertenece (ambiente, procedencia, disposiciones, etc.). A este respecto todo ser es autocreado, porque en él se han unido en una figura las fuerzas que ha producido en anteriores formas de existencia. La ley universal se anuncia en que todos los destinos infinitamente varios de los seres individuales forman juntos una totalidad. Concertados armoniosamente -- unos con otros forman así la fluyente historia del mundo sin principio ni fin". (79).

5. Dependiendo del organismo psicofísico (nama-rupa) surgen los seis sentidos (ayatana). La individualidad produce los seis sentidos, incluido sus seis objetos: 1) la vista y las cosas que son objeto de la vista; 2) el oído y los sonidos; 3) la nariz y los olores; 4) la lengua y los sabores; 5) el cuerpo (como organismo táctil) y las cosas tangibles; 6) la mente y los pensamientos, las ideas, la imaginación, la memoria, es decir, todos los procesos psicomentales.

6. Dependiendo de los seis sentidos (ayatana) surge el contacto (phassa). Los seis sentidos al relacionarse con sus objetos producen el contacto, sea sensitivo o mental.

7. Dependiendo del contacto (phassa) surge la sensación (vedana). Es decir, para que se produzca la sensación es necesario el contacto de un sentido con su objeto correspondiente. Por ejemplo, la sensación visual proviene del contacto de la vista con los objetos y así respectivamente con los demás órganos de los sentidos.

El Buddha habría distinguido tres clases de sensaciones:

Hay tres clases de sensaciones, que son: las sensaciones agradables, las sensaciones desagradables y las sensaciones neutras. (80).

8. Dependiendo de la sensación (vedana) surge el deseo (tanha). Como hemos señalado, una sensación puede ser agradable, desagradable o neutra. Si es desagradable

produce aversión, si es agradable hace surgir en la mente no disciplinada el deseo (tanha) de poseerlo.

La comprensión del origen del deseo es importante en el budismo (81). El deseo encadena al hombre al mundo de la sensualidad en que se realizan actos perjudiciales, manteniéndole en el ciclo de las reencarnaciones. El contacto con el mundo de la sensualidad genera sensaciones agradables que producen el deseo de seguir gozando de ellos, ya que el hombre nunca está satisfecho, generando la voluntad de seguir existiendo. Deseo y voluntad de ser se identifican, así surge el dukkha.

El deseo está unido a kamma así como a la voluntad de ser. Toda acción movida por el deseo, sea bueno o malo, produce la voluntad de volver a existir, de seguir existiendo. Ese mismo efecto produce las aversiones, las sensaciones desagradables, es decir, el deseo de existir no teniendo esas sensaciones desagradables. No hay una diferencia radical entre deseo y aversión.

El Buddha dice en la segunda Noble Verdad que el deseo (tanha) es la causa del dolor (dukkha), pero "no es la causa última, sino la causa más poderosa del dolor. Somos porque tenemos deseos de ser: sufrimos, porque tenemos sed de placeres". (82).

9. Dependiendo del deseo (tanha) surge el apego (upada-

na). El deseo a las cosas, personas, pensamientos o situaciones produce el apego a ellos. Dos ejemplos: el -- avaro es una persona que desea el dinero y, con él, poder, seguridad. Este deseo egoísta lleva a dicha persona poner todo de sí en el dinero, apegarse, poseerlo y así crece más su deseo por él. El hombre que entra en contacto con una ideología, ésta puede causarles sentimientos de seguridad, de altruismo, etc., los cuales generan el deseo por esa ideología y a su vez llevan al - apego (fanatismo, dogmatismo) y por tanto hacer lo que - la ideología ordene.

Así como los deseos a través de sensaciones agradables producen apego, las sensaciones desagradables producen - aversión. Esta es considerada como "otra forma de apego" (83), porque con la aversión se afirma el deseo de ser, de seguir existiendo pero sin tener sensaciones desa-- gradables.

El budismo combate todo tipo de apego, enseña a sus seguidores sentimientos de renuncia, abandono de todo, tan to físico como emocional, "recomienda sin cesar destruir todo lazo, todo vínculo material o afectivo que lo encadene a uno a algo; combate todo afecto, ya sea positivo como el amor, ya sea negativo como el odio pues ambos en cadenan y subyugan; el no poseer nada es su ideal" (84). La liberación del apego y del deseo son dos etapas necesarias para la iluminación. Liberarse del apego está ligado a la vida de pobreza que llevar los monjes budistas:

Yo llamo brahmán a aquel que nada tiene ni en el pasado ni en el futuro ni en el presente, que se desposeyó de todo y se liberó de todo apego. (85).

Se recomienda la soledad para alcanzar el perfeccionamiento moral, condición para el conocimiento y la liberación. Estos ideales de libertad e independencia son exaltados en los textos budistas, por ejemplo el Dhammapada:

Si uno no encuentra un amigo inteligente, un compañero de noble conducta y prudente, entonces, viva solo como un rey que abandona su reino después de vencido; viva solo, como un elefante salvaje en el bosque. (86).

El deseo y el apego, son causas inmediatas del dolor, -- por eso hay que librarnos de ellos. El siguiente texto nos muestra que el apego es causa del dolor, en él intervienen Mara, personificación del mal y el Buddha:

Mara: goza con sus hijos el que tiene hijos; goza con sus vacas el que tiene vacas; por sus -- apegos goza el hombre; no goza el que no tiene apegos. Buddha: sufre por sus hijos el que tiene hijos; sufre por sus vacas el que tiene vacas; por sus apegos sufre el hombre; no sufre el que no tiene apegos. (87).

10. Dependiendo del apego (upadana) surge el proceso de

Yo llamo brahmán a aquel que nada tiene ni en el pasado ni en el futuro ni en el presente, que se desposeyó de todo y se liberó de todo apego. (85).

Se recomienda la soledad para alcanzar el perfeccionamiento moral, condición para el conocimiento y la liberación. Estos ideales de libertad e independencia son exaltados en los textos budistas, por ejemplo el Dhammapada:

Si uno no encuentra un amigo inteligente, un compañero de noble conducta y prudente, entonces, viva solo como un rey que abandona su reino después de vencido; viva solo, como un elefante salvaje en el bosque. (86).

El deseo y el apego, son causas inmediatas del dolor, -- por eso hay que librarnos de ellos. El siguiente texto nos muestra que el apego es causa del dolor, en el intervienen Mara, personificación del mal y el Buddha:

Mara: goza con sus hijos el que tiene hijos; goza con sus vacas el que tiene vacas; por sus -- apegos goza el hombre; no goza el que no tiene apegos. Buda: sufre por sus hijos el que tiene hijos; sufre por sus vacas el que tiene vacas; por sus apegos sufre el hombre; no sufre el que no tiene apegos. (87).

10. Dependiendo del apego (upadana) surge el proceso de

llegar a existir (bhava). Es decir, el apego genera el aferrarse a la existencia, al mundo de la sensualidad u otras existencias. Por esto, por bhava hay que entender no la existencia individual sino el llegar a ser, el anhelo de seguir existiendo, el devenir en nuevas existencias. El "término 'existencia' es entendido en el sentido de 'sucesión de reencarnaciones'. La existencia es en sí eterna; existen infinitas existencias anteriores y posteriores a la existencia presente" (88). El budismo ofrece un camino de liberación de este ciclo infinito de nacimientos y muertes.

11. Dependiendo del proceso del llegar a existir (bha--va) surge el nacimiento (jati). Con este eslabón entramos al futuro; 11 y 12 están referidos a él. Como ya hemos dicho, el apego nos conduce a la corriente de existencias y así se generan las reencarnaciones, los nuevos nacimientos.

Según el budismo, hay cinco esferas en las cuales se puede renacer (89), según el propio destino que uno se haya forjado:

- a. niraya.- lugar de castigos y torturas, una especie de infierno católico;
- b. tiracchanayoni.- el reino animai;
- c. pettivisaya.- el reino de los difuntos, de las ánimas;
- d. manussa.- los hombres;
- e. deva.- los dioses.

Los destinos (gati) a al c son "estados de mísera existencia";d y e son "estados de feliz existencia". Esto es de acuerdo a las consecuencias de sus acciones malas o buenas. El Buddha es la persona que no renacerá en ninguno de esos estados, es el que ha logrado extinguir su existencia.

12. Dependiendo del nacimiento (jati) surge la vejez, la muerte y el dolor (jaramarana). El nacimiento es condición de la vejez, la muerte, los dolores, penas, aflicciones, tristezas y sufrimientos. La vida es dolor, aquí está implícito la primera Noble Verdad. El Buddha dice que él no hubiese aparecido (como tampoco su Doctrina ni su Comunidad) si tres cosas no existiesen, a saber: nacimiento, vejez y muerte. La vejez y la muerte son dos de los encuentros que tuvo cuando aún era el joven príncipe, los cuales motivaron una vida de búsqueda de un camino que nos libere de esos estados. Muchos textos budistas presentan con frío realismo la vejez y la muerte como el Dhammapada:

¿Qué risa puede haber, qué alegría en un mundo que sin cesar se consume? ¿Rodeados de tinieblas no buscaréis una luz? (90).

