

Universidad Autónoma de Querétaro

Facultad de Filosofía

Licenciatura en Filosofía

Tesis

Nirvana

La 'extinción' en el budismo temprano

Olimpia Trinidad Ruiz Cortez

Índice

Introducción.....pág. 3

Capítulo 1. El horizonte religioso-filosófico del budismo.....pág. 5

1.1 La religión védica.....pág. 5

1.2 El brahmanismo.....pág.14

1.3 Las *Upanisad* y la cosmovisión del renunciante.....pág.17

Capítulo 2. El budismo como movimiento ascético y su filosofía particular.....pág.32

2.1 Del *atman* a los *khandhas* y del *brahman* al *paticcasamuppada*.....pág. 33

2.2 El *samsara* budista: *dukkha* como lo esencial.....pág. 44

2.3 El *dhamma* y el karma budista.....pág. 48

Capítulo 3. El nirvana.....pág. 57

3.1 El Noble Óctuple Sendero.....pág. 59

3.2 La supremacía soteriológica del conocimiento contemplativo.....pág. 67

3.3 El camino de Siddhattha hacia la extinción.....pág. 77

3.4 ¿Qué es el nirvana?.....pág. 82

Conclusiones.....pág. 86

Bibliografía.....pág. 88

Introducción

El nirvana² es la meta del budismo, y como tal, es el eje en torno al que giran sus empeños doctrinales y ascéticos. Es una concepción de orden soteriológico que tiene su plena fuerza dentro de la antigua cosmovisión india del karma y el *samsara*. Entender su significado, el contexto en el que surgió y a qué respondía, es fundamental para comprender el sentido de los posicionamientos filosóficos budistas, sus prácticas contemplativas y su disciplina monástica. Es por esto por lo que la tesis defendida en estas páginas es que *comprender el nirvana en el Canon Pali es penetrar la esencia del budismo temprano*. La problemática planteada por esta tesis es que el concepto de nirvana no es plenamente comprendido por sí solo, ya que su definición y connotaciones suponen ciertas ideas y posicionamientos filosóficos budistas, y como consecuencia, también los presupuestos y problemáticas de una tradición religiosa y de pensamiento que le antecede; concretamente, nirvana nos remite de forma inmediata a *samsara*, y con él a karma y *dharma*.

Dada la tesis, su desarrollo consiste en estudiar tanto el contexto en el que surgió esta concepción salvífica, así como el sistema al que se adscribe -el budismo-, comprendiendo a qué estaba respondiendo en contraposición al brahmanismo -del cual heredó los conceptos de karma y *dharma*-, y dentro de la tradición *shramana* -de la que heredó *samsara*- sus diferencias filosóficas con otras tradiciones de renuncia, pues solo en esta relación dialéctica es donde encontraremos todo el sentido y toda la fuerza del nirvana budista. Entendiendo el nirvana como propu esta salvífica en reacción a la propuesta de la religión que sostiene el cosmos mediante la acción, y como alternativa diferenciada de la vía soteriológica del *atman/brahman upanisádico*, es como entenderemos por qué la liberación budista es concretamente una 'extinción' y con ello, se hará comprensible el budismo temprano.

Este contexto en el que surge el budismo es la India de los siglos V-IV a.C, en el seno del movimiento *shramánico* o de renuncia, el cual a su vez se originó mediante un proceso de apropiación y transformación de las ideas de la religión brahmánica, así como de un gran cambio en la valoración de la existencia. Decir movimiento de renuncia y *Upanisad* en el contexto de la tradición india es hacer referencia al surgimiento de un tipo de pensamiento al que podríamos llamar filosófico; el

² En este trabajo todos los términos en sánscrito y pali serán usados de forma simplificada

budismo forma parte de esta nueva dirección filosófica que toma la India en este periodo. Esta filosofía india, que comienza con las *Upanisad* y es casi inseparable del movimiento de renuncia y las ideas de liberación, tiene como finalidad dar solución a la condición humana pensada como ciclicidad interminable, *samsara*; por lo que se buscará la superación de la temporalidad y la muerte. Es interesante notar que hay una valoración muy particular del continuo retorno a este mundo, a saber, una valoración pesimista. Para la India, el continuo retorno a la existencia es la prolongación de un mundo de muerte en el que solo se puede contemplar el espectáculo de la disolución. En India el *samsara* siempre fue valorado como continua muerte y nunca como vida eterna, pues la existencia mundana es devenir, está marcada por la finitud, y, por consiguiente, pertenece a una categoría ontológica sin mucho estatuto de ser y de verdad. Es en esta valoración de la vida como devenir donde debemos buscar la razón de que la reencarnación no sea pensada como vida eterna. Dentro de esta problemática de devenir cíclico y tiempo devorador, el budismo tiene su originalidad en trasladar el problema al dolor e insatisfacción (*dukkha*) de esta condición, problema que gana cierta independencia del original en tanto la insatisfacción puede ligarse a más cosas que el devenir. *Dukkha* es un concepto relacionado con el sufrimiento y el dolor, pero no se refiere sólo a ciertas experiencias de orden psicológico sino que se mueve dentro de la teoría del ser en el pensamiento budista.

La filosofía india le debe al brahmanismo muchas de sus concepciones, y a lo largo de este trabajo veremos como la religión ritual dejó una marca indeleble en el espíritu de esta tradición de pensamiento. Uno de los conceptos más famosos de la tradición india, karma, es precisamente uno de esos vínculos esenciales entre la religión ritual y las tradiciones de renuncia, el cual en un principio tuvo sentido solo dentro de las nociones rituales, para luego pasar a formar parte elemental de las ideas salvíficas de la renuncia. El camino salvífico de la tradición renunciante se concibe en general como un camino de conocimiento; con nuestro recorrido por la tradición india entenderemos cómo esta concepción emergió desde dentro de un pensamiento donde el deber religioso era la acción ritual. Es en las *Upanisad* donde podremos apreciar esta lenta transición entre la preocupación religiosa por el rito y la incipiente preocupación por el conocimiento. Veremos que el budismo representa una forma de pensamiento indio donde ha llegado a su máxima expresión la

importancia por el conocimiento y la verdad como vía soteriológica, lo cual será clave para entender el nirvana y por ende la esencia del budismo.

Dirección General de Bibliotecas UAQ

Capítulo 1

El horizonte religioso-filosófico del budismo

Para abordar el estudio filosófico del budismo es indispensable conocer el horizonte cultural, filosófico y religioso del que se nutrieron sus concepciones. Con este fin, me remitiré a la religión brahmánica, derivada del vedismo, y a los movimientos filosófico/contemplativos de renuncia al mundo que surgieron a partir de ella, los cuales se asocian con la figura del renunciante o asceta (*shramana*). El budismo se inscribe dentro de este movimiento de renuncia al mundo, el cual es fruto del profundo cambio espiritual y filosófico que sufrió la India en el periodo de pensamiento representado por las *Upanisad*. Esta transformación comenzó con la crisis de la religiosidad ritual, hecho que implicó el surgimiento de la pregunta filosófica en India, que a su vez resultó en la creación de otra forma de religión de corte filosófico, la cual fue capaz de colmar las necesidades cada vez más abstractas y profundas por lo imperecedero.

Como se anuncia ya desde estas sencillas consideraciones, filosóficamente hablando, el budismo fue producto -ya sea mediante la crítica, la adopción o la transformación de elementos- de la cosmovisión brahmánica. Partiendo de este hecho, antes de pasar al análisis del budismo como sistema filosófico/contemplativo individual, es imprescindible presentar un panorama de lo que podría agruparse como pensamiento de la India antigua.

1.1 La religión védica

Los Vedas -las escrituras fundamentales de la religión védica- fueron compilados a través de un largo periodo de tiempo, y en ellos se muestran fases sociales y religiosas diversas. El más antiguo es el *Rg Veda*, el cual se puede datar hacia el año 1,200 a. C.³ Estos textos revelan un tipo de pensamiento religioso, mágico y mítico que es común encontrar en las sociedades primitivas, en el que la división en “categorías” tales como animado e inanimado, sustancia y cualidad aun no surgen y la conexión entre los fenómenos es concebida de una forma que no se adhiere a estas divisiones.⁴ Los Vedas tienen una función principalmente ritual, ya que son expresión de una religión cuyo centro es el rito

³ Cf. Flood Gavin, *El hinduismo*, ediciones Akal, Madrid, 2008, pág. 55

⁴ Cf. Glasenapp Helmuth Von, *La Filosofía de la India*, editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, pág. 45

sacrificial y sus implicaciones.⁵ El principal objetivo de la práctica ritual sacrificial védica es complacer a los *devas* para obtener sus favores. El término “sacrificio” (*homa, yajña*) no se refiere solamente a la inmolación de animales, sino a cualquier forma de ofrenda al fuego sagrado. Estas ofrendas rituales se entregan a través del fuego al *deva*.⁶

¡Que los que ofrecen sacrificios,
y viven llenos de piedad,
jamás se tomen viejos y decrepitos!⁷

Estos versos ejemplifican muy bien el tipo de sentimiento religioso que tenía el pueblo védico. Era un pueblo amante de los valores de la vida terrena, por eso deseaba juventud, larga vida, y los bienes materiales que la tierra ofrece. El ritual sacrificial responde a este tipo de anhelos teniendo como finalidad atraer el bien mundano y alejar las desgracias. Si tenemos en cuenta la forma de sentir el mundo del pueblo védico, nos sorprenderá y fascinará la profundidad de cambios que acontecieron para que las tradiciones de renuncia al mundo, con todos los conceptos nuevos bajo los que se estructuraron (*samsara, dharma-karma, moksha/nirvana*) pudieran surgir. El recorrido por los antecedentes culturales del budismo, además de ser necesario filosóficamente hablando, es de interés porque muestra cómo el temperamento, necesidades y anhelos de los pueblos pueden llegar a transformarse radicalmente.

En el *Rg Veda* las figuras religiosas principales son los brahmanes y los sabios (*rishi*) a los que se les revela el Veda, sin embargo, hay algunas referencias a otros personajes que no tienen una función ritual y parecen estar fuera de la comunidad brahmánica védica. Un himno muy conocido del *Rg Veda* describe a unos ascetas de larga melena (*kesin*), los cuales presentan parecido con los posteriores ascetas hindúes. Tienen experiencias extáticas, son poseídos por los dioses y vuelan fuera del cuerpo.⁸

2
Los ascetas,
cuyo vestido es el aire,
se cubren con harapos de color azafrán,
y siguen el curso de los vientos,
cuando los dioses han penetrado en ellos.

3. Los ascetas

“Exaltados por nuestra condición de ascetas,
Nos hemos subido sobre los vientos.
Vosotros, oh mortales,

⁵ Cf. Flood Gavin, *El hinduismo*, pág 56, 60

⁶ Cf. Ibid, pág. 61, 62

⁷ Cf. Tola Fernando, *Himnos del Rig Veda*, editorial Sudamérica, Buenos Aires, 1968, pág. 63

⁸ Cf. Flood Gavin, *El hinduismo*, pág. 105, 106

Sólo veis nuestros cuerpos.”⁹

La cuestión que plantean estos grupos extáticos que estaban fuera de la tradición ritual en referencia al origen de la cosmovisión contemplativa/renunciante en India, es que si estudiamos la línea tradicional y ortodoxa del pensamiento indio (*Vedas-Brahmanas-Upanisad*), encontramos que las ideas contemplativas derivarán en gran medida de una transformación y una resignificación del ritual sacrificial. No obstante, dado el cambio tan radical que se siente como una ruptura con la religión ritual, los estudiosos se han planteado la hipótesis de posibles influencias al margen de esta tradición. Es aquí donde este himno que describe prácticas extáticas toma gran importancia, pues nos sugiere la posibilidad de una influencia no ritual. Sin embargo, lo que con seguridad podemos decir, es que sería un error afirmar que la tradición de los renunciantes se desarrolló simplemente a partir de la cultura *muni* (asceta), ya que es evidente que el desarrollo de la renuncia en las *Upanisad* está íntimamente relacionado con la tradición ritual védica.¹⁰

Después de este breve paréntesis, volvamos al tema del ritual sacrificial. Una concepción respecto del ritual que encontramos en bastantes himnos del *Rg Veda* que llegará a ser central en el brahmanismo y que es también común a muchas religiones primitivas, es la identificación entre el dios, la víctima y el que sacrifica. Esta concepción del sacrificio fue uno de los elementos que lo hizo evolucionar hasta alcanzar una importancia mayor de la que había tenido en los primeros tiempos de la religión védica. Al final de este periodo ya era una creencia generalizada que el mismo universo había surgido de un sacrificio primordial.¹¹ El himno del *Rg Veda* X, 90 (916) *Al Purusha*, es un himno tardío muy importante en relación con la idea de que el universo se debe a un sacrificio primordial. En este himno los dioses y *rishis* sacrifican al *purusha*, y de este acto surge la creación. El himno es también importante porque menciona claramente las cuatro castas clásicas, y es el texto base para darle a dicha institución un origen divino.¹²

6

Al ofrecer los dioses el sacrificio
con el purusha como ofrenda,
la primavera fue la grasa,
el verano la leña,
el otoño la oblación.

12

Su boca fue el brahmán,

⁹ Tola Fernando, *Himnos del Rig Veda*, pág. 303

¹⁰ Cf. Flood Gavin, *El hinduismo*, pág. 107

¹¹ Cf. Basham L. Arthur, *El prodigio que fue India*, editorial Pre-Textos, España, 2009, pág. 358

¹² Tola Fernando, *Himnos del Rig Veda*, pág. 265

sus dos brazos el guerrero,
sus muslos el vaishya;
de sus pies nació el sudra.

13

De su mente nació la luna,
del ojo nació el sol,
Indra y Agni de su boca;
de su aliento nació Vayu.

16

Los dioses ofrecieron
el sacrificio
al sacrificio.
Se establecieron
por primera vez
las normas.
Al firmamento llegaron sus poderes,
donde residen
los antiguos Sadhyas y los dioses.¹³

Como podemos observar, en este acto de creación primigenio hay una serie de paradojas. Se nos dice que los dioses efectuaron el sacrificio, pero en estrofas posteriores se nos dice que ellos mismos surgieron de este sacrificio ¿Cómo pudieron ser los dioses los que sacrificaron el ser del que iban a surgir? Y por si fuera poco, después se nos dice que los dioses ofrecieron el sacrificio al sacrificio, o sea, el *purusha* fue ofrecido al *purusha*. En pocas palabras, mediante paradojas, aunque hay varios agentes que participan en este acto de creación, todos terminan reduciéndose al *purusha*. El *purusha* se sacrificó a sí mismo y este sacrificio fue ofrecido al ser supremo: *purusha*. Este fenómeno de la identificación entre todos los agentes del sacrificio se presta a análisis desde varios ángulos. Me parece que tenemos aquí expresado míticamente lo que terminará mutando -y la identificación es un indicio de ello- en ideas más abstractas equivalentes a cierto florecimiento metafísico.

La tendencia a la abstracción en los Vedas la vemos consumada en el famoso *Himno de la creación X*, 129. En él se aprecia que, aunque sigue arrastrando imágenes del mundo concreto, las nociones más importantes son de orden abstracto. Este himno, donde el sacrificio del *purusha* es el origen del mundo, es la versión mítica -integrando el elemento del sacrificio mediante la identificación mística- de una idea de la creación que está tendiendo a expresarse en nociones metafísicas.

1

Entonces el no ser no existía
ni tampoco existía el ser.
No existía el espacio etéreo

¹³ Tola Fernando, *Himnos del Rig Veda*, pág. 263

ni, más allá, la bóveda celeste.
[...]

2
No existía la muerte,
ni existía lo inmortal,
ni signo distintivo de la noche y el día.
Sólo el Uno respiraba,
sin aire, por su propia fuerza.
Aparte de él
no existía cosa alguna.

3
En el comienzo sólo existía
tiniebla envuelta en tiniebla.
Todo era agua indiferenciada.
Principio de devenir
rodeado por el vacío,
el Uno surgió,
por el poder de su propio ardor interno.

4
En el comienzo
brotó en él el deseo,
que fue el primer semen de la mente.
Buscando en sus corazones,
gracias a su sabiduría,
los sabios encontraron
el vínculo que une al ser con el no ser.¹⁴

Desde aquí se avisan una serie de ideas que encontrarán posteriormente una elaboración y aceptación tan enormes, que se constituirán en un signo característico del pensamiento de la India, una de ellas es la concepción de que el deseo es “el primer semen de la mente”, y que gracias al conocimiento de este misterio, los sabios entienden cómo la creación llega a manifestarse.

Como observamos, en esta cosmovisión mítica, se asoman ideas de carácter más abstracto y hasta metafísico. Una de las más importantes será *rta* (orden), que quizá sea el concepto más profundo de este periodo, el cual tendrá gran trascendencia en la filosofía india.¹⁵ *Rta* es la concepción de un orden cósmico que se manifiesta implacable en cada uno de sus aspectos: el culto, la moralidad y la naturaleza. *Rta* es lo que hace que la diversidad de fuerzas y agentes siga armónicamente un camino de cooperación, es decir, que haya cosmos y no caos. Como todos los conceptos de esta época, aparece a veces de forma impersonal y a veces personal. En muchos himnos se expresa que es el principio más importante, del cual dependen los dioses, mientras que en otros es visto como un medio para que Varuna y Mitra mantengan el orden. Aquí se aprecia cómo desde este

¹⁴ Tola Fernando, *Himnos del Rig Veda*, pág. 299

¹⁵ Cf. Basham L. Arthur, *El prodigio que fue India*, pág. 348, 353

momento se están formando los dos posicionamientos que en época posterior iniciarán un debate: el que sostiene que el mundo es regido por una ley impersonal de la que los dioses dependen (budismo, jainismo, *mimansa*, *samkhya* clásico) y el que sostiene que un ser personal dirige el proceso del mundo mediante una ley que surge de él.¹⁶

Como el concepto de *rta*, similares pueden ser encontrados en otras civilizaciones antiguas, lo cual nos sugiere una tendencia del entendimiento humano a encontrar un orden implacable y sagrado en lo que acontece, al menos en cierto estadio de civilización. Debe haber diversos factores que contribuyan a formar una concepción de ese tipo, pero, al menos en la civilización india, uno que nos ha parecido especialmente importante y sugerente es el de la concepción del tiempo como algo cíclico y regular.¹⁷

La concepción cíclica del tiempo surge de la observación simple y directa de la Naturaleza; en este sentido, podría ser considerada la forma más lógica de entender el mundo. Estos ciclos observables en la naturaleza incluyen desde los de orden astronómico tales como el día y la noche, el ritmo de las estaciones y otros, hasta los biológicos como la respiración y la menstruación. Especialmente importantes desde épocas muy tempranas son las estaciones en la formación de las concepciones cíclicas, y con la aparición de la agricultura, la importancia de estos ciclos creció, ya que con ellos se determinaba la siembra y la cosecha. Es sencillo entender cómo estas observaciones de los ciclos naturales sugieren las ideas relativas a que el universo se desarrolla y funciona mediante ellos,¹⁸ a la vez que su regularidad sugiere un cosmos, un orden y no un caos. En los himnos del *Rg Veda* dedicados al amanecer (*Usas*) se encuentra claramente definida la unidad fundamental donde es percibido un proceso cíclico: el día y la noche, el cual permanecerá como la estructura central en los desarrollos posteriores de la visión cíclica del tiempo. Pero además de ubicarnos en la unidad más elemental de los procesos cíclicos naturales, los himnos a *Usas* se encuentran entre los más antiguos del *Rg Veda*, lo cual nos permite ver las expresiones más tempranas de esta concepción.¹⁹ El dato de extrema importancia para nosotros es que esta ciclicidad que se percibe está íntimamente asociada a *rta*. La alternancia entre el día y la noche no es algo caótico, sino que obedece al orden cósmico.²⁰

¹⁶ Cf. Glasenapp Helmuth Von, *La Filosofía de la India*, pág. 48

¹⁷ Cf. Arnau Juan, *Cosmologías de India*, editorial FCE, México D.F, 2012, pág. 31

¹⁸ Cf. González Reimann Luis, *Tiempo cíclico y eras del mundo en la India*, ediciones El Colegio de México, México D.F, 2006, pág. 17, 18

¹⁹ Cf. *Ibid.*, pág. 25

²⁰ Cf. *Ibid.*, pág. 27

12

Oh Aurora,
como la mejor de todas,
difunde tu luz hoy día entre nosotros,
alejando a nuestros enemigos,
protectora del Orden,
nacida según el Orden,
rica en favores, auspiciosa
provocando los cantos de alegría,
trayendo contigo la fiesta de los dioses.²¹

Es importante señalar -pues será una característica de las tradiciones de renuncia- que desde estos himnos védicos encontramos que el tiempo se considera devorador, destructor, pues se dice que Usas aniquila las generaciones humanas (*yugas*). Posteriormente esta idea se hará más explícita en la identificación que encontramos en ciertos mitos entre *kala* (tiempo) y Yama, la muerte.²²

8

Esta Aurora sigue el camino
de las que ya pasaron,
va a la cabeza de las que están viniendo
en sucesión continua,
difundiendo sus esplendores,
haciendo que lo que vive
se ponga en movimiento
-mas no despierta a nadie
del sueño de la muerte.²³

La Aurora despierta a los hombres día con día, provoca el movimiento y el devenir, pero no puede evitar que ese devenir lleve a los seres a su muerte. Todavía no hay creencia en la reencarnación, *rita* es un orden cíclico que se expresa en los fenómenos naturales, pero aún no ha alcanzado a las vidas humanas. En esta época se pensaba que el hombre era un resultado de la introducción de manifestaciones parciales de diversas divinidades y sustancias, las cuales, en el momento de la muerte lo abandonaban y se reunían con sus formas esenciales. Tras la muerte se pensaba que la esencia del muerto persistía como un doble de su forma corpórea pero hecho de materia sutil. El difunto podía en calidad de fantasma, vagar por el mundo y además podía ser puesto en condiciones de ingresar al mundo celestial. Para estar de nuevo en posesión de la vida, las facultades corporales y espirituales que dejó le debían ser reintegradas, lo que podía tener lugar por el poder de la realización de ritos sagrados por parte de los que le sobrevivieron.²⁴

²¹ Tola Fernando, *Himnos del Rig Veda*, pág. 57

²² Cf. González Reimann Luis, *Tiempo cíclico y eras del mundo en la India*, pág. 27

²³ Tola Fernando, *Himnos del Rig Veda*, pág. 56

²⁴ Cf. Glasenapp Helmuth Von, *La Filosofía de la India*, pág. 46, 47, 48

La idea de trascender el tiempo para quedar fuera de su dominio se perfilará frente a ciclos temporales exorbitantes, más grandes que los de unos cuantos giros de la rueda del año. Se concebirá que el universo, como el hombre, renace y se disuelve periódicamente y la liberación será la forma de superar este devenir. Mientras la cosmovisión brahmánica considerará necesaria la periódica renovación del mundo y su orden, las doctrinas de renuncia buscarán trascender dicho orden.²⁵ Que en cierto punto se haya preferido trascender el cosmos a mantenerlo es un cambio que sólo se entiende estudiando la transición de las formas de pensar que se presentan en las *Upanisad*.

Este repaso por el *rta* védico es importante en tanto que de él partirán varias ideas que en la época brahmánica se terminarán agrupando bajo el concepto de *dharmā*, y también para entender que, lo que diferencia al *dharmā* brahmánico del *rta* védico tiene que ver con la nueva concepción e importancia que el ritual adquirirá. *Rta* y *dharmā* se refieren a un orden, pero éste se concibe con ciertas diferencias importantes.

1.2 El brahmanismo

Durante el periodo védico tardío la cultura aria arraigó en la llanura del Ganges, los reinos pequeños fueron remplazados por otros mayores y se desarrolló un proceso de urbanización. Se trató de un periodo formativo en la historia de las religiones indias que asistió a la ascensión de la tradición de los renunciantes -especialmente el budismo- y el establecimiento de la ideología brahmánica. El apoyo político a las diversas religiones de la India variaba según las diferentes dinastías, pero a pesar de ello, la ideología brahmánica creció en importancia y se consolidó como religión sociopolítica, ligada estrechamente a la posición del rey.²⁶

El brahmanismo es la forma tardía de la religión védica primitiva. Como tuvimos oportunidad de ver, en ésta se concibió el sacrificio como un tributo a los dioses para obtener lo que en ese tipo de religiosidad se tenía por el bien supremo y sagrado: la vida y sus bondades, tales como la juventud y una abundante descendencia. En el brahmanismo esta valoración de la existencia no cambiará esencialmente, pero algunas cosas respecto de cómo se entiende el funcionamiento del cosmos se modificarán, y esos cambios son claves para entender la tradición renunciante y por ende el budismo.

