

CURSO INTRODUCTORIO
DE
ABHIDHAMMA

VENERABLE U SILANANDA

PUBLICACIONES FONDO DHAMMA DANA

CENTRO MEXICANO DEL BUDDHISMO THERAVADA A.C.

CRÉDITOS

Notas de clase y curso	Venerable U Silananda
Transcripción de las clases	Sarah E. Marks
Traducción de las notas de clases y preparación de las preguntas	Bhikkhu Nandisena
Traducción de las clases	Bertha Imaz
Edición de estilo y correcciones	Alina Morales de Galindo
Editor General	Bhikkhu Nandisena

Curso Introductorio de Abhidhamma por Venerable U Silananda. La fuente usada es "Arial Unicode MS". Este material puede ser reproducido para uso personal, puede ser distribuido sólo en forma gratuita. ©CMBT 2003. Última revisión lunes, 10 de febrero de 2003. Publicaciones Fondo Dhamma Dana.

VERSIÓN ELECTRÓNICA 1.0

INTRODUCCIÓN

El Curso Introductorio de Abhidhamma que aquí presentamos por primera vez en versión en español fue impartido por el Venerable U Silananda en el Centro Zen de San Francisco, California, Estados Unidos, en 1987. El Venerable U Silananda, monje Buddhista Theravada, estudioso y profundo conocedor del Abhidhamma, es la persona idónea para guiarnos en el estudio de la Tercera Canasta de las Enseñanzas del Buddha.

Las doce clases del curso fueron grabadas en casetes y posteriormente Sarah E. Marks, una discípula del Venerable U Silananda, transcribió los casetes durante su residencia en el Dhamma Vihara entre 1999 y 2001. Debido a que el material transcrito estaba en inglés, para poder presentar este curso en español era necesario alguien con conocimientos de Abhidhamma e inglés interesado en traducir las clases. Afortunadamente la Dra. Bertha Imaz se hizo cargo de esta tarea y gradualmente se fue dando el tiempo necesario para traducir las clases.

Una vez traducidas, la tarea de edición de las clases estuvo a mi cargo. Después de esto, el material fue entregado a Alina Morales de Galindo quien realizó una tarea muy satisfactoria con la edición de estilo y corrección.

No obstante esto, seguramente a todos nosotros se nos han escapado cosas y los errores persisten. Una de las ventajas del advenimiento de esta nueva era de publicaciones electrónicas es que es fácil, rápido y económico corregir los errores. Así que en las sucesivas ediciones electrónicas de este curso prometemos ir corrigiendo los errores que vayamos detectando.

El plan de clases, al comienzo del curso, ofrece un panorama del terreno a ser cubierto. El propósito del curso es tratar algunos de los puntos esenciales del Abhidhamma de una manera breve. Si después de haber estudiado y reflexionado acerca del material aquí incluido surge la

inclinación de profundizar aún más en el estudio del Abhidhamma, la lectura recomendada es el *Compendio del Abhidhamma, El Abhidhammattha Saṅgaha* de Anuruddha.¹

Cada clase consiste en tres partes: (1) notas, (2) la clase transcrita y (3) preguntas. Las notas contienen los tópicos que son tratados en detalle en la clase transcrita. Las preguntas han sido preparadas como complemento para evaluar los conocimientos que el estudiante ha adquirido en el estudio de la clase.

No obstante la convención de escribir en cursivas las voces que pertenecen a otras lenguas, debido a la gran cantidad de voces pali usadas en este curso, nos pareció mejor colocar las voces entre paréntesis; por ejemplo, la conciencia (citta). Algunas voces pali se usan, después de explicar su significado, como si fueran españolas como kamma, jhāna, javana, deva, etc. Cuando se usa el plural preferimos presentar la voz pali en singular; por ejemplo, factores mentales (cetasika).

Ya han pasado más de quince años desde que el Venerable U Silananda impartió este curso. Durante este tiempo se ha necesitado del esfuerzo de muchos para hacer posible que este material, más de trescientas cincuenta hojas impresas, esté ahora disponible en español. Esto realmente nos llena de regocijo. ¡Que todos los seres estén felices y en paz!

Bhikkhu Nandisena
Dhamma Vihara, México
08 de febrero de 2003

¹ Publicado por El Colegio de México; primera edición 1999; ISBN 968-120878-1.

PLAN DE CLASES

Clase #1 Introducción

1. Las dos principales divisiones del buddhismo.
2. Cómo se registraron y transmitieron las enseñanzas del Buddha.
3. Divisiones de las enseñanzas del Buddha.
4. Significado del término "Abhidhamma".
5. Descripción del Abhidhamma.
6. La importancia del Abhidhamma.
7. Los siete libros del Abhidhamma y sus Comentarios.
8. El *Abhidhammattha Saṅgaha*.
9. El estudio del Abhidhamma en Myanmar.
10. Traducciones del *Abhidhammattha Saṅgaha*.

Clase #2 Dos Tipos de Verdades

1. "Verdad" significa diferentes cosas para las diferentes personas.
2. Dos tipos de verdades o realidades reconocidas en el buddhismo.
3. Realidad convencional (sammuti-sacca).
4. Realidad última (paramattha-sacca).
5. Cuatro tipos de realidades últimas.

6. Las Cuatro Nobles Verdades están incluidas en la realidad última.

Clase #3 Conciencia (citta) I

1. Descripción general de las divisiones o clasificación.
2. Conciencias insanas (akusala-citta).
3. Conciencias sin raíz (ahetuka-citta).

Clase #4 Conciencia (citta) II

1. Conciencias hermosas pertenecientes a la esfera de los sentidos (kāmāvacara-sobhana-citta).
2. Conciencias pertenecientes a la esfera de la materia sutil (rūpāvacara-citta).
3. Conciencias pertenecientes a la esfera inmaterial (arūpāvacara-citta).
4. Conciencias ultramundanas (lokuttara-citta).

Clase #5 Factores Mentales (cetasika)

1. Definición y características.
2. Comunes a las otras (aññasamāna).
3. Universales (sabbacitta-sādhāraṇa).
4. Ocasionales (pakiṇṇaka).

PLAN DE CLASES

5. Insanos (akusala).
6. Universales hermosos (sobhana-sādhāraṇa).
7. Abstinencias (virati).
8. Ilimitados (appamaññā).
9. Facultad de la sabiduría (paññindriya).
 - Los 52 factores mentales.
 - Los factores mentales y los cinco agregados.
 - Factores mentales y símiles.
 - Diferencia entre la aplicación inicial (vitakka) y aplicación sostenida (vicāra).

Clase #6 Combinación de las Conciencias y los Factores Mentales

1. Asociación de factores mentales y conciencias (el método sampayoga).
2. Combinación de la conciencia y factores mentales (el método saṅgaha).
3. Adjuntos fijos y variables.

Clase #7 La Materia (rūpa)

1. Definición de materia (rūpa).
2. Las 28 propiedades materiales.
3. Las causas de la materia.

- Cuadro de las propiedades materiales y sus causas.

Clase #8 Procesos Cognitivos I

1. Condiciones para el surgimiento de la conciencia: objetos, puertas y bases.
2. Procesos cognitivos de la puerta de los cinco sentidos y funciones de las conciencias en el proceso.
3. Qué es lo que significa "ver" un objeto.
 - Diagrama del proceso cognitivo de la puerta del ojo.

Clase #9 Procesos Cognitivos II

1. Procesos cognitivos de la puerta de la mente.
2. Proceso cognitivo de la muerte-reconexión.
3. Funciones de las conciencias en los procesos cognitivos.
 - Diagramas de los procesos cognitivos de la puerta de la mente.
 - Diagrama del proceso cognitivo del sendero.
 - Diagrama del proceso cognitivo de la muerte-reconexión.

PLAN DE CLASES

Clase #10 Kamma

1. Qué es el kamma.
2. Qué no es el kamma.
3. La Ley del Kamma.
4. Diferentes tipos de kamma.
5. Los resultados del kamma.
 - Por qué las personas son diferentes.

Clase #11 Relaciones Condicionales

1. Importancia del conocimiento de estas relaciones condicionales.

2. Las 24 relaciones condicionales.
Una breve descripción.
 - Lista de las 24 relaciones condicionales.

Clase #12 Nibbāna

1. Definición.
2. Descripción en los Textos.
3. Característica, función y manifestación.
4. Qué no es el Nibbāna.
5. Tipos de Nibbāna



BIBLIOGRAFÍA

- *A Comprehensive Manual of Abhidhamma, The Abhidhammattha Saṅgaha* of Ācariya Anuruddha, editor general Bhikkhu Bodhi y publicado por la Buddhist Publication Society, Kandy, Sri Lanka, 1993. ISBN 955-24-0103-8.
- *A Manual of Abhidhamma being Abhidhammattha Saṅgaha* of Bhadanta Anuruddhācariya, editado y traducido por Nārada Mahāthera, publicado por la Buddhist Publication Society, Kandy, Sri Lanka, 1956. ISBN 967-9920-42-9.
- *Buddhist Dictionary, Manual Buddhist Terms and Doctrines*, por Nyanatiloka; 3ª edición, 1971, Colombo, Sri Lanka, Frewin & Co., Ltd.
- *Buddhist Legends*, traducción del Comentario en pali del Dhammapada en tres volúmenes por Eugene Watson Burlingame. Primera edición por Harvard University Press en 1921; ISBN 0-86013-057-6.
- *Compendio del Abhidhamma, El Abhidhammattha Saṅgaha de Anuruddha*, editor general Bhikkhu Bodhi, basado en la edición de Mahāthera Nārada, introducción y guía explicativa por U Rewata Dhamma y Bhikkhu Bodhi, cuadros por U Sīlānanda y traducción al español por U Nandisena; publicado por El Colegio de México, primera edición 1999. ISBN 968-12-0878-1.
- *Compendium of Philosophy* por U Shwe Zan Aung, publicado por la Pali Text Society, Londres, 1910 y reimpresso en 1979.
- *El Corazón de la Meditación Budista* por Nyanaponika (Ediciones Cedel, Barcelona, 1992, 233 pág.)
- *Jātaka Stories or Stories of the Buddha's Former Births*, traducido del pali, editor general Profesor E. B. Cowell (tres volúmenes). Primera edición por Cambridge University Press en 1895; ISBN 81-208-0725-1 (set).
- *The Dīpavaṃsa, An Ancient Buddhist Historical Record*, editado y traducido por Hermann Oldenberg, primera publicación Berlín, 1879.
- *The Expositor (Atthasālinī)*, Vol. I, II, traducido por Pe Maung Tin, M.A., y publicado por la Pali Text Society, Londres, 1920 y reimpresso en 1920, 1921, 1958 y 1976. ISBN 0 7100 84 17X.

BIBLIOGRAFÍA

- *The Inception of Discipline and The Vinaya Nidāna* editado y traducido por N. A. Jayawickrama y publicado por la Pali Text Society, Londres, 1962 y reimpreso en 1986; ISBN 086013 045 2.
- *The Mahāvamsa*, editado por Wilhelm Geiger y publicado por la Pali Text Society, Londres, 1908 y reimpreso en 1958.
- *The Mahāvamsa or The Great Chronicle of Ceylon*, traducido al inglés por Wilhelm Geiger, Ph.D., con la asistencia de Mabel Haynes Bode, Ph. D., y publicado por la Pali Text Society, Londres, 1912 y reimpreso en 1934, 1958, 1964, 1980. ISBN 07100 0655 1.
- *The Path of the Buddha*, editado por Kenneth W. Morgan, The Ronald Press Company, New York, 1956.
- *The Path of Purity* traducido por Pe Maung Tin, Pali Text Society, Londres 1923, 1929, 1931 y reimpreso 1971 y 1975; ISBN 0 7100 8218 5.
- *The Path of Purification* traducido por Bhikkhu Ñāṇamoli, Buddhist Publication Society, Kandy, Sri Lanka, 1956, 1975, 1979, 1991; ISBN 955-24-0023-6.
- *The Questions of King Milinda* traducido del pali por T.W. Rhys Davids; vol. I y II. Primera edición por Oxford University Press, 1890; ISBN 81-208-0136-9.
- *2500 Years of Buddhism*, editor general Prof. P. V. Bapat, publicado por el Ministerio de Información del Gobierno de la India el 24 de mayo, 1954.



NOTAS DE CLASE #1

INTRODUCCIÓN

Lectura asignada: Compendio. pp. 1-20*

<http://www.cmbt.org/fdd/abhidhamma1-2.htm>

1. Las dos principales divisiones del buddhismo:
 - i. Theravāda o Buddhismo del Sur,
 - ii. Mahāyana o Buddhismo del Norte

2. Cómo se registraron y transmitieron las enseñanzas del Buda:
 - i. El Primer Concilio Buddhista (3 meses después muerte del Buddha),
 - ii. El Segundo Concilio Buddhista (100 años después del Buddha),
 - iii. El Tercer Concilio Buddhista (234 años después del Buddha),
 - iv. El Cuarto Concilio Buddhista (450 años después del Buddha; 94 A. E. C.),²
 - v. El Quinto Concilio Buddhista (1871),
 - vi. El Sexto Concilio Buddhista (1954-56).

3. Divisiones de las enseñanzas del Buddha:
 - i. Cinco Nikāyas (colecciones):
 - a. Dīgha Nikāya (Discursos Largos),
 - b. Majjhima Nikāya (Discursos Medios),
 - c. Saṃyutta Nikāya (Discursos Agrupados),
 - d. Aṅguttara Nikāya (Discursos Graduales),
 - e. Khuddaka Nikāya (Colección Menor).
 - ii. Tres Piṭakas (Tres Canastas):
 - a. Vinaya Piṭaka (Canasta de la Disciplina),

* *Compendio del Abhidhamma, El Abhidhammattha Saṅgaha* de Anuruddha. Publicado por El Colegio de México 1999.

² Abreviaturas: A. E. C. = Antes de la Era Común; E. C. = Era Común.

- b. Sutta o Suttanta Piṭaka (Canasta de los Discursos),
- c. Abhidhamma Piṭaka (Canasta del Abhidhamma).

4. Significado del término "Abhidhamma":

'Abhi' = superior + 'dhamma' = enseñanza. La enseñanza que supera las enseñanzas del Sutta Piṭaka con respecto al método de tratamiento y alcance.

En el Sutta Piṭaka los cinco agregados se tratan brevemente, mientras que en el Abhidhamma Piṭaka se tratan en detalle por medio de explicaciones de acuerdo al Método de los Suttas, Método del Abhidhamma y Método de Preguntas y Respuestas. Se dedica una página en el *Saṃyutta Nikāya* (S. iii, 47) contra 69 páginas en el *Vibhaṅga* del Abhidhamma (Vibh. 1-69).

5. Descripción del Abhidhamma:

- i. Enseñanza final (última) en contraste con la enseñanza convencional del Sutta Piṭaka.
- ii. Las realidades últimas se exponen en distintas formas:
 - a) La mente y la materia se analizan en detalle.
 - b) La mente se divide en conciencia (citta) y factores mentales (cetasika).
 - c) La materia también se trata completamente: enumeración, causas, grupos y surgir y cesar.
- iii. Es una filosofía en cuanto trata de los principios y causas generales que gobiernan todas las cosas. Es también un sistema ético porque le permite a uno alcanzar el objetivo final, el Nibbāna. Y porque trata del funcionamiento de la mente, procesos mentales y factores mentales, es también un sistema de psicología. Por lo tanto, el Abhidhamma se traduce generalmente como la Filosofía Psico-ética del Budismo.³

6. La importancia del Abhidhamma:

³ *The Path of the Buddha*, por Venerable U Thittila, pág. 70.

- i. El Abhidhamma es esencial para una correcta y completa comprensión de las enseñanzas de Buddha en los Suttas.

Ejemplo, No hacer ningún mal,
 cultivar el bien,
 purificar la mente,
 Ésta es la enseñanza de los Buddhas.⁴

¿Qué es el mal y qué es el bien de acuerdo al Buddha?

Aquello asociado con las tres raíces insanas del apego (lobha), enojo (dosa) e ignorancia (moha) es el mal. Aquello asociado con las tres raíces sanas del no-apego (alobha), no-enojo o benevolencia (adosa) y no-ignorancia o sabiduría (amoha) es el bien.

- ii. El conocimiento del Abhidhamma es extremadamente útil, aunque no es absolutamente esencial, para la realización de la Verdad o para comprender las cosas como realmente son.
- iii. Hay algunos que piensan que el Abhidhamma no es necesario para comprender los Suttas.

"El Abhidhamma es altamente apreciado por los estudiantes profundos de la filosofía budhista, pero para el estudiante promedio parece aburrido y poco significativo. Esto ocurre porque es extremadamente sutil en su análisis y técnico en su tratamiento; por lo tanto, es muy difícil de entender sin la guía de un maestro calificado. Probablemente por esto el Abhidhamma no es tan popular como las otras dos Canastas entre los budhistas occidentales". (U Thittila, *ibid.*)

7. Los Siete Libros del Abhidhamma y sus Comentarios:

⁴ *Dhammapada*, verso 183.

- i. Abhidhamma Canónico
 - 1. *Dhammasaṅgaṇī* = Clasificación de los dhammas
 - 2. *Vibhaṅga* = Análisis de los dhammas
 - 3. *Dhātukathā* = Discusión de los dhammas enseñados en el *Dhammasaṅgaṇī*
 - 4. *Puggala-paññatti* = Conceptos de individuos
 - 5. *Kathāvatthu* = Puntos de controversias
 - 6. *Yamaka* = Libro de pares
 - 7. *Paṭṭhāna* = Libro de las relaciones condicionales
- ii. Comentarios (Aṭṭhakathā) de Buddhaghosa Thera (5º siglo E. C.).
- iii. Sub-comentarios (Mūlaṭīkā) de Ānanda Thera (alrededor de 7º siglo E. C.).
- iv. Sub-sub-comentarios (Anuṭīkā) de Dhammapāla Thera (7º siglo E. C.).
- v. Numerosos tratados sobre el Abhidhamma.

8. El *Abhidhammattha Saṅgaha*:

Escrito alrededor del siglo XI E. C. por Anuruddha Thera, nativo del sur de India. Todas las enseñanzas fundamentales del Abhidhamma se tratan en este libro. Es el manual más popular para el estudio de los fundamentos del Abhidhamma. Actualmente una guía indispensable para el Abhidhamma. Aún se usa como libro de texto para principiantes en Myanmar y otros países.

9. El estudio de Abhidhamma en Myanmar:

- i. El Abhidhamma ha sido una popular materia de estudio de los monjes birmanos desde la introducción de las escrituras Theravadas en el norte de Myanmar en 1057 E. C.
- ii. Muchos libros y tratados escritos tanto en pali como en birmano.
- iii. Lecciones nocturnas.
- iv. Tema obligatorio para cada monje, novicio y monja.
- v. Muchos laicos también estudian el Abhidhamma y algunos han escrito libros.

10. Traducciones del *Abhidhammattha Sarigaha*:

- i. *Compendium of Philosophy*, por U Shwe Zan Aung. Se publicó por primera vez en 1910, contiene un ensayo esclarecedor de 76 páginas sobre los distintos tópicos del Abhidhamma. Publicado por la Pali Text Society, Londres, 1910, 1976.
- ii. *The Abhidhamma Philosophy*, Vol. I, por Bhikkhu J. Kashyap. Se publicó por primera vez en 1942.
- iii. *A Manual of Abhidhamma*, por Nārada Mahāthera. Se publicó por primera vez en 1956.
- iv. *A Comprehensive Manual of Abhidhamma*, por Bhikkhu Bodhi (Editor). Versión revisada y aumentada de la obra anterior. Con la colaboración de Rewata Dhamma y Venerable U Sīlānanda. Se publicó por primera vez en 1993 por la Buddhist Publication Society, Sri Lanka.
- v. *Compendio del Abhidhamma, El Abhidhammattha Sarigaha* de Anuruddha. Edición española de la obra anterior publicada por primera vez en 1999 por El Colegio de México.



CLASE #1

INTRODUCCIÓN

Estoy muy contento de estar nuevamente aquí y le agradezco al Reverendo Michael Engdorf y a los otros Ancianos del Centro Zen, por darme la oportunidad de estar con ustedes para hablar sobre Abhidhamma, que es mi tema favorito. Como dijo Michael, di algunas clases sobre Abhidhamma el año pasado. Luego nos detuvimos. Intentamos reiniciar las clases pronto, pero me enfermé, estuve hospitalizado y debí tomar un descanso. Por lo tanto, el curso fue pospuesto hasta hoy.

Pasó ya cerca de un año desde que di estas clases, y aunque hay aquí algunas personas que estuvieron en ese entonces, muchos de ellos habrán olvidado lo que dije, por lo tanto mis clases serán una repetición de lo que dije hace un año, pero van a estar mejor organizadas. Además, ahora no estarán en la oscuridad con respecto a lo que hablaré, porque se recibirán las notas de clase con una semana de anticipación. Por favor tráiganlas cuando vengan a la clase.

Si toman el curso completo, quisiera que hagan algunas lecturas antes de venir a clase. Por lo tanto, habrá lecturas asignadas para la próxima clase. En verdad quiero que ustedes lean lo que se les asigna. Por favor no tengan miedo cuando vean "leer páginas 20-40". Usaré el "Compendio del Abhidhamma" como libro de referencia; pero de hecho ustedes no tendrán que leer las 20 páginas completas porque en algunas de ellas encontrarán pasajes en pali y pueden saltarlos. En realidad estarán leyendo aproximadamente dos tercios de las páginas asignadas. Pienso que en esa forma tendrán una mejor comprensión de la clase y sabrán, antes de venir a la misma, el tema que se tratará.

El Abhidhamma que voy a enseñar es el Abhidhamma Theravāda. Hay dos grandes divisiones de buddhismo: Theravāda y Mahāyana y cada uno tiene su propio Abhidhamma. Yo pertenezco al Buddhismo Theravāda, por lo tanto, les hablaré sobre el Abhidhamma que pertenece a la tradición Theravāda.

Algunas personas dicen que el Abhidhamma es interesante; otras dicen que es aburrido y poco interesante. Sayadaw U Thittila, un monje birmano que estaré citando en la clase de hoy día, escribió que el Abhidhamma es muy interesante para la gente pensante. Investiguemos entonces si el Abhidhamma es realmente interesante o no.

Quiero que cierren sus ojos y enfoquen su mente en la respiración. Traten de estar atentos de la inspiración y de la espiración como viene y se va. Quiero que hagan tres pares de inspiraciones y tres pares de espiraciones. Traten de estar realmente atentos de las inspiraciones y las espiraciones como vienen y se van.

(Después de un momento) Está bien. ¿Pudieron concentrarse completamente en la respiración? ¿Estuvieron pensando en algo? ¿Les llegaron algunos pensamientos como por ejemplo: "qué está haciendo este monje"; "pensamos que íbamos a estudiar Abhidhamma y ahora él nos hace que practiquemos meditación"? Lo que quiero decirles es que pueden pensar muchas cosas aun en un periodo muy corto. Una respiración dura aproximadamente 4 ó 5 segundos y en ese tiempo pueden pensar muchas cosas. Muchos pensamientos llegan y se van. ¿Es eso posible? Sí, porque les ha pasado a ustedes, me ha pasado a mí, le ha pasado a todos.

¿Pueden los pensamientos ser tan rápidos? El Abhidhamma dice que sí. De acuerdo con el Abhidhamma, billones de momentos mentales surgen y cesan en una fracción de segundo. Debido a que en una fracción de segundo pueden surgir y cesar billones de momentos mentales, podemos tener una gran cantidad de pensamientos en una inspiración o en una espiración.

El Abhidhamma puede explicar lo que experimentamos y lo que en realidad no entendemos o no somos conscientes. Hay muchas cosas en nuestra vida diaria que el Abhidhamma puede explicar.

También el Abhidhamma tiene valor práctico. Supongan que cuando venían hacia aquí vieron algo feo, algo malo. ¿Cuál fue su respuesta a eso? Normalmente la respuesta es de enojo o

alguna clase de displacer porque vieron algo desagradable. Quizá culparon a otros: "¿Por qué pusieron ese objeto desagradable en el camino? O ustedes pueden culpar al vehículo, o a cualquiera, excepto a ustedes. Pero si conocen Abhidhamma, pueden saber que ver un objeto feo, desagradable, es una clase de conciencia resultado de su kamma pasado. En otras palabras, ustedes hicieron algo malo en el pasado y como resultado tienen esa conciencia visual, la visión del objeto feo, desagradable. Por lo tanto, no se debería culpar a ninguna otra cosa porque ustedes mismos hicieron algo en el pasado y ahora tienen la consecuencia del kamma pasado.

Cuando entendemos el Abhidhamma en esta forma, podemos aceptar los hechos con ecuanimidad. Si hay algo bueno o malo, si triunfan o fracasan, pueden aceptarlo con ecuanimidad, porque cada cosa que experimentan en esta vida es el resultado de lo que hicieron en el pasado. Por lo tanto, el estudio o conocimiento del Abhidhamma tiene valor práctico.

El conocimiento de Abhidhamma también es muy útil cuando practican meditación. Esto lo estudiaremos más adelante.

Ahora comencemos con la primera clase. El plan de clases es para que conozcan lo que estudiarán en las clases. En este curso hay 12 clases. Por favor vean la primera. Ésta va a ser una clase introductoria que les ayudará a familiarizarse con el Abhidhamma. Antes de introducirnos en el Abhidhamma propiamente dicho, pienso que es útil, si no esencial, adquirir un conocimiento histórico del Abhidhamma.

Hoy en día existen dos grandes divisiones de buddhismo. Uno es el Buddhismo Theravāda o Buddhismo del Sur y el otro es el Buddhismo Mahāyana o Buddhismo del Norte. El Buddhismo Theravāda actualmente se encuentra en Sri Lanka, Myanmar, Tailandia, Camboya, Laos, y también en Occidente. Inicialmente se extendió a los países del sur como Sri Lanka, Myanmar, Tailandia. Por esta razón es correcto llamarlo Buddhismo del Sur. El Buddhismo Mahāyana es una rama del buddhismo que se expandió hacia los países del norte. Cuando digo sur y norte

me refiero a partir de la India, a partir del centro de la India. El Buddhismo Mahāyana se extendió hacia los países del norte como Nepal, Tíbet, Mongolia, China, Corea y Japón. Por lo tanto, es correcto llamarlo Buddhismo del Norte. Éstas son las dos grandes divisiones del buddhismo hoy en día. Hay muchas subdivisiones, especialmente en el Buddhismo Mahāyana. El Abhidhamma que vamos a estudiar en estas clases es el Abhidhamma de acuerdo con la tradición Therāvada.

¿Cómo se registraron y transmitieron las enseñanzas del Buddha? Cuando el Buddha enseñó, solamente enseñó, solamente habló; no escribió ningún libro. En realidad no había libros en su época. Tal vez era difícil conseguir los materiales para los libros. No existía la tradición de escribir libros. Por lo tanto, el Buddha habló y sus enseñanzas, sus discursos, fueron recordados por sus discípulos. Las enseñanzas fueron aprendidas de memoria por sus discípulos. Él enseñó durante 45 años.

Inmediatamente después de su muerte, los discípulos sobrevivientes se reunieron y decidieron convocar un Concilio. El Primer Concilio Buddhista se celebró tres meses después de la muerte del Buddha. En ese concilio se coleccionaron y examinaron todas las enseñanzas del Buddha. Cuando los 500 Arahants estuvieron satisfechos de que ciertas enseñanzas eran auténticas, las aceptaron y recitaron al unísono. Por ejemplo, los 500 monjes recitaron un discurso (sutta) y este discurso se convirtió en la enseñanza auténtica del Buddha. De esta forma las enseñanzas del Buddha fueron recolectadas, examinadas y aceptadas como auténticas. (Ver cuadro [Seis Concilios](#))

Cerca de 100 años después de la muerte del Buddha hubo una división en el Saṅgha, en la comunidad de los monjes. Cuando hay mucha gente, las opiniones difirieren. Hubo algunas disputas y se dividió el Saṅgha. Esta división tuvo que ver, en su mayor parte, con algunas reglas disciplinarias de los monjes.

Los que pertenecían a la tradición o grupo Theravāda celebraron en esa época un segundo concilio. Las enseñanzas transmitidas por medio de la tradición oral, de maestro a discípulo, se

reafirmaron en el Segundo Concilio Buddhista y se aceptaron como las auténticas enseñanzas del Buddha.

En la época del Rey Asoka hubo otro Concilio, el Tercer Concilio Buddhista. Habían pasado 234 años después de la muerte del Buddha. Había muchas sectas en ese tiempo. De acuerdo con nuestros registros había más de 18 diferentes sectas o escuelas. El grupo del Sangha original decidió reunirse con el apoyo del Rey Asoka de la India. Ése fue el Tercer Concilio Buddhista. Estos tres concilios buddhistas fueron aceptados por ambas tradiciones, la Theravāda y la Mahāyana.

Después del Tercer Concilio Buddhista, el Rey Asoka envió misioneros a otros países. Un grupo fue enviado a Sri Lanka. La cabeza de ese grupo, el Venerable Mahinda, hizo que el rey y la población de ese lugar se interesara en el buddhismo. Por lo tanto el buddhismo se estableció en Sri Lanka y se extendió a otras parte de la isla.

En el primer siglo antes de la era común, hubo una gran rebelión en Sri Lanka, Los monjes se fueron a otros lugares. No puedo entrar en detalles porque tengo que cubrir todo esto en una hora, pero les daré referencias si están interesados en conocer más acerca de estos concilios. Después de la rebelión, los monjes que habían preservado oralmente las enseñanzas del Buddha pensaron que en el futuro no podrían mantenerlas intactas, por lo que decidieron escribirlas en hojas de palma. Se reunieron en un lugar que está cerca de Kandy y que se llamaba Aluvavihāra. Escribieron las enseñanzas en hojas de palma. Era casi la primera centuria antes de la era común o de acuerdo con nuestro registro, 450 años después de la muerte del Buddha.

El Rey Asoka también envió misioneros a otros países. Los birmanos creemos que un grupo encabezado por el Venerable Soṇa y el Venerable Uttara llegó al sur de Birmania y que el buddhismo se estableció allí. En el siglo XI el buddhismo que había florecido en el sur fue llevado al norte de Birmania. Tal vez hayan oído acerca de la ciudad de Bagan. En esa época reinaba un rey llamado Anawrahta (en pali se llamaba Anuruddha). Él trajo el Buddhismo

Theravāda y también el Tipiṭaka desde el sur hasta el norte de Birmania. De esta forma, desde entonces toda Birmania se convirtió en un país predominantemente budhista. El budhismo ha continuado floreciendo en Birmania hasta el tiempo presente.

En 1871, el último rey de Birmania, el Rey Mindón, apoyó a los monjes para realizar otro concilio. Hubo tres concilios en India. La escritura de los Textos en hojas de palma se denomina el Cuarto Concilio Budista. Aunque oficialmente no se le denomina así, es como si fuera el Cuarto Concilio Buddhista. Por esta razón se le considera el Cuarto Concilio Buddhista.

Al concilio realizado en Birmania en 1871 se le denomina el Quinto Concilio Buddhista. En ese año habían pasado 2400 años después de la muerte del Buddha. Lo significativo acerca del Quinto Concilio Buddhista fue que el Tipiṭaka no solamente fue copiado en hojas de palma y en placas de cobre, sino que también se inscribió sobre planchas de mármol. Hay 729 planchas de mármol. Cada plancha tiene cerca de cinco pies de altura, cuatro y medio pies de ancho y cerca de cinco pulgadas de espesor. Un famoso autor birmano lo llamó el libro más grande del mundo. Cada plancha de mármol esta alojada en una estupa (stūpa) de ladrillo. Es una fortuna que estas planchas de mármol y sus casas no fueran destruidas durante la Segunda Guerra Mundial aunque lucharon cerca de ese lugar los japoneses y los aliados. Todavía están intactas. Si ustedes van a Birmania y visitan Mandalay (me da gusto ser nativo de Mandalay), ustedes pueden ir a ese lugar y ver las planchas de mármol. Tengo algunas fotografías de ellas de la revista "National Geographic". (Mostrando las fotografías). Éstos son los lugares donde las planchas de mármol están alojadas. Son casas pequeñas, en total 729 ó 730. Ésta es una fotografía de una plancha de mármol. Es difícil tomar buenas fotografías de frente porque no hay espacio. Uno debe tomar fotografías desde un lado. Las 729 planchas de mármol contienen el Tipiṭaka. Éstas fueron construidas en el Quinto Concilio Buddhista.

Después de ese rey hubo otro que fue el último de los reyes birmanos. Lo capturaron los ingleses y Birmania se convirtió en una colonia inglesa. En 1948, después de la Segunda Guerra Mundial, Birmania recuperó su independencia.

Después de la independencia, los líderes políticos y religiosos se reunieron y decidieron realizar otro Concilio, el Sexto Concilio Buddhista. El Sexto Concilio Buddhista se llevó a cabo en Rangún, Birmania, en 1954. Se celebró desde 1954 hasta 1958 ó 1959. La parte correspondiente a los Textos Palis se recitó y concluyó en 1956 para coincidir con los 2500 años de la muerte del Buddha. El resultado de ese Sexto Concilio Buddhista fue una edición muy buena del Tipiṭaka en la Lengua Pāḷi y también de los Comentarios (Aṭṭhakathā) y los Sub-Comentarios (Ṭīkā). La edición del Sexto Concilio Buddhista es considerada la mejor edición del Tipiṭaka.

Por lo tanto, las enseñanzas del Buddha fueron transmitidas de generación en generación oralmente, por medio de la palabra, hasta que se escribieron, cerca de 450 años después de la muerte del Buddha. Desde ese entonces fueron transmitidas hasta el tiempo presente, en hojas de palma y después en libros.

Cuando en el Primer Concilio Buddhista los 500 Ancianos reunidos recolectaron, recitaron y examinaron las enseñanzas del Buddha, ellos las clasificaron en diferentes divisiones. Entre ellas, dos divisiones son importantes de resaltar.

Una es la división en colecciones, en pali denominada "Nikāya". De acuerdo con esta división, las palabras del Buddha están divididas en cinco colecciones: (1) Colección de Discursos Largos (Dīgha Nikāya), (2) Colección de Discursos Medios (Majjhima Nikāya), (3) Colección de Discursos Agrupados (Saṃyutta Nikāya), (4) Colección de Discursos Numéricos (Aṅguttara Nikāya) y (5) Colección Menor (Khuddaka Nikāya).

También las palabras del Buddha se dividieron en Tres Canastas (Tipiṭaka), tres aprendizajes. La palabra 'Piṭaka' puede significar canasta o aprendizaje. Estas Tres Canastas son (1) Vinaya Piṭaka (reglas disciplinarias para monjes, monjas y novicios), (2) Sutta o Suttanta Piṭaka (discursos impartidos a los monjes y laicos) y (3) Abhidhamma Piṭaka. Durante este curso de doce clases vamos a tener un panorama del Abhidhamma.

Quiero que entiendan que la división de Cinco Colecciones (Nikāyas) no es una subdivisión de las Tres Canastas (Tipiṭaka) o viceversa. Son divisiones diferentes. Una se divide en cinco y la otra en tres. Algunas personas se equivocan cuando dicen que la clasificación en Cinco Colecciones es una subdivisión del Sutta Piṭaka. Esto no es verdad.

Es extraño que de acuerdo con la clasificación en colecciones (Nikāya), el Vinaya Piṭaka y Abhidhamma Piṭaka estén incluidos en la Colección Menor (Khuddaka Nikāya), no obstante que no son menores. Existen cinco volúmenes en Vinaya Piṭaka y doce volúmenes en Abhidhamma Piṭaka. No sé por qué es así. Aunque están incluidas en la Colección Menor, no está explicada la razón.

Principalmente hablaremos acerca de las Tres Canastas (Tipiṭaka). Digamos que las enseñanzas del Buddha están divididas en tres divisiones, tres canastas –reglas para monjes, monjas y novicios, discursos para toda la gente y Abhidhamma, que tiene algo de filosofía, psicología y ética.

Debemos comprender el significado de la palabra "Abhidhamma" de acuerdo con la tradición Theravāda. Mucha gente la interpreta como "Dhamma agregado". El prefijo 'abhi' significa más; por lo tanto, piensan que fue un Dhamma agregado más tarde. La interpretación tradicional del prefijo 'abhi' es algo "excelente". Por lo tanto, Abhidhamma significa "excelente" en el método de tratamiento, y no que el Dhamma enseñado en Abhidhamma es mejor que el enseñado en el Sutta Piṭaka. Los mismos Dhammas se enseñan tanto en Sutta Piṭaka como en Abhidhamma Piṭaka. Por lo tanto, no podemos decir que las enseñanzas en Abhidhamma Piṭaka son superiores que aquellas enseñadas en el Sutta Piṭaka. El Abhidhamma es la "enseñanza excelente" debido al método de tratamiento.

Cuando el Buddha explicó los cinco agregados en el Sutta Piṭaka, lo hizo en una forma muy breve. En uno de los discursos del Saṃyutta Nikāya, el Buddha explica los cinco agregados. Esta explicación solamente ocupa una página. Los mismos cinco agregados se tratan con gran detalle en el segundo libro de Abhidhamma, el cual ocupa 69 páginas. Por lo tanto, el método

de tratamiento en el Abhidhamma es mucho más analítico, detallado y amplio que en Sutta Piṭaka. Ésa es la razón por la que se llama "Abhidhamma".

Entonces, ¿qué es el Abhidhamma? El Abhidhamma es la enseñanza última en contraste a la enseñanza convencional del Sutta Piṭaka. La diferencia entre Sutta Piṭaka y Abhidhamma Piṭaka es que en el Sutta Piṭaka el Buddha usó lenguaje convencional y en el Abhidhamma Piṭaka el Buddha usó términos de la realidad última o de la verdad última. En el Sutta Piṭaka el Buddha usó términos como "hombre", "mujer", etc. Pero en el Abhidhamma Piṭaka no usa estos términos. En su lugar utiliza términos que denotan las realidades últimas tales como los 5 agregados, las 12 bases, los 16 elementos, etc.; éstos son los términos que se usan en el Abhidhamma. El Abhidhamma Piṭaka es muy diferente que el Sutta Piṭaka. Las realidades últimas se tratan en minucioso detalle en el Abhidhamma Piṭaka.

Los seres están compuestos de mente y materia. Ustedes tienen un cuerpo físico y una mente. Lo que llamamos "un ser" es una combinación de estas dos cosas, mente y materia. En el Abhidhamma ustedes no se denominan una persona, un hombre o una mujer, sino mente y materia o un grupo de mente y materia. Por lo tanto la mente y la materia se analizan minuciosamente en el Abhidhamma.

La mente se divide en conciencia (citta) y factores mentales (cetasika). Lo que llamamos "mente" de acuerdo al Abhidhamma, está formada de dos partes. Una es la conciencia y la otra son los factores mentales. Esto lo estudiaremos a partir de la segunda clase.

La mente está minuciosamente dividida. Se dice que hay 89 ó 121 tipos de conciencia y 52 factores mentales. Todos los tipos de conciencias y factores mentales se explican en diferentes formas.

La materia también se trata en cuatro grupos: enumeración de la materia (hay 28 propiedades materiales), las causas, su agrupamiento (significa cómo las propiedades materiales están agrupadas en diferentes formas), cuándo surgen para un ser determinado en una vida en

particular y cuándo finalmente desaparecen. Todas estas propiedades materiales se describen en el Abhidhamma Piṭaka.

Cuando estudiamos el Abhidhamma estudiamos la mente formada por la conciencia y los factores mentales, las propiedades materiales y el Nibbāna.

Entonces, ¿qué es Abhidhamma? ¿Es filosofía, psicología o ética, o qué? En el libro llamado *The Path of the Buddha*⁵ hay una cita. Éste es un libro muy bueno. El editor de este libro solicitó a autores pertenecientes a las diferentes ramas del buddhismo que escribieran acerca de lo que ellos saben. A los monjes theravādas les pidió que escribieran acerca del Buddhismo Theravāda y a los monjes mahāyanas les pidió que escribieran sobre el Buddhismo Mahāyana. Pienso que este libro es confiable. Si por ejemplo, ustedes son monjes theravadas y escriben acerca de Buddhismo Mahāyana, tendrán algunos errores porque no conocen totalmente el otro tipo de buddhismo o enseñanza. Este plan del autor fue muy bueno porque permitió que los monjes theravādas escribieran acerca del Buddhismo Theravāda y a los monjes mahāyanas que escribieran acerca del Buddhismo Mahāyana. Pienso que ese libro es confiable.

En ese libro el Venerable U Thittila (monje birmano) escribió: "Es una filosofía porque trata de las causas más generales y principios que gobiernan todas las cosas. Todas las cosas animadas e inanimadas son gobernadas por cierta clase de orden. En el Abhidhamma se enseñan todas ellas. Es también un sistema ético porque le permite a uno realizar meta final, el Nibbāna. También es un sistema de psicología porque se refiere al funcionamiento de la mente, los procesos cognitivos y los factores mentales. Por esa razón el Abhidhamma se traduce generalmente como la filosofía psico-ética del buddhismo". Es filosofía, es psicología y puede ser también una ética.

Pienso que principalmente es psicología porque trata sobre la conciencia y los factores mentales y la forma en que interactúan uno con otro, cómo se combinan y muchas cosas como esas. Por lo tanto, el Abhidhamma es más una psicología que una filosofía.

⁵ *The Path of the Buddha*, editado por Kenneth W. Morgan, The Ronald Press Company, New York, 1956.

¿Cuán importante es el Abhidhamma? Si ustedes le preguntan a un monje birmano, les dirá que es muy importante. ¿Es en verdad necesario? Para nosotros realmente es necesario. No solamente es necesario, es esencial. El Abhidhamma es necesario para el correcto y completo entendimiento de las enseñanzas de Buddha en los Suttas.

Hay mucha gente que dice que no es necesario el Abhidhamma para entender los Suttas. Ellos dicen que leen los Suttas y los entienden. Pero quisiera preguntarles cuánto entienden realmente y si entienden correctamente. Cuando leo traducciones en inglés de los Suttas y otros textos, a menudo encuentro pasajes con los que no estoy de acuerdo. Ésta es una experiencia frecuente. Cuando tomo un libro y lo leo, encuentro algo con lo que no estoy de acuerdo con el autor. Esto es así porque la mayoría de los autores no entienden el Abhidhamma. Por lo tanto cometen muchos errores.

El Abhidhamma es esencial para tener un correcto y completo entendimiento de las enseñanzas del Buddha en los Suttas. Ustedes no entenderán los Suttas completamente si no entienden el Abhidhamma. Es posible dar muchos ejemplos.

Daré aquí solamente uno. Es un famoso verso del libro llamado *Dhammapada*. Ese verso dice: "No hacer el mal, cultivar el bien, purificar la mente, ésta es la enseñanza de los Buddhas". Es muy simple. No es difícil de entender. ¿Se necesita del Abhidhamma para entenderlo? ¿Qué piensan?

"Mal" en este contexto corresponde con el término pali del Abhidhamma "akusala", estados insanos o acciones insanas. Mal se debería entender en este sentido. Para no hacer el mal es necesario entender qué es el mal, qué es lo insano. Para cultivar el bien es necesario entender qué es el bien, qué es lo bueno. Si uno no comprende qué es "akusala", lo insano, y qué es "kusala", lo sano, no podrá evitar uno y cultivar el otro. Por lo tanto, es importante entender qué es mal y qué es bien de acuerdo con el buddhismo.

En el buddhismo las acciones insanas son aquellas asociadas con apego o deseo, enojo o mala voluntad, o ignorancia. Cualquier estado mental que está asociado con una o dos de estas raíces se denomina "akusala", insano, de acuerdo con el buddhismo.

Siempre tomo el siguiente ejemplo. Cuando come, ¿uno está haciendo el mal? ¿Qué pensarán si les digo que es posible que uno esté haciendo mal cuando come? "Mal" se define como aquello que está asociado con apego, enojo, o ignorancia. Si hay algo de apego en la mente, eso es "akusala". Por lo tanto, cuando uno come buena comida, cuando está apegado a la buena comida, cuando come con apetito, existe cierta clase de apego a la comida. Uno tiene un estado mental insano (akusala) en ese momento. Éste no es un estado insano muy malo. Hay diferentes niveles de estados insanos. Algunos son tan malos que harán que uno renazca en un plano de sufrimiento. Incluso este estado se denomina "akusala" en lenguaje de Abhidhamma. Si uno quiere evitar "el mal" tiene que ser cuidadoso cuando come. Tiene que ser cuidadoso para no tener apego a la comida cuando uno come.

Esto se puede lograr en dos formas. Especialmente para los monjes cuando comen, ellos deben hacer una reflexión sobre la comida, acerca del comer. Por eso los monjes no deben hablar durante la comida. La verdad es que si un monje habla cuando está comiendo, se supone que no es un buen monje porque debería estar reflexionando sobre su comida. "Yo como esta comida no para embellecerme, no para tener orgullo de mi cuerpo, sino solo para mantenerlo vivo, para que así pueda practicar las enseñanzas del Buddha". Los monjes tenemos que reflexionar sobre la comida una y otra vez para no tenerle apego.

La otra forma de evitar el apego, aunque también puede ser aversión (algunas veces cuando uno tiene que comer algo que no le gusta) es comer con atención plena. En los retiros de meditación vipassanā, los meditadores tienen que comer con atención. Eso significa que cada actividad en el acto de comer, cada pequeña actividad tiene que ser objeto de meditación. Cuando uno ve la comida, debe estar atento del ver o puede decirse "mirando, mirando". Cuando uno estira la mano y toma la comida, puede decir "estirando, estirando, estirando". Cuando toma la cuchara en la mano, dice "tomando, tomando, tomando". Cuando toma la

comida también dice "tomando". Cuando lleva la comida a la boca, dice "llevando". Después cuando pone la comida en su boca, dice "poniendo, poniendo, poniendo". Cuando mastica, dice "masticando, masticando, masticando". Cuando traga, dice "tragando, tragando, tragando". Uno tiene que estar atento durante todo el tiempo de la comida. No debería haber ningún momento en el cual uno se apega a la comida. Una meditadora me comentó después de haber hecho esto solamente una vez que ya no tenía ningún deseo de comer nuevamente. Tuvo que hacer mucho esfuerzo para poner una cuchara en la boca. Hay mucho sufrimiento ahí. Para evitar el mal mientras uno come se requiere hacer una de estas dos cosas.