El cuerpo se consume, está sometido a la enfermedad, la vejez y la muerte:

-Este cuerpo agotado y endeble, verdadero nido de enfermedades, se deshace - es una masa pútrida,

la muerte es el fin de la vida.

- Ciudadela hecha de huesos, recubierta de sangre y carne, donde la vejez y la muerte, el orgullo y la hipocresía se han establecido. (91).

La teoría de la generación condicionada o paticcasamu-ppada, como hemos expuesto, es la unidad de los tres - tiempos: pasado, presente y futuro. Y en armonía con la ley de casualidad, el pasado influyendo sobre el presente, el presente influyendo sobre el futuro, este futuro se trueca en pasado que genera nuevos renacimientos, es la rueda del samsara, de la cual los budistas buscan liberarse. Pero esta liberación es en el presente, por y en el cual actúan el pasado y el futuro. El budismo es una doctrina del aquí y ahora, porque sólo en este presente podemos salir del mundo del sufrimiento, en el presente podemos liberarnos.

Esta teoría de la generación condicionada suele exponerse en sentido inverso, entonces tenemos que la vejez y la muerte son condicionados por el nacimiento, el nacimiento condicionado por la existencia, la existencia -- condicionada por el apego, etc. Esto no cambia la teoría, sino que es otra forma de exponerla.

Para terminar con esta teoría diremos solamente que todos sus elementos son impermanentes, insustanciales y - condicionados.

c. La concepción budista del hombre.- Un epílogo de la teoría de la generación condicionada lo constituye la concepción del hombre. Según el budismo, el hombre y la realidad están conformados por dhammas en perpetuo cambio, marcados por la insustancialidad y el dolor. En el caso del hombre estos dhammas se reúnen en cinco agrupaciones llamados skhandhas. Ellos conforman el ser psicofísico del hombre. Estos skhandhas son:

1. rupa-skhandha: agregado de la materia;
2. vedana-skhandha: agregado de la sensación;
3. sañña-skhandha: agregado de la percepción;
4. sankhara-skhandha: agregado de las actividades mentales;
5. viññana-skhandha: agregado de la conciencia.

Recordemos que el Sermón de Benares, donde expone las Cuatro Nobles Verdades, al final de la primera Noble Verdad (92) el Buddha nos decía que "en resumen los cinco objetos del apego son dolorosos". Esos cinco objetos de apego son los skhandhas, tenemos entonces el apego al cuerpo, a las sensaciones, a la percepción, a las actividades mentales y a la conciencia. Son dolorosos porque el hombre al apegarse a ellos, los considera su "yo". Por eso, para la persona no disciplinada e inexperta, estos skhandhas "parecen constituir su "yo" o personalidad, y a los cuales se apega en el esfuerzo por conservar la existencia de esta entidad esencialmente ilusoria que es el "yo" (93). En esto radica la importan-

cia del estudio de los skhandhas en el budismo y no por mero estudio de antropología filosófica.

Teniendo en cuenta el sentido del estudio de los skhandhas en el budismo, vamos a pasar a explicar cada agregado (skhandha):

1. El primer agregado es la materia que comprende el -- cuerpo. Esta materia es compuesta por otros elementos, así lo dice el Buddha:

¿Qué es, pues, el agregado de la materia? Es el conjunto integrado por los cuatro elementos primordiales y por todas las estructuras materiales por ellos compuestas.

Y los cuatro elementos, ¿cuáles son? Son el elemento sólido, el elemento líquido, el elemento ardiente y el elemento gaseoso. (94).

Lo sólido en el cuerpo, que es consecuencia de los actos pasados, es la cabellera, los pelos del cuerpo, las uñas, los dientes, la carne, los huesos, el corazón, el hígado, etc.

Lo líquido en el cuerpo, que es consecuencia de los actos pasados, es la bilis, el pus, la sangre, el sudor, las lágrimas, la saliva, los mocos, los orines, etc.

Lo ardiente en el cuerpo, a consecuencia de los actos pasados, es compuesto por:

...los procesos que mantienen el calor del cuerpo que digieren y queman, que asimilan totalmente todo lo que comemos, bebemos, catamos y masticamos y otros más: todo esto se llama el propio elemento ardiente. (95).

Lo gaseoso en el cuerpo, a consecuencia de los actos pasados, son los flatos que suben y bajan, los gases del estómago y los intestinos, los aflatos que circulan por los miembros, las inhalaciones y exalaciones, etc.

Al final de cada explicación que da el Buddha, agrega:

Por lo que, viendo sabiamente las cosas tal como son, hay que reconocer: "Todo esto no es mío, yo no soy esto, esto no es mi yo". (96).

Y al final de toda la explicación sobre el agregado de la materia nos dice:

Así como un espacio cerrado con unas estacas, -- unos juncos, algunas cañas y un poco de arcilla lo llamamos "choza", un espacio ocupado por unos cuantos huesos y nervios y cubierto de carne y piel lo llamamos "cuerpo". (97).

Este es el agregado de la materia, con el cual no podemos identificarnos, no podemos decir que es mi "yo". Pa

ra ello el budismo recomienda la meditación en el cuerpo para que no se originen el temor, el deseo, el orgullo, etc., que son manifestaciones erróneas por considerar - nuestro cuerpo como el "yo".

2. El segundo agregado incluye los tres tipos de sensaciones ya mencionados: agradables, desagradables y neutras. Como habíamos dicho en la paticcasamuppada cuando tratamos sobre la sensación (vedana) ésta es generada - por el contacto de nuestros seis sentidos con sus respectivos objetos.

3. Sobre el tercer agregado el Buddha dijo:

¿Qué es la percepción? Sabed monjes, que hay seis clases de percepciones, que son: la percepción de las formas visibles, de los sonidos, de los olores, de los sabores, de las impresiones táctiles y de los objetos de la mente (98).

En correspondencia con las sensaciones también existen seis clases de percepción. La percepción es el reconocimiento de los objetos físicos o mentales, por él podemos distinguir los objetos físicos o mentales a través de los sentidos y la mente coordinadamente. Este agregado de los skhandhas es el único que no está en la cadena de la generación condicionada.

4. Sobre el agregado sankhara el Buddha dijo:

¿Qué son las actividades mentales? Sabed monjes que hay seis clases de actividades mentales, - que se clasifican según sus objetos respectivos: las formas visibles, los sonidos, los olores, los sabores, las impresiones táctiles y - los objetos de la mente (99).

Este agregado de las actividades mentales (sankhara) es un término colectivo que incluye todos los aspectos de la actividad mental. Según el Abhidhamma (100) se pueden distinguir 50 categorías de actividades mentales, pero las más importantes son tres:

- a. Las voliciones o actos de voluntad (cetana),
- b. Las impresiones mentales resultantes de la actividad de los sentidos corporales (phassa),
- c. La atención (manasikara).

De las tres, la volición es el principal factor importante en la formación de la personalidad. El Buddha dice que la volición es la que mueve al pensamiento, la palabra y la acción. Sólo estas actividades volitivas - pueden producir efectos kámmicos y no simples sensaciones o percepciones. Por eso decíamos cuando hablabamos de kamma, que ésta tiene sentido dentro de las actividades volitivas. El budista debe tratar de situarse más allá de las voliciones, observando sus sensaciones agradables, desagradables o neutras, pero sin implicarse en

ellas para no producir kamma. Ver sus componentes como -- agregados impersonales, es decir, sin identificarse con ellas.

5. El quinto y último elemento constitutivo del hombre es la conciencia (viññana). Como las anteriores, tam--- bién el Buddha distingue seis clases de conciencia:

Y la conciencia,¿ qué es? Sabed, monjes, que -- hay seis clases de conciencia: visual, auditi- va, olfativa, gustatoria, táctil y mental.  
(101).

Es como el fuego, dice el Buddha, ya que el fuego es lla- mado conforme al combustible que lo hace arder. Si arde por la leña es fuego de leña, si arde por la paja es -- fuego de paja, así también la conciencia es llamada se- gún el material del cual dependa. Por eso, la concien-- cia está condicionada:

Es por eso que hablo de la condicionalidad de la conciencia y os digo que esta existe tan só lo cuando se dan todas las condiciones necesa rias para que así sea; si faltan las condicione nes, no habrá conciencia. Y cada aspecto de la conciencia toma nombre de las condiciones de las que depende su existencia. Es por esto que la conciencia que surge de la conjunción del -- ojo y de los objetos visibles se llama conciencia visual, y así igualmente para las demás faca

cultades, es decir: conciencia auditiva la que depende de la conjunción del oído y los sonidos, conciencia olfativa la que depende de la nariz y de los olores; conciencia gustatoria la que depende de la lengua y los sabores; conciencia táctil la que depende del cuerpo y las impresiones táctiles; conciencia mental la que depende de la mente y de un objeto de la mente. (102).