Lo más trascendente que introducirá el brahmanismo, y que resulta esencial para comprender las tradiciones de renuncia al mundo, es su nueva concepción sobre el ritual.

²⁵ Cf. Arnau Juan, *Cosmologías de India*, pág. 32

²⁶ Cf. Flood Gavin, *El hinduismo*, pág. 75, 76

Con el brahmanismo asistimos al posicionamiento del ritual como centro de la vida religiosa, teniendo como consecuencia la relegación de los *devas* a segundo plano.²⁷ Vimos a propósito de nuestro repaso por la religión védica que el himno tardío del *Rg Veda* X, 90 (916) *Al Purusha* es el que expresa la idea de que el universo se debe a un sacrificio primordial, y es esta idea la que terminará desarrollándose para desembocar en las ideas brahmánicas de que el ritual sostiene el cosmos por obra de los brahmanes.

Como consecuencia de esto, en esta época surge la responsabilidad del hombre por mantener el orden cósmico, gracias al nuevo significado otorgado al ritual sacrificial. En la época védica temprana, *ṛta* era un orden que funcionaba sin importar si el hombre lo seguía o no; si no lo hacía se atraía la desgracia, pero el cosmos y su orden no se veían afectados. Ahora la idea es diferente, ya que el ritual se convierte en lo que sostiene al orden cósmico, por eso, si el hombre no cumple con su deber ritual no solo él se verá perjudicado, sino que perjudicará al cosmos. La importancia que tomó el ritual sacrificial sólo se alcanza a comprender si tenemos en cuenta la nueva concepción según la cual, si es correctamente realizado, se vuelve la representación o escenificación de un microcosmos, y la fuerza de la palabra sagrada obliga a comportarse al macrocosmos según el modelo impuesto por los hombres en el rito.²⁸ Es decir, hay en los *Brahmanas* un ritualismo mágico, donde magia se refiere concretamente a la concepción de que las acciones rituales llevadas a cabo por los brahmanes tienen un efecto en el cosmos, mediante la "ley" de la homologación, siempre y cuando esta homologación sea lograda perfectamente. La consecuencia de este cambio es que el orden natural ya no depende de los dioses, sino de los brahmanes, los cuales, por la fuerza mágica del sacrificio, alimentan e influyen en aquellos. La perfecta realización de los sacrificios por los brahmanes garantiza la conservación del mundo, por lo que eran considerados los servidores sociales supremos.²⁹ Es en esta época donde se consolida el famoso sistema religioso-social de las castas en el que los brahmanes tienen una posición privilegiada y hereditaria, resultado de su nueva posición religiosa.³⁰

La razón por la cual la concepción brahmánica sobre el ritual es tan esencial y trascendente en la tradición de pensamiento india radica en que la idea de la acción ritual como sostén del cosmos sufrió un proceso de ampliación que terminó incluyendo cualquier

²⁷ Cf. Glasenapp Helmuth Von, *La Filosofía de la India*, pág. 50, 51, 52

²⁸ Cf. Agud Ana y Rubio Francisco, *La ciencia del brahman Once Upanisad antiguas*, editorial Trotta, Madrid, 2000, pág. 22

²⁹ Cf. Basham L. Arthur, *El prodigio que fue india*, pág. 360, 361

³⁰ Cf. Glasenapp Helmuth Von, *La Filosofía de la India*, pág. 50

acción moralmente correcta en los factores de sostenimiento, mientras la incorrecta se volvió causa de su caída, de su devenir caos. Es decir, las ideas respecto de la acción que en un principio tuvieron sentido dentro de un contexto ritual, se desprendieron progresivamente de él y pasaron a tomar significados más amplios y abstractos. He aquí una idea característica de la filosofía india -karma- que tuvo su origen en la cosmovisión del ritualismo brahmánico. La acción moral pasó a ser tan importante como la acción ritual en la función de sostener el cosmos, con lo cual la responsabilidad de los hombres creció con respecto de lo que acontece en el mundo, sea social o natural.

El concepto de *dharmā* brahmánico es una ampliación de la concepción de la acción ritual como sostenedora del cosmos; este *dharmā* ahora incluye la moralidad. La acción moral sostenedora implica un orden cósmico que necesita de un orden social para mantenerse; con base a esto es como la idea de que el ritual sacrificial sostiene el cosmos se modificará hasta abarcar el tipo de vida brahmánico, cumplir el *dharmā* será sinónimo de obligación social y no sólo ritual.

Desde la cosmovisión mágica que caracteriza al brahmanismo, el *dharmā* no es ni un orden natural inmanente a la realidad, ni tampoco un orden trascendente. *Dharma* se caracteriza mejor como el *acto continuo de sostener el orden*, lo cual el ario logra con la observancia y cumplimiento del sacrificio y la tradición.³¹ La conducta con base en la tradición sagrada que cultivan los arios es importante para mantener el orden del mundo físico, el *dharmā* y los textos que lo enseñan (los Vedas) constituyen un poder de conservación y sostenimiento que tiene alcance en todas las esferas del cosmos: sociedad, moralidad y naturaleza. Como podemos apreciar, la idea de una correspondencia mítica y mágica entre la conducta humana y el mundo físico es clave para entender las ideas sobre el *dharmā*.³²

Habría que tener en cuenta que el término *dharmā* no se puede traducir a las lenguas occidentales dado que no hay palabra que abarque todas sus acepciones. Ha sido traducido por “deber”, “religión”, “justicia”, “leyes”, “ética”, “mérito religioso”, “principio”, “derecho”. *Dharma* abarca todo esto, pero además no hay que olvidar que sobre todo se refería a la realización del ritual védico por los brahmanes.³³

Muchos estudiosos afirman que el *ṛta* védico es el precursor del *dharmā* brahmánico, sin embargo, la relación entre estos dos conceptos necesita matización pues hay una

³¹ Cf. Halbfass Wilhelm, *India y Europa*, editorial FCE, México, 2013, pág. 493

³² Cf. *Ibid.*, pág. 10

³³ Cf. Flood Gavin, *El hinduismo*, 76, 77

importante diferencia de uso y significado desde la época védica. En el *Rg Veda dharman* aparece de forma explícita en plural, y sólo más tarde el uso del término se singulariza, refiriéndose a un “conjunto de normas obligatorias”. Usado en plural y como sustantivo verbal *dharman* contrasta claramente con el concepto védico de ley y orden (*rta*) singular, con el que suele emparentarse.³⁴

En diversos pasajes del *Rg Veda* leemos que los dioses “sostienen” o “mantienen” (*dhṛ*, *dharay-*) el mundo y sus criaturas, pero también que “separan”, o sea, literalmente “mantienen aparte” (*vi-dhr*) el cielo y la tierra, así como las diversas criaturas.³⁵ Partiendo de este hecho podemos ver que la idea de una separación primordial tiene una importancia enorme en la cosmogonía védica. El *dharma* ritual es la reactualización y el equivalente humano de los actos cosmogónicos de “sostener” y “mantener separado”. El ritual tiene una conexión fundamental con la cosmogonía, especialmente con la dimensión espacial de la creación, donde las cosas se mantienen separadas entre sí según su propia identidad.³⁶

La religión brahmánica es una religión dedicada a mantener el orden social, y ese aspecto la diferencia del budismo, cuya preocupación principal es superar el devenir cíclico y el dolor. El uso antiguo de *dharman* se relaciona con nociones sobre el ser y la esencia que se remiten a mantener la separación entre las cosas impidiendo así que el cosmos se disuelva en lo amorfo, se convierta en caos. El nuevo significado que el budismo le dará al *dharma* amenazará algunas de las implicaciones que tenía este *dharma* brahmánico, una de las cuales era las castas.

1.3 Las *Upanisad* y la cosmovisión del renunciante

Las *Upanisad* son textos con una tendencia filosófica los cuales se consideran a sí mismos parte de los Vedas. En ellas se revalúan las ideas respecto de la naturaleza del ritual³⁷, y a partir de esta especulación sobre el rito y la fórmula sagrada, comienza en India la pregunta por el ser y el fundamento del mundo y los seres. Entre las personas que aparecen en ellas además de los brahmanes, hay *ksatriyas*, e incluso mujeres y *shudras*. Los temas tratados van desde -a la manera de los *Brahmanas*- el estudio del sacrificio y

³⁴ Cf. Halbfass Wilhelm, *India y Europa*, pág. 491, 492

³⁵ Cf. *Ibid.*, pág. 11

³⁶ Cf. *Ibid.*, pág. 12

³⁷ Cf. Flood Gavin, *El hinduismo*, , pág. 103

sus diversas homologías con el cosmos, hasta la subordinación del sacrificio al conocimiento filosófico.³⁸

La importancia que comenzó a cobrar el conocimiento en la etapa del pensamiento que representan las *Upanisad* marcó un punto de inflexión, ya que a partir de aquí no se tratará de *hacer* sino de *conocer*. Esto nos interesa a nosotros porque el conocimiento -y no la acción ritual ni moral- será el método mediante el cual se alcanza el nirvana budista. No obstante, por qué el conocimiento lleva a la liberación y el tipo de conocimiento que lo hace sufrió diversas modificaciones a lo largo de este proceso donde se posicionó como método soteriológico. Para entender cómo es que el conocimiento desplazó a la acción y cómo llegó a ser considerado el camino hacia la trascendencia, habría que remitirse al proceso gradual en el que esta concepción se derivó de las concepciones rituales, proceso el cual comienza con la crisis de fe en la eficacia de la acción ritual.

Las *Upanisad* representan un estrato del pensamiento indio muy complejo en sí mismo, por eso, cabe señalar que la revisión que les daremos en las siguientes páginas se centrará en la transformación de ideas que tiene lugar en lo referente a la mentalidad y cosmovisión ritual, las cuales culminan en la prominencia del conocimiento, y con ello, en la relegación a segundo plano de los problemas planteados por un tipo de religiosidad ritual. Todo esto abre la puerta a inquietudes religiosas cada vez más abstractas e inclinaciones ascéticas, a la vez que se asiste a la ebullición de problemáticas que podríamos denominar filosóficas. Nuestro paso por la *Chandogya*, la *Katha* y la *Mundaka* tiene el objetivo de entender este tránsito y no abarcará todos los problemas filosóficos que ellas plantean, pues nuestra revisión será en función de nuestra mejor comprensión acerca del terreno que dejaron preparado para que las ideas budistas pudieran surgir.

Comencemos nuestra revisión con la *Chandogya*, la cual es una de las *Upanisad* más antiguas.³⁹ Esta *Upanisad* fue compuesta dentro de la escuela de los cantores védicos, por eso observamos toda una terminología perteneciente a la ciencia de las fórmulas sagradas (*saman*, *udgitha* etc.). El primer *khanda* comienza con la investigación sobre las esencias, y -dado el contexto del canto- con la idea de que el *udgitha* ("canto en voz alta") es la fundamental. Es así como en India la pregunta por el fundamento y la esencia del hombre y el cosmos emergió desde dentro de la terminología del ritual védico, y en la *Chandogya*, específicamente de los conceptos relativos a las fórmulas y cantos sagrados.

³⁸ Cf. Glasenapp Helmuth Von, *La Filosofía de la India*, pág. 54, 55

³⁹ Cf. Agud Ana y Rubio Francisco, *La ciencia del brahman Once Upanisad antiguas*, pág. 20

Conforme se lee la *Chandogya*, se hace notar la trascendencia y profundidad de implicaciones que tiene la idea, a simple vista sencilla, de que el conocimiento del significado de los componentes del ritual -en este caso específico, del canto- es de igual importancia, o incluso más importante, que el hecho mismo de llevar acabo las acciones rituales. Estamos apreciando la semilla de una idea que crecerá para conformar uno de los fundamentos del nuevo espíritu religioso de India, a saber, la idea de la prominencia del conocimiento sobre la acción, que en un principio se refería a dos cosas concretas: la acción se refería a la acción ritual, y el conocimiento no era otro que el del significado de las acciones rituales.

Si alguien ofrece el sacrificio del fuego (*agnihotra*) sin conocer esto así, sería como si quitara los carbones ardientes y ofreciera la ofrenda sobre cenizas. Pero si ofrece el sacrificio del fuego sabiendo esto así, lo ofrece en todos los mundos, en todos los seres, en todos los *atman*.⁴⁰

La religiosidad del rito, de la acción, ha dejado de satisfacer del todo a los brahmanes, y a la vez que se abre la pregunta por el fundamento y la esencia de sus componentes, se comienza a sentir que el conocimiento de esta esencia es lo verdaderamente importante. La fuerza mágica se traslada al conocimiento del sentido de las acciones rituales, haciéndose necesario para la efectividad mágica del ritual.

Un concepto ligado estrechamente con la nueva vía soteriológica del conocimiento es el de *brahman*. La palabra *brahma*, en la época de la mística del sacrificio, designaba la palabra sagrada del Veda, la fórmula mágica plena de eficacia, la fuerza que se encarna en esa fórmula y, finalmente, la potencia sobrenatural que está en la base de todo sacrificio y constituye la sustancia primordial de todo ser.⁴¹ El significado original de este concepto nos coloca ante el proceso de transformación de la visión mágica del mundo que hubo en la época de los *Brahmanas*, al de la reflexión sobre el ser y el fundamento del cosmos que representan las *Upanisad*. En su aceptación mágica, *brahman* fungía como una especie de fundamento de carácter mágico, el cambio que sufrió el concepto fue pasar de este carácter mágico a uno metafísico.

Además de las ideas acerca de que el conocimiento del significado del ritual es el portador de la fuerza mágica, el concepto de *brahman* se fue posicionando poco a poco como el objeto de conocimiento que conducía a la trascendencia o inmortalidad por excelencia. Esto sucedió a la par que las concepciones sobre el “paraíso” se hacían más abstractas. Primero, quien lograba la salvación iba al mundo de los dioses, con Brahma;

⁴⁰ De la Palma Daniel, *Upanisads*, ediciones Siruela, Madrid, 2011, pág. 87

⁴¹ Cf. Glasenapp Helmuth Von, *La Filosofía de la India*, pág. 53, 54

después esta salvación se concibió como convertirse o fundirse con el *brahman*, concepto totalmente impersonal y abstracto.

Hay tres ramas de lo recto. Sacrificio, estudio y caridad son la primera. El ascetismo es la segunda; la vida del *brahmacari* en casa del maestro es la tercera. Todas éstas conducen a mundos de mérito. Quien permanece firme en el *brahman* va a la inmortalidad.⁴²

En este pasaje también vemos que se establece una división cualitativa entre los “mundos de mérito” y la inmortalidad, aunque los dos son destinos deseables y benéficos, sin embargo, a juzgar por el significado de los conceptos, la inmortalidad se entiende como superior, y como es lógico, el camino hacia ella es superior. A los mundos de mérito va quien tiene conductas meritorias tales como la caridad, el estudio, e incluso el ascetismo, pero quien alcanza la inmortalidad es quien permanece en el *brahman*, el fundamento. Aquí se considera que el ascetismo produce mérito, y que no provoca el conocimiento del *brahman*. En esta *Upanisad*, en lugar de decir que los métodos ortodoxos son falsos, simplemente se habla de que no procuran el mejor destino. Esto lleva de forma inevitable a la conclusión de que solo hay una verdadera y definitiva salvación, aunque aún no se ha llegado a esta formulación.

Quien ha aprendido el Veda en casa del maestro, quien ha servido al maestro y, tras haber regresado, forma una familia, y en un lugar limpio continúa estudiando y forma hombres piadosos, es un hombre que se ha afirmado en el *atman*, en todos los sentidos, no dañado con todos los seres fuera de los lugares sagrados, quien vive así la plena extensión de su vida alcanza el mundo del *brahman* y no regresa. Y no regresa.⁴³

Podemos apreciar como el método de liberación por el que serán conocidas las *Upanisad* - el conocimiento del *atman/brahman*- no está concretado aun, y más bien se habla de diversas ideas acerca de lo que constituye la salvación. En este pasaje vemos como el método consiste en seguir el *dharma* brahmánico. Vemos como en algunas partes de la *Chandogya* se habla de que la vida cumpliendo el deber védico es el camino hacia *brahman* y quien así se dirige está afirmándose en el *atman*, pero en otras, se habla de que conocer los himnos no necesariamente lleva al conocimiento del *atman* e incluso, que los Vedas “son sólo nombres”.

“Conozco los himnos, pero no conozco el *atman*. He oído de maestros semejantes al venerable: “atraviesa el dolor quien conoce el *atman*”. Sufro, Venerable. Hazme cruzar más allá del dolor, venerable.” [Sanatkumara] le dijo: “Todo lo que has estudiado son [sólo] nombres. Nombres son el *Rg Veda*, el *Sama Veda*, el *Yajur Veda*, el *Atharva Veda*...El que medita sobre los nombres como *brahman* logra aquí todo lo que desea en cuanto a los nombres”. “¿Hay, venerable, algo superior a los nombres?” “Ciertamente hay algo superior a los nombres.” “Dímelo, venerable.”⁴⁴

⁴² De la Palma Daniel, *Chandogya Upanisad en Upanisads*, pág. 51

⁴³ Ibid., pág. 118

⁴⁴ Ibid., pág. 97

Desde esta época tan temprana podemos apreciar esta crítica hacia el método soteriológico consistente en la aprehensión de los Vedas, aunque en esta *Upanisad* encontramos pasajes con la opinión contraria, que ven en la formación védica ortodoxa el camino hacia la liberación. Es por eso por lo que la *Chandogya* es especialmente ilustradora del proceso de transformación tan profundo que se dio del pensamiento brahmánico al *upanisádico*.

Otro elemento de este contexto esencial donde surge el movimiento de los renunciantes que vemos reflejado ya en la *Chandogya* es el relativo a todas las ideas y conocimientos de orden contemplativo. Este elemento contemplativo que encontramos al revisar los textos de la tradición de pensamiento indio abre una problemática a la hora de enfrentarnos a dicha tradición. Me parece que es una particularidad de la tradición india que las ideas filosóficas estén ligadas de diversas maneras a las técnicas contemplativas que ya existían desde la época védica y que al igual que el pensamiento, se volvieron más complejas y sistematizadas. Desde la *Chandogya* podemos ver cómo este conocimiento contemplativo era posesión de las personas que se dedicaban también a la especulación filosófica, y por este hecho, estas técnicas quedaban ligadas de diversas maneras a ideas filosóficas. Es importante tener en cuenta esta particularidad de la tradición india, ya que se constituye en una clave para entender cómo se desarrolló. Un ejemplo de esta situación es que algunas ideas que podemos apreciar en la *Chandogya* no surgen solo de la especulación y la lógica, sino de los fenómenos de las prácticas contemplativas, y si no se toma en cuenta este factor, no se entenderán por completo algunas cosas que se expresan en los textos indios. “[...] esta mente, tras volar de un lado a otro sin encontrar otro lugar, vuelve al aliento. La mente, en verdad, está atada al aliento, querido.”⁴⁵ La idea de que la mente esté atada al aliento es un hecho concreto que se descubre mediante las prácticas de la contemplación/recogimiento, cuyo sentido no podríamos encontrar en otro lado que no sean estas prácticas.

Así como estas experiencias contemplativas son esenciales en el pensamiento indio, también lo es la reencarnación. Su aparición significó un cambio de grandes consecuencias, pues tuvieron que modificarse las concepciones que se tenía respecto de la muerte y lo que quedaba del hombre después de ella. Se volvió caduca la idea de que el muerto perduraba más allá de la muerte con una forma corpórea hecha de materia sutil,

⁴⁵ Ibid., pág. 92

pues ahora se debía admitir que lo que sobrevivía en el muerto podía asumir formas diversas, por lo cual ya no era viable considerar sustrato a la materialidad.⁴⁶

La idea de que la acción de un hombre determina su destino después de la muerte fue común tanto entre los arios como entre otros pueblos antiguos, igual que la creencia de que un hombre muerto podía aparecer nuevamente en este mundo bajo la forma de un animal u hombre. Pero el surgimiento de la idea de que las acciones de una existencia condicionan forzosamente otra es algo nuevo cuyas causas no alcanzamos a ver a simple vista, pues la doctrina de la reencarnación no tiene un precedente directo en la literatura védica. Por su lado, nada sabemos acerca de las concepciones de la muerte e inmortalidad que tenía la población prearia de la India, de modo que ciertos datos que podrían aclarar el origen de la idea de la reencarnación están perdidos.⁴⁷

En la *Chandogya*, vemos un argumento relativo a la reencarnación que se desarrolla entre el *ksatriya* Pravahana Javali, el brahmán Gautama y su hijo Svetaketu.

Svetaketu Aruneya fue a una asamblea de la gente de Pañcala. Pravahana Javali le dijo: “Joven, ¿te ha instruido tu padre?”. “Sí, señor.” “¿Sabes dónde van las criaturas desde aquí?” “No, señor.” “¿Sabes cómo regresan otra vez?” “No, señor.” “¿Sabes cómo se separan el camino de los dioses y el camino de los ancestros?” “No, señor.” “¿Sabes cómo ese mundo que está más allá no se llena?” “No, señor.” “¿Sabes cómo en la quinta ofrenda el agua llega a ser llamada “hombre”?” “No, señor.” “¿Cómo dices, entonces, que has sido instruido? ¿Cómo puede llamarse instruido a quien no conoce estas cosas? Apenado, se dirigió a la casa de su padre y le dijo: “Señor, aunque no me habías instruido, me dijiste: “Te he instruido”. Un hombre de la casta de los guerreros me formuló cinco preguntas. No pude responder ninguna de ellas”.⁴⁸

Gautama, a raíz de que su hijo le cuenta el incidente, visita al rey Pravahana, pidiéndole que le enseñe el discurso que le dirigió al joven. Ante esta petición, el rey le dice a Gautama que ese conocimiento no ha llegado a los brahmanes, que pertenece a los *ksatriyas*.⁴⁹ Sigue una parte donde Pravahana Javali procede a homologar distintos fenómenos del mundo con el fuego sagrado y a señalar cual es la ofrenda que le corresponde a cada uno; de cada ofrenda surge otro fenómeno mundano (tal como la lluvia o el alimento). En el quinto fuego, que se homologa a la mujer, la ofrenda es el semen y de esa forma el producto es el embrión, con lo cual la quinta oblación, el agua, es llamada hombre.⁵⁰ Lo que nos interesa de todo este sistema de homologaciones es que su conocimiento se concibe como parte del camino salvífico.

Quienes conocen esto y quienes en el bosque meditan sobre la fe como ascetismo van a la luz, de la luz van al día, del día a la quincena de luna creciente; de la quincena de luna creciente a los seis

⁴⁶ Cf. Glasenapp Helmuth Von, *La Filosofía de la India*, pág. 55, 56

⁴⁷ Cf. *Ibid.*, pág. 55

⁴⁸ De la Palma Daniel, *Chandogya Upanisad en Upanisads*, pág. 79

⁴⁹ Cf. *Ibid.*, pág. 80

⁵⁰ Cf. *Ibid.*, pág. 81

meses en que el sol se mueve hacia el norte. De los meses al año; del año al sol; del sol a la luna; de la luna al relámpago. [Allí] hay una persona no humana. Él los conduce a Brahma. Éste es el camino que lleva a los dioses. [...] ⁵¹

Se concibe el conocimiento de las homologaciones en conjunto con el ascetismo como el camino que lleva al mundo de Brahma, a la vez que se expone la teoría de la reencarnación tal y como se entendía en esta época tan temprana.