Si uno sabe lo que es el mal, puede evitarlo. Si no sabe lo que es el mal y lo que es el bien, algunas veces uno podría estar haciendo el mal pensando que está haciendo el bien. "Cultivar el bien" significa realizar acciones asociadas con no-apego, bondad o amor-bondad, y no-ignorancia. Esto se llama el bien. Cultivar el bien significa desarrollar en la mente buenas cualidades como el no-apego o generosidad, bondad o amor-bondad (esto es no-odio), y no-ignorancia o sabiduría. Cuando uno de estos estados está presente en la mente, se dice que uno está cultivando el bien.

Si no se entiende lo que es el mal y lo que es el bien, no es posible seguir el consejo de este verso de una manera correcta y completa. En realidad, el Abhidhamma no sólo es muy importante, sino que es esencial para tener una correcta y completa comprensión de las enseñanzas del Buddha en los Suttas.

¿Qué ocurre con la meditación y la realización del fruto de la meditación que es la realización de la verdad? ¿Es esencial el Abhidhamma para la realización de la verdad? Éste es otro asunto. El Abhidhamma es esencial para el correcto y completo entendimiento de la enseñanza del Buddha, pero, ¿es necesario el conocimiento del Abhidhamma para la realización de la verdad?

Durante la época del Buddha mucha gente se acercó a él, y él les enseñó y ellos lograron la iluminación, realizaron la verdad. No existen reportes de que ellos habían estudiado el Abhidhamma. No creo que conocieran el Abhidhamma en ese momento, pero muchos

alcanzaron la iluminación después de escuchar la enseñanza del Buddha. En mi opinión el Abhidhamma no es esencial, aunque es extremadamente benéfico para la realización de la verdad o para la práctica de la meditación.

Es muy bueno tener conocimiento del Abhidhamma antes de practicar meditación, pero no es esencial. Mucha gente piensa que para practicar meditación vipassanā es necesario entender el Abhidhamma y eso hace que dejen la meditación.

Cualquiera pueda observarse a sí mismo. Cualquiera puede observar sus pensamientos, sus sensaciones. Ésta es la meditación vipassanā. Uno no necesita tener un conocimiento extenso del Abhidhamma para practicar la meditación vipassanā, pero es bueno tener algo de conocimiento del Abhidhamma. Por ejemplo, uno conoce acerca de mente y materia, sobre conciencia y los estados mentales, sobre los agregados y otras cosas. Luego este conocimiento ayuda cuando se practica la meditación vipassanā. Vipassanā es una práctica que permite la auto-realización, la auto-experiencia. Para esta gente, el Abhidhamma es la teoría y la meditación vipassanā es la práctica y pueden combinar la teoría y la práctica.

Hay algo que me gusta en este país (Estados Unidos de América). Casi toda la gente que he conocido está interesada en la práctica de la meditación. Si podemos combinarla con el conocimiento del Abhidhamma, una ayuda a la otra. Si uno conoce Abhidhamma y practica meditación, no hay necesidad de explicar mucho sobre la práctica, sobre los hallazgos o experiencias en la meditación. Es lo mismo que ver un mapa antes de ir a una ciudad; uno se familiariza con el mapa y cuando va a la ciudad y ve los edificios, sabe más o menos lo que son; no es necesario explicarles. De la misma forma, cuando uno tiene un cierto conocimiento del Abhidhamma, no muy amplio, y practica meditación, y experimenta algo durante la meditación, uno sabe 'esto es esto', 'eso es eso'.

El conocimiento obtenido a través de la práctica de la meditación es el conocimiento real. Es posible leer libros acerca del Abhidhamma y escuchar pláticas, pero esto es un conocimiento de segunda mano. El conocimiento real llega solamente cuando uno lo experimenta en uno

mismo. Durante la meditación se descubren muchas cosas acerca de uno mismo, de la mente, del cuerpo, de todas esas cosas. Ése es el conocimiento real. Sólo cuando uno entiende a través de la práctica, ese conocimiento llega a ser propio. De otra manera, sólo es conocimiento de segunda mano o conocimiento intelectual.

La práctica de la meditación vipassanā puede profundizar el conocimiento del Abhidhamma. El conocimiento del Abhidhamma puede ayudar a clarificar la experiencia de la meditación. El conocimiento del Abhidhamma y la práctica de la meditación se apoyan mutuamente. Por tal razón, ambos deberían ir juntos. El conocimiento del Abhidhamma solo, sin práctica, no ayuda mucho, porque el conocimiento es de segunda mano. Y si se tiene solamente la meditación vipassanā sin ningún conocimiento de Abhidhamma, habrá dudas a cada momento; siempre será necesario depender del maestro para que explique cada cosa que se experimenta. Por lo tanto, el conocimiento del Abhidhamma y la práctica de la meditación deberían ir juntos ayudándose mutuamente. Por lo tanto, el Abhidhamma es extremadamente útil aunque no absolutamente esencial, para la realización de la verdad o para comprender las cosas como realmente son.

Hay quienes piensan que el Abhidhamma no es necesario para entender los Suttas. No quiero que me crean. No quiero que tomen mi palabra. Quiero que vean y descubran por ustedes mismos que el conocimiento del Abhidhamma es necesario para entender los Suttas. Por favor estudien el Abhidhamma y después vean si el conocimiento del Abhidhamma es en verdad necesario o esencial. Decidan por ustedes mismos. Seguir y aceptar lo que otros dicen no es bueno para nadie. No tomen mi palabra. No crean nada, pero traten de entender el Abhidhamma por ustedes mismos. Luego descubran si el conocimiento del Abhidhamma los ayuda para entender los Suttas de una manera más correcta. Se los dejo a ustedes.

No acepten fácilmente lo que otra gente les dice acerca del Abhidhamma, si éste es esencial o si no es esencial. Traten de descubrir por ustedes mismos, eso es lo que quiero que hagan. Podrían leer un libro que dice que el Abhidhamma no es necesario, que es muy aburrido, que no tiene nada de original. Ustedes podrían tomar eso como verdad y no querer estudiar más el

Abhidhamma. No quiero que les pase eso. Gente como yo dice que el Abhidhamma es muy interesante. Ustedes deben leer Abhidhamma. Sin Abhidhamma no pueden hacer nada. No tomen mi palabra. Traten de descubrir por ustedes mismos. Con el fin de descubrir por ustedes mismos es necesario leer un poco. Tienen que entender Abhidhamma. Después, ver si es útil para tener un mejor entendimiento del Sutta Piṭaka.

Sayadaw U Thittila escribió: "El Abhidhamma es altamente apreciado por los estudiantes profundos de la filosofía budhista, pero para el estudiante promedio parece aburrido y poco significativo. Eso ocurre porque es extremadamente sutil en su análisis y técnico en su tratamiento; por tanto, es muy difícil de entender sin la guía de un maestro calificado. Probablemente por esto el Abhidhamma no es tan popular como las otras dos Canastas entre los budhistas occidentales".

Para estudiar el Abhidhamma se necesita un maestro. No es posible leer un libro y comprenderlo, porque no hay libros que puedan tomar el lugar de un maestro. Existen algunos libros sobre el Abhidhamma, pero todavía se necesita la ayuda de un maestro o amigo.

Hay 7 libros en el Abhidhamma: (1) *Dhammasaṅgaṇī*, (2) *Vibhaṅga*, (3) *Dhātukathā*, (4) *Puggalapaññatti*, (5) *Kathāvatthu*, (6) *Yamaka* y (7) *Paṭṭhāna*. Sólo quiero que sepan que hay siete libros en la Canasta del Abhidhamma. Cada uno trata los tópicos del Abhidhamma de una manera diferente.

Después están los Comentarios (*Aṭṭhakathā*) del Abhidhamma que fueron escritos o compilados y editados por el Venerable Buddhaghosa Thera en el siglo V A. E. C. A su vez, estos Comentarios son comentados por otro monje llamado Ānanda Thera y se denominan Sub-Comentarios (*Mūla-ṭīkā*). Los Sub-Comentarios son también comentados por otro monje llamado Dhammapāla Thera, que vivió probablemente en el siglo VII A. E. C, y se denominan Sub-subcomentarios (*anu-ṭīkā*).

Existen muchos tratados y libros sobre el Abhidhamma. Demasiado numerosos para que los mencionemos aquí. El libro más importante para el estudio o para la introducción al Abhidhamma se llama en pali *Abhidhammatthasaṅgaha*. Fue escrito en Sri Lanka, cerca del siglo XI A. E. C., por un monje llamado Anuruddha Thera, nativo del sur de la India. Es el libro más popular para el estudio de los fundamentos del Abhidhamma. Es una guía indispensable para el Abhidhamma Piṭaka.

Éste todavía se usa como libro de texto para principiantes en Birmania y otros países. Es tan popular que es un libro de texto para principiantes del Abhidhamma en nuestro país. En Birmania se espera que cada monje, cada novicio y cada monja entienda el Abhidhamma. En el momento en que uno ingresa en la Orden (uno puede tener solamente 12 ó 13 años), se le proporciona una copia del *Abhidhammatthasaṅgaha* y se le pide que lo aprenda de memoria. Uno podría no entender lo que el libro dice, pero tiene que aprenderlo de memoria. Más tarde llegarán las explicaciones y el entendimiento. Ésta es la forma en la que se estudia y aprende el Abhidhamma en nuestro país.

Es un libro muy pequeño, pero contiene todas las cosas esenciales del Abhidhamma. Es la puerta de entrada al Abhidhamma Piṭaka. Sin ese libro no es posible entrar en el Abhidhamma Piṭaka. Ésa es la razón por la que sin un conocimiento de los fundamentos del Abhidhamma dados en ese libro y en otros tratados, no es posible leer y entender un libro del Abhidhamma Piṭaka. Es posible tomar un libro del Abhidhamma, como el primer libro, el *Dhammasaṅgāṇī*, pero uno lo encontrará muy aburrido, poco interesante y difícil de entender. Por eso este libro es muy útil. Si ustedes no están en contra de la memorización, me gustaría recomendar que aprendan este libro de memoria. En la edición de la Pali Text Society, este libro tiene solamente 46 páginas. Está escrito en pali. En el noviciado tenemos que aprenderlo de memoria. Yo todavía puedo decirlo de memoria, tal vez no todo, pero sí la mayor parte. Éste es el libro que usamos para que los principiantes se introduzcan en el Abhidhamma. Usaremos la traducción de este libro como referencia para este curso.

Quisiera decir algo acerca de los estudios del Abhidhamma en Birmania. Birmania es un país donde el Abhidhamma está todavía activo y es ampliamente estudiado. Como les digo, se espera que cada monje, novicio y monja entienda el Abhidhamma. El Abhidhamma es un tema popular desde que el Buddhismo Theravāda fue introducido en el norte de Birmania en el siglo XI A. E. C. Los monjes Theravādas de antaño se interesaron en el Abhidhamma y escribieron muchos libros en pali y en birmano, y también en birmano y pali mezclados.

Tenemos lo que llamamos las lecciones nocturnas. Éstas son muy útiles para familiarizarse con las enseñanzas del Abhidhamma. Los estudiantes aprenden una parte de un capítulo durante el día y en la noche recitan al maestro lo que aprendieron durante el día. El maestro les explica los puntos difíciles de la enseñanza. Las llamamos lecciones nocturnas porque no hay luz. Hay lecciones nocturnas sobre los libros primero, tercero, sexto y séptimo del Abhidhamma. El Abhidhamma es una materia obligatoria para los monjes, monjas y novicios en Birmania.

En nuestro país no solamente los monjes, monjas y novicios estudian el Abhidhamma. También los laicos estudian el Abhidhamma. Ellos se instruyen en el Abhidhamma y escriben libros para otra gente laica. El Abhidhamma es todavía una enseñanza viviente en Birmania y es muy popular entre los monjes birmanos.

Debido a que en este curso estaremos aprendiendo los tópicos tratados en el *Abhidhammatthasaṅgaha*, usamos la traducción del *Abhidhammatthasaṅgaha* como libro de referencia o libro de texto para todo el curso. Actualmente hay 4 traducciones al inglés del libro original y una al español. La primera traducción inglesa fue realizada por U Shwe Zan Aung, un hombre laico birmano, se llama *Compendium of Philosophy*,⁶ y apareció por primera vez en 1910. Ha sido reimpresso tres o cuatro veces desde entonces.

⁶ *Compendium of Philosophy* por U Shwe Zan Aung, publicado por la Pali Text Society, Londres, 1910 y reimpresso en 1979.

La segunda traducción se denomina *The Abhidhamma Philosophy* y fue realizada por Bhikkhu J. Kashyap. Él era un famoso monje de la India que escribió dos volúmenes sobre Abhidhamma. El primer volumen es la traducción del *Abhidhammatthasaṅgaha*, que apareció en 1942 y fue recientemente impreso.

La tercera traducción se llama *A Manual of Abhidhamma*,⁷ escrita por el famoso monje cingalés, ya fallecido, Nārada Mahāthera. Su primera traducción apareció en 1956 y también ha sido reimpresso.

La cuarta traducción inglesa, *A Comprehensive Manual of Abhidhamma*,⁸ fue publicada por primera vez en 1993. Ésta es una edición revisada del libro de Nārada. Al principio los editores pensaron que podrían editar el libro sólo en pocos lugares. Después se dieron cuenta que tenían que ampliar la edición. Tengo un cariño personal a este libro. Las guías que uso para este curso están incluidas en este libro y son reconocidas en la introducción. Otro monje que ayudó a editar este libro es mi amigo, el Venerable Rewata Dhamma. Él vive en Inglaterra. Pienso que ahora éste es el mejor libro para los estudiantes de Abhidhamma.

La única traducción española que existe en la actualidad se llama *Compendio del Abhidhamma, El Abhidhammattha Saṅgaha* de Anuruddha.⁹

⁷ *A Manual of Abhidhamma being Abhidhammattha Saṅgaha of Bhadanta Anuruddhācariya*, editado y traducido por Nārada Mahāthera, publicado por la Buddhist Publication Society, Kandy, Sri Lanka, 1956. ISBN 967-9920-42-9

⁸ *A Comprehensive Manual of Abhidhamma, The Abhidhammattha Saṅgaha of Ācariya Anuruddha*, editor general Bhikkhu Bodhi y publicado por la Buddhist Publication Society, Kandy, Sri Lanka, 1993. ISBN 955-24-0103-8.

⁹ *Compendio del Abhidhamma, El Abhidhammattha Saṅgaha de Anuruddha*, editor general Bhikkhu Bodhi, basado en la edición de Mahāthera Nārada, introducción y guía explicativa por U Rewata Dhamma y Bhikkhu Bodhi, cuadros por U Sīlānanda y traducción al español por U Nandisena; publicado por El Colegio de México, primera edición 1999. ISBN 968-12-0878-1.

Quisiera dar algunas referencias para aquellos que están interesados en el conocimiento histórico. Cuando estudiamos los concilios budhistas o la historia del Budhismo desde el tiempo del Buddha hasta nuestros días, es mejor ir a las fuentes que usar libros secundarios o posteriores. Información acerca del Primer, Segundo y Tercer Concilio Budhista se puede obtener de libros escritos en pali, que son los registros más antiguos de estos concilios.

Se puede leer acerca de esos tres concilios en un libro llamado *Dīpavaṃsa*,¹⁰ que es la crónica pali más antigua de la isla de Sri Lanka. También hay una traducción de este libro. Pienso que ésta es la información más antigua que existe en la Literatura Pali de estos tres concilios. Es difícil obtener este libro, pero en los capítulos 4-7 se describen los tres primeros concilios budhistas.

Hay otro libro llamado *Mahāvaṃsa*.¹¹ Aquí hay que leer los capítulos 3-5 para conocer sobre los tres primeros conocimientos budhistas.

Hay un tercer libro llamado *The Inception of Discipline*,¹² que contiene información más estructurada acerca de los primeros tres concilios budhistas, porque los primeros dos libros (*Dīpavaṃsa* y *Mahāvaṃsa*) están escritos en verso. En cambio este libro está escrito en prosa. En este libro, que contiene mucha información sobre los concilios budhistas, hay que leer las páginas 3-55.

¹⁰ *The Dīpavaṃsa, An Ancient Buddhist Historical Record*, editado y traducido por Hermann Oldenberg, primera publicación Berlín, 1879.

¹¹ *The Mahāvaṃsa*, editado por Wilhelm Geiger y publicado por la Pali Text Society, Londres, 1908 y reimpreso en 1958. *The Mahāvaṃsa or The Great Chronicle of Ceylon*, traducido al inglés por Wilhelm Geiger, Ph.D., con la asistencia de Mabel Haynes Bode, Ph. D., y publicado por la Pali Text Society, Londres, 1912 y reimpreso en 1934, 1958, 1964, 1980. ISBN 07100 0655 1.

¹² *The Inception of Discipline and The Vinaya Nidāna* editado y traducido por N. A. Jayawickrama y publicado por la Pali Text Society, Londres, 1962 y reimpreso en 1986; ISBN 086013 045 2.

Hay un libro moderno llamado *2500 Years of Buddhism*,¹³ editado por el Profesor P. V. Bapat y publicado por el Gobierno de la India.

Con relación a la escritura de las enseñanzas del Buddha en hojas de palma, es necesario leer el *Dīpavaṃsa*, capítulo 20 y el *Mahāvamsa*, capítulo 33.

Acerca del Quinto y Sexto Concilio Buddhista, de nuevo, les recomiendo este libro y también a mí mismo. Afortunadamente yo estuve entre los que participaron en el Sexto Concilio Buddhista. Fui uno de los editores de los Textos Pali publicados por el Sexto Concilio Buddhista y conozco mucho acerca del Sexto Concilio Buddhista.

Con respecto a las divisiones de las enseñanzas del Buddha en Colecciones (Nikāya) y Canastas (Piṭakas), hay que leer *The Inception of Discipline*, páginas 15-19 y página 24.

Hay otro libro llamado *The Expositor*,¹⁴ que es la traducción del Comentario del primer libro del Abhidhamma Piṭaka, *Dhammasaṅgaṇī*. Para comprender el significado del término "Abhidhamma", leer páginas 3-5 de este libro. También acerca de los siete libros del Abhidhamma Piṭaka, leer las páginas 8-13.



¹³ *2500 Years of Buddhism*, editor general Prof. P. V. Bapat, publicado por el Ministerio de Información del Gobierno de la India el 24 de mayo, 1954.

¹⁴ *The Expositor (Atthasālinī)*, Vol. I, II, traducido por Pe Maung Tin, M.A., y publicado por la Pali Text Society, Londres, 1920 y reimpresso en 1920, 1921, 1958 y 1976. ISBN 0 7100 84 17X.

Preguntas Clase 1

1. ¿Cuáles son las dos principales divisiones del buddhismo?
2. ¿Cuándo se celebró el Primer Concilio Buddhista?
3. ¿Qué ocurrió en el Primer Concilio Buddhista?
4. ¿Cuáles son las Tres Canastas (Piṭaka)?
5. ¿Cuáles son las Cinco Colecciones (Nikāya)?
6. ¿Por cuántos años aproximadamente las enseñanzas del Buddha fueron transmitidas oralmente?
7. ¿Durante el reinado de qué rey se celebró el Tercer Concilio Buddhista?
8. ¿Qué libro fue agregado al Canon Pali en el Tercer Concilio Buddhista?
9. ¿Cuándo se escribieron por primera vez las enseñanzas del Buddha?
10. ¿Qué ocurrió en el Quinto Concilio Buddhista?
11. ¿Dónde y cuándo se celebró el Sexto Concilio Buddhista?
12. Explique el significado del término "Abhidhamma".
13. Explique brevemente la diferencia entre la Canasta de los Discursos (Sutta Piṭaka) y la Canasta del Abhidhamma (Abhidhamma Piṭaka).
14. Explique brevemente porqué el conocimiento del Abhidhamma es importante para tener una correcta comprensión de la enseñanza del Buddha en los Suttas.
15. ¿Cuántos libros hay en el Abhidhamma canónico?
16. ¿Qué son los Comentarios?
17. ¿Quién fue el autor (editor) de los Comentarios?
18. ¿Cuándo fueron escritos los Comentarios?
19. ¿Qué es el Abhidhammattha Saṅgaha?
20. ¿Quién es el autor del Abhidhammattha Saṅgaha?



NOTAS DE CLASE #2

DOS TIPOS DE VERDADES

Lectura asignada: Compendio pp. 25-26

<http://www.cmbt.org/fdd/abhidhamma1-2.htm>

1. "Verdad" (sacca) significa diferentes cosas para las diferentes personas. De acuerdo con el buddhismo, verdad significa realidad, algo que es real ya sea en un sentido convencional o en un sentido último. La verdad no debe ser necesariamente buena; ejemplo, tanto el apego, la atención y la sabiduría son verdades.
2. Dos tipos de verdades o realidades reconocidas en el buddhismo:
 - i. Realidad convencional (sammuti sacca)
 - ii. Realidad última (paramattha sacca)
3. Realidad convencional (sammuti-sacca):
 - i. La realidad convencional es aquella que está de acuerdo con la convención o usos del mundo; ejemplo, un auto.
 - ii. La realidad convencional se denomina en pali "sammuti-sacca". También se llama "paññatti", concepto.
 - iii. Dos tipos de conceptos:
 - a. Concepto nombre (nāma-paññatti), aquello que hace conocer las cosas; ej., los nombres dados a los objetos.
 - b. Concepto cosa (attha-paññatti), aquello que se hace conocer; ej., los objetos designados por los nombres o conceptos.
 - iv. Los conceptos están fuera del tiempo.
 - v. Diferentes tipos de conceptos se tratan en el capítulo 8 del Compendio.
4. Realidad última (paramattha sacca):
 - i. La realidad última es aquella que está de acuerdo con la realidad; ej., la conciencia.
 - ii. En pali se denomina "paramattha-sacca".

- iii. Se define como 'la cosa buena o correcta' porque:
 - a. Es real como es; no es diferente a lo que se expresa; no es como las cosas en los espectáculos de magia o espejismos, etc.
 - b. Se percibe por uno mismo; se comprende por uno mismo. Es aquello que se puede experimentar por uno mismo, no como las cosas conocidas de oídas que podrían ser o no reales.
5. Cuatro tipos de realidades últimas:
- i. Conciencia (citta):
 - a. Conocimiento puro del objeto, como el agua clara.
 - b. La conciencia no está nunca sin un objeto.
 - c. La conciencia está siempre con nosotros.
 - d. Sinónimos de "citta": "mano", "ceta", "hadaya", "viññāṇa".
 - e. 89 o 121 tipos de conciencias reconocidas en el Abhidhamma.
 - ii. Factores mentales (cetasika):
 - a. Aquellos que están unidos con la conciencia, asociados con la conciencia, surgen junto con la conciencia, dependen de ella para surgir.
 - b. Cuatro características de los factores mentales:
 - (1) Surgen junto con la conciencia.
 - (2) Cesan junto con la conciencia.
 - (3) Tienen un objeto idéntico con la conciencia.
 - (4) Tienen la misma base que la conciencia.
 - c. Hay 52 factores mentales en el Abhidhamma.
 - iii. Materia (rūpa):
 - a. Aquello que cambia cuando entra en contacto con condiciones adversas como el frío, calor, hambre, sed, piquetes de insectos, etc.
 - b. Cambio aquí significa el cambio que es obvio o discernible.
 - c. Existe en los seres y fuera de ellos.
 - d. No tiene habilidad cognitiva.

- e. Hay 28 tipos de materia o propiedades materiales reconocidas en el Abhidhamma. Se comparan con los elementos de la química.
 - iv. Nibbāna = summum bonum del buddhismo.
 - a. Extinción del deseo, enojo, ignorancia; como salud o paz.
 - b. Liberación o libertad del sufrimiento.
 - c. Es incondicionado.
 - d. No puede ser adecuadamente descrito en términos comunes.
6. Las Cuatro Nobles Verdades están incluidas en las realidades últimas:
- i. La Noble Verdad del Sufrimiento = conciencias mundanas, factores mentales y materia (las conciencias ultramundanas están fuera de las Cuatro Noble Verdades)
 - ii. La Noble Verdad del Origen del Sufrimiento = el deseo que es un factor mental.
 - iii. La Noble Verdad de la Cesación del Sufrimiento = Nibbāna.
 - iv. La Noble Verdad de la Práctica que conduce a la Cesación del Sufrimiento = El Noble Óctuple Sendero que consiste en ocho factores mentales.



CLASE #2

DOS CLASES DE VERDAD

El tema de la clase de hoy es las dos clases de verdad o realidad. Todas las enseñanzas o religiones se interesan en la verdad. La gente dice que solamente hay una verdad, habla de ella o la interpreta en diferentes formas. Pero yo no sé si realmente esto es cierto. Por lógica debería haber solamente una verdad, pero la verdad varía de acuerdo con diferente gente, diferentes religiones, o diferentes maestros. Por eso, si le preguntamos a un cristiano acerca de la verdad, tendremos una respuesta, y si le preguntamos a un budhista, tendremos otra respuesta.

El Abhidhamma también se interesa en la verdad. En el Abhidhamma o en las enseñanzas del Buddha, verdad significa realidad, algo que es verdad, algo que es real, tanto en el nivel convencional como en el nivel último. Cualquier cosa que es verdadera se denomina verdad. Por lo tanto, de acuerdo con el buddhismo, la verdad no necesita ser sublime, no tiene que ser buena.

Cuando decimos que hay apego, el apego está ahí, experimentamos apego o experimentamos deseo en nuestras mentes. Por lo tanto, el apego o el deseo es una verdad de acuerdo con las enseñanzas del Buddha. También la atención es una verdad. Practicamos meditación y practicamos atención. La atención también es una verdad, porque es así y no de otra manera. En el buddhismo verdad significa sólo algo que es verdadero. Puede ser verdad en el nivel convencional o en el nivel último. La verdad en el nivel convencional y la verdad en el nivel último se consideran verdad en las enseñanzas del Buddha. La sabiduría también es una verdad. En realidad todo lo que vemos, encontramos o experimentamos, es una clase de verdad.

Ustedes tal vez han oído acerca de las Cuatro Nobles Verdades en el buddhismo. De acuerdo al buddhismo no hay solamente una verdad sino cuatro clases de verdad. En este curso de Abhidhamma estudiaremos las Cuatro Nobles Verdades al final de esta clase.

Aquí estamos interesados en las dos clases de verdad en el buddhismo. El buddhismo acepta o reconoce la verdad en el nivel convencional y la verdad en el nivel último. Hay dos clases de verdad: (1) verdad convencional y (2) verdad última.

La verdad convencional es aquella que está de acuerdo con la convención del mundo o el uso de la gente. Eso significa que cuando estas palabras fueron creadas por primera vez, la gente se juntó y estuvo de acuerdo en llamar a cierta cosa como "mesa", por ejemplo. Es por el acuerdo de la gente que a un cierto objeto se le llama "escritorio", "mesa" o "carro". Esto es aceptado por todos. Cuando uno dice "mesa", "escritorio", "carro", la gente entiende. Esto es lo que llamamos la verdad convencional, la verdad de acuerdo al uso de la gente.

Si les pregunto: "¿En qué llegaron a esta clase?" Ustedes dirán: "llegué en un carro". Cuando ustedes dicen que llegaron en un carro, están diciendo la verdad, porque realmente vinieron en un carro, a menos que vivan cerca y caminen hasta aquí. La palabra "carro" o el objeto denotado por la palabra "carro" es lo que llamamos verdad convencional.

La verdad o realidad convencional se denomina "sammuti-sacca" en Pali. "Sammuti" significa convención o acuerdo de la gente. "Sacca" significa verdad o realidad. A veces se denomina verdad aparente porque aparece como verdad, pero no lo es en sentido último.

La verdad convencional también se denomina "paññatti" en pali. La letra ñe en pali se pronuncia como en español, como en la palabra señor. "Paññatti" significa concepto y es parte de la verdad convencional.

Hay dos clases de conceptos: (1) concepto nombre (nāma paññatti) y (2) concepto cosa (attha paññatti). La palabra "paññatti" tiene dos significados, un significado activo y un significado pasivo –y hay un significado casual inherente en la palabra. En el sentido activo, "paññatti" significa aquello que hace conocer, aquello que hace que las cosas se conozcan. En el sentido pasivo "paññatti" significa aquello que se hace conocer.

Nosotros les damos nombres a las cosas. Llamamos a cierta cosa "carro", "casa", "mesa", "escritorio". Lo mismo a los seres vivientes: "hombre", "mujer". Estos nombres que les damos a los objetos se llaman "nāma paññatti", concepto nombre. Son sólo nombres que se les dan a los objetos para referirnos a ellos. Se le llama concepto nombre porque los nombres hacen que los objetos se conozcan. Cuando digo "carro" ustedes saben lo que es. Cuando digo "escritorio" ustedes saben lo que es. Por lo tanto, las palabras hacen que la gente conozca los objetos, hacen que aquellos con quienes estamos hablando conozcan las cosas. Entonces, el nombre dado a los objetos se denomina "nāma Paññatti", concepto nombre. Ésta es una clase de verdad convencional.

La otra se llama "attha paññatti", concepto cosa. Es aquello que el nombre hace conocer. Es el objeto denotado por el nombre o la cosa real. Por ejemplo, el nombre "carro" es el concepto nombre (nāma paññatti) y el objeto que es el carro es el concepto cosa (attha paññatti). Cuando digo "hombre", el nombre "hombre" es el concepto nombre y la persona real que es el hombre es el concepto cosa. Para casi todo tenemos estos pares de conceptos: concepto nombre y concepto cosa.

Incluso con respecto a las realidades últimas siempre hay un concepto nombre. Por ejemplo, "conciencia"; el nombre "conciencia" es un concepto nombre, pero la conciencia, el objeto real denotado por la palabra conciencia, es una realidad última. Ésta no es un concepto. Es una verdad.

Cada día usamos palabras y denotamos cosas por medio de esas palabras. Las cosas denotadas por palabras se llaman concepto cosa. Los nombres en sí mismos se llaman concepto nombre. Hay muchas clases de conceptos nombre y muchas clases de conceptos cosa en el mundo. Todos ellos pertenecen a la verdad convencional.

Se dice que la verdad convencional, en especial el concepto nombre, no pertenece al tiempo. No podemos decir que el concepto pertenece al presente o al pasado o al futuro, porque en verdad no tiene existencia en sí mismo. Cuando le damos un nombre a una persona, parece

que se crea el nombre, parece que llega al ser por primera vez. Pero en realidad no sabemos cuándo surgió el nombre por primera vez porque pudo haber aparecido en el mundo hace mucho tiempo atrás. Después nosotros escogemos el nombre y se lo damos a una persona. Este nombre continuará aun después que la persona muera. Siempre y cuando la gente recuerde este nombre, éste estará en sus mentes y será usado por la gente. Alguna vez la gente olvidará el nombre y éste aparentemente desaparecerá del mundo. Pero puede ser que cientos de años después o varios ciclos del mundo después, una persona renazca, tome y use ese nombre. De tal manera, que el nombre parece que vuelve a surgir. Por esto se dice que el concepto nombre está fuera del tiempo. No podemos decir que pertenece al presente, al pasado o al futuro.

El Buddha fue un Bodhisatta por muchas vidas, muchos millones de vidas. Cuando por primera vez realizó la aspiración de convertirse en Buddha, su nombre era Sumedha. La gente recordó ese nombre durante algún tiempo, pero después ese nombre desapareció y fue olvidado durante varios ciclos del mundo. Finalmente cuando se convirtió en Buddha, Gotama Buddha relató esta historia de cómo se convirtió en Bodhisatta y el nombre Sumedha apareció de nuevo. En el Abhidhamma se dice que el nombre o el concepto está fuera del tiempo.

En el capítulo octavo del *Compendio del Abhidhamma* se tratan las diferentes clases de conceptos. Los conceptos importantes son aquellos relacionados con cosas existentes y aquellos relacionados con cosas no existentes. Aquí "existente" significa lo que realmente existe, lo que realmente tiene los tres momentos de la existencia (surgir, permanecer durante un tiempo y cesar). Estos tres momentos se llaman momentos de la existencia. Aquellos que tienen esta existencia, esta existencia real, se denominan cosas existentes. El concepto que no existe por sí mismo, pero que existe en la mente de la gente, se llama no-existente. Por lo tanto, algunos conceptos están basados en cosas existentes y otros están basados en cosas no existentes. "Cosas existentes" significa aquellas que pertenecen a la realidad última como la conciencia, los factores mentales, la atención, la sabiduría, etc. "Cosas no-existentes" significa aquellas que no pertenecen a la realidad última como "hombre", "mujer", "mesa", "silla", etc. Éstos parecen existir, pero de acuerdo con la realidad última, no existen. Lo que existe son sólo

las partículas de propiedades materiales, y también con respecto a los seres vivientes, la mente y la materia. Se puede leer acerca de estas diferentes clases de conceptos en la última sección del capítulo octavo del *Compendio del Abhidhamma*.

La siguiente es la verdad o realidad última. Es más importante para aquellos que estudian el Abhidhamma porque el Abhidhamma se ocupa de la realidad última. La realidad última es aquella que conforma con la realidad en el último nivel. Algunas veces la realidad última se llama realidad abstracta. Es algo como si hubiera sido sacado o exprimido de la verdad convencional. Por ejemplo, decimos "hombre". Hombre es una verdad convencional. De acuerdo con la realidad última no hay nada que podamos llamar un hombre. De acuerdo con la realidad última un hombre o una mujer son solamente una combinación de mente y materia, una combinación de cinco agregados.

Por lo tanto, la realidad última es aquello que extraemos o abstraemos de la realidad convencional. Primero vemos a un hombre o a una mujer y extraemos mente y materia de ellos. Decimos: "éste no es un hombre, ésta no es una mujer; es sólo una combinación de mente y materia". La mente y la materia son extraídos de la verdad convencional que en este caso es un hombre o una mujer. Por esta razón, la verdad última algunas veces se denomina verdad abstracta.

En pali la verdad o realidad última se denomina "paramattha sacca". El significado literal de "paramattha sacca" es la cosa buena o correcta que es verdadera. "Paramattha" significa cosa buena o correcta.

¿Por qué a algo se le llama bueno o correcto? Hay dos razones. La primera es porque eso es real como es; existe; está ahí; no es de una manera diferente a lo que se dice. Cuando decimos, por ejemplo, que hay atención, realmente existe la atención, podemos experimentar la atención.

No es como en los espectáculos de magia o en los espejismos. Las cosas que se muestran en los espectáculos de magia no son reales. Parecen reales, pero no lo son. Lo mismo ocurre con los espejismos. Cuando vemos desde la distancia, pensamos que hay agua; pero cuando nos acercamos al lugar, el espejismo desaparece y no hay agua. Las cosas en los espectáculos de magia o en los espejismos son de una manera diferente de lo que se dice. Esto significa que cuando uno ve un espejismo, dice "ahí hay agua", pero en realidad no hay agua. Es algo diferente de lo que se dice.

La verdad última es lo opuesto de eso. La verdad última realmente es, realmente existe, realmente puede ser experimentada.

La segunda razón por la que algo se denomina bueno y correcto es que puede ser visto por uno mismo, realizado por uno mismo, experimentado por uno mismo. Podemos experimentar el deseo, enojo, atención, sabiduría. Todo eso puede ser experimentado por nosotros mismos. Es por ello que se denomina realidad última.

Lo anterior también implica que hasta que uno no las experimente, hasta que uno no tenga un conocimiento experimental de las mismas, éstas no son realidades últimas para uno. Pueden ser realidades últimas en los libros, pero hasta que éstas sean experimentadas por uno mismo, especialmente a través de la meditación, no son realidades últimas.

Por lo tanto, la realidad última es aquello que puede ser visto por uno mismo, que puede ser experimentado por uno mismo. Es un objeto de conocimiento directo. No es como las cosas conocidas de oídas, que pueden ser o no verdad. La realidad última no es como las cosas conocidas de oídas, sino que es el objeto real que experimentamos y que conocemos por nosotros mismos. No puede haber duda sobre eso. Esto se denomina verdad o realidad última.

En el buddhismo se reconocen dos clases de verdad: la verdad convencional y la verdad última. El Abhidhamma trata acerca de la verdad última y muy poco sobre la verdad convencional. Digo "muy poco" porque de los siete libros del Abhidhamma hay uno llamado *Puggallapaññatti*

(Conceptos de Individuos). Aunque ese libro está incluido en el Abhidhamma Piṭaka, parece pertenecer a la colección de discursos. En este libro se mencionan los diferentes tipos de individuos. Hay ocho tipos de individuos, nueve tipos de individuos y diez tipos de individuos. Hay grupos que van del uno al diez. En ese libro se usan términos de la verdad convencional, no del Abhidhamma. A excepción de ese libro, el Abhidhamma trata de las verdades últimas: los cinco agregados, las doce bases de los sentidos, los dieciocho elementos, la conciencia, los factores mentales, etc. En el Abhidhamma no se encuentran palabras que denoten a una persona o un hombre o una mujer, sino que se encuentran palabras que denotan los agregados o las bases o los elementos. Por lo tanto, el Abhidhamma Piṭaka trata acerca de la verdad o realidad última.

El Abhidhamma Piṭaka es muy diferente al Sutta Piṭaka y no es fácil entenderlo sin tener antes un conocimiento básico. Por esta razón, los libros de Abhidhamma son muy difíciles de comprender. Se requiere un conocimiento básico del Abhidhamma para poder leer los libros del Abhidhamma Piṭaka. No es como el *Compendio del Abhidhamma*. Este libro puede ser leído por cualquier persona. Pero los reales libros del Abhidhamma como el *Dhammasaṅgaṇī* o *Vibhaṅga* parecen escritos en un lenguaje extraño.

Hay dos clases de verdad, la verdad convencional y la verdad última. La verdad última es tratada en el Abhidhamma Piṭaka. Pero aún en el mundo exterior se encuentra algo comparable con la verdad convencional y la verdad última, especialmente con los científicos.

Para la gente ordinaria como nosotros, el agua se llama "agua". Pero cuando los químicos están trabajando en el laboratorio, la llaman H₂O. Cuando decimos "agua", estamos hablando en el nivel convencional. Cuando decimos H₂O, estamos hablando en el nivel último. De la misma manera, cuando decimos, "hombre" o "mujer", estamos usando términos convencionales. Cuando decimos, "cinco agregados" o "mente y materia (nāma-rūpa)", estamos usando términos últimos.

De acuerdo con el Abhidhamma, hay cuatro clases de verdades últimas. La primera se denomina "citta" en pali, que se traduce como conciencia.

Por favor no le tengan miedo a las palabras en pali. Recuérdennas lo más que puedan. Mientras más las recuerden, más fácil les será entenderlas. Es semejante a cuando estudian algo de naturaleza técnica y no pueden evitar usar términos técnicos. A veces es mejor conservar las palabras originales que usar la traducción, porque la mayoría de las traducciones no son exactas. Debido a que no se puede encontrar una palabra mejor, tenemos que conformarnos con la palabra que estamos usando. El término "conciencia" es un ejemplo de ello.

¿Qué es conciencia? Permítanme usar la palabra en pali ¿Qué es "citta"? "Citta" se define como aquello que conoce el objeto. La definición literal de la palabra "citta" es aquello que conoce el objeto. "Que conoce el objeto" realmente significa que está enterado del objeto. "Enterarse" significa el mero conocimiento del objeto. No es como la observación con la que estamos familiarizados cuando meditamos.

Cuando los maestros dan instrucciones para la meditación, dicen: "estén atentos de su respiración"; "estén atentos de sus actividades". Ése estar atento no es el puro conocimiento del objeto, sino el puro conocimiento del objeto más la atención. Cuando definimos la conciencia nos referimos al puro conocimiento del objeto. Cuando uno está sentado aquí, está viendo hacia delante, pero sabe que hay algo al lado.¹⁵

"Citta" es el simple darse cuenta del objeto, el mero conocimiento del objeto. Se compara con el agua clara sin color. Al puro conocimiento del objeto se le denomina "citta" en el Abhidhamma.

"Citta" siempre tiene un objeto; no está nunca sin un objeto. Es necesario enfatizar esto porque en los tiempos antiguos había gente que pensaba que la conciencia (citta) podía existir sin un

¹⁵ N. del E. Cuando uno mira hacia el frente sabe que hay algo a un lado pero no sabe exactamente lo que es.

objeto. De acuerdo con las enseñanzas del Abhidhamma, "citta" no puede existir sin un objeto y depende de éste para surgir.

No es posible decir "dejen la mente sola sin ningún objeto". A veces la gente dice: "mantengan la mente en blanco". Quizá pensamos que es posible mantener la mente en blanco, pero en realidad la mente o la conciencia no puede existir sin un objeto. A veces la mente toma un objeto oscuro, aunque la mayor parte del tiempo es un objeto vívido. Siempre se requiere de un objeto para que la conciencia surja.

La conciencia siempre está con nosotros. Nunca estamos sin conciencia a lo largo de nuestra vida. En efecto, una conciencia surge y cesa, y luego otra conciencia surge y cesa. Este surgimiento y desaparición de la conciencia ocurre ininterrumpidamente, no solamente hasta el fin de esta vida, sino también en las vidas futuras, hasta que llegamos a ser Arahants o Buddhas y logramos la liberación final. Por lo tanto, la conciencia está siempre con nosotros. Nunca estamos sin una conciencia.

¿Qué pasa cuando estamos dormidos? Algunas veces dormimos muy bien, dormimos sin sueños. De acuerdo al Abhidhamma, aun cuando uno está dormido hay conciencia. La conciencia existe aun cuando uno está profundamente dormido. Cuando una persona duerme o a veces cuando una persona tiene un accidente y se dice que está inconsciente, aun en ese momento, la mente no está en blanco; esta persona tiene conciencia; la conciencia tiene alguna clase de objeto oscuro. No es tan obvio como un objeto visible o audible. Hay otra clase de objeto que no es evidente, pero también es un objeto. Entonces, cuando uno está dormido, cuando está inconsciente, hay conciencia surgiendo en nuestra mente y ésta tiene una clase de objeto oscuro.

La conciencia siempre está con nosotros. Por lo tanto, la palabra "conciencia" no es una traducción satisfactoria de la palabra "citta". Cuando decimos "conciencia", está implícito el conocimiento de algo. Pero no decimos que una persona está conciente cuando duerme o cuando está desmayada. Sin embargo, de acuerdo al Abhidhamma siempre hay conciencia. La

palabra conciencia es la traducción más cercana del término pali "citta". Cuando usamos conciencia en el contexto de Abhidhamma debemos entender que significa "citta" y que significa el conocimiento del objeto y que está siempre con nosotros y que no puede surgir sin un objeto en un momento determinado.

Ahora veamos los sinónimos de "citta". En los libros del Abhidhamma, muchas explicaciones se dan por medio de sinónimos. En realidad, las explicaciones que se dan en el Abhidhamma son algo así como una lista de sinónimos. Estos sinónimos se usan en diferentes contextos. Es importante conocer los sinónimos de "citta", para que cuando los encontremos en los libros sepamos que se refieren a "citta".

La palabra más frecuentemente usada como sinónimo de "citta" es "viññāṇa". "Viññāṇa" es un sinónimo para Citta y por lo tanto son palabras intercambiables. En algunos lugares se usa la palabra "viññāṇa" y en otros lugares se usa "citta". Donde quiera que encontremos las palabras "citta" o "viññāṇa" debemos entender que significan lo mismo.

Otro sinónimo para "citta" es "mana" o "mano". Estos términos significan lo mismo que "citta", conocer el objeto.

Otro término pali es "nāma". En realidad "nāma" no es un sinónimo de "citta", aunque "citta" es parte de "nāma". Cuando decimos "nāma-rūpa", "nāma" se traduce como mente y "rūpa" como materia. "Nāma" no es exactamente un sinónimo de "citta". Éste tiene una connotación, una aplicación más amplia, porque puede también referirse a los factores mentales (cetasika). Los factores mentales son también parte de "nāma". Cuando decimos "nāma", mente, estamos incluyendo tanto la conciencia (citta) como los factores mentales (cetasika). Por lo tanto, el término "nāma" no es en realidad un sinónimo de "citta" aunque éste es parte de "nāma". Los términos "nāma", "citta" y "viññāṇa" a veces se traducen como conciencia porque no tenemos otra palabra en nuestro idioma.

En el Abhidhamma Piṭaka se reconocen 89 ó 121 tipos de conciencia. Éstos se estudiarán en las siguientes dos clases. En el [cuadro](#) se pueden ver estos 121 tipos de conciencia representados por 121 puntos. Cada punto representa un tipo de conciencia.

Las conciencias difieren con respecto a si están acompañadas de sensación placentera o de placer; si están acompañadas por entendimiento o no; si son inducidas o no. Esto se estudiará en la próxima clase.

Todas estas conciencias se describen y explican en el primer libro de Abhidhamma. En el *Compendio del Abhidhamma*, el libro que estamos usando como referencia, el primer capítulo trata de los 121 tipos de conciencia.

La segunda realidad última se denomina en pali "cetasika", factor mental. Aquí tenemos un sinónimo más para la palabra "citta". Éste es la palabra "ceta". "Cetasika" significa aquellos que están acoplados con "citta". En realidad significa aquellos que están asociados con "citta", que surge junto con "citta", que depende de "citta" para su surgimiento.

Hay muchos factores mentales. El deseo es un factor mental; el enojo es un factor mental; el orgullo es un factor mental; la atención es un factor mental; la sabiduría o entendimiento es un factor mental. Los factores mentales son estados mentales que acompañan a los diferentes tipos de conciencias. Cuando una conciencia está asociada con un cierto número de factores mentales y éstos son de buena calidad, de buena naturaleza, la conciencia es buena o hermosa. Cuando una conciencia está asociada con factores mentales insanos o malos, la conciencia es insana o mala.

Los factores mentales son como los colores que se ponen en el agua. El agua no tiene color. El agua es como la conciencia. Si ponemos algún color en el agua, decimos "hay agua roja en el vaso" o "hay agua azul en el vaso". Los factores mentales se comparan al color que se pone en el agua, ellos colorean la conciencia. Es debido a que hay diferentes factores mentales que hay 89 ó 121 conciencias.

Las "cetasikas" se denominan factores mentales o concomitantes mentales. Son los diferentes estados de la mente. Siempre acompañan a la conciencia. Sin la conciencia, los factores mentales no pueden surgir.