¿Cuál es la función de la conciencia? La conciencia no -- reconoce los objetos, como lo hace la percepción, sino que su función es notar, captar, la presencia de un objeto. Toda la conciencia es conciencia de algo, no tenemos una conciencia pura. Ahora bien, la conciencia en su actividad cognoscitiva depende de los otros skhandhas:

Si alguien, monjes, os dijese: "Yo os enseñaré cómo la conciencia puede surgir y desvanecerse, morir y renacer, incrementar, crecer y progresar independientemente de la materia, las sensaciones, las percepciones y las actividades mentales", yo os digo que ese tal pretendería lo imposible. (103).

Como podemos ver, los skhandhas no son permanentes, ninguno de ellos es un "yo", ningún elemento puede ser considerado algo en sí y por sí. Todos están sometidos a la impermanencia y a la ley de la causalidad. Aún el cuerpo,

a pesar de su aparente consistencia, no puede ser considerado como un "yo," porque también está sometido a la decadencia, pero sus cambios son más lentos que los otros elementos.

Es una ficción la idea del "yo", de un sí mismo, que puede surgir identificando el "yo" con uno de los skhandhas, o encima de los cinco skhandhas. Esa falsa idea es puesta al descubierto cuando decimos o sentimos que "algo es mío" o "yo soy algo". ¿De quién? ¿Del cuerpo o de otro skhandha? ¿De un yo? Lo único que somos son -- skhandhas impermanentes e insustanciales, reunidos y destruidos por ciertas condiciones, sometidas a la -- eterna ley de la causalidad. Si no vemos nuestra verdadera naturaleza viviremos con ilusiones, como la idea del yo, y seguiremos sufriendo de una vida en otra. El budismo piensa que este dolor puede cesar y para ello enseña un camino de renuncia y pureza.

### III. LA CESACION DEL DOLOR

#### 3.1. La renuncia como primer paso

Cuando el príncipe Gotama se dió cuenta que el dolor es inherente a la existencia, decidió renunciar a todo lujo y placer de príncipe. Renunció al mundo de la sensua lidad y del deseo. Los discípulos del Buddha también -- adoptan esta actitud, principalmente por dos razones:

- no puede haber desarrollo espiritual atado al mundo del deseo,
- la naturaleza de la liberación es diferente de la na turaleza del mundo.

Una vez que Gotama alcanzó el estado de Buddha (iluminado), supo que la cesación del dolor es posible.

Aquí comienza el aspecto optimista del budismo, ya que el dolor sí puede ser trascendido. Por esto el Buddha habría dicho:

No enseño sino dos cosas: dukkha y la liberación de dukkha. (104)

La cesación del dolor puede realizarse aquí. No se le promete un paraíso celestial sino un estado de paz. La liberación puede ser realizada con un esfuerzo constante de parte del discípulo. El Buddha mismo pasó varios años de duros esfuerzos para conquistar la liberación de este mundo de dolor.

La doctrina budista tiene su razón de ser en la liberación. Es una doctrina de la liberación del dolor, del samsara. Por eso tiene una actitud práctica ante la vida, sin especulaciones o filosofías que no sirvan a la liberación. Pero esta actitud práctica, moral -como veremos más adelante - sólo es el primer paso del camino a la liberación. Son necesarios además la meditación y la sabiduría.

### 3.2. El camino del medio

Pero el renunciamiento del mundo del deseo no implica necesariamente un alejarse del mundo. Uno de los discípulos más destacados del Buddha Sariputta decía que aun que un hombre viva en el bosque dedicado a las prácticas ascéticas, es posible que esté colmado de impurezas y máculas; por otro lado, puede haber un hombre que viva en la ciudad sin que realice prácticas ascéticas, sin embargo puede tener una mente pura y exenta

de toda mácula. Termina diciendo que el hombre de la -- ciudad es superior al que vive en el bosque. Las prácticas ascéticas no conducen a la liberación, sino con la práctica de la moral, la meditación y la sabiduría.

La enseñanza del Buddha evita los extremos inútiles: el ascetismo severo, que mortifica el cuerpo y no desarrolla la mente, y entregarse al mundo de los deseos. El camino que enseña el Buddha es el camino del medio: disciplina moral, educación de la mente mediante la meditación y la realización del supremo conocimiento.

IV.- EL CAMINO QUE CONDUCE A LA CESACION DEL DOLOR

4.1. El Octuple Noble Camino

- a. Presentación.- La Cuarta Noble Verdad es el camino que conduce a la cesación del dolor. Este es el camino del medio predicado por el Buddha. Nos describe el medio práctico para poder realizar el nibbana. Uno de los textos budistas presenta este camino:

Señor, ¿cuál es el camino, cuál es la vía para hacer realidad aquellos dharmas?

Es el Noble Octuple Camino, a saber: correcta opinión, correcta decisión, correcta palabra, correcta acción, correcto modo de vida, correcto esfuerzo, correcta atención, correcta concentración de la mente. Oh Mahali, éste es el camino, éste es la vía para hacer realidad aquellos dharmas. (105)

Tenemos entonces que el Octuple Noble Camino es el siguiente:

1. Samma ditthi, recta comprensión.
2. Samma sankappa, recto propósito.
3. Samma vaca, recta palabra.
4. Samma Kammanta, recta acción.
5. Samma ajiva, recto medio de vida.
6. Samma vayama, recto esfuerzo.
7. Samma sati, recta atención.
8. Samma samadhi, recta concentración.

Los elementos de este camino son interdependientes. No representa un desarrollo gradual según el orden expuesto, sino que deben ser realizados simultáneamente.

Realizar uno implica ir realizando los demás.

Estos ocho elementos del camino pueden ser reducidos - a tres divisiones:

1. La conducta ética (sila): 3) recta palabra, 4) recta acción, 5) recto medio de vida.
2. La disciplina mental (samadhi): 6) recto esfuerzo, 7) recta atención, 8) recta concentración.

3. La sabiduría (pañña): 1) recta comprensión, 2) recto propósito.

Estas divisiones están indisolublemente ligadas entre sí y funcionan simultáneamente. Sin disciplina mental no se consigue la sabiduría, pero la disciplina mental es inoperante si no va acompañada de la conducta ética. La disciplina mental bien practicada va mejorando la sabiduría, - es decir, uno va viviendo cada vez más la realidad de las cosas. Esto produce efectos beneficiosos sobre la conducta ética. Esta mejora la base de la disciplina mental. Es to nos hace ver la unidad que hay entre estas tres divisiones del camino.

b. Explicación

1. Recta comprensión.- Vamos a señalar los siguientes aspectos importantes:

- Se trata de captar la realidad tal como es. Esto - lleva a poner en duda todos nuestros contenidos de la -- mente para ver las cosas tal como ellas son: impermanentes, insustanciales y dolorosas.

- Esta captación de la realidad no es intelectual si no una comprensión profunda e intuitiva. Pero para lograr esto, la mente debe desarrollar su comprensión intelectual y vencer los obstáculos que se le presentan.

- Otros aspectos de esta comprensión son el conoci-

miento de la impermanencia de los elementos que constituyen el hombre, conocimiento de la disciplina moral, conocimiento de la causa y destrucción de las impurezas, conocimiento profundo de la paticcasamuppada.

- En suma, este factor se reduce al conocimiento de las Cuatro Nobles Verdades: comprender el dolor, su origen, su cesación y el camino que conduce a la cesación del dolor.

2. Recto propósito.- Denota la base emocional de la actividad pensante, diferenciándolo del anterior que se refiere a la dirección y al contenido del pensamiento.

El desarrollo del recto propósito implica ir descubriendo gradualmente las tendencias y raíces de nuestro pensar, hablar y actuar. "Implica la eliminación de las raíces "impuras" y el fomento de las raíces "puras" de generosidad y abnegación, amabilidad y compasión, sabiduría y -- comprensión" (106). Se cultiva entonces pensamientos de renunciamiento, de no-violencia, etc., para hacerlos -- realidad.

El Buddha dividió el recto propósito en tres: propósito de renuncia, propósito libre de malevolencia (benevolencia) y propósito libre de crueldad (no-violencia). Estos se oponen a tres malos propósitos: propósitos inspirados por el deseo, la malevolencia y la crueldad. Pero, para el logro cabal de este factor intervienen la recta comprensión, el recto esfuerzo y la recta atención. Es decir, uno debe comprender los malos propósitos, debe es

forzarse por eliminar los malos propósitos e incentivar los buenos y tiene que atender a los malos propósitos - que se haya formado.

Como se recordará, el recto propósito y la recta comprensión forman la sabiduría. Eso quiere decir que es característica del hombre sabio no la erudición sino pensamiento con cualidades nobles.

3. Rectas palabras.- cuando uno no tiene la mente disciplinada sino que está sometida al incesante cambio, - las palabras que expresemos mostrarán esa mente descontrolada. Cuando hablamos sin vigilancia y sin autocontrol, entonces somos llevados por la corriente de la mentira, las frases hirientes, insensatas e injustas. El budista considera que la recta palabra comprende:

a. No mentir, abstenerse de decir mentiras. Al mentiroso le espera un mundo de dolor que él va creando.