[...] Pero quienes acumulan mérito religioso en la aldea y practican la caridad entran en el humo, del humo [van] a la noche [...] No alcanzan el año. De los meses [van] al mundo de los padres [...] Tras haberse convertido en niebla se convierten en nube. Tras haberse convertido en nube, llueve. Entonces nacen como arroz y cebada, hierba y árboles, sésamo y lentejas. Pero así la liberación es más difícil, ya que sólo se vuelven como quien come el alimento y lo emite como semen. ⁵²

Estas primeras ideas sobre la reencarnación nos recuerdan a los ciclos naturales de transformación que sufre cualquiera de los elementos, con lo cual vemos que ésta se entiende como un proceso lógico concerniente al mundo natural. Quienes acumulan mérito religioso en la aldea “no alcanzan el año” y se ven forzados a regresar a este mundo por una suerte de fenómenos naturales. En esta descripción sobre la reencarnación es concretamente el *mérito religioso* entendido como moralidad (caridad) la causa del devenir, ya no únicamente la acción ritual. Esto tiene como consecuencia que el camino hacia el fin de las reencarnaciones no se conciba como de cualidad moral; el verdadero camino es el conocimiento, que no se considera una acción moral.

Así como el mundo obtenido con actos es destruido, así también es destruido el mundo obtenido con méritos. Quienes se van de aquí sin haber conocido el *atman* y los deseos verdaderos [que hay en él], no se mueven libremente en todos los mundos. ⁵³

En este pasaje observamos que los méritos morales han entrado en la categoría de fuerza sostenedora del devenir. Estamos ante el surgimiento de la concepción de que no es el bien moral lo que conduce a la salida del devenir y del tiempo, sino el conocimiento. Cabe señalar que en este pasaje ya no es tampoco el conocimiento sobre el significado y el sentido de las acciones rituales lo que conduce a la liberación, sino el conocimiento del *atman*. La *Chandogya* es una *Upanisad* excelente para estudiar la transición entre las formas de pensar del ritualismo brahmánico y la nueva religiosidad de la trascendencia, pues en ella misma, al precio de tener en su seno posiciones contradictorias, vemos las posturas del ritualismo brahmánico respecto de la salvación, pero también, aunque tal vez no tan elaboradas como en otras *Upanisad* más tardías, las nuevas ideas que caracterizarán a éstas.

⁵¹ Ibid., pág. 81

⁵² Ibid.,pág. 81, 82

⁵³ Ibid., pág. 108

Ahora que hemos analizado la *Chandogya*, pasemos a otras *Upanisad* posteriores, comenzando por la *Mundaka*.

Lo que no comprenden las gentes de acción,
debido a su pasión,
de eso mismo, destruidos sus mundos, enferman y
mueren.

Teniendo sacrificios y obras consumadas por
cosa preferible,
nada mejor conocen, dementes por completo,
del cielo la bóveda alcanzando, por la obra bien
hecha,

a este mundo retornan, o a otro inferior.

Los que en ascesis y fe en el bosque habitan,
de paz sabedores, mendicantes de hábito,
por la puerta del sol, de pasiones librados, entran
a donde inmortal (vive) el *purusa*, pues su *atman*
no muere.

El brahmán que entiende los mundos como
hechos de obras,
y así los desprecia, pues no hay cosa no hecha que
por cosa hecha exista,
por mor de esta ciencia a un *guru* recurra,
con leña en las manos, a un experto en los Vedas
que ansíe el *brahman*.⁵⁴

Este fragmento de la *Mundaka Upanisad* ilustra muy bien los cambios ya concretados que se empezaron a dar desde la *Chandogya* respecto de los *Brahmanas*. Además, vemos que algunas nuevas ideas están surgiendo, como la que opina que volver al mundo es algo indeseable, lo cual denota un tinte pesimista incipiente, ausente en etapas anteriores, y que, no obstante, está principalmente asociado a un problema que tiene muchos antecedentes: la muerte y la enfermedad, aunque ahora con carácter de ciclicidad. Como consecuencia de este pesimismo engendrado ante la temporalidad entendida como muerte y enfermedad reiterada, floreció el ímpetu de trascender el tiempo. Pareciera ser que al incluir la ciclicidad, el problema de la vida como devenir crece de manera exorbitante, engendrando una preocupación aun mayor por lo que se revela como fluctuante, efímero, muerte. Una visión pesimista tal no existía en los *Brahmanas*, y en las *Upanisad* antiguas apenas se comenzaba a formar, pero en una *Upanisad* como la *Mundaka* este cambio está consumado. Todo esto está con concordancia con el carácter general de las *Upanisad*, que es ascético, lo cual se fue acentuando a medida que se fue abandonando cada vez más el tipo de valoración del cosmos propio de la religión ritual. Veamos un ejemplo de este carácter ascético en la *Katha Upanisad*.

Tú has considerado los deseos complacientes,
de gratos colores, Naciketas, y los has dejado atrás.

⁵⁴ Agud Ana y Rubio Francisco, *Mundaka Upanisad* en *La ciencia del brahman Once Upanisad antiguas*, pág. 222

La *smka* de los bienes has desechado,
con la cual se dejan atrapar los más entre los hombres.
En extremo divergentes y contrarias son estas dos,
la ignorancia y lo que conocemos como ciencia.
Bien sé que Naciketas tiene sed de sabiduría;
no te han llevado consigo los múltiples deseos.⁵⁵

Para quien hace un recorrido por el pensamiento y religión indias, comenzando por los himnos védicos y pasando por los *Brahmanas*, siente que aquí hay una transformación de su sentido. Los himnos védicos y los *Brahmanas* son textos que expresan una religiosidad de la vida y sus bondades, y a pesar de ello, en la *Mundaka* encontramos una desvalorización de estas cosas. La vida en ellas se caracteriza como sensualidad, y ésta se contrapone a la sabiduría, lo cual conlleva el abandono de la primera si se quiere adquirir la segunda.

Con la mente ha de alcanzarse lo siguiente:
que cosa diversa de otra no hay aquí.
De una muerte a otra se encamina
quien esto ve distinto cada vez.⁵⁶

Aquí presenciamos la propuesta soteriológica que pasará a representar la vía *upanisadica* por excelencia, un monismo que se alcanza mediante la reflexión filosófica. Aunque como ya vimos, las *Upanisad* tienen un carácter de confluencia de distintos puntos de vista, y no se encuentra en ellas una única propuesta de salvación.

Quien carece de ciencia,
y de mente, y de pureza por siempre,
ése no alcanza el camino,
y cae en el *samsara*.
Quien posee la ciencia y la mente,
y es puro por siempre,
ése alcanza el camino
del cual ya no hay retorno.⁵⁷

Los conceptos mediante los que se puede reconstruir la nueva cosmovisión que surgió a raíz de las transformaciones que vemos en las *Upanisad* y el surgimiento de los renunciantes son, nirvana/*moksha*, karma, *samsara* y *dharma* (en su nueva aceptación). En este fragmento de la *Katha* hace su aparición el concepto de *samsara*, el cual es esencial para entender la profundidad de cambio respecto de la cosmovisión anterior. Como vimos, la concepción cíclica del tiempo siempre fue de extrema importancia en el pensamiento indio ya que a ella estuvo ligada la primitiva noción de un orden cósmico (*rta*), que será un antecedente del pensamiento filosófico que surgirá posteriormente en las

⁵⁵ Agud Ana y Rubio Francisco, *Katha Upanisad en La ciencia del brahman Once Upanisad antiguas*, pág. 143

⁵⁶ Ibid., pág. 149

⁵⁷ Ibid., pág. 147

Upanisad. *Rta* es en algunos aspectos precursor del *dharma*, como vimos, y por la visión cíclica que implica, es también un escenario propicio para que surja la idea de la reencarnación. El concepto de *samsara* nos enfrenta a la misma cosmovisión cíclica que había existido desde la religión védica, pero valorada de forma pesimista. Es el ciclo cósmico, ese ciclo eterno y regular, que, no obstante, no salva a nadie de muerte, la insatisfacción con los placeres terrenos y el dolor de perder lo amado, por eso termina convirtiéndose en *samsara*, el devenir continuo a la muerte y a la sed.

Definitivamente, la religiosidad india tomó otro rumbo con las *Upanisad*, el cual se expresa en conceptos como el *samsara* y en el nuevo método salvífico del conocimiento, que en ellas todavía oscila entre el filosófico o el contemplativo/ascético, las dos formas son sugeridas y consideradas válidas. Es a este nuevo carácter de la religiosidad india al que pertenece el budismo y su finalidad. Veremos como de todos los métodos soteriológicos postulados en las *Upanisad* el que terminará adoptando el budismo es el ascético-contemplativo.

Como hemos dicho en algunas ocasiones, el ascetismo y las técnicas de contemplación han sido desde la época védica parte importante de la tradición india. A este respecto, las *Upanisad* representan un momento de esplendor, pues había una gran diversidad de prácticas ascéticas, entre ellas, unas extremadamente dolorosas; sin embargo, la mayor parte de las innovaciones filosóficas se debieron a los que practicaban las menos extremistas, centradas en la contemplación.⁵⁸ El motivo originario del ascetismo indio fue la adquisición de poderes mágicos,⁵⁹ pero en esta época de transformación y resignificación, el ascetismo se asimiló a una técnica que conducía a la liberación ya que se entendió como una forma de no acción y conforme a los estados místicos que posibilitaba, de conocimiento.

El desarrollo del ascetismo y el misticismo se hizo tan poderoso que el brahmanismo no pudo pasarlo por alto, las tradiciones de renuncia al mundo ofrecieron una nueva visión de la condición humana que llegó a incorporarse a la visión del mundo del cabeza de familia *brahmán*.⁶⁰ La estructura social aria se apresuró a abrir un hueco a los ermitaños y los ascetas itinerantes recurriendo a la idea de las cuatro etapas de la vida, la cual fue formulada por primera vez en los *dharma sutra*.⁶¹ En el cuádruple sistema de los *asramas* -

⁵⁸ Cf. Basham L. Arthur, *El prodigio que fue india*, pág. 365

⁵⁹ Cf. *Ibid.*, pág. 365

⁶⁰ Cf. *Ibid.*, pág. 104

⁶¹ Cf. *Ibid.*, pág. 367, 368

o etapas vitales- la renuncia al mundo (*samnyasa*) se posicionó como la institución liberadora final, pero la renuncia ortodoxa sólo estaba abierta a los dos veces nacidos, y se destinaba exclusivamente a los que habían cumplido sus obligaciones mundanas como cabezas de familia.⁶²

La cosmovisión de renuncia al mundo plenamente desarrollada no aparece hasta que se consuma la transformación religiosa y filosófica de las *Upanisad*, a la vez que ciertos cambios socioeconómicos que se produjeron a partir del siglo VI a. C.⁶⁴ El contexto social en el que se desarrollaron las discusiones de las *Upanisad* fueron las aldeas, pero en la época de Mahavira y Buda, era la ciudad con una fastuosa corte real y un comercio e industria altamente desarrollados. Si hasta ese momento la filosofía había sido una enseñanza secreta, que era transmitida por los sacerdotes a sus discípulos, ahora se convierte en asunto de todas las personas que tuvieran algún interés en ello, indicio de esto es que se utilizó el lenguaje popular para propagar las nuevas ideas.⁶⁵ En este contexto urbano las clases comerciales emergentes estaban interesadas en las nuevas ideas. Siddhattha Gotama, el Buda, visitó varias ciudades, mencionadas en las escrituras budistas, y recibió el apoyo del laicado urbano, en el que destacaron algunos integrantes acomodados. Además, la mayoría de su comunidad de monjes y monjas parece haber sido reclutada entre originarios de las ciudades más que entre campesinos.⁶⁷

Si bien los renunciantes difieren en lo relativo a detalles de doctrina y método, están de acuerdo en que el problema es el *samsara*, y de forma más o menos explícita, a que la vida se caracteriza por el sufrimiento (*duhkha*), y dan su adhesión a la enseñanza que postula la liberación (*moksha*, nirvana) de este devenir cíclico, la cual se presenta bajo la forma de conocimiento (*jñana*, *vidya*). Los que sostenían estas nuevas doctrinas manifestaban su oposición a las enseñanzas de los brahmanes y fundaban escuelas influyentes que perjudicaban gravemente la pretensión de totalidad de la casta sacerdotal.⁶⁸

Dentro de ciertos presupuestos compartidos por las escuelas de renuncia, sus doctrinas alcanzaron gran diversidad, pues había quienes dudaban de la existencia de un ordenamiento cósmico moral, o sea, de un karma-*dharma*; los que negaban la posibilidad del conocimiento de la esencia del mundo, o sea, una especie de escépticos; y los

⁶² Cf. Flood Gavin, *El hinduismo*, pág. 121

⁶⁴ Cf. *Ibid.*, pág. 109

⁶⁵ Cf. *Ibid.*, pág. 63, 64

⁶⁷ Cf. *Ibid.*, pág. 111

⁶⁸ Cf. *Ibid.*, pág. 111

fundadores de nuevas comunidades religiosas que rechazaban la doctrina y el culto brahmánicos para reemplazarlos por nuevos sistemas, en este grupo están los *ajivikas*, los jainas y los budistas. La mayoría de las escuelas de renuncia conseguía un número limitado de adeptos, la excepción a esto fueron los jainas y budistas, que alcanzaron en corto tiempo tanta importancia que pudieron competir con el brahmanismo.⁶⁹

La concepción de un orden cósmico moral es tan importante en la filosofía india que sus sistemas pueden ser divididos en dos grandes grupos: aquellos que aceptan una responsabilidad moral del hombre y una retribución de los actos mediante la reencarnación condicionada por el karma, o sea, que reconocen un orden cósmico moral, y aquellos que no lo hacen. Los partidarios de la doctrina del karma son designados en las escrituras jainas y budistas como *kriya-vadins*, mientras sus adversarios como *akriya-vadins*. Entre los *akriya-vadins* se cuenta a todos aquellos que les niegan a los seres vivientes la libre decisión moral y piensan que la conducta está determinada por su disposición natural, por el destino, por un dios del mundo todo poderoso u otros principios. Entre ellos se incluyen los que no logran ver en el mundo ningún principio ordenador de cualquier clase, y postulan que todo está determinado por el azar.⁷⁰

Gracias a todo el recorrido que hemos hecho por el pensamiento de la india antigua, estamos capacitados para entender la concepción de un orden cósmico moral con la que se estructura el budismo. *Dharma* para el budismo terminará adquiriendo un significado opuesto al que tenía en la cosmovisión brahmánica, pues para el brahmanismo sostenía el cosmos, mientras que para el budismo lo disolverá. No obstante, este nuevo *dharma* seguirá guardando muchas de las connotaciones que tenía el *dharma* brahmánico, lo cual revisaremos en el capítulo siguiente.

⁶⁹ Cf. Glasenapp Helmuth Von, *La Filosofía de la India*, pág. 64, 65

⁷⁰ Cf. *Ibid.*, pág. 65

Capítulo 2

El budismo como movimiento ascético y su filosofía particular

Con lo visto hasta ahora, podemos comprender el contexto en el que surgió el budismo y la nueva cosmovisión a la que pertenece, expresada en las *Upanisad* y la tradición de los renunciantes. Esa nueva cosmovisión está condensada en los conceptos clave *dharma*, karma, *samsara* y *moksha/vimutti/nirvana*. Algunos de ellos, como *samsara* y *moksha*, son conceptos nuevos, otros, como karma y *dharma* son conceptos que ya existían, pero cuyo significado sufrió una transformación. Todas las tradiciones de renuncia reflexionan estos conceptos y los asimilan de forma distinta, e incluso algunas los negaban. El budismo pertenece a las tradiciones de renuncia que aceptaban esa cosmovisión y al mismo tiempo la repensaban, dándole a cada concepto una definición particular y parcialmente nueva.

Siddhattha Gotama, el Buda, es la figura histórica ligada a la fundación de la tradición ascética budista. Contemporáneo de Mahavira, fundador del jainismo, fue un noble perteneciente a la casta de los *ksatriyas*, casta que tiene un papel preponderante en el nacimiento de la cosmovisión renunciante, ya que, como lo evidencian las *Upanisad*, algunas de las nuevas ideas más importantes fueron enunciadas por *ksatriyas*.

Las fechas históricas de los acontecimientos más relevantes de la vida de Siddhattha Gotama, son inciertas. El Canon Pali es la literatura budista más antigua y cercana al Buda histórico que se conserva. Según lo recogido en el Canon Pali, las inquietudes filosófico-religiosas del asceta Gotama desembocaron en un llamado a seguir el sendero del renunciante, entregándose al estudio exhaustivo de los problemas de su tradición de pensamiento y conociendo en el trayecto, tanto maestros como compañeros. Esta búsqueda terminó en solitario, dado el defecto que encontró en las propuestas de sus contemporáneos, e intuyendo un método relativamente propio, encontró un camino hacia la liberación, que en su caso particular entendió como una 'extinción'. Así, Gotama funda un nuevo movimiento filosóficamente diferenciable de los ya existentes. Es en el Canon Pali donde se recogen tanto los acontecimientos como los postulados filosóficos relacionados con el Buda y su comunidad de monjes, y son estas escrituras las que usaremos para exponer la filosofía budista.

2.1 Del *atman* a los *khandhas* y del *brahman* al *paticcasamuppada*

Atman y *brahman* eran los conceptos centrales en el discurso soteriológico en la mayoría de las escuelas de renuncia en el momento en el que surgió el budismo. *Atman* podría definirse como la esencia de los seres más allá del devenir (*samsara*); y *brahman*, como el fundamento del cosmos.⁷¹ En algunas *Upanisad*, la esencia de esta vía soteriológica consiste en conocer la identidad entre *atman* y *brahman*, en tanto los dos conceptos se refieren al ser esencial y fundamental, uno del microcosmos y otro del macrocosmos. Si este conocimiento no es alcanzado, el destino del *atman* es seguir vagando en el *samsara*, pues está atrapado en la pluralidad, el devenir y la separación, cosas que son no ser y muerte. La propuesta soteriológica del budismo se diferencia de todas estas ideas al negar el *atman-brahman*, con todas las profundas consecuencias que esto implica en su posicionamiento acerca del fundamento y la constitución del cosmos, llegando a darle un giro total a la soteriología anterior al proponer que concebir una esencia detrás de las entidades es una de las causas de la proliferación de la existencia.

El *Anattalakkhana sutta* es uno de los textos dedicados a la exposición de la doctrina del *anatta* (la ausencia de *atman*). Dejando de lado la idea de un sustrato inmutable, el budismo opta por explicar la constitución de los seres a través de la doctrina de los cinco agregados (*khandha*), la cual conformará su categorización de la realidad. Una exposición exclusiva y completa de esta teoría sobre los entes budista la encontramos en el *Khandha sutta*, en el que se definen los cinco agregados como cualquier forma física, sensación, percepción, imágenes y pensamientos (formaciones mentales), que sean tentadoras, a las cuales sea posible apegarse. Desde el punto de vista de los seres sintientes, los cinco agregados tienen como característica ser “tentadores”. En este *sutta*, Gotama dice que mientras no conoció *directamente* la naturaleza de los cinco agregados no reclamó estar iluminado, y solo conociéndola lo reclamó. El budismo reemplaza el *atman* por los *khandhas*, pero el método soteriológico sigue siendo el conocimiento, aunque veremos como a diferencia de las *Upanisad*, el budismo establece un límite más claro en el método con el que se alcanza el conocimiento salvífico, ya que en las *Upanisad* aún se aceptaba la especulación como vía válida; en el budismo ya no será así. Abordaremos todas estas cuestiones sobre teoría del conocimiento más adelante.

⁷¹Para *Atman* véase De la Palma Daniel, *Chandogya Upanisad*, en *Upanisads*, pág. 94 *Khanda* 11. Para *Brahman* véase Agud Ana y Rubio Francisco, *Khata Upanisad* en *La ciencia del Brahma Once Upanisad antiguas*, pág. 151, verso 5.8

La idea principal del *anatta* consiste en que ninguno de los agregados que conforman a los seres sintientes puede equipararse a una esencia inmutable, ni tampoco la suma y el conjunto de todos ellos. Para defender esto se presentan varios argumentos.

“Monjes, la forma es el no-ser. Porque, monjes, si la forma fuera el ser, no conduciría a la aflicción y sería posible conseguir eso de la forma: ‘que la forma sea de esa manera o que la forma sea de otra manera’. Pero como la forma es el no-ser, conduce a la aflicción y no es posible conseguir eso de la forma: ‘que la forma sea de esa manera o que la forma sea de otra manera’.”⁷²

Lo mismo se dice de la sensación, la percepción y las formaciones mentales. Se argumenta a favor de su no-ser el hecho de que estas categorías estén ligadas a *dukkha*, sufrimiento e insatisfacción, lo cual señala que este ha adquirido características que se conciben esenciales a la realidad, y también se ha vuelto un concepto gnoseológico. Volveremos a ello. Por su parte, la idea de que estas categorías son el no-ser porque no es posible manipularlas a voluntad (*cetana*) se entiende a rasgos generales sin necesidad de más contexto, pues hace referencia a la sencilla idea de que si estos agregados fueran parte de un ser unificado subyacente, este ser sería capaz de hacer su voluntad con ellos, pero dado que la volición es solo un elemento separado de los demás, concretamente, una “formación mental”, no puede manipular a los otros. Ahora bien, si queremos entender más hondamente este argumento tenemos que plantearlo en su relación dialéctica con las ideas *upanisádicas*, de las que es una crítica.

Quienes se van de aquí sin haber conocido el *atman* y los deseos verdaderos [que hay en él], no se mueven libremente en todos los mundos [...]

Si desea el mundo de los padres, tan sólo por su voluntad los padres surgen. Tras alcanzar el mundo de los padres, se regocija...Cualquier objeto que desea, cualquier deseo que desea, tan sólo porque lo concibe surge [en la realidad]. Tras obtenerlo se regocija.⁷³

El *atman*, acorde con la cosmovisión mágica, era un ser cuya volición era real-efectiva, por lo que hacía reales sus objetos de deseo. Estas primeras concepciones sobre la salvación de los renunciantes son muy cercanas a las ideas del paraíso sensual de la época brahmánico-védica. El argumento budista en contra del *atman* llama la atención sobre el hecho verificable de que no es posible encontrar un *atman* que a voluntad manipule los factores de la existencia y se procure la felicidad cumpliendo todos sus deseos. Los agregados se revelan como transitorios y sujetos a cambio, cosas contrarias al ser.

“¿Qué opináis, monjes, es la forma permanente o transitoria?” – “Transitoria, venerable señor”. – “Y, lo que es transitorio, ¿es insatisfacción o felicidad?” – “Insatisfacción, venerable señor”. – “Y, lo que es transitorio, insatisfactorio y sujeto a cambio, ¿puede ser considerado de esa manera: ‘eso es mío, eso soy yo, eso es mi ser’?” – “No, venerable señor”.⁷⁴

⁷² *Samyutta Nikaya 22,59 Anattalakkhana Sutta*

⁷³ De la Palma Daniel, *Chandogya Upanisad en Upanisads*, pág. 108, 109

⁷⁴ *Samyutta Nikaya 22,59 Anattalakkhana Sutta*

Caracterizar algo como transitorio es aceptar un grado de no ser en ese algo, por lo que ninguno de los agregados podría caracterizarse como ser o *atman*. Y, por si fuera poco, lo transitorio conlleva insatisfacción, característica que de ninguna manera podría poseer el *atman*, porque al ser completo e inmutable no puede tener carencia de ningún tipo. Como decíamos arriba, se usa como argumento a favor de la vacuidad de los agregados el hecho de que estos lleven a la insatisfacción (*dukkha*), con lo cual asistimos a la formulación de *dukkha* como un principio filosófico inherente al no ser. En concordancia con esta importancia esencial, *dukkha* se vuelve motivo principal de la liberación, desplazando en cierta medida a la temporalidad cíclica. El lugar donde aparece consolidado como motivo de la liberación son Las Cuatro Nobles Verdades, las cuales se exponen en el *Anguttara Nikaya* 56.11. Estas verdades son: *dukkha*; su origen; su cese; y el camino que lleva a su cese.

Debemos hacer notar que este análisis sobre la realidad que postula un no ser (*anatta*) se refiere primeramente a la subjetividad, porque el concepto de *atman* al cual critica se refiere sobre todo a la esencia de los seres sintientes. Parece que en India había poco interés por los fenómenos objetivos y “físicos” en sí mismos; el problema fundamental concernía al sujeto y las reflexiones sobre el conocimiento problematizan esta subjetividad en vez de darla por sentado. A pesar de esta tendencia, tanto en las *Upanisad* como en el budismo sí hay conceptos que refieren al mundo exterior, como *brahman*, y los cuatro grandes elementos, aunque la problemática de este mundo exterior siempre es subordinada a la del sujeto, y las características aplicadas a la subjetividad son aplicadas al mundo objetivo sin aparente distinción alguna.