Para que un cierto fenómeno se denomine factor mental (cetasika) debe poseer cuatro características:

1. Debe surgir junto con la conciencia. El factor mental surge junto con la conciencia en el mismo momento. Cuando la conciencia surge, el factor mental también debe surgir.
2. Debe cesar junto con la conciencia. La conciencia y el factor mental tienen la misma duración, solamente tres sub-momentos. El factor mental debe desaparecer junto con la conciencia, al mismo tiempo que la conciencia.
3. Debe tener un objeto idéntico a la conciencia. Porque la conciencia y el factor mental surgen juntos, éstos no pueden tomar diferentes objetos. No es posible que la conciencia tome un objeto y el factor mental tome otro objeto diferente. Entonces el objeto que toma el factor mental debe ser el mismo que el objeto que toma la conciencia.
4. El factor mental debe tener una base común con la conciencia. Aquí "base" significa sensibilidad de los órganos de los sentidos, la sensibilidad del ojo, la sensibilidad del oído, la sensibilidad de la nariz, la sensibilidad de la lengua y la sensibilidad del cuerpo. Sin estas bases no es posible que la conciencia del ojo y las demás conciencias surjan. Las bases se denominan "vatthu" en pali. Un factor mental debe tener la misma base que la conciencia. En otras palabras, el factor mental debe depender de la base que es la base de la conciencia.

Por ejemplo, cuando vemos algo tenemos conciencia visual. Junto con la conciencia visual surgen algunos factores mentales. Estos factores mentales deben surgir junto con la conciencia visual, deben desaparecer juntos, deben tener el mismo objeto y la misma base (esto es la sensibilidad del ojo). Éstas son las cuatro características de los factores mentales. Cualquier fenómeno, para ser denominado "cetasika", debe poseer estas cuatro características.

En el Abhidhamma se reconocen 52 factores mentales. Estudiaremos los factores mentales en la clase número cinco. Los factores mentales son tratados en el capítulo segundo del *Compendio del Abhidhamma*.

La conciencia y los factores mentales surgen juntos. Esta combinación de conciencia y factores mentales se denomina mente. Es muy difícil para la gente ordinaria como nosotros ver y conocer realmente todos estos diferentes tipos de conciencias y factores mentales. Es difícil saber que esto es la conciencia y esto es un factor mental en particular. Es muy difícil, pero en la meditación vipassanā es posible experimentar algunos de estos factores mentales.

En el libro pali llamado *Milindapañha* (Las Preguntas del Rey Milinda) hay un diálogo entre un rey Milinda y un monje budhista llamado Nāgasena. El Venerable Nāgasena dice que el Buddha hizo algo muy difícil al definir con exactitud, "esto es la conciencia, esto es el contacto, esto es la sensación, esto es la percepción, etc.", entre los fenómenos que surgen juntos y toman el mismo objeto. Eso es más difícil que tomar agua del océano, probarla y poder decir "ésta es agua de este río, ésta es agua de este otro río, etc." Es más fácil para un hombre poder decir o diferenciar diferentes aguas de diferentes ríos en el océano que poder diferenciar las conciencias y los factores mentales. El Buddha hizo una cosa muy difícil cuando enseñó el Abhidhamma.

Como aprendimos antes, las realidades últimas son aquellas que pueden ser realizadas por nosotros mismos, que pueden ser experimentadas por nosotros mismos. Especialmente cuando practicamos meditación y observamos nuestros pensamientos, es posible experimentar estas verdades últimas.

La tercera realidad última se denomina "rūpa", materia. "Rūpa" se define como aquello que cambia cuando entra en contacto con condiciones adversas tales como el frío, calor, sed, hambre, picaduras de insectos y demás. Cuando hay calor, tenemos una clase de materia; cuando hace frío, tenemos otra; cuando tenemos enojo, hay otra; cuando tenemos sed, hay

otra clase de materia. En pali se denomina "rūpa" a todo aquello que cambia cuando entra en contacto con estas condiciones adversas y está bien traducido como materia.

Aquí "cambio" se refiere al cambio obvio y discernible. La mente cambia mucho más rápidamente que la materia. Nuestra mente puede surgir y cesar millones de veces en un segundo, pero el cuerpo permanece ahí. La mente cambia mucho más rápidamente que la materia, pero el cambio no es tan obvio como el de la materia. Por lo tanto, aquí "cambio" se refiere al cambio obvio o discernible. La materia solamente se denomina "rūpa", no "citta" y "cetasika". "Citta" y "cetasika" también cambian, pero no se llaman "rūpa". Solamente aquello que tiene un cambio discernible se denomina "rūpa". Por lo tanto, la materia es aquello que cambia o que es oprimido por el cambio, o aquello que es oprimido por el calor, el frío y demás.

La materia existe en todas partes, en los seres vivientes y también fuera de los seres vivientes. Nuestro cuerpo físico es materia. Nosotros somos una combinación de materia (rūpa) y mente (nāma). Pero por ejemplo, una mesa no tiene conciencia, es solamente materia; una jarra es solamente materia. Las cosas exteriores solamente tienen materia, mientras que los seres vivientes tienen materia y mente.

La materia no tiene habilidad cognitiva; la materia no conoce. Una mesa no conoce; una jarra no conoce; un libro no conoce, aunque puede darnos conocimiento. La materia es aquello que no puede conocer, que no puede darse cuenta de nada.

En el Abhidhamma se reconocen 28 clases de materia o propiedades materiales, las cuales son explicadas en el primer libro de Abhidhamma y también en otros libros. Estas 28 propiedades materiales son los componentes básicos de los seres vivientes y también de los objetos inanimados y son comparables con los elementos en la química. De acuerdo con la química, hay cerca de 100 elementos y toda la materia está compuesta de alguno de estos elementos. De manera similar, todas las cosas, animadas e inanimadas, están hechas de algunas de estas 28 propiedades materiales denominadas en pali "rūpa".

La materia es tratada en detalle en el capítulo sexto del Compendio del Abhidhamma y en este curso será tratada en la clase número siete.

La última de las realidades últimas es el Nibbāna, el *Summum Bonum* del buddhismo. "Summum bonum" es una expresión latina que significa el Bien Supremo, el objetivo más elevado.

El Nibbāna es muy difícil de describir; se define como aquello que está más allá del deseo. El término "Nibbāna" se compone del prefijo 'ni' y 'vāna'. Aquí 'vāna' quiere decir deseo y 'ni' significa no. Por lo tanto, es no-deseo. No-deseo realmente significa fuera del deseo, fuera del apego. Esto significa que el apego o el deseo no pueden tomar el Nibbāna como objeto, está fuera del alcance de los objetos de deseo. Es por esto que se llama Nibbāna. Éste es uno de los significados de la palabra Nibbāna. Puede ser que no hayan oído este significado.

Hay otro significado: "extinción". Ése es otro significado. Algunas veces las palabras en pali se explican de diferentes maneras. Las palabras se separan en una raíz y un sufijo y se pueden explicar de muchas maneras.

El Nibbāna se define como la extinción del deseo, de la ignorancia; es la extinción de las impurezas mentales. Las impurezas mentales son aquellos estados como el deseo, el apego, la malevolencia, el orgullo, la arrogancia, la envidia, etc. La extinción de estas impurezas mentales es lo que llamamos Nibbāna. Aunque hablamos de la extinción de la malevolencia, la ignorancia, etc., no deberíamos tomar esa extinción como algo negativo.

Mucha gente piensa que el Nibbāna es negativo porque cuando se describe casi siempre se hace en términos negativos. Pero es como la salud o la paz. ¿Qué es la salud? Es la ausencia de enfermedad. Pero la salud no es algo negativo. Es una condición positiva. Lo mismo ocurre con la paz. ¿Qué es la paz? Es la ausencia de guerra. De la misma manera, ¿qué es el Nibbāna? Es la ausencia de deseo, de malevolencia, de ignorancia, la ausencia de impurezas mentales.

El Nibbāna también puede explicarse como la ausencia del sufrimiento, la liberación del sufrimiento. En realidad, el Nibbāna tiene dos aspectos. Un aspecto es la extinción de impurezas mentales y el otro es la liberación del sufrimiento. Esto será el tema de la última clase, la clase número 12.

El Nibbāna es incondicionado. De acuerdo con el buddhismo, todo en el mundo es condicionado; todo está condicionado por una u otra cosa o algunas u otras cosas. La conciencia (citta) es condicionada. Los factores mentales (cetasika) son condicionados. La materia (rūpa) es condicionada. Todas las cosas son condicionadas porque dependen de alguna u otra cosa para su surgimiento. Pero el Nibbāna es incondicionado; el Nibbāna no está causado por nada. El Nibbāna es simplemente un estado. No sé si se puede decir que es un estado, porque un estado podría implicar existencia. La existencia puede implicar surgimiento, permanecer por algún tiempo y desaparición. El Nibbāna es, pero no existe. Es muy difícil de entender. Por ello no puede ser descrito adecuadamente en términos cotidianos.

El Nibbāna es algo que se convierte en el objeto de la mente o la conciencia al momento de la iluminación. De acuerdo con el buddhismo, la iluminación es la experiencia directa del Nibbāna. En el momento de la iluminación surge una cierta clase de conciencia en una persona. Esta conciencia toma al Nibbāna como un objeto directo. Al tomar al Nibbāna como objeto, la conciencia erradica las impurezas mentales. Por lo tanto, el Nibbāna no es el resultado de nada. Se podría decir que la realización de Nibbāna es el resultado de la meditación. Sin embargo, el Nibbāna por sí mismo no es el resultado de la meditación. Sólo es. Está ahí todo el tiempo, es como los conceptos (paññatti), está fuera del tiempo. No podemos decir que el Nibbāna existió en el pasado o que está existiendo ahora o que será en el futuro. El Nibbāna no es el resultado de nada, no es el resultado de la meditación, no es el resultado de la práctica del Noble Óctuple Sendero. La realización del Nibbāna es el resultado de la práctica de la meditación vipassanā.

Por lo tanto el Nibbāna no puede ser descrito adecuadamente en términos cotidianos. No tenemos palabras para describirlo. No es una cosa; no es una condición; no es un estado; pero es.

Tiene la característica de paz. Es la extinción de las impurezas mentales y la extinción del sufrimiento. "Extinción del sufrimiento" realmente significa la extinción de la mente y materia, la completa cesación de la mente y materia.

¿Qué ocurre con las Cuatro Nobles Verdades? Aquellos que han leído un poco acerca del buddhismo están familiarizados con las Cuatro Nobles Verdades. El Buddha enseñó las Cuatro Nobles Verdades. ¿Las Cuatro Nobles Verdades están dentro o fuera de las realidades últimas? Las Cuatro Nobles Verdades están incluidas, son parte de las realidades últimas. La primera Noble Verdad es la Noble Verdad del Sufrimiento. "Sufrimiento" significa las conciencias mundanas, los factores mentales y la materia. Esto es en realidad la Noble Verdad del Sufrimiento. Las conciencias mundanas, los factores mentales y la materia pertenecen a la realidad última.

Es muy extraño pero las conciencias ultramundanas que son los mejores tipos de conciencia están fuera de las Cuatro Nobles Verdades. Las conciencias ultramundanas no pertenecen ni a la Verdad del Sufrimiento ni a la Verdad del Origen del Sufrimiento ni a la Verdad de la Cesación del Sufrimiento ni incluso a la Verdad del Sendero que conduce a la Cesación del Sufrimiento. Eso significa solamente las conciencias ultramundanas. Sin embargo, los factores mentales asociados con las conciencias ultramundanas pertenecen a la Cuarta Noble Verdad.

Entonces, la Primera Noble Verdad no es otra cosa que las conciencias mundanas, los factores mentales y la materia. Todos éstos pertenecen a las realidades últimas.

La Segunda Noble Verdad, la Noble Verdad del Origen del Sufrimiento, es el deseo. El deseo es uno de los 52 factores mentales. El nombre en pali es "taṇhā" o "lobha". Debido a que es un factor mental (cetasika), pertenece a la realidad última.

La Tercera Noble Verdad, la Noble Verdad de la Cesación del Sufrimiento, no es otra cosa que el Nibbāna. El Nibbāna es una de las realidades últimas.

La Cuarta Noble Verdad, el Sendero que conduce a la cesación del sufrimiento, es el Noble Óctuple Sendero. ¿Qué es el Noble Óctuple Sendero? Son los ocho factores: (1) Recto Entendimiento, (2) Recto Pensamiento, (3) Recta Palabra, (4) Recta Acción, (5) Recto Modo de Vida, (6) Recto Esfuerzo, (7) Recta Atención y (8) Recta Concentración. Estos ocho factores son en realidad ocho factores mentales. Los encontramos cuando estudiamos los 52 factores mentales. El Noble Óctuple Sendero o la Cuarta Noble Verdad también pertenece a la realidad última. Por lo tanto, las Cuatro Nobles Verdades pertenecen a la realidad última, a una u otra de las realidades últimas.

Revisemos. La Primera Noble Verdad se refiere a las conciencias mundanas, los factores mentales y la materia. La Segunda Noble Verdad es deseo, el cual es un factor mental. La Tercera Noble Verdad es el Nibbāna. Y la Cuarta Noble Verdad es el grupo de ocho factores mentales que empieza con recto entendimiento o sabiduría. Ellos pertenecen a la realidad última.

Hoy estudiamos las dos clases de verdad o realidad: la verdad convencional y la verdad última. En el Abhidhamma se enseñan cuatro clases de verdad última. En las próximas clases entraremos en más detalle a estas cuatro realidades últimas.

Estudiante: Entiendo que la Primera Noble Verdad se refiere a conciencias mundanas, factores mentales y materia, pero no entiendo porque la conciencia ultramundana está fuera de la realidad última.

Venerable U Silananda: No está fuera de la realidad última, sino fuera de las Cuatro Nobles Verdades. El Abhidhamma es muy preciso y directo. Las conciencias que surgen en el momento de la iluminación se denominan Conciencia del Sendero y Conciencia de Fruición. Cuando decimos conciencia ultramundana, nos estamos refiriendo solamente a la conciencia y

no a los factores mentales que la acompañan. Las conciencias ultramundanas están fuera del alcance del deseo. El deseo no puede tomar a la conciencia ultramundana como un objeto. Por eso estas conciencias están fuera del alcance del deseo y no pertenecen a la Primera Noble Verdad, porque la Primera Noble Verdad incluye solamente a los objetos mundanos (conciencias, factores mentales y materia). No pertenecen a la Segunda Noble Verdad porque ésta es el deseo. No pertenecen a la Tercera Noble Verdad porque ésta es el Nibbāna. No pertenecen a la Cuarta Noble Verdad porque ésta es el grupo de factores mentales que acompañan a esas conciencias. Las conciencias ultramundanas están fuera de las Cuatro Nobles Verdades, pero los factores mentales asociados con ellas pertenecen a la Cuarta Noble Verdad.

Estudiante: ¿Cuál es la base de la conciencia? ¿De dónde surge la conciencia? Necesita un objeto para surgir. Yo comprendo esto. ¿Cuál es la base para su surgimiento?

Venerable U Silananda: No podemos decir de dónde viene la conciencia o dónde la conciencia está almacenada, pero cuando hay condiciones para que la conciencia surja, ésta simplemente surge. Cuando hay una lupa, sol y combustible, hay fuego. No podemos decir que el fuego está contenido en el combustible o en los rayos del sol o en alguna cosa. Hay fuego cuando hay conjunción de esas cosas. En la misma forma, cuando hay condiciones, la conciencia surge. El Buddha dijo: 'La conciencia de ver surge dependiendo del ojo (que significa sensibilidad del ojo) y del objeto visible.¹⁶ Entonces, el ojo y el objeto visible son las condiciones para que surja la conciencia visible. Cuando hay convergencia de estos dos, la conciencia surge. Cuando no hay convergencia, no surge. No podemos decir que hay un lugar real para la conciencia, aunque decimos que la sensibilidad del ojo es la base de la conciencia visible.

Estudiante: inaudible.

¹⁶ El texto pali es el siguiente: "Cakkhuñ ca paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhuvīññāṇaṃ" (Majjhima Nikāya i 158).

Venerable U Silananda: Ese momento es solamente un momento muy breve. Ése, en verdad, es un momento de la conciencia junto con los factores mentales acompañantes. El momento de la iluminación es muy breve, tan breve que casi es imperceptible. La experiencia, sin embargo, es tan intensa, que la persona que lo ha experimentado no puede olvidarlo. Ningún otro tipo de conciencia puede tomar el Nibbāna como un objeto directo. Solamente en ese momento de iluminación, la conciencia puede tomar el Nibbāna como objeto. El Nibbāna es algo nuevo. El Nibbāna nunca antes ha sido tomado por la conciencia. Es muy intenso en el momento de la realización de verdad o iluminación, pero dura solamente un breve momento.

Estudiante: ¿Qué ocurre con esa conciencia después de ese breve momento?

Venerable U Silananda: Cada conciencia desaparece después de surgir. Esa Conciencia del Sendero surge y desaparece. Después siguen dos o tres momentos de otra clase de conciencia que llamamos Conciencia de Fruición. La conciencia tiene una duración muy breve. Otra conciencia de la misma clase puede surgir. Una conciencia dura un momento muy breve. Se dice en los libros que en un parpadeo o en un chasquido de dedos, billones de momentos mentales surgen y cesan. Es casi increíble. Pero ahora estamos en la era de las computadoras. Y hay similitudes. La computadora puede resolver millones de problemas en un segundo. Ahora los científicos usan la expresión nano-segundo, que no es un segundo sino una billonésima de segundo. Si una computadora puede resolver un millón de problemas en menos de un segundo, la mente puede hacerlo también. Con el fin de resolver un problema, la computadora debe revisar toda la información que se le da. Debe pasar por todos los pasos necesarios antes de llegar a una conclusión. Normalmente eso tomaría mucho tiempo. Pero cuando ustedes presionan una tecla, la respuesta aparece en la pantalla. No toma mucho tiempo resolver un problema. Parece que es así pero en realidad debe pasar por todos esos pasos para llegar a una decisión o para dar una respuesta. En la misma forma, la mente trabaja muy rápido. Tan rápido que ninguna persona sabe cuán rápido la mente funciona excepto el Buddha. Por lo tanto, el tiempo de duración de una conciencia es muy breve. Una conciencia surge y cesa y después otra sigue y después otra y así sucesivamente hasta que llegamos a ser Arahants o Budhas y logramos la liberación final.

Estudiante: Inaudible.

Venerable U Silananda: No. Pero de acuerdo con la segunda razón, para ser una buena cosa o una cosa correcta, la verdad última es la que puede ser realizada por uno mismo, experimentada por uno mismo. Según esta explicación, la verdad última se convertirá en verdad última solamente cuando uno la experimente. No obstante esto, la verdad última es siempre verdad última. Pero llegará a ser verdad última sólo cuando uno la experimente. Por ejemplo, la ciudad de San Francisco ha estado aquí siempre, pero hasta que ustedes llegaron no experimentaron San Francisco; no conocieron en verdad San Francisco, hasta que llegaron a esta ciudad.

Estudiante: ¿Dos personas que están juntas pueden experimentar la verdad última de diferente manera?

Venerable U Silananda: Es correcto, porque cada persona tiene diferentes capacidades mentales. Por lo tanto, su experiencia puede ser diferente.

Estudiante: inaudible.

Venerable U Silananda: Un espejismo no existe. Parece real cuando lo vemos a distancia, pero cuando nos acercamos al lugar, no hay agua. Un espejismo parece agua.

Estudiante: Existe como un espejismo, pienso que es agua, pero no es.

Venerable U Silananda: Es correcto. Cuando vemos un espejismo, pensamos que es agua. Parece agua. Esa es la razón por la cual en pali se denomina "migataṇhikā". "Migataṇhikā" literalmente significa sed de ciervo. El ganado o los ciervos ven un espejismo en la distancia y piensan que es agua, siguen al espejismo, nunca lo alcanzan y mueren de sed. El espejismo es una verdad en el nivel convencional. No creo que lo que uno ve en un espejismo realmente pueda verse. El dato visible en el que denominamos espejismo es una verdad última. Pero el

espejismo en sí mismo no lo es. Si puede verse, es un dato visible, por lo tanto es una de las 28 propiedades materiales. No es nuestra imaginación. Vemos algo ahí. Ese dato visible es una verdad última, pero el espejismo es simplemente una apariencia.



Preguntas Clase 2

1. ¿Cuál es significado de "verdad" (sacca) en el buddhismo?
2. ¿Cuáles son los dos tipos de realidad o verdad?
3. Explique el significado de realidad convencional (sammuti-sacca).
4. ¿Qué es el concepto nombre (nāma-paññatti)?
5. ¿Qué es el concepto cosa (attha-paññatti)?
6. Dé un ejemplo de concepto nombre y concepto cosa.
7. Explique el significado de realidad última (paramattha-sacca).
8. ¿Cuáles son las cuatro realidades últimas?
9. ¿Cuál es el nombre en pali de la primera realidad última?
10. ¿Cómo se define la primera realidad última?
11. Dé algunos sinónimos en pali para la primera realidad última.
12. ¿Cuál es el nombre en pali de la segunda realidad última?
13. ¿Cuáles son las cuatro características de la segunda realidad última?
14. ¿Cuál es el nombre en pali de la tercera realidad última?
15. ¿Cómo se define la tercera realidad última?
16. Se dice que las tres primeras realidades últimas son condicionadas (saṅkhata). Explique que significa esto.
17. Cuando se habla de un ser, se utiliza la expresión pali "nāma-rūpa" (mente y materia).
¿Cuántas realidades últimas hay en un ser compuesto de mente y materia?
18. ¿Cuál es el nombre en pali de la cuarta realidad última?
19. ¿Cuáles son las Cuatro Nobles Verdades?
20. Explique la relación entre las cuatro realidades últimas y las Cuatro Nobles Verdades.



NOTAS DE CLASE #3 CONCIENCIA (CITTA) I

Lectura asignada: Compendio pp. 27-68

1. Descripción general de las divisiones o clasificación:

i. Por esferas. Hay tres esferas: (1) esfera de los sentidos (ej. animales, humanos y devas), (2) esfera de la materia sutil (brahas de la materia sutil) y (3) esfera inmaterial (Brahmas inmateriales).

- a. Aquellas conciencias que ocurren principalmente en la esfera de los sentidos (kāmāvacara-citta) = 54
- b. Aquellas conciencias que ocurren principalmente en la esfera de la materia sutil (rūpāvacara-citta) = 15
- c. Aquellas conciencias que ocurren principalmente en la esfera inmaterial (arūpāvacara-citta) = 12
- d. Aquellas conciencias que trascienden las tres esferas se denominan ultramundanas (lokuttara-citta) = 8/40

ii. Por clase (jāti):

a. Conciencias que dan resultados:

(1) Aquellas conciencias que dan resultados buenos o felices se denominan conciencias sanas (kusala-citta) = 21/37

(2) Aquellas conciencias que dan resultados malos o dolorosos se denominan conciencias insanas (akusala-citta) = 12

b. Conciencias que son resultados se denominan conciencias resultantes (vipāka citta) = 36/52

c. Conciencias que no dan resultados ni son resultados se denominan conciencias funcionales (kiriya-citta) = 20

iii. Por concomitantes, etc.:

a. Con sensación de placer, desplacer e indiferencia o neutral.

- b. Con o sin concepción errónea.
- c. Inducidas o espontáneas.
- d. Con o sin entendimiento.
- e. Con diferente número de factores de jhāna (clase #4).
- f. Con diferentes objetos (clase #4).
- g. Con diferentes senderos y fruiciones (clase #4).

2. Conciencias insanas (akusala-citta):

- i. Seis raíces: (1) apego, (2) enojo, (3) ignorancia y (4) no-apego, (5) no-enojo y (6) no-ignorancia.
- ii. Tres tipos de sensaciones: placer, displacer e indiferencia.
- iii. Concepción errónea: creencia que no existe el kamma ni los resultados del kamma ni el renacimiento y la creencia en una entidad permanente.
- iv. Inducidas: incitadas, inducidas por uno mismo, por los demás o por las circunstancias.
- v. Displacer y enojo.
- vi. Duda: duda acerca de Buddha, Dhamma, Sangha, Origen Condicionado, etc.
- vii. Agitación: agitación o intranquilidad de la mente.
- viii. Lista de los tipos de conciencias insanas. (En otra hoja)

3. Conciencias sin raíz (ahetuka citta):

- i. Significado de "sin raíz".
- ii. Dos tipos de resultados del kamma.
- iii. Secuencia de los momentos de conciencia:
 - a. El símil del mango. (En otra hoja)
 - b. Diferentes momentos: advertencia, conciencia del ojo, recepción, investigación, determinación, javana y registro.
 - c. Lista de los tipos de conciencia sin raíz. (En otra hoja)

89 o 121 TIPOS DE CONCIENCIAS**CONCIENCIAS INSANAS 12****CONCIENCIAS CON RAÍZ EN EL APEGO 8**

- 1. Con placer, con concepción errónea, espontánea (1)
- 2. Con placer, con concepción errónea, inducida (2)
- 3. Con placer, sin concepción errónea, espontánea (3)
- 4. Con placer, sin concepción errónea, inducida (4)
- 5. Con indiferencia, con concepción errónea, espontánea (5)
- 6. Con indiferencia, concepción errónea, inducida (6)
- 7. Con indiferencia, sin concepción errónea, espontánea (7)
- 8. Con indiferencia, sin concepción errónea, inducida (8)

CONCIENCIAS CON RAÍZ EN EL ENOJO 2

- 1. Con displacer, con aversión, espontánea (9)
- 2. Con displacer, con aversión, inducida (10)

CONCIENCIAS CON RAÍZ EN LA IGNORANCIA 2

- 1. Con indiferencia, con duda (11)
- 2. Con indiferencia, con agitación (12)

CONCIENCIAS SIN RAÍZ 18**CONCIENCIAS RESULTANTES INSANAS 7**

- 1. Conciencia del ojo con indiferencia (13)
- 2. Conciencia del oído con indiferencia (14)
- 3. Conciencia de la nariz con indiferencia (15)
- 4. Conciencia de la lengua con indiferencia (16)
- ✦ 5. Conciencia del cuerpo con dolor (17)
- 6. Conciencia de recepción con indiferencia (18)
- 7. Conciencia de investigación con indiferencia (19)

CONCIENCIAS RESULTANTES SANAS 8

- 1. Conciencia del ojo con indiferencia (20)
- 2. Conciencia del oído con indiferencia (21)
- 3. Conciencia de la nariz con indiferencia (22)
- 4. Conciencia de la lengua con indiferencia (23)
- ✦ 5. Conciencia del cuerpo con placer (24)
- 6. Conciencia de recepción con indiferencia (25)
- 7. Conciencia de investigación con placer (26)
- 8. Conciencia de investigación con indiferencia (27)

CONCIENCIAS FUNCIONALES SIN RAÍZ 3

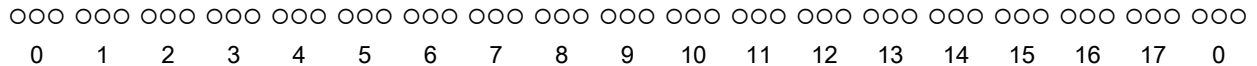
- 1. Conciencia de advertencia en la puerta de los 5 sentidos con indiferencia (28)
- 2. Conciencia de advertencia en la puerta de la mente con indiferencia (29)
- 3. Conciencia que produce el sonreír con placer (30)

EL SÍMIL DEL MANGO

0	Un cierto hombre con su cabeza cubierta se fue a dormir al pie de un árbol con mangos	conciencia de continuidad vital (bhavaṅga)
1, 2, 3	Un mango se desprendió de la rama y cayó al suelo rozando su oreja	objeto entra en contacto con el organismo
4	Se despertó por el sonido.	advertencia en los sentidos
5	Abrió los ojos y miró.	conciencia del ojo
6	Extendió su mano y tomó el fruto	conciencia de recepción
7	Lo apretó	conciencia de investigación
8	Lo olió	conciencia de determinación
9-15	Lo comió y deglutió apreciando el sabor	javana
16, 17	Lo tragó junto con la saliva	conciencia de registro
0	Y se durmió nuevamente	regreso a la continuidad vital

(Véase *Compendio del Abhidhamma*, pp. 146-147)

PROCESO COGNITIVO DE LA PUERTA DEL OJO



- 0 = flujo de la conciencia de continuidad vital (bhavaṅga)
- 1 = conciencia de continuidad vital pasada
- 2 = conciencia de continuidad vital vibrando
- 3 = conciencia de continuidad vital detenida
- 4 = conciencia de advertencia en la puerta del ojo
- 5 = conciencia del ojo
- 6 = conciencia de recepción
- 7 = conciencia de investigación
- 8 = conciencia de determinación
- 9-15 = javana
- 16-17 = conciencia de registro.



CLASE #3

CONCIENCIA (CITTA) I

Las dos clases anteriores fueron acerca de nociones preliminares o la introducción. Ahora entramos realmente en el estudio del Abhidhamma. El tema de esta clase es la conciencia (citta). Habrá dos clases acerca de la conciencia.

Espero que ustedes recuerden que la conciencia es una de las cuatro verdades últimas. La conciencia es aquello que conoce el objeto. La conciencia siempre está con nosotros. La conciencia siempre debe tener un objeto. Nunca está sin un objeto. La característica de la conciencia es conocer el objeto; el darse cuenta del objeto es la característica de la conciencia.

De acuerdo con la característica, la conciencia es solamente una. De igual forma que de acuerdo con la humanidad, solamente hay una humanidad, pero hay millones de seres humanos divididos con respecto a países, razas, culturas, etc. De acuerdo con la característica de conocer el objeto, solamente hay una conciencia. Pero la conciencia se divide en 89 ó 121 tipos.

Lo primero que estudiaremos hoy es la división amplia de la conciencia. La primera clasificación es la clasificación de acuerdo con las esferas. Pero antes debemos entender qué son las esferas. De acuerdo al Abhidhamma hay treinta y un planos de existencia, treinta y un clases de vida o renacimiento. Estos treinta y un planos de existencia están divididos en tres esferas principales. La primera esfera se denomina esfera de los sentidos. Eso significa la esfera donde predomina el deseo sensorial. La esfera de los sentidos se conforma de los seres humanos, las divinidades (en pali "deva",¹⁷ seres celestiales) y también los seres en los cuatro estados de sufrimiento (infierno, mundo animal, espíritus y demonios). Los planos de estos seres pertenecen a la esfera de los sentidos. Cuando decimos esfera de los sentidos, nos

¹⁷ N. del E. Se usará el término "deva" (singular) y "devas" (plural) en lugar de divinidad(es).

estamos refiriendo al reino de los animales, los seres humanos, los devas y algunos de los seres inferiores.

Por encima de la esfera de los sentidos está lo que llamamos la esfera de la materia sutil. "Materia sutil" significa la esfera donde predomina el deseo por la existencia como Brahma.¹⁸ Eso significa que queremos renacer como un Brahma. Queremos renacer como un Brahma material o inmaterial. Ese deseo predomina en ese plano. Ese plano se denomina esfera de la materia sutil. Hay dieciséis planos de existencia en la esfera de la materia sutil.

Por encima de la esfera de la materia sutil está la esfera inmaterial. Éste es el plano de seres que no tienen forma física. Allí sólo existe conciencia y factores mentales. Este plano se llama esfera inmaterial.

Éstas son las tres esferas. En general la conciencia se divide de acuerdo a estas tres esferas. Hay conciencias que surgen principalmente en la esfera de los sentidos. En total hay cincuenta y cuatro conciencias que surgen principalmente en la esfera de los sentidos. Hay otras conciencias que surgen principalmente en la esfera de la materia sutil y otras que surgen principalmente en la esfera inmaterial. "Que surgen principalmente" significa que usualmente o generalmente surgen en la esfera en la que están asignados. Pero pueden también surgir en otras esferas. Aquellas conciencias que surgen en la esfera de los sentidos también pueden surgir en la esfera de la materia sutil, pero no tan frecuentemente como lo hacen en la esfera de los sentidos.

De acuerdo con las esferas, tenemos tres clases de conciencias. La primera clase se denomina "kāmāvacara" (la 'c' se pronuncia 'ch' en pali). La segunda es "rūpāvacara". La tercera es "arūpāvacara".

¹⁸ "Brahma" son los seres que existen en el plano de la materia sutil.

Hay otra clase de conciencia que trasciende a esas tres esferas. Esto significa que esta clase de conciencia está más allá (fuera) de la influencia de los objetos del deseo sensorial, del deseo por la materia sutil o el deseo por lo inmaterial. Se les llama conciencias supramundanas o ultramundanas. De acuerdo con las esferas hay cuatro clases de conciencias: (1) conciencias de la esfera de los sentidos (kāmāvacara), (2) conciencias de la esfera de la materia sutil (rūpāvacara), (3) conciencias de la esfera inmaterial (arūpāvacara) y (4) conciencias ultramundanas (lokuttara).

La conciencia también se puede dividir de acuerdo con la actividad kámmica. En pali la palabra es "jāti", género o clase. Como es difícil de comprender "de acuerdo con el género", preferimos decir de acuerdo con la actividad kámmica, lo que significa que hay conciencias que producen resultados. Cuando decimos "kamma", también entendemos que existe el resultado del kamma. Por lo tanto, actividad kámmica significa que ciertas conciencias producen resultados, ciertas conciencias son resultantes y ciertas conciencias no producen resultados ni son resultantes.

De acuerdo con la actividad kámmica, la conciencia se divide en cuatro clases. Éstas son buen kamma o kamma sano y mal kamma o kamma insano; a su vez, estas dos clases de kamma producen dos clases de resultados. Hay tipos de conciencias que producen resultados buenos o felices. En pali este tipo de conciencia se denomina "kusala", sana, provechosa, hábil, moral. Pero creo que la mejor traducción es sana o saludable. El tipo de conciencia que produce resultados malos o dolorosos se llama "akusala", insana, no provechosa, no hábil. La 'a' antes de "kusala" significa no, que es el opuesto de "kusala".

Pienso que no es correcto traducir "kusala" como hábil. Por ejemplo, pueden matar a una persona hábilmente, pueden planear hábilmente un robo de un banco, pero eso no es "kusala", por esa razón es preferible decir sano en vez de hábil.

Así que aquella conciencia que produce buenos resultados se llama "kusala", sana. La que produce resultados malos o dolorosos se llama "akusala", insana.

El tercer tipo de conciencia de acuerdo con esta clasificación, es el resultado de "kusala" o "akusala". Aquí "resultado" significa las conciencias resultantes. Algunas conciencias son los resultados del kamma y otras no. Hay una clase de conciencia que es el resultado de "kusala" o "akusala". Lo veremos un poco después.

El cuarto y último tipo son aquellas conciencias que ni producen resultados ni son resultados. En pali estos tipos de conciencias se llaman "kiriya", funcional. Estas conciencias surgen especialmente en los Buddhas y Arahants y desaparecen. No producen ninguna actividad kámmica. No son el resultado de ningún kamma.

De acuerdo con esta clasificación, tenemos tres o cuatro tipos: conciencias que producen resultados, conciencias que son resultados y conciencias que ni producen resultados ni son resultados. Aquellas conciencias que producen resultados pueden dividirse en dos, sanas (kusala) e insanas (akusala), aquellas que producen resultados felices y aquellas que producen resultados dolorosos. De acuerdo con esta clasificación hay cuatro clases de conciencias.

Las conciencias se pueden dividir con respecto a los concomitantes. Algunos tipos de conciencias están acompañados por sensación de placer; otros por sensación de displacer y otros por sensación neutral. De acuerdo con esta clasificación hay tres clases de conciencias, aquellas acompañadas por sensación placentera, aquellas acompañadas por sensación de displacer y aquellas acompañadas por sensación neutral.

Algunas clases de conciencias están acompañadas por concepción errónea y otras no. De acuerdo con esta clasificación hay conciencias acompañadas por concepción errónea y otros que no lo están. Pero esto no aplica a todos los tipos de conciencias, aplica solamente para las conciencias insanas. Esto se estudiará más adelante.

Algunos tipos de conciencia surgen inducidas y otros tipos de conciencia surgen de manera espontánea. De acuerdo con este tipo de clasificación hay dos tipos de conciencia, aquellas conciencias inducidas y aquellas espontáneas.

Algunas conciencias están acompañadas por entendimiento, conocimiento o sabiduría y otras no. De acuerdo con esta clasificación hay dos clases de conciencias, las que están acompañadas por entendimiento y las que no están acompañadas por entendimiento.

Hay algunas conciencias que pueden dividirse de acuerdo con el número de factores "jhāna". Éstas se tratarán más adelante. Si éstas nuevas no las entienden, tengan paciencia; las entenderán después.

También las conciencias se clasifican de acuerdo con los objetos que toman. Esto aplica a las conciencias inmateriales (ārūpāvacara-citta).

Las conciencias ultramundanas (lokuttara-citta) se dividen de acuerdo con el Sendero y la Fruición. Hay cuatro conciencias del Sendero y cuatro conciencias de Fruición. Hay en total ocho tipos de conciencias ultramundanas.

La conciencia puede dividirse de muchas formas. Cuando tomamos todas estas clasificaciones y las aplicamos a las diferentes conciencias obtenemos en total 89 ó 121 tipos de conciencia.

Ahora vamos a estudiar cada una de las conciencias. El primer grupo son las conciencias insanas (akusala-citta). Insana significa que está acompañada por el apego, el enojo o la ignorancia. Estas conciencias producen malos resultados.

Es necesario entender que hay seis clases de raíces (mūla): (1) apego, (2) enojo, (3) ignorancia y sus opuestos: (4) no-apego, (5) no-enojo y (6) no-ignorancia. En total son 6 raíces. Hay tipos de conciencias que están acompañadas por una, dos o tres de estas raíces. Hay otros tipos de conciencias que no están acompañadas por ninguna de estas raíces.

Las raíces en realidad, son factores mentales (cetasika). Los factores mentales son los estados mentales. Por lo tanto el apego, el enojo, la ignorancia y otros, son todos factores mentales.

Los factores mentales se estudiarán a partir de la clase número 4. Hay cincuenta y dos factores mentales.

Hay tres clases de sensación, placentera, de displacer y neutral. Cuando experimentamos un objeto material o un objeto mental, siempre tenemos una de estas sensaciones. A veces tenemos una sensación placentera, a veces una sensación de displacer y otras veces tenemos una sensación que ni es de placer ni de displacer, es decir, una sensación neutral. Algunas veces estamos felices. Otras veces estamos indispuestos, enojados o deprimidos. Y otras veces no sentimos nada. Por lo tanto, hay tres clases de sensaciones. Cada conciencia está acompañada por una de estas sensaciones. Ninguna conciencia está sin algún tipo de sensación. La sensación es una de los cincuenta y dos factores mentales. La sensación es uno de los cinco agregados. El segundo agregado se denomina en pali "vedanā", sensación.

Algunos tipos de conciencias en el grupo de las conciencias insanas, están acompañadas con concepción errónea. Es necesario comprender qué significa concepción errónea de acuerdo con las enseñanzas del Buddha porque pienso que éste es un término relativo. Si le preguntan a gente que pertenece a otra cultura qué significa la concepción errónea, tendrán una respuesta diferente. Por lo tanto, aquí la definición de concepción errónea está referida a las enseñanzas del Buddha.

La creencia de que no existe el kamma es una concepción errónea de acuerdo con el buddhismo. Si somos budhistas, si aceptamos las enseñanzas budhistas, también aceptamos que existe el kamma. Si hay kamma también tenemos que aceptar que el kamma produce resultados. Si aceptamos que no hay kamma, lo que sea que ustedes hagan, sólo lo hacen. No hay nada que llamemos kamma y que no haya resultados de este kamma. Esa clase de creencia se denomina concepción errónea.

Hay gente que no cree que existe el renacimiento, que no existe este mundo y no existe otro mundo. Todas estas creencias están incluidas dentro de la concepción errónea.

También existe la creencia en un yo permanente o alma permanente. Ésta también es una concepción errónea de acuerdo con el buddhismo. El Buddha enseñó la doctrina de no-alma (anatta). De acuerdo con sus enseñanzas no existe una entidad permanente, un alma permanente, un alma eterna dentro de los seres o fuera de los seres. Si existe la creencia en un alma permanente, esto se llama concepción errónea de acuerdo con el buddhismo.

Hay tipos de conciencias que están acompañados por concepción errónea y otros que no están acompañados por concepción errónea.

Después hay motivación o inducción. 'Inducción' significa instigación o incitación. Algunas veces nos incitamos a nosotros mismos. Tenemos que inducirnos a nosotros mismos para hacer cosas. A veces estamos inducidos por otras personas. Estamos instigados por otras personas para hacer algo. A veces somos forzados por las circunstancias a hacerlo. Todo esto se llama inducción.

Otras veces las conciencias surgen espontáneamente. No tienen que ser inducidas por nada. Sólo surgen espontáneamente. Cuando un tipo de conciencia surge por inducción, se denomina conciencia inducida. Cuando surge espontáneamente, se denomina conciencia no-inducida o espontánea.

También deberíamos entender displacer y la aversión porque veremos estos estados mentales en las doce conciencias insanas. El displacer en Abhidhamma es una sensación. La palabra pali es "domanassa". El displacer es una sensación. La aversión no es una sensación. El término pali para la aversión es "paṭigha". Otra sinónimo de "paṭigha" es "dosa", enojo. Pienso que ustedes están familiarizados con la palabra "dosa". Displacer (domanassa) es una sensación pero la aversión (paṭigha) o el enojo (dosa) no es una sensación. Es un factor mental diferente; es un factor mental separado. La sensación de displacer y la aversión siempre surgen juntas, acompañadas una de la otra. No obstante que surgen juntas, son diferentes. Son diferentes estados mentales. Uno es sensación y el otro no.

Después está la conciencia acompañada con duda. Duda significa duda acerca del Buddha, duda acerca del Dhamma, duda acerca del Sangha, duda acerca de la práctica, duda acerca del Origen Dependiente y demás. No toda indecisión es duda. Por ejemplo, algunas veces ustedes pueden tener duda acerca de qué camino tomar. Ustedes están en una encrucijada y no saben qué camino tomar. Aquí no se trata de esa clase de duda. Aquí la duda significa dudar del Buddha, dudar de si el Buddha realmente existió o que sólo es un mito. Es dudar acerca de si el Dhamma que el Buddha enseñó nos puede ayudar a erradicar las impurezas mentales. A esto aquí se le llama duda.

Después está la agitación. Aquí se trata de agitación de la mente y no del cuerpo. Cuando uno dice que una persona está agitada, él o ella está temblando o moviéndose de aquí para allá. Pero aquí la agitación significa agitación mental, agitación en la mente. Significa la incapacidad de la mente de estar en el objeto. Es diferente que la duda. La duda toma este o ese objeto. Va de un objeto a otro. Puede ser esto o puede ser aquello. Pero la agitación significa la inhabilidad de la mente para estar realmente sobre el objeto. En pali se llama "uddhacca". La traducción literal es estar por encima o temblando encima. Eso significa que la mente no está fijada en el objeto sino un poco encima del objeto y oscilando. A esto se le llama agitación.

Después de entender esto podemos ir a la lista de los diferentes tipos de conciencias. Por favor vean el cuadro con los 89 ó 121 tipos de conciencia.

Éstos son los doce tipos de conciencias insanas. Entre estas doce hay ocho que están enraizadas en el apego. "Enraizadas" realmente significa acompañadas. No se debería tomar este término como causa u origen. El término pali que aquí se usa es "mūla". "Mūla" significa raíz, pero no significa que la conciencia venga del apego o que está causada por el apego. Lo que quiere decir es que surge junto con el apego. Está acompañada por el apego; conciencia acompañada con el apego.

Hay ocho tipos de conciencias acompañadas con apego. La número 1 es con placer, con concepción errónea, espontánea. Con placer significa acompañada con sensación placentera;

con concepción errónea significa acompañada por concepción errónea; espontánea significa que no está inducida.

La número 2 es con placer, con concepción errónea e inducida. La número 3 es con placer, sin concepción errónea y espontánea. La número 4 es con placer, sin concepción errónea e inducida. Y así sucesivamente.

A veces estas conciencias están acompañadas por sensación placentera y otras veces por sensación indiferente. En el *Compendio del Abhidhamma* se dan ejemplos. Un niño puede robar algo con placer de manera espontánea, sin ser estimulado por nadie. En este caso surge en él el primer tipo de conciencia.

A veces estamos apegados a algo. Sabemos que eso es erróneo pero aún así estamos apegados. En ese caso nuestra conciencia puede estar sin concepción errónea, pero está acompañada por apego. Si nos sentimos bien, está acompañada con placer. Podemos descubrir por nosotros mismos qué clase de conciencia está surgiendo si entendemos todas estas cosas, si entendemos estos ocho tipos de conciencia.

A veces estamos apegados a cosas, pero no sentimos ni placer ni displacer, sino tenemos una sensación neutral. En este caso nuestra conciencia estará acompañada por una sensación mental indiferente.

Estudiante: inaudible

Venerable U Silananda: Es por eso que digo "sensación neutral". Indiferencia es poco exacto. No sé cómo decirlo. Pienso que decir sensación neutral es mejor que decir indiferencia. Significa que ustedes no están ni felices ni infelices acerca de este objeto, pero todavía tienen apego hacia el mismo.

Uno puede tener una casa. Como es su casa, uno está apegado a ella. Pero digamos que uno ha estado en esta casa muchos años. Entonces, uno no está ni feliz ni infeliz con la casa. Uno sólo posee la casa y sólo tiene apego a la misma sin tener una fuerte emoción. Es algo así.

Éstos son los ocho tipos de conciencias con raíz en el apego. Cuando estamos apegados a algo, cuando deseamos algo o cuando estamos apegados a la gente, surge en nuestras mentes uno de estos ocho tipos de conciencia. Algunas veces puede haber concepción errónea y a veces no. Éstos son los ocho tipos de conciencia.

El siguiente grupo es la conciencia con raíz en la aversión. Es la conciencia acompañada con aversión, acompañado con "dosa", enojo. En el Abhidhamma el miedo también está incluido en "dosa". "Dosa" se traduce como enojo y también puede ser odio. Pero el miedo es también una clase de "dosa". Puede decirse que el enojo es agresivo y el miedo es pasivo. Es algo como enojo pasivo. Ambos, enojo y miedo son aversión o "dosa" de acuerdo con el Abhidhamma.