El mentiroso cae en un mundo de sufrimiento, y también aquel que habiendo hecho algo dice que no lo ha hecho; ambos después de la muerte, tienen el mismo destino, seres de bajas acciones.  
(107).

b. No difamar, ni calumniar, ni pronunciar palabras - que generen odio, enemistad, pelea, entre personas o grupos. Al contrario debe pronunciar palabras de estímulo,

de amabilidad, de concordia.

Muchas veces herimos con las palabras, otras veces creamos discordia entre las personas difamando, interviniendo en una discusión para crear discrepancia y no para reconciliar. Hablamos sin darnos cuenta de lo que decimos, sin tener presente los resultados que traerán, movidos por el odio, la envidia, el temor, etc.

c. No hablar agresivamente, ni descortez ni ofensivamente. El recto modo de expresión es aquel que no ofende, es agradable al oído, amable, que llega al corazón y es grato a muchos. A estas personas se les llama "el que tiene lengua de miel" (108).

d. Evitar las conversaciones y los chismes. Toda palabra que pronuncie debe ser útil, con sentido, que una a las personas en discordia. Si no tiene oportunidad de practicar la recta palabra, se debe guardar el "noble silencio". Las palabras bien pronunciadas deben ser oportunas, veraces, amables, objetivas y benévolas. Hay un hermoso texto que expone la recta palabra:

Evita la mentira. Habla la verdad. Donde quiera que se halle nunca miente a sabiendas, ni para su propio provecho, ni para el de otra persona, ni para conseguir cualquier ventaja. Evita contar historias imaginarias. Lo que ha oído aquí no lo repita allí, evitando causar discordia allí; y lo que ha oído allí no le repite aquí, evitando causar discordia aquí. Así --

une a los que estaban divididos y a los que es tán unidos los estimula a seguir. La concordan cia le produce alegría, goza y se recrea en la concordancia; y es concordia lo que propagan -- sus palabras. Evita las expresiones groseras. Sus palabras son amables, agradables al oído, ca riñosas, palabras que van al corazón, corteses y afectuosas, y que agradan a muchos. Evita la vana palabrería. Habla en el momento preciso, ci ñéndose a los hechos, habla lo que es de utilidad, de la norma y de la disciplina; su conversaciones como un tesoro, expresada en el instante preciso, acompañada de argumentos, modera da y llena de significados. (109).

4. Recta acción.- Este factor del óctuple camino, com prende el cultivo de la conducta moral: no destruir - vidas, no robar, abstenerse de la mala conducta se-- xual, etc. Hay que desarrollar el aspecto moral te-- niendo en cuenta la motivación de esa conducta: evitar acumular residuos kámmicos, para encaminarse a - la liberación. Liberarnos tanto del kamma impuro y - del kamma puro ya que ambos nos atan a la rueda de - existencias. Pero el budismo siempre comienza con el cultivo de los actos beneficiosos, con una discipli- na moral porque sin ella no hay progreso. (110).

5. Recto medio de vida.- Toda profesión, toda ocupa- ción debe estar en concordancia con los principios -

morales. Por eso, no se debe comerciar con armas, bebidas alcohólicas, venenos. Se prohíbe vivir de juegos, vivir del comercio de carne y de pescado. Tampoco profesiones militares ni ocupación alguna que atente contra la vida. Los medios de vida a seguir deben ser honorables, irreprochables e inofensivos.

Como reconoce el monje Saddhatissa del recto medio de vida surge algunos problemas, como los siguientes:

- Si debemos mantener, por trabajo, impuestos, etc., a un gobierno involucrado en empresas de guerra o - que se esté preparando para ella.

- Si, en nombre del dolor humano, podemos llevar a cabo investigaciones científicas que impliquen el sacrificio de animales; y si se pueden recomendar, vender o usar, dichas drogas descubiertas por tales experimentos.

- Si tenemos que aniquilar insectos portadores de enfermedades o trabajar en la preparación de productos destinados a tal fin.

- Si podemos tener trabajos de publicidad o relacionados con la producción en masa.

Los problemas pueden multiplicarse pero "todas estas preguntas sólo pueden ser respondidas analizando cuidadosamente las circunstancias, los motivos o actitudes de las personas implicadas" (111).

Resumiendo, el recto medio de vida nos lleva a reflexio

nar sobre cómo y por qué estamos empleando nuestras horas de trabajo. Debemos tener un trabajo donde permita desarrollarnos espiritualmente así como beneficiar a -- los demás seres.

6. Recto esfuerzo.- Todos los factores del Octuple Camino necesitan de un gran esfuerzo para ser realizadas. El recto esfuerzo suele dividirse en cuatro partes:

- El esfuerzo para evitar el surgimiento de los pensa-- mientos malos y demeritorios, de estados impuros, que - aún no se han presentado en la mente.
- El esfuerzo para alejar, suprimir los pensamientos malos y demeritorios, de estados impuros, que ya han surgido en la mente.
- El esfuerzo para originar, fomentar los pensamientos buenos y meritorios, que aún no se han presentado en la mente.
- El esfuerzo para conservar, cultivar y desarrollar los pensamientos buenos y meritorios que ya han surgido en la mente.

Como puede apreciarse estos esfuerzos se refieren a -- los pensamientos. La pureza de la mente es muy importante para el desarrollo espiritual. Es necesario una voluntad firme, un esfuerzo constante ya que sin la - práctica del recto esfuerzo no se puede hacer progresos seguros para la liberación.

7. Recta atención.- En el Satipatthana sutta encontramos la recta atención, la cual tiene cuatro fundamentos:

- Prestar atención al cuerpo (kayanupassana).
- Prestar atención a las sensaciones (vedananupassana).
- Prestar atención a los estados de la mente (cittanupassana).
- Prestar atención a los contenidos de la mente (dhammanupassana).

En todos los casos se trata de vigilar, no de juzgar. Debemos prestar atención, no colocarnos como un objeto al cual se le examina exteriormente. Al practicar la recta atención tenemos que ser concientes de nuestras actividades. Así podemos vivir en el presente, estar despiertos:

Los discípulos de Gotama están siempre despiertos, bien despiertos (buddha);... (112).

Ser concientes de todas nuestras actividades cotidianas, así lo expresa el Buddha:

Y, ¿cómo, oh gran rey el bhikkhu está dotado de la autoconciencia surgida de la atención? En este mundo, oh gran rey, un bhikkhu actúa con autoconciencia cuando mira adelante y cuando mira alrededor; actúa con autoconciencia cuando encoge un brazo y cuando lo extiende; actúa con autoconciencia cuando lleva su túnica, su escu-

dilla y su manto; actúa con autoconciencia-- cuando come, cuando bebe, cuando mastica, -- cuando saborea; actúa con autoconciencia cuando orina y cuando defeca; actúa con autoconciencia cuando camina, cuando está parado, -- cuando está sentado, cuando duerme, cuando es esta despierto, cuando habla, cuando permanece en silencio. Así, oh gran rey, el bhikkhu esta dotado de la autoconciencia surgida de la atención. (113).

La recta atención permite la autoconciencia. Este factor es indispensable para la recta concentración, último elemento del Octuple Camino.

8. Recta concentración.- En el Digha Nikaya 22 (114) el Buddha al definir la recta concentración nos habla de - las cuatro abstracciones (jhana), a las cuales nos vamos a referir.

a. En la primera abstracción son desechados los deseos apasionados y los pensamientos impuros, es decir, los obstáculos que impiden el progreso.

El, apartándose de los placeres, apartándose de las malas cualidades, vive habiendo alcanzado meditación, alegría y felicidad surgidas del desapego, con análisis de objetos toscos,

con análisis de objetos sutiles. Y él llena, - inunda, colma, compenetra su cuerpo con la alegría y la felicidad surgidas del desapego; y no hay ninguna parte de todo su cuerpo que no esté embebida por la alegría y la felicidad surgidas del desapego. (115).

b. En la segunda abstracción, cesa la actividad mental y se desarrolla la serenidad, la tranquilidad y la unificación de la mente. Todavía están presentes la alegría y la felicidad.

Luego, oh gran rey, aquel bhikkhu, a raíz de la cesación del análisis de objetos toscos y del análisis de objetos sutiles, vive habiendo alcanzado la segunda meditación, alegría y felicidad surgidas de la concentración, sin análisis de objetos sutiles, serenidad interior, unificación de la mente. Y él llena, inunda, colma, compenetra su cuerpo con la alegría y la felicidad surgidas de la concentración; y no hay ninguna parte de todo su cuerpo que no esté embebida con la alegría y la felicidad surgidas de la concentración. (116).

c. En la tercera abstracción desaparece el sentimiento de alegría, pero continúa la felicidad.

Luego, oh gran rey, aquel bhikkhu, con la desa

parición de la alegría, vive indiferente, atento y autoconciente y experimenta con su cuerpo aquella felicidad que los nobles describen así: 'Indiferente, lleno de atención, vive feliz' - vive habiendo alcanzado la tercera meditación. Y él llena, inunda, colma, compenetra su cuerpo con una felicidad sin alegría; y no hay ninguna parte de todo su cuerpo que no está embebida con la felicidad sin alegría. (117)

d. En la cuarta abstracción desaparece la felicidad, quedando solamente la indiferencia, la ecuanimidad y la lucidez mental, la mente pura.