Si el budismo ha eliminado el concepto de *atman*, necesariamente eliminará *brahman*, ya que los dos conceptos se refieren al ser esencial e inmutable, *atman* del microcosmos (los seres) y *brahman* del macrocosmos (el universo). Si se niega el *atman-brahman*, par de conceptos que representa el ser, fundamento de todo lo existente, ¿qué concibe el budismo como el fundamento del cosmos? A pesar de que el budismo niega como fundamento el ser inmutable, sigue postulando un sustrato del cosmos. Desde la perspectiva del sujeto, ese sustrato es la ignorancia (*avijja*), con lo cual el budismo establece que el cosmos nace de un error fundamental. Esta ignorancia es una ignorancia creadora, pues como vimos, los conceptos relativos al conocimiento en la India absorbieron para sí los efectos mágicos que se le atribuían a la acción, por lo que estamos ante la idea de que, si el conocimiento destruye el mundo de la multiplicidad, del cambio y de la muerte, la ignorancia lo crea.

La fundamentación del cosmos en la ignorancia está formulada en la doctrina del Origen Dependiente (*patīccasamuppāda*). Quizá esta doctrina a primera vista podría parecer una noción metafísica que basándose en la causalidad encuentra la causa primera del mundo manifiesto en la ignorancia, explicando cómo de ésta surgen todos sus componentes unos dependiendo de otros, “condicionados” por estos. Pero en realidad, considerando las ideas del budismo sobre el ser, así como sus reflexiones sobre el conocimiento -las cuales revisaremos más adelante-, el Origen Dependiente no podría ser una noción metafísica, pues, el budismo le da un lugar moderado a la especulación como camino hacia la verdad, mientras que la metafísica confía por completo en ella. La ignorancia del Origen Dependiente no es una “causa primera” conocida de manera definitiva mediante la razón, sino que es simplemente la causa conocida. Concebir a la ignorancia como fundamento conlleva muchas consecuencias existenciales y gnoseológicas, la más inmediata es que se suponga la defectuosidad de las facultades del conocimiento humano, lo cual es de gran relevancia porque marca un punto de inflexión en la forma en la que el budismo concibe el conocimiento y la verdad.

La ignorancia constituye el primer eslabón del Origen Dependiente ¿Cómo se la define exactamente?

[...] el Venerable Sariputta dijo al Venerable Mahakotthika: “Amigo Kotthika, se ha dicho ‘ignorancia, ignorancia’. Ahora bien, ¿qué es ignorancia, amigo, y de qué manera uno está inmerso en la ignorancia?”.

“He aquí, amigo, el no instruido mundano no entiende cómo realmente es el origen y la desaparición, la gratificación, el peligro y el escape en caso de la forma... de la sensación... de la percepción... de las formaciones mentales... la conciencia.”⁷⁵

Como dijimos a propósito del *Khandha sutta*, el método soteriológico sigue siendo el conocimiento, ya no del *atman-brahman*, sino de los cinco agregados, por eso la ignorancia se refiere, lógicamente, a ignorar la naturaleza de los *khandhas*. Conocer los *khandhas* es conocer su origen, cómo desaparecen, la gratificación que aportan, el peligro que conllevan, y cómo los seres se escapan de ellos. Esta fórmula de conocimiento la encontramos no solo en relación con los *khandhas*, sino también con los cuatro grandes elementos, la séxtuple base de los sentidos, y con todo grupo de conceptos referentes al cosmos y su naturaleza.

“Monjes, si no hubiese gratificación en el mundo, los seres no se enamorarían de él; pero porque hay gratificación en el mundo, los seres se enamoran de él.

“Si no hubiese peligro en el mundo, los seres no se desencantarían de él; pero porque hay peligro en el mundo, los seres se desencantan de él.

“Si no hubiese escape del mundo, los seres no se escaparían de él; pero porque hay escape del mundo, los seres se escapan de él.”⁷⁶

⁷⁵ *Samyutta Nikaya*, 22.134. *Dutiyakotthika sutta*

Los seres se adhieren al mundo porque hay cierta gratificación en él, y al ignorar su naturaleza no entienden el peligro de tal recreación, haciendo de esta ignorancia el fundamento del mundo subjetivo, el cual se convierte en base del mundo objetivo, si no de forma absoluta, al menos de forma relativa a cada conciencia. Esta relación de lo objetivo con lo subjetivo, así como la potencia creadora de la ignorancia son asuntos que seguiremos comprendiendo conforme avancemos en el análisis del Origen Dependiente y la idea de karma budista.

También es pertinente señalar que, en muchos temas y conceptos importantes del sistema budista, los *suttas* no guardan absoluta unicidad en sus definiciones. La ignorancia puede ser planteada en términos de *khandhas*, pero igualmente de las Cuatro Nobles Verdades, o la transitoriedad de todo lo existente.

“¿Y qué es, monjes, la ignorancia? No conocer el sufrimiento, no conocer el origen del sufrimiento, no conocer el cese del sufrimiento y no conocer el sendero que conduce al cese del sufrimiento. Todo esto es llamado ‘la ignorancia’.”⁷⁷

Esta diversidad de definiciones muchas veces puede unificarse. En el caso de la ignorancia todas estas formas de definirla se refieren a no conocer la naturaleza del cosmos, naturaleza que se conceptualiza en las llamadas tres marcas de la existencia, es decir, sufrimiento, transitoriedad y no-ser (*dukkha*, *anicca* y *anatta*).

El budismo presupone cierto nexo causal entre el conocimiento y la volición de los seres, pues se concibe que a mayor conocimiento de la verdad, la actitud, la volición, el karma de los seres se orienta hacia la búsqueda del escape. Podemos decir que para el budismo hay una consecuencia de carácter ético necesaria -en términos de tradición india sería kármica- en la adquisición del conocimiento. Por otro lado, no olvidemos que ya en las *Upanisad* era una idea corriente que la ignorancia provocaba el ciclo de los renacimientos⁷⁸, aunque no de forma tan explícita como se plantea en el Origen Dependiente. Independientemente de que tan explícito se hace el problema de la ignorancia, en tanto la vía de salvación es el conocimiento se presupone que el mundo y sus manifestaciones tienen algo que ver con la nesciencia.

Esta ignorancia es el primer eslabón del Origen Dependiente, el segundo son los *sankharas*, que en las traducciones del Canon Pali en español aparecen como formaciones mentales o tendencias subyacentes. Son los residuos kármicos de las existencias previas

⁷⁶ *Anguttara Nikaya*, 3.105. *Dutiyassada Sutta*

⁷⁷ *Samyutta Nikaya* 12,2 *Vibhanga Sutta*

⁷⁸ Véase Agud Ana y Rubio Francisco, *Mundaka Upanisad en La ciencia de Brahman Once Upanisad antiguas*, pág. 221

o de esta misma existencia que constituyen la materia prima de la proliferación y continuidad de la conciencia (*viññana*). Según algunos *suttas*, hay siete tendencias subyacentes propias de la vida humana.

“Monjes, existen estas siete tendencias subyacentes. ¿Cuáles son esas siete? La tendencia subyacente del deseo sensual, la tendencia subyacente de la aversión, la tendencia subyacente de los puntos de vista, la tendencia subyacente de la duda, la tendencia subyacente del engreimiento, la tendencia subyacente del deseo por la existencia y la tendencia subyacente de la ignorancia. Éstas son las siete tendencias subyacentes.”⁷⁹

Se deben considerar estas tendencias subyacentes como motivos fundamentales de la vida mental, los cuales se constituyen en una “naturaleza” de comportamiento. La práctica budista tiene como objetivo destruirlas ya que son uno de los principales promotores del karma y por consiguiente del devenir.

Suele considerarse que el siguiente eslabón es la conciencia (*manas/viññāṇa*), aunque el subsecuente, el nombre-y-la-forma, aparece en el mismo lugar de la cadena en algunos textos, pues se dice que la causa del nombre-y-la-forma es la conciencia y la causa de la conciencia el nombre-y-la-forma.⁸⁰ Así, se postula el nombre-y-la-forma y la conciencia como los fundamentos del mundo manifiesto más allá de los cuales no se puede ir.

¿Cómo se caracteriza esta conciencia de la que nos habla el budismo temprano? Conciencia en los *suttas* siempre se define como conciencia de algo, concretamente, de la séxtuple base de los sentidos, nunca encontramos a la conciencia definida de otra forma que en referencia a ellos.

“Monjes, la conciencia llega a existir dependiendo del elemento bivalente. Y ¿cómo, monjes, la conciencia llega a existir dependiendo del elemento bivalente? Dependiendo del ojo y las formas surge la conciencia del ojo. El ojo es transitorio, cambiante y se convierte en otra cosa; las formas son transitorias, cambiantes y se convierten en otra cosa. De ese modo, este elemento bivalente es movedizo y tambaleante, transitorio, cambiante y se convierte en otra cosa.”⁸¹

Se insiste en la naturaleza condicionada, movediza y tambaleante de la conciencia, al fin al de cuentas, en su no ser. Con esta definición de conciencia entendemos por qué los *sankharas* son necesarios para su conservación, ya que estos son conformados por los objetos de los seis sentidos.

Sigamos con *namarupa*, ¿a qué se refiere exactamente este concepto?

[...] los *Brahmanas* se ocupan en establecer claramente las partes constitutivas del hombre. Se encontró la adecuada fórmula, para la diferenciación de lo visible y de lo invisible en él, en las expresiones *rupa* (“forma”) y *nama* (“nombre”); bajo el término “nombre” se entendió primeramente la

⁷⁹ *Samyutta Nikaya*, 45.176. *Anusaya sutta*

⁸⁰ *Vease Digha Nikaya* 15, *Mahanidana sutta*

⁸¹ *Samyutta Nikaya*, 35.93. *Dutiyadvaya sutta*

denominación indisolublemente ligada al individuo de acuerdo con antiguas creencias mágicas; después, sobre todo, lo sensorialmente no perceptible en él.⁸²

Estos conceptos tienen su origen en las clasificaciones tempranas de la constitución del hombre. Al principio *nama* estaba ligado a significados de carácter mágico, veamos cómo este concepto fue finalmente entendido en el budismo. *Namarupa* en el Origen Dependiente hace referencia a la entidad psicofísica, al cuerpo y la mente de un ser individual, ya que esta doctrina explica el surgimiento del mundo desde la subjetividad. No obstante, *nama* y *rupa* en los *suttas* tiene un significado más amplio que el de la subjetividad y al final de cuentas termina refiriéndose al mundo en general y su composición nominal.

“¿Y qué son, monjes, el nombre y la forma? La sensación, la percepción, la volición, el contacto y la atención: Todo esto es llamado ‘el nombre’. Los cuatro grandes elementos y las formas que derivan de ellos, son llamados ‘forma’. Este nombre, en conjunto con esta forma, son llamados ‘el nombre y la forma’.”⁸³

Aquí vemos que los cuatro grandes elementos son catalogados como parte de la forma, por lo que *rupa* se refiere al mundo objetivo. Por su parte, parece que el nombre es un eslabón intermedio entre el mundo objetivo y el subjetivo, siendo *rupa* el objetivo y la conciencia el subjetivo, ya que mediante el contacto de estos dos surge lo que se cataloga como nombre. Todas estas categorías implican la no postulación de esencias y su reemplazo por la interacción de componentes y designaciones.

En tanto se concibe que nombre-y-forma y conciencia se crean mutuamente, no hay primacía causal entre estos dos eslabones, por lo que no estamos ante la idea de que la conciencia crea el mundo objetivo, sino la de que hay una correspondencia entre el mundo objetivo y el subjetivo.

Aunque el *abhidharma* reconoce un espacio cósmico (*bhajanaloka*) para cada uno de los ámbitos de existencia, la mentalidad budista tiende a entender dichos ámbitos como espacios temperamentales, donde los diferentes estados mentales y las diferentes posibilidades de la experiencia de sus habitantes no son una característica que añadir a una realidad sustantiva sino la razón de ser de dichos ámbitos.⁸⁵

La idea budista de la relación de la conciencia con la materia es sutilmente diferente a la causa-efecto, hay una relación mutua de necesidad entre la conciencia y la materia. Esta forma de entender el cosmos se deriva del brahmanismo y su cosmovisión mágica que establece una conexión entre conciencia y materia mediante el nombre.

⁸² Glasenapp Helmuth von, *La filosofía de la India*, pág. 51

⁸³ *Samyutta Nikaya 12,2 Vibhanga Sutta*

⁸⁵ Arnau Juan, *Cosmologías de la India*, pág. 121

El siguiente eslabón de la cadena son las seis bases del contacto (*chaphassayatana*) o séxtuple base de los sentidos. El budismo concibe a la mente (*manas*) como uno de estos sentidos, lo cual tendrá importantes consecuencias más adelante, cuando investiguemos sus ideas sobre el conocimiento. Cuando se tienen estos seis sentidos puede surgir el contacto (*samphassa*), el siguiente eslabón, que marca un punto de inflexión en el Origen Dependiente ya que hace posible la experiencia sensible, el deseo y el deleite en los objetos mundanos. “[...] *En dependencia del ojo y las formas surge la conciencia del ojo. El encuentro de estos tres, es el contacto.*”⁸⁷ Para lograr un contacto se necesita el órgano de los sentidos y el objeto correspondiente, mediante lo cual surge la conciencia del respectivo sentido. El siguiente eslabón es la sensación (*vedana*), que corresponde a los seis sentidos antes mencionados; y con ello, el deseo o aidez (*tanha*) que es el tema de la Segunda Noble Verdad y uno de los más importantes del budismo, razón por la que lo expondremos en detalle más adelante. Luego sigue el muy famoso apego (*upadana*). El apego es una de las concepciones más famosas del budismo, pero en el uso coloquial no se entiende su verdadero sentido porque no se considera su nivel esencial. Cuando se habla acerca del apego a los diversos fenómenos, se está haciendo referencia a un nivel fundamental que no tiene que ver con la particularidad de los objetos de apego. Los seres se apegan en sí mismo a sentir, a percibir, al nombre-y-la-forma, o sea, a la categoría ontológica en sí misma y no solo a sus diversos fenómenos particulares. El apego del que habla el budismo es una característica esencial y, por tanto, fundamental de la existencia. No puede existir un no-apego en tanto haya una existencia, porque este es una condición para que surja la existencia. El budismo no habla solo de un desapego a diversos bienes materiales, por ejemplo, sino a la materia como categoría de lo real..

El eslabón que sigue al apego es la existencia (*bhava*). Esta existencia a la que se refiere el budismo es de tres clases, la sensorial, la de la forma y la sin forma⁸⁸, cada una más sutil que la anterior. Luego, el nacimiento (*jati*), y finalmente, con el nacimiento, *dukkha*. He aquí esta teoría del origen budista que solo da cuenta de lo que hay sin resolver la causa primera, solo la conocida, y que explica cómo se despliega el cosmos y las condiciones necesarias para que surja. Su particularidad es que tiene como objetivo central explicar el surgimiento del sufrimiento, característica acorde con su fin soteriológico. El *Mahanidana sutta* perteneciente al extenso corpus conocido como *Digha Nikaya*, nos ofrece un detallado análisis del Origen Dependiente.

⁸⁷ *Samyutta Nikaya*, 35.106, *Dukkhasamudaya sutta*

⁸⁸ Cf. *Anguttara Nikaya*, 6.105. *Bhavasutta*

“Se ha dicho, Ananda: ‘Con el apego como condición, he aquí la existencia’, y así es cómo hay que entender esto: si no hubiese apego de ninguna clase, en ningún lugar y de ninguna manera —es decir, si no hubiese apego a la sensualidad, si no hubiese apego a las opiniones, si no hubiese apego a los ritos y las ceremonias, si ni hubiese apego a las doctrinas sobre el alma—, entonces, con la completa desaparición del apego, con el cese del apego, ¿podría surgir la existencia?”.

“No, venerable señor”.

“Por lo tanto, ésta es la causa, la razón, el origen y la condición de la existencia: el apego.”⁸⁹

Esta idea de que el apego prolifera la existencia tiene su fundamento en la concepción - más antigua- de que la acción tiene una potencia mágica creativa. En el Origen Dependiente ya no se lo pone en términos de “acción”, pero solo basta recordar que el apego es una acción mental para darse cuenta de que la idea sigue siendo la misma. Hay una continuidad del Origen Dependiente con determinadas concepciones rituales a primera vista muy diferentes, ya que esta doctrina presupone el efecto creativo-mágico de la acción y la correlación del mundo físico, social y moral.

“Se ha dicho, Ananda: ‘Con el nombre y la forma como condición, he aquí el contacto’, y así es cómo hay que entender esto: si no hubiese nombre —es decir, si no hubiese cualidades mentales, si no hubiese ideas, si no hubiese rasgos mentales, si no hubiese indicaciones mediante estos nombres—, entonces, ¿podría surgir el contacto como designación de las formas?”.

“No, venerable señor”.⁹⁰

En la medida en que hay una relación entre el mundo físico, la volición y el mundo mental, el cosmos no se vería completado porque existe mediante la designación de los nombres. Por eso los estados meditativos inmateriales son un paso importante en el camino hacia la disolución del cosmos, ya que, en esos estados gran parte de los conceptos que hacen posible la experiencia sensorial cesan momentáneamente y es posible experimentar la existencia sin componentes como los de separación, resistencia o diferencia.

En definitiva, el *atman-brahman* lograba salvar al cosmos de una devaluación total; al eliminarlo, se hace más esencial la ignorancia como fundamentación del cosmos, ya que ahora no se piensa por un lado el devenir y por otro la esencia inmutable, sino solo el devenir fundamentado en la ignorancia, haciendo patente que es lo único de lo que se compone el cosmos. De ser el camino hacia la salvación, ver una esencia detrás del cambio se convierte en una de las más potentes ataduras al devenir y la muerte.

[...] cuando algunos puntos de vista contienen la idea de la identidad personal, estos puntos de vistas llegan a la existencia; y cuando no tienen la idea de la identidad personal, no llegan a la existencia.⁹¹

Vemos claramente la idea de que concebir una esencia, un *atman*, crea productos de existencia; este es un giro completo a la postura sobre el ser y sobre la salvación *upanisádica*.

⁸⁹ *Digha Nikaya* 15, *Mahanidana sutta*

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ *Samyutta Nikaya* 41.3. *Dutiya-Isidatta Sutta*

2.2 El *samsara* budista: *dukkha* como lo esencial

A pesar de que la tradición renunciante prebudista pensaba en el dolor/insatisfacción (*dukkha*) como una de las características del *samsara*, esa atribución era asistemática, implícita, y no central. Fue solo con el budismo que este aspecto del *samsara* pasó a ser un punto de partida para la construcción de un sistema filosófico y de cosmovisión. Como dijimos, esta sistematización y postulación del dolor como punto de partida para la construcción del sistema budista es el núcleo de Las Cuatro Nobles Verdades.

Samsara denomina la existencia concebida como ciclo eterno compuesto de interminables nacimientos y muertes, este fue el planteamiento de la condición humana de las *Upanisad*. Según las *Upanisad*, la razón por la cual se debía buscar la liberación parece relativa al problema de la finitud, de la muerte y la disolución interminable, al final de cuentas, de la condición temporal y sujeta a cambio del mundo terreno. La cosmovisión budista también se fundamenta en esta visión, pero convirtiendo la característica del dolor en algo esencial. Para el budismo, *dukkha* es la principal razón por la cual se busca la liberación, ya no es solo escapar del ciclo sin fin. Si lo pensamos, tal vez no hay en el *samsara* nada que pudiéramos calificar de malo por sí mismo, ya que a pesar de que se compone de una sucesión infinita de muertes y sufrimientos varios, también aporta una sucesión de infinitos placeres terrenos. Mientras no se señale como esencial el dolor, el *samsara* puede resultar amable, e incluso hasta cierto punto benéfico. A este respecto, es interesante notar que desde un principio en India hubo una apreciación pesimista del devenir cíclico, concibiendo el volver reiterado a este mundo como una desgracia ¿Por qué no regocijarse ante el hecho de saber que después de la muerte no hay una aniquilación total?, pues porque nunca hubo una idea de completa aniquilación después de la muerte. La muerte era simplemente el mayor signo del devenir devorador de los bienes, más no de la completa aniquilación del ser. Para nosotros, occidentales de tiempos modernos, pensar en la reencarnación podría parecernos una noción de gran consuelo, gracias a nuestra forma de entender este mundo y el venidero, pero para la india antigua, esto significaba presenciar la decadencia una y otra vez.

En el budismo se encuentra consumada la concepción pesimista del *samsara*, pues se hizo de este algo esencialmente doloroso (*dukkha*), cosa que ningún otro sistema había concretado antes. En el *Samyutta Nikaya* 15,3, podemos ver una descripción muy representativa del *samsara* budista.

“ [...] este samsara tiene comienzos inmemorables. No hay evidencia alguna de su punto de inicio, a partir del cual los seres agobiados por la ignorancia y encadenados por la avidez están transmigrando y deambulando sin cesar. Por muy largo tiempo experimentasteis el dolor, experimentasteis penas, experimentasteis pérdidas, experimentasteis cementerios –tiempo suficiente para llegar a desilusionarse de todas las cosas condicionadas, tiempo suficiente para llegar a ser desapasionados, tiempo suficiente para llegar a ser liberados”.⁹²

Como vemos, el dolor es la característica en la que más se pone énfasis, y es en ella donde se pone todo el sentido de la búsqueda de la liberación.

Al estudiar el concepto de *dukkha* nos enfrentamos con la dificultad de su traducción. Es difícil que las traducciones le hagan justicia dada su amplitud y profundidad, la palabra sufrimiento por la que suele traducirse en nuestro idioma, al menos en su uso coloquial, nos remite solo a cierto aspecto de la experiencia humana a la cual no se reduce lo que en el budismo *dukkha* está haciendo referencia.

Ésta, oh monjes, es la Noble Verdad del Sufrimiento. El nacimiento es sufrimiento, la vejez es sufrimiento, la enfermedad es sufrimiento, la muerte es sufrimiento, asociarse con lo indeseable es sufrimiento, separarse de lo deseable es sufrimiento, no obtener lo deseado es sufrimiento. En breve, los de la adherencia son sufrimiento.⁹³

En la Primera Noble Verdad se mencionan distintas experiencias de la vida humana y se las califica como *dukkha*. A mi parecer, el decir que “el nacimiento” y “la vejez” son sufrimiento, más que querer señalar que ciertas experiencias particulares son dolorosas, está queriendo remitir a que las experiencias ineludibles que componen la vida humana son *dukkha* y a partir de ello se está intentando crear un postulado universal y esencial al mundo, un “principio” mediante el cual se erigirá todo el sistema budista. La cuestión por la que me parece así es que señalar que un nacimiento es doloroso, o que la muerte es dolorosa, no son argumentos con suficiente fuerza para justificar la búsqueda de algo como el nirvana, dado que la vida en general podría revelarse como benéfica y deseable a pesar de ello. Por su lado, “asociarse con lo indeseable”, “separarse de lo deseable” nos sitúan en un plano mucho más abstracto que comienza a dar profundidad al planteamiento de *dukkha*, pues esas experiencias constituyen en grado más íntimo la vida humana, con ellas se podría caracterizar todo su devenir, no así el nacimiento y la vejez, que aparecen sólo en determinados momentos de esta vida.

Pero lo más importante para entender el grado de profundidad y de esencialidad que *dukkha* tiene en el budismo es la última aseveración de esta Primera Noble Verdad, “*los cinco agregados de la adherencia son sufrimiento*”. Aquí *dukkha* se convierte en una característica intrínseca de la realidad, pues los cinco agregados la componen. Con esta

⁹² *Samyutta Nikaya* 15.3. *Assu Sutta*

⁹³ *Samyutta Nikaya*, 56.11. *Dhammacakkappavattana sutta*

última idea, podemos afirmar que, para el budismo, el dolor, el sufrimiento y la insatisfacción, no son algo que pertenezca a sucesos particulares y contingentes de la realidad, tal que, si esos sucesos no existieran, *dukkha* tampoco. Más bien, cuando el budismo propone que los de la adherencia son *dukkha*, propone que éste es esencial e ineludible en la existencia humana, y no es algo que dependa de la contingencia de ciertos fenómenos ocasionales.