Hay dos tipos de conciencias acompañadas con aversión. La primera es con displacer, con aversión y espontánea. Puede ser que la conciencia espontánea surja muy a menudo en nosotros. No tenemos que ser inducidos. Nos enojamos muy fácilmente. Aun cuando ustedes están inducidos para venir aquí, pueden estar molestos con alguien. Por lo tanto, tienen una de estas dos clases de conciencia.

Estudiante: inaudible

Venerable U Silananda: Principalmente pienso que estos tipos de conciencias surgen espontáneamente. Puede haber ocasiones en las que tenemos que ser instigados o inducidos para enojarnos. Pero el enojo es tan difícil de controlar que simplemente surge. Es afortunado que sólo haya dos tipos de conciencias acompañadas con aversión. Cuando se mata a un animal o a un ser humano, se mata con uno de estos dos tipos de conciencia. En el Abhidhamma la acción de matar siempre se hace con uno de estos dos tipos de conciencia. Aun cuando uno ríe al matar, en el preciso momento de matar la conciencia está acompañada

con aversión (dosa). A veces en la antigüedad, el rey podía sentenciar a alguien a ser ejecutado. Él podría decir "pónganlo a dormir" y aun estar riendo cuando dice esto. Pero en el momento de decir esto surge aversión o enojo en esa persona. La acción de matar siempre se realiza con una de estas dos clases de conciencia.

De acuerdo con el Abhidhamma no puede haber una acción de matar con compasión. Ustedes pueden tener compasión en un momento, pero en el momento de matar, la conciencia está acompañada por "dosa".

Estudiante: En esta era tecnológica uno sólo necesita apretar un botón.

Venerable U Silananda: Pero uno sabe que cuando oprime el botón, la persona va a morir. Sabe que alguien va a morir. Tiene el entendimiento de que alguien va a morir. Por lo tanto, esa acción está acompañada por una sensación de displacer (domanassa).

Como la mente trabaja muy rápido y los momentos mentales son tan breves y vienen uno tras otro, no podemos ver la diferencia entre estos tipos de conciencias. No obstante esto, los momentos de conciencia surgen uno después de otro.

El tercer grupo son las conciencias con raíz en la ignorancia, (moha). Éstas son dos. Una está acompañada por duda y la otra está acompañada por desasosiego o agitación de la mente.

La conciencia número 12 o la número 2 del grupo de conciencias que tienen raíz en la ignorancia, la experimentamos cuando practicamos meditación. A veces nuestra mente parece no poder estar en el objeto. Siempre está un poco fuera del objeto.

Estos dos tipos de conciencia con raíz en la ignorancia o acompañadas con la ignorancia siempre están acompañadas por sensación neutral porque por naturaleza son débiles. No pueden tener una emoción fuerte como el placer o displacer. Por eso siempre están acompañadas por indiferencia o sensación neutral.

Estas doce conciencias se denominan "akusala-citta", conciencias insanas. Ocho tienen raíz en el apego, dos en la aversión y dos en la ignorancia. Los resultados que producen siempre son malos, indeseables o desagradables.

El siguiente grupo se denomina "conciencias sin raíz". Hay en total dieciocho conciencias sin raíz. En pali se denominan "ahetuka-citta". ¿Por qué se denominan sin raíz? Se llaman sin raíz porque no están acompañadas por ninguna de las seis raíces. Las seis raíces son el apego, el enojo, la ignorancia y sus opuestos. Hay seis raíces. Estos dieciocho tipos de conciencia no están acompañados por ninguna de estas raíces. Es por esto que se llaman sin raíz.

No obstante que estas conciencias son sin raíz, no deberíamos entender que ellas carecen de causa. Quince de estas dieciocho conciencias son los resultados ya sea del kamma sano o del kamma insano. La mayoría de ellas son los resultados de kamma; están producidas por el kamma. Se llaman sin raíz porque no están acompañadas por ninguna raíz o porque surgen sin ninguna de las raíces (apego, aversión, ignorancia y los opuestos de estas tres). Es por esto que estas conciencias se denominan sin raíz.

Hay dos clases de kamma, sano e insano. Y hay dos clases de resultados, buenos resultados y malos resultados; resultados deseables y resultados indeseables, o resultados felices y resultados dolorosos. Entonces, tenemos conciencias que son los resultados del buen kamma y conciencias que son el resultado del mal kamma.

Antes de que estudiemos estos dieciocho tipos de conciencia es necesario comprender la secuencia de los momentos de conciencia. Muchas de estas 18 conciencias son diferentes momentos de conciencia que surgen en un proceso cognitivo determinado. La secuencia de momentos de conciencia es importante para poder comprender las conciencias sin raíz.

En los libros se da un símil para entender la secuencia de estas conciencias en un proceso cognitivo determinado. Por favor vean la página donde está el [símil del mango](#). "Cierta vez un hombre con su cabeza cubierta fue a dormir al pie de un árbol de mango. Luego un mango maduro se

desprendió de la rama y cayó al suelo rozando su oreja. Despertado por el sonido, abrió sus ojos y miró. Luego extendió su mano y tomó el fruto, lo apretó, lo olió y lo deglutió apreciando el sabor. Lo tragó junto con la saliva y se durmió nuevamente."¹⁹

Hablando de manera amplia, hay dos clases de conciencias, conciencia no consciente y conciencia consciente. La primera es una conciencia inactiva y la otra es una conciencia activa. Momentos de conciencia inactiva surgen en nosotros casi a cada momento. Hay un flujo de momentos de conciencia inactiva. Luego, cuando un objeto entra en la avenida de nuestros sentidos, ese flujo de conciencia inactiva vibra y se interrumpe. Primero vibra. Después de tres momentos, el flujo de conciencia inactiva se detiene y surge la conciencia activa. Hay diferentes momentos de conciencia activa. Estos momentos surgen uno después de otro. Un momento surge y desaparece y luego otro momento surge. Con el fin de comprender la secuencia de los momentos mentales tenemos que visualizarlos como una serie. Tenemos que verlos como una línea. Aunque en realidad no hay ninguna línea.

La mayoría de los procesos cognitivos consisten de diecisiete momentos mentales. Cuando vemos algo, cuando oímos algo, cuando olemos algo, cuando gustamos algo, cuando tocamos algo, un proceso cognitivo surge en nuestras mentes. Ese proceso cognitivo consiste de diecisiete momentos mentales. En el [cuadro](#) antes del proceso cognitivo hay ceros. "Cero" significa un momento mental inactivo. Técnicamente se denomina continuidad vital (bhavaṅga). Los números 1, 2 y 3 son todavía momentos mentales inactivos, pero desde el número 1 hay perturbación de la continuidad vital. El mango cayó al suelo. El sueño se perturba. Un momento ha pasado. Después de vibrar por dos momentos, el flujo de los momentos inactivos de la conciencia se detiene. Después, los momentos de conciencia activos ocurren.

El primer momento activo de la conciencia, el número 4, se denomina advertencia en la puerta de los sentidos; en realidad advertencia en la puerta de los cinco sentidos. Esto significa que de los momentos inactivos, el flujo de conciencia se convierte en momentos activos. Se vuelve

¹⁹ Véase *Compendio del Abhidhamma* p. 146-7.

hacia una de las puertas de los sentidos, la puerta del ojo, puerta del oído, puerta de la nariz, puerta de la lengua o puerta del cuerpo.

Por ejemplo, la conciencia puede surgir a través de la puerta del ojo, a través del ojo. Después de volverse hacia el objeto, después de volverse hacia el momento activo, surge la conciencia visual. En este momento uno ve algo. Después del momento de ver, la conciencia recibe al objeto. Primero se ve y luego se recibe el objeto. Después de recibirlo hay investigación del objeto para saber si es un objeto deseable o un objeto indeseable. Después de la investigación, hay determinación; para determinar si éste es un objeto deseable o éste es un objeto indeseable. Después de la determinación, la conciencia experimenta el objeto completamente. Esta experiencia del objeto dura siete momentos mentales. Estos siete momentos mentales son los más importantes en un proceso cognitivo determinado. En pali estos momentos se denominan "javana", impulsión.

Estudiante: inaudible

Venerable U Silananda: En realidad ésta es la experiencia completa del objeto. Eso es lo que significa aquí. Algunos traducen "javana" como impulsión. Ambas palabras no se usan muy a menudo. Por lo tanto yo prefiero llamarlo "javana".

Hay siete momentos de "javana". Es durante estos siete momentos que uno adquiere kamma. Se adquiere kamma en estos siete momentos mentales. Puede ser kamma sano (kusala) o kamma insano (akusala). Antes de estos momentos no hay kamma. Aún no hay estados sanos ni insanos. Pero cuando ustedes llegan al noveno momento mental, desde el noveno hasta el quince, adquieren o realizan buen kamma o mal kamma. Por lo tanto, si uno mira a un objeto y está apegado al mismo, hay momentos mentales insanos. Si uno no está apegado al objeto, por ejemplo, cuando uno practica meditación y sólo toma notas del objeto diciendo "viendo, viendo, viendo", el kamma será sano.

La cualidad del momento de "javana" depende de cómo uno reacciona ante el objeto. Puede ser sano o insano dependiendo de la reacción, la forma de ver el objeto y de cuánto uno está informado acerca de las cosas. Éstos son los momentos más importantes del proceso cognitivo.

Después de estos siete momentos mentales, vienen dos momentos que se denominan conciencias de registro. En realidad son como el dejo, el sabor que queda después de saborear la comida. Uno come algo y después traga las pequeñas partículas restantes. Esto se compara a estos dos momentos mentales. Estos dos momentos mentales vienen después de los siete momentos de "javana". En pali se llaman "tadārammaṇa" y se traducen como registro. No sé si registro es correcto. Aquí significa ir después o seguir a los momentos de "javana" y tomar el mismo objeto que las "javanas".

Se compara al agua que sigue a un bote. Cuando uno rema un bote corriente arriba, el agua sigue al bote un poco. En la misma forma, estos dos momentos mentales siguen a los momentos de "javana". En pali se llaman "tadārammaṇa" y se traduce como conciencia de registro.

Después de estos dos momentos el proceso termina. Hay de nuevo un regreso a la conciencia inactiva o conciencia de continuidad vital. Siempre se alternan los momentos de conciencia de continuidad vital o conciencia inactiva con la conciencia activa. Hay momentos inactivos, después momentos activos, luego momento inactivos y así sucesivamente. Los momentos inactivos son como topes entre los procesos cognitivos activos. Ésta es solamente una de las muchas clases de procesos cognitivos.

Ahora podemos ir a las dieciocho conciencias sin raíz. Hay dieciocho conciencias sin raíz y éstas están subdivididas en tres grupos. El primer grupo son las conciencias resultantes insanas. Eso significa tipos de conciencias que son el resultado del kamma insano.

Hay siete conciencias en este grupo. La primera es la conciencia del ojo. Conciencia del ojo en realidad significa conciencia visual. Cuando uno ve algo, esta conciencia surge en nuestra mente. La segunda es la conciencia del oído. Esta es conciencia auditiva. La tercera es la conciencia de la nariz; esta conciencia surge cuando uno huele algo. La cuarta es la conciencia de la lengua; cuando uno come algo, cuando saborea algo, tiene esta conciencia. Y la quinta es la conciencia del cuerpo; esta conciencia surge cuando uno tiene tacto, cuando uno toca algo.

La sexta es la conciencia de recepción. La séptima es la conciencia de investigación. La conciencia corporal en este grupo está acompañada con dolor. Si uno se lastima hay dolor y uno lo experimenta. Esto significa tener la experiencia del dolor en la mente. Lo que llamamos dolor es material, una clase de materia en el cuerpo. Uno tiene la experiencia de ese dolor. Esa experiencia es lo que aquí se llama dolor. Aquí el dolor se debe entender como surgiendo en la mente. El dolor es una de las sensaciones.

Hay tres ó cinco clases de sensación. Esta sensación, el dolor, está conectada con el cuerpo y se llama "dukkha".

La sexta es la conciencia de recepción. La séptima es conciencia de investigación. Estas conciencias son los resultados de las acciones insanas en el pasado. Cuando uno ve algo que no quiere ver, un objeto desagradable, esto es el resultado de su kamma en el pasado. Uno tiene que culparse uno mismo y no a otras personas o al objeto. Uno hizo acciones insanas en el pasado y ahora obtiene el resultado de esas acciones viendo lo que uno no quiere ver, viendo cosas feas.

Estudiante: ¿Usted dice que eso es el resultado de malas acciones pasadas?

Venerable U Silananda: Sí, especialmente en vidas pasadas.

El segundo grupo son las conciencias resultantes sanas. Son el resultado de conciencias sanas o acciones sanas. Cuando uno ve algo agradable, bello, bueno, o cuando oye algo agradable,

uno tiene los tipos de conciencia de este grupo. Hay conciencia del ojo o conciencia visual, conciencia del oído o conciencia auditiva y así sucesivamente. La quinta es la conciencia corporal con agrado; eso es cuando uno tiene buen tacto, por ejemplo, cuando se ponen ropa que es suave al tacto. Esa sensación está asociada con esta conciencia corporal. En pali se denomina "sukha", agrado, y es el opuesto de "dukkha", dolor.

Después tenemos la conciencia de recepción. Aquí tenemos dos clases de conciencias de investigación, dependiendo de si el objeto es normalmente deseable o muy deseable. Cuando el objeto es muy deseable, la conciencia de investigación está acompañada con placer, con sensación placentera. Cuando el objeto es normalmente deseable, la conciencia de investigación está acompañada por sensación indiferente. A veces el objeto es muy deseable. Para los budhistas el Buddha es un objeto muy deseable. Para la gente joven, aquellos del sexo opuesto podrían ser objetos muy deseables. Hay ocho tipos de conciencias que son el resultado de buen kamma o del kamma sano en el pasado.

El tercer grupo está formado por tres tipos de conciencias. Son conciencias funcionales sin raíz. Sólo son funcionales. No son el resultado de nada y no producen resultados; simplemente surgen y desaparecen. No dejan ningún residuo y no son el resultado de nada en el pasado. Por esta razón se denominan funcionales.

Hay tres tipos de conciencias funcionales sin raíz. La primera es la conciencia de advertencia en la puerta de los cinco sentidos. Es el número 4 en el proceso cognitivo, advertencia en la puerta de los sentidos. Esto significa advertencia o dirigir la mente al objeto sensorial a través de la puerta de ese sentido. Cuando uno experimenta algo a través de los cinco sentidos, este tipo de conciencia es el principio de ese proceso cognitivo.

Estudiante: ¿Dónde está eso en el símil del mango?

Venerable U Silananda: Es el número 4.

El siguiente es la conciencia de advertencia en la puerta de la mente. Ésta es similar a la conciencia de advertencia en la puerta de los cinco sentidos. Ocurre en el proceso cognitivo de la puerta de la mente. Cuando uno piensa algo, uno no ve ni oye algo, pero piensa en algún objeto en la mente. La conciencia de advertencia en la puerta de la mente ocurre en ese tipo de proceso cognitivo. En esa clase de proceso cognitivo no hay conciencia de advertencia en la puerta de los sentidos simplemente porque el objeto no es aceptado a través de los cinco sentidos. Es aceptado a través de la mente. En el Abhidhamma la mente es el sexto sentido.

En el Abhidhamma hay seis sentidos y la mente es el sexto. Cuando pensamos algo sin la ayuda de los cinco sentidos, hay otra clase de proceso cognitivo. En esa clase de proceso cognitivo, esta conciencia de advertencia en la puerta de la mente actúa como lo hace la conciencia de advertencia en la puerta de los cinco sentidos en las otras clases de procesos cognitivos.

Para su información esta conciencia de advertencia de la puerta de la mente también surge en el proceso cognitivo descrito en el símil del mango, pero en ese proceso cognitivo tiene una función diferente. Los tipos de conciencia tienen diferentes funciones. Estudiaremos las funciones en las clases siguientes. La conciencia de determinación en el símil del mango es en realidad esta conciencia de advertencia en la puerta de la mente. Tiene dos funciones. Algunas veces tiene la función de advertencia en la puerta de la mente; cuando surge a través de las puertas de los cinco sentidos, tiene la función de determinar. Por lo tanto, la conciencia de advertencia en la puerta de la mente tiene dos funciones.

La última es la conciencia que produce el sonreír. Pero desafortunadamente esta conciencia es solamente para los Buddhas y Arahants y no para nosotros. Nosotros cuando sonreímos lo hacemos con otro tipo de conciencia, no con éste. Se dice en los libros que esta conciencia solamente surge en los Buddhas y Arahants. Los Buddhas y Arahants sonríen con este tipo de conciencia.

Hay tres conciencias funcionales sin raíz. Cuando agregamos siete, ocho y tres, obtenemos dieciocho tipos de conciencias sin raíz. Los números al final de las líneas en el paréntesis son los números consecutivos y llegan hasta 121. Podemos referirnos a los tipos de conciencias por medio de estos números. Podemos decir número 13, número 15, y de esta manera identificar las diferentes conciencias.

Estudiante: ¿Existe algo como el kamma neutral? Usted dijo que la conciencia funcional sin raíz no está acompañada por ninguna de las seis raíces. Pero pienso que usted dijo antes que era el resultado de Kamma.

Venerable U Silananda: Las funcionales no son resultados y no producen resultados.

Estudiante: ¿No hay kamma involucrado?

Venerable U Silananda: No. Aquí no hay kamma. No hay kamma en estos dieciocho tipos de conciencias. En las doce conciencias insanas (akusala) hay kamma, kamma insano. Ustedes saben que el kamma en realidad es un factor mental (cetasika). Lo que llamamos kamma es un factor mental. Después estudiaremos el kamma, pero permítanme decir algo.

Cuando hablamos acerca del kamma, cuando la gente habla acerca del kamma y cuando lo explicamos, decimos buenas acciones y malas acciones. Sin embargo, técnicamente hablando y de acuerdo con el Abhidhamma, el kamma no es la acción en sí misma, sino la volición, un estado de la mente, un factor mental asociado con esa acción. Por lo tanto el kamma no es físico. Es mental. Es una clase de factor mental, la volición, que en pali se denomina "cetanā". La volición (cetanā) está asociada con cada tipo de conciencia. Solamente es kamma cuando la volición acompaña a las conciencias sanas e insanas.

La volición acompaña a cada uno de los ochenta y nueve tipos de conciencias. Pero no todas las conciencias constituyen kamma. Kamma es la volición que acompaña a las conciencias sanas e insanas. En estos dieciocho tipos de conciencias sin raíz surge también la volición,

pero aquí no se llama kamma. No tiene potencial como kamma. Es sólo un factor mental que surge junto con la conciencia. Por lo tanto, aquí la volición no se denomina kamma.

En el Origen Condicionado, la segunda unión o el segundo factor es "saṅkhāra". ¿Qué es "saṅkhāra"? En realidad es el kamma. Ahí el kamma es llamado "saṅkhāra". "Saṅkhāra" es la volición acompañando a las conciencias insanas (akusala-citta), las conciencias sanas hermosas de la esfera de los sentidos (kāṃāvacara-citta), las conciencias de la esfera de la materia sutil (rūpāvacara-citta) y las conciencias de la esfera inmaterial (arūpāvacara-citta). La volición es kamma cuando ésta acompaña a las conciencias sanas e insanas.

Aquí estos tipos de conciencias no son ni sanos (kusala) ni insanos (akusala); no hay kamma en estos tipos de conciencias.

Estudiante: ¿Cómo se usa este sistema de clasificación de las conciencias en la práctica de meditación? ¿Se usa?

Venerable U Silananda: En realidad no usamos este sistema en meditación. Pero es posible reconocer al menos algunas de estas conciencia cuando practicamos meditación. La meditación es el desarrollo de la mente o el control de la mente. Durante la meditación primero tratamos de tranquilizar o calmar la mente para que ésta pueda penetrar en la naturaleza de las cosas. Durante la meditación, especialmente en la meditación vipassanā, porque cuando uno practica la meditación vipassanā uno tiene que estar conciente de todo lo que ocurre en el momento presente, uno tiene que estar conciente también de los pensamientos. Cuando uno pone atención a los pensamientos, se da cuenta de que diferentes pensamientos llegan y se van, se puede dar cuenta de muchos de estos tipos de conciencias. Uno no podría nombrarlos pero uno realmente los experimenta y los ve (no con los ojos). Uno realmente los ve. Son los que pueden ser experimentados por uno mismo especialmente a través de la meditación.

Estudiante: ¿Durante la meditación uno no podría pensar que ésta es la conciencia, pero después de la meditación uno podría poder reflexionar sobre esto?

Venerable U Silananda: Sí, si uno tiene este tipo de conocimiento antes de practicar meditación. Entonces, uno puede decirse a sí mismo "éste es éste". Ésta es una conciencia insana. Ésta es una conciencia sana. Éste es el factor mental "sensación", este es el factor mental "volición" y así sucesivamente.

Estudiante: ¿Este sistema fue enseñado por el Buddha o por otros más tarde?

Venerable U Silananda: La creencia tradicional es que fue enseñado por el Buddha. En la tradición Theravāda se establece que el Buddha enseñó el Abhidhamma en su séptimo año después de la Iluminación a los seres celestiales, no a los seres humanos. Luego él enseñó de nuevo a su discípulo, el Venerable Sāriputta. Y Sāriputta enseñó el Abhidhamma a sus quinientos discípulos. La enseñanza de Sāriputta es la que fue aceptada y registrada durante el Primer Concilio Buddhista y ha se ha transmitido de generación en generación hasta nuestros días.

Estudiante: ¿Hay seis raíces: apego, enojo, ignorancia y sus opuestos?

Venerable U Silananda: Sí.

Estudiante: ¿Están incluidas en las conciencias insanas?

Venerable U Silananda: No. Las primeras tres son insanas. Sus opuestos, algunas son sanas y algunas son neutrales. Esto es así porque estas tres pueden acompañar a las conciencias sanas y a las conciencias resultantes. Las conciencias resultantes no son ni sanas ni insanas. Y también estas raíces acompañan a las conciencias funcionales. Por lo tanto, tres raíces son insanas. Las otras tres raíces son sanas o neutrales. En realidad, para usar el término técnico son las raíces de las conciencias sanas (kusala) y de las conciencias indeterminadas (abyākata).

Permítanme explicar la palabra "abyākata", porque no está correctamente explicada en el manual (edición del Venerable Nārada). Con el fin de comprender la palabra "abyākata" debemos entender la secuencia enseñada en el primer libro del Abhidhamma. Cuando el Buddha explicó todos los Dhammas en diferentes formas (en díadas, en tríadas), dijo: "(1) fenómenos sanos (kusala-dhamma), (2) fenómenos insanos (akusala-dhamma) y (3) fenómenos indeterminados (abyākata-dhamma)."²⁰ La traducción literal de la palabra "abyākata" es no dicho, no declarado. Eso significa no declarado como "kusala" o "akusala". En efecto, "abyākata" significa aquello que es llamado ni "kusala" ni "akusala". Se ha traducido como indeterminado, pero en realidad "abyākata" significa no declarado como "kusala" o "akusala". Ésa es la razón por la cual "abyākata" incluye no solamente conciencias (citta) y factores mentales (cetasika), sino también la materia (rūpa) y el Nibbāna. Se llaman "abyākata" porque no son determinadas como "kusala" o "akusala". Cualquier cosa que no es llamada "kusala" o "akusala" es "abyākata".

Estas tres raíces (no-apego, no-enojo, no-ignorancia) se llaman raíces sanas "kusala" y raíces "abyākata". Son raíces "kusala" cuando acompañan a la conciencia "kusala". Son raíces "abyākata" cuando acompañan a las conciencias "abyākata". Las conciencias "abyākata" incluyen el grupo que hemos estudiado hoy, las conciencias resultantes y las conciencias funcionales. Veremos más de ellas la próxima semana.

Estudiante: Si los resultados son del kamma, ¿cómo puede haber resultados insanos con indiferencia?

Venerable U Silananda: Hay un ejemplo y hay una explicación, pero a veces es difícil dar explicaciones porque en la explicación misma hay algo adicional que también tiene que ser explicado. Pero trataré de explicarle esto.

²⁰ *Dhammasaṅgaṇī pāḷi* p. 1.

Primero hay que entender que hay diferentes clases de materia o propiedades materiales. En forma amplia se dividen en dos, las propiedades materiales sobre las cuales las otras dependen y las dependientes. Llamémoslas propiedades primarias y propiedades dependientes. Hay cuatro propiedades primarias: tierra, agua, fuego y aire. Se llaman propiedades primarias a los cuatro grandes elementos. Después hay otras propiedades materiales que son dependientes de estos cuatro grandes elementos. Estos cuatro grandes elementos son la base, algo más sólido que los otros que dependen de ellos. Cuando vemos algo, en realidad lo que vemos es el color. No vemos el objeto, sino el color. Ese color es lo que vemos. Ese color es una de las propiedades materiales dependientes. Cuando vemos algo, el color o ese objeto visible hace impacto con el ojo, con la sensibilidad del ojo. Aquí "ojo" significa sensibilidad. En términos modernos podría ser la retina. La sensibilidad del ojo es una de las propiedades materiales dependientes. Las propiedades materiales dependientes son suaves. Cuando una propiedad material suave entra en contacto con otra suave, el impacto no es fuerte. Solamente cuando hay un fuerte impacto puede haber sensación de placer o de displacer. Cuando el impacto es como entre dos bolas de algodón, no hay sensación fuerte. Ésa es la razón por la que la conciencia de ver y las otras están acompañadas por una sensación de indiferencia o neutral.

Sin embargo, es sólo en ese preciso momento que está acompañada por sensación neutral. Cuando llegamos a los momentos "javana", allí puede haber cualquier clase de sensación. Uno ve algo y se siente feliz o ve algo y se enoja, pero en el preciso momento de ver, pero sólo en el preciso momento de ver, la conciencia está acompañada con sensación de indiferencia.

Este [cuadro](#) es muy útil para estudiar las diferentes clases de conciencias en detalle. Es bueno identificar estos puntos. Por ejemplo con placer, con concepción errónea, espontánea. Ése es el primer punto. El segundo punto es con placer, con concepción errónea, inducida.

En el cuadro el color rojo representa la sensación de placer. El azul representa la sensación indiferente o neutral. El verde representa la sensación de dolor. La cruz verde es "dukkha", dolor. La cruz roja no es una ambulancia. La cruz roja es "sukha", felicidad.

Estudiante: ¿Qué son los círculos azules?

Venerable U Silananda: Los círculos azules representan las conciencias acompañadas por sensación neutral. Los círculos rojos son conciencias acompañadas con sensación placentera.

La primera columna representa las doce conciencias insanas. Las siguientes tres columnas representan las 18 conciencias sin raíz. La primera de estas tres columnas representa las conciencias resultantes insanas. La segunda columna representa las conciencias resultantes sanas. La tercera columna, que solamente tiene tres puntos, representa las conciencias funcionales sin raíz. Ustedes pueden ver que el último punto de esta tercer columna está en color rojo. La conciencia que produce el sonreír está acompañada con sensación placentera. Las otras dos están acompañadas con sensación indiferente.

Si ustedes estudian esto, poco a poco, en cerca de dos o tres semanas, tendrán el cuadro completo en su mente. No teman a este cuadro porque no lo pueden aprender en un día o dos. Si lo estudian, poco a poco será fácil.

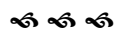
Estudiante: inaudible.

Venerable U Silananda: Sí, sí porque tenemos que dividir las cosas para ayudar a la gente a aprender. Enseñamos el Abhidhamma a novicios muy jóvenes de cerca de 12 ó 13 años de edad. Tenemos que usar algunas pelotas o algo como conchas. Puedo darles algunos cuadros la próxima semana, pero no tienen colores. Ustedes tienen que ponerle los colores. Sería bueno colorearlos para que recuerden mejor. Necesitan concentración. Si cometen un error, tienen que empezar de nuevo.

Por favor no se preocupen si no pueden estudiar todo esto en detalle, porque este curso es solamente una introducción y no el estudio detallado del *Compendio del Abhidhamma*. Si tengo que enseñarlo como lo pensé antes, se necesitan cerca de 60 horas o 60 clases. Enseñando una vez a la semana me tomó más de un año para terminar el curso completo.

Preguntas Clase 3

1. ¿Cuál es la característica de la conciencia (citta)?
2. ¿Cuántos tipos de conciencia hay?
3. ¿Cuáles son las tres esferas de la conciencia?
4. ¿Cómo se denominan (en pali y español) las conciencias que trascienden las tres esferas?
5. ¿Cuántos grupos de conciencias hay de acuerdo a la clase (jāti) o actividad kámmica?
6. ¿Qué significa "kusala"?
7. ¿Qué significa "akusala"?
8. ¿Cuáles son las seis raíces insanas?
9. ¿Cuántas conciencias insanas hay?
10. Las conciencias insanas se subdividen en tres grupos. Explique cada uno de estos grupos y cuántas conciencias pertenecen a cada uno estos grupos.
11. Algunas conciencias insanas con raíz en el apego (lobha) están asociadas con concepción errónea (diṭṭhi). Explique el significado de concepción errónea.
12. ¿Dentro de que raíz insana se incluye el miedo?
13. Entre las conciencias con raíz en la ignorancia (moha), hay una conciencia asociada con duda (vicikicchā). Explique el significado de duda.
14. Defina el término pali "ahetuka".
15. ¿Cuáles son los tres grupos de las conciencias sin raíz?
16. ¿Cuáles son las dos sensaciones asociadas con la conciencia del cuerpo?
17. ¿Cuántos momentos mentales hay en un proceso cognitivo de la puerta de los cinco sentidos?
18. ¿Cómo se denominan los momentos mentales más importantes de un proceso cognitivo?
19. La conciencia de advertencia en la puerta de la mente (manodvārāvajjana) tiene dos funciones. Explique cuáles son estas dos funciones.
20. ¿Quiénes pueden experimentar la conciencia funcional que produce el sonreír (hasituppāda-citta)?



NOTAS DE CLASE #4

CONCIENCIA (CITTA) II

Lectura asignada: Compendio pp. 44-68

1. Conciencias hermosas pertenecientes a la esfera de los sentidos (kāmāvacara-sobhana citta):
 - i. Hermosas (sobhana), porque traen con ellas cualidades hermosas, o están acompañadas con raíces buenas como el no-apego.
 - ii. Entendimiento (ñāṇa):
 - a. Definición: aquello que comprende o penetra los fenómenos de acuerdo a la realidad; que comprende o ve los fenómenos como impermanentes, insatisfactorios e insustanciales; y que comprende o ve las Cuatro Nobles Verdades.
 - b. Sinónimos: sabiduría (paññā), no-ignorancia (amoha), conocimiento (vijjā), recto entendimiento (sammā-diṭṭhi), investigación de los estados (dhamma-vicaya), etc.
 - iii. Lista de conciencias hermosas de la esfera de los sentidos. (En otra hoja.)
2. Conciencias pertenecientes a la esfera de la materia sutil (rūpāvacara-citta):
 - i. Cómo se alcanzan las jhānas y definición de "jhāna". (Compendio p. 51)
 - ii. Los factores de jhāna:
 - a. aplicación inicial (vitakka),
 - b. aplicación sostenida (vicāra),
 - c. interés placentero o regocijo (pīti),
 - d. placer (sukha),
 - e. concentración o unificación de la mente (ekaggatā).Son todos factores mentales (cetasika).
 - iii. Diferencia entre jhāna, factores de jhāna (jhānaṅga) y conciencia jhāna (jhāna-citta):
 - a. jhāna: el grupo de los factores de jhāna.
 - b. Factores de jhāna (jhānaṅga): los factores de jhāna individualmente.

- c. conciencia jhāna (jhāna-citta): la conciencia acompañada por los factores de jhāna.
 - iv. Objetos de jhāna: discos (kasiṇa), respiración, etc.
 - v. Lista de conciencias de la esfera de la materia sutil. (En otra hoja.)
3. Conciencias pertenecientes a la esfera inmaterial (arūpāvacara-citta):
- i. Cómo se alcanzan las jhānas de la esfera de la materia sutil. (Compendio pp. 57-58).
 - a. La primera jhāna de la esfera inmaterial = base del espacio infinito.
 - b. La segunda jhāna de la esfera inmaterial = base de la conciencia infinita.
 - c. La tercera jhāna de la esfera inmaterial = base de la nada.
 - d. La cuarta jhāna de la esfera inmaterial = base de la ni percepción ni no-percepción.
 - ii. Objetos de las conciencias de la esfera inmaterial:
 - a. Primera: concepto del espacio infinito.
 - b. Segunda: la primera conciencia de la esfera inmaterial
 - c. Tercera: la ausencia de la primera conciencia de la esfera inmaterial.
 - d. Cuarta: la tercera conciencia de la esfera inmaterial.
 - iii. Todas las conciencias de la esfera inmaterial tienen dos factores de jhāna, indiferencia y concentración. Por lo tanto, son consideradas como la quinta jhāna.
 - iv. Lista de las conciencias de la esfera inmaterial. (En otra hoja.)
4. Conciencias ultramundanas (lokuttara-citta):
- i. La Iluminación: (1) comprensión de las Cuatro Nobles Verdades, (2) experiencia directa del Nibbāna y la erradicación de las impurezas mentales.
 - ii. Cómo se alcanza la Iluminación y definición de Sendero (magga) y Fruición (phala). (Compendio p. 60-63.)
 - iii. Los cuatro estadios de la iluminación:
 - a. El que entra en la corriente (sotāpanna),
 - b. El que retorna una vez (sakadāgāmi),

- c. El que no retorna (anāgāmī),
 - d. El estado de Arahant (arahanta).
- iv. Los ocho factores del Sendero (magga):
- a. Recto Entendimiento,
 - b. Recto Pensamiento,
 - c. Recto Lenguaje,
 - d. Recta Acción,
 - e. Recto Modo de Vida,
 - f. Recto Esfuerzo,
 - g. Recta Atención,
 - h. Recta Concentración.
- v. Sendero (magga), factores del Sendero (maggaṅga) y conciencia del Sendero (magga-citta):
- a. Sendero (magga): el grupo de los factores del Sendero.
 - b. Factores del Sendero (maggaṅga): los factores individualmente.
 - c. Conciencia del Sendero (magga-citta): la conciencia acompañada por los factores del Sendero.
- vi. Objeto de las conciencias ultramundanas: el Nibbāna.
- vii. Las ocho conciencias ultramundanas y cómo se convierten en cuarenta, y porque son llamadas "la primera conciencia jhāna del Sendero de entrada en la corriente", etc.
- viii. Lista de las 8/40 conciencias ultramundanas. (En otra hoja.)



CONCIENCIAS HERMOSAS DE LA ESFERA DE LOS SENTIDOS 24

CONCIENCIAS SANAS DE LA ESFERA DE LOS SENTIDOS 8

- 1. Con placer, con entendimiento, espontánea (31)
- 2. Con placer, con entendimiento, inducida (32)
- 3. Con placer, sin entendimiento, espontánea (33)
- 4. Con placer, sin entendimiento, inducida (34)
- 5. Con indiferencia, con entendimiento, espontánea (35)
- 6. Con indiferencia, con entendimiento, inducida (36)
- 7. Con indiferencia, sin entendimiento, espontánea (37)
- 8. Con indiferencia, sin entendimiento, inducida (38)

CONCIENCIAS RESULTANTES DE LA ESFERA DE LOS SENTIDOS 8

- ● ● ● ● ● ● Igual que las conciencias sanas (39-46)

CONCIENCIAS FUNCIONALES DE LA ESFERA DE LOS SENTIDOS 8

- ● ● ● ● ● ● Igual que las conciencias sanas (47-54)

CONCIENCIAS DE LA ESFERA DE LA MATERIA SUTIL 15CONCIENCIAS SANAS DE LA ESFERA DE LA MATERIA SUTIL 5

- 1. Primera jhāna con vitakka, vicāra, pīti, sukha, ekaggatā (55)
- 2. Segunda jhāna con vicāra, pīti, sukha, ekaggatā (56)
- 3. Tercera jhāna con pīti, sukha, ekaggatā (57)
- 4. Cuarta jhāna con sukha, ekaggatā (58)
- 5. Quinta jhāna con upekkhā, ekaggatā (59)

CONCIENCIAS RESULTANTES DE LA ESFERA DE LA MATERIAL SUTIL 5

- ● ● ● ● Igual que las conciencias sanas (60-64)

CONCIENCIAS FUNCIONALES DE LA ESFERA DE LA MATERIA SUTIL 5

- ● ● ● ● Igual que las conciencias sanas(65-69)

vitakka = aplicación inicial

vicāra = aplicación sostenida

pīti = interés placentero

sukha = placer

ekaggatā = unificación

upekkhā = indiferencia

CONCIENCIAS DE LA ESFERA INMATERIAL 12CONCIENCIAS SANAS DE LA ESFERA INMATERIAL 4

- 1. Primera jhāna de la esfera inmaterial, "espacio infinito" (70)
- 2. Segunda jhāna de la esfera inmaterial, "conciencia infinita" (71)
- 3. Tercera jhāna de la esfera inmaterial, "ausencia de conciencia" (72)
- 4. Cuarta jhāna de la esfera inmaterial, "ni percepción ni no-percepción" (73)

CONCIENCIAS RESULTANTES DE LA ESFERA INMATERIAL 4

- ● ● ● Igual que las conciencias sanas (74-77)

CONCIENCIAS FUNCIONALES DE LA ESFERA INMATERIAL 4

- ● ● ● Igual que las conciencias sanas (78-81)

-
1. La primera jhāna de la esfera inmaterial tiene el espacio infinito como objeto.
 2. La segunda jhāna de la esfera inmaterial tiene la primera jhāna, la infinita conciencia, como objeto.
 3. La tercera jhāna de la esfera inmaterial tiene la ausencia de la primera conciencia jhāna como objeto.
 4. La cuarta jhāna de la esfera inmaterial tiene la ni percepción ni no-percepción como base.

CONCIENCIAS ULTRAMUNDANAS 8CONCIENCIAS ULTRAMUNDANAS SANAS 4

- 1. Conciencia del primer Sendero, "entrada en la corriente" (82)
- 2. Conciencia del segundo Sendero, "un retorno" (83)
- 3. Conciencia del tercer Sendero, "no retorno" (84)
- 4. Conciencia del cuarto Sendero, "estado de Arahant" (85)

CONCIENCIAS ULTRAMUNDANAS RESULTANTES 4

- 1. Conciencia de la primera Fruición, "entrada en la corriente" (86)
- 2. Conciencia de la segunda Fruición, "un retorno" (87)
- 3. Conciencia de la tercera Fruición, "no retorno" (88)
- 4. Conciencia de la cuarta Fruición, "estado de Arahant" (89)

No hay conciencia funcional en las conciencias ultramundanas porque la conciencia del Sendero ocurre sólo una vez. Si la conciencia del Sendero fuera a ocurrir más de una vez, sería posible decir que hay conciencia funcional en las conciencias ultramundanas. Pero la misma conciencia del sendero no ocurre nuevamente en aquellos que han alcanzado alguno de los cuatro estados de iluminación porque (1) así como un rayo puede destruir un árbol con alcanzarlo sólo una vez, de la misma forma la conciencia del sendero puede cumplir su función, que es la total erradicación de las impurezas mentales, simplemente con ocurrir una vez de tal forma que ésta no tiene nada que lograr aun si ocurre nuevamente; (2) para vivir feliz en esta vida (haciendo que ocurra una y otra vez) existe el estado sostenido de Fruición (en la forma de sucesivos momentos de la conciencia de Fruición) para realizar este trabajo. Por lo tanto, no puede haber de ninguna manera conciencia funcional en las conciencias ultramundanas. (Comentario del *Abhidhammattha Saṅgaha*)

CONCIENCIAS ULTRAMUNDANAS 40

Básicamente hay 8 tipos de conciencias ultramundanas, pero puede haber 40 tipos de conciencia ultramundanas cuando cada una de las 8 se convierte en 5 dependiendo en el número de los factores de jhāna que las acompañan.

CONCIENCIA DEL PRIMER SENDERO 5

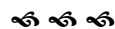
- 1. Conciencia del 1^{er} sendero 1^a jhāna con vitakka, etc.* (82)
- 2. Conciencia del 1^{er} sendero 2^a jhana con vicāra, etc. (83)
- 3. Conciencia del 1^{er} sendero 3^a jhana con pīti, etc. (84)
- 4. Conciencia del 1^{er} sendero 4^a jhāna con sukha, etc. (85)
- 5. Conciencia del 1^{er} sendero 5^a jhāna con upekkhā, etc. (86)

.

CONCIENCIA DE LA CUARTA FRUICIÓN 5

- 1. Conciencia de la 4^a fruición 1^a jhāna con vitakka, etc. (117)
- 2. Conciencia de la 4^a fruición 2^a jhāna con vicāra, etc. (118)
- 3. Conciencia de la 4^a fruición 3^a jhāna con pīti, etc. (119)
- 4. Conciencia de la 4^a fruición 4^a jhāna con sukha, etc. (120)
- 5. Conciencia de la 4^a fruición 5^a jhāna con upekkhā, etc. (121)

* Esta conciencia es realmente una conciencia del Sendero, pero es llamada primera jhāna porque se asemeja a la primera conciencia jhāna de la esfera de la materia sutil por estar acompañada por el mismo número de factores jhāna. El resto se debe entender de igual manera.



CLASE #4

CONCIENCIA (CITTA) II

Hoy continuaremos nuestro estudio de la conciencia. La semana pasada vimos algunos tipos de conciencia, las conciencias insanas y las conciencias sin raíz. Hoy estudiaremos los tipos de conciencia que faltan y tendremos que darnos prisa.

El primer grupo son las conciencias hermosas que pertenecen a la esfera de los sentidos. "Que pertenecen a la esfera de los sentidos" significa que principalmente surgen en esa esfera. Espero recuerden que la esfera de los sentidos es el mundo de animales, espíritus, seres humanos, los devas o seres celestiales. Los tipos de conciencia que surgen preferentemente en estos planos, en los seres de estos planos, se llaman conciencias pertenecientes a la esfera de los sentidos. En pali se llaman "kāmāvacara- sobhana-citta".

¿Por qué se llaman hermosas (sobhana)? Se llaman hermosas porque están asociadas con cualidades hermosas o buenas, tales como la confianza, la atención, el amor benevolente y otras. Se llaman hermosas porque están acompañadas de raíces intachables como el no-apego.

En la clase pasada estudiamos las seis raíces. Hay tres raíces insanas y tres raíces buenas.

"Raíces intachables" significa raíces buenas. Son las opuestas del apego, el enojo y la ignorancia. Por lo tanto, las raíces buenas son el no-apego, no-enojo y no-ignorancia. Los tipos de conciencia que vamos a estudiar hoy están acompañadas por dos o tres de estas raíces buenas.

Existen 24 tipos de conciencias pertenecientes a este grupo: ocho conciencias sanas, ocho conciencias resultantes y ocho conciencias funcionales. Las veremos después en el [cuadro](#).

Esas conciencias son diferentes en cuanto a si están acompañadas por sensación de placer o neutral; si están acompañadas con entendimiento o no; y si son espontáneas o no.

Entre las conciencias insanas hay conciencias espontáneas e inducidas. Si conocen las ocho conciencias acompañadas con apego, fácilmente entenderán estas ocho conciencias. La única diferencia es que cada una de las conciencias de este grupo está asociada con entendimiento o disociada de entendimiento.

¿Qué es entendimiento? Entendimiento en pali se llama "ñāṇa" y es aquello que conoce o penetra las cosas de acuerdo a la realidad; es decir, de acuerdo con su naturaleza real.

Entendimiento es lo que conoce o ve las cosas como impermanentes, como sufrimiento y como desprovistas de alma. Entendimiento (ñāṇa) es también lo que conoce o ve las Cuatro Nobles Verdades y que entiende correctamente el kamma y sus resultados. En el Abhidhamma este tipo de conocimiento se denomina "ñāṇa". No todas las clases de entendimiento se llaman "ñāṇa" en el Abhidhamma. "Ñāṇa" siempre se asocia con los tipos de conciencias hermosas.

Hay muchos sinónimos de ñāṇa". El primero es "paññā", sabiduría. "Paññā y "ñāṇa" tienen el mismo significado. Ellos significan entendimiento, conocimiento o sabiduría. Algunos también lo traducen como intelecto. El siguiente sinónimo es "amoha", no-ignorancia. "Moha" es ignorancia y "amoha" es no-ignorancia. La no-ignorancia es otro nombre de "paññā", sabiduría. El siguiente sinónimo es "vijjā, conocimiento. Ustedes tal vez han oído la palabra pali "avijjā", desconocimiento. "Vijjā" es el opuesto del desconocimiento. Por lo tanto, significa entendimiento o sabiduría. Después tenemos el término "sammāditṭhi". "Sammāditṭhi", Recto Entendimiento, es el primero de los factores del Noble Óctuple Sendero. Recto Entendimiento también es "paññā". También cuando lean acerca de los factores de iluminación encontrarán el término "dhamma-vicaya" que se traduce como investigación del Dhamma. "Investigación del Dhamma" en realidad significa el entendimiento de los fenómenos tal cual son.

"Vipassanā" es otra palabra que es sinónimo de "paññā". "Vipassanā" es un sinónimo de "paññā", sabiduría, y de "ñāṇa", entendimiento, porque a través de la práctica de "vipassanā" llegamos a ver la verdadera naturaleza de la mente y la materia.

En este grupo hay ocho conciencias sanas. Algunas de ellas se asocian con entendimiento y otras no. Veámoslas en el cuadro.

Hay 24 conciencias hermosas de la esfera de los sentidos. Hay ocho conciencias sanas, ocho conciencias resultantes y ocho conciencias funcionales.

Cuando uno hace algo bueno, por ejemplo cuando practica generosidad, cuando da algo o ayuda a alguien, o rinde homenaje al Buddha, o estudia el Dhamma, o practica meditación, surge uno de estos ocho tipos de conciencia.

La primera es cuando uno hace algo con sensación placentera y con pleno conocimiento de que hay kamma, de que hay resultados del kamma. Surge entonces en uno el primer tipo de conciencia. Por lo tanto, esta conciencia está asociada con sensación de placer, con entendimiento y es espontánea.