Luego, oh gran rey, aquel bhikkhu, con el --- abandono de la felicidad y el abandono del sufrimiento, con la cesación previa del bienestar y del malestar, vive habiendo alcanzado la cuarta meditación, pureza proveniente de la indiferencia y de la atención, sin sufrimiento, sin felicidad; él está sentado compenetrando su cuerpo con su mente pura, límpida; y no hay ninguna parte de todo su cuerpo que no esté embebida con su mente pura, límpida. (118).

Estas son las cuatro abstracciones, también llamadas abstracciones materiales (rupa-jhana). Luego podemos encontrar las abstracciones inmatrimales (arupa-jhana), que

también son cuatro: espacio ilimitado, conciencia ilimitada, la nada y ni percepción ni no percepción. Estas ocho abstracciones constituyen la meditación samatha o la meditación de serenidad, donde la mente entra a un estado de sosiego.

Estos son los ocho elementos del Octuple Noble Camino - que permite la liberación del dolor. La realización de este camino permite el conocimiento de las Cuatro Nobles Verdades.

¡Oh bhikkhus! mientras no alcance en toda su claridad el conocimiento y la intuición de estas Cuatro Nobles Verdades yo no declararé que había realizado la suprema perfecta iluminación. Pero cuando yo ¡Oh bhikkhus! alcance en toda su claridad el conocimiento y la intuición de estas Cuatro Nobles Verdades... entonces declararé que había realizado la suprema perfecta iluminación. Conocí e intuí: mi liberación es incommovible, ésta es mi última existencia, ya no existe para mi reencarnación.

(119).

#### 4.2. La meta: el nibbana

Cuenta la tradición que Gotama el Buddha, cansado de seguir mortificando su cuerpo decidió dejar el ascetismo - duro ya que no conducía a la iluminación. Entonces se alimenta para recobrar fuerzas perdidas por las maceraciones.

Sus compañeros al verlo que dejaba el camino del ascetismo lo abandonaron.

Luego, se sentó bajo la sombra de un gran árbol, que sería llamado árbol Bodhi o Arbol de la Iluminación, y experimentó todas las etapas meditativas. Así alcanzó el nibbana, desde entonces Gotama fue el Buddha, el Iluminado. Algunos textos señalan que habría alcanzado la verdad en la pequeña aldea de Uruvilva.

Pero, ¿Cómo es el estado de nibbana? ¿Quién lo experimenta si no hay algo permanente, un sí mismo? Vamos a tratar de responder estas preguntas.

a. Para acercarnos a una comprensión del nibbana tenemos que decir que las palabras, el lenguaje humano no puede expresar el nibbana. La pregunta, qué es el nibbana, no puede ser contestada satisfactoriamente ya que

La gente se atasca en las palabras, cual un --  
elefante en el fango. (120).

No puede ser definido ya que está más allá de toda lógica, de todo razonamiento. Ninguna palabra, ninguna discusión podrá comprender la experiencia del nibbana. Sólo el desarrollo del Octuple Noble Camino puede llevarnos a experimentar la meta budista. Antes sólo gastaremos nuestras palabras sin comprender totalmente esta suprema experiencia.

b. Sin embargo, siempre que ha tratado de hablar del nibbana con palabras positivas o negativas. Entre las palabras negativas suelen utilizarse las siguientes: no creado (akata), incondicionado o sin características (animitta), no constituido por un conglomerado de elementos (asankhata), extinción de la sed (tanhakkhaya), ausencia de deseo o desapego (viraga), cesación (nirodha). Todas estas palabras no indican necesariamente que el nibbana sea un estado negativo.

c. También se han utilizado términos positivos para comprender el nibbana. Así, por ejemplo, el Dhammapada contiene numerosos epítetos positivos. Veamos algunos:

Dhammapada N° 23:

el nirvana, insuperado estado de perfecta paz.

N° 85:

Pocos son los hombres que han alcanzado la otra orilla (el nibbana);...

N° 114:

(nibbana) estado más allá de la muerte (sede inmortal)

N° 203 y 204:

el nirvana es la suprema felicidad.

N° 368:

(nibbana) estado de calma, el placentero aquietamiento de los condicionantes de la existencia.

N° 374:

(nibbana) estado en que no hay muerte (eternidad).

Otros epítetos positivos que se utilizan son: auspicioso, bueno (siva); seguridad (khema); pureza (suddhi); isla (dipa); refugio (sarana); protección (tana); la otra orilla (para); paz, tranquilidad (santi). La utilización de estos términos son sólo metafóricos, que nos sirven para acercarnos a esta realidad trascendental.

d. Pero, si es felicidad, quién la experimenta si no hay un yo. Esto puede parecernos una contradicción ya que según el budismo no hay un yo permanente ni un skhandha que experimente el nibbana. Esa experiencia de felicidad no tiene nada que ver con vedana (sensación) que es un agregado del hombre. El nibbana es no compuesto, incondicional, no depende de algo.

¿Cómo hay que entender esta felicidad? En el vacío de la experiencia hay felicidad, porque allí no se experimenta nada, es ausencia de sensaciones. Sariputta, discípulo del Buddha habría dicho:

"Nirvana es felicidad, amigos míos; felicidad es el Nirvana, amigos míos".

Luego que hubo hablado de esta manera el venerable Sariputta, se dirigió a él el venerable Udayi, de esta forma: ¿Pero, cómo puede ser, querido Sariputta, que haya felicidad en ese estado en el que no se da sensibilidad ninguna?

-Esa es justamente la felicidad que se da en ese estado, amigo mío, el que no haya allí sensibilidad ninguna. (121)

- e. Esto puede entenderse mejor si explicamos que nibbana, para el budismo primitivo (122), es el único dhamma incondicionado (asankhata). Todo lo demás, el mundo y el hombre, son dhammas condicionados (sankhata). El dhamma incondicionado surge plenamente cuando los dhammas condicionados han desaparecido, han cesado. Por eso es que en la experiencia de felicidad en el nibbana no hay ningún elemento condicionado.
- f. Tenemos entonces que el nibbana es algo absolutamente distinto de todo lo mundano. Esta dualidad es característica del pensamiento budista más antiguo, que en el budismo mahayana encuentra unidad (123).
- g. Lo más importante de nibbana es su significado como extinción, aniquilación. ¿Qué se extingue? Pues, la raíz del dolor y todo lo que produce dolor, así lo expresan los textos budistas:

-Oh bhikkhus, ¿qué es el Absoluto (asankhata, el Incondicionado)? Es, oh bhikkhus, la extinción del deseo, la extinción del odio, la extinción de la ilusión. Esto, oh bhikkhus, es llamado el absoluto. (124)

Sariputta habría dicho:

El abandono y la destrucción del deseo y la avidez por esos cinco agregados del apego: esto es la cesación de dukkha. (125)

Otro discípulo del Buddha habría dicho:

La cesación de la continuidad y del devenir es el Nibbana. (126)

Una vez experimentado el nibbana ya no se renace, se encuentra libre del dolor y sus acciones ya no producen -- efectos o residuos kámmicos. Es la aniquilación total de todos los males.

h. Tenemos entonces, que el budista no compara al nibbana a un paraíso feliz de vida plena sino que es la -- aniquilación total, definitivo, de los renacimientos y del dolor.

i. En el Hinayana se acepta que el santo puede experi-- mentar dos niveles del nibbana, sin que signifique que sean dos entidades diferentes:

1. El nibbana, que es la extinción del deseo y del - sufrimiento, éste es el nibbana en vida, temporal;
2. El parinibbana, que es el estado en el cual entra el santo muriendo. Este es un estado de extinción - total.

j. Una consecuencia de la extinción de todos los deseos es el estado de ánimo sereno, lleno de equilibrio y paz. No hay nada que perturbe su mente.

k. De acuerdo con su actitud anti-intelectualista, el Buddha habría adoptado una posición agnóstica respec-

to a la naturaleza del nibbana. Es una de las cuestiones no explicadas, rechazadas por el Buddha, porque su planteamiento y discusión nada aportan a la realización de la meta budista. No es necesario conocerlo intelectualmente sino realizarlo.

1. Carmen Dragonetti ha encontrado cinco aspectos diferentes del nibbana en la obra canónica Udana (127):

1. El nibbana como algo totalmente al margen de la realidad contingente (Udana, I, 10 y VIII, 1):

Ahí el agua, la tierra,  
el fuego y el aire  
no pueden establecerse,  
ahí no brillan las estrellas  
ni resplandece el sol,  
ahí no se ilumina la luna  
ni existe la tiniebla. (128)

2. El nibbana permite la salida de lo condicionado (VIII, 3):

Existe, oh bhikkhus, lo no-nacido, no-devenido, no-hecho, no-compuesto. Si no existiese, oh bhikkhus, lo no-nacido, no-devenido, no-hecho, no-compuesto, no se percibiría en este mundo una salida para lo nacido, devenido, hecho, compuesto. Pero, puesto que existe, oh bhikkhus, lo no-nacido, no-devenido, no-hecho, no-compuesto, por tal razón se percibe una salida para lo nacido, devenido, hecho, compuesto.