Ahora bien, ¿por qué los cinco agregados son *dukkha*?, ¿cuál es la causa de todo este dolor e insatisfacción? Para el budismo, *dukkha* está esencialmente relacionado con la condición deseante del hombre, pero este deseo se refiere a una especie de impulso vital más que a un anhelo de objetos particulares.

Ésta, oh monjes, es la Noble Verdad del Origen del Sufrimiento. Es este deseo que genera nueva existencia, que asociado con placer y pasión se deleita aquí y allí. Es decir, el deseo sensual, el deseo por la existencia y el deseo por la no existencia.⁹⁴

La palabra que se traduce por deseo es *tanha*, que literalmente significa sed. Esta significación nos ayuda a comprender mejor a qué hace referencia, ya que la palabra deseo en nuestra cultura tiene unas connotaciones particulares que nos remiten a experiencias muy delimitadas, y por esa razón entorpece la comprensión del planteamiento budista en toda su profundidad. La palabra deseo nos remite a objetos de deseo particulares, siempre que hay deseo, pensamos en el deseo de algo concreto, pero el *tanha* de la Segunda Noble Verdad se refiere a una condición de la existencia más elemental que equivale a una especie de impulso vital, pues se define a este deseo como “el deseo sensual, el deseo por la existencia y el deseo por la no existencia”; estos tipos de deseo tan fuertes e inherentes que pasan desapercibidos cuando pensamos en deseos, precisamente porque se constituyen en el impulso vital en sí, cuya falta equivaldría a frenar la vida. Por esto, una mejor traducción para *tanha* es la de aidez, concepto que evoca mejor el carácter impulsivo, poderoso y hasta cierto punto incontrolable de esta fuerza que hace proliferar la existencia.

Hemos visto que el Origen Dependiente representa la proposición de un cosmos fundamentado en la ignorancia, y, no obstante, en la Segunda Noble Verdad no se habla de la ignorancia como fundamento de la nueva existencia, sino de la aidez; esto puede tener varias razones, una de ellas es que la Segunda Noble Verdad no se ocupa del origen fundamental del mundo manifiesto sino simplemente de su proliferación, la cual se concibe como la aidez; en cambio, el Origen Dependiente intenta remitirse al fundamento

⁹⁴ Ibid.

conocido del cosmos, en este sentido, el deseo es sólo un eslabón tardío en él, aunque muy importante.

Al mismo tiempo que *tanha* es el factor que más activamente prolonga la existencia, se revela como un lugar donde la acción volitiva del hombre puede incidir de una forma efectiva, ya que es a través del dominio de esta avidez que se puede comenzar a dirigir los esfuerzos hacia la disolución del mundo manifiesto en vez de su proliferación. Es este eslabón el que ofrece la oportunidad de alcanzar la liberación de la existencia, y esa es otra razón verosímil para que haya sido escogido como el planteamiento del Origen y la Cesación del Sufrimiento.

Entonces, vemos que la característica esencial del *samsara* budista es el dolor y la insatisfacción, su fuerza de prolongación yace en la avidez, y de acuerdo con el Origen Dependiente, su fundamento es la ignorancia. Para los renunciantes, cualquier acción moral sostiene el cosmos, el budismo especifica que en realidad el valor moral de la acción reside en la acción mental, no la corporal ni la verbal. Parece que esta idea budista sobre el karma fue lo que posibilitó que se concibiera al deseo como prolongador del *samsara*, ya que el deseo o avidez es una acción mental.

2.3 El *dhamma* y el karma budista

Para el budismo, *dhamma* sigue estando relacionado con la cosmología, pero cumple el papel opuesto al de la conservación del cosmos a raíz del cambio provocado por la nueva valoración de la existencia. Recordemos que el cosmos se ha revelado como fallido, doloroso, transitorio y, por tanto, ontológicamente deficiente, por eso el *dhamma*, la verdad y lo correcto por excelencia, se concebirá como lo que lleva a la salida de este mundo cuya verdad es la insatisfacción y no ser.

Hablar del *dhamma*, además de remitirnos a las nociones sobre el ser indias, nos remite a sus nociones éticas y morales. En el *Anguttara Nikaya* 3.14, vemos expuestos dos *dhammas*, el del rey que gobierna y protege a su pueblo, y el del *Tathagata*⁹⁵, que guía a sus discípulos a la liberación. A pesar de que *dhamma* se refiere a una pluralidad, el concepto tiene ciertas características esenciales.

“Monjes, incluso el monarca que gira la rueda, el recto rey que gobierna con el Dhamma, no ha girado la rueda sin un rey encima de él”.

Cuando esto fue dicho, un cierto monje dijo al Bienaventurado: ... ¿quién es aquel rey por encima del monarca que gira la rueda...?”.

⁹⁵ Uno de los más comunes epítetos del Buda, el cual se utiliza para subrayar su posesión de la verdad y estado de realización, pues se refiere a alguien que ha alcanzado (*gata*) la verdad tal como es (*tatha*).

“Es el Dhamma, monje”, respondió el Bienaventurado [y continuó:]

“He aquí, monje, el monarca que gira la rueda...apoyándose en el Dhamma...provee al pueblo una recta protección...a los ascetas y brahmanes, a los animales y los pájaros...gira la rueda solamente a través del Dhamma, rueda que no puede ser girada atrás por ningún ser humano hostil.”⁹⁶

Podemos interpretar que la rueda a la que se refiere el texto es el cosmos, entendido como ciclicidad temporal. El rey puede hacer que el cosmos siga su curso únicamente a través del *dharma* porque este dicta el grupo de acciones a realizar para que las cosas sigan siendo lo que son y el cosmos no se vuelva caos. *Dhamma* se lleva a cabo a través de la decisión moral, lo cual implica que el comportamiento moral es esencial para el mantenimiento del cosmos, y es por esto por lo que, a pesar de que el *dhamma* es el orden, necesita de un agente con libre decisión moral que lo sostenga, el rey en este caso.

“Además, monje, el Tathagata...el recto rey del Dhamma, apoyándose en el Dhamma...provee una recta protección...con respecto a las acciones corporales...verbales...mentales...diciendo: ‘Estas y estas acciones mentales deberían ser cultivadas; estas y estas acciones mentales no deberían ser cultivadas’.

“Habiendo proveído semejante recta protección...el Tathagata...el recto rey del Dhamma pone en marcha la insuperable rueda del Dhamma solamente a través del Dhamma, rueda que no puede dar marcha atrás por asceta, brahmán, deva, Mara, Brahma ni nadie en el mundo”.⁹⁷

Puede resultar confuso entender el concepto de *dhamma* si no se tiene en cuenta que se refiere a una pluralidad, puesto que hay una pluralidad de esencias o seres que deben seguir siendo lo que son a través de sus acciones. Este texto menciona el *dhamma* del rey y el *dhamma* del *Tathagata*, la cuestión es que el *dharma* al que honra el *Tathagata* tiene una gran diferencia en comparación con cualquier otro *dhamma* porque se sigue para disolver el cosmos y no para mantenerlo. Pero a pesar de esta gran diferencia, el concepto de *dhamma* había sido tan importante hasta ahora, que hubiera sido imposible que el budismo lo vaciara de todas sus connotaciones. El *dhamma* budista sigue presuponiendo una relación de correspondencia entre la acción moral y el mundo físico, y es por eso que este *dhamma* no tiene como objetivo la acumulación de acciones meritorias, ya que esto solo prolongaría la existencia, aunque fuera beatíficamente. El *dhamma* budista se constituye en las acciones necesarias para disolver el cosmos, acciones que necesariamente están al margen de la moral, porque ésta en tanto fuerza kármica es el sostén del cosmos. Con esta comprensión estamos capacitados para entender el sentido de *samma* (recto) en el Noble Óctuple Sendero; esta rectitud no se entiende en sentido moral, sino en el nuevo sentido *dhammico*, y el *dhamma* en cuestión es aquel que lleva al nirvana. El *Samyutta Nikaya* 22.39 define el propósito del *dhamma* budista como el

⁹⁶ *Anguttara Nikaya* 3.14. *Cakkavattisutta*

⁹⁷ *Ibid.*

incremento de la repugnancia hacia los cinco *khandhas*,⁹⁸ lo que pone de manifiesto que este *dhamma* tiene por objetivo disolver el cosmos. Lo correcto ya no es lo que prolonga el cosmos, sino lo que lo disuelve.

Bueno es lo que conduce a la carencia de pasiones, a la iluminación, a la liberación y, con ello, a la salvación suprema...malo es lo que opera en sentido opuesto a lo anterior. Se da así una jerarquía de valores, que está orientada hacia la liberación, y este es el principio moral último que sirve de base a las doctrinas de todos los sistemas, que admiten un orden cósmico moral.⁹⁹

Aunque es verdad que para el budismo las nociones sobre lo bueno moralmente tienen que ver con la carencia de pasiones, no hay que olvidar que lo que se busca está más allá de la moral, por eso no podemos calificar al nirvana como algo bueno en un sentido moral, ni decir que el camino budista es una disciplina moral en su totalidad, pues la moral en el budismo, aunque elemental como herramienta, no es un fin en sí mismo. La única verdad que hay en este mundo es su no ser, por eso lo correcto en todo caso es lo que lleva a la salida del mundo, pero todos los demás bienes son bienes no esenciales.

En el *Anguttara Nikaya* 5.73, se nos habla acerca del monje que realmente mora en el *dhamma*, considerando como característica esencial el dedicarse a la reclusión e interna serenidad mental, en contraposición al monje absorto en el aprendizaje del *dhamma* -entendido como mera doctrina-, su comunicación y su recitación.¹⁰⁰ Basándonos en este *sutta*, podemos decir que el budismo considera esencial la practica meditativa para lograr la disolución del cosmos, y que la meditación como método esencial hacia la liberación, no es una práctica meritoria moralmente.

Al hablar de *dhamma*, debemos siempre revisar sus nociones gnoseológicas, ontológicas y éticas, porque es un concepto clave para entender la cosmovisión india y su idea de verdad. En el *Anguttara Nikaya* 3.136 podemos ver algunas de sus ideas gnoseológicas.

"Monjes, sea que los Tathagatas surjan o no, he aquí, persiste aquella ley que establece el Dhamma, que fija el curso del Dhamma: 'Todos los fenómenos condicionados son insatisfacción'. El Tathagata se despierta a eso y lo penetra, lo explica, lo enseña, lo proclama, lo establece, lo revela, lo analiza y dilucida'.¹⁰¹

Este tipo de pasajes nos revela que se concibe una verdad que está en los fenómenos mismos, pero no como "objetiva" del todo, puesto que la insatisfacción es algo que solo puede ser juzgado por un sujeto. Esta forma de entender la verdad implica no solo una forma de ser de un objeto sino también una forma correcta de entender, e incluso de sentir

⁹⁸ Cf. *Samyutta Nikaya*, 22.39, *Anudhammasutta*

⁹⁹ Glasenapp Helmuth von, *La filosofía de la India*, pág. 329

¹⁰⁰ Cf. *Anguttara Nikaya*, 5.73 *Pathimadhammaviharissutta*

¹⁰¹ *Anguttara Nikaya* 3.136 *Uppadasuttam*

de un sujeto. Tanto objetiva como subjetivamente se considera una verdad invariable, que se constituye en un *dhamma* a realizar, ya que independientemente de que haya un aspecto del *dhamma* que esté dado, es responsabilidad del hombre completarlo.

Por su parte, el karma es el concepto más estrechamente ligado a *dhamma*, mediante el que se entienden las nociones éticas budistas. Karma denomina la fuerza mágica creadora de las acciones morales, que para el budismo reside específicamente en la volición (*cetana*). En el ritualismo brahmánico, *dhamma* era el karma que se debía llevar a cabo para la conservación del cosmos. En cambio, en las tradiciones de renuncia *dhamma* y karma pasan a ser casi antagónicos. Dado que el cosmos ahora se fundamenta en la ignorancia, su ser ha sido devaluado, y karma no puede identificarse con *dhamma*, pues el *dhamma* reboza de ser, es lo verdadero y lo correcto, mientras que en este mundo solo hay una verdad, la de su no-ser y defectuosidad, características contrarias al *dhamma*. Con el budismo el ser ya no sólo no está en el mundo, como en las doctrinas de las *Upanisad*, sino que no hay tal ser en lo absoluto, por eso el poder que conserva el mundo ya no es *dhammico*, aunque sigue siendo kármico. La clave de la desidentificación entre karma y *dhamma* en la tradición renunciante reside en la devaluación del cosmos porque *dhamma* ya no puede ser encontrado en el devenir creado por el karma. Si el karma prolonga el cosmos, ni siquiera el mérito moral puede llevar al nirvana, es por esto por lo que la tradición renunciante elabora la idea de que el camino hacia la liberación es la no acumulación de karma y la destrucción del ya existente. La acción moral ha perdido sus propiedades soteriológicas, tanto las acciones meritorias como las demeritorias crean devenir, la única diferencia entre el mérito y el demérito es la cualidad del contacto que crean (placer o dolor).¹⁰²

El *Majjhima Nikaya* 56 es uno de los *suttas* donde se expone la idea budista de la prominencia del karma mental sobre el corporal y el verbal. El contexto donde se despliega es una discusión con un miembro de la tradición ascética que conocemos como jainismo. Esta discusión gira en torno a la pregunta de cuál es la acción más reprobable en la ejecución de la mala acción, la corporal, la verbal o la mental. La escuela de Nigantha (el jaina) propone que la acción corporal es la más reprobable para la ejecución de la mala acción, mientras que la escuela del asceta Gotama propone la mental. Gotama expresa dos ideas acerca de la acción mental que se constituyen en tres argumentos para fundamentar el karma en ella: la primera idea es relativa a que juzgar si un karma es

¹⁰² Véase *Anguttara Nikaya*, 7.62, *Mettasutta*

meritorio o demeritorio se hace mediante el karma mental, porque este se revela como el sustrato de los otros dos. La segunda nos remite al tema de los poderes sobrenaturales que se pueden obtener mediante las prácticas meditativas, y el hecho de que estos poderes en tanto karma mental pueden llegar a ser más potentes que cualquier karma corporal o verbal.

"¿Qué opinas, hombre hogareño? Imagina a un nigantha que se restringiese en consideración a toda clase del agua; se empeñase a evitar toda clase del mal...Pero aún así, sus idas hacia adelante y sus retornos, supondrían la destrucción de muchos de los minúsculos seres vivos. ¿Qué resultado describiría para él Nigantha Natiputta?"

"Venerable señor, Nigantha Nataputta no describe lo no deseado como algo altamente reprehensible".

"Pero, ¿si alguien lo desea, hombre hogareño?"

"Entonces, esto sería altamente reprehensible, venerable señor".

"Pero, entonces, ¿bajo qué categoría [de las tres varas] Nigantha Nataputta describe la volición, hombre hogareño?"

"Bajo la vara mental, venerable señor".

"Hombre hogareño, hombre hogareño, presta atención a tu respuesta. Lo que acabas de decir no está de acuerdo con lo que dijiste antes..."¹⁰³

Gotama usa varios ejemplos de este tipo para demostrar que el valor moral de la acción se decide mediante la acción mental. Este tipo de pasajes nos revelan que entre los renunciantes había discusiones que presuponían un bien moral universal o esencial, diferente del propuesto por el brahmanismo, para el cual la casta determinaba el bien moral particular de cada cual. Los renunciantes, al no suscribir la idea de que hay acciones *dhammicas* dependiendo la casta, se embarcaron en la búsqueda de una nueva definición del bien moral que tuviera su fundamento en otros principios. Las cualidades morales de las acciones tienen efectos específicos asociados, para los renunciantes, el mal genera dolor y el bien felicidad, característica que nos ayuda a entender qué es lo malo y lo bueno para el budismo. En general, la ética renunciante se funda sobre el *ahimsa*, lo malo es lo que hace daño y causa dolor. Seguiremos sobre el tema a través de nuestra exposición del karma en los *suttas*.

El *Anguttara Nikaya* 3.34, nos habla acerca de las causas o raíces del karma, y, por consiguiente, de las raíces del mundo. Se dice que existen seis causas del karma en total, la codicia (*raga*), el odio (*aghata*), la falsa ilusión (*moha*), y la no-codicia, el no-odio y la no-falsa ilusión. Debemos deducir que las cualidades en negativo no se entienden como la erradicación absoluta de estas cualidades mentales, sino como una ausencia superficial y momentánea de ellas; esto tiene su razón en que la existencia está basada en la ignorancia.¹⁰⁴ Todas estas causas pertenecen al karma mental, la acción volitiva es la que

¹⁰³ *Majjhima Nikaya* 56, *Upalisutta*

¹⁰⁴ Cf. *Anguttara Nikaya* 3.34, *Nidanasutta*

genera el mérito y demérito que mediante su fuerza mágica sigue generando la existencia. Por su parte, el *Anguttara Nikaya* 4.237 nos ofrece una terminología que cataloga el karma en cuatro tipos; el karma oscuro, el karma brillante, el oscuro y brillante, que es simplemente una mezcla de los dos, y finalmente, el karma ni oscuro ni brillante, del cual forma parte el Noble Óctuple Sendero, y es un tipo de karma que lleva a la destrucción del karma.¹⁰⁵ ¿A qué se refiere exactamente esta terminología? El karma brillante resulta de llevar a cabo acciones no perjudiciales con el cuerpo, el habla y la mente, y el oscuro de llevar a cabo las acciones perjudiciales. Los seres que llevan a cabo exclusivamente las perjudiciales o las no perjudiciales nacen respectivamente como seres del infierno o como devas de algún plano especialmente elevado. Los seres humanos han realizado los dos tipos de acciones.

Al efectuar estas acciones que son tanto perjudiciales como no perjudiciales, reaparece en el mundo que es tanto perjudicial como no perjudicial donde se ve influido tanto por los contactos perjudiciales como por los que no son perjudiciales, experimentando las sensaciones que son una mezcla de dolor y placer, al igual que los seres del mundo humano, algunos devas y ciertos seres de los planos más bajos.¹⁰⁶

Se dice que el tipo de acciones que se realizan se experimentarán como contactos, pero esta idea está lejos de ser un sistema de premio y castigo. Esta concepción se refiere más bien al poder creador-mágico de la acción, el cual tiene una correspondencia ontológica y se rige por la causa-efecto, por lo que la acción perjudicial no puede más que crear un contacto perjudicial y no de otro tipo. Esta es la idea básica que está detrás de la moralidad ligada al karma. Toda la disciplina budista se concentra en vivir creando el karma que lleva a la destrucción del karma porque la meta budista no son los contactos sublimes, sino el fin del contacto.

¿Qué tan importante se considera el conocimiento del karma en la búsqueda de la liberación y cómo se adquiere este conocimiento? El *Majjhima Nikaya* 71 nos habla de ello.

“Venerable señor, yo he escuchado esto: ‘el asceta Gotama reclama ser omnisciente....’ ...aquellos que dicen esto ¿están hablando de acuerdo a lo que fue dicho por el Bienaventurado...?”

“Vaccha, aquellos que dicen esto no están hablando de acuerdo a lo que fue dicho por mí sino que más bien me malinterpretan...”

[...] “Vaccha, si tu respuesta es esta: ‘el asceta Gotama posee tres clases del verdadero conocimiento’, entonces dirás algo que no es contrario a lo que fue dicho por mí...”¹⁰⁷

Estos tres verdaderos conocimientos son las vidas pasadas, el karma, y la liberación de la mente a través de la sabiduría. En este y en otros textos se considera al karma como uno

¹⁰⁵ Cf. *Anguttara Nikaya* 4.237, *Ariyammaggasutta*

¹⁰⁶ *Anguttara Nikaya*, 4.233, *Samkhittasutta*

¹⁰⁷ *Majjhima Nikaya* 71. *Tevijjavacchagotta sutta*.

de los más importantes conocimientos adquiridos a través de la contemplación. Volveremos al karma como conocimiento más adelante.

El *Samyutta Nikaya* 36, 21 y el *Anguttara Nikaya* 3.100 nos exponen otra característica importante del karma budista que tiene que ver con que no es una concepción determinista; el *Anguttara Nikaya* 3.100 nos habla de que un mismo tipo de karma creado en el pasado por dos personas distintas puede llegar a ser experimentado de diversa manera dependiendo de las consecuentes acciones que estas lleven a cabo; lo cual significa que la cualidad de la fuerza creadora de la acción es susceptible de ser modificada mediante otras acciones.¹⁰⁸

Toda conducta ética tiene así -por lo menos, para muchas escuelas- sólo un valor relativo y conduce, finalmente, a un estado en el cual ella pierde todo significado y en el cual se alcanza una situación espiritual que ya no requiere ninguna moral.¹⁰⁹

Esta situación de la moral es inevitable si partimos de que en el cosmos no hay esencias eternas, no puede haber un bien eterno que pertenezca a este mundo. Incluso el mérito de las acciones buenas se agota, lo bueno es bueno porque crea contactos que traen felicidad, pero los contactos son transitorios. Tal vez desde cierto punto de vista, nirvana puede pensarse como un tipo de bien, pero siendo estrictos, nirvana está más allá de toda idea de bien y mal.

Karma y *dhamma* conforman uno de los grandes presupuestos de la tradición india: la concepción de que hay un orden cósmico moral, además de uno físico y uno social. Junto con *samsara* y *dukkha*, karma es la antítesis del nirvana. Por su parte, nirvana es el concepto soteriológico que da sentido a la doctrina y práctica budista, es el concepto al que toda nuestra exposición está dirigida. Ahora que hemos revisado los otros conceptos clave de la cosmovisión en la que se desarrolla el budismo temprano, estamos listos para entender plenamente en el concepto de nirvana.

¹⁰⁸ C.f. *Anguttara Nikaya* 3.100, *Lonakapallasutta*

¹⁰⁹ Helmuth von Glasenapp, *La filosofía de la india*, pág. 336

Capítulo 3

El nirvana

En el capítulo precedente expusimos todos los otros conceptos conformantes del sistema budista, por eso en este tenemos lo necesario para comprender nirvana en su pleno sentido. Hemos revisado las ideas que el budismo comparte con la totalidad de las tradiciones de renuncia (*samsara*, karma y *dharmma*), así como las que lo hacen un sistema particular. Como hemos visto, la tradición filosófica india se construyó bajo ciertos presupuestos e inclinaciones, una de las cuales es el interés en la condición humana entendida como ciclo infinito de muertes y renacimientos valorado de forma pesimista. El abordaje que se hace de este problema presupone que esta condición puede superarse, por lo que la filosofía india tiene como esquema y finalidad el método que postula como capaz de llevar a la liberación (*vimutti*), provocando que la elaboración filosófica sea al mismo tiempo una propuesta soteriológica.

Dentro de este contexto filosófico indio, el planteamiento budista se singulariza poniendo énfasis en el aspecto insatisfactorio/doloroso del *samsara*. Para el budismo, el problema no es únicamente la temporalidad que todo lo destruye, sino la insatisfacción y el dolor intrínseco a la existencia, cuestión que se hace independiente de la original en tanto ya no depende solamente de la temporalidad. Es en las Cuatro Nobles Verdades donde se explicita el planteamiento budista, revelando su diferencia con el *upanisádico*.