A veces uno realiza una acción meritoria o practica meditación espontáneamente sin haber sido instigado. En otras ocasiones uno es instigado por uno mismo o por los demás.

Hay ocho clases de conciencias. La primera es con placer, con entendimiento y espontánea. La segunda es con placer, con entendimiento e inducida. La tercera es con placer, sin entendimiento y espontánea. A veces, cuando realizamos acciones meritorias, las hacemos sin comprensión o entendimiento. A veces podemos dar algo a alguien u ofrecer algo a alguien. Pero no invocamos este entendimiento en nuestra mente; entonces, el entendimiento no está presente en nuestra mente. Nuestra conciencia no está acompañada con ese entendimiento.

A veces hacemos algo bueno sin poner mucha atención. En tal caso nuestra conciencia estará sin entendimiento. En otros casos la conciencia está acompañada con entendimiento. Estos tipos de conciencias también pueden surgir.

Estudiante: inaudible.

Venerable U Silananda: Cuando la conciencia surge sin estar inducida o estimulada, se llama espontánea. A veces uno tiene que estimularse a uno mismo, otros lo estimulan, o las circunstancias lo estimulan a uno a hacer algo. Entonces, las conciencias se llaman inducidas.

A veces la conciencia está acompañada con sensación indiferente. Esto significa que la sensación es neutra. La conciencia no está acompañada con sensación de placer o de displacer, sino de sensación neutral. Cuando está acompañada con sensación indiferente o neutral, tenemos estos cuatro tipos de conciencia.

Hay ocho tipos de conciencias sanas pertenecientes a la esfera de los sentidos. Estos ocho tipos de conciencia surgen cuando hacemos algo bueno, cuando realizamos acciones meritorias; por ejemplo, cuando estudiamos el Dhamma, cuando practicamos el Dhamma, cuando enseñamos o aprendemos el Dhamma, cuando realizamos acciones de generosidad.

Debido a que estos ocho tipos de conciencia son sanas, ellos producen resultados. Sus resultados son de dos clases: resultados idénticos y resultados no-idénticos. Las ocho conciencias resultantes dadas abajo son los resultados idénticos de estos ocho tipos de conciencias sanas. Debido a que los tipos de conciencia son idénticos, no los repito para las resultantes ni para las funcionales. Solamente doy los círculos o ceros. Ustedes tendrán que repetirlas, por ejemplo, con placer, con entendimiento y espontánea; con placer, con entendimiento, inducida, y así sucesivamente. Éstos son los resultados idénticos de los ocho tipos de conciencia sanos de arriba.

También hay resultados no-idénticos de estos ocho tipos de conciencia. Éstas son las conciencias que estudiamos en la clase anterior entre las 18 conciencias sin raíces. Hay siete conciencias resultantes insanas y ocho conciencias resultantes sanas. Estas ocho conciencias resultantes sanas son los resultados no-idénticos de las ocho conciencias sanas hermosas de la esfera de los sentidos.

Cuando un Buddha o un Arahant hace algo bueno como enseñar el Dhamma, surge una de estas ocho conciencias funcionales en la mente del Buddha o del Arahant. Cuando el mismo tipo de conciencia sana surge en un Buddha o Arahant, esta conciencia es funcional porque no produce ningún resultado y no es el resultado de nada. Por lo tanto, estas conciencias se llaman funcionales.

En la clase anterior se trataron las conciencias funcionales sin raíz. Hay tres conciencias funcionales entre las 18 conciencias sin raíz. Estas tres conciencias son similares a estos ocho tipos de conciencia funcionales de la esfera de los sentidos.

Ésta es la razón por la que se dice que los Arahants no tienen conciencias sanas (kusala) ni insanas (akusala). Porque ellos han erradicado todas las impurezas mentales, no pueden tener conciencias insanas. En los Arahants tampoco hay conciencias sanas. Porque han erradicado todas las raíces de la ignorancia o el apego, ellos no adquieren nuevo kamma.

Lo que ellos hacen es sólo hacer, sólo acción. No produce ningún resultado. A veces los Arahants son descritos como aquellos que han erradicado lo sano y lo insano. Cuando por ejemplo un Arahant rinde homenaje, no obtiene mérito, sólo realiza la acción.

Existen veinticuatro tipos de conciencias hermosas de la esfera de los sentidos. Hasta aquí tenemos cincuenta y cuatro tipos de conciencia: doce insanas, dieciocho sin raíz y veinticuatro hermosas de la esfera de los sentidos. Estas cincuenta y cuatro se llaman conciencias de la esfera de los sentidos (kāmāvacara-citta). Entre las veinticuatro que hemos estudiado en esta clase, el primer grupo de ocho son conciencia sanas (kusala), el segundo grupo de ocho son

conciencias resultantes (vipāka) y el tercer grupo de ocho son conciencia funcionales (kiriya). Éstos son los cincuenta y cuatro tipos de conciencia de la esfera de los sentidos, que los seres humanos, animales y devas experimentan con frecuencia.

El siguiente grupo son las conciencias de la esfera de la materia sutil (rūpāvacara-citta). La esfera de la materia sutil significa el mundo de los Brahmas. Por encima del plano humano existen los planos de los seres celestiales. El primer grupo es el plano de los devas. Por encima del plano de los devas está el plano de los Brahmas. El plano de los devas pertenece a la esfera de los sentidos, pero el plano de los Brahmas pertenece a la esfera de la materia sutil. Esfera de la materia sutil significa que ellos todavía tienen cuerpos físicos aunque no tienen todas las propiedades materiales que tenemos nosotros como seres humanos. Por lo tanto, la conciencia que surge preferentemente en aquellos planos o en aquellos seres se denomina conciencia perteneciente a la esfera de la materia sutil (rūpāvacara-citta). Estas conciencias de la materia sutil son todas conciencias de "jhāna"²¹. Creo que les es familiar el término "jhāna". En efecto, la palabra 'Zen' es una derivación de la palabra "jhāna".

Para poder experimentar las conciencias de la esfera de la materia sutil es necesario tener o alcanzar jhānas. ¿Qué tenemos que hacer para alcanzar jhānas? Para alcanzar jhānas debemos practicar lo que se llama meditación de tranquilidad (samatha). Hay dos clases de meditación: meditación de tranquilidad (samatha) y meditación de introspección (vipassanā). Pueden leer sobre estos dos tipos de meditación en el capítulo nueve del *Compendio del Abhidhamma*.

Cuando uno quiere alcanzar jhāna, debe practicar uno de los treinta tipos de meditación de los cuarenta que hay. Hay cuarenta tipos de meditación de tranquilidad. Diez de estos tipos de meditación no permiten alcanzar jhāna. Los restantes treinta permiten alcanzar jhāna. Con el fin de alcanzar jhāna, una persona debe practicar uno de estos tipos de meditación de tranquilidad.

²¹ N. del E. En español el término pali "jhāna" se puede traducir como absorción.

Digamos que una persona practica meditación con uno de los discos (kasiṇa). Eso significa que hace un disco de tierra o de algún color y mira al disco. Si es un disco de tierra dirá, "tierra, tierra, tierra" miles de veces. Ve el disco y luego cierra sus ojos y trata de memorizarlo. Cuando puede visualizar la imagen del disco sin mirarlo, se dice que ha alcanzado un estado de concentración. Después de eso, ya no necesita mirar el disco, porque visualiza la imagen en su mente. Contempla en esa imagen una y otra vez. La imagen se vuelve cada vez más refinada y su concentración se vuelve más profunda. Y después alcanza el estado de jhāna. Eso significa que la conciencia de jhāna surge en su mente. Es una clase de conciencia diferente a cualquier otra conciencia que ha experimentado antes.

Cuando ese tipo de conciencia surge, se dice que ha alcanzado jhāna. Después del primer surgimiento de jhāna, es posible hacer que la conciencia de "jhāna" surja muchas veces más. Es posible alcanzarla una y otra vez.

Esa conciencia de jhāna está acompañada de cinco factores de jhāna: (1) aplicación inicial (vitakka), (2) aplicación sostenida (vicāra), (3) interés placentero o regocijo (pīti), (4) placer (sukha) y (5) unificación de la mente (ekaggatā). Éstos son los constituyentes de jhāna o factores de jhāna. En realidad los factores de jhāna son factores mentales (cetasika). Los factores mentales se estudiarán en la próxima clase. La "aplicación inicial" significa un factor mental que aplica la mente en el objeto. Eso en pali se denomina "vitakka" y se traduce como aplicación inicial. Estudiaremos más acerca de esto en la próxima clase.

La aplicación sostenida es el factor mental que mantiene la mente sobre el objeto. La aplicación inicial lleva la mente al objeto y la aplicación sostenida la mantiene allí.

La aplicación inicial se compara con la abeja que se zambulle hacia la flor; la aplicación sostenida se compara con la abeja zumbando a su alrededor. Hay otras ilustraciones o símiles. Los estudiaremos en la clase siguiente.

El tercer factor de "jhāna" es el interés placentero o regocijo (pīti). El término pali "pīti" se traduce de diferentes formas según los autores –alegría, felicidad, raptó, interés placentero, regocijo. Pienso que si deseamos ser específicos es mejor usar el término pali "pīti", porque nadie entenderá qué queremos decir cuando decimos con alegría o felicidad. "Pīti" no es una sensación en el Abhidhamma. Es algo así como un precursor de la sensación de placer. Es por eso que se traduce como interés placentero.

Tomemos un ejemplo. Alguien les dice que van a disfrutar de una buena comida; cuando oyen esto tienen un buen estado mental. Eso es "pīti". Cuando ustedes disfrutan de la comida, tienen el siguiente factor que se denomina "sukha", placer. "Pīti" y "sukha" se comparan en esta forma. Cuando oyen o ven algo a la distancia que es deseable, hay "pīti". Cuando disfrutan este objeto, hay "sukha", felicidad. Ambos surgen juntos o simultáneamente.

El quinto factor es la unificación de la mente. La unificación de la mente es la concentración (samādhi). "Ekaggatā" es sinónimo de "samādhi". 'Eka' significa uno; 'agga' significa objeto. Es decir, la mente que tiene un objeto, eso es "ekaggatā". Por esto se denomina unificación de la mente.

Estos cinco factores surgen también con las conciencias de la esfera de los sentidos. Pero con las conciencias jhānas, estos factores están altamente desarrollados. Ésa es la razón por la que aquí se llaman factores de jhāna. Estos cinco factores acompañan la primera jhāna. Hay cinco jhānas de la esfera de la materia sutil (rūpāvacara).

Después de alcanzar la primera jhāna, tratan de familiarizarse con ella entrando una y otra vez. Después uno desea alcanzar las siguientes jhānas. Es lo mismo que cuando uno quiere conseguir el título de bachiller. Primero uno desea obtener ese título. Después de obtenerlo, uno quiere conseguir una maestría. Y después uno desea un doctorado. Antes de alcanzar la primera jhāna, uno quiere alcanzar la primera jhāna. Después de alcanzar la primera jhāna, uno piensa que no es tan buena. Entonces, uno quiere eliminar algo. Uno elimina los factores de

jhāna, uno después de otro. Existe la primera jhāna, la segunda jhāna, la tercera jhāna, la cuarta jhāna y la quinta jhāna.

Cuando hablamos sobre las jhānas debemos ser muy precisos y específicos. Es necesario comprender qué significa "jhāna", "factor de jhāna" (jhānaṅga) y "conciencia de jhāna" (jhāna-citta). Estos términos no son idénticos; no significan lo mismo.

Cuando decimos que una persona alcanza jhāna, esto significa tanto la conciencia (citta) como los factores mentales (cetasika).

¿Qué es jhāna? Jhāna es un grupo de factores de jhāna, un grupo de constituyentes. En el caso de la primera jhāna, es un grupo de cinco factores o constituyentes que en conjunto se denominan jhāna.

Factor de jhāna significa cada factor individualmente. La aplicación inicial (vitakka) es un factor de jhāna. La aplicación sostenida (vicāra) es un factor de jhāna. Cuando estos factores de jhāna están juntos en un grupo de cinco, cuatro, tres o dos componentes, se denominan jhāna.

Conciencia de jhāna (jhāna-citta) es el tipo de conciencia que está acompañado de estos factores de jhāna. Debemos entender estos tres términos claramente: (1) jhāna, (2) factores de jhāna (jhānaṅga) y (3) conciencia de jhāna (jhāna citta).

Las conciencias de jhāna toman objetos diferentes que las conciencias de la esfera de los sentidos. Los objetos de las conciencias de jhāna son los discos (kasiṇa), la respiración, etc. De los cuarenta objetos de meditación de tranquilidad (samatha), treinta permiten alcanzar jhāna.

Para alcanzar jhāna, se necesita practicar la meditación de tranquilidad. El objeto escogido será el objeto de jhāna. Si uno escoge el disco de tierra, la imagen de ese disco será el objeto

de jhāna. Si uno escoge el disco de color (azul, amarillo, rojo o blanco), la imagen de ese disco será el objeto de jhāna.

Además de los discos (kasiṇa) también se puede practicar meditación de tranquilidad en la respiración. Y también se puede practicar meditación vipassanā en la respiración. Cuando uno practique meditación de tranquilidad en la respiración y alcanza jhāna, el objeto de esta jhāna es la respiración.

Hay muchas clases de objetos de la conciencia de jhāna. La mayoría de estos objetos son conceptos, no realidades últimas. Por ejemplo, uno contempla en un disco de tierra, trata de visualizar el disco de tierra en la mente. En este caso uno crea algo en su mente, uno crea una imagen en la mente. Esto es un concepto, no es un objeto real.

Hay quince conciencias de la esfera de la materia sutil (rūpāvacara-citta). Esto se puede ver en el [cuadro](#). Son cinco conciencias sanas, cinco conciencias resultantes y cinco conciencias funcionales.

La primera conciencia de jhāna está asociada con aplicación inicial (vitakka), aplicación sostenida (vicāra), interés placentero (pīti), placer (sukha) y unificación (ekaggatā). La primera conciencia de jhāna está asociada con estos cinco factores.

Después de alcanzar la primera jhāna, uno quiere lograr la segunda jhāna. Uno encuentra falta en la aplicación inicial (vitakka). La aplicación inicial lleva la mente al objeto. Por lo tanto, la aplicación está cerca de la distracción. Uno considera que si puede eliminar la aplicación inicial, la mente estará más concentrada. Uno trate de eliminar la aplicación inicial practicando como antes la meditación de tranquilidad.

Supongamos que uno tiene éxito. Cuando surge la segunda jhāna, no habrá aplicación inicial porque uno no quiere que la aplicación inicial surja. Por el poder de la meditación o de la voluntad, se elimina la aplicación inicial.

De esta forma, se elimina un factor por cada jhāna. Después de alcanzar la segunda jhāna, uno quiere alcanzar la tercera jhāna. Después de la tercera jhāna, uno no quiere ni siquiera el interés placentero (pīti) porque este estado mental puede hacer que uno flote sobre la superficie; es decir, no es suficiente concentración. Por lo tanto, uno trata de eliminar el interés placentero. Solamente quedan el placer (sukha) y la unificación (ekaggatā). Ésta es la cuarta jhāna. Después de conseguir la cuarta jhāna, aún uno piensa que el placer (sukha) no es bueno. La felicidad no es tan buena, la felicidad también está cerca del interés placentero el cual está cerca de la aplicación sostenida. Por lo tanto, debería ser mejor tener sentimientos indiferentes o ecuanimidad más que felicidad. Entonces, uno trata de eliminar el placer (sukha). Cuando uno alcanza la quinta jhāna, en vez de placer (sukha) hay sensación neutral o indiferente (upekkhā). Por lo tanto, la cuarta jhāna está acompañada de dos factores de jhāna y la quinta jhāna también está acompañada de dos factores. La cuarta jhāna está acompañada de placer (sukha) y unificación (ekaggatā) y la quinta jhāna está acompañada de sensación neutral (upekkhā) y unificación (ekaggatā).

Hay cinco conciencias sanas de jhāna. Cuando una persona consigue una de las jhānas y muere con la jhāna intacta (esto significa que antes de morir puede entrar en esta jhāna cuando lo desea), renacerá como un Brahma. En ese plano de existencia su primera conciencia será una de las cinco conciencias resultantes. Si consigue la primera jhāna, surgirá la primera jhāna resultante y así sucesivamente. Hay cinco conciencias resultantes de jhāna, primera jhāna, segunda jhāna, tercera jhāna, cuarta jhāna, quinta jhāna.

Solamente hay resultados idénticos para estos tipos de conciencias. No hay resultados no idénticos. Las cinco conciencias resultantes de jhāna solamente pueden ser experimentadas en el plano de los Brahmas, en el plano de la materia sutil. No pueden surgir en el plano de los seres humanos o en el plano de los devas. Sin embargo, las primeras cinco conciencias sanas de jhāna pueden surgir en los seres humanos y devas.

Cuando un Arahant practica meditación de tranquilidad y alcanza jhāna, la conciencia es funcional porque ésta no dará ningún resultado. Las conciencias experimentadas por un

Arahant son funcionales. Hay cinco conciencias funcionales de jhānas, iguales que las sanas. Existe la primera conciencia funcional de jhāna, segunda conciencia funcional de jhāna, tercera conciencia funcional de jhāna, cuarta conciencia funcional de jhāna, quinta conciencia funcional de jhāna.

Después de alcanzar la quinta jhāna, una persona puede querer ir más allá. Aquí hay alguna clase de actitud hacia el cuerpo. Aunque no es una actitud correcta, la gente tiene esta actitud. Hay gente que piensa que porque tenemos este cuerpo físico, tenemos sufrimiento. Si no tenemos un cuerpo físico, no sufriremos. Hay una gran cantidad de enfermedades que pueden surgir en nuestros cuerpos. Porque tenemos cuerpos físicos nos peleamos con los demás, nos peleamos unos con otros. Por lo tanto, hay gente que piensa que si no tienen cuerpos físicos podrían ser mucho más felices.

Después de alcanzar las cinco jhānas, estas personas tratan de alcanzar jhānas más altas denominadas "arūpāvacara-citta" (conciencias de la esfera inmaterial). "Esfera inmaterial" significa los planos de los Brahmas que solamente tienen conciencia y factores mentales. No tienen cuerpo físico. En esos planos solamente surgen la conciencia y los factores mentales y no el cuerpo físico. Sin depender de ninguna base física, la conciencia puede surgir en esos planos por el poder de la concentración o meditación.

Con el fin de alcanzar las conciencias de la esfera inmaterial, primero un meditador practica las primeras cinco jhānas de la esfera de la materia sutil. Después que alcanza la quinta jhāna, el meditador se concentra en el objeto de la quinta jhāna. Supongamos que toma el disco de tierra como objeto de su meditación. El meditador visualiza el objeto en su mente, en este caso para poder alcanzar la jhāna inmaterial. Se trata de una persona a la que no le gusta su cuerpo. Todo aquello que tiene que ver con el cuerpo físico, todo aquello relacionado con objetos materiales, es desagradable. Quiere eliminar todos estos objetos. La imagen en su mente está relacionada con el objeto real, el disco. Por lo tanto, también la imagen es desagradable. Entonces, trata de eliminar o remover la imagen de su mente. Primero se concentra en ese objeto, en la imagen del disco y después deja de prestar atención al objeto. Deja de poner

atención en el objeto. Cuando deja de poner atención en ese objeto muy vívido, el objeto desaparece de su mente. En su lugar permanece un espacio vacío. Ahora se concentra en el espacio vacío. Puede expandir el espacio a cualquier tamaño, puede ser del tamaño de un campo de fútbol, el tamaño del mundo o del universo entero. Después se concentra en la totalidad del espacio vacío y practica meditación. En algún momento su mente alcanzará la primera jhāna inmaterial. Esa jhāna inmaterial, la primera conciencia jhāna de la esfera inmaterial (arūpāvacara jhāna) toma ese espacio como objeto. Ese espacio es sólo espacio, no tiene principio ni fin; por lo tanto se denomina "espacio infinito". El espacio infinito es el objeto de la primera jhāna inmaterial.

Después de alcanzar la primera jhāna inmaterial, uno quiere alcanzar la segunda. Para alcanzar la segunda jhāna inmaterial, uno se concentra en la conciencia de la primera jhāna inmaterial diciendo, "esta conciencia es infinita" o solamente "conciencia, conciencia, conciencia". Uno se concentra en la conciencia de la primera jhāna inmaterial. Cuando los impedimentos son eliminados y madura la concentración, puede surgir la segunda jhāna inmaterial. La segunda jhāna inmaterial toma la conciencia de la primera jhāna como objeto. Cuando alcanza la segunda jhāna inmaterial, la primera desaparece. Uno ya no tiene la primera conciencia porque ha alcanzado una conciencia superior.

Cuando desea alcanzar la tercera jhāna inmaterial, se concentra en la ausencia de la primera conciencia, no en la primera conciencia, sino en la ausencia de la primera conciencia inmaterial. Para alcanzar la tercera jhāna de la esfera inmaterial, una persona se concentra en la ausencia de la primera conciencia inmaterial. A la ausencia de la primera conciencia inmaterial se le denomina "la nada" porque en ese momento la primera conciencia de la esfera inmaterial está ausente. Por lo tanto, uno se concentra en esa inexistencia o ausencia diciendo, "nada, nada, nada", y así surge la tercera jhāna inmaterial.

Después de la tercera jhāna de la esfera inmaterial uno procede a alcanzar la cuarta jhāna de la esfera inmaterial. Esta vez uno se concentra en la tercera conciencia de la esfera inmaterial diciendo, "esto es sublime; esto es pacífico; esto es sublime, esto es pacífico". Con el tiempo

alcanzará la cuarta jhāna de la esfera inmaterial que se denomina "ni percepción ni no-percepción". Es un nombre extraño.

Hay doce conciencias de la esfera inmaterial: cuatro conciencias sanas, cuatro conciencias resultantes y cuatro conciencias funcionales. Los nombres en pali para estas conciencias son largos y difíciles de memorizar: (1) "ākāsānañcāyatana", (2) "viññāṇañcāyatana", (3) "ākiñcaññāyatana" y (4) "n' evasaññān' āsaññāyatana". Hay cuatro conciencias de la esfera inmaterial, primera, segunda, tercera y cuarta.

Los objetos de estas conciencias son los siguientes. Para la primera conciencia inmaterial el objeto es el espacio infinito. "Espacio infinito" significa espacio infinito en la mente. Para la segunda conciencia inmaterial el objeto es la conciencia de la primera conciencia inmaterial. Para la tercera conciencia inmaterial el objeto es la ausencia de la primera conciencia inmaterial. Para la cuarta conciencia inmaterial el objeto es la conciencia de la tercera jhāna inmaterial.

El espacio infinito y la ausencia de la primera conciencia inmaterial son sólo conceptos, no son realidades últimas. Pero la segunda y la cuarta conciencias inmatrimales toman realidades últimas como objeto porque la conciencia de la primera jhāna inmaterial es una realidad última así como la conciencia de la tercera jhāna inmaterial.

El espacio infinito es un concepto y la ausencia de la primera conciencia inmaterial también es un concepto. Las conciencias no son conceptos, sino realidades últimas.

Hay doce conciencias de la esfera inmaterial (arūpāvacara-citta), cuatro conciencias sanas, cuatro conciencias resultantes y cuatro conciencias funcionales. Ellas también producen resultados idénticos. Si una persona muere con la primera jhāna inmaterial intacta, renacerá como un Brahma inmaterial. Su primera conciencia será la primera conciencia resultante inmaterial.

Todas las conciencias inmatriciales tienen sólo dos factores de jhāna. Ellas están acompañadas con indiferencia y unificación; igual que la quinta jhāna de la materia sutil. Ésta es la razón por la que las conciencias inmatriciales son consideradas como la quinta jhāna de la materia sutil. Todas las doce conciencias de la esfera inmaterial se clasifican como la quinta jhāna porque tienen dos factores de jhāna asociados.

En el [cuadro](#) se pueden ver las doce conciencias de la esfera inmaterial, cuatro conciencias sanas, cuatro conciencias resultantes y cuatro conciencias funcionales. Todas estas conciencias tienen dos factores de jhāna asociados, sensación neutral o indiferente y unificación de la mente.

Las conciencias resultantes son idénticas a las sanas. Por lo tanto, hay primera, segunda, tercera y cuarta conciencia. La primera tiene como objeto al espacio infinito; la segunda tiene como objeto la conciencia del espacio infinito; la tercera tiene como objeto la ausencia de la conciencia; la cuarta tiene como objeto ni la percepción ni la no-percepción. Las cuatro conciencias funcionales surgen en los Buddhas y Arahants.

Estudiante: inaudible.

Venerable U Silananda: Las resultantes son las mismas que las sanas y las funcionales también son las mismas que las sanas.

Las conciencias resultantes pueden ser experimentadas solamente en el plano de los Brahmas inmatriciales. Pero las conciencias sanas y funcionales pueden ser experimentadas en el plano de los seres humanos o en el plano de los Brahmas.

¿Por qué la cuarta conciencia se denomina "ni percepción ni no-percepción"? Aquí percepción no sólo significa percepción; percepción aquí significa mente o mental. Percepción también significa sensación y formaciones mentales (saṅkhāra).

La cuarta jhāna inmaterial es tan refinada, tan sutil, que es apenas perceptible. Es tan refinada que podría decirse que no hay mente. Aunque no hay conciencia burda, hay conciencia muy refinada, por eso se denomina "ni percepción ni no-percepción".

Es como si sólo hubiera una pequeña cantidad de agua en esta taza. Supongan que aquí hay un poco de agua. Alguien dice, "hay agua en la taza". Otra persona dice, "tengo sed, por favor déme la taza, quiero tomar agua". Entonces la primera persona dice, "no hay agua en la taza". "No hay agua en la taza" significa que no hay suficiente agua para beber, sólo hay un poquito. Cuando uno dice "hay agua", hay sólo un poco de agua. La taza no está seca. De la misma forma, hay un estado muy refinado de actividad mental en esta conciencia. Es tan difícil de percibir que casi es inexistente. Por eso se llama "ni percepción ni no-percepción".

Ahora veamos las siguientes conciencias, las conciencias ultramundanas. "Conciencia ultramundana" (lokuttara-citta) significa que trasciende el estado mundano. Para que surja la conciencia ultramundana debe haber iluminación.

Es necesario entender qué significa la iluminación en las enseñanzas del Buda o en el Buddhismo. "Iluminación" significa, de acuerdo con las enseñanzas en el Canon Pali, (1) la realización de las Cuatro Nobles Verdades, (2) la experiencia directa del Nibbāna (porque en ese momento el Nibbāna es el objeto de la conciencia) y (3) la erradicación de las impurezas mentales.

Éste es el significado de la iluminación. Es muy importante comprender esta palabra porque diferentes personas la pueden usar de manera diferente. La iluminación, de acuerdo con las antiguas enseñanzas del Buddha, significa la realización de las Cuatro Nobles Verdades, la experiencia directa del Nibbāna y la erradicación de las impurezas mentales.

Con el fin de alcanzar la iluminación uno debe practicar la meditación vipassanā. De acuerdo con la enseñanza del Abhidhamma, sin la práctica de la meditación vipassanā no puede haber iluminación.

Digamos que una persona practica meditación vipassanā y progresa de un estado a otro. Digamos que esta persona tiene éxito. Entonces, al final de una práctica exitosa de la meditación vipassanā, esta persona alcanza la iluminación. En el momento de la iluminación surge en él un tipo de conciencia que en pali se denomina "magga-citta" (conciencia del Sendero). Esa conciencia experimenta las Cuatro Nobles Verdades, experimenta directamente el Nibbāna y también erradica las impurezas mentales. Si una persona se ha iluminado, debe haber erradicado algunas de las impurezas mentales.

Estudiante: ¿No todas, sólo algunas de ellas?

Venerable U Silananda: Si alcanza el cuarto estado, se habrán erradicado todas. Hay cuatro estados de iluminación.

Inmediatamente después de la conciencia del Sendero (magga-citta) siguen dos o tres momentos de la conciencia de Fruición (phala-citta). La conciencia del Sendero siempre es seguida por la conciencia de Fruición. La conciencia del Sendero es inmediatamente seguida por la conciencia de Fruición.

Hay cuatro estados de iluminación. El primero es el estado del que ha entrado en la corriente (sotāpanna) . Aquí "corriente" significa la corriente del Dhamma. Cuando uno entra en la corriente de un río, uno está seguro de alcanzar el océano. Una persona que ha alcanzado el primer estado de iluminación está segura de alcanzar el Nibbāna. Ésa es la razón por la que se llama "entrada en la corriente"; es una persona que ha entrado en el seguro Sendero que lleva al Nibbāna. Es una persona que ha alcanzado por primera vez la corriente del Dhamma.

Se dice que después de convertirse en uno que ha entrado en la corriente (sotāpanna), esta persona renacerá como máximo siete veces más. Después de siete renacimientos no habrá más renacimiento para esa persona. Esta persona alcanzará el Nibbāna final.

Después de convertirse en uno que ha entrado en la corriente (sotāpana), una persona puede desear alcanzar un estado más alto. Ése es el estado del que retorna una vez. La palabra pali es "Sakadāgāmī". Que retorna una vez significa que volverá a este mundo humano solamente una vez más. Puede ser que renazca como Deva o Brahma, pero sólo volverá al mundo humano una vez. Después alcanzará el Nibbāna.

El tercer estado es del que no retorna (anāgāmī). Una persona practica meditación vipassanā y alcanza el tercer estado, el estado del que no retorna. Eso significa que no regresará a la esfera de los sentidos, renacerá en el plano de los Brahmas.

Hay cinco planos de Brahmas denominados "Moradas Puras". El individuo que no retorna después de morir en esta vida renacerá en estas Moradas Puras.

El siguiente estado es el de un Arahant. "Arahant" significa una persona digna o una persona que ha erradicado todas las impurezas mentales. Éstos son los cuatro estados de iluminación. Para cada estado hay una Conciencia del Sendero y una Conciencia de Fruición. Para el primer estado, el estado del que entra en la corriente (sotāpanna), hay una conciencia del Sendero (sotāpatti-maggacitta) y una conciencia de Fruición (sotāpatti-phalacitta). Para el segundo estado, el estado del que retorna una vez (sakadāgāmī), hay una conciencia del Sendero (sakadāgāmī-maggacitta) y una conciencia de Fruición (sakadāgāmī-phalacitta). Para el tercer estado, el estado del que no retorna (anāgāmī), hay una conciencia del Sendero (anāgāmī-maggacitta) y una conciencia de Fruición (anāgāmī-phalacitta). Para el cuarto estado, el estado de Arahant, hay una conciencia del Sendero (arahatta-maggacitta) y una conciencia de Fruición (arahatta-phalacitta). Por lo tanto, hay ocho tipos de conciencias ultramundanas.

Estudiante: inaudible

Venerable U Silananda: Él puede regresar una vez. Al menos esto, o podría renacer como un Deva o un Brahma, practicar la meditación y convertirse en Arahant. En ese caso, no regresará nunca aquí.

Estudiante: Comente acerca del punto de vista Mahāyāna sobre la iluminación en otros planos.

Venerable U Silananda: Eso puede ser diferente. Para convertirse en un Buddha uno tiene que ser humano. Solamente un humano puede llegar a ser un Buddha, no un Deva, no un Brahma. Un Deva no puede ser Budha, sólo los seres humanos. Por lo tanto, se requiere regresar al plano humano y cultivar las perfecciones (pāramitā). Sólo en el plano humano las perfecciones pueden desarrollarse plenamente.

Uno que ha entrado en la corriente (sotāpanna) erradica algunas impurezas mentales, pero otras permanecen. Uno que retorna una vez (sakadāgāmī) no erradica ninguna impureza, pero las atenúa, las hace más débiles. El tercer estado, el que no retorna (anāgāmī), erradica algunas impurezas mentales más. Cuando una persona alcanza el cuarto estado, el estado de Arahant, se erradican todas las impurezas mentales. Después de alcanzar el cuarto estado, la mente de una persona está totalmente pura. Ya no tiene impurezas mentales.

Con respecto a la iluminación, es importante conocer los ocho factores del Sendero (magga). Ellos son (1) Recto Entendimiento, (2) Recto Pensamiento, (3) Recta Palabra, (4) Recta Acción, (5) Recta Forma de Vida, (6) Recto Esfuerzo, (7) Recta Atención y (8) Recta Concentración. Éstos se denominan factores del Sendero.

Hay tres etapas que deben seguirse para que haya progreso espiritual. La primera etapa es la moralidad (sīla). La segunda etapa es la concentración (samādhi). La tercera etapa es la sabiduría (paññā). Aquí los tres factores del Sendero del medio, Recta Palabra, Recta Acción y Recta Forma de Vida, constituyen la primera etapa, la moralidad. Recto Esfuerzo, Recta Atención y Recta Concentración pertenecen al grupo de la concentración. Recto Entendimiento y Recto Pensamiento pertenecen al grupo de la sabiduría. Éstos son los ocho factores del Sendero divididos en las tres etapas o grupos.

Los ocho factores del Sendero son todos factores mentales (cetasika). Aquí también es necesario entender el significado de Sendero (magga), factor del Sendero (maggaṅga) y

conciencia del Sendero (magga-citta). Sendero (magga) significa un grupo de siete u ocho de estos factores. Estos factores como grupo se llaman denominan "magga", Sendero. Factor del Sendero (maggaṅga) significa cada uno de estos factores individualmente. Conciencia del Sendero (magga-citta) significa la conciencia acompañada con estos factores del sendero. Por lo tanto, tenemos tres términos en pali: (1) "magga" (Sendero), (2) "maggaṅga" (factor del Sendero) y (3) "magga-citta" (conciencia del Sendero).

El objeto que todas las conciencias ultramundanas toman es el Nibbāna. Todas las conciencias del Sendero y las conciencias de Fruición toman como objeto al Nibbāna. Ése es el único objeto que estas conciencias pueden tomar.

Hay ocho conciencias ultramundanas: cuatro conciencias del Sendero y cuatro conciencias de Fruición. Estas ocho conciencias ultramundanas se pueden convertir en cuarenta. Esto se puede ver en el [cuadro](#).

Hay primera conciencia del Sendero, segunda conciencia del Sendero, tercera conciencia del Sendero y cuarta conciencia del Sendero. Los resultados son los mismos. Primera conciencia de Fruición, segunda conciencia de Fruición, tercera conciencia de Fruición y cuarta conciencia de Fruición.

En la práctica, la primera conciencia del Sendero está siempre inmediatamente seguida por la primera conciencia de Fruición. La segunda conciencia del Sendero está siempre inmediatamente seguida por la segunda conciencia de Fruición y así sucesivamente.

En las conciencias ultramundanas no hay conciencias funcionales porque la conciencia del Sendero no surge de nuevo en esa persona. Surgiendo una sola vez puede lograr su objetivo de erradicar las impurezas mentales; por lo tanto, ya no hay utilidad para que surja de nuevo. Si surgiera de nuevo, no habría función para ella. Entonces, la conciencia del Sendero no surge de nuevo en una persona y no puede haber conciencias funcionales en las conciencias ultramundanas. Hay solamente conciencias sanas y resultantes.

Estudiante: ¿Eso significa que en una vida uno alcanza sólo un estado?

Venerable U Silananda: No, uno puede alcanzar cualquiera de estos estados: el primero; el primero y el segundo; el primero, el segundo y el tercero; el primero, el segundo, el tercero y el cuarto. Uno puede alcanzar los cuatro estados en esta vida o puede tomar muchas vidas.

Estudiante: ¿Cómo sabe uno si ha alcanzado dos estados si la conciencia del Sendero ocurre solamente una vez en su vida?

Venerable U Silananda: "Ocurre solamente una vez" significa que la primera conciencia del Sendero ocurre solamente una vez, no ocurre de nuevo. Si usted alcanza el estado de un retorno, esa conciencia particular no surgirá de nuevo en usted; solamente surge una vez. Cuando alcance el próximo estado superior, surgirá el tercer tipo de conciencia del Sendero, no el segundo tipo.

Hay ocho o cuarenta tipos de conciencias ultramundanas. Para obtener cuarenta multiplicamos ocho por cinco, las cinco jhānas. Cada una de las ocho conciencias ultramundanas se multiplica por las cinco jhānas. Se llaman: primera conciencia jhāna del sendero de entrada en la corriente, segunda conciencia jhāna del sendero de entrada en la corriente, tercera conciencia jhāna del sendero de entrada en la corriente, cuarta conciencia jhāna del sendero de entrada en la corriente y quinta conciencia jhāna del sendero de entrada en la corriente. Después hay primera conciencia jhāna del sendero de un retorno... quinta conciencia jhāna del sendero del estado de Arahant. Los puntos o círculos en el cuadro representan estos tipos de conciencias. Cuando llegamos a la cuarta conciencia de Fruición, hay primera conciencia jhāna de la fruición del estado de Arahant, segunda conciencia jhāna de la fruición del estado de Arahant, tercera conciencia jhāna de la fruición del estado de Arahant, cuarta conciencia jhāna de fruición del estado de Arahant y quinta conciencia jhāna de fruición del estado de Arahant.

Es extraño que tengamos ambas jhāna y Sendero (magga), porque si es jhāna no puede ser Sendero. Si es Sendero, no es jhāna. La conciencia jhāna toma conceptos y otras cosas como

objeto. Las conciencias del Sendero y Fruición toman al Nibbāna como objeto. Por lo tanto, estos tipos de conciencias tienen objetos diferentes y no pueden ser ambas, jhāna y Sendero o Fruición al mismo tiempo. En el caso de las conciencias ultramundanas, éstas se denominan jhānas porque se asemejan a las jhānas de la esfera de la materia sutil. Pero en realidad no son jhānas. Ellas se parecen a las jhānas de la esfera de la materia sutil porque están acompañadas de cinco, cuatro, tres o dos factores jhāna. Ésa es la razón por la que se denominan primera conciencia jhāna del sendero, primera conciencia jhāna de fruición y así sucesivamente. En realidad ellas no son conciencias jhānas; son conciencias del Sendero o de Fruición.

Algunos de los factores pertenecen tanto a jhāna como al Sendero (magga). Por ejemplo, la aplicación inicial es uno de los factores jhāna y es también uno de los factores del Sendero. El Recto Pensamiento no es otra cosa que la aplicación inicial. En realidad, el Recto Pensamiento significa la aplicación inicial de la mente. Muchos factores pertenecen tanto a jhāna como al Sendero (magga). Cuando estos factores surgen con la conciencia del Sendero, técnicamente no son jhānas. Pueden ser llamadas conciencias jhānas pero no en sentido técnico.

Cuando decimos "conciencia jhāna" nos estamos refiriendo a la conciencia de la esfera de la materia sutil y conciencia de la esfera inmaterial. Cuando decimos "conciencia jhāna ultramundana", esto significa que se parece a la conciencia jhāna de la esfera de la materia sutil porque está acompañada por un cierto número de factores de jhāna.

Estudiante: ¿Se puede uno concentrar en el Nibbāna cuando no sabe qué es el Nibbāna?

Venerable U Silananda: En verdad no. El Nibbāna puede ser tomado como un objeto directo solamente en el momento de la iluminación, solamente en el momento de la conciencia del Sendero. Decimos, "hago esta acción meritoria con el Nibbāna en mente o con el objeto de alcanzar el Nibbāna". Sin embargo, el Nibbāna no puede ser tomado como un objeto directo por aquellos que no han alcanzado la iluminación. Cuando decimos que tomamos el Nibbāna como objeto, cuando realizamos acciones meritorias, ese Nibbāna no es el Nibbāna real, sólo

es un nombre o algo en su mente. El Nibbāna solamente puede ser tomado como objeto en el momento de la iluminación.

Estudiante: Todos estamos teniendo momentos de conciencia todo el tiempo aunque no sepamos a qué categorías pertenecen. ¿Para conseguir jhānas se requiere tener conocimiento de estas cosas o en ocasiones la gente tiene una experiencia que podría decir, "eso es jhāna"? ¿Puede pasar esto de manera natural o solamente se alcanzan a través de la meditación?

Venerable U Silananda: Sólo se alcanza a través de la meditación. No puede ocurrir de manera natural porque se necesita tener una concentración muy fuerte para alcanzar las jhānas. Sin la práctica de la meditación no se puede alcanzar esa clase de concentración.

Estudiante: inaudible.

Venerable U Silananda: Se da el momento de la conciencia del Sendero. En los momentos de las conciencias de Fruición, también existe la experiencia del Nibbāna. Pero la erradicación de las impurezas mentales se da solamente en el momento de la conciencia del Sendero. La función de la conciencia de Fruición es mantener a las impurezas mentales erradicadas.

La conciencia del Sendero es como cuando uno apaga el fuego echándole agua sólo una vez. Después, con el fin de que no arda de nuevo, se echa más agua. Echar más agua es como la conciencia de Fruición. La primera vez que se echa agua es como la conciencia del Sendero.

Es extraño que las Cuatro Nobles Verdades son experimentadas o penetradas en un solo momento. Hay símiles para la conciencia del Sendero teniendo estas cuatro funciones al mismo tiempo. Uno es el símil de la lámpara o vela. La lámpara quema la mecha, consume el aceite, disipa la oscuridad y produce luz; todas estas cosas al mismo tiempo. De la misma forma, cuando la conciencia del Sendero surge, comprende completamente la Primera Noble Verdad; erradica la Segunda Noble Verdad; realiza la Tercera Noble Verdad; y desarrolla la

Cuarta Noble Verdad. Ustedes pueden leer esto en el primer discurso que el Buddha dio a sus discípulos.

Estudiante: ¿Para que surja la primera conciencia del Sendero, uno debe desarrollar al menos la primera jhāna?

Venerable U Silananda: No. Las jhānas no son prerequisites para alcanzar la iluminación. Hay dos tipos de seres Nobles. El primer tipo incluye a aquellos que alcanzan la iluminación por medio de las jhānas. El segundo tipo incluye a aquellos que solamente practican meditación vipassanā y alcanzan la iluminación. Por lo tanto, haber alcanzado jhānas no es un prerequisite, no es indispensable para obtener la iluminación. Se puede practicar de dos formas. Se puede practicar para obtener jhāna y después se hace esa jhāna la base para la meditación vipassanā o el objeto de la meditación vipassanā. Las personas que usan este método se denominan aquellas que tienen el vehículo de jhāna. O uno puede también practicar la meditación vipassanā y alcanzar la iluminación. La persona que practica de esta forma se denomina practicante de pura penetración (sukkhavipassaka); este individuo no alcanza jhāna.

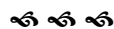
Estudiante: ¿Se puede desarrollar vipassanā sin concentración?

Venerable U Silananda: No, se necesita concentración, pero no tan fuerte como la concentración en la meditación de tranquilidad. Para desarrollar jhāna necesita mucha unificación de la mente, una concentración muy fuerte. En la meditación vipassanā se necesita lo que se llama concentración momentánea (khaṇika-samādhi). Es buena concentración pero no como en la meditación de tranquilidad.

Al principio, cuando uno practica meditación, la mente va de aquí para allá. Uno tiene pensamientos e impedimentos. Mientras hay impedimentos, no se puede alcanzar la concentración momentánea. Poco a poco estos impedimentos desaparecen de la mente y son gradualmente sometidos, hasta que llega el momento en que es posible mantener la mente sobre el objeto de meditación, sobre el objeto escogido durante un largo tiempo, por ejemplo

15, 20 ó 30 minutos. Es posible que la mente no se distraiga. Incluso cuando la mente se va a otro lado, es posible agarrarla. En este momento uno alcanza la concentración momentánea. Cuando uno alcanza la concentración momentánea, empieza a ver las cosas como realmente son. Empieza a ver la mente y materia claramente, no mezclada una con la otra. Después uno ve el surgir y cesar de cosas. Sin esa concentración momentánea no puede haber visión de la realidad. En la meditación vipassanā también se necesita concentración.

La diferencia es que en la meditación de tranquilidad uno mantiene la mente solamente en el objeto escogido; uno no pone atención en otros objetos; no pone atención en los pensamientos, distracciones y demás objetos. Uno trata de mantener la mente en un objeto. Pero en la meditación vipassanā uno escoge un objeto y ése es el "objeto casa" de su meditación, pero también uno pone la atención en otros objetos cuando éstos son prominentes en el momento presente. Ésa es la diferencia. En la meditación vipassanā los objetos pueden ser diferentes en diferentes momentos. En un momento el objeto puede ser la respiración o el movimiento del abdomen. En otro momento puede ser un ruido del exterior. En otro momento pueden ser los pensamientos. Pero cualquier tipo de objeto que sea, uno siempre tiene que estar atento del mismo. Siempre le presta atención al mismo. Cuando la atención y la concentración se desarrollan, estas distracciones son menos frecuentes y llega un momento en que ya no hay más distracciones. Por lo tanto, también en la meditación vipassanā se necesita concentración.



Preguntas Clase 4

1. ¿Cómo se denominan las conciencias que surgen en el plano de los humanos?
2. ¿Cuáles son las tres raíces buenas?
3. ¿Por qué se denominan conciencias hermosas?
4. ¿Cuántas conciencias hermosas hay?
5. ¿Cuáles son los tres grupos de las conciencias hermosas?
6. Explique el significado del término pali "ñāṇa" (entendimiento).
7. Dé algunos sinónimos de "ñāṇa".
8. Las conciencias sanas hermosas de la esfera de los sentidos producen dos tipos de resultados: idénticos y no-idénticos. ¿Cuáles son los resultados no-idénticos?
9. ¿Quiénes experimentan las conciencias funcionales hermosas de la esfera de los sentidos?
10. ¿Cuántas son las conciencias de la esfera de los sentidos?
11. ¿Cuántas conciencias de la materia sutil hay?
12. ¿Qué significa "jhāna"?
13. ¿Qué hay que hacer para alcanzar jhāna?
14. Explique cuáles son los cinco factores de jhāna.
15. Explique las cuatro conciencias de la esfera inmaterial.
16. ¿Cuáles son los dos grupos en que están divididas las ocho o cuarenta conciencias ultramundanas?
17. ¿Qué significa la Iluminación?
18. ¿Cuáles son los cuatro estados de iluminación?
19. ¿Qué objeto toman las conciencias ultramundanas?
20. ¿Cuáles son los ocho factores del Sendero?