3. El nibbana pone fin a las reencarnaciones (III,10):

Cesa el deseo por la existencia  
en aquel que, mediante el correcto conoci-  
miento,  
ve este mundo como es en realidad  
y no se regocija con la cesación de la vida.  
Con la completa destrucción de los deseos  
se produce la total eliminación de las pasiones,  
la total cesación, el nibbana.  
No existe reencarnación para el bhikkhu  
que, desapegándose de todo  
ha alcanzado el nirvana:  
Ha vencido a Mara,  
ganó la batalla  
y escapó a toda existencia.

4. Una vez alcanzado el nibbana, no quedan rastros de  
aquel que se nibbaniza (VIII, 10):

Así como no se conoce el destino  
del fuego ardiente  
que, golpeado por el martillo,  
se extingue gradualmente,  
así tampoco se conoce el destino  
de los que se han liberado totalmente,  
que han atravesado la corriente de los lazos  
del deseo  
y que han alcanzado la felicidad incommovible.

5. El nibbana comporta el aniquilamiento total y absoluto (VIII, 9):

El cuerpo ha sido aniquilado;  
La percepción ha sido detenida;  
todas las sensaciones se han enfriado;  
los samskaras han cesado;  
La conciencia llegó a su fin.

- m. Algunos estudiosos del budismo suelen comparar el nibbana budista con el Brahma, lo Absoluto de las Upa-nishads. Aunque siempre reconocen diferencias entre ambos.

Lo común sería en que por ambos, el hombre se libera del deseo, del dolor y del samsara.

Pero las diferencias son más importantes. Por ejemplo, el Brahma es el fundamento de todo lo real, es el ser, la conciencia y la felicidad. Siendo impersonal es presentado a veces como deidad personificada. El nibbana es extinción, vacío y nunca llega a ser concebido como ser personal y divino. Son dos experiencias distintas que tienen algunas cosas en común.

- n. Según Carmen Dragonetti, la concepción budista del nibbana deriva de la experiencia del trance yóguico. -- "De acuerdo con la tradición de la India, compartida por Buda, el hombre realiza lo absoluto en el momento culminante del trance, cuando todos los procesos mentales se detienen y la mente se inmoviliza en una quietud total.

No podía pasar desapercibido para Buda que la experiencia de lo Absoluto significaba así el vaciamiento total de la conciencia. Para la inteligencia objetiva -- como la de Buda, la conclusión inevitable era concebir a lo Absoluto como vacío". (129)

- o. Para Solé Leris lo esencial del nibbana es el fin de la existencia, caracterizado por un estado superior de conciencia. Esta no se obtiene por el mero desarrollo de la meditación samatha sino por vipassana. "En la antigua práctica tradicional, el meditador cultivaba normalmente ambos ejercicios: samatha para cultivar la capacidad de concentración y para serenar el ánimo, y vipassana para realizar la vivencia liberadora. Es natural que así fuese, puesto que es evidente que cuanto mejor sea la capacidad de concentración, y más serena y equilibrada tenga la mente, tanto más fácil y rápido será el progreso en la práctica de la visión cabal.

Sin embargo, es importante tener muy presente que la meditación de serenidad (samatha) por sí sola no conduce, como ya dijimos, a un resultado duradero ni definitivo. Este se consigue solamente con la visión cabal (vipassana), la cual puede muy bien cultivarse solamente con sólo un mínimo razonable de concentración como punto de partida, sin necesidad ningun-

na de pasar por los distintos estados de abstracción  
..." (130).

## CONCLUSIONES

1. Dolor. Dukkha

El dolor es el tema de todas las Nobles Verdades. Es el motivo de la aparición de la Doctrina ya que si no existiese, la Doctrina no tendría sentido como camino de liberación.

Dukkha abarca no sólo los estados agudos o manifiestos de sufrimiento físico o mental sino también todo lo que sea molestia, incomodidad, insatisfacción o angustia. En este sentido el dolor es universal.

También es una parte de las características de la realidad: impermanencia (annicca), dolor (dukkha) e insustancialidad (anatta). Estas tres están estrechamente relacionadas. Existe el fluir constante de innumerables procesos que se condicionan mutuamente por relaciones de causa y efecto. El mundo no es otra cosa que fenómenos fugaces y siempre cambian- te, desprovistos de una esencia permanente. Estamos sometidos al nacimiento como a la decadencia. El hombre al no -- aceptar la realidad tal como es desea y se apega a las co- sas, que al cambiar le producen dolor. Las cosas no son dolorosas en sí mismas sino en tanto que son motivos para el dolor.

Esta visión del mundo es pesimista pero más adelante se -- transformará en optimismo. Recordemos que el Buddha reco- nocía los momentos de felicidad que tenemos, sin embargo - dice que todos estos momentos están dentro de la imperma- nencia. Al no captar esa realidad, ya que la ignorancia y el deseo la encubren, se origina el cambio de felicidad en do- lor.

2. El origen del dolor (dukkha-samudaya).

La causa inmediata del dolor es el deseo (tanha). Al no comprender la verdadera naturaleza de las cosas el hombre se proyecta deseos que al no ser satisfechos causan dolor. Si se satisfacen eso es sólo momentáneo ya que luego surgirá el deseo. Esto ocurre porque el hombre es un ser insatisfecho. No nos satisface el gozo fugaz y la satisfacción completa es imposible. Por eso el hombre sufre.

El deseo no sólo surge por lo agradable sino también está presente en la aversión por lo desagradable. La aversión no es más que el "deseo de evitar" lo que nos molesta o desagrada.

La causa del dolor es explicada con mayor amplitud por la Teoría de la Generación Condicionada (Paticcasamuppada). Así encontramos que el primer factor de la cadena es la ignorancia (avijja). Es la ignorancia de la naturaleza de las cosas, en tanto que nos aferramos a ellas, la que produce el dolor como también el deseo, el apego, la vejez, muerte y el renacimiento. La ignorancia es básicamente el desconocimiento de las Cuatro Nobles Verdades.

3. La cesación del dolor (dukkha-nirodha).

El dolor puede cesar. Aquí empieza el aspecto optimista del budismo. Podemos trascender el dolor ya que este no es nada sustancial a nosotros. Nuestro destino depende de nosotros mismos, por eso, existe la posibilidad de libe--

rarnos del dolor. Para esto el monje budista debe renun--  
ciar al mundo porque la meta (el nibbana) es diferente de  
la naturaleza del mundo.

Habiendo renunciado al mundo, vive disciplinando su mente  
y su corazón, siguiendo las enseñanzas del Buddha. Es con  
el esfuerzo constante que el discípulo puede vencer los -  
obstáculos y alcanzar el nibbana.

Porque existe la cesación del dolor, la liberación es po-  
sible. La liberación es la razón de ser de las enseñanzas  
del Buddha. Esta consiste principalmente en superar el de  
seo, la aversión y la ofuscación. Además, en vivir con cla  
ra y cabal comprensión la fugacidad de todo lo existente y  
ver que todo por lo que gozamos, sufrimos y nos agitamos  
con cosas insustanciales, impermanentes y vacías. Se pue-  
de alcanzar la liberación siguiendo el camino que enseñó:  
el Octuple Noble Camino. Este es el camino del medio que  
evita los extremos inútiles y no provechosos: el ascetisis  
mo severo y la entrega al mundo de la sensualidad.

4. El camino que conduce a la cesación del dolor (dukkha  
nirodha-gamini-patipada).

Como médico de los males de la humanidad el Buddha,  
luego del análisis del problema y de su causa, reco-  
mienda un tratamiento: una vida fundada en la disci-  
plina moral (sila), dedicado a la realización de la  
sabiduría (pañña) mediante el cultivo de la mente --  
(samadhi) aplicada a la observación atenta de sí mis-  
mo.

Los tres elementos son muy importantes. Sin disciplina moral, sin educación del comportamiento, palabra y pensa---miento, no hay posibilidad de progreso en la meditación. Y sin la meditación no se conseguirá la sabiduría que penetra y transforma todo el vivir y actuar de la persona - sino, sólo más comprensión intelectual que, por aguda que sea, no modifica lo profundo de la mente, que es donde hay que llegar.

El método del Buddha se caracteriza por evitar las exageraciones, enseñando mesura y sobriedad. El camino del medio se caracteriza por la moderación y la serenidad. El - Octuple Noble Camino enseñado por el Buddha es: recta comprensión, recto propósito, recta palabra, recta acción, - recto medio de vida, recto esfuerzo, recta atención y recta concentración. Todos estos son interdependientes y deben ser desarrollados por igual, sólo así se podrá alcanzar la meta.

El nibbana, la meta, es la liberación del deseo, de los renacimientos, es decir, del dolor. Es caracterizado por la visión de la realidad tal como es, por la aniquilación de la pasión, el odio y la ofuscación. Por eso, puede ser entendido también como el Bien Supremo, estado de suprema felicidad.