Si queremos entender el espíritu del pensamiento indio debemos tener en cuenta su presupuesto de que el *samsara* puede ser superado, ya que esto significa que siempre ha concebido una liberación, una condición más allá del devenir cíclico y el dolor. Nirvana es una de estas ideas salvíficas, y dado todo el contexto del que nos hemos ocupado, es relativamente sencillo explicar a qué refiere. Siendo esto así, las dificultades para entenderlo se concentran en el método por el cual se alcanza. A su vez, la dificultad para entender el método que el budismo propone hacia la extinción tiene varios niveles, el primero es el carácter asistemático de las escrituras pali, el segundo es que hay temas en los que no se gozaba de homogeneidad, debido a lo cual es corriente encontrar puntos de vista diversos acerca de una cuestión. Ese es el caso del nirvana, pues la cantidad de *suttas* donde se habla de él es enorme y heterogénea. La manera en la que más

frecuentemente se suele expresar que un monje ha logrado la extinción es que “ha llegado a la destrucción total de las impurezas”:

“Monjes, he aquí que existen estas tres impurezas. ¿Cuáles tres? La impureza de la sensualidad, la impureza de la existencia y la impureza de la ignorancia. Estas son, monjes, las tres impurezas. Y el Noble Óctuple Sendero ha de ser desarrollado para [lograr] el conocimiento directo de estas tres impurezas...”¹¹⁰

La cuarta absorción meditativa (*jhana*) es uno de esos estados donde constantemente encontramos la destrucción de las impurezas como la declaración de que se ha llegado a la liberación. Pero esta *jhana* es solo uno de los métodos más comunes en los que se sitúa el logro salvífico, el cual también encontramos ascendiendo por todas las absorciones meditativas hasta llegar al cese de la percepción y de la sensación, lo que equivaldría a experimentar el nirvana en vida. Existe además el desarrollo de la atención consciente (*sati*) como método liberador; por lo que, al menos a primera vista y tomando los *suttas* de forma aislada, tendríamos que decir que en estas escrituras tempranas no se concibe una única forma de alcanzar el nirvana, la liberación (*vimutti*), o iluminación/supremo conocimiento (*bodhi*), términos que son sinónimos en tanto implican la superación de la existencia, siendo su única diferencia la forma en la que se viven de forma efectiva.

Para entender el sentido de la diversidad del sendero liberador tenemos que hacer un análisis de los métodos que el budismo propone como capaces de llevar al nirvana, y comprender si es posible encontrar el común denominador en ellos para establecer principios generales de cómo se llega a este, o si, por el contrario, esta diversidad es una verdadera heterogeneidad de métodos independientes entre sí con los que no se puede establecer un objeto de conocimiento unívoco asociado con el logro de la extinción.

3.1 El Noble Óctuple Sendero

El llamado Noble Óctuple Sendero contiene la esencia de la ascesis budista. Así como las Cuatro Nobles Verdades y el Origen Dependiente son esenciales en la exposición de la filosofía, el Sendero es la disciplina sin la cual estas doctrinas no encuentran su plena finalidad. No obstante, me parece que el esquema teoría-práctica puede llevar a caracterizaciones erróneas, como pensar que el budismo tiene un espíritu absolutamente pragmático, en contraposición a la filosofía teórica. Este punto de vista no toma en cuenta que gran parte de la “práctica” budista -la contemplación-, es en su mayoría y en su sentido más original, una gnoseología, y como tal no persigue un fin pragmático. El método

¹¹⁰*Samyutta Nikaya*, 45.163. *Asava sutta*

de conocimiento que propone el budismo no es solo dialéctico, teórico, sino contemplativo. Precisamente conceptos como *jhana* (meditación), *sati* (atención consciente) y *vipassana* (conocimiento directo, intuitivo o perspicaz) por hablar de los más conocidos, nos introducirán en esta gnoseología budista contemplativa que desarrollaremos a lo largo de este capítulo. Mientras tanto, analicemos la propuesta formal del método soteriológico budista, el Noble Óctuple Sendero.

¿Cuál, oh monjes, es el camino medio que el Tathagata ha penetrado que genera la visión, que genera el entendimiento, que conduce a la paz, que conduce a la sabiduría, que conduce a la iluminación y al Nibbana? Simplemente este Óctuple Noble Sendero; es decir, Recto Entendimiento, Recto Pensamiento, Recto Lenguaje, Recta Acción, Recta Vida, Recto Esfuerzo, Recta Atención y Recta Concentración...¹¹¹

Para entender cabalmente lo que el Noble Sendero enuncia, es necesario esclarecer el significado de “recto” (*samma*) que caracteriza todos sus aspectos. Adelantamos algo de esta reflexión cuando tratamos el karma y el *dhamma* en el capítulo dos. En tanto que el calificativo de “recto” se aplica al método soteriológico, sabemos que no puede tener un sentido moral, porque para las tradiciones de renuncia, el bien moral no es suficiente para lograr la liberación. Esta rectitud del Noble Sendero lleva más allá del bien y el mal porque lleva más allá del devenir, y aunque algunos miembros del Noble Sendero pueden ser clasificadas como karma luminoso, su finalidad en conjunto es crear el tipo de karma ni oscuro ni luminoso.

En *Samyutta Nikaya* 45.8 encontramos una definición sobre cada uno de los miembros del Sendero.¹¹² El Recto entendimiento (*sammadiṭṭhi*) se define como el conocimiento de las Cuatro Nobles Verdades, lo que reitera la ligazón de *dukkha* con nociones gnoseológicas. En el *Anattalakkana sutta* vimos que *dukkha* es usado como argumento a favor de la no-esencialidad de los componentes del cosmos, y además, en la Primera Noble Verdad vimos que el budismo postula a *dukkha* como un principio, así que todo el sistema budista se asienta en el presupuesto de la verdad de *dukkha*. Si *dukkha* es un principio, y además funge como argumento para defender la postura del no ser budista, necesariamente su conocimiento es Recto entendimiento. Este aspecto del Sendero en general engloba todas las nociones gnoseológicas ligadas con la consecución del nirvana, como el famoso conocimiento directo que explicaremos más adelante. El segundo miembro del Sendero es la Recta intención o pensamiento (*sammasankappo*), el cual en el *Maggavibhanga sutta* es definido como la inclinación a la renunciación y el abandono de la

¹¹¹ *Samyutta Nikaya* 56.11. *Dhammacakkappavattana sutta*.

¹¹² Véase *Samyutta Nikaya* 45.8 *Maggavibhanga sutta*

mala voluntad y crueldad. Esta definición de la recta intención delata que lo recto se entiende como lo que lleva a la extinción, pues la Recta intención de alguien que desea el nirvana no puede ser otra que la renuncia, mientras que la mala voluntad y la crueldad en tanto karma oscuro o mal moral, crea sufrimiento y condiciones mentales que obstruyen la concentración, y como veremos más adelante, el karma luminoso o bien moral, al producir comodidad y felicidad engendra las condiciones idóneas para practicar las técnicas contemplativas.

La Recta forma de hablar (*sammavaca*), Recta acción (*sammakammanto*) y Recto modo de vida (*sammaajivo*), son todos de carácter moral. El sexto miembro, Recto esfuerzo (*sammavayamo*), se refiere a la voluntad de que no aparezcan cualidades malas y fuera de lugar (*akusala*), así como a la persistencia en que aparezcan las cualidades propicias (*kusala*) y en el perfeccionamiento de estas. El hecho de que en muchos *suttas* se hable de cualidades “propicias” y “no propicias” en vez de buenas y malas también descubre el punto de vista sobre la moral en el budismo: no tiene un fin en sí misma ya que lo “propicio” es en relación con otros fines. El séptimo miembro del Sendero es la Recta atención (*sammasati*), los objetos en los que se establece esta atención son los famosos cuatro establecimientos de la atención consciente, es decir, cuerpo, sensaciones, conciencia y factores mentales. Esta parte de la disciplina budista se nos muestra como una de las más importantes, y a ella se le dedican algunos de los más famosos *suttas*, como el *Satipattana*. Dada la importancia de este miembro, regresaremos a él más adelante. El último de los miembros de este Noble Óctuple Sendero es la Recta concentración (*sammasamadhi*), que se refiere al desarrollo de las *jhanas*, nombre que se le da a diversos estados alcanzables mediante la contemplación/concentración, los cuales también explicaremos más adelante. El *Maggavibhanga sutta* pertenece al grupo de *suttas* que solo mencionan las cuatro primeras *jhanas*, en contraposición a otro grupo que menciona ocho. Pero independientemente de que se mencionen cuatro u ocho, en tanto la Recta concentración es definida como el desarrollo de *jhanas*, estas deben considerarse indispensables en el Noble Óctuple Sendero propuesto por el Buda.

El Noble Sendero es el esquema básico de lo necesario para realizar la extinción, pero en los *suttas* no hay una forma exclusiva en la que sus aspectos interactúen, y en algunos encontramos llamativo predominio de uno sobre los demás, mientras en otros el esquema se sigue de forma muy fiel, como es el caso de los *suttas* donde los ocho aspectos se clasifican en tres grupos en los que tradicionalmente se ha dividido la practica budista, moralidad (*sila*), concentración (*jñña*) y sabiduría (*pañña*). Esta triple división es otra forma

recurrente de referirse a la práctica budista.¹¹³ Los *suttas* que exponen estas tres divisiones suelen hacerlo de forma exhaustiva, pero la que nos interesa desplegar es la concentración, la cual es subdividida en tres partes, siendo la primera la restricción de los sentidos (*indriyasamvara*).

“¿Y de qué manera el monje guarda las puertas de sus sentidos? Cuando mira con sus ojos algún objeto visible, no se apega a él ni a alguno de sus detalles. Porque si alguien vive sin resguardar su sentido de la vista, le sobresaltan la avaricia y el pesar, de modo que, la práctica del monje consiste en resguardar la puerta del ojo [sigue así con los restantes cinco sentidos, incluyendo la mente].¹¹⁵

La restricción de los sentidos consiste en no apegarse a los objetos sensuales que aparecen como tentadores, porque si el apego surge, surgirá a su vez la avaricia y el pesar, y esto se traduciría en una perturbación del ánimo y por consiguiente de la concentración. La segunda subdivisión es la atención consciente y clara comprensión, que según la triple división moralidad, concentración y sabiduría, es parte de la concentración.

“¿Y de qué manera el monje practica la atención consciente y clara comprensión? Cuando camina hacia adelante o cuando camina hacia atrás, lo hace claramente consciente... Cuando viste la ropa interior o cuando viste el hábito externo... Cuando come, bebe, mastica o saborea... cuando conversa o cuando permanece en silencio, todo eso hace claramente consciente. Es así, cómo el monje practica la atención consciente y clara comprensión.¹¹⁶

La idea que expresan los textos sobre el papel de la atención consciente es aparentemente variada. En *suttas* como el *Subha*, la atención consciente se plantea simplemente como una disciplina antecesora a los otros componentes del Sendero, porque solo siendo consciente se pueden evitar las negligencias. La subsecuente sección de esta Recta concentración está planteada como un paso necesariamente posterior a la restricción de los sentidos y la atención consciente, se le nombra abandono de los obstáculos (*nivaranappahana*). Se explica que después de haberse establecido en la noble virtud (la moralidad), restricción de los sentidos y contentamiento -el cual consiste en no codiciar más de lo que se posee- el monje busca una morada solitaria, se sienta con las piernas cruzadas, y, manteniendo recto su cuerpo, establece su atención consciente enfrente.¹¹⁷ Los obstáculos que se abandonan estando en esta disciplina de meditación/concentración y cumpliendo previamente la moralidad y la restricción de los sentidos son, codicia, maldad y enojo, pereza y letargo, agitación y ansiedad, y duda respecto de las sanas cualidades mentales. No hace falta darle mucha vuelta a esos conceptos para ver que, de estar presentes, imposibilitarían sesiones prolongadas de contemplación.

¹¹³Véase *Digha Nikaya 10 Subha Sutta*

¹¹⁵.Sección del *Samaddhi, indriyasamvara* en *Digha Nikaya 2 Samannaphala sutta*

¹¹⁶ *Ibid.*, Sección del *Samaddhi, Satisampajanna*

¹¹⁷ *Ibid.*, Sección del *Samaddhi, Nivaranappahana*

De acuerdo con los textos pali, gracias al abandono de estos cinco obstáculos es posible experimentar las famosas *jhanas*, que constituyen la última sección de la concentración. Tanto en el *Subha* como en el *Samannaphala sutta* solo se mencionan las primera cuatro *jhanas*; muchas veces cuando se mencionan solo las susodichas los textos reemplazan las otras cuatro por varios tipos de poderes “espirituales” o “sobrenaturales” y conocimientos. Esto es así porque la cuarta *jhana* es el estado donde se debe establecer la mente si se quieren obtener estos diversos “poderes” y conocimientos, pero además de esto, a simple vista no se entiende por qué hay algunos textos que solo mencionan cuatro y otros que mencionan ocho incluyendo las *arupajhanas*. Esta es la forma exhaustiva de la concentración, que suele presentarse conformada de la restricción de los sentidos y la atención consciente, teniendo como fruto el abandono de los obstáculos y la obtención de las *jhanas*.

La exposición exhaustiva de la sabiduría en el *Subha sutta* aparece con el nombre de “los ocho conocimientos” (*atthananna*). El primero de estos ocho es el famoso conocimiento perspicaz, directo o intuitivo (*vipassananana*), el cual es una de las nociones gnoseológicas budistas más conocidas e importantes, por lo que lo explicaremos detalladamente más adelante. Después el *sutta* viene a enlistar ciertas facultades que el occidental catalogaría como “poderes sobrenaturales” pero que en el *sutta* son consideramos conocimientos. Algunas de estas facultades son, la lectura de la mente (*cetopariyanana*), cuya relevancia está en que el monje puede saber sin posibilidad de error quién está liberado y quien no, ya que puede conocer la mente afectada por la pasión y la que no lo está. También se habla del famoso ojo divino (*dibbacakkunana*), facultad a la que en los textos del canon se le da el uso casi exclusivo de conocer el destino post mortem de los practicantes. Y por supuesto, no podía faltar el recuerdo de las vidas pasadas (*pubbenivasanussatinana*).

“Con la mente concentrada...libre de las impurezas...que ha alcanzado la imperturbabilidad, direcciona e inclina su mente hacia el conocimiento de las existencias pasadas. Se acuerda de sus múltiples vidas pasadas: de un nacimiento...tres...cien, mil, cien mil nacimientos, muchos eones de las contracciones cósmicas, muchos eones de las expansiones cósmicas...recordando: ‘En aquel entonces, mi nombre era así, mi linaje era éste y provenía de ésta casta; me alimentaba de ésta clase de alimento experimentaba ésta y aquella clase de alegrías y penas y he vivido ésta cantidad de años. Habiendo terminado mi vida ahí, me he reconectado allá, donde mi nombre era... Habiendo terminado mi vida ahí, me he reconectado aquí’. De esta manera, se acuerda de varias de sus vidas pasadas, con sus condiciones y detalles. ¹¹⁸

¹¹⁸ Ibid. Sección *Pubbenivasanussatinana*

Como veremos más adelante, el conocimiento de las existencias anteriores es uno de los más estimados en la literatura *sutta*. No obstante, aunque estos ocho conocimientos gozan de prestigio, nunca se asocia a ellos por separado el logro de la liberación, con excepción del fin de las impurezas (*asavakkhayanana*), que los textos sitúan como alcanzable en diversos estados y no solo en la cuarta *jhana*, pero que en cualquier lugar, es sinónimo de una liberación inequívoca. Analizaremos con detenimiento este conocimiento más adelante.

El *Subha* y el *Samaññaphala sutta* siguen fielmente el esquema del Noble Sendero haciendo patente el lugar de cada uno de sus miembros en el camino hacia el nirvana, llegando a describir en qué condición se alcanza: entrando en la cuarta *jhana* y dirigiendo la mente así concentrada hacía la destrucción de las impurezas (*asava*). Estos *suttas* dan a entender que no es necesario avanzar más allá de la cuarta *jhana* y entrar en los estados místicos que siguen para alcanzar la liberación. Este método salvífico consta de un grado de concentración (*jhana*), seguido del estudio de ciertos objetos de conocimiento, en este caso *dukkha* y las impurezas. Se sobreentiende la idea de que el estudio de estos objetos no es posible sin haber alcanzado un estado equivalente a la cuarta *jhana*. Ahora bien, tomando como referencia otros *suttas*, el nirvana está asegurado de otras formas. En el *Potthapāda Sutta*, vemos que otro método que se acepta como capaz de llevar al nirvana es la maestría en las absorciones meditativas, siendo necesario alcanzar las meditaciones sin forma (*arupajhanas*), que son, espacio infinito, conciencia infinita, esfera de la nada, y ni-percepción-ni-no-percepción, hasta llegar al cese de la percepción y de la sensación, que suele ser la forma de llamar al logro del nirvana en vida. Es claro que este *sutta* y este método le da mayor importancia al miembro de la Concentración del Noble Sendero.

"Ahora bien, cuando el monje aquí es perceptivo de sí mismo, entonces de aquí hacia allá, paso a paso, él toca la cima de la percepción. Y siendo que permanece en la cima de la percepción, este pensamiento se le ocurre: 'pensar es malo para mí. No pensar es mejor para mí. Si pensara y deseara, esta percepción mía podría cesar y una percepción más vulgar podría aparecer. ¿Qué pasaría si no pensara ni deseara?' Así que él no piensa ni desea y, siendo que ni piensa ni desea, esta percepción cesa, pero otra percepción más vulgar, no aparece: él toca el cese. Así es, Potthapada, cómo, estando alerta, él alcanza paso a paso el cese último de la percepción."¹²⁰

Alcanzar el cese último de la percepción en general parece ser equivalente a alcanzar el nirvana en vida. Sin embargo hay quienes consideran que este cese mediante la absorción meditativa no está indicando la liberación.¹²¹ Quizá porque en algunos *suttas* esta declaración del cese no va acompañada de otras que normalmente suelen indicar una

¹²⁰ Sección *Sahetukasaññuppādanīrodhakathā* en *Digha Nikaya 9 Potthapada Sutta*

¹²¹ Véase, Conze Edward, *El budismo Su esencia y su desarrollo*, FCE, México, 1978, pág. 138

liberación inequívoca, o porque las *jhanas* representan una superación temporal de los obstáculos y las impurezas. De todas formas, hay *suttas* que señalan al cese de la percepción y la sensación alcanzado mediante la absorción meditativa como una forma más de destruir las impurezas.

Además, amigo, trascendiendo totalmente la esfera de la ni percepción ni la no percepción, él entra y permanece en el cese de la percepción y la sensación. Entonces ve, con discernimiento, que las corrupciones mentales llegaron a la destrucción total. Así permanece, habiendo experimentando su cuerpo en las esferas que pueda alcanzar y comprendiendo esto con sabiduría...¹²²

Nosotros somos de la opinión de que el monje que es capaz de alcanzar el cese de la percepción y de la sensación mediante la absorción meditativa ha logrado el nirvana en vida, y que, además, esta es la única forma de tocar el nirvana mientras se está con vida, pues interpretamos que los textos dan a entender estas cosas.

A pesar de que acorde con las tres divisiones del Sendero, la sabiduría y la concentración son categorías distintas, su separación en los *suttas* es bastante ambigua, tal como se muestra en el *Ubhatobhagavimutta sutta*, donde se piensa en las absorciones meditativas como algo que ha de comprenderse con sabiduría y no como simple experiencia. Hay *suttas* donde se habla de que las mismas *jhanas* son un conocimiento, lo que eliminaría la diferencia entre sabiduría y concentración, tal como se muestra en el *Paññavimutta Sutta*.¹²³ En general, la forma budista de concebir el conocimiento es la responsable de borrar definitivamente esta división, tema que trataremos más adelante.

Según la agrupación moralidad, concentración y sabiduría, la Recta atención sería parte de la concentración, y por sí sola tanto en el *Subha* como en el *Samannaphala* no se estima como vía de liberación, pues se juzga que hace falta lograr las *jhanas*. Sin embargo, en el *Satipatthana*, que es el *sutta* más importante del Canon Pali dedicado a los cuatro establecimientos de la atención consciente, se enuncia claramente que estos llevan a la liberación, y no se menciona en absoluto las *jhanas*, por lo que este *sutta* daría prominencia total al aspecto de la Recta atención del Noble Sendero.¹²⁴ La importancia de *sati* en *Satipatthana* radica en que se concibe como un medio de conocimiento de la naturaleza del cuerpo, las sensaciones, la mente y los factores mentales, lo que no vemos en los *suttas* que la consideran simplemente como una herramienta mnémica. Trataremos este problema de *sati* como método soteriológico independiente más adelante.

¹²² *Anguttara Nikaya* 9,45 *Ubhatobhagavimutta Sutta*

¹²³ *Anguttara Nikaya* 9,44 *Paññavimutta Sutta*.

¹²⁴ Véase *Majjhima Nikaya* 10. *Satipatthana Sutta*

La cuarta *jhana*, el logro del cese y la atención consciente suelen ser los métodos que más frecuentemente aparecen en los *suttas* como capaces de llevar a la completa liberación, lo cual a su vez establece variaciones en la relevancia que se le da a los aspectos del Noble Sendero. Hay muchos *suttas* donde se habla de logros menores hacia la liberación mediante la comprensión de discursos de carácter filosófico, pero si algo podemos aseverar a pesar de la diversidad, es que el logro de la liberación final suele tener siempre de por medio la práctica de la contemplación, ya sea como *sati* en su forma gnoseológica, o como *jhana*, sea la cuarta o ascendiendo hasta el cese.

3.2 La supremacía soteriológica del conocimiento contemplativo

Más allá de la frecuencia con la que se habla de la destrucción de las impurezas y su aparente contradicción, el factor común que podemos encontrar en estos métodos soteriológicos es que son de orden *contemplativo*, tanto las *ghanas*, ya sea la cuarta o la octava, como el *sati* descrito en el *Satipatthana*. El conocimiento directo (*vipassana*) parece tener un componente “discursivo”, pero presupone un estado contemplativo. Con estas consideraciones podemos aseverar que la contemplación es básica e ineludible en el método con el que se alcanza el conocimiento que logra la extinción. Esta preferencia por el conocimiento contemplativo forma parte de una visión sobre el conocimiento y la verdad que establece límites claros entre las formas de conocer que posibilitan la liberación y las que no, superando de esta forma el carácter ecléctico de las *Upanisad*, pues en ellas, a pesar de que la contemplación tenía un papel prominente, también encontrábamos la especulación y a veces aun el mérito moral como vías posibles hacia la liberación.

“Pero, entonces, ¿sostiene el maestro Gotama algún punto de vista especulativo?”

“Vaccha, ‘punto de vista especulativo’ es algo de lo cual el Tathagata apartó la vista. Lo que el Tathagata ve es esto: ‘así es la forma, así es su origen, así es su desaparición; así es la sensación, así es su origen, así es su desaparición: así es la percepción, así es su origen, así es su desaparición; así son las formaciones, así es su origen, así es su desaparición; así es la conciencia, así es su origen, así es su desaparición’. Es por eso, digo yo, que el Tathagata –con la destrucción, con la disminución, con el cese, con la renuncia a todas las consideraciones, a todas las ponderaciones, a todo lo “hecho-yo”, a todo lo “hecho-mío”, a toda la obsesión de vanidad- está liberado a través de la ausencia del apego.”¹²⁶

A primera vista, podríamos interpretar esta desvalorización de la especulación como la aniquilación de toda posibilidad de filosofía, sin embargo, no hace falta analizar mucho el budismo para darse cuenta de que esto es un juicio incorrecto. Los pasajes donde el asceta Gotama declara su no inmersión en determinadas cuestiones filosóficas, junto con otros donde se señala que el fin del budismo es la aniquilación de *dukkha*, han dado pie a

¹²⁶ *Majjhima Nikaya 72 Aggicchagotta Sutta*

malentender que el budismo es absolutamente “pragmático”, cuasi anti-teórico, cuando en realidad es evidente que el budismo trata asuntos filosófico-teóricos. Pero entonces ¿qué significa “el punto de vista especulativo es algo de lo cual el *Thatagatha* apartó la vista”?, de acuerdo con las ideas que encontramos en los *suttas*, podemos interpretar que esta afirmación es parte de un análisis del conocimiento que propone la contemplación como vía con el más alto valor de verdad. No se trata de abandonar toda postura teórica, sino de entender que muchas de estas posturas tienen su origen en aparatos de conocimiento defectuosos mediante los cuales no se puede llegar a la verdad de los objetos que se pretende conocer. Lo que debe ser comprendido son los medios de conocimiento, los cinco *khandhas*; la filosofía budista en gran medida trata sobre estas categorías de la realidad, cómo conocerlas (*vipassana*) y cómo superarlas parcialmente (*jhana*), y no va mucho más allá.

Podemos estudiar la crítica a los puntos de vista especulativos en el *Brahmajala Sutta*.¹²⁷ Este *sutta* ofrece una somera exposición de las posturas filosóficas sostenidas por otras escuelas de renuncia respecto a los temas clásicos de la especulación, como lo es la eternidad o no eternidad del mundo y del alma. La exposición de estas doctrinas nos plantea varias cuestiones sobre la forma en la que en India se entendían los postulados filosóficos; se hace notar que las técnicas contemplativas eran tenidas como medios con alto valor gnoseológico, pues mediante ellas algunos brahmanes lograban el recuerdo de sus existencias anteriores y en base a eso sostenían doctrinas como la eternidad del alma.