NOTAS DE CLASE #5

FACTORES MENTALES (CETASIKA)

Lectura asignada: Compendio pp. 69-86

1. Definición y características: Clase #2.
2. Comunes a las otras (aññasamāna). Son así llamados porque son compatibles tanto con las conciencias hermosas (sobhana-citta) y conciencias no-hermosas (asobhana-citta). Con respecto a las conciencias hermosas, las conciencias no-hermosas se denominan otras (añña) y viceversa.
3. Universales (sabbacitta-sādhāraṇa). Literalmente "comunes a todas" las conciencias. Por lo tanto, también se denominan "comunes a todas".
4. Ocasionales (pakiṇṇaka). Literalmente "esparcidos". Se denominan "pakiṇṇaka" porque, no obstante de ser comunes tanto con las conciencias hermosas y no-hermosas, no ocurren con cada una de ellas. Por lo tanto, son aquellos que se combinan con conciencias de una manera esparcida.
5. Insanos (akusala). Explicación en clase #3. Ocurren solamente con las conciencias insanas (akusala-citta).
6. Comunes con las conciencias hermosas (sobhana-sādhāraṇa). Ocurren solamente con las conciencias hermosas.
7. Abstinecias (virati). Ocurren cuando nos abstenemos de las malas acciones (mala conducta). Hay tres tipos de abstinecia:
 - i. Abstinecia natural (sampatta-virati),
 - ii. Abstinecia por preceptos (samādāna-virati),
 - iii. Abstinecia por erradicación (samuccheda-virati).

Véase *Compendio del Abhidhamma*, p. 83.

8. Ilimitados (appamaññā). Aquellos que no tienen límite. Se llaman de esta manera porque toman a los ilimitados seres como objeto.

¿Por qué aquí hay sólo dos cuando en realidad son cuatro: (i) amor benevolente (mettā), compasión (karuṇā), regocijo (muditā) y ecuanimidad (upekkhā)? El amor benevolente (mettā) está representado por el factor mental número 33 y ecuanimidad por el número 34.

9. Facultad de la Sabiduría (paññindriya). Es la sabiduría (paññā) y, al mismo tiempo, una de las facultades tratadas en el capítulo 7 del *Compendio del Abhidhamma* (p. 251).



FACTORES MENTALES 52**COMUNES A LOS OTROS (AÑÑASAMĀNA) 13****Universales (sabbacitta-sādhāraṇa) 7**

1. Contacto (phassa)
2. Sensación (vedanā)
3. Percepción (saññā)
4. Volición (cetanā)
5. Unificación (ekaggatā)
6. Facultad Vital (jīvitindriya)
7. Atención (manasikāra)

Particulares (pakīṇṇaka) 6

8. Aplicación inicial (vitakka)
9. Aplicación sostenida (vicāra)
10. Decisión (adhimokkha)
11. Esfuerzo o energía (vīriya)
12. Regocijo o interés placentero (pīti)
13. Conación o deseo de hacer (chanda)

Insanos (akusala) 14

14. Ignorancia (moha)
15. Desvergüenza (ahirika)
16. Osadía (anottappa)
17. Agitación (uddhacca)
18. Apego (lobha)

19. Concepción errónea (diṭṭhi)
20. Vanidad (māna)
21. Enojo (dosa)
22. Envidia (issā)
23. Avaricia (macchariya)
24. Preocupación, remordimiento (kukkucca)
25. Sopor (thīna)
26. Somnolencia (middha)
27. Duda (vicikicchā)

HERMOSOS (SOBHANA) 25

Universales hermosos (sobhana-sādhāraṇa) 19

28. Fe, confianza (saddhā)
29. Atención completa (sati)
30. Vergüenza (hiri)
31. Miedo de hacer mal (ottappa)
32. No-apego (alobha)
33. No-enojo (adosa)
34. Neutralidad de la mente, ecuanimidad (tatra-majjhataṭṭā)
35. Tranquilidad del cuerpo mental (kāya-passaddhi)
36. Tranquilidad de la conciencia (citta-passaddhi)
37. Levedad del cuerpo mental (kāya-lahutā)
38. Levedad de la conciencia (citta-lahutā)
39. Maleabilidad del cuerpo mental (kāya-mudutā)
40. Maleabilidad de la conciencia (citta-mudutā)
41. Adaptabilidad del cuerpo mental (kāya-kammaññatā)
42. Adaptabilidad de la conciencia (citta-kammaññatā)
43. Eficiencia del cuerpo mental (kāya-pāguññatā)

- 44. Eficiencia de la conciencia (citta-pāguññatā)
- 45. Rectitud del cuerpo mental (kāyujukatā)
- 46. Rectitud de la conciencia (cittujukatā)

Abstinencias (virati) 3

- 47. Recto Lenguaje, abstención de lenguaje incorrecto (Sammā-vācā)
- 48. Recta Acción, abstención de acciones incorrectas (Sammā-kammanta)
- 49. Recta Modo de Vida, abstención de modo de vida incorrecta (Sammā-ājīva)

Ilimitados (appamaññā) 2

- 50. Compasión (karuṇā)
- 51. Regocijo (muditā)

No-ignorancia (amoha) 1

- 52. Facultad de la sabiduría (paññindriya)

* * * * *

LOS FACTORES MENTALES Y LOS CINCO AGREGADOS

#	FACTOR MENTAL	=	AGREGADOS
2	Sensación (vedanā)	=	Agregado de la sensación (vedanākkhandha)
3	Percepción (saññā)	=	Agregado de la percepción (saññākkhandha)
1, 4-52	Restantes 50 factores mentales	=	Agregado de las formaciones mentales (saṅkhārakkhandha)

FACTORES MENTALES Y SÍMILES

<i>FACTOR MENTAL</i>	<i>SÍMIL</i>
1. Contacto	<ul style="list-style-type: none"> • Vaca sin piel porque es habitáculo de sensaciones. • Hacerse agua la boca cuando uno ve alguien saboreando vinagre o un mango maduro. • Estremecimiento de persona compasiva cuando ve a alguien sufrir. • Temblar de rodillas de persona tímida cuando ve a alguien precariamente sostenido en la rama alta de un árbol. • Perdida del poder de las piernas cuando uno ve algo terrorífico como un espíritu (pisāca).
2. Sensación	<ul style="list-style-type: none"> • Rey que disfruta completamente el sabor de una buena comida.
3. Percepción	<ul style="list-style-type: none"> • Carpintero haciendo marcas en la madera.
4. Volición	<ul style="list-style-type: none"> • Alumno principal, Jefe de carpinteros.
5. Unificación	<ul style="list-style-type: none"> • Estabilidad de la llama de la lámpara cuando no hay corriente de aire.
6. Facultad Vital	<ul style="list-style-type: none"> • Agua en el tallo del loto.
7. Atención	<ul style="list-style-type: none"> • Conductor de un carro con muchos caballos.
8. Aplicación Inicial	En otra hoja
9. Aplicación Sostenida	En otra hoja
10. Decisión	<ul style="list-style-type: none"> • Poste de una puerta.
11. Esfuerzo	<ul style="list-style-type: none"> • Pilares de apoyo, refuerzos de un ejército.
12. Interés Placentero	En otra hoja

<i>FACTOR MENTAL</i>	<i>SÍMIL</i>
13. Conación o deseo de hacer	<ul style="list-style-type: none"> • Extender la mano para levantar algo.
14. Ignorancia	-----
15. Desvergüenza	<ul style="list-style-type: none"> • Puerco del poblado que no siente disgusto del excremento.
16. Osadía	<ul style="list-style-type: none"> • Polilla que no tiene miedo del fuego.
17. Agitación	<ul style="list-style-type: none"> • Agua sacudida por el viento.
18. Apego	<ul style="list-style-type: none"> • Sustancia viscosa.
19. Concepción Errónea	-----
20. Vanidad	<ul style="list-style-type: none"> • Locura, una bandera.
21. Enojo	<ul style="list-style-type: none"> • Serpiente que ha sido provocada.
22-27	-----
28. Fe o confianza	<ul style="list-style-type: none"> • Gema que tiene la propiedad de purificar el agua, arrojarse en la corriente.
29. Atención completa	<ul style="list-style-type: none"> • Columna, portero.
30. Vergüenza	<ul style="list-style-type: none"> • Mujer respetable.
31. Miedo de hacer mal	<ul style="list-style-type: none"> • Cortesana.
32. No-apego	<ul style="list-style-type: none"> • Gota de agua en la hoja del loto.
33. No-enojo	<ul style="list-style-type: none"> • Amigo apacible.
34. Neutralidad	<ul style="list-style-type: none"> • Conductor de un carro con muchos caballos.
35-40	-----
41, 42. Adaptabilidad	<ul style="list-style-type: none"> • Refinamiento del oro.
43-46	-----
47-51	-----
52. Facultad de la sabiduría	<ul style="list-style-type: none"> • Penetración de la flecha lanzada por un arquero experto.

DIFERENCIA ENTRE

<i>APLICACIÓN INICIAL (VITAKKA)</i>	<i>APLICACIÓN SOSTENIDA (VICĀRA)</i>
<ul style="list-style-type: none"> • Primer impacto de la mente 	<ul style="list-style-type: none"> • Mantener la mente fijada
<ul style="list-style-type: none"> • Como el golpear de la campana 	<ul style="list-style-type: none"> • Como el sonar de la campana
<ul style="list-style-type: none"> • Como el pájaro extendiendo sus alas antes de remontarse en el aire 	<ul style="list-style-type: none"> • Como el pájaro planeando con las alas extendidas después de haberse elevado en el aire
<ul style="list-style-type: none"> • Como la abeja que se zambulle hacia el loto 	<ul style="list-style-type: none"> • Como la abeja rondando encima del loto
<ul style="list-style-type: none"> • Como la mano que toma firmemente algo 	<ul style="list-style-type: none"> • Como la mano que frota

<i>INTERÉS PLACENTERO O REGOCIJO (PĪTI)</i>	<i>PLACER (SUKHA)</i>
<ul style="list-style-type: none"> • Satisfacción de alcanzar el objeto deseado 	<ul style="list-style-type: none"> • Experiencia real del objeto
<ul style="list-style-type: none"> • Cuando un hombre exhausto en el desierto ve u oye acerca de una fuente al orilla del bosque 	<ul style="list-style-type: none"> • Cuando él va a la sombra del bosque y usa el agua
<ul style="list-style-type: none"> • Cuando hay regocijo o interés placentero (pīti) hay placer (sukha) 	<ul style="list-style-type: none"> • Cuando hay placer (sukha) no necesariamente hay regocijo (pīti)
<ul style="list-style-type: none"> • Pertenece al agregado de las formaciones mentales (saṅkhākkhandha) 	<ul style="list-style-type: none"> • Pertenece al agregado de la sensación (vedanākkhandha)

El regocijo (pīti): Refresca, por lo tanto se denomina "pīti". Tiene la característica de agradar.

El placer (sukha): Porque es placentero se denomina "sukha". O completamente (sutthū) devora (khaḍati), consume (khaṇati) la aflicción física y mental; por lo tanto se denomina "sukha". Tiene la característica de gratificar.

Indiferencia (upekkhā): Tiene la característica de disfrutar un objeto en el medio entre lo deseable e indeseable.



CLASE #5

FACTORES MENTALES (CETASIKA)

En esta clase vamos a estudiar los factores mentales. Aprendimos algo acerca de ellos en la clase 2. Los factores mentales son una de las cuatro realidades últimas. En pali se denominan "cetasika" y se definen como aquellos que surgen junto con conciencia (citta), aquellos que siempre acompañan a la conciencia. Tienen la característica de (1) surgir junto con la conciencia, (2) cesar junto con la conciencia, (3) tienen el mismo objeto que la conciencia y (4) tienen la misma base que la conciencia. "Base" significa el ojo, el oído, la nariz, la lengua, el cuerpo y el corazón. Los factores mentales tienen la misma base que la conciencia.

En realidad los factores mentales son estados mentales; son como el color en el agua. La conciencia es como el agua pura y los factores mentales son como colores que se ponen en el agua. Cuando una conciencia se combina con algunos de los factores mentales, se dice que una conciencia es hermosa o sana, o se dice que es una conciencia insana, dependiendo de si los factores mentales son sanos o insanos, hermosos o no-hermosos.

Hay cincuenta y dos factores mentales. Están agrupados de la siguiente manera: trece comunes a las otras (aññasamāna), catorce insanos y veinticinco hermosos.

El primer grupo, comunes a las otras, está compuesto de trece factores mentales. En pali se denominan "aññasamāna". Es un nombre extraño. "Añña" significa otra y "samāna" significa común. Se denominan comunes a las otras (aññasamana) porque estos factores mentales son compatibles con las conciencias hermosas (sobhana-citta) y también con las conciencias no-hermosas (asobhana-citta).

En el [cuadro](#) es posible distinguir las conciencias hermosas y las conciencias no-hermosas. Las primeras cuatro columnas corresponden a las conciencias no-hermosas. Las restantes columnas corresponden a las conciencias hermosas.

Los factores mentales comunes a las otras (aññasamana) son compatibles con ambas conciencias, con las conciencias hermosas y con las conciencias no-hermosas. Con respecto a las conciencias hermosas, las conciencias no-hermosas se denominan "otras". Es decir, que es relativo. Si ustedes están en este lado, el otro lado es el "otro". Si ustedes están en el otro lado, este lado es el "otro". Por lo tanto, debido a que son comunes a ambas conciencias, las hermosas y las no-hermosas, se llaman comunes a las otras (aññasamāna).

Estos trece factores mentales se subdividen en dos grupos. El primer grupo comprende siete factores mentales denominados en pali "sabbacittasādhāraṇa", universales. El otro grupo se llama "pakiṇṇaka", particulares.

El primer grupo de siete se llaman universales porque literalmente son comunes a todas las conciencias. Los términos palis "sādhāraṇa" y "samāna" aquí tienen el mismo significado: ser comunes. "Sabba" significa todo y "citta" significa conciencia. Por lo tanto, el significado de "sabba-citta-sādhāraṇa" es común a todas las conciencias. Estos factores mentales acompañan a todas las conciencias o a cada una de las conciencias. Cuando cualquier conciencia surge, estos siete factores mentales acompañan a esa conciencia. Por lo tanto, la conciencia nunca está sin estos siete factores mentales. Por eso se llaman universales. También los podemos llamar comunes a todas.

El primer factor mental de este grupo se denomina "phassa", contacto. Es el contacto entre los órganos de los sentidos y el objeto. Cuando hay conjunción del órgano sensorial, el objeto y la conciencia, surge el contacto. El contacto no es sólo el encuentro entre los sentidos, el objeto y la conciencia. El contacto surge debido al encuentro de estos tres. Cuando un objeto entra en la avenida de los sentidos, existe este encuentro entre el objeto y el órgano de los sentidos. Cuando éstos se encuentran, también surge la conciencia. Y cuando estos tres están juntos, también surge el contacto.

Los Comentaristas dan algunos símiles para ayudarnos a entender mejor. Los símiles dados en los Comentarios están en una [hoja aparte](#). El contacto se compara a una vaca sin la piel

porque es el habitáculo de la sensación. Ésta no es su característica. En la doctrina del Origen Condicionado, la sensación (vedanā) surge condicionada por el contacto. Cuando una vaca no tiene piel, cuando uno pela a una vaca y no tiene piel, toda clase de insectos (moscas, jejenes, mosquitos) llegan y la pican. El contacto es el hábitat de la sensación. Eso significa que el contacto es la condición para la sensación. Por lo tanto, el contacto se compara a una vaca sin piel.

Hay otros símiles más convincentes. Se produce agua en la boca de una persona que ve a otra probar vinagre o un mango maduro o ácido. Cuando uno ve a alguien comer algo que es ácido, la boca se llena de agua. Esto es causado por el contacto.

Otro símil es el cuerpo de una persona que se estremece cuando ve que otra persona está herida. Si alguien está golpeando a una persona, uno siente un estremecimiento en el cuerpo. Otro símil es el de una persona tímida que tiembla cuando ve que un hombre está precariamente sostenido sobre la rama alta de un árbol. Tal vez ustedes han ido a un circo. Cuando ven a alguien en el trapecio, tienen esta experiencia en su corazón o en su pecho. Eso es debido al contacto (phassa).

La pérdida de fuerza en las piernas cuando uno ve algo aterrador como un "pisāca". "Pisāca" es una palabra en pali que significa espíritu o fantasma. Cuando alguien ve a un espíritu no puede correr porque pierde la fuerza de sus piernas. Se dice que cuando los perros ven tigres o leopardos o aun cuando perciben el olor de un leopardo, se paralizan y no pueden correr. Se vuelven paralíticos. Esto se debe al contacto.

El contacto no es simplemente el encuentro de los órganos de los sentidos, el objeto y la conciencia, sino que surge debido al encuentro de estos tres.

El segundo factor mental es la sensación (vedanā). Hay sensación de placer, sensación de displacer, sensación neutral, y también hay dos sensaciones dependientes del cuerpo, agrado (sukha) y dolor (dukkha).

La sensación se compara con un rey que disfruta el sabor de la buena comida. Los otros factores mentales también experimentan o disfrutan el objeto, pero la sensación es el factor mental que disfruta completamente el sabor del objeto. Ésa es la razón por la que se denomina sensación (vedanā).

El siguiente factor mental es la percepción (saññā). "Percepción" aquí significa hacer una marca de tal manera que uno puede reconocer algo cuando lo experimenta después. Es como los carpinteros que hacen marcas sobre la madera. No sé si ellos ponen marcas en este país (Estados Unidos de América) porque la mayoría de las cosas ya están listas. Si uno quiere reconocer que una parte debe ser cortada y otra no, entonces uno pone marcas sobre estas partes. Por medio de estas marcas los carpinteros saben qué partes van a ser cortadas y qué partes se van a conservar. En la misma forma, la percepción (saññā) hace marcas o reconoce signos, de tal forma, que después puede reconocer algo cuando se percibe. Esto es la percepción, hacer marcas.

Algunas veces la percepción puede ser equivocada. Por ejemplo, tomamos una soga por una víbora o un arbusto sacudiéndose en la noche por un fantasma. Éste es el resultado de una percepción equivocada.

El siguiente factor mental es la volición (cetanā). Éste es un factor mental muy importante; es el factor mental que llamamos "kamma". Tendremos ocasión de hablar acerca del kamma en la clase 10. Kamma se describe como acción: buena acción, mala acción. En efecto, técnicamente hablando, el kamma es la volición o la voluntad que surge en la mente cuando hacemos algo, o hablamos algo. Por lo tanto, la volición realmente es el kamma, aunque kamma popularmente se define como buena o mala acción.

El kamma o la volición (cetanā) es muy importante entre los cincuenta y dos factores mentales porque a través de la volición adquirimos méritos, estados sanos (kusala) o deméritos, estados insanos (akusala) y obtenemos los resultados de ambos.

La volición se compara con el alumno principal o un maestro carpintero; es decir, la volición instiga a los otros a hacer sus deberes y también él hace su propio deber. Es como un alumno principal o un maestro carpintero. Hace su propio trabajo y ve que otros hagan su trabajo. En la misma forma, la volición ayuda a otros a hacer sus propios deberes y también hace su propio deber. Por eso es importante.

El quinto factor mental es la unificación (ekaggatā). Es sinónimo de la concentración (samādhī). Cuando decimos concentración, en realidad nos estamos refiriendo a este factor mental, unificación (ekaggatā). El significado literal de este término es tener un objeto. Esto quiere decir, la mente que se fija en un objeto durante un periodo de tiempo.

El sexto factor mental es la facultad vital (jīvitindriya). Aquí "facultad vital" significa facultad vital mental. Hay también otra facultad vital para las propiedades materiales.

La facultad vital se compara con el agua en el tallo del loto. El agua en el tallo del loto evita que se marchite. De la misma forma, la facultad vital mantiene los factores mentales asociados. No los produce, sino los mantiene; los ayuda a existir. Ésa es la razón por la que se llama facultad vital mental (jīvitindriya).

El siguiente factor mental es la atención (manasikāra). Cada acto de la mente necesita cierta clase de atención. La atención se compara con el conductor de un carro con muchos caballos. Significa simplemente poner atención en el objeto y no voltear a un lado o al otro. Es como la ecuanimidad manejando los caballos, cuando los caballos están corriendo de una manera pareja.

Los anteriores siete factores mentales se llaman universales (sabbacittasādhāraṇa). Todos están presentes con cada tipo de conciencia. En cada momento de conciencia todos ellos se experimentan. Es posible que no estemos conscientes de todos los siete al mismo tiempo, pero podemos estar conscientes de algunos de estos factores mentales, especialmente durante la práctica de la meditación vipassanā.

El siguiente grupo son los particulares (pakiṇṇaka). “Pakiṇṇaka” literalmente significa esparcidos. Se denominan de esta forma porque aunque son comunes tanto con las conciencias hermosas (sobhana-citta) y las conciencias no-hermosas (asobhana-citta, no surgen con cada una de ellas. Son comunes con algunas conciencias, pero no son comunes con otras conciencias. Por lo tanto, entran en combinación con conciencias de una forma dispersa. Ésa es la razón por la que en pali se denominan "pakiṇṇaka" y se traducen como particulares.

Hay seis factores mentales particulares. El primero es la aplicación inicial de la mente. Es un factor de jhāna. La aplicación inicial de la mente (vitakka) significa llevar la mente al objeto. El segundo, la aplicación sostenida (vicāra), significa mantener la mente en el objeto. En muchos tipos de conciencias estos dos factores mentales surgen juntos, pero en otros, solamente surge uno de ellos.

La diferencia entre la aplicación inicial y la aplicación sostenida está en las [notas de clases](#). El primer impacto de la mente sobre el objeto es la aplicación inicial y el acto de mantener la mente en el objeto es la aplicación sostenida. La aplicación inicial lleva la mente al objeto y la aplicación sostenida la mantiene ahí.

La aplicación inicial es como el primer golpe de una campana. Uno oye el sonido. Después, la aplicación sostenida es como el sonar de la campana. Después que uno golpea la campana (aplicación inicial), ésta suena por algún tiempo (aplicación sostenida).

La aplicación inicial es como un pájaro que abre sus alas cuando va a iniciar el vuelo (como un aeroplano que está por despegar) y la aplicación sostenida es como el pájaro planeando con sus alas extendidas en el aire, volando o planeando en el aire.

La aplicación inicial es como una abeja que se dirige hacia un loto. La aplicación sostenida es como la abeja zumbando alrededor del loto.

La aplicación inicial es como la mano que agarra firmemente y la aplicación sostenida es como la mano que frota. Cuando uno limpia una vasija, la toma con una mano y la limpia con la otra mano. La aplicación inicial es como agarrar la vasija y la aplicación sostenida es como frotarla.

La aplicación inicial y la aplicación sostenida son diferentes factores mentales, no obstante surgen juntos y al mismo tiempo con una conciencia en particular.

El décimo factor mental es la decisión (adhimokkha). Hay cierta clase de decisión con muchas conciencias. Esta decisión se compara con la jamba (poste de una puerta) porque cuando uno decide algo, está firme en esto. Hay firmeza en eso. Por eso se compara con el poste de una puerta.

El siguiente factor mental es el esfuerzo o energía (viriya). Es esfuerzo mental o energía mental, no física. El esfuerzo físico es otra cosa diferente. El esfuerzo se hace evidente cuando uno practica meditación. Uno necesita esfuerzo mental para mantener la mente en el objeto. Sin esfuerzo mental la mente no puede estar en el objeto. Por eso uno tiene que esforzarse cuando practica meditación.

Esfuerzo es el factor mental que da soporte o apoyo a otros factores mentales. Se compara con un pilar de soporte. Cuando una casa está vieja y no está fuerte, es necesario colocar algunos pilares o postes para evitar que se caiga. En este país (Estados Unidos de América) no se ven estos pilares o postes. En Asia es posible ver casas viejas apoyadas en postes o pilares.

El esfuerzo también se compara con los refuerzos de un ejército. Supongamos que hay una batalla. Un lado está perdiendo, pero cuando llegan los refuerzos, nuevamente se vuelve fuerte. El esfuerzo es como esto. Cuando uno tiene esfuerzo se vuelve fuerte. Es posible hacer lo que uno quiera. Uno puede practicar meditación y hacer otras cosas.

Estudiante: inaudible.

Venerable U Silananda: Hacer una selección es la resolución (adhimokkha).

El siguiente factor mental es el regocijo o interés placentero (pīti). Ahora podemos ver que el regocijo (pīti) no es una sensación de acuerdo con el Abhidhamma. La sensación (vedanā) es una cosa y el regocijo (pīti) es otra. Estos factores mentales coexisten o surgen juntos. En el Abhidhamma la sensación placentera y el regocijo son dos cosas diferentes. El regocijo es interés en cosas placenteras. El agrado (sukha) o la sensación placentera, en cambio, es la experiencia de ese objeto placentero. También debe notarse la diferencia entre regocijo (pīti) y agrado (sukha).

En las notas de clase se puede ver la diferencia entre el regocijo (pīti) y agrado (sukha). El regocijo (pīti) es la satisfacción de conseguir un objeto deseable –cuando uno consigue un objeto deseable y está satisfecho con el mismo, eso es regocijo, "pīti". Cuando uno realmente experimenta el objeto, eso es agrado (sukha).

Cuando un hombre exhausto en el desierto ve u oye acerca de un estanque de agua al borde de un bosque, eso es regocijo (pīti). Cuando uno va al bosque y usa el agua, eso es agrado (sukha). Cuando uno oye que va a haber cena, uno tiene regocijo (pīti). Cuando uno está realmente disfrutando la cena, eso es agrado (sukha).

Donde hay regocijo, hay agrado. El regocijo (pīti) siempre acompaña al agrado (sukha). Pero donde hay agrado (sukha) no necesariamente hay regocijo (pīti). Algunas veces el agrado (sukha) puede no estar acompañado por el regocijo (pīti). Por lo tanto, donde hay regocijo (pīti), hay agrado (sukha), pero donde hay agrado (sukha), no siempre hay regocijo (pīti). Cuando estudiemos las combinaciones de la conciencias y los factores mentales en la próxima clase, veremos esto. En la tercera conciencia jhāna hay tres factores de jhāna, regocijo (pīti), agrado o placer (sukha) y unificación (ekaggatā). Pero en la cuarta conciencia jhāna hay agrado o placer (sukha) y unificación; aquí no hay regocijo (pīti). Entonces, puede haber placer o agrado (sukha) sin regocijo (pīti), pero nunca hay regocijo (pīti) sin agrado o placer (sukha).

El regocijo (pīti) está incluido en el agregado de las formaciones mentales (saṅkhāra-kkhandha) y el agrado (sukha) está incluido en el agregado de la sensación (vedanā-kkhandha). Hay cinco agregados: el agregado de la materia (rūpa-kkhandha), el agregado de la sensación (vedanā-kkhandha), el agregado de la percepción (saññā-kkhandha), el agregado de las formaciones mentales (saṅkhāra-kkhandha) y el agregado de la conciencia (viññāṇa-kkhandha). El regocijo (pīti) pertenece al agregado de las formaciones mentales (saṅkhāra-kkhandha) y el agrado o placer (sukha) pertenece al agregado de la sensación (vedanā-kkhandha). Son diferentes.

El último factor mental del grupo de los particulares es la conación o el deseo de hacer (chanda). "Conación" es una palabra peculiar. No es muy usada. ¿No es así? Es una clase de deseo, pero cuando decimos "deseo", tendemos a conectarlo con apego. No quiero llamarlo "deseo", porque este factor mental es una clase de deseo sin apego. Puede estar acompañado por apego o no. El término pali "chanda" significa deseo de hacer (kattu-kāmatā). Es algo como la intención; es el deseo de hacer.

El símil dado es extender la mano para tomar algo. Uno extiende su mano para tomar algo. "Chanda" se compara con eso. Uno no está apegado al objeto. Simplemente lo toma.

Otro ejemplo es el del arquero que toma la flecha para disparar. No tiene apego a la flecha, pero la toma para dispararla. El extender la mano es como "chanda", el deseo de hacer.

El deseo de hacer (chanda) puede ser bueno o sano o puede ser malo o insano. El deseo de practicar meditación, el deseo de ayudar a otros, el deseo de estudiar el Dhamma, es un buen deseo de hacer. El deseo de poseer objetos, el deseo de dañar a otras personas, es un deseo de hacer, malo. Por lo tanto, el deseo de hacer (chanda) puede ser sano o insano.

Estudiante: ¿Cuál es la diferencia entre las funciones de la volición (cetanā) y el deseo de hacer (chanda)?

Venerable U Silananda: "Chanda" es el mero querer hacer algo, el mero deseo de hacer. "Cetanā" tiene algo como fuerza, como la acción. "Cetanā" es la más activa entre los 50 factores mentales (que componen el agregado de las formaciones mentales). Por eso el tercer agregado se llama "sañkhāra-kkhandha". Eso significa un grupo de factores mentales encabezados por la volición (cetanā).

Éstas son las seis particulares. El siguiente grupo son los factores mentales insanos (akusala). Hay catorce factores mentales insanos. El primer factor mental insano es la ignorancia (moha). "Moha" puede significar tanto no conocer como conocer erróneamente. Si uno conoce algo equivocadamente, eso es "moha". Y si uno no conoce acerca de algo, si no sabe acerca de la naturaleza de las cosas, eso también es "moha".

No hay símiles en los Comentarios, pero nuestro maestro dijo que la ignorancia es comparable al humo o a las nubes. Cuando hay humo, no se puede ver claramente. Cuando hay nubes no pueden ver los objetos. La ignorancia (moha) es como el humo o las nubes.

El siguiente es la desvergüenza (ahirika). Es ausencia de disgusto de hacer cosas que son inmorales, que son insanas.

El siguiente es la osadía (anottappa). Es la ausencia de miedo moral. Esto significa no tener miedo de hacer algo inmoral.

La desvergüenza se compara a un cerdo que no siente disgusto por el excremento. La ausencia de miedo moral se compara a una polilla que no tiene miedo del fuego; vuela en el fuego y se quema. Entre los factores mentales hermosos existen sus opuestos, los cuales los veremos más adelante.

La número diecisiete es la agitación (uddhacca). La agitación es la incapacidad de la mente de permanecer en el objeto; la mente está un poco fuera del objeto, removida del objeto. La agitación se compara con el agua agitada por el viento. Cuando hay viento, el agua no está

calma. Otro ejemplo es cuando uno arroja una piedra en un pila de cenizas. Las cenizas se esparcen y no hay claridad. La agitación es algo así.

El factor mental número dieciocho es el apego (lobha). No es difícil entender. Nosotros siempre experimentamos apego. Se compara con un tipo de cola que se obtiene de un tipo de árbol. Es pegajosa. Hay un producto aquí que se usa para atrapar, papel matamoscas. Es algo como eso. El apego (lobha) es como este tipo de cola, es pegajoso.

El siguiente factor mental es la concepción errónea (diṭṭhi). No hay símil para la concepción errónea. Es considerar que los objetos son permanentes, creer que no hay renacimiento, creer que no existe el kamma y que no hay resultados del Kamma. Tener esas creencias es lo que se llama concepción errónea (diṭṭhi).

Estudiante: inaudible.

Venerable U Silananda: La ignorancia (moha) tiene la característica de cubrir el objeto, de tal forma que uno no puede verlo claramente. La concepción errónea (diṭṭhi) lo toma como realmente no es.

El término pali "diṭṭhi" literalmente significa visión; puede ser equivocada o correcta. Pero en la mayoría de los casos, "diṭṭhi" se usa para referirse a la concepción errónea. Hay un término, "sammādiṭṭhi", dentro de los ocho factores del Sendero. En el Noble Óctuple Sendero está el Recto Entendimiento o Recto Conocimiento (sammādiṭṭhi). "Sammā" significa correcto. Por lo tanto, "sammādiṭṭhi" significa visión correcta o conocimiento correcto. Pero en la mayoría de los casos "diṭṭhi" se usa para referirse a la concepción errónea.

El siguiente factor mental insano es la vanidad (māna). Es como la locura. Es como una bandera. Eso quiere decir que la bandera está siempre arriba. Cuando uno es orgulloso, uno siempre está arriba.

El siguiente es el enojo (dosa). "Dosa" significa enojo, odio y también depresión y miedo. En el Abhidhamma el miedo es una clase de "dosa". El miedo es pasivo mientras que el enojo es activo.

Después está la envidia (issā). Eso quiere decir sentir disgusto cuando alguien tiene prosperidad.

El siguiente es la avaricia (macchariya). La avaricia siempre surge con las dos conciencias que están acompañadas por aversión o enojo. Siempre está asociada con sensación de displacer (domanassa) y enojo (dosa). La avaricia no es tacañería o mezquindad. Es intolerancia de compartir la propiedad de uno con los demás.

Supongamos que yo tengo un objeto y lo quiero usar para mí mismo. Después alguien viene y lo usa y a mí me disgusta. Esa intolerancia es lo que conocemos como avaricia (macchariya). Por lo tanto, la avaricia no está asociada con el apego (lobha) sino con el enojo (dosa), no obstante que la misma puede ser causada por apego. Debido a que yo estoy apegado a este objeto, si alguien lo usa, a mí me disgusta.

El siguiente factor mental es la preocupación o remordimiento (kukkucca). Es la preocupación por haber hecho algo equivocado en el pasado o no haber hecho algo bueno en el pasado. Ambas se llaman preocupación. A veces hacemos algo equivocado y sentimos remordimiento. Otras veces dejamos de hacer algo bueno y sentimos remordimiento. La preocupación tiene estos dos aspectos.

Estudiante: inaudible.

Venerable U Silananda: Cuando el remordimiento ocupa su mente, éste no está acompañado por una buena sensación. Por esta razón se dice que el remordimiento es insano. Comparte algo de la naturaleza del enojo (dosa). Cuando el remordimiento surge, uno no se siente bien, uno siente displacer.

Los siguientes factores mentales, los números veinticinco y veintiséis, son el sopor (thīna) y la somnolencia (middha). Estos factores mentales siempre están juntos. El Sopor y la somnolencia son la inactividad de la conciencia y los factores mentales. El sopor y la somnolencia están casi siempre con nosotros cuando practicamos meditación. Uno se sienta por algún tiempo y comienza a sentir sueño. Esto significa que el sopor y la somnolencia están surgiendo.

El último factor mental es la duda (vicikicchā). Este factor mental acompaña a la conciencia insana número once. Es duda acerca del Buddha, Dhamma, y Sangha, duda acerca del camino de la liberación, duda acerca del Origen Condicionado, y duda de otras cosas. No es simplemente una duda ordinaria.

Estos catorce factores mentales son comunes solamente a las doce conciencias insanas. Ellos no acompañan a ninguna otra conciencia aparte de las insanas. Estos factores mentales acompañan solamente a una, dos, o algunas de las conciencias insanas.

El siguiente grupo son los factores mentales hermosos (sobhana). Se denominan hermosos porque tienen cualidades hermosas.

Estudiante: inaudible.

Venerable U Silananda: Está siempre acompañado con sensación de displacer (domanassa). Los factores mentales número 21, 22, 23, 24 siempre acompañan las dos conciencias con raíz en el enojo, entre las doce conciencias insanas. Siempre están acompañadas de sensación de displacer.

Estudiante: inaudible.

Venerable U Silananda: Tienen la característica común de hacer la conciencia diferente, hacer la conciencia peor. Cuando estamos felices o nos sentimos bien, se dice que la conciencia está

en estado normal. Cuando hay enojo en nosotros o depresión, se dice que está destruida por el enojo o la aversión. Su naturaleza buena está destruida. Se transforma en mala. Éstos tienen esta naturaleza común de hacernos sentir mal. Estos factores mentales siempre acompañan a las dos conciencias con raíz en la aversión o el enojo.

El siguiente grupo son los factores mentales hermosos. Hay veinticinco factores mentales hermosos. Los primeros diecinueve son comunes a todas las conciencias hermosas. Ellos acompañan a cada uno de los tipos hermosos de conciencias. En el [cuadro](#), las conciencias hermosas están representadas de la quinta columna hacia la derecha. Las primeras cuatro columnas son las conciencias no-hermosas (asobhana). El resto son las conciencias hermosas. Estos diecinueve factores mentales acompañan a cada una de las conciencias en estas columnas (de la quinta en adelante).

El primer factor mental hermoso es la fe (saddhā). Significa fe o confianza. Creo que la mejor traducción para "saddhā" es confianza, para no confundirla con la fe ciega. Significa fe fundada en el conocimiento o sabiduría. Por eso es mejor traducirla como confianza. Pero si les gusta, también pueden decir fe. Se compara con una gema que purifica el agua. Cuando uno tiene confianza, la mente se vuelve clara. Por eso la fe es como una gema que purifica el agua. En tiempos antiguos se dice que había un monarca universal que poseía una clase de gema que tenía el poder de purificar el agua. Cuando iba a una batalla o a algún lugar, no necesitaba llevar agua limpia. El rey ponía la gema en el agua y enseguida ésta se volvía limpia. Ésta es la gema que clarifica el agua. De la misma forma, nuestras conciencias se pueden nublar por los factores mentales insanos, pero cuando la confianza entra o surge en nuestra mente, nuestras conciencias se vuelven claras. Por eso la confianza (saddhā) se compara con una gema que clarifica o purifica el agua.

También se compara a la confianza a zambullirse en el torrente; es como valor. Cuando uno tiene fe o confianza hace las cosas con coraje. Cuando uno no tiene fe, no hace cosas, tienen miedo de cometer errores o de fallar. Pero cuando uno tiene confianza, simplemente lo hace.

Por eso es como zambullirse en el torrente. Un hombre llega y dice, "sólo síganme", y se zambulle en el agua.

El siguiente factor mental es la atención plena (sati). En realidad "sati" significa recordar, poner atención. Es parecido a la percepción. Cuando uno tiene buena percepción, tiene buena atención.

El factor mental número treinta es vergüenza (hiri) y el número treinta y uno es miedo de hacer mal (ottappa). "Hiri" es vergüenza de hacer cosas inmorales y "ottappa" es miedo a hacer cosas inmorales. Se dice que estos dos factores mentales son los protectores de la sociedad, los protectores del mundo (lokapāla), porque en tanto existen en la gente, la sociedad, el mundo, está bien.

La vergüenza (hiri) se compara a una mujer respetable que piensa en su nacimiento, en su reputación; que se disgusta cuando hace cosas equivocadas o cuando es infiel.

El miedo moral (ottappa) se compara a una cortesana que tiene miedo de quedar embarazada.

Estudiante: Esto nosotros no lo entendemos.

Venerable U Silananda: Sí, ustedes tienen que pensar en los tiempos de antaño. Es no hacer algo por miedo a ser censurado por los demás. Esto se llama miedo moral (ottappa).

El siguiente factor mental es el no-apego (alobha). Se compara a una gota de agua en un loto. La gota de agua no se adhiere a la hoja de loto. El no-apego es como esto.

El próximo es el no-enojo (adosa). El no-enojo puede ser amor benevolente. El no-enojo es no odio, buena voluntad. Se compara a un amigo gentil, a una persona que es fraternal con los demás.

El siguiente es la neutralidad de la mente (tatramajjhataṭṭā). Neutralidad de la mente en realidad quiere decir estar en el medio, no caer en el placer o en el displacer, no caer en el apego o en el odio. Se compara al chofer de un carro con muchos caballos. Cuando los caballos están corriendo parejos, el chofer no tiene que ocuparse de los caballos; el chofer es como indiferente a los caballos. La neutralidad de la mente es como esto.

La neutralidad de la mente es muy sutil en los estados de jhāna, no obstante que no es uno de los factores jhāna. En los discursos, a veces, la neutralidad de la mente se llama "upekkhā". Es muy importante entender el término pali "upekkhā", porque a veces puede referirse a la sensación neutral y otras veces puede referirse a la ecuanimidad (neutralidad de la mente).

Los siguientes doce factores mentales hermosos se agrupan en seis pares. El primero es la tranquilidad del cuerpo mental (kāya-passaddhi) y la tranquilidad de la conciencia (citta-passaddhi). Aquí cuerpo (kāya) significa el cuerpo mental (nāma-kāya), es decir, los factores mentales. "Nāma" significa mental y "kāya" significa grupo. "Grupo mental" aquí significa los factores mentales. La primera es tranquilidad de los factores mentales y la segunda es la tranquilidad de la conciencia.

El siguiente grupo es la levedad del cuerpo mental (kāya-lahutā) y la levedad de la conciencia (citta-lahutā). A veces uno siente la mente liviana y otras, la mente está pesada.

Después está la maleabilidad del cuerpo mental (kāya-mudutā) y la maleabilidad de la conciencia (citta-mudutā). "Mudutā" significa, literalmente, suavidad. Se compara con el cuero bien curtido.

El siguiente grupo es la adaptabilidad del cuerpo mental (kāya-kammaññatā) y la adaptabilidad de la conciencia (citta-kammaññatā). Se compara al refinamiento del oro; es decir, cuando el oro está refinado, es fácil trabajarlo, es fácil hacer objetos con el mismo. Es como cuando el hierro está caliente y se puede hacer de cualquier forma.

Estudiante: ¿Maleabilidad?

Venerable U Silananda: Sí. Es difícil pronunciar esa palabra.

Luego tenemos la eficiencia del cuerpo mental (kāya-paguññatā) y la eficiencia de la conciencia (citta-paguññatā). No hay símiles para esto.

El siguiente y último par es la rectitud del cuerpo mental (kāyujukatā) y la rectitud de la conciencia (cittujukatā).

Estudiante: inaudible

Venerable U Silananda: El término pali "paguññatā" significa familiaridad. Aquí significa familiaridad con los factores mentales (cetasika) y familiaridad con la conciencia (citta). La traducción aquí es "eficiencia". Si uno está familiarizado con algo, se dice que uno es "paguṇa" con respecto a eso. "Paguṇa" es la palabra de la cual deriva "paguññatā".

Estos diecinueve factores mentales son comunes a todos los tipos de conciencias hermosas.

El siguiente grupo son las abstinencias (virati). Éstas son Recto Lenguaje (sammā-vācā), Recta Acción (sammā-kammanta) y Recta Vida (sammā-ājīva). ¿Dónde encuentran a estas tres? Entre los factores del Noble Óctuple Sendero. Los tres factores del medio se denominan Recto Lenguaje, Recta Acción y Recta Vida. De acuerdo con el Abhidhamma se llaman abstinencias (virati). Estas abstinencias surgen en la mente solamente cuando uno se abstiene de algo. De lo contrario, no están presentes. Quizá éste es el aspecto negativo del Recto Lenguaje, etc. Debido a que se denominan abstinencias, éstas solamente surgen cuando uno se abstiene de algo, de hacer una mala acción o mala conducta.

Supongamos que hay ocasión de matar un animal y uno se abstiene de matarlo. En ese momento surge la Recta Acción (sammā-kammanta). Mientras uno está meditando, ésta no va

a surgir en la mente porque uno no tiene la ocasión de abstenerse de matar; uno simplemente está practicando meditación.

Estudiante: ¿Surge cuando uno se abstiene de tener un pensamiento negativo?

Venerable U Silananda: No. Tiene que ver con la palabra, la acción o la forma de vida. Abstención de lenguaje equivocado significa abstención de mentir, de lenguaje áspero, de calumniar o de lenguaje frívolo. Esto es el Recto Lenguaje. Abstención de hacer malo es abstenerse de matar, de robar y de mala conducta sexual. Esto es la Recta Acción. Abstención de forma de vida equivocada o de ganarse la vida haciendo daño a la gente o matando seres vivos. Hay algunos oficios que una persona que desea mantener una forma de vida pura no debería realizar, como vender venenos, armas y cosas así.

Con respecto a las abstinencias, los Comentarios dicen que hay tres clases: (1) abstinencia natural, (2) abstinencia por preceptos y (3) abstinencia por erradicación.

La primera, la abstinencia natural, significa que uno no toma ningún precepto, pero cuando la ocasión surge, uno se abstiene. Hay una historia de dos hermanos cuya madre estaba enferma. El médico dijo que se necesitaba la carne de una liebre. El hermano mayor envió al hermano menor al bosque a atrapar una liebre. Cuando la liebre lo vio, trató de escapar pero fue atrapada en los arbustos e hizo ruido. El hermano menor la atrapó y pensó, "no es correcto tomar una vida para salvar otra". Quería salvar la vida de su madre, pero pensó que no era correcto matar a la liebre y regresó a su casa. El hermano mayor le preguntó si había atrapado la liebre y él le contó lo que había pasado. El hermano mayor se enojó y lo reprendió. Se dice que el hermano menor fue con su madre y le dijo, "no recuerdo haber tomado intencionalmente la vida de ninguna criatura desde que nací". Él dijo esto como una aseveración de verdad. "Por decir esta verdad o por el poder de esta verdad, que mi madre se mejore". Y su madre sanó. Esa clase de abstención se denomina abstinencia natural o abstención cuando surge la ocasión. El joven no tomó ningún precepto antes de eso, pero se abstuvo cuando surgió la ocasión.

La segunda es la abstinencia por preceptos. En este caso uno toma algunos preceptos. Después, cuando surge la ocasión por ejemplo de matar, uno no lo hace porque ha tomado los preceptos. Ésta es la abstinencia a través de la observancia de preceptos.

Hay una historia acerca de un campesino. Él antes de ir a arar su campo, fue a ver al monje del poblado y tomó los preceptos. Después se fue al campo a arar. Mientras estaba arando, se perdió el buey y fue a buscarlo a las montañas. En las montañas fue atrapado por una gran serpiente que se enroscó en él. Él tenía una hacha en su mano y pensó, "voy a cortarle la cabeza a esta serpiente". Pero después se dijo a sí mismo, "he tomado los preceptos de un maestro muy respetado; no es bueno que rompa los preceptos". Poco después, nuevamente quiso matar a la serpiente cortando su cabeza. Y nuevamente pensó, "no es bueno romper los preceptos que he tomado del Venerable". Por tres veces se abstuvo y después dijo, "sacrificaré mi vida pero no los preceptos", y se deshizo del hacha al tiempo que se decía, "voy a permitir que la serpiente me mate". En ese momento la serpiente se desenrolló y se fue. Ésta es la abstinencia por medio de la observancia de los preceptos; uno se abstiene porque ha tomado los preceptos.

Estudiante: inaudible.

Venerable U Silananda: Ambas acciones son insanas (akusala), matar a un ser humano o matar a una serpiente.

Estudiante: inaudible.