5. La doctrina del Buddha tiene una sola preocupación: alcanzar el nibbana, que es la comprensión de lo real y la destrucción de las tres raíces del mal. Esto fue logrado por

el Buddha sin aceptar a Brahma (ser absoluto) ni a atta (el sí mismo), que sería una parte de lo absoluto. Lo importante es ver la realidad, sobre esto se basan las Cuatro Nobles Verdades. No son invenciones del Buddha sino que las experiencias de la vida le descubrieron dichas -- verdades.

El Buddha no es un dios ni encarnación de dios, sino un hombre que mediante esfuerzos espirituales e intelectuales, ha alcanzado la iluminación. Por esto, su doctrina trata de ofrecer bases reales y sólidas al desarrollo espiritual del hombre. Esta doctrina primitiva es la semilla que dió muchos frutos, y que ha permitido diversos desarrollos en el Lejano Oriente.

6. El logro que considero más importante de la doctrina y la moral del budismo primitivo es el encarar la realidad tal como es. No inventa ideales del hombre ni metas inalcanzables ni deberes que oprimen el espíritu sino una disciplina -el camino del medio- basada en las posibilidades reales del ser humano.

El nibbana es una meta que se consigue en la existencia humana y no se alcanza adoptando normas sino adquiriendo el conocimiento de sí mismo y de la naturaleza de la existencia. La moral budista no tiene sentido fuera de la atención de sí mismo y de lo real sino sería una moral represiva sin comprensión de la realidad. Por eso, el Buddha

lo incluyó en el Octuple Noble Camino. Además le dedicó - todo un Sermón llamado sobre los Fundamentos de la Atención.

Hay ciertos aspectos de la doctrina que son difíciles de entender como el renacimiento, el kamma, sankhata, etc. pero ello no le quita méritos al conjunto de la moral bu dista. Considero que esta moral puede ser practicada sin necesidad de aceptar las partes filosóficas de la doctrina, basta tener la voluntad suficiente y el esfuerzo cons tante para encarar la realidad y practicar la disciplina moral basada en la atención.

NOTAS

- (1) Son de esta opinión los estudiosos del budismo como, por ejemplo E. Conze (BE y D p 57) y W. Rahula (LQBE p 35).
- (2) Hay que señalar que con el término "encuentro" también - queremos expresar el aspecto trascendental que hubo en - estas experiencias ya que ello es lo que le llevó a que- rer trascender el mundo empírico de impermanencia y do- lor.
- (3) Para unos Gotama abandonó su hogar a los 29 años y alcan zó la iluminación a los 35 años (Ruy LGE p 194), para -- otros habría dejado su hogar a los 19 años (opinión regis trada por Ikeda BV ps 33-34).
- (4) Casta de la India, integrante de la división clásica de la Sociedad India en brahmanes (sacerdotes), kshatriyas (guerreros), vaishyas (mercaderes o propietarios rurales) y los shudras"que eran campesinos o siervos pertenecien- tes a la población aborigen", Ikeda BV p 46).
- (5) Iluminación (bodhi) es el estado que se obtiene con el - conocimiento de las Cuatro Nobles Verdades.
- (6) Citado por C. Dragonetti en su introducción al Dhp, 3<sup>o</sup> parte, N<sup>o</sup> 24, p 61.
- (7) Conze BE y D p 57.
- (8) Pali es el idioma con el cual están escritos los textos budistas del Canon Budista, escritos alrededor del año 50 a. C., que, hasta entonces, era objeto solamente de transmisión oral.
- (9) Rahula LQBE p 36.
- (10) Conze BE y D p 56ss.; Saddhamanda DB p 113.

- (11) Del PTS Dic., citado por Ruy LGE nota 74, p 55.
- (12) Wijesekera BE p 12.
- (13) Rahula LQBE ps 36-37
- (14) Samsara para el pensamiento indio es el ciclo eterno e incesante de renacimientos y muertes. Es la rueda de -- las existencias que sólo se rompe con la liberación.
- (15) Citado por Rahula LQBE p 48, además anota: "En reali-- dad, el Buddha dice que quien ve cualquiera de las Cuatro Nobles Verdades, ve también las otras tres. Estas Cuatro Nobles Verdades están interrelacionadas" (p 48).
- (16) Tola, rev. Pensamiento p 36.
- (17) Puede verse el estudio La doctrina de los dharmas en el budismo en la obra de Tola y Dragonetti YMI
- (18) Introducción al Dhp de C. Dragonetti, 3ª parte, Nª 2, p 36.
- (19) Tathagata, título para designar al Buddha. Término de -- difícil traducción, entre la que destacamos "El que así vino".
- Conze (BE y D p 46) explica que tathagata es alguien -- que ha venido o se ha ido "así", de la misma forma que los demás tathagatas. Eso indica que Gotama el Buddha no fue el único iluminado sino que es uno de una serie de tathagatas. Otras traducciones son registradas por Ruy LGE, nota 10, p 21.
- (20) Citado por Glasenapp BRSD p 60.
- (21) Rahula LQBE p 46.
- (22) Bhikkhu, término pali que se traduce generalmente por "monje" budista.

- (23) Citado por Rahula LQBE ps 47-48.
- (24) Mahaparinibbana Suttanta VI, 7, en Ruy LGE p 163.
- (25) Tola y Dragonetti YMI p 120.
- (26) Doctrinas secretas de la India. Upanishads. Introducción, selección y traducción de F. Tola. Barral Editores, Barcelona, 1973, p 96.
- (27) Bhagavad Gita. El Canto del Señor. Trad. Roviralta Borrell. Editorial Diana, México, 1975, p 30.
- (28) Doctrinas secretas de la India. Upanishads. Introducción, selección y traducción de F. Tola. Barral Editores, Barcelona, 1973, p 163.
- (29) Introducción al Dhp de C. Dragonetti, 3<sup>o</sup> parte, N<sup>o</sup> 11, p 46.
- (30) La parábola de la carroza, en León Herrera BT ps 5-6.
- (31) Introducción al Dhp de C. Dragonetti, 3<sup>o</sup> parte, N<sup>o</sup> 11, p 46.
- (32) Rahula LQBE ps 76-77.
- (33) Citado por Rahula Ibidem p 82
- (34) Ibidem p 77
- (35) Conze BE y D p 55.
- (36) Rahula LQBE p 39. También DN III; 216, citado por Wijesekera BE p 12.
- (37) Ibidem p 39.
- (38) Citado por Rahula Ibidem p 47
- (39) Conze BE y D ps 60 al 63.
- (40) Ibidem p 59.
- (41) Citado por Conze Ibidem p 60.

- (42) Rahula LQBE p 37.
- (43) Conze BE y D p 27.
- (44) Sobre la teoría budista del anatta ver p.
- (45) Citado por Rahula LQBE p 30.
- (46) Ibidem p 52.
- (47) Majjhima Nikaya 13, en Nyanatiloka LPB p 45.
- (48) Glasenapp BRSD p 60. Bodhisattva es el ser destinado a alcanzar la condición de Buddha.
- (49) Citado por Rahula LQBE p 78.
- (50) Ibidem p 80.
- (51) DN I, 2 (Samannaphalasutta), 19.
- (52) Anguttara Nikaya 6.63, en Nyanatiloka LPB p. 46. También citado por Saddhatissa en su estudio preliminar a la obra de Calle LGEB p X.
- (53) Wijesekera BE p 21.
- (54) Anguttara Nikaya 10.206, en Nyanatiloka LPB ps 46-47.
- (55) Dhp 15 y 16
- (56) Ibidem 127
- (57) Citado por C. Dragonetti, nota 165 al Dhp ps 267-268.
- (58) Conze BE y D p 204.
- (59) Dhp 165.
- (60) Ibidem 95.
- (61) Ibidem 119 y 120.
- (62) Citado por Oldenberg BVOC, nota 18 al cap. II de la parte III, p 408.
- (63) Purana Kassapa, Makkhali Gosala, etc. corresponden a diferentes movimientos de orientación que surgen en la época de Buddha y cuya finalidad era sostener puntos contra

- rios. Sobre estas escuelas pueden consultarse el DN I, 2 (Samannaphalasutta) y el trabajo de C. Dragonetti Los siete maestros del error, en la obra YMI.
- (64) DN I, 2 (Samannaphalasutta), 17.
- (65) Esta fórmula aparece en el Samyutta Nikaya 12.35, en Nyanatiloka LPB ps 68-69.
- (66) Saddhatissa en su estudio preliminar a la obra de Calle LGEB p XIV.
- (67) Citado por Rahula LQBE p 48.
- (68) Introducción al Dhp de C. Dragonetti, 3º parte, Nº 12, p.48.
- (69) Citado por C. Dragonetti en su introducción al Dhp, 3º parte Nº 12, p 48.
- (70) Samyutta Nikaya 12.35, en Nyanatiloka LPB p 68, ver también la nota 59 de la p 129.
- (71) Saddhatissa en su estudio preliminar a la obra de Calle LGEB p XIV, también en su obra IB p 121.
- (72) Bareau B p 51.
- (73) Rahula LQBE p 79.
- (74) En el presente trabajo hemos utilizado el término sankhata en tres sentidos: a) como lo constituido, las cosas y los estados condicionados, (ver p 9); b) como un agregado de los skhandhas: sankhara-skhandha o agregado de las actividades mentales, (ver p 59); c) en la paticca samuppada lo traducimos por residuos kármicos, (ver p 47).
- (75) Dragonetti YMI, nota 8, p 126.
- (76) Ibidem p 99.
- (77) Citado por Rahula LQBE p 94.