La primera idea que Gotama expresa a manera de crítica de estas doctrinas es que son propias de “personas dominadas por el deseo”¹²⁸, lo cual introduce un criterio bastante peculiar, pero inteligible gracias al tratamiento que hemos hecho del Origen Dependiente. El deseo es karma mental, que se concibe como la fuerza prolongadora del cosmos, y el cosmos tiene su fundamento en la ignorancia, por lo que el deseo queda ligado a la ignorancia. Esta concepción del deseo nos introduce a la crítica de las facultades de conocimiento. El *sutta* sigue con la idea de que las posturas especulativas están condicionadas por el contacto, lo cual quiere decir que el medio de conocimiento que se utiliza para llegar a ellas es la séxtuple base de los sentidos o seis dominios del contacto.

Pero, oh bhikkhus, cuando el bhikkhu conoce de acuerdo con la verdad el surgimiento y la desaparición de los seis dominios del contacto, su sabor, su peligro, y cómo salir de ellos, entonces él conoce mucho más allá de todas estas cosas.¹²⁹

¹²⁷ Véase *Digha Nikaya 1 Brahmajala Sutta*

¹²⁸ Dragonetti Carmen y Tola Fernando, *Diálogos mayores del Buda [Digha Nikaya]*, Trotta, Madrid, 2010], pág. 65

¹²⁹ *Ibid.*, pág. 71

En este párrafo, el asceta Gotama declara que conoce los límites de las facultades de conocimiento al decir que conoce su “surgimiento y desaparición” y “cómo salir de ellos”, refiriéndose a las seis bases del contacto, lo que tiene como consecuencia que conozca más allá de toda postura especulativa en tanto están basadas en el contacto. Para entender el sentido de esta crítica debemos tener en cuenta principalmente dos eslabones del Origen Dependiente, ya que plantean problemas gnoseológicos. Uno de estos eslabones es la ignorancia, el cual tiene como consecuencia la desconfianza en las facultades del conocimiento humanas; el otro es el formado por conciencia y *nama-rupa*, el cual plantea una teoría de los entes de tipo nominal. Si no fuera por que se parte de esta cosmogonía y esta forma de entender el ser, no se alcanzaría a entender por qué Gotama critica las facultades de conocimiento en vez de presuponerlas y estudiar el mundo a partir de ellas; tampoco se entendería por qué el hecho de estar dominado por el deseo es un argumento en contra de las posturas especulativas. Por esta forma de concebir tanto los aparatos de conocimiento como los objetos es que en India se ha considerado que el conocimiento con mayor valor de verdad se obtiene sobrepasando las facultades cognitivas humanas.

Hasta aquí hemos explicado las dificultades del conocimiento que el budismo ve relativas al sujeto cognoscente, pero el Origen Dependiente no solo habla de la composición del sujeto sino también de la naturaleza o mundo objetivo. Como ya habíamos mencionado, el Origen Dependiente explica el cosmos sustituyendo las nociones sobre el ser esencial de *atman-brahman* por una concepción de tipo nominal, conciencia y *nama-rupa*.

“¿Y qué son, monjes, el nombre y la forma? La sensación, la percepción, la volición, el contacto y la atención: Todo esto es llamado ‘el nombre’. Los cuatro grandes elementos y las formas que derivan de ellos, son llamados ‘forma’. Este nombre, en conjunto con esta forma, son llamados ‘el nombre y la forma’.”¹³⁰

La categoría nombre parece referirse a la mentalidad, y surge gracias a la interacción de la conciencia y la forma, por lo cual se infiere que no puede existir independientemente de ellas. Esta dependencia de conciencia y *nama-rupa* no termina ahí, pues parece que para el budismo la conciencia es parte esencial de los cuatro grandes elementos.

“¿Dónde la tierra, el agua, el fuego y el aire no encuentran fundamento alguno?
¿Dónde están lo largo y lo corto, lo pequeño y lo grande, lo bueno y lo malo?
¿Dónde está el nombre-y-forma completamente destruido?”
Y ésta es la respuesta:
‘Cuando la consciencia está unificada, ilimitada y luminosa,

¹³⁰ *Samyutta Nikaya* 12,2 *Vibhanga Sutta*

Ahí es donde la tierra, el agua, el fuego y el aire no encuentran fundamento alguno,
Ahí hay ambos: lo largo y lo corto, lo pequeño y lo grande, lo bueno y lo malo.
Ahí es donde el nombre-y-forma está completamente destruido.
Con el cese de la consciencia, todo eso queda destruido”¹³¹.

No solo nombre depende de forma y consciencia, sino también forma depende de consciencia y nombre. Mediante la contemplación el monje puede eliminar el *nama* y el *rupa* que es condición del mundo físico, aunque con esta idea el budismo parece estar refiriéndose a la experiencia subjetiva solamente y no a que el mundo objetivo desaparezca. No parece plantearse la idea de que el mundo depende de las consciencias que lo habitan, aunque en el segundo capítulo de este trabajo vimos la tendencia budista a pensar el espacio como un lugar de renacimiento, dejando de lado la posibilidad de espacios deshabitados, por lo que parece que implícitamente se piensa que el mundo exterior no puede existir sin la consciencia.

Es para conocer esta dependencia y condicionalidad de una categoría ontológica de la otra y todas las consecuencias filosóficas que esto implica por lo que el conocimiento contemplativo juega un papel fundamental en el budismo, a diferencia de las *Upanisad*, donde la contemplación servía precisamente para conocer el ser esencial detrás del devenir.

“Monjes, he aquí estas tres características que definen lo condicionado. Y, ¿cuáles son esas tres? El surgimiento es visto, el desvanecimiento es visto y la alteración, mientras persiste, es vista. Estas son las tres características que definen lo condicionado”¹³³.

Los practicantes suelen proclamar haber obtenido este conocimiento después de alcanzar alguno de los grados de la iluminación (*bodhi*), *todo lo que está sujeto al surgimiento, está sujeto al cese*,¹³⁴ es decir, proclaman conocer la naturaleza de lo condicionado. Si las cosas tienen un surgir y un cesar, tienen una causa, y la causa funge como condición de posibilidad de algo y es evidencia de su no-ser al depender este de otra cosa; en otras palabras, es evidencia de que no es sustancia. El Origen Dependiente está basado en la causalidad, lo que quiere decir que el cosmos es plenamente condicionado, y por tanto temporal y sin *atman*. El tipo de contemplación con que se puede tener el conocimiento experiencial de la condicionalidad del cosmos es el que supera el nombre-y-la-forma, o sea, las absorciones meditativas sin forma (*arupajhanas*). Al experimentarlas se superan las nociones en las que está basada la sensibilidad empírica de los objetos externos, por eso, logrando esta absorción uno adquiere el conocimiento directo del carácter

¹³¹ *Digha Nikaya* 11 *KevattaSutta*

¹³³ *Anguttara Nikaya* 3.47 *Sankhatalakkhanasutta*

¹³⁴ Véase *Samyutta Nikaya* 35.121 *Rahulovada sutta*, y *Samyutta Nikaya*, 56.11 *Dhammacakkappavattana sutta*

condicionado y dependiente de la conciencia y el nombre-y-la-forma. Por su lado, la cuarta *jhana* en concreto tiene la capacidad de superar las facultades de conocimiento defectuosas, por lo que es con ella que se adquieren muchos de los más importantes conocimientos, incluyendo el de la destrucción de las impurezas. Por su parte, a *sati* en algunas de sus acepciones, se le atribuye la capacidad de lograr el conocimiento intuitivo, la introspección (*vipassana*), el *Satipatthana* es el *sutta* más famoso y relevante sobre sobre ello. *Sati* es uno de los miembros del Noble Sendero, que por sí mismo no se considera vehículo de liberación, pero al que el *Satipatthana* eleva a medio con el cual se alcanza,¹³⁵ razón por la que existen defensores contemporáneos de la autosuficiencia de la atención consciente y visión penetrante.¹³⁶ Esta situación de que en el Noble Sendero no se entienda a *sati* como vehículo autosuficiente de liberación y sin embargo en el *Satipatthana* se lo eleve como tal es el simple resultado de la disparidad en su definición. *Sati* en el Noble Sendero se refiere sobre todo a su significado mnémico, en cambio, en la mayoría del *Satipatthana* la atención consciente está identificada a *vipassana*. La idea que envuelve el *Satipatthana* es que con la atención se puede llegar a comprender la naturaleza de la realidad de forma intuitiva o directa, esta realidad se conceptualiza en los cuatro establecimientos de la atención consciente.

"Y ¿cómo, monjes, el monje mora contemplando las sensaciones como sensaciones? He aquí, monjes, cuando el monje siente una sensación agradable, entiende así: 'siento una sensación agradable'; cuando siente una sensación dolorosa, entiende así: 'siento una sensación dolorosa'..."

"De esta manera mora...contemplando...la naturaleza del surgimiento y la naturaleza del cese en las sensaciones. O, siendo consciente de que 'he aquí las sensaciones', simplemente se establece en ellas en la medida necesaria para un conocimiento descubierto y la atención consciente."¹³⁷

Los objetos que se aprehenden con esta técnica son el cuerpo, las sensaciones, la conciencia, las formaciones mentales y *anatta*, *anicca* y *dukkha*, por eso se dice que *vipassana* es un tipo de meditación "filosófica". Los objetos de la meditación *vipassana* son de orden sensual y conceptual, en oposición al camino de las *jhanas*, en las que se trata de abandonar todo análisis y sensibilidad. Esto establece una diferencia inconciliable entre los dos métodos y objetos de conocimiento, y por tanto una heterogeneidad problemática a la hora de definir qué se debe conocer para alcanza la liberación. Pero si recordamos la crítica del conocimiento budista, apreciamos que *vipassana* no puede ser un conocimiento filosófico en el sentido de conceptual/racional, o al menos no del todo. *Vipassana*, al ser

¹³⁵ Véase *Majjhima Nikaya* 10 *Satipatthana Sutta*

¹³⁶ Arnau Juan, *Antropología del budismo*, Kairós, Barcelona, 2007, pág. 163

¹³⁷ *Majjhima Nikaya*, 10. sección *Vedanupassana* en *Satipatthana Sutta*

posible gracias a *sati*, tiene un componente contemplativo ineludible. Los conceptos gnoseológicos que encontramos relacionados con el acto de conocer en el texto original en pali son *pajanati*, que significa simplemente “saber claramente”, y *viharati*, que se refiere al acto de permanecer contemplando el objeto de conocimiento (*ñāṇamattaya*). Los conocimientos alcanzados en estados contemplativos no son corrientemente racionales ni sensoriales, por lo que *vipassana* no puede ser un conocimiento “filosófico”, pues no es un trabajo del concepto, ni una búsqueda de principios y esencias mediante la razón en un estado de vigilia común. Por otro lado, *vipassana*, al encargarse de la comprensión cabal de la realidad, no puede abandonar del todo el concepto ni lo sensitivo porque la realidad se compone de ellos. En tanto se tiene como objeto de meditación algo que implique la séxtuple base de los sentidos, el *nama-rupa* no puede ser superado del todo, *vipassana* conoce esta realidad condicionada y su naturaleza mediante la intuición contemplativa, de suerte que se realiza la *bodhi* (despertar), es decir, la captación de la verdad acerca de este cosmos, expresada en la fórmula tradicional de *anatta*, *anicca* y *dukkha*. El despertar es la versión de la salvación en este mundo, y con él ciertamente se tiene ganado el nirvana, aunque no se lo experimente efectivamente.

Pero si la teoría del ser budista es nominal ¿*anicca*, *anatta* y *dukkha* pueden ser llamados propiamente características de lo real? El nominalismo no acepta que los universales existan realmente, solo acepta los particulares, pues la existencia de universales crea entidades esenciales. Si pensamos a la conciencia y el nombre-forma como una propuesta nominal, incluso *anatta*, *anicca* y *dukkha* no podrían ser llamados características de lo real. En un caso así, ¿qué es entonces lo que *vipassana* conoce, si no es una verdad real? En definitiva, lo que se conoce mediante *vipassana* es una verdad condicionada, porque es la verdad de un cosmos condicionado. Hay que tener en cuenta la particularidad de la teoría sobre el ser budista: no puede ser esencial en el sentido de que mantenga el ser, ya que las definiciones de sus características niegan el ser, por lo que se puede hablar de su universalidad sin tener como consecuencia la creación de entidades esenciales. Además, si mediante *vipassana* es como se conoce *anatta*, *anicca* y *dukkha*, su conocimiento no es mediante la razón en su forma habitual, sino mediante el conocimiento intuitivo que no implica un “nombre” meramente conceptual superpuesto a un objeto que se generaliza. Por lo que, a pesar de las dificultades descubiertas en las formas de conocimiento, el budismo sigue postulando a *anatta*, *anicca* y *dukkha* como “verdades”.

Las dos formas de contemplación que encontramos en los *suttas* son *sati* y *jhana*. *Sati* lleva a *vipassana* y *jhana* a los varios conocimientos incluyendo el de la destrucción de las

impurezas, y en algunos *suttas* en esta *jhana* también se logra *vipassana*. Además, mediante la ascensión por las *arupajhanas* se puede lograr el cese de la percepción y de la sensación. De forma genérica podemos decir que *sati* se ocupa de conocer el cosmos condicionado, y *jhana* de trascenderlo. Los estados *jhana* provocan que los seis sentidos dejen de conocer sus objetos mediante la no-focalización en estos.

“Y estando así, separado de la sensualidad, separado de los insanos estados mentales, entra y permanece en el primer *jhana*, acompañado por el pensamiento aplicado y el pensamiento sostenido, lleno de arrobamiento y placer, nacidos de la reclusión. Y todo su cuerpo está impregnado, bañado y colmado de este arrobamiento y placer nacidos de la reclusión...”¹³⁸

La primer *jhana* es un estado meditativo logrado gracias a la eliminación de estímulos exteriores, donde hay “pensamiento aplicado” y “pensamiento sostenido”, expresión que se refiere a la reflexión y el análisis; la diferencia entre la primera y la segunda *jhana* es que en la segunda se ha alcanzado la unificación de la mente, ya no hay análisis ni reflexión, pero el placer y arrobamiento siguen; en la tercera se ha extinguido el arrobamiento y se permanece ecuánime, solo sensible al placer sin arrobamiento.¹³⁹ Lo que nos describen las *ghanas* es un proceso donde paulatinamente se elimina tanto la actividad racional como la sensitiva.

“Y otra vez, el monje, al abandonar tanto el placer como la pena –con la anterior desaparición de las alegrías y las tristezas- entra y permanece en el cuarto *jhana*, el cual va más allá de los placeres y las penas, purificado con la ecuanimidad y atención consciente. Impregna su cuerpo con la pureza mental y clara conciencia de manera tal, que no queda lugar alguno en todo su cuerpo, que no fuera impregnado por esta ecuanimidad y clara conciencia.”¹⁴⁰

Esta *jhana* se caracteriza por haber trascendido tanto el placer como el dolor, donde la mente está plenamente atenta. ¿Por qué en la cuarta *jhana* es donde se sitúa la adquisición de la gran mayoría de los más importantes conocimientos? Las *ghanas* son, por un lado, el proceso de detener la ideación, la conceptualización y por otro, el refinamiento de las sensaciones hasta alcanzar un punto donde estas se trascienden, por lo que, si llegamos a la cuarta *jhana*, no sentiremos ni pensaremos, o al menos no de la forma habitual, y necesariamente, los conocimientos alcanzados aquí no serán ni discursivos/conceptuales, ni tampoco sensitivos. Es evidente que a este tipo de estados y por ende a este tipo de conocimientos, solo se puede acceder mediante técnicas muy concretas de contemplación. Como vimos en nuestro recorrido anterior, en la cuarta *jhana* es donde se sitúa la posibilidad de la destrucción de las impurezas, que, a juzgar por los *suttas*, es la adquisición más inequívoca del logro de la extinción.

¹³⁸. Sección de *Samadhi, Pathamajhana* - El primer *jhana* en *Digha Nikaya 2 Samannaphala sutta*

¹³⁹ Cf. *Ibid.* El segundo y el tercer *jhana*

¹⁴⁰ *Ibid.* *Catutthajhana* - El cuarto *jhana*

“Con la mente concentrada...libre de las impurezas...que ha alcanzado la imperturbabilidad, direcciona e inclina su mente hacia el conocimiento del fin de las impurezas mentales. Él conoce tal como realmente es: ‘Este es el sufrimiento, éste es el origen del sufrimiento, éste es el cese del sufrimiento y éste es el sendero que lleva al cese del sufrimiento’. También conoce esto tal como realmente es: ‘Estas son las impurezas mentales, éste es el origen de las impurezas mentales, éste es el cese de las impurezas mentales y éste es el sendero que lleva al cese de las impurezas mentales’. A través de este conocimiento y la visión, su mente es liberada de las impurezas de la sensualidad, de las impurezas de la existencia y de las impurezas de la ignorancia. Y entonces, el siguiente conocimiento nace en él: ‘¡Ésta es la liberación!’ Y sabe que ‘el nacimiento está terminado, la vida santa ha sido realizada, la tarea ha culminado. No queda más nada por delante’.¹⁴¹

En este estado de cuarta *jhana*, se dice que el monje simplemente dirige su mente hacia el conocimiento de la destrucción de las impurezas y de las Cuatro Nobles Verdades, como si no hiciera falta más que esta mente unificada y libre de la conceptualización y sensibilidad para captar estos objetos, no se hace ningún análisis discursivo, por lo que el acto intelectual en la cuarta *jhana* también se revela como una especie de intuición. Interpretando esto así, podemos establecer que tanto la cuarta *jhana* como *vipassana* aspiran a conocer de forma intuitiva, y que la única diferencia entre las dos técnicas radica en los objetos de conocimiento ¿Podemos identificar algún concepto gnoseológico que nos indique la facultad o la naturaleza del objeto de conocimiento en la cuarta *jhana*? Si revisamos el texto pali, nos encontramos con *dukkhanti yathabhutam pajanati*, donde *yathabhutham* significa “en su verdadera esencia” y *pajanati* “sabe claramente”, lo cual quiere decir que esta aprehensión que nosotros calificamos de intuitiva en el texto se concibe precisamente como un saber claro de la verdadera esencia, en este caso de la verdad del sufrimiento. La misma noción encontramos relativa al conocimiento de las impurezas *asavati yathabhutam pajanati*. Esta noción nos da la razón para entender la aprehensión de los objetos en la cuarta *jhana* como una intuición, un conocimiento directo de la esencia de los objetos, aunque el término que se utiliza no es *vipassana*. Hay muchos términos gnoseológicos que pueden ser encontrados en los *suttas*, cuya diferencia apenas y es notoria, pues siempre suelen señalar el conocimiento pleno y directo de la verdad de los objetos, por eso puede llamarse en general una intuición contemplativa.

Quizá podamos preguntarnos si de verdad algunos de los objetos que se dicen conocer en la cuarta *jhana* son posibles sin la mediación de la conceptualización y la sensibilidad, tal como las Nobles Verdades, las cuales parecen depender de un concepto y un sentir, pero este no es un problema del que los textos se ocupen.

Entendiendo la cuarta *jhana*, el cese de la percepción y de la sensación y *vipassana*, abarcamos gran parte del método soteriológico contemplativo encontrado en los *suttas*.

¹⁴¹ Ibid. Sección *Asavakkhayanana*

Las *arupajhanas* liquidan paulatinamente los componentes del cosmos hasta llegar al cese de la percepción y de la sensación, estado que, al ser la aprehensión directa del nirvana, ya no conoce ningún objeto, por lo que no se podría denominar propiamente como la captación de un objeto en un esquema de sujeto-objeto.

Siendo que el método se revela homogéneo, el problema de la disparidad se traslada al objeto de conocimiento. La cuarta *jhana* conoce objetos supra mundanos, por eso en ella se alcanzan los poderes sobrenaturales y se conoce la destrucción de las impurezas, logrando así la *bodhi*, el aspecto intelectual de la liberación. Con *vipassana* se conoce la realidad condicionada y sus objetos, por eso mediante esta técnica no se puede más que adquirir la sabiduría de *anatta*, *anicca* y *dukkha*, lo que tiene el mismo resultado, la *bodhi*. La cuestión que zanjar aquí es ¿se puede decir que hay una identidad entre los objetos supra mundanos y los objetos mundanos? Desde luego que la hay, ya que conocer *anatta*, *anicca* y *dukkha* destruye la ignorancia, la existencia, y la sensualidad. La sabiduría soteriológica en el budismo -no importa que conceptos se utilice para explicarla- es una intuición contemplativa de la verdadera naturaleza del cosmos, o, directamente de la verdad supramundana. Tanto conocer la naturaleza de la realidad como practicar la absorción para destruir las impurezas, o llegar mediante la experiencia a la extinción, garantizan el nirvana, aunque solo mediante el último camino es como se lo puede “experimentar” en vida.

3.3 El camino de Siddhattha hacia la extinción

Para dar fuerza e ilustrar nuestras ideas acerca del tipo de conocimiento teniendo en más alta estima y su relación con la liberación, examinaremos cómo se describe en los *suttas* el logro del nirvana por Siddhattha Gotama, el Buda, pues al ser este el fundador de esta nueva tradición ascética constituye un prototipo de cómo se alcanza la meta. El *Majjhima Nikaya* 26 es uno de los *suttas* más detallados respecto de la cuestión, en él se relata uno de los episodios más famosos e importantes de la búsqueda salvífica de Gotama, su encuentro con dos ascetas que dominaban las *arupajhanas*, Alara Kalama y Uddaka Ramaputta. El *sutta* nos cuenta cómo Gotama aprendió las enseñanzas teóricas de los dos maestros; sin embargo, y de acuerdo con lo que hemos estado viendo acerca del estatuto de la especulación, la teoría en tanto mediada por la séxtuple base de los sentidos no se tiene como un conocimiento con alto valor en sí mismo, por lo que se debe fundamentar en lo que se considera la facultad que puede conocer directamente los objetos, o sea, la intuición contemplativa.

"Entonces, consideré esto: 'No fue solamente a través de la mera fe que Rama declaró: «Alcanzado por mí mismo con conocimiento directo, entro y permanezco en este Dhamma»...Entonces fui junto a Uddaka Ramaputatta y le pregunté: 'Amigo, ¿de qué forma declaró Rama que, alcanzado por él mismo con el conocimiento directo entró y permaneció en este Dhamma?'. Y contestando, Uddaka Ramaputta declaró la base de ni-percepción-ni-no-percepción."¹⁴⁴

Aquí tenemos un ejemplo claro y concreto de cómo las técnicas de contemplación y lo que posibilitan conocer eran tenidos como el mejor criterio de verdad. En este ejemplo específico, se habla de las *arupajhanas* y, por tanto, de la intuición contemplativa de que el mundo fenoménico no va más allá de una conciencia unificada, lo que a su vez da al asceta un conocimiento que sobrepasa la séxtuple base de los sentidos. El concepto gnoseológico que en esta traducción tenemos como *alcanzado por sí mismo con conocimiento directo* en el texto pali aparece como *abhiñña sacchikatva*, donde *abhiñña* significa "habiendo comprendido correctamente", "conocimiento extraordinario" o "poder sobrenatural", y *sacchikatva*, "habiendo realizado", "habiendo experimentado por sí mismo". Es importante precisar la traducción, ya que no en todos los lugares donde las traducciones usan conocimiento directo encontramos *vipassana* en el original. En realidad, como ya habíamos señalado anteriormente, hay un grupo variado de conceptos gnoseológicos en los textos pali, y vemos que *abhiñña* tiene precisamente esa denotación de conocimiento extraordinario y sobrenatural muy acorde con la naturaleza de las *arupajhanas*, y *sacchikatva* parece tener una denotación empírica, que contextualizada, sabemos se refiere a la experiencia contemplativa y no a cualquier tipo de experiencia.