Venerable U Silananda: Él no se está matando a sí mismo. Simplemente él se da por vencido porque matar a la serpiente es romper el precepto. Él prefirió sacrificar su vida que romper el precepto, pero eso no es matarse a sí mismo. Aquí podemos entender que hay dos abstinencias. Está la abstinencia del hombre de matar a la serpiente y la abstinencia de la serpiente de matar al hombre. En este caso la abstinencia de la serpiente es una abstinencia

natural o de acuerdo con la ocasión y la abstinencia del hombre es una abstinencia por preceptos.

La tercera es la abstinencia por erradicación, por la completa erradicación de las impurezas mentales. Esta abstinencia puede ocurrir solamente en los Arahants. En los Arahants, incluso la conciencia de querer matar no surge. Para más detalles pueden leer el libro *The Expositor*²², páginas 136-137.

El siguiente grupo de factores mentales son los ilimitados (appamaññā). Algunas veces se traducen como los ilimitados, pero pienso que sin límite es mejor que ilimitados porque estos factores mentales no tienen límite. Ésta es la razón por la que se llaman sin límites (appamaññā).

Ilimitados o sin límite significa que toman como objeto a todos los seres sin límite. Cuando se practica compasión o regocijo, se debe tomar a todos los seres sin exclusión. Por esa razón se denominan en pali "appamaññā", ilimitados o sin límite. Este término se usa en los discursos (sutta) y también en el Abhidhamma. Sin embargo, el término "Brama-vihāra", moradas sublimes, es más común y popular que el término "appamaññā", ilimitados o sin límite.

En el segundo libro del Abhidhamma, *Vibhaṅga*, se expone la práctica de las moradas sublimes (Brama-vihāra). Ahora leeré el pasaje acerca del amor benevolente. Si ustedes saben acerca del amor benevolente, saben también acerca de la compasión y las otras moradas sublimes, el regocijo y la ecuanimidad.

"Un bhikkhu mora con una mente acompañada de amor benevolente que se difunde en una dirección, en una segunda, una tercera, una cuarta dirección, por arriba, abajo, alrededor de

²² *The Expositor* es la traducción inglesa del comentario del primer libro del Abhidhamma, *Dhammasaṅgaṇī*. Referencia: ISBN 0 7100 84 17X. Traducido del pali por Pe Maung Tin, M.A. y publicado por la Pali Text Society, Londres 1920, 1921; reimpresso 1958 y 1976.

todo, identificándose a sí mismo con todo; él mora cubriendo el mundo de todos los seres con una mente acompañada de amor benevolente, extensivo, sublime, ilimitado, sin enemistad, sin malevolencia."²³

En realidad, cuando uno practica amor benevolente, hay que tomar a todos los seres como objeto. Al principio uno puede practicar amor benevolente hacia una persona, después hacia dos personas, a los que están en el edificio, a aquellos de esa ciudad, etc. Pero finalmente hay que tomar a todos los seres. Por esa razón se denominan ilimitados (*appamaññā*).

Aquí se dan solamente dos ilimitados, la compasión (*karuṇā*) y el regocijo ante el éxito de los demás (*muditā*). Compasión significa el deseo de eliminar el sufrimiento de los seres o que los seres estén libres del sufrimiento. En realidad, la compasión toma a los seres que están sufriendo, a los que están afligidos. Si uno ve a alguien que sufre, que está afligido, uno siente un estremecimiento en el corazón; esto se llama en pali "*karuṇā*", compasión. Cuando uno practica compasión, dice, "que él o ella esté libre de sufrimiento, que esté libre de aflicción".

"*Muditā*" es alegría con empatía. Es sentir felicidad con el éxito de otras personas, con su prosperidad. Cuando otras personas son prósperas, uno siente felicidad. Esta "*muditā*", alegría con empatía o regocijo ante el éxito de los demás, toma como objeto a la gente que ha alcanzado prosperidad o felicidad.

Todos aquellos que están afligidos y todos aquellos que son prósperos, son objetos de la compasión (*karuṇā*) y el regocijo (*muditā*), respectivamente.

Hay cuatro moradas sublimes (*Brahma-vihāra*). Aquí "*vihāra*" significa vida, morada, en vez de monasterio. En pali monasterio se dice "*vihāra*", pero aquí este término significa vida, morada. "*Brahma*" significa sublime. Entonces, el significado es morada sublime o vida sublime.

²³ *Vibhaṅga* §642.

"Brahma" también puede significar los Brahmas reales.²⁴ Por lo tanto, "Brahma Vihāra" también significa vivir como los Brahmas. Se dice que los Brahmas viven practicando estas cuatro clases de meditación. Ellos no tienen otra cosa que hacer en el mundo de los Brahmas. Ellos practican una de estas cuatro clases de meditación. Ellos pasan su tiempo con estas cuatro meditaciones. Por eso se llaman "Brahma Vihāra", vivir como los Brahmas.

Hay cuatro moradas sublimes: (1) el amor benevolente, (2) la compasión, (3) alegría con empatía o regocijo y (4) la ecuanimidad.

Aquí solamente se dan dos porque el amor benevolente está representado por el factor mental número 33, el no-enojo (adosa) y la ecuanimidad está representada por el factor mental 34, la neutralidad de la mente (tatramajjhataṭṭā).

Estudiante: inaudible.

Venerable U Silananda: Son ilimitados porque toman a los seres sin excepción.

Estudiante: inaudible.

Venerable U Silananda: El objeto de estas cuatro moradas sublimes es el concepto de seres. Los tomamos como seres. Cuando practicamos amor benevolente o cualquiera de estas cuatro moradas sublimes, estamos tomando conceptos. No estamos tomando realidades últimas. Estamos tomando a estas personas como seres y los llenamos con amor benevolente, "que estén libres de enemistad, que estén libres de aflicción".

El último factor mental es la facultad de la sabiduría (paññindriya). Es sabiduría (paññā) y al mismo tiempo es una de las facultades tratadas en el capítulo séptimo del *Compendio del Abhidhamma, Abhidhammattha Saṅgaha*. El término "indriya", facultad, significa tener control

²⁴ Seres de planos superiores.

sobre algo o alguien. Por lo tanto, "paññindriya" significa la sabiduría (paññā) que tiene control para penetrar en la naturaleza de las cosas. Se traduce como facultad, por esto este factor mental se llama facultad de la sabiduría.

"Indriya" es como un ministro en el gobierno. Hay ministros de asuntos internos, de asuntos externos, de guerra, etc. Ellos tienen completo control en sus respectivos departamentos. De la misma forma la sabiduría (paññā) y otros estados, tienen control sobre su función. Por esto en pali se denominan "indriya".

En realidad la sabiduría (paññā) y la facultad de la sabiduría (paññindriya) son lo mismo. También a veces se llama denomina no-ignorancia (amoha), conocimiento (vijjā) y otras veces se denomina investigación de los estados (dhammavicaya). Es el mismo factor mental, entendimiento (ñāṇa) que conocimos cuando estudiamos las conciencias hermosas de la esfera de los sentidos.

En total hay cincuenta y dos factores mentales. Algunos de ellos son más interesantes que otros. Lo que llamamos emociones son algunos de estos factores mentales, como el enojo (dosa), la envidia (issā), la avaricia (macchariya), etc..

Hay abundante información acerca de estos factores mentales en el *Visuddhimagga*, El Sendero de la Purificación.²⁵ En ese libro pueden encontrar sus características, su función, su manifestación y sus causas próximas. Si pudiéramos hacer un estudio detallado de éstos, pienso que sería muy fructífero. Pero en este momento no podemos.

²⁵ Hay dos traducciones inglesas: (1) *The Path of Purity* traducido por Pe Maung Tin, Pali Text Society, Londres 1923, 1929, 1931 y reimpresso 1971 y 1975; ISBN 0 7100 8218 5; y (2) *The Path of Purification* traducido por Bhikkhu Ñāṇamoli, Buddhist Publication Society, Kandy, Sri Lanka, 1956, 1975, 1979, 1991; ISBN 955-24-0023-6.

En el buddhismo se enseñan cinco agregados. Los cincuenta y dos factores mentales constituyen tres agregados. Ustedes conocen los cinco agregados: (1) agregado de la materia, que lo estudiaremos más adelante; (2) el agregado de la sensación, que es un factor mental (vedanā); (3) el agregado de la percepción, que es el factor mental (saññā); el agregado de las formaciones mentales, que en realidad significa cincuenta factores mentales encabezados por la volición (cetanā). Entonces, tenemos la sensación (vedanā) que es el agregado de la sensación; la percepción (saññā) que es el agregado de la percepción; y los restantes cincuenta factores mentales que colectivamente constituyen el agregado de las formaciones mentales. El último es el agregado de la conciencia que ya estudiamos. Nos falta solamente estudiar un agregado más, el agregado de la materia, el cual se tratarán en la séptima clase.

En la próxima clase estudiaremos cómo los factores mentales (cetasika) surgen con las conciencias (citta). Estudiaremos cómo muchos factores mentales surgen junto con una conciencia determinada, con cuántas conciencias surge un determinado factor mental, o en otras palabras, las combinaciones de las conciencias con los factores mentales. Estudiaremos dos métodos: (1) el método de combinación y (2) el método de asociación.

Estudiante: ¿El amor benevolente y la ecuanimidad tienen a los seres sin límites como objeto?

Venerable U Silananda: Sí, correcto.

Estudiante: ¿Por qué no están incluidas en el grupo de los ilimitados?

Venerable U Silananda: Porque están en otros grupos. Por esta razón no se muestran aquí. En la lista solamente la compasión (karuṇā) y el regocijo (muditā) se denominan ilimitados. Pero en realidad, los cuatro (incluyendo el amor benevolente y la ecuanimidad) son ilimitados y están incluidos en los cincuenta y dos factores mentales.

Estudiante: Parece que hay algo especial acerca de los ilimitados o los objetos ilimitados. Son sublimes. Son moradas sublimes (Brahma Vihāra). La pregunta es por qué no están incluidos en la misma categoría con la compasión (karuṇā) y el regocijo (muditā).

Venerable U Silananda: En realidad están incluidos en la misma categoría.

Estudiante: Pero están incluidos en otro lugar.

Venerable U Silananda: Pero debido a que fueron mencionados antes, no se los menciona nuevamente.

Estudiante: ¿Es la razón por la que fueron mencionados antes que no pueden tomarse como seres ilimitados mientras que éstas dos pueden?

Venerable U Silananda: No. Cuando se practica y llegan a ser moradas sublimes (Brahma Vihāra), deben tomar seres ilimitados. Solamente entonces pueden ser llamados ilimitados o en pali "appamaññā". Estos cuatro toman seres ilimitados como objetos. Cuando uno practica, por ejemplo, la meditación de amor benevolente, se puede empezar con uno mismo. Uno comienza con uno mismo y dice, "que yo esté bien, feliz y en paz". Todavía no es ilimitado. Después uno dice, "que mis amigos, mis enemigos... estén bien, felices y en paz". Y después, al final, dice "que todos los seres estén bien, felices y en paz". Al final uno debe abarcar a todos los seres. Ésta es la razón por la que se llaman ilimitados.

Estudiante: El amor benevolente y la ecuanimidad son comunes a todas las conciencias hermosas. Pero uno no necesariamente encuentra a la compasión y al regocijo en todas las conciencias hermosas.

Venerable U Silananda: (La compasión y el regocijo) no son comunes con todas las conciencias hermosas.

Estudiante: Pero uno siempre encuentra ecuanimidad y amor benevolente común con todas las conciencias hermosas.

Venerable U Silananda: Así es. Cuando son ilimitados, son especialmente desarrollados.²⁶

Estudiante: Entonces, no siempre son ilimitados, solamente cuando han sido especialmente desarrollados, son ilimitados. ¿Siempre son ilimitados? Pueden nunca tener límites.

Venerable U Silananda: En realidad, uno puede tener seres limitados como objeto. Pero al final uno tiene que tomar seres ilimitados. La mayoría de las veces practicamos la meditación de amor benevolente. Cuando lo hacemos, como les dije antes, ustedes empiezan con ustedes mismos, con individuos, con un limitado número de seres. Después se amplía el número de seres poco a poco hasta que alcanzan a todos los seres.

Estudiante: ¿Se puede practicar meditación de compasión?

Venerable U Silananda: Sí.

Estudiante: ¿El amor benevolente es una cosa y la compasión es otra?

Venerable U Silananda: Así es. El amor benevolente y la compasión son diferentes.

Estudiante: ¿Por qué la percepción y la sensación están separados? Ambos son factores mentales (cetasika). ¿Por qué están separados cuando usted dice que son agregados? ¿Por qué están separados del resto de las formaciones mentales?

²⁶ N. del E. En realidad el amor benevolente (mettā) y la ecuanimidad (upekkhā) son modos especiales de los factores mentales no-enojo (adosa) y neutralidad de la mente (tatramajjhataṭṭā).

Venerable U Silananda: Condicionado por la sensación, uno se apega a las cosas del mundo. Condicionado por la percepción, la misma cosa ocurre. Debido a la percepción, uno tiene apego al mundo. Por eso están separados como agregados. Los otros no son así; por eso están agrupados en un solo agregado.

Estudiante: ¿A veces los otros también estimulan el apego o es principalmente en esta área que uno reacciona?

Venerable U Silananda: De acuerdo con el Origen Condicionado, la sensación (vedanā) es la condición del deseo (taṇhā).

Estudiante: ¿Y luego la percepción?

Venerable U Silananda: A través de la percepción uno experimenta el objeto más completamente. La percepción le ayuda a uno a experimentar el objeto completamente. Por lo tanto, se le separa como un agregado.

Estudiante: Cuando usted habla acerca de la atención completa, el resultado natural de estar muy atento debería ser una gran cantidad de estas cosas como la ecuanimidad, la atención, la compasión, el amor benevolente. Ésa debería ser la forma natural en que debería estar la mente.

Venerable U Silananda: Sí, la atención surge junto con todos estos factores mentales. Durante la meditación desarrollamos atención más completamente. Ustedes saben que incluso cuando no se practica la meditación, cuando ustedes hacen algo bueno como estudiar, ustedes tienen atención. Pero cuando practican meditación, la atención está especialmente desarrollada.

Estudiante: Es interesante que la atención es lo que se desarrolla en la meditación vipassanā.

Venerable U Silananda: Esto es porque ayuda a la concentración. Uno pone esfuerzo; esto es "viriya". Por medio del esfuerzo la mente está en el objeto. Esto es atención. Cuando uno tiene atención, tiene concentración. Por lo tanto, la atención ayuda a la concentración. Sin atención no puede haber concentración. Solamente cuando uno tiene concentración, es posible tener sabiduría (paññā), penetración. Por lo tanto, la atención es benéfica para la concentración. La concentración ayuda a que la sabiduría (paññā) surja. Estos factores mentales se llaman facultades. Cuando uno practica meditación hay cinco facultades. La primera es la fe o la confianza. Si uno no tiene confianza en la práctica, no practicará. Se requiere tener fe o confianza. Después está el esfuerzo. Luego está la atención completa. Después está la concentración. Y luego está la sabiduría (paññā) o penetración. Estos cinco están casi siempre presentes cuando uno tiene buena concentración, cuando uno tiene buena meditación. Antes de que la mente se concentre, puede ser que uno no tenga sabiduría (paññā) en ese momento. La sabiduría puede estar faltando algunas veces. Pero cuando la concentración mejora y uno puede estar en el objeto durante un largo tiempo, entonces también surge la sabiduría (paññā). Estas cinco facultades siempre trabajan juntas. Si una de ellas está faltando, la meditación no está funcionando, no es buena. Especialmente estas facultades deben estar balanceadas. Una no debe exceder a la otra. Especialmente, en la práctica de la meditación, debe haber un equilibrio entre el esfuerzo y la concentración. Cuando hay demasiado esfuerzo, uno se agita y pierde la concentración. Si uno tiene demasiada concentración y demasiado poco esfuerzo, uno se vuelve somnoliento. Estas dos facultades (esfuerzo y concentración) tienen que estar balanceadas. A veces cuando uno practica meditación, uno siente como sueño, pero en verdad uno no está cansado. La meditación es fácil y uno carece de energía. La concentración está en exceso y uno tiende a dormirse. Otras veces uno tiene exceso de energía; uno está ansioso de alcanzar algo. Se pone demasiado esfuerzo y mientras más esfuerzo se ponga menos concentración uno tiene. Su concentración se va porque uno está agitado. Por esto, estas dos facultades deben estar balanceadas. Éstas son las cinco facultades. La atención completa conduce a la concentración, la concentración conduce a la sabiduría o entendimiento.

Estudiante: ¿La atención completa y la ecuanimidad son comunes a todas las conciencias hermosas?

Venerable U Silananda: Sí.

Estudiante: ¿Esto significa que siempre que las conciencias hermosas surjan, aquellos dos están presentes?

Venerable U Silananda: Sí, todos los diecinueve están presentes.

Estudiante: ¿Entonces la compasión y el regocijo están presentes únicamente con algunas de las conciencias hermosas?

Venerable U Silananda: Sí, no con todas; solamente con algunas conciencias. Esto lo veremos en la próxima clase.



Preguntas Clase 5

1. ¿Cuántos son los factores mentales?
2. Los siete factores mentales universales surgen con cada uno de los 89/121 tipos de conciencias. Nombre los siete factores mentales universales.
3. ¿Cuál es el símil que se da para explicar la percepción (saññā)?
4. ¿Qué factor mental universal representa el kamma?
5. ¿Cuáles son los seis factores mentales ocasionales?
6. Explique la diferencia entre aplicación inicial (vitakka) y aplicación sostenida (vicāra).
7. Explique la diferencia entre la sensación (vedanā) y el regocijo o interés placentero (pīti).
8. Los siete universales y seis ocasionales se denominan en pali "aññasamāna". Explique el significado de este término.
9. ¿Cuántos son los factores mentales insanos?
10. ¿Con cuántos tipos de conciencia los factores mentales insanos están asociados?
11. Nombre los cuatro factores mentales insanos que son comunes con todas las conciencias insanas.
12. Se dice que la preocupación o remordimiento (kukkucca) tiene dos aspectos. Explique cuáles son estos dos aspectos.
13. ¿Cuántos son los factores mentales hermosos?
14. ¿Cuál es el símil que se usa para describir el factor mental de la fe o confianza (saddhā)?
15. Nombre los tres factores mentales denominados abstinencias (virati).
16. ¿Cuántas clases de abstinencia hay de acuerdo con los Comentarios?
17. ¿Cuáles son los factores mentales ilimitados (appamaññā)?
18. ¿Por qué se denominan ilimitados?
19. Entre los factores mentales hermosos se encuentra uno denominado "facultad de la sabiduría" (paññindriya). Explique que significa "facultad de la sabiduría".
20. Hay cinco agregados. ¿Cuáles de estos cinco agregados son factores mentales?



NOTAS DE CLASE #6

COMBINACIÓN DE LA CONCIENCIA Y LOS FACTORES MENTALES

Lectura asignada: Compendio. pp. 86-103

1. Combinación de los factores mentales con la conciencia. El método de asociación (cetasika-sampayoga-naya)

<i>FACTOR MENTAL (CETASIKA)</i>	<i>CONCIENCIA (CITTA)</i>	<i>TOTAL</i>
Universales	Todas las conciencias	89/121
Aplicación inicial	1-12, 18, 19, 25-54, 55, 60, 65, 82, 87, 92, 97, 102, 107, 112, 117	55
Aplicación sostenida	igual + 56, 61, 66, 83, 88, 93, 98, 103, 108, 113, 118	66
Decisión	1-10, 12, 18, 19, 25-89/121	78/110
Energía o esfuerzo	1-12, 29-89/121	73/105
Interés placentero	1-4, 26, 30, 31-34, 39-42, 47-50, 55-57, 60-62, 65-67, 82-84, 87-89, 92-94, 97-99, 102-104, 107- 109, 112-114, 117-119	51
Conación	1-10, 31-89/121	69/101
4 Universales insanos	1-12	12
Apego	1-8	8
Concepción errónea	1, 2, 5, 6	4
Vanidad	3, 4, 7, 8	4
Enojo, envidia, avaricia y preocupación	9, 10	2
Sopor y Somnolencia	2, 4, 6, 8, 10	5

<i>FACTOR MENTAL (CETASIKA)</i>	<i>CONCIENCIA (CITTA)</i>	<i>TOTAL</i>
Duda	11	1
Universales hermosas	31-89/121	59/91
Abstinencias	31-38, 82-89/121	16/48
Ilimitados	31-38, 47-54, 55-58, 60-63, 65-68	28
Facultad de la Sabiduría	31, 32, 35, 36, 39, 40, 43, 44, 47, 48, 51, 52, 55-89/121	47/79

2. Combinación de la conciencia y los factores mentales. El método de combinación (cetasika-saṅgaha-naya)

<i>CONCIENCIA (CITTA)</i>	<i>FACTORES MENTALES (CETASIKA)</i>	<i>TOTAL</i>
<u>Insanas</u>		
Raíz en apego 1	1-19	19
Raíz en apego 2	1-19, 25, 26	21
Raíz en apego 3	1-18, 20	19
Raíz en apego 4	1-18, 20, 25, 26	21
Raíz en apego 5	1-11, 13, 14-19	18
Raíz en apego 6	1-11, 13, 14-19, 25, 26	20
Raíz en apego 7	1-11, 13, 14-18, 20	18
Raíz en apego 8	1-11, 13, 14-18, 20, 25, 26	20
Raíz en enojo 9	1-11, 13, 14-17, 21-24	20
Raíz en enojo 10	1-11, 13, 14-17, 21-24, 25, 26	22
Raíz ignorancia 11	1-9, 11, 14-17, 27	15
Raíz ignorancia 12	1-11, 14-17	15
<u>Sin Raíz</u>		
Conciencias 5 sentidos 13-17	1-7	7

CONCIENCIA (CITTA)	FACTORES MENTALES (CETASIKA)	TOTAL
Conciencias 5 sentidos 20-24	1-7	7
Conciencia de recepción. 18,25	1-10	10
Conciencia de investigación 19,27	1-10	10
Conciencia de investigación 26	1-10, 12	11
Advertencia puerta 5 sentidos 28	1-10	10
Advertencia puerta mente 29	1-11	11
Conciencia del sonreír 30	1-12	12
<u>Hermosas Esfera de los Sentidos</u>		
Sanas 31, 32	1-13, 28-52	38
Sanas 33, 34	1-13, 28-51	37
Sanas 35, 36	1-11, 13, 28-52	37
Sanas 37, 38	1-11, 13, 28-51	36
Resultantes 39, 40	1-13, 28-46, 52	33
Resultantes 41, 42	1-13, 28-46	32
Resultantes 43, 44	1-11, 13, 28-46, 52	32
Resultantes 45, 46	1-11, 13, 28-46	31
Funcionales 47, 48	1-13, 28-46, 50-52	35
Funcionales 49, 50	1-13, 28-46, 50, 51	34
Funcionales 51, 52	1-11, 13, 28-46, 50-52	34
Funcionales 53, 54	1-11, 13, 28-46, 50, 51	33
<u>Esfera de la Materia Sutil</u>		
1ª conciencia jhāna 55, 60, 65	1-13, 28-46, 50-52	35
2ª conciencia jhāna 56, 61, 66	1-7, 9-13, 28-46, 50-52	34
3ª conciencia jhāna 57, 62, 67	1-7, 10-13, 28-46, 50-52	33
4ª conciencia jhāna 58, 63, 68	1-7, 10, 11, 13, 28-46, 50-52	32
5ª conciencia jhāna 59, 64, 69	1-7, 10, 11, 13, 28-46, 52	30
<u>Esfera Inmaterial</u>		
12 5ª jhāna 70-81	1-7, 10, 11, 13, 28-46, 52	30

<i>CONCIENCIA (CITTA)</i>	<i>FACTORES MENTALES (CETASIKA)</i>	<i>TOTAL</i>
<u>Ultramundanas</u>		
1ª conciencia jhāna 82, 87, 92, 97, 102, 107, 112, 117	1-13, 28-49, 52	36
2ª conciencia jhāna 83, 88, 93, 98, 103, 108, 113, 118	1-7, 9-13, 28-49, 52	35
3ª conciencia jhāna 84, 89, 94, 99, 104, 109, 114, 119	1-7, 10-13, 28-49, 52	34
4ª conciencia jhāna 85, 90, 95, 100, 105, 110, 115, 120	1-7, 11-13, 28-49, 52	33
5ª conciencia jhāna 86, 91, 96, 101, 106, 111, 116, 121	1-7, 11-13, 28-49, 52	33

Adjuntos variables = 11

Envidia, avaricia, preocupación (3) : separados y ocasionalmente

Abstinencias (3): separados y ocasionalmente (mundanos)

Abstinencias (3): siempre juntas (ultramundanos)

Ilimitados (2): separados y ocasionalmente

Vanidad (1): ocasionalmente

Sopor y somnolencia (2): juntos y ocasionalmente

Adjuntos fijos = los restantes 41



CLASE #6

COMBINACIÓN DE LAS CONCIENCIAS Y LOS FACTORES MENTALES

En esta clase estudiaremos las combinaciones de las conciencias y los factores mentales. Hay diferentes formas. Cada conciencia no está acompañada por todos los factores mentales; no cada factor mental acompaña a todas las conciencias; sino que se combinan de diferentes formas. Éste es el tema de esta clase.

Antes de estudiar las combinaciones de las conciencias y los factores mentales creo que necesitamos refrescar nuestras memorias o entrar en calor. Cuando yo diga cierta conciencia, ustedes deben señalar esa conciencia en el [cuadro](#). Por favor vean el cuadro. ¿Qué representa la primera columna? Estos doce puntos representan a las conciencias insanas (akusala-citta). Los punto rojos representan aquellas conciencias que están acompañadas por sensación de placer. Los azules representan aquellas conciencias que están acompañadas con sensación indiferente o neutral. Los verdes representan aquellas conciencias que están acompañadas con sensación de displacer. Hay doce conciencias insanas.

Las siguientes tres columnas representan las conciencias sin raíz (ahetuka-citta). Hay dieciocho conciencias sin raíz. La primera columna representa las siete conciencias resultantes insanas (akusala-vipāka-citta). La segunda columna representa las ocho conciencias resultantes sanas (kusala-vipāka-citta). La tercera columna representa las tres conciencias funcionales sin raíz (ahetuka-kiriya-citta); estas conciencias no son sanas ni insanas y tampoco son el resultado de conciencias sanas o insanas; ellas sólo surgen y desaparecen. Se llaman funcionales, en pali "kiriya".

El primer punto de la primera columna de las conciencias sin raíz representa a la conciencia del ojo; el segundo punto representa a la conciencia del oído; el tercer punto representa a la conciencia de la nariz; el cuarto punto representa a la conciencia de la lengua; la cruz

representa a la conciencia del tacto o del cuerpo; los dos siguientes puntos representan la conciencia de recepción y la conciencia de investigación respectivamente.

La segunda columna de conciencias sin raíz representa a conciencias resultantes sanas. Hay una conciencia más y por lo tanto hay un punto rojo más. Nuevamente, el primer punto representa a la conciencia del ojo; el segundo punto representa a la conciencia del oído; el tercer punto representa a la conciencia de la nariz; el cuarto punto representa a la conciencia de la lengua; la cruz representa a la conciencia del cuerpo; y los siguientes tres puntos representan la conciencia de recepción y dos conciencias de investigación respectivamente. La primera conciencia de investigación está acompañada con sensación de placer y la segunda con sensación neutral.

En la tercera columna, el primer punto representa la conciencia de advertencia en la puerta de los cinco sentidos; el segundo punto representa la conciencia de advertencia en la puerta de la mente; y el tercer punto representa la conciencia que produce el sonreír, la cual está acompañada con sensación de placer.

Estas dieciocho se llaman conciencias sin raíz porque no están acompañadas por ninguna de las seis raíces.

Las siguientes tres columnas representan a las conciencias hermosas de la esfera de los sentidos (kāmāvacara-sobhana-citta). Ellas tienen cualidades hermosas, están acompañadas de factores mentales hermosos; por esto se denominan conciencias hermosas o conciencias buenas.

La primera columna representa los tipos de conciencias sanas; la segunda columna representa los tipos de conciencias resultantes; y la tercera columna representa los tipos de conciencias funcionales. Las primeras cuatro están acompañadas con sensación de placer y las siguientes cuatro están acompañadas con sensación indiferente o neutral. En total hay veinticuatro

conciencias hermosas de la esfera de los sentidos, ocho sanas, ocho resultantes y ocho funcionales.

Hasta aquí hay en total, cincuenta y cuatro tipos de conciencias. Estos cincuenta y cuatro tipos de conciencias se llaman conciencias de la esfera de los sentidos. Esto significa que estas conciencias surgen principalmente en la esfera de los sentidos. Esfera de los sentidos significa los planos donde predomina el deseo sensual, como el plano humano, el plano animal y los planos celestiales más bajos.

Las siguientes tres columnas con cinco puntos cada una, representan las conciencias de la esfera de la materia sutil (rūpāvacara-citta). En realidad son conciencias jhāna. La primera columna representa las conciencias sanas; la segunda columna representa las conciencias resultantes; y la tercera columna representa las conciencias funcionales. El primer punto de la primera columna representa la primera conciencia jhāna; el segundo punto representa la segunda conciencia jhāna; y los siguiente tres puntos representan la tercera, cuarta y quinta conciencia jhāna respectivamente. Las primeras cuatro conciencias jhānas están acompañadas con sensación de placer mientras que la última está acompañada con sensación indiferente o neutral. En total hay quince conciencias en la esfera de la materia sutil, cinco sanas, cinco resultantes y cinco funcionales.

Las siguientes tres columnas con cuatro puntos cada una, representan las conciencias de la esfera inmaterial (arūpāvacara-citta). Estas conciencias surgen principalmente en los mundos de los Brahmas inmateriales. En estos planos solamente existen la conciencia y los factores mentales; no existe la materia.

La primera columna representa a las cuatro conciencias sanas; la segunda columna representa las cuatro conciencias resultantes; y la tercera columna representa las cuatro conciencias funcionales. El primer punto de la primera columna representa la conciencia que tiene al espacio infinito como objeto; el segundo punto representa a la conciencia que tiene a la primera conciencia como objeto (conciencia infinita); el tercer punto representa a la conciencia que

tiene la nada como objeto (esto significa la ausencia de la primera conciencia); y el cuarto punto representa a la conciencia de la 'ni percepción ni no-percepción. Todas estas doce conciencias están acompañadas con sensación neutral o indiferente y están incluidas en la quinta jhāna (porque tiene solamente dos factores de jhāna, sensación neutral y unificación de la mente). Se llaman conciencias jhānas de la esfera de la materia sutil. Cuando las dividimos las conciencias en primera, segunda, tercera, cuarta y quinta jhāna, estas conciencias de la esfera inmaterial pertenecen al grupo de la quinta jhāna.

¿Cuántas conciencias de la primera jhāna hay? Hay tres conciencias de la primera jhāna. También hay tres conciencias de la segunda jhāna, tres conciencias de la tercera jhāna, tres conciencias de la cuarta jhāna. ¿Cuántas conciencias de la quinta jhāna hay? Hay quince conciencias de la quinta jhāna, tres conciencias de la esfera de la materia sutil y doce conciencias de la esfera inmaterial.

Hasta esta columna hay ochenta y un tipos de conciencias. Estos ochenta y un tipos de conciencias se denominan conciencias mundanas (lokiya-citta) porque pertenecen a la esfera mundana.

Las restantes son las conciencias ultramundanas (lokuttara-citta), es decir, estas conciencias trascienden al mundo. En realidad son las conciencias del Sendero (magga-citta) y las conciencias de Fruición (phala-citta). La conciencia del Sendero surge al momento de la iluminación. La conciencia de Fruición sigue inmediatamente a la conciencia del Sendero en el momento de la realización, en el momento de la iluminación.

Las conciencias ultramundanas pueden ser ocho o cuarenta. Primero estudiaremos los ocho tipos de conciencias ultramundanas. Cuando hablamos de ocho tipos de conciencias supramundanas, la primera columna representa solamente a una conciencia, la segunda columna representa solamente a una conciencia, la tercera columna representa solamente a una conciencia y la cuarta columna representa solamente a una conciencia. La primera columna representa la conciencia del sendero de entrada en la corriente (sotāpatti-magga-

citta). La segunda columna representa la conciencia del sendero de un retorno (sakadāgāmi-magga-citta). La tercera columna representa la conciencia del sendero de no-retorno (anāgāmi-magga-citta). La cuarta columna representa la conciencia del sendero del estado de Arahant (arahatta-magga-citta). La primera columna del siguiente grupo de cuatro representa la conciencia de fruición de entrada en la corriente (sotāpatti-phala-citta). La segunda columna representa la conciencia de fruición de un retorno (sakadāgāmi-phala-citta). La tercera columna representa la conciencia de fruición de no-retorno (anāgāmi-phala-citta). La cuarta y última columna representa la conciencia de fruición del estado de Arahant (arahatta-phala-citta). Si tomamos una columna como solamente una conciencia, tenemos ocho conciencias ultramundanas.

Estos ocho tipos de conciencias ultramundanas se pueden convertir en cuarenta tipos de conciencias de acuerdo con el número de factores de jhāna que surgen con estas conciencias. En este caso tenemos la primera conciencia jhāna del sendero de entrada a la corriente, la segunda conciencia jhāna del sendero de entrada a la corriente, la tercera conciencia jhāna del sendero de entrada a la corriente, la cuarta conciencia jhāna del sendero de entrada a la corriente y la quinta conciencia jhāna del sendero de entrada a la corriente. Y luego hay cinco conciencias jhānas del sendero de un retorno y así sucesivamente. En total hay cuarenta conciencias. Por lo tanto, hay ocho o cuarenta conciencias ultramundanas. Hay ochenta y un tipos de conciencias mundanas y ocho o cuarenta tipos de conciencias ultramundanas. En total hay 121 tipos de conciencias. Si tomamos las conciencias ultramundanas como ocho, hay ochenta y nueve tipos de conciencias.

Este cuadro es muy útil para identificar los diferentes tipos de conciencias. Es como un mapa. Cuando ustedes toman un libro de viajes, leen acerca de un lugar y miran un mapa, saben lo que el libro está diciendo. De otra manera podrían perderse. De la misma forma ustedes necesitan estar familiarizados con este cuadro con el fin de saber a qué conciencia nos estamos refiriendo.

Estudiante: ¿Cada una de las conciencias del sendero se combina con diferentes conciencias de jhāna?

Venerable U Silananda: En realidad las conciencias ultramundanas no son conciencias de jhāna, en el sentido de que éstas son conciencias de la esfera de la materia sutil. Las conciencias ultramundanas se llaman conciencias de jhāna porque se parecen a las conciencias de la esfera de la materia sutil porque tienen el mismo número de factores jhāna surgiendo con ellas. Explicaremos esto después, cuando estudiemos las combinaciones.

Asumamos ahora que están familiarizados con los 89 ó 121 tipos de conciencias. Al menos pueden ver el cuadro e identificar cada una de estas conciencias.

Ahora veamos a los factores mentales. Hay cincuenta y dos factores mentales que están agrupados en diferentes grupos. ¿Cuántos factores mentales contiene el primer grupo? Contiene trece, que están subdivididos en un grupo de siete y otro grupo de seis. Los primeros siete se llaman universales (sabbacittasādhāraṇa) porque surgen con cada de las 89 ó 121 conciencias. Los siguientes seis se llaman particulares u ocasionales (pakiṇṇaka) porque no surgen con cada una de las conciencias, sino solamente con algunas conciencias. Ellos surgen en una forma dispersa. Por tal razón se llaman particulares u ocasionales.

El siguiente grupo son los factores mentales insanos (akusala-cetasika). Hay catorce factores mentales insanos. Después hay veinticinco factores mentales hermosos (sobhana-cetasika) que se dividen en cuatro grupos. El primer grupo comprende diecinueve factores mentales universales hermosos (sobhana-sādhāraṇa-cetasika). El segundo grupo son las tres abstinencias (virati). El tercer grupo son los dos ilimitados (appamaññā). El último grupo consiste en un factor mental, la facultad de la sabiduría. Éstos son los cincuenta y dos factores mentales.

¿Cuál es la característica de los factores mentales? Surgen junto con la conciencia; desaparecen junto con la conciencia; toman el mismo objeto que la conciencia; y tienen la

misma base que la conciencia. Cuando la conciencia surge, también surgen los factores mentales.

Primero estudiaremos el método de asociación (cetasika-sampayoga-naya). Esto significa que tomaremos un factor mental y trataremos de determinar con cuántas conciencias surge. En las [notas de clase](#) se pueden ver los números. Los factores mentales universales están asociados con todas las conciencias; es decir, éstos surgen con cada una de los 89 ó 121 tipos de conciencias.

El siguiente factor mental es la aplicación inicial (vitakka); éste no surge con todas las conciencias, sino solamente con cincuenta y cinco tipos de conciencias. En el cuadro se dan los números seriados de las conciencias: 1-12, 18, 19, 25-54, 55, 60, 65, 82, 87, 92, 97, 102, 107, 112, 117. Si se mira el [cuadro](#) de las conciencias, esto no es tan difícil. Por favor vean el cuadro y traten de encontrar las conciencias de la esfera de los sentidos, las cincuenta y cuatro conciencias de la esfera de los sentidos. Entre estas cincuenta y cuatro conciencias, solamente diez surgen sin aplicación inicial. Por lo tanto, la aplicación inicial surge con todas las conciencias de la primera columna, las doce conciencias insanas (akusala-citta). En la segunda y tercera columna se omiten las primeras cinco conciencias de cada columna, las diez conciencias que se designan con el nombre de "dos grupos de cinco conciencias de los sentidos" (dvipañcaviññāṇa). Por lo tanto, las conciencias de recepción e investigación junto con todo el resto de las conciencias de la esfera de los sentidos tienen el factor mental aplicación inicial. En las conciencias de la esfera de la materia sutil, esfera inmaterial y ultramundanas, hay que tomar solamente la primera línea. Solamente las conciencias en la primera línea tienen el factor mental aplicación inicial.

¿Cuántas conciencias hay en la primera línea comenzando con las conciencias de la esfera de la materia sutil? Hay once. Hay once puntos comenzando con las conciencias de la esfera de la materia sutil. Éstas son las primeras conciencias de jhāna. La aplicación inicial surge solamente con la primera conciencia de jhāna. No surge con la segunda, ni con la tercera, ni con la cuarta, ni con la quinta conciencia de jhāna. Cuando estudiamos los tipos de conciencias, vimos que la

primera conciencia de jhāna está acompañada con aplicación inicial, aplicación sostenida, interés placentero, placer y unificación. La segunda conciencia de jhāna no está acompañada con aplicación inicial, tampoco la tercera, cuarta y quinta conciencia de jhānas. La aplicación inicial acompaña o está asociada con cincuenta y cinco tipos de conciencias.

La aplicación inicial no surge con la conciencia del ojo, la conciencia del oído, etc. Eso se debe a que en la conciencia del ojo hay impacto entre el ojo y el objeto visible. El impacto es tan fuerte que la conciencia no necesita de la aplicación inicial para ser llevada al objeto. Ésta es la razón por la cual la conciencia del ojo y también la conciencia del oído, conciencia de la nariz, conciencia de la lengua y conciencia del cuerpo no necesitan de la aplicación inicial. Ésta es la razón por la que la aplicación inicial no surge con estos diez tipos de conciencias. Si eliminamos estos diez tipos de conciencias de las cincuenta y cuatro, quedan cuarenta y cuatro conciencias de la esfera de los sentidos con el factor mental aplicación inicial. Después, entre las conciencias de jhāna, la aplicación inicial surge solamente con la primera conciencia de jhāna. Entonces tomamos solamente la primera conciencia de jhāna, es decir once conciencias. En esta forma tenemos cincuenta y cinco tipos de conciencias que surgen con la aplicación inicial.

El siguiente factor mental, la aplicación sostenida (vicāra) surge con sesenta y seis tipos de conciencias, las cincuenta y cinco anteriores más las once conciencias de la segunda jhāna (la segunda línea a partir de las conciencias de la esfera de la material sutil).

La decisión (adhimokkha) acompaña a las conciencias 1-10, 12, 18, 19, 25-89/121. Para este factor mental éstas son todas las combinaciones.

La energía o el esfuerzo (virīya) acompaña a 73 ó 105 conciencias.

El interés placentero (pīti) acompaña a cincuenta y un tipos de conciencias. El interés placentero acompaña a la sensación de placer. Hay que escoger los tipos de conciencias acompañados con sensación de placer. Y el interés placentero no acompaña a la cuarta

conciencia de jhāna. Por lo tanto hay que eliminar a la cuarta conciencia de jhāna (y también la quinta). Las demás conciencias están acompañadas por interés placentero. Por lo tanto, tenemos en total cincuenta y un tipos de conciencias asociadas con interés placentero.

Después está la conación o el deseo de hacer (chanda) que acompaña a 69 ó 101 tipos de conciencia: 1-10, 31-89/121. Este factor mental no surge con las dos conciencias con raíz en la ignorancia ni en las dieciocho conciencias sin raíz. Éstas son las más difíciles.

Las que siguen no son tan difíciles. Ahora veamos los factores mentales insanos (akusala-cetasika). Los primeros cuatro siempre surgen juntos, éstos son la ignorancia (moha), desvergüenza (ahirika), osadía (anottappa) y agitación (uddhacca). Ellos surgen con cualquier tipo de conciencia insana. Cuando una conciencia insana surge estos cuatro factores siempre están con ella. La ignorancia acompaña a las conciencias 1-12. Lo mismo para la desvergüenza, osadía y agitación.

El apego (lobha) acompaña solamente a ocho tipos de conciencias. Estas ocho son conciencias que tienen raíz en el apego (los primeros ocho puntos en la primera columna).

La concepción errónea (diṭṭhi) acompaña solamente a cuatro tipos de conciencias: 1, 2, 5 y 6. La vanidad (māna) solamente acompaña a cuatro tipos de conciencias: 3, 4, 7 y 8. En los Comentarios se explica que la concepción errónea y la vanidad no surgen al mismo tiempo; ellas no surgen simultáneamente. La concepción errónea consiste en creer que existe un yo permanente. La vanidad es arrogancia. Ambas están acompañadas por el apego, apego a uno mismo, el apego al yo, pero se diferencian en la forma de ver las cosas; por eso no pueden surgir al mismo tiempo. Existe vanidad porque hay una concepción errónea de que existe un yo o una entidad permanente. Se comparan con dos leones iguales que no pueden vivir en una misma cueva. Cuando existe concepción errónea, no hay vanidad, y cuando hay vanidad, no hay concepción errónea. Una puede condicionar a la otra, pero no surgen en el mismo momento. Surgen en diferentes momentos. Ésta es la razón por la que la concepción errónea

acompaña a las conciencias 1, 2, 5, 6 y la vanidad acompaña a las conciencias 3, 4, 7, 8. Ellas no surgen juntas.

Los siguientes cuatro factores mentales son el enojo (dosa), envidia (issā), avaricia (macchariya) y preocupación (kukkucca). Estos cuatro factores mentales acompañan a las dos conciencias con raíz en el enojo (dosa). Por lo tanto, solamente acompañan a dos conciencias, la nueve y la diez.

El sopor (thīna) y somnolencia (middha) acompañan a aquellas conciencias que son inducidas. Esto se debe a que cuando el sopor y la somnolencia acompañan a una conciencia, ésta no está alerta; la conciencia es torpe. Por eso tienen que estar inducidas. El sopor y la somnolencia acompañan a las conciencias 2, 4, 6, 8 y 10.

La duda (vicikicchā) acompaña solamente a una conciencia, la número 11. La duda es el único factor mental que surge solamente con una conciencia. Las otras surgen con más de una conciencia.

Después están aquellos factores mentales universales hermosos (sobhana-sādhāraṇa) que son comunes a todos los tipos de conciencias hermosas. Los primeros diecinueve factores mentales son comunes a todos los tipos de conciencias hermosas, empezando con las conciencias sanas de la esfera de los sentidos hasta las conciencias ultramundanas. Todos estos diecinueve factores mentales están asociados con todos los tipos de conciencias hermosas.

Luego están las tres abstinencias (virati). Ellas acompañan a las conciencias 31-38, 82-89/121. Los números 31-38 corresponden a las conciencias sanas de la esfera de los sentidos. Los números 82-89/121 corresponden a las conciencias ultramundanas. Entonces, las abstinencias acompañan a las conciencias sanas de la esfera de los sentidos y a las conciencias ultramundanas.

Los ilimitados (appamaññā) acompañan a las conciencias sanas de la esfera de los sentidos (números 31-38) y a las conciencias funcionales de la esfera de los sentidos (números 47-54). También los ilimitados acompañan a las conciencias de jhāna (55-58, 60-63, 65-68). Los ilimitados acompañan a la primera conciencia jhāna, segunda conciencia jhāna, tercera conciencia jhāna y cuarta conciencia jhāna. Los ilimitados no acompañan a la quinta conciencia jhāna. La quinta conciencia jhāna está acompañada por sensación indiferente o neutral mientras las primeras cuatro conciencias jhānas están acompañadas por sensación de placer.

El último factor mental es la facultad de la sabiduría (paññindriya). Este factor mental no acompaña a todas las conciencias hermosas, sino a algunas, especialmente entre los tipos de conciencias de la esfera de los sentidos. Acompaña a las conciencias 31, 32, 35, 36, 39, 40, 43, 44, 47, 48, 51, 52, 55-89/121. Todas las conciencias de la esfera de la materia sutil, las conciencias de la esfera inmaterial y las conciencias ultramundanas, están acompañadas por la sabiduría. Sin sabiduría o entendimiento estos tipos de conciencias no pueden surgir. Ellas siempre están acompañadas por sabiduría (paññā).

Este método de asociación de cada factor mental con las respectivas conciencias se denomina "sampayoga". De acuerdo con este método tomamos un cierto factor mental y determinamos con qué conciencias surge. Si uno está bien familiarizado con las combinaciones de los factores mentales con las conciencias, fácilmente se puede entender el otro método, el método de combinación (cetasika-saṅgaha-naya), las combinaciones de las conciencias y los factores mentales. Veamos el segundo método, el método de combinación de las conciencias y los factores mentales.

De acuerdo con este método, primero escogemos una cierta conciencia y luego hay que determinar cuántos factores mentales surgen con esta conciencia en particular. El método de combinación está en la siguiente hoja de las [notas de clase](#).