- (78) Introducción al Dhp de Carmen Dragonetti, 3<sup>o</sup> parte N<sup>o</sup> 67, p 119.
- (79) Glasenapp BRSD p 61-62
- (80) Samyutta Nikaya 36.1, en Nyanatiloka LPB p 34.
- (81) Esta idea, que el deseo ata al hombre al samsara y por lo tanto hay que liberarnos de él, también aparece en la tradición védica. Por ejemplo, en el Brihadaranyaka Up. IV, 4.6:
- Cuando son liberados todos los deseos  
que en su corazón hicieron su morada,  
entonces el mortal se vuelve inmortal  
y ya en este mundo alcanza a Brahman.
- (82) Oldenberg BVOC p 243.
- (83) Calle LGEB p 44.
- (84) Introducción al Dhp de C. Dragonetti, 3<sup>o</sup> parte, N<sup>o</sup> 4, p 37.
- (85) Dhp 421.
- (86) Ibidem 329.
- (87) Citado por C. Dragonetti en su introducción al Dhp, 3<sup>o</sup> parte N<sup>o</sup> 4, ps 37-38.
- (88) DN I, 1 (Brahmajaiasutta), nota 7 de la introducción, p 23.
- (89) Introducción al Dhp de C. Dragonetti, 3<sup>o</sup> parte, N<sup>o</sup> 32, p 71.
- (90) Dhp 146.
- (91) Ibidem 148 y 150
- (92) Ver p 5-6, donde hemos citado el Sermón de Benares.
- (93) Nyanatiloka LPB, nota 6, p 115.

- (94) Majjhima Nikaya 28, en Nyanatiloka LPB p 32.
- (95) Ibidem p 33.
- (96) Ibidem ps 33-34.
- (97) Ibidem ps 34.
- (98) Samyutta Nikaya 22.56, en Nyanatiloka LPB p 34.
- (99) Ibidem p 35.
- (100) Nyanatiloka LPB, nota 11, p 116.
- (101) Samyutta Nikaya 22.56, en Nyanatiloka LPB p 35.
- (102) Majjhima Nikaya 38, en Nyanatiloka LPB p 35.
- (103) Samyutta Nikaya 22.53, en Nyanatiloka LPB p 36.
- (104) Citado por Saddhatissa IB p 41.
- (105) DN I, 6 (Mahalisutta), 16-17. Por dharmas, en este caso debe entenderse "cosas", "items", según C. Dragonetti (ver su introducción al Mahalisutta, en DN p 378). Entre los principales dharmas superiores que pueden ser realizados por el Noble Octuple Camino son: la destrucción de las ataduras que piden el progreso hacia el nibbana, desaparición del deseo, la aversión, el error y alcanzar el nibbana.
- (106) Saddhatissa IB p 48
- (107) Dhp 306.
- (108) Saddhatissa IB p 50.
- (109) Citado por Saddhatissa Ibidem p 50.
- (110) Esto nos muestra la importancia de la moral en el budismo. El hecho mismo que la doctrina y la moral estén íntimamente relacionados nos muestra tal importancia.
- (111) Saddhatissa IB p 52.
- (112) Dhp 296.

- (113) DN I, 2 (Samannaphalasutta), 65.
- (114) DN 22, en Nyanatiloka LPB p 100 y nota 127, p 140
- (115) DN I, 2 (Samannaphalasutta), 77.
- (116) Ibidem, 79.
- (117) Ibidem, 81.
- (118) Ibidem, 83.
- (119) Citado por C. Dragonetti en su introducción al Dhp, 3<sup>o</sup> parte N<sup>o</sup> 15, p 51.
- (120) Citado por Rahula LQBE p 59.
- (121) León Herrera BT p 6-7.
- (122) Sobre los dhammas, las escuelas budistas y el nibbana véase los capítulos III y IV de la obra de Tola y Dragonetti YMI.
- (123) Dentro del desarrollo del budismo encontramos dos grandes movimientos: el budismo Hinayana y el Mahayana. Dos son las diferencias importantes: su interpretación de la experiencia del nibbana y su ideal de santidad.
- El budismo Mahayana no opone el nibbana al samsara sino que los identifican. El nibbana no es algo que pueda alcanzarse superando la corriente del samsara, sino que nosotros somos el nibbana mismo, lo que necesitamos es encontrarnos a nosotros mismos. Así dice un texto Mahayana:

La propia naturaleza de los cinco agregados es no-nacida y, por lo tanto, no conoce la muerte, porque son primariamente Nirvana. (Citado por B.L. Suzuki Budismo Mahayana. Bs. As., Compañía General Fabril Editora. 1961, p 77).

El ideal de santidad del budismo Mahayana es el de Bodhisattva y no el de Arhat, que es el ideal del Hinayana. El Bodhisattva es el que se queda en el umbral de la Iluminación para ayudar, por compasión, a los demás seres. El Arhat es el santo que ha alcanzado el niibbana, porque se ha preocupado principalmente en su liberación.

- (124) Citado por Rahula LQBE p 60.
- (125) Ibidem p 60.
- (126) Ibidem p 60.
- (127) Estudio incluido en la obra de Tola y Dragonetti YMI, capítulo IV.
- (128) Udana (I, 10), citado por C. Dragonetti YMI p 123.
- (129) Dragonetti YMI p 128.
- (130) Solé-Leris MB p 31.

## BIBLIOGRAFIA

- BOREAU, André. Buda (B). Trad. Francisco López Castro. Madrid. EDAF, 1981, 313 pp.
- CALLE, Ramiro A. La Genuina Enseñanza del Buda (LGEB). Estudio preliminar de Saddhatissa. Bs. As. Editorial Kier, 1980, 204 pp.
- CALLE, Ramiro A. El budismo viviente (EBV). Barcelona. Ediciones Cedel, 1984, 200 pp.
- CONZE, Edward. El Budismo. Su esencia y desarrollo (BE y D). Trad. Flora Botton-Burlá. México. F.C.E., 1978, 317 pp.
- DRAGONETTI, Carmen Digha Nikaya. Diálogos Mayores de Buda (DN). Traducción directa del pali de C. Dragonetti. Caracas. Monte Avila Editores, 1977, 408 pp.
- DRAGONETTI, Carmen Dhammapada. El camino del Dhamma (Dhp). Texto pali, traducción, introducción y notas de C. Dragonetti. Lima. UNMSM, 1964, 290 pp.
- GLASENAPP, Helmut von. El Budismo, una religión sin dios (BRSD). Trad. Eduardo García Belsunce. Barcelona. Barral Editores, 1974, 162 pp.
- IKEDA, Daisaku El Buda viviente. Una biografía interpretativa (BV). Trad. Alberto Luis Bixio. Bs. As. Emecé Editores, 1982, 195 pp.
- LEON HERRERA, José Buddhismo Theravada. Selección de textos (BT). Trad. J. León Herrera. Lima. Ciudad Universitaria. 1978, 9 pp.
- NYANATILOKA, La palabra del Buda (LPB). Selección, introducción y notas de Nyanatiloka. Trad. al castellano de Amadeo Solé-Ieris. Madrid. Altalena Editores, 1983, 143 pp.
- OLDENBERG, Herman. Buda. Su vida su obra, su comunidad (BVCO). Trad. Rómulo O. Erba. Bs. As. Editorial Kier, 1946, 439 pp.

- RAHULA, Walpola. Lo que el Buddha enseñó (LQBE).  
2da. edición. Trad. Gilberto Lachassagne  
Bs. As. Kier, 1978, 198 pp.
- RUY, Raúl. El Libro de la Gran Extinción (LGE). Trad. del pali  
y notas de Raúl Ruy. Bs. As. Librería Hachette,  
1953, 218 pp.
- SADDHAMANDA. Diccionario Budista (DB). Bs. As. Distar Libros,  
1978, 310 pp.
- SADDHATISSA, H Introducción al Budismo (IB). 2da. edición. Trad.  
Eduardo Castillo. Madrid. Alianza Editores, 1979,  
142 pp.
- SOLE-LERIS, Amadeo. La meditación budista según las más anti-  
guas enseñanzas. (MB). Barcelona. Ediciones Mar  
tinez Roca, 1986, 173 pp.
- TOLA, Fernando. Tres concepciones del hombre en la filosofía  
de la India, en la revista Pensamiento N° 165,  
Madrid, 1986.
- TOLA, F. y DRAGONETTI, C. Yoga y mística de la India (YMI). Bs.  
As. Editorial kier, 1978, 246 pp.
- WIJESEKERA, O.H. de A. Buddhist Ethics (BE), en Knowledge & Con-  
duct. Kandy. Buddhist Publication Society, 1977,  
55 pp.