Comprender la teoría solo posibilita la posición de discípulo, ya que la especulación no puede conocer los objetos liberadores ni ningún objeto en su verdadera naturaleza. Gotama advierte pronto que su capacidad de concentración y disciplina se equipara a la de sus maestros, por lo que podría entrar en las *arupajhanas* y tener la intuición contemplativa de los objetos solo puede conocer indirectamente y mediante la séxtuple base de los sentidos en la teoría. Así es como logra alcanzar sin especial dificultad el estado de ni-percepción-ni-no-percepción en cuya base asentaba Rama su doctrina teórica, conociendo de forma sobrenatural -sobrepasando la séxtuple base de los sentidos- la naturaleza de ese objeto.

"De esta manera, Uddaka Ramaputta, mi compañero en la vida santa, me puso en la posición de un maestro y me concedió el honor más elevado. Pero se me ocurrió esto: 'Este Dhamma no lleva al desencanto, al desapasionamiento, al cese, a la paz, al conocimiento directo, al Despertar, al Nibbana, sino solo a la reaparición en la base de ni-percepción-ni-no-percepción'. No estando satisfecho con ese Dhamma, decepcionado, me marché."¹⁴⁵

¹⁴⁴ *Majjhima Nikaya 26. Pasarasi sutta*

¹⁴⁵ *Ibid.*

Nuestro asceta Gotama fue capaz de conocer el fundamento de la doctrina de Uddaka mediante *sacchikatva*, lo cual implica conocer la verdadera naturaleza del objeto, por eso supo que no llevaba al “desapasionamiento” ni “cese”, es decir, no llevaba a la abolición del devenir. A pesar de que para alcanzar las *arupajhanas* es necesario superar conceptos fundamentales de la experiencia sensorial, no son el cese definitivo ni de la conciencia ni del nombre-forma. En cambio, nirvana es la ausencia total tanto de la percepción como de la sensación, no hay ninguna cualidad en él que pueda ser aprehendida.

Por su lado, el *Majjhima Nikaya* 36 ofrece la porción sobre las prácticas ascéticas en las que Gotama se ejercitó durante varios años, y que no resultaron de gran beneficio ni parecían acercarle a la meta. La parte de este *sutta* que nos interesa a nosotros es en el que encontramos el relato de cómo Gotama intuyó cual era el método correcto en la búsqueda de la salvación.

"Entonces, Aggivessana, recordé: 'Un día...yo me encontraba sentado tomando la fresca a la sombra de un árbol. Allí, apartado de los deseos de los sentidos, apartado de lo que es perjudicial, alcancé y permanecí en la primera abstracción meditativa, en la que hay gozo y felicidad nacidos del apartamiento y va acompañada de ideación y reflexión'. ¿No podría ser ése el camino hacia la iluminación?"

"Y, Aggivessana, a la luz de aquel recuerdo, comprendí: 'Éste es el camino hacia la iluminación.'"¹⁴⁶

Según el *sutta*, fue a raíz de este recuerdo que Gotama intuyó las *jhanas* como el camino hacia la iluminación (*bodhi*). Con esto sumamos un aspecto biográfico a la importancia esencial de las *jhanas* en el método soteriológico propuesto por el budismo. Todos estos episodios biográficos concentran los elementos clave del conocimiento soteriológico budista entorno a las *jhanas*: los maestros de meditación con los que se encontró Gotama basaban sus enseñanzas en *arupajhanas*, y Gotama las intuyó desde un principio como sendero liberador. En general, son mayoría los métodos salvíficos del Canon Pali que no pueden prescindir de las *jhanas*; abundan los pasajes y *suttas* donde se debe entrar en la cuarta *jhana* para erradicar las impurezas, o alcanzar el cese de la percepción y de la sensación mediante la ascensión por las *arupajhanas*, logrando directamente la extinción.

Cuando Gotama tiene certeza del sendero *jhana*, decide apartarse de las austeridades extremas y volver a comer, con el fin de tener un cuerpo lo suficientemente saludable y capaz de experimentar placer para poder alcanzar dichas absorciones. El *Majjhima Nikaya* 36 menciona las primeras cuatro *jhanas*, llegando a la cuarta se pasa a la exposición de lo que en algunos *suttas* se llama “los tres verdaderos conocimientos”, todos los cuales ya

¹⁴⁶ *Majjhima Nikaya* 36. *Mahasaccaka sutta*

tuvimos oportunidad de explicar antes y señalar que se tienen considerados como los más importantes; el primero es el recuerdo de las existencias anteriores, el segundo es el conocimiento del karma, y el tercero es la destrucción de las impurezas, que en todos los *suttas* es el conocimiento con el que está asegurada la liberación. No obstante, la iluminación de Gotama no es la excepción a la diversidad que caracteriza al Canon Pali, pues es descrita en varios *suttas* desde diversos ángulos. Está la descripción del logro desde la adquisición de los tres verdaderos conocimientos, que es la que acabamos de describir; otra es en términos del discernimiento del Origen Dependiente o de la condicionalidad de todos los fenómenos, o en términos de la aprehensión de Las Cuatro Nobles Verdades. El *Samyutta Nikaya* 12.65 es ejemplo de un *sutta* donde la iluminación se describe mediante la penetración en el Origen Dependiente.

“Entonces, monjes, esto se me ocurrió: ‘he descubierto este sendero de la iluminación, es decir, con el cese del nombre-y-forma, cesa la conciencia; con el cese de la conciencia, cesa el nombre-y-forma, cesa la séxtuple base de los sentidos...Con el cese de la sensación, cesa la avidez. Con el cese de la avidez, cesa el apego. Con cese del apego, cesa la existencia. “¹⁴⁸

A estas alturas somos capaces de discernir los conocimientos salvíficos y su unicidad a pesar de la diversidad, situación ligada a que la facultad intelectual para todos es la intuición contemplativa o conocimiento de esencia, que se concibe como una especie de conocimiento empírico muy particular al ser mediado por la contemplación.

En el *Mahaparinibbana*, el *sutta* más extenso de todo el Canon Pali, se relatan los acontecimientos que ocurrieron antes de la muerte del buda. En este *sutta* encontramos nuevamente la presencia estelar de las *jhanas*, pues antes de morir, Gotama entró en ellas.

Acto seguido, el Bienaventurado entró en el primer *jhana*... [entra en todas las *jhanas* sucesivas] Dejando la esfera de la ni-percepción-ni-no percepción, alcanzó el cese de la percepción y de las sensaciones.

Y el Venerable Ananda dijo al Venerable Anuruddha: “Venerable Anuruddha, el Bienaventurado ha fallecido”.

“No, amigo Ananda, el Bienaventurado no falleció: él entró en el estado del cese de la percepción y las sensaciones”.

Después, el Bienaventurado dejó el cese de la percepción y de las sensaciones, y entró en la base de la ni-percepción-ni-no percepción. Dejando la base de la ni-percepción-ni-no percepción [entra en todas las *jhanas* en sentido descendente hasta llegar a la primera] Dejando el primer *jhana*, entró en el segundo *jhana*...en el tercer *jhana*...en el cuarto *jhana*. Dejando el cuarto *jhana*, el Bienaventurado inmediatamente falleció.¹⁴⁹

Según el *sutta*, Gotama muere en la cuarta *jhana*, con lo que esta no hace más que aumentar referencias a su importancia. En general, como ya señalamos arriba, la historia

¹⁴⁸ *Samyutta Nikaya* 12.65. *Nagara sutta*

¹⁴⁹ *Digha Nikaya* 16. Sección *Parinibbutakatha* en *Mahaparinibbana sutta*

de la búsqueda salvífica del buda que encontramos en el Canon Pali se traza mediante las *jhanas*, cada parte esencial se refiere a ellas y ni siquiera se menciona otro método de contemplación. Este panorama biográfico apoya todas nuestras ideas respecto de la importancia de la contemplación -específicamente la de tipo *jhana*- en el contexto de crítica a la mera especulación teórica y a la séxtuple base de los sentidos donde la intuición contemplativa se revela como la forma de conocer la verdad de los objetos.

3.4 ¿Qué es el nirvana?

Ahora bien, hasta el momento hemos tratado la cuestión de cómo se alcanza el nirvana, pero no hemos prestado suficientemente atención a su definición como tal. La palabra sánscrita nirvana se refiere al acto de soplar para extinguir algo, “apagar”, “enfriar”. La metáfora canónica expresa al nirvana como una llama que se apaga o un fuego que se extingue cuando se le acaba el combustible.¹⁵⁰ En los *suttas* la definición más reiterada y técnica de nirvana suele ser cese total de la percepción y de la sensación, o simplemente, “cesación”, además de sus innumerables caracterizaciones como suprema felicidad, extinción total del sufrimiento, fin del ciclo de renacimientos, entre otras como extinción sin residuo de codicia, odio y falsa ilusión¹⁵¹. Es importante señalar que nirvana tampoco es algo que se defina de manera homogénea, en este caso la causa es la dificultad de caracterizar algo tan heterogéneo a la existencia ordinaria. Así que la situación respecto del concepto central del budismo es, como dice Arnau, que ni los propios budistas se han puesto de acuerdo sobre qué es.¹⁵²

Otra de las causas de la diversidad de la definición es la diferencia que existe entre el nirvana que se alcanza y se vive en esta vida, y el nirvana después de la muerte. Considerando que el nirvana es la aniquilación de la existencia, suele resultar difícil y directamente paradójico que alguien pueda seguir viviendo este mundo fenoménico si ya lo alcanzó. Gracias a este problema es que en realidad hay dos conceptos que responden al fin soteriológico budista, uno es el nirvana, y el otro la *bodhi* (iluminación o despertar).

El nirvana es la dimensión efectiva, soteriológica y escatológica de la budeidad, que libera de la pasión, el deseo, la agitación, el odio, el nacimiento y la muerte y de cualquier renacimiento futuro. El despertar, por su parte, es la dimensión cognitiva de la experiencia: una visión penetrante y una perfecta comprensión que está libre del velo del deseo, la aversión y la confusión, y que, según algunas interpretaciones, es un estado omnisciente.¹⁵³

¹⁵⁰ Cf. Arnau Juan, *Antropología del budismo*, pág. 179

¹⁵¹ *Anguttara Nikaya*, 3.55. *Nibbana*

¹⁵² Cf. Arnau Juan, *Antropología del budismo*, pág. 177

¹⁵³ Cf. *Ibid*, pág. 182

De acuerdo con esta división, el nirvana que se experimenta en vida sería más bien una dimensión cognitiva que una escatológica, por eso mejor llamada despertar o iluminación. Si nos atenemos a las definiciones sobre lo que sucede en la extinción, sería ilógico que el nirvana pudiera experimentarse en esta vida, al menos en estado de vigilia común. Los *suttas* mismos nos dan a entender que quien ya tiene ganado el nirvana en vida, no lo experimenta, sin embargo, en el mundo fenoménico de forma efectiva, y para entrar en él tiene que implementar las técnicas de contemplación hasta llegar al cese de la percepción y de la sensación, cosa que un *arhant*¹⁵⁴ logra a voluntad y sin esfuerzo.

Otro *sutta* que puede ayudarnos a entender esta diferencia entre el nirvana en vida y el nirvana después de la muerte es el *Mahaparinibbana sutta*, que ya habíamos mencionado con anterioridad. *Parinibbana* es el término que se usa para nombrar la muerte de seres que alcanzaron la completa liberación en vida. La existencia de este término se debe a que los *arhants* que aún conservan la vida experimentan una cantidad de sensaciones que también experimentan los seres no liberados, por causa de que sus cinco agregados no han llegado a la extinción total; este tipo de nirvana en los *suttas* se denomina “nirvana con el residuo restante”, mientras que el *Parinibbana* denomina el nirvana definitivo en tanto es el que verdaderamente está más allá del organismo psicofísico y de *nama-rupa*, y es llamado “nirvana sin el residuo restante”.¹⁵⁵ Como vemos, hay varios grupos de términos para hablar de las diferencias entre el nirvana en vida y el nirvana post mortem, la cuestión que intentan resolver es la diferencia que hay entre una liberación donde está de por medio *nama-rupa*, y una donde ya no está.

Pero, si nirvana se define como cese de la percepción y de la sensación, podríamos preguntarnos, ¿cuál es la diferencia entre este y la muerte? Hay *suttas* que tratan el problema. En el *Mahavedalla sutta*¹⁵⁶, vemos que se describe la muerte como el cese de las formaciones corporales, mentales y verbales, la extinción de la vitalidad, la disipación del calor, y el quebrantamiento de las facultades, mientras que en el cese de la percepción y de la sensación, aunque las formaciones corporales, mentales y verbales también han cesado, la vitalidad y el calor persisten, y las facultades están intactas y especialmente claras. Independientemente de lo paradójica que resulta esta descripción del cese, lo cierto

¹⁵⁴ Literalmente “digno”, “meritorio”. En los textos pali su uso se refiere comúnmente a los seguidores del Buda que alcanzaron la extinción.

¹⁵⁵ Véase *Khuddaka Nikaya, Itivuttaka, 44. Nibbanadhatusuttam*

¹⁵⁶ Sección [Formaciones vitales]

es que nunca se ha concebido a este como algo idéntico a la muerte. En los *suttas* del Canon Pali estos estados están claramente diferenciados.

En general, al enfrentarnos con las definiciones que dan los *suttas* sobre el nirvana, siempre hay en juego metáforas y paradojas. Como decíamos anteriormente, una de las caracterizaciones más populares del nirvana es la de una felicidad sublime libre del sufrimiento, lo cual el *Anguttara Nikaya* 9.34 plantea de una forma más estricta.

“Este nirvana, amigos, es la felicidad. Este nirvana, amigos, es la felicidad”.

Cuando se dijo esto, el Venerable Udayi dijo al Venerable Sariputta: “Pero amigo Sariputta, ¿qué felicidad es esta, si aquí no se siente nada?”.

“Precisamente ésta es la felicidad aquí, amigo, que no se siente nada”.¹⁵⁷

Lo esencial en el concepto de nirvana, independientemente del tipo de definición con el que se resuelva, es que implica la superación del *samsara*, o sea, del dolor, la insatisfacción, la muerte reiterada y el devenir, por lo que una forma fácil de definirlo es como un estado de no-dolor y atemporalidad. Las complicaciones comienzan cuando consideramos que debe ser algo por completo heterogéneo al cosmos, y, por tanto, incognoscible, más allá de la mente, más allá de cualquier cosa aprehendida por el nombre.

El budismo temprano no postula una teleología soteriológica del cosmos, por lo que jamás se da a entender en ningún lugar que el nirvana tenga que ser el destino de todos los seres o de la humanidad. Además, a diferencia de los conceptos soteriológicos de otras tradiciones, el nirvana no se concibe como el sustrato metafísico del mundo manifiesto. Por lo que, estamos ante un concepto salvífico en todos sentidos absolutamente impersonal, lejano, apenas representable, apartado de todo cuanto existe, pues ni una cosmogonía ni una teleología lo ligan al mundo manifiesto. Y, sin embargo, se puede acceder a él mediante la intuición contemplativa que nos revela la verdadera naturaleza del mundo y de los objetos supramundanos. Nirvana es el cese de la insatisfacción y de la muerte de la que se liberan aquellos que conocen la verdad.

¹⁵⁷ *Anguttara Nikaya*, 9.34. *Nibbana*

Conclusiones

El nirvana es una concepción que surgió en el contexto de la naciente preocupación india por el conocimiento. Vimos como esta preocupación estuvo ligada en sus comienzos a la religión ritual, y como poco a poco fue desprendiéndose del ámbito ritual para ganar independencia. La filosofía de la India puede llamarse tal en tanto hay una profunda preocupación por conocer, y lo que la hace particular radica en que el conocimiento siempre se concibió como vía soteriológica. Una de las causas de esto seguramente es la herencia de la cosmovisión del ritualismo mágico, que terminó trasladando la potencia mágica de la acción ritual al conocimiento; es por esto por lo que en India siempre se ha concebido que el conocimiento tiene una fuerza “mágica”, una potencia religiosa capaz de lograr lo sagrado.

En lo que respecta a las teorías y reflexiones sobre el ser, la forma en la que se concibe nirvana es una consecuencia necesaria de la negación budista del ser inmutable detrás del devenir. El ser no está escondido en ninguna parte, ni en este mundo ni en el otro, la verdad, es la verdad de la salvación de un mundo de tiempo devorador, muerte y dolor, por eso el nirvana es concebido principalmente como una cesación, una detención, donde la proliferación del cambio ya no tiene lugar. El reemplazo del ser inmutable por una noción como el Origen Dependiente a su vez perfila la reflexión budista del conocimiento y su creación de unos márgenes más delimitados en lo que respecta al conocimiento salvífico.

Por lo que respecta a los métodos salvíficos del budismo temprano, hemos visto que no son homogéneos, son más bien versátiles, amoldables, sugerentes, denotan creatividad y hacen la invitación a combinar de diversa manera sus elementos, oponiéndose de este modo a la rigidez. El carácter sugerente de esta soteriología temprana nos invita a articular nuestro propio método de salvación, y esta es la consecuencia última de su diversidad y carácter asistemático, ya que al momento de practicar nos obliga a reflexionar y hacer acto de elección. Este sendero de salvación deja lugar a diversas inclinaciones y formas de proceder dentro de un margen bien fundamentado y unívoco. Este margen lo constituyen las ideas de la supremacía soteriológica del conocimiento contemplativo, y, más elementalmente, la fuerte asociación de la verdad y el conocimiento con la salvación. Esta idea solo se diferencia de las ideas *upanisadic* en que se ha consolidado el margen soteriológico-gnoseológico como de carácter contemplativo, dejando atrás el eclecticismo *upanisadico* que incluye que la verdad se puede alcanzar mediante la especulación. Podemos aseverar que el sendero hacia el nirvana en el budismo temprano tiene un

carácter por completo gnoseológico, donde esta gnoseología se entiende como específicamente contemplativa; y aunque es verdad que en algunos *suttas* se ven atisbos de ideas en relación con la devoción, la fe y la importancia de la moralidad, estas nunca se conciben como capaces de lograr el nirvana final, sino en todo caso, algún grado inferior. En definitiva, el nirvana solo se logra mediante la intuición contemplativa de la verdad, o en todo caso, su “experiencia” directa. Este es el margen que cubre el sendero soteriológico digno del budismo temprano, donde ni la especulación, ni la devoción, ni el mérito moral tienen el poder de lograr la extinción.

El budismo legó para su futuro una versatilidad que tiene la capacidad de salvarlo de terminar reducido a fórmulas muertas de comportamiento y dogmas lejanos a la experiencia vital de los que se refugian en Las Tres Joyas¹⁵⁸. Su flexibilidad llega a tal punto que incluso encontramos *suttas* que nos hablan del carácter condicionado de la misma enseñanza budista y, por tanto, el señalamiento explícito de que sus postulados podrían ser dichos de otra forma y que las discusiones doctrinales no son el punto, idea que proviene de su crítica del conocimiento y su nominalismo.

La Primera Noble Verdad, que constituye el principio en el que se sostiene el sistema budista, guarda el carácter de un sentir vital, y como tal, desborda el sentido lógico que tiene como mera proposición, lo que ocasiona que estemos ante un sistema que, a pesar de partir de una noción de verdad, logra que en cierto sentido no sea necesariamente universal y lapidaria, ya que al pertenecer al mundo anímico se hace dependiente de la subjetividad. No parece que el budismo vea en esta característica una merma a su valor de verdad, lo que se explica gracias a la forma en que concibe la interacción entre lo objetivo y lo subjetivo, es decir, la concepción de una codependencia y no-diferenciación entre estas dos categorías.

El budismo se trata de la superación del *samsara* que se revela como insatisfacción, sufrimiento e incomodidad, y esa es la nueva justificación que da a la búsqueda de la liberación, sin dejar atrás el problema original del devenir o la temporalidad, y la condenación humana a contemplar el espectáculo de la muerte y la disolución, pues precisamente el planteamiento budista hace este problema aún más apremiante. El sentido del nirvana es verse liberado de la sed y la ignorancia, es decir, de las causas de la condición mendigante de bienes cuya naturaleza real es el dolor y la muerte. Esta es la justificación que el budismo propone para buscar el nirvana, y, sin embargo, lo cierto es

¹⁵⁸ Las Tres Joyas son el Buda, el *Dharma* y *Sangha*.

que todo resulta ante la extinción como superfluo, pues percepción y sensación llegan a su fin, así como conciencia y nombre-forma, y con ello también tiene su final y su límite el sentido de cualquier discurso, de cualquier cosa que pueda ser pensada y sentida, no siendo posible aprehender con palabras la sacralidad del fin de la existencia, y quizá incluso, su sentido más misterioso, pues a pesar de no ser concebido ni como un fundamento del cosmos ni como un destino soteriológico de carácter teleológico, nirvana sigue siendo lo que hace del budismo una religión, es decir, una noción rebotante de sacralidad, ante la que solo queda guardar respetuoso y digno silencio.

Dirección General de Bibliotecas UAG

Bibliografía

Fuentes budistas

Todas las fuentes budistas fueron tomadas de Sutta Central y Bosque Theravada

- **Digha Nikaya:**
- 1. *Brahmajala sutta*
- 11, *Kevaddha (Kevatta) sutta*
- 15. *Mahanidana sutta*
- 16. *Mahaparinibbana sutta*
- 9 *Potthapada sutta*
- 2. *Samannaphala sutta*
- 10, *Subha sutta*
- **Majjhima Nikaya:**
- 72. *Aggivacchagotta sutta*
- 43. *Mahavedalla sutta*
- 36. *Mahasaccaka sutta*
- 26. *Pasarasi sutta*
- 10. *Satipatthana sutta*
- 71. *Tevijjavacchagotta sutta*
- 56. *Upali sutta*
- **Samyutta Nikaya:**
- 22.59. *Anattalakkhana sutta*
- 22.39. *Anudhamma sutta*
- 45.176. *Anusaya sutta*
- 15.3. *Assu Sutta*
- 45.163. *Asava sutta*
- 56.11. *Dhammacakkappavattana sutta*
- 35.106. *Dukkhasamudaya sutta*
- 41.3. *Dutiya-Isidatta sutta*
- 22.134. *Dutiyakotthika sutta*
- 35.93. *Dutiyadvaya sutta*
- 36, 21 *Sivaka sutta*
- 45.8 *Maggavibhanga sutta*
- 12.65. *Nagara sutta*
- 35.121. *Rahulovada sutta*
- 12,2 *Vibhanga sutta*
- **Anguttara Nikaya:**
- 3.14. *Cakkavatti sutta*
- 3.105. *Dutiyassada sutta*
- 3.136. *Uppadasuttam*
- 3.34. *Nidana sutta*
- 3.100. *Lonakapalla sutta*
- 4.237. *Ariyamagga sutta*
- 9,45 *Ubhatobhagavimutta sutta*
- 9,44 *Paññavimutta sutta*
- 3.47 *Sankhatalakkhana sutta*
- 3.55. *Nibbana*
- 9.34 *Nibbana*
- 6.105. *Bhava sutta*
- 4.233. *Samkhitta sutta*
- **Khuddaka Nikaya**
- *Itivuttaka, 44.*
- *Nibbanadhatusuttam*

Otras fuentes

- Agud Ana y Rubio Francisco, *La ciencia del brahman Once Upanisad antiguas*, editorial Trotta, Madrid, 2000
- Arnau Juan, *Antropología del budismo*, Kairós, Barcelona, 2007
- Arnau Juan, *Cosmologías de India*, editorial FCE, México D.F, 2012
- Basham L. Arthur, *El prodigio que fue india*, editorial Pre-Textos, España, 2009
- Conze Edward, *El budismo Su esencia y su desarrollo*, FCE, México, 1978
- De la Palma Daniel, *Upanisads*, ediciones Siruela, Madrid, 2011
- Dragonetti Carmen y Tola Fernando, *Diálogos mayores del Buda [Digha Nikaya]*, Trotta, Madrid, 2010
- Flood Gavin, *El hinduismo*, ediciones Akal, Madrid, 2008
- Glasenapp Helmuth Von, *La Filosofía de la India*, editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2007
- González Reimann Luis, *Tiempo cíclico y eras del mundo en la India*, ediciones El Colegio de México, México D.F, 2006
- Halbfass Wilhelm, *India y Europa*, editorial FCE, México, 2013
- Tola Fernando, *Himnos del Rig Veda*, editorial Sudamérica, Buenos Aires, 1968