Hay ocho conciencias insanas con raíz en el apego, las conciencias 1-8. La primera conciencia está acompañada por los factores mentales 1-19. La segunda conciencia está acompañada con los factores mentales 1-19 y 25, 26. La tercera conciencia está acompañada por los

factores mentales 1-18 y 20. La cuarta conciencia está acompañada por los factores mentales 1-18, 20, 25 y 26. De esta manera, usando este cuadro, podemos conocer los factores mentales que acompañan a las conciencias insanas.

Si continuamos con la lista, tenemos las conciencias sin raíz. Entre éstas están las conciencias de los cinco sentidos, es decir, la conciencia del ojo, la conciencia del oído, la conciencia de la nariz, la conciencia de la lengua y la conciencia del cuerpo. A menudo estas conciencias están agrupadas juntas y se las denomina "los dos grupos de cinco conciencias de los sentidos" (dvipañcaviññāṇa). Hay cinco conciencias de los sentidos y dos de cada una. Una es el resultado de acciones insanas y la otra es el resultado de acciones sanas. En la lista, las primeras cinco conciencias (13-17) son el resultado de acciones insanas y las segundas cinco conciencias (20-24) son el resultado de las acciones sanas. Ambas están acompañadas por los factores mentales 1-7. Esto quiere decir que solamente están acompañadas por los factores mentales universales.

Después hay dos conciencias de recepción (18, 25) que están acompañadas por los factores mentales 1-10. Y hay tres conciencias de investigación, dos están acompañadas por sensación indiferente o neutral y una está acompañada por sensación de placer. Aquellas acompañadas por sensación indiferente están asociadas con los factores mentales 1-10. La conciencia de investigación acompañada por sensación placentera está asociada con los factores mentales 1-10 y 12.

Luego la conciencia de advertencia en la puerta de los cinco sentidos, que es un tipo de conciencia funcional (28), está acompañada por los factores mentales 1-10.

La siguiente conciencia es la advertencia en la puerta de de la mente (29) y está acompañada por los factores mentales 1-11.

La última es la conciencia que produce el sonreír (30) y está acompañada por los factores mentales 1-12.

El siguiente grupo son las conciencias hermosas de la esfera de los sentidos; las conciencias sanas 31 y 32 están acompañadas por 38 factores mentales; las conciencias sanas 33 y 34 están acompañadas por 37 factores mentales; las conciencias sanas 35 y 36 están acompañadas por 37 factores mentales; y las conciencias sanas 37 y 38 están acompañadas por 36 factores mentales.

Después tenemos las conciencias resultantes 39 y 40 que están acompañadas por 33 factores mentales; las conciencias resultantes 41 y 42 están acompañadas por 32 factores mentales; las conciencias resultantes 43 y 44 están acompañadas por 32 factores mentales; y las conciencias 45 y 46 están acompañadas por 31 factores mentales.

Las siguientes son las conciencias funcionales de la esfera de los sentidos. Las conciencias funcionales 47 y 48 están acompañadas por 35 factores mentales; las conciencias funcionales 49 y 50 están acompañadas por 34 factores mentales; las conciencias funcionales 51 y 52 están acompañadas por 34 factores mentales; y las conciencias funcionales 53 y 54 están acompañadas por 33 factores mentales.

Después tenemos las conciencias de la esfera de la materia sutil. Aquí tomamos la primera conciencia jhāna sana, resultante y funcional y están acompañadas por treinta y cinco factores mentales. La segunda conciencia jhāna está acompañada por treinta y cuatro factores mentales. La tercera conciencia jhāna está acompañada por treinta y tres factores mentales. La cuarta conciencia jhāna está acompañada por treinta y dos factores mentales. La quinta conciencia jhāna está acompañada por treinta factores mentales. Las doce conciencias de la esfera inmaterial tienen treinta factores mentales, los mismos que la quinta conciencia jhāna de la esfera de la materia sutil.

Después tenemos las conciencias ultramundanas. Aquí seguimos con las conciencias jhānas. La primera conciencia jhāna ultramundana (cuatro Senderos y cuatro Fruiciones), estas conciencias están acompañadas por treinta y seis factores mentales. La segunda conciencia jhāna ultramundana, estas conciencias están acompañadas por treinta y cinco factores

mentales. La tercera conciencia jhāna ultramundana, estas conciencias están acompañadas por treinta y cuatro factores mentales. La cuarta conciencia jhāna ultramundana, estas conciencias están acompañadas por treinta y tres factores mentales. Y la quinta conciencia jhāna ultramundana, estas conciencias también están acompañadas por treinta y tres factores mentales.

Hay otro cuadro muy útil para explicar estos dos métodos. En la primera columna están representadas las diferentes conciencias. Y en la primera fila están representados los factores mentales.

Veamos primero las conciencias. El primer grupo son las doce conciencias insanas, ocho con raíz en el apego, dos con raíz en el enojo y dos con raíz en la ignorancia. El segundo grupo son las dieciocho conciencias sin raíz divididas en diez conciencias de los sentidos, dos conciencias de recepción, dos conciencias de investigación con indiferencia, una conciencia de investigación con placer, una conciencia de advertencia en la puerta de los cinco sentidos, una conciencia de advertencia en la puerta de la mente y una conciencia que produce el sonreír. Las conciencias hermosas de la esfera de los sentidos están divididas en tres grupos, conciencias sanas, resultantes y funcionales. El siguiente grupo son las conciencias de la esfera de la materia sutil. Después están las doce conciencias de la esfera inmaterial que corresponden con la quinta jhāna de la esfera de la materia sutil. Después las conciencias ultramundanas están divididas en dos grupos, las conciencias del Sendero y las conciencias de Fruición, de acuerdo con las jhānas.

En la primera fila de arriba están representados los cincuenta y dos factores mentales: siete universales, aplicación inicial, aplicación sostenida, decisión, energía, interés placentero, conación, cuatro universales insanos (ignorancia, desvergüenza, osadía y agitación), el apego, la concepción errónea, el grupo de la vanidad, el enojo, la envidia, la avaricia y la preocupación, el grupo del sopor y la somnolencia, la duda, los diecinueve universales hermosos, el grupo de las tres abstinencias, el grupo de los dos ilimitados, y la sabiduría.

La primera conciencia con raíz en el apego está acompañada por diecinueve factores mentales: siete universales, aplicación inicial, aplicación sostenida, decisión, energía, interés placentero, conación, cuatro universales insanos, apego y concepción errónea. La segunda conciencia con raíz en el apego está acompañada por veintiún factores mentales; aquí se substituye la concepción errónea por la vanidad y se agrega el sopor y la somnolencia. De esta manera, leyendo el cuadro de izquierda a derecha, podemos determinar los factores mentales asociados con cada tipo de conciencia; es decir, el método de combinación de la conciencia con los factores mentales. Y si leemos el cuadro de arriba hacia abajo podemos determinar con cuántos tipos de conciencias está asociado un determinado factor mental; es decir, el método de asociación.

Tenemos que hacer muchas cosas para ayudar a la memoria. En los viejos tiempos no se necesitaban estos cuadros, se aprendía de memoria el libro entero, *El Abhidhammattha Saṅgaha*, es decir, aproximadamente sesenta o setenta páginas. No es tan difícil memorizar el libro entero. Si uno lo memoriza, pueden tenerlo siempre con uno mismo. Puede referirse al libro cuando quiera. No se necesitan estos cuadros. Sin embargo, si uno no puede memorizar el libro entero, necesita estos cuadros para ayudarse a entenderlo claramente. De cualquier manera, lo que se necesita es familiarizarse con el libro. Incluso si lo que uno puede hacer, es aprender los cuadros, esto está bien.

En nuestros países tenemos que practicarlo repetidamente porque cuando el maestro hace una pregunta, debemos poder responderle rápidamente. Practicamos entre nosotros, como estudiantes, haciéndonos preguntas los unos a los otros como por ejemplo, "¿cuántos factores mentales están asociados con la primera conciencia?" Después el otro estudiante dice, "diecinueve". Y el primer estudiante puede decir, "nómbralas". El otro estudiante dice, "siete universales, aplicación inicial, aplicación sostenida... y concepción errónea". Esto se practica de tal manera que cuando llega el maestro, uno tiene listas las respuestas.

Estudiante: ¿Todas las escuelas de Birmania memorizan esto? Si hay algunas que no lo hacen, ¿cuáles son las ventajas de memorizarlo?

Venerable U Silananda: En Birmania todavía se memoriza. Si uno es un monje, uno tiene que memorizar mucho. La gente laica tiene el sistema de educación de Occidente y por esa razón no memorizan como antes. Los monjes todavía usan el método tradicional de estudio.

Pienso que Birmania es el único país donde la Gramática Pali se enseña en la forma tradicional. Los libros antiguos de Gramática Pali contienen aforismos, sentencias cortas y comentarios sobre estas sentencias. Las sentencias cortas se llaman aforismos. Nosotros memorizamos estos aforismos y después, si podemos, también memorizamos los comentarios. Por lo tanto, en la mayor parte de nuestro país todavía se usa el método de memorización. Cuando uno ha memorizado algo, como ya les dije, siempre tiene esto con uno, es posible traer siempre a la mente el contenido del libro. Es decir, uno tiene siempre este conocimiento.

Estudiante: ¿Hay alguna ventaja en la meditación si se hace este trabajo de memorización?

Venerable U Silananda: No mucho. Pero el conocimiento del Abhidhamma puede ayudarle a clarificar lo que uno experimenta durante la meditación. El conocimiento de Abhidhamma es muy útil para la práctica de la meditación, aunque no es indispensable.

Si se va a un lugar sin leer un mapa, uno llegará allí. Pero es posible que uno no sepa cuál edificio es cuál. Pero si lee el mapa antes de ir a ese lugar, uno sabrá cuál edificio es cuál y no se necesitará que le indiquen. De la misma forma, cuando uno está familiarizado con los factores mentales y los tipos de conciencias, al experimentarlos durante la meditación sabrá qué está experimentando, sabrá qué está viendo mentalmente y no se requiere que a uno le expliquen en forma detallada. Éste es el beneficio del conocimiento del Abhidhamma en la meditación.

También el conocimiento del Abhidhamma puede ayudarnos en nuestra vida diaria. Cuando sabemos, de acuerdo con el Abhidhamma, lo que es insano (akusala) y lo que es sano (kusala), podemos evitar lo insano y cultivar lo sano. Y cuando uno hace acciones sanas, si uno

sabe cómo hacerlas, cómo hacerlas con el fin de obtener los mayores beneficios, esto tiene valor práctico.

Digamos que una persona aspira a alcanzar el Nibbāna y dice, "por medio de esta acción meritoria que yo alcance el Nibbāna". Por ejemplo, "por medio de esta acción de generosidad o por observar los preceptos... que yo alcance el Nibbāna". Pero no es suficiente con sólo desear el Nibbāna. Se requiere que uno haga algo para alcanzar el Nibbāna en vidas futuras. Se requiere que uno nazca con un tipo de conciencia acompañada con sabiduría para que uno sea capaz de alcanzar la iluminación en esta vida. Y para lograr ese tipo de renacimiento uno tiene que hacer aquí acciones meritorias que tengan la potencialidad de producir una conciencia de reconexión o renacimiento acompañada con sabiduría.

A veces realizamos acciones meritorias sin pensar mucho, sin pensar seriamente. Cuando realizamos acciones meritorias, digamos superficialmente, la conciencia en ese momento no está acompañada por sabiduría o entendimiento. A veces tomamos una cosa y se la damos a otra persona, sin pensar acerca del kamma y sus resultados. Si esa acción meritoria no está acompañada por entendimiento, el resultado que producirá será sin entendimiento. El resultado significa la conciencia resultante de reconexión en la próxima vida. Si uno renace con una conciencia que no está acompañada por sabiduría o conocimiento, no es posible alcanzar la iluminación en esa vida. Eso significa que no es posible alcanzar el Nibbāna en esa vida. Por lo tanto, el conocimiento de Abhidhamma puede ayudarnos a moldear nuestras vidas futuras, mostrándonos cuál es lo mejor de los méritos, cuál es la mejor de las acciones meritorias. Por lo tanto, el Abhidhamma tiene un valor práctico en nuestras vidas cotidianas.

En la meditación, el Abhidhamma es útil para la clarificación. Sin conocimiento del Abhidhamma mucha gente practicó meditación y alcanzó la iluminación; obtuvo el conocimiento de la naturaleza de las cosas.

Algunas veces la gente experimenta o ve algo durante la meditación, pero no saben qué es lo que ven. En una ocasión una mujer me reportó que ella estaba observando las sensaciones de

dolor en el cuerpo. Después de algún tiempo la sensación desapareció. Ella pensó que había algo como una brecha. Ella no conocía que eso era porque cuando hay una sensación dolorosa y luego ésta desaparece, antes de que surja una sensación placentera hay un periodo entre ambas. Esto es lo que llamamos sensación indiferente o neutral. Se dice en los libros que la sensación neutral es muy difícil de ver. Pueden pensar acerca de eso. Pueden hablar acerca de eso. Pero en realidad la sensación neutral es muy difícil de observar a través de la propia experiencia. Por eso esa mujer experimentó la sensación neutral, pero no supo que la estaba experimentando. Cuando le expliqué esto, ella se sintió muy contenta de haber experimentado la sensación neutral. Si ella hubiera tenido conocimiento del Abhidhamma, no hubiera necesitado la explicación de un maestro.

Estudiante: Usted mencionó hace unas semanas que en el buddhismo no hay alma eterna. Pero se habla acerca de la reencarnación, ¿cómo se explica eso?

Venerable U Silananda: Veremos esto cuando estudiemos los procesos cognitivos en la clase 9, pero les explicaré ahora un poco. Aceptamos la existencia momentánea; por lo tanto, cada cosa aparece y desaparece en cada momento. Aun en esta vida, un momento es diferente de otro momento. Vivimos solamente por un momento y luego morimos y luego hay el próximo momento y el siguiente y así. El buddhismo no acepta un alma permanente, algo que permanece para siempre, que va de una vida a otra, tal vez purificándose a sí misma o algo así. Sin embargo, el buddhismo acepta el renacimiento o pueden llamarlo reencarnación. El individuo que ha renacido en la siguiente vida no es idéntico al individuo que murió aquí. Sin embargo, no está completamente desconectado de quien murió aquí. Éste es un punto difícil. Tenemos una fórmula que dice: "ni él, ni otro". El que renació allí no es la misma persona que murió aquí. Sin embargo, el que renació allí no es totalmente diferente, no es totalmente nuevo, no está totalmente desconectado del que murió aquí. En realidad los seres han ido a través de muchas vidas. Ellos tienen acumulación de méritos y deméritos. Cuando un mérito o demérito, o un buen kamma o un mal kamma, obtiene condiciones favorables, éste dará resultados. No sabemos cuándo el kamma dará resultados, pero cuando las circunstancias sean favorables para que el buen kamma dé resultados, llegarán los buenos resultados.

La siguiente vida está condicionada, o digamos, causada por algo bueno o malo que hicimos en el pasado. Porque hay un cierto kamma, hay un resultado de ese kamma. El kamma y el resultado son en realidad dos cosas diferentes, pero están conectados como causa y efecto.

Generalmente le pregunto a la gente: "¿Es usted la misma persona que hace diez años?" ¿Cuál es la respuesta? ¿Sí o no? Ambas, sí y no. ¿No es así? De la misma forma, ¿una persona que renace allí es totalmente diferente o algo pasa desde esta vida a la siguiente? Ustedes tendrán que decir "sí y no", porque el que renace allí no está totalmente desconectado del que muere aquí. Sin embargo, nada de esta vida pasa a la otra vida. Nada se transfiere a la otra vida. Es debido a cierta causa aquí que surgen los resultados allí. De esta forma, el buddhismo no acepta un alma permanente o eterna.

El buddhismo acepta el renacimiento. Tengo algo de miedo de usar la palabra reencarnación. En realidad renacimiento y reencarnación son lo mismo. No podemos evitar usar estas palabras cuando hablamos de eso. En el sentido último no hay renacimiento. La persona que renace allí, simplemente nace allí, no renace. Si decimos que uno ha renacido o reencarnado, se está sugiriendo que algo va a ese lugar. Pero es una persona diferente. En realidad es debido a que existe una causa aquí que hay un resultado allí.

Al final del capítulo sobre el Origen Condicionado se explica algo. Aceptamos identidad y también la diversidad. Aceptamos ambas. En un sentido, el individuo que muere aquí y el que renace allí son diferentes. En otro sentido, hay algo así como una continuidad. Aceptamos tanto continuidad como la diversidad. Aceptamos ambas. No es un compromiso, pero algo así. Tenemos que aceptar ambas en un sentido o en el otro.

Estudiante: Si nada pasa a la siguiente vida, ¿cómo se puede explicar la gente que parece recordar su vida anterior? Por ejemplo, hay alguien en la India que fue atropellado por un camión y después, aparentemente recordó eso en su siguiente vida.

Venerable U Silananda: Pienso que eso es la memoria.

Estudiante: ¿Entonces la memoria pasa a la siguiente vida?

Venerable U Silananda: De acuerdo con la enseñanza de Abhidhamma cada cosa tiene una existencia momentánea. Esto no significa que el momento previo le da algo al siguiente momento en el mismo sentido en que yo les doy algo. Pero este momento es una condición para el siguiente momento. Cuando condiciona el resultado, el siguiente momento puede tener alguna de las cualidades inherentes del momento precedente. No quiere decir que las cualidades son transferidas. Debido al condicionamiento de estas cualidades, el resultado puede tener cualidades similares, aunque no idénticas. ¿Está claro?

Estudiante: Eso que usted dijo antes no lo entendí. Regresando a la idea de la memoria, ¿significa que la memoria también surge y cesa?

Venerable U Silananda: Sí.

Estudiante: Resulta fantástico pensar que la mente puede condicionar el futuro de tal forma que en realidad se retienen los patrones del pasado.

Venerable U Silananda: Sí.

Estudiante: Nosotros recordamos nuestra niñez y muchas cosas. Que la mente se pueda reacondicionar momento a momento de esta forma es en realidad asombroso.

Venerable U Silananda: Sí. En el nivel convencional aceptamos eso, pero en el nivel último decimos que cada fenómeno surge y desaparece. Uno es condición para el otro, el siguiente tiene algo del precedente. Sin embargo, la cualidad del precedente no es transferida al siguiente. Obtiene algo como el resultado de la condición. Quizá esto equivalga a la misma cosa, pero la forma de aceptarla es diferente.

Los budhistas también decimos que una persona renace o podemos decir que recordamos nuestras vidas pasadas. Podemos decir que yo fui tal y tal en mi vida pasada.

Estudiante: ¿Podría decir algo acerca de la diferencia entre hacer buenas acciones para obtener un buen renacimiento y la ambición? No veo que haya mucha diferencia entre hacer buenos actos para la iluminación personal y la ambición.

Venerable U Silananda: No es sólo egoísmo espiritual, sino también egoísmo por cosas mundanas. Como budhistas aceptamos lo que se denomina "saṃsāra", el ciclo de renacimientos. Lo mejor es tratar de alcanzar la iluminación en esta vida. Sin embargo, la iluminación podría alcanzarse en esta vida o no. Podríamos necesitar diez o cien vidas para alcanzar la iluminación. Si vamos a renacer, queremos hacerlo en una mejor existencia. Renacer como un ser humano o en una mejor existencia nos ayuda a estar más cerca de la iluminación o conseguir condiciones más favorables para la práctica. Lo ideal es no pensar en las vidas futuras. Uno practica aquí y ahora. Uno trata de alcanzar la iluminación en esta vida. Si no podemos alcanzar la iluminación en esta vida, tendremos que seguir este viaje por el "saṃsāra". Cuando vamos en este viaje del "saṃsāra", queremos ir confortablemente. Por lo tanto, realizamos acciones meritorias para poder renacer en una mejor existencia.

Ésta es la razón por la que los seres renacen una y otra vez, porque la gente tiene esta clase de apego a la existencia. Ésta es una clase de deseo, la Segunda Noble Verdad. Por lo tanto, el ideal es erradicar el apego o deseo para no tener más renacimientos.

Estudiante: ¿Existen condiciones para las abstinencias?

Venerable U Silananda: Sí, hay condiciones o circunstancias para que las abstinencias surjan. Cuando uno practica meditación, no hay ocasión para abstenerse de nada. Uno se abstiene de algo solamente cuando existe la circunstancia. Por ejemplo, existe una situación cuando uno quiere matar a un animal, pero uno no lo mata, se refrena de matar. Ésta es una abstinencia. Sin embargo, cuando practica meditación, uno no tienen la oportunidad u ocasión para

abstenerse, sólo uno practica meditación. Durante la meditación, las abstinencias no surgen en la mente como factores mentales.

Cuando hablamos de los ocho factores del Noble Óctuple Sendero, tres de esos factores son abstinencias. Cuando practicamos meditación, estrictamente hablando, solamente los otros cinco surgen en nuestras mentes, surgen con nuestras conciencias, pero no esos tres. Antes de practicar meditación, quizá uno toma los preceptos y se compromete a abstenerse de matar, etc. Por lo tanto, las abstinencias podrían surgir en el momento cuando uno toma los preceptos. Pero después de eso, cuando uno practica meditación, las abstinencias no surgen.

Estudiante: Usted dijo que se compromete a abstenerse de ciertas cosas. Pero todavía el deseo surge. ¿Es la abstinencia una elección o un deseo de la mente?

Venerable U Silananda: Pienso que es una elección. Uno escoge abstenerse de matar, etc. O uno podría no abstenerse. Puede romper los preceptos. Es una elección.

Estudiante: ¿Hay algo que lo ponga a uno por encima, por decir de alguna manera, que le da a uno energía para abstenerse? ¿Qué es aquello que puede ayudarle a uno a tener la energía para realizar la elección correcta?

Venerable U Silananda: Éste es el conocimiento del kamma y sus resultados. Si uno mata, esto es insano (akusala) y esto dará malos resultados. Sin embargo, aunque uno no tema a los resultados en esta vida, uno sabe que no es correcto matar seres. Este tipo de conocimiento lo motiva a uno a abstenerse.



Preguntas Clase 6

1. Explique cómo se aplica el método de asociación (cetasika-sampayoga-naya).
2. Explique cómo se aplica el método de combinación (cetasika-saṅgaha-naya).
3. ¿Con cuántas conciencias está asociada la sensación (vedanā)?
4. ¿Con cuántas conciencias está asociada la duda (vicikicchā)?
5. Explique el significado de adjuntos fijos.
6. Explique el significado de adjuntos variables.
7. ¿Puede la envidia (issā) surgir junto con la avaricia (macchariya) en una misma conciencia?
8. ¿Con que tipos de conciencia las abstinencias surgen juntas?
9. ¿Con que tipos de conciencia las abstinencias surgen separadas y ocasionalmente?
10. La vanidad (māna) está asociada con las conciencias con raíz en el apego (lobha).
¿Cada vez que surge el apego, surge la vanidad?



NOTAS DE CLASE #7

LA MATERIA (RŪPA)

Lectura asignada: Compendio pp. 215-231

1. Definición de materia (rūpa): Clase #2.

2. Las 28 propiedades materiales:

i. 4 Elementos Primarios:

- (1) Elemento tierra = extensión
- (2) Elemento agua = cohesión
- (3) Elemento fuego = calor o frío
- (4) Elemento aire = movimiento

ii. 24 Dependientes:

- (5) Sensibilidad del ojo = parte sensitiva en el ojo
- (6) Sensibilidad del oído = parte sensitiva en el oído
- (7) Sensibilidad de la nariz = parte sensitiva en la nariz
- (8) Sensibilidad de la lengua = parte sensitiva en la lengua
- (9) Sensibilidad del cuerpo = parte sensitiva en el cuerpo

Éstas son conocidas como los sentidos. La sensibilidad del cuerpo existe en todas las partes del cuerpo como el líquido que el algodón absorbe, excepto en las puntas de las uñas, cabellos y piel seca.

- (10) Forma visible = color, objeto visible
- (11) Sonido = objeto audible
- (12) Olor = objeto olfativo
- (13) Sabor = objeto gustativo

* Tacto = objeto táctil (3 elementos: tierra, fuego y aire)

Éstas son experimentadas por o a través de los sentidos. El tacto o aquello que puede ser tocado es la combinación de tres elementos primarios, tierra, fuego y aire.

(14) Femenidad = una cualidad que hace conocer "esto es femenino".

(15) Masculinidad = una cualidad que hace conocer "esto es masculino".

Estas dos propiedades existen en todo el cuerpo. Ellas surgen por primera vez en el momento de reconexión.

(16) Base del corazón (base de la mente). Existe en dependencia de la sangre en la cavidad del corazón.

La base de la mente no es mencionada en el capítulo sobre la materia en el primer libro de Abhidhamma donde se tratan las propiedades materiales. Pero los comentaristas dicen que está implícita en el séptimo libro, *Paṭṭhāna*.

(17) Facultad vital = vitalidad de la materia

No existe fuera de los seres vivientes. De acuerdo con el *Abhidhamma* no hay 'vida' en los árboles, plantas, etc.

(18) Alimento = nutrición

(19) Elemento espacio = espacio entre los grupos de propiedades materiales.
(Véase Compendio p. 221)

(20) Expresión corporal = una cierta disposición del elemento aire por medio del cual uno hace conocer su intención.

(21) Expresión verbal = una cierta disposición del elemento tierra en la articulación de palabras por medio del cual uno hace conocer su intención.

Estas dos no son visibles al ojo, pero se conocen por medio de la puerta de la mente.

(22) Levedad = levedad de la materia

(23) Maleabilidad = maleabilidad de la materia

(24) Adaptabilidad = manejabilidad de la materia

Estas tres, junto con número 20 y 21, se denominan fenómenos mutables (*vikāra rūpa*).

- (25) Producción: primer surgir y crecimiento de la materia (upacaya)
- (26) Continuidad de la materia (santati)
- (27) Envejecimiento de la materia (jaratā)
- (28) Impermanencia de la materia = perecimiento de la materia (aniccatā).

Números 25 y 26 son términos usados para el estado de surgimiento de la materia. Pero debido a las diferencias de modalidad y de acuerdo a los oyentes a ser instruidos (para satisfacer sus susceptibilidades) el surgir de la materia se menciona en dos etapas. Estas cuatro se denominan marcas o características de la materia.

3. Causas de las materia.

i. Cuatro causas

- (1) Kamma,
- (2) Conciencia (citta),
- (3) Temperatura (utu),
- (4) Alimento (āhāra).

ii. Propiedades materiales causadas por cada una de ellas: ver otra hoja.

iii. Posibilidad de curarse con la mente.

iv. Habilidad de la mente de mantener el cuerpo (posturas); ej. durante el estado sostenido de jhāna.

* * * * *

Facultad Vital:

"*Sayam pavattitadhammasambandhen' eva ca pavattati, niyāmakō viya.*" (*Aṭṭhasālinī*, 124, *Visuddhimagga*, 447)

La existencia continúa simplemente por haber estado asociada con aquellos estados que han estado existiendo, como el conductor de una barca. (*The Expositor* p. 163)

Y ocurre solamente por su conexión con los estados que mantiene, como el conductor. (*The Path of Purification* p. 496)

Y ella misma existe solamente por su conexión con los estados que mantiene, como el conductor de una barca. (Venerable U Silananda)

Si no hay materia causada por el kamma sin algo que mantenga su existencia; entonces, ¿qué es lo que mantiene la existencia de la facultad vital (la cual es causada por el kamma)? El Comentarista dice: "ella misma, etc." (Sub-comentario)



PROPIEDADES MATERIALES		CAUSAS			
<u>4 Elementos Primarios</u>					
1. Elemento tierra	+	K	C	T	A
2. Elemento agua	+	K	C	T	A
3. Elemento fuego	+	K	C	T	A
4. Elemento aire	+	K	C	T	A
<u>24 Dependientes</u>					
5. Sensibilidad del ojo	-	K			
6. Sensibilidad del oído	-	K			
7. Sensibilidad de la nariz	-	K			
8. Sensibilidad de la lengua	-	K			
9. Sensibilidad del cuerpo	-	K			
10. Forma visible	+	K	C	T	A
11. Sonido			C	T	
12. Olor	+	K	C	T	A
13. Sabor	+	K	C	T	A
* Tacto	+	K	C	T	A
14. Feminidad	-	K			
15. Masculinidad	-	K			
16. Base del corazón		K			
17. Facultad vital		K			
18. Alimento	+	K	C	T	A
19. Elemento espacio		K	C	T	A
20. Expresión corporal			C		
21. Expresión verbal			C		
22. Levedad			C	T	A
23. Maleabilidad			C	T	A
24. Adaptabilidad			C	T	A
25. Primer surgir y crecimiento de la materia			Ninguna		
26. Continuidad de la materia			Ninguna		
27. Envejecimiento de la materia			Ninguna		
28. Impermanencia de la materia			Ninguna		
TOTAL		18	15	13	12

+ Estas propiedades materiales se denominan 'inseparables'; no pueden ser separadas físicamente.

- Estas propiedades pueden ser deficientes en algunos seres.

K = Kamma C = conciencia T = temperatura A = alimento

CLASE #7

LA MATERIA (RŪPA)

Hasta ahora hemos estudiado una parte del ser. La mayoría de los seres están compuestos de mente (nāma) y materia (rūpa). Digo, "la mayoría de los seres", porque hay algunos seres que tienen solamente mente y hay otros que solamente tienen cuerpo físico sin mente (seres sin mente). La mayoría de los seres están compuestos de mente y materia. Hasta ahora hemos estudiado la mente, una mitad de lo que llamamos el ser. Hemos estudiado que la mente está dividida en dos componentes, conciencia (citta) y factores mentales (cetasika). Hay 89 ó 121 tipos de conciencias y cincuenta y dos factores mentales. Y también hemos estudiado la forma en que estos dos componentes se combinan.

En esta clase estudiaremos la otra mitad del ser. Es lo que se denomina "rūpa", la materia o las propiedades materiales. Quizá ustedes han escuchado la expresión "nāma-rūpa". Ésta es una expresión popular en los libros budhistas. Los seres son una combinación de "nāma-rūpa", mente y materia. Ahora vamos a estudiar la materia (rūpa).

¿Qué es la materia (rūpa)? La definición de la materia (rūpa) está en la clase 2. Pueden encontrar esta definición en las [notas de clase](#). La materia (rūpa) se define como aquello que cambia cuando entra en contacto con condiciones adversas tales como el frío, calor, hambre, sed, piquetes de insectos, etc. Cuando hace frío uno tiene una serie de propiedades materiales. Cuando el frío desaparece y hace calor, uno tiene otra serie de propiedades materiales. "Cambio" significa el cambio que es obvio y discernible. También "cambio" significa simplemente la aparición de diferentes series de propiedades materiales.

La mente cambia más rápidamente que las propiedades materiales. Si por definición aquello que cambia se denomina "rūpa", todas las conciencias y factores mentales deberían denominarse "rūpa", ya que cambian más rápidamente que las propiedades materiales. Pero "cambio" aquí significa el cambio discernible, que es obvio, y no el cambio que es indiscernible como en el caso de la conciencia y los factores mentales.

La materia existe en los seres vivos y también en el mundo exterior, como en un edificio, los árboles, las montañas, la tierra, etc. La materia no tiene habilidad cognitiva. Esto significa que las propiedades materiales no tienen habilidad para conocer. Ellas no conocen la diferencia de la conciencia y los factores mentales. Algunas de estas propiedades materiales son los asientos o bases para que surja la conciencia, pero por sí mismas no tienen habilidad cognitiva.

Hay veintiocho clases de materia o propiedades materiales reconocidas en el Abhidhamma. Estudiaremos la [lista](#) de las veintiocho propiedades materiales. Estas veintiocho propiedades materiales son comparables con los elementos en química. De acuerdo con la química cada cosa está compuesta de diferentes combinaciones de elementos. De la misma forma, cada cosa, incluyendo a los seres vivos, está compuesta de las veintiocho o algunas de las propiedades materiales.

En primer lugar las propiedades materiales se dividen en dos grandes grupos. El primer grupo son los cuatro elementos primarios o los cuatro grandes esenciales. En pali se llaman "mahābhūta". Este término significa literalmente grandes elementos. El otro grupo son las propiedades materiales dependientes, aquellas que dependen de los elementos primarios o grandes esenciales.

El primer grupo consta de cuatro elementos primarios: (1) elemento tierra, (2) elemento agua, (3) elemento fuego y (4) elemento aire. Alguien me dijo que la enseñanza de estos cuatro elementos también se encuentra en la Filosofía Griega. La enseñanza de los cuatro elementos no es nueva en Occidente. Pero pienso que la enseñanza de los elementos en el budhismo es más refinada. Ustedes lo verán esto durante esta clase. Es interesante notar la correspondencia entre el pensamiento de Oriente y el pensamiento de Occidente, no obstante que están separados en tiempo, distancia y cultura.

Los elementos tierra (paṭhavī-dhātu), agua (āpo-dhātu), fuego (tejo-dhātu) y aire (vāyo-dhātu) son los cuatro elementos primarios o grandes esenciales. Éstos son la base sobre la que dependen las demás propiedades materiales.

¿Qué es el elemento tierra? No significa la tierra, sino las cualidades inherentes de la tierra. Es la cualidad de lo que llamamos el elemento tierra. Cuando decimos “elemento tierra”, no necesariamente nos estamos refiriendo a la tierra, sino solamente a las cualidades que son inherentes de la tierra. ¿Cuál es esta cualidad? Algunos dicen que es la extensión, pero en realidad la cualidad o característica del elemento tierra es la dureza o suavidad. Ésta es la característica del elemento de tierra. Cuando hablamos acerca de las propiedades materiales y cuando decimos elemento tierra, queremos decir no solamente la tierra sólida sino la cualidad de la tierra.

Lo mismo es cierto para el elemento agua. Elemento agua significa la cualidad inherente en el agua. El agua tiene la característica de gotear o exudar. La cohesión es la característica del elemento agua. Cuando decimos elemento agua, queremos decir esta característica de cohesión o goteo, y no la sustancia que llamamos agua, aunque ésta está incluida en el elemento agua.

El elemento fuego significa el calor, el frío o la temperatura. La temperatura es la característica del elemento fuego.

El elemento de aire es movimiento, o de acuerdo con la explicación dada en los Comentarios, es la distensión. Esto significa que cuando uno sopla en un globo, éste se distiende. El aire en un globo lo mantiene en esa forma. La distensión es la característica de lo que llamamos el elemento aire.

Se dice que estos cuatro elementos se encuentran en todas partes. Aunque de acuerdo con sus características son distintos, ellos se encuentran juntos en todas partes. Cuando uno toma un pedazo de tierra, puede encontrar estos cuatro elementos en el mismo. Hay dureza y suavidad en la tierra. Hay cohesión en las partículas de tierra que las mantiene juntas. Hay temperatura, ya sea frío o calor. También hay distensión. Estos cuatro elementos se encuentran en todas partes.

Lo mismo es cierto para el agua. Uno escoge un poco de agua y encontrará estos cuatro elementos. En el fuego también se encuentran estos cuatro elementos. Como podemos ver, estos elementos no son lo mismo que lo que se conoce popularmente como tierra, agua, fuego y aire, sino son las cualidades inherentes en estas cuatro cosas. Se denominan primarios o grandes esenciales porque sin ellos las otras propiedades materiales no pueden existir.

El siguiente grupo consta de veinticuatro propiedades materiales que son dependientes de los primarios. El término pali para las propiedades materiales dependientes es "upādāya-rūpa". A veces este término se traduce como propiedades materiales derivadas, pero pienso que no es correcto. Estas veinticuatro propiedades materiales no son derivadas de los cuatro grandes esenciales sino que dependen de ellos. Son dependientes de los cuatro grandes esenciales, pero no se derivan de ellos. Es más correcto llamarlas propiedades dependientes que derivadas.

Hay veinticuatro propiedades materiales dependientes. Éstas se dividen en diferentes grupos. El primer grupo se compone de cinco propiedades materiales: sensibilidad del ojo, sensibilidad del oído, sensibilidad de la nariz, sensibilidad de la lengua y sensibilidad del cuerpo. Sensibilidad del ojo significa la parte sensitiva del ojo, no todo el globo ocular, sino el lugar en donde la imagen llega y permite que veamos. De acuerdo con la ciencia médica, podría ser la retina del ojo. La parte que es sensible al objeto visible se llama sensibilidad del ojo. No obstante que el término pali significa ojo, debemos entender aquí que se trata de la parte sensitiva del ojo, no de todo el ojo, no de todo el globo ocular.

La sensibilidad del oído es aquella que existe en el oído interno, algo como el tímpano donde el sonido golpea y envía mensajes al cerebro. La sensibilidad de la nariz es una clase de propiedad material en la nariz por medio de la cual experimentamos el olor. La sensibilidad de la lengua son las papilas gustativas en la lengua. La sensibilidad del cuerpo existe en todo el cuerpo.

Estas cinco propiedades materiales son conocidas como los sentidos. Cuando decimos "cinco sentidos" nos estamos refiriendo a la sensibilidad de ojo, oído, nariz, lengua y cuerpo.

La sensibilidad del cuerpo existe en cualquier parte del cuerpo, como el líquido que moja una capa de algodón. Si uno pone un algodón en agua, ésta lo moja todo. La sensibilidad del cuerpo es algo como eso, existe en todo el cuerpo excepto en las puntas del cabello, piel seca, uñas, donde no se tiene ninguna sensación.

El siguiente grupo son los objetos correspondientes a estos cinco sentidos. El primero es la forma visible. Forma visible aquí significa el color o el objeto visible. No es la forma, porque estrictamente hablando, lo que vemos no es la forma sino el objeto visible, el dato visible. Simplemente digamos que lo que vemos es el color u objeto visible.

El sonido u objeto audible es lo que escuchamos. El olor es lo que olemos. El sabor u objeto gustativo es lo que experimentamos por medio de la lengua. Y el último es el tacto, el objeto táctil, que puede ser tocado.

En las [notas de clase](#) no hay un número para el tacto u objeto táctil. Hay solamente un asterisco. Éstas son las propiedades materiales que se experimentan a través de los sentidos. Uno experimenta el objeto visible a través de la sensibilidad del ojo; el objeto audible o sonido a través de la sensibilidad del oído, etc. El tacto o lo que puede ser tocado es la combinación de tres elementos primarios, tierra, fuego y aire. Estos tres elementos primarios combinados son lo que llamamos tacto u objeto tangible, el objeto que puede ser tocado. Ésta es la razón por la que no tiene número. Hay veintiocho propiedades materiales y si le ponemos aquí un número, podríamos tener veintinueve y esto crearía confusión.

De acuerdo con el Abhidhamma, el elemento agua no puede ser tocado. El elemento agua es la cohesión, el goteo de agua. Se supone que es intocable. Por eso se excluye del tacto u objeto tangible. Uno pone su mano en agua y piensa que está tocando el elemento agua. En realidad lo que se está tocando no es el elemento agua, sino el elemento tierra, fuego y aire

que existen en el agua. Esa cohesión no puede ser tocada, por eso está excluida. Estos cinco se llaman objetos o campos objetivos de los cinco sentidos.

El siguiente grupo es la feminidad y la masculinidad. Feminidad significa la cualidad de femenino, una cualidad que permite conocer que "esto es femenino". Masculinidad es la cualidad de masculino, una cualidad que permite conocer que "esto es masculino". Nosotros sabemos que una persona es hombre o mujer por algo. Aquello que hace que una persona sea hombre o mujer se llama masculinidad o feminidad.

Hay una diferencia entre los hombres y las mujeres. La feminidad y masculinidad crean algunos aspectos o algunas cosas por medio de las cuales sabemos que una persona o ser en particular es una mujer o un hombre. El primer aspecto se dice que es la forma. La forma de las manos, de los pies, del cuello, etc., son diferentes en las mujeres que en los hombres. Por eso, aun cuando uno no vea a la persona completa, es posible decir si es hombre o mujer, simplemente mirando su mano, o solamente mirando los pies, o algunas otras partes del cuerpo. Esta diferencia en forma, está causada por su masculinidad o feminidad.

El siguiente aspecto se llama "la marca". Los hombres tienen más vellos que las mujeres. Los hombres tienen un bigote en la cara y las mujeres no lo tienen. El tener o no tener bigote es la marca. Esto está causado por la masculinidad o feminidad en los seres.

El otro aspecto es la acción u ocupación. Acción significa que los muchachos y las muchachas no juegan de la misma forma, especialmente en los tiempos pasados, sobre todo en Occidente. En otros tiempos, las niñas jugaban con muñecas, con ollas y cazuelas y esas cosas, mientras que los niños jugaban como soldados, escalar, etc. Por la forma en que ellos juegan podemos diferenciar entre una mujer y un hombre.

El siguiente aspecto es la conducta. La forma en que una mujer habla, se para y hace cosas es diferente que en los hombres. Aun cuando uno no pueda ver a la persona con claridad, por la forma en que habla es posible decir si es un hombre o una mujer.

Éstas son cosas que hacen que a una persona se le conozca como hombre o como mujer. La feminidad o la masculinidad son las propiedades materiales que hacen que a alguien se le llame mujer u hombre. Estas dos propiedades existen en todo el cuerpo. La masculinidad y feminidad existen en todo el cuerpo, como la sensibilidad corporal.

Estas propiedades materiales surgen por primera vez en el momento de reconexión o nacimiento. Nacimiento se refiere a aquellos que tienen nacimiento espontáneo como los devas y los espíritus. Los devas y los espíritus no tienen que estar en el seno materno durante nueve meses. Cuando ellos renacen, lo hacen como seres totalmente desarrollados. Se llaman seres espontáneos. Para ellos la masculinidad y la feminidad surgen en el momento del nacimiento. Pero para otros seres como los humanos, estas propiedades materiales surgen en el momento de la concepción o al momento de la reconexión. Pienso que es lo mismo que con la ciencia médica moderna. Aunque el sexo de un feto no se conoce hasta las cinco o seis semanas, el sexo está determinado en el momento de la concepción. De la misma forma, lo masculino o femenino, o masculinidad y feminidad, surgen en el momento de la concepción, en el momento de la reconexión, aunque en ese momento nadie puede decir si será un niño o una niña.

La siguiente propiedad material es la base del corazón. Esto es problemático. Por base del corazón no queremos decir el músculo del corazón, sino algo que existe en dependencia de la sangre en la cavidad del corazón. Hay sangre en el corazón. Esta base del corazón depende de la sangre en el corazón. Ésta es la forma en que se explica en los antiguos Comentarios. El corazón en sí mismo no es la base del corazón, sino algo que existe en el corazón dependiendo de la sangre, esto es lo que se conoce como base del corazón.

Hay dos problemas con la base del corazón. El primer problema es si realmente fue mencionada por el Buddha. El segundo problema es si es el asiento o la base de la conciencia. Aquí tenemos dos problemas.

La base del corazón (*hadaya-vatthu*) no fue mencionada en el capítulo sobre la materia en el primer libro del Abhidhamma, donde se tratan las propiedades materiales. Es extraño. En el

primer libro se mencionaron todos los tipos de conciencias. También se mencionaron los factores mentales. Pero cuando se llega a las propiedades materiales, la base del corazón está faltando. No encontramos la base del corazón en el primer libro de Abhidhamma. Es muy extraño.

Los Comentaristas tuvieron mucha dificultad para explicar porqué la base del corazón no fue mencionada en el primer libro del Abhidhamma, donde todas las propiedades materiales deberían haber sido descritas. La omisión de la base del corazón fue una necesidad del estilo de presentación. Cuando el Buddha describió las propiedades materiales, las describió en grupos de una, dos, tres y así sucesivamente. Cuando describió en grupos de dos, el estilo de presentación debía ser consistente con otras presentaciones. Si hay seis pares en un grupo, por ejemplo, debe haber seis pares en el otro grupo. Esto quizá puede ser un poco difícil de entender. Yo debería enseñarles el texto con el fin de que vean cómo, si se hubiera mencionado la base del corazón, se hubiera roto la uniformidad de la presentación. Ésta es la razón por la cual el Buddha no quiso hacerlo, porque el propósito primario del Buddha al enseñar, era que los que lo escuchaban, entendieran y se iluminaran. Si había distracción en el estilo de presentación, no ayudaría a que ellos entendieran. Y de esa manera hubieran sido privados de la oportunidad de alcanzar la iluminación. Digamos que la omisión de la base del corazón entre las propiedades materiales en el primer libro del Abhidhamma fue a propósito.

Si no se menciona allí, ¿se menciona en otra parte? Aun en los otros libros del Abhidhamma la base del corazón no está mencionada por su nombre. En el último libro del Abhidhamma, el Buddha dijo, "dependiendo de una cierta propiedad material, surgen el elemento mental y el elemento de la conciencia mental". El Buddha dijo, "dependiendo de una cierta propiedad material"; el Buddha no dijo, "dependiendo de la base del corazón". Los Comentaristas tratan de hacer que nosotros creamos o tratan de explicarnos que lo que Buddha quiso decir cuando dijo, "una cierta propiedad material", fue la base del corazón, aunque las palabras "base del corazón" no fueron usadas por el Buddha.

Los Comentaristas explican esto mediante un método llamado de eliminación. El Buddha dijo, "una cierta propiedad material". Ésta no puede ser los cuatro elementos primarios ni puede ser el ojo ni el oído. No puede ser el objeto visible y los demás. Por lo tanto, eliminaron una propiedad material después de otra hasta que la única que queda es la base del corazón. Por lo tanto, debe ser la base del corazón cuando el Buddha dijo "dependiendo de una cierta propiedad material surgen el elemento mental y el elemento de la conciencia mental".

En verdad esto es problemático. Es arbitrario que los Comentaristas digan que debe ser la base del corazón y nada más. Éste es un problema. Podemos decir que el Buddha no mencionó a la base del corazón por su nombre. Entonces, podría no ser la base del corazón lo que el Buddha quiso decir. Podemos argüir en contra de ellos, pero no podemos llegar a una conclusión.

Aunque la base del corazón no fue mencionada en el primer libro del Abhidhamma, de acuerdo con los Comentarios está implícita en el séptimo libro del Abhidhamma cuando el Buddha dijo "dependiendo de una cierta propiedad material surgen el elemento mental y el elemento de la conciencia mental".

El otro problema de si la base del corazón es en realidad el asiento de la conciencia, no lo sé. De acuerdo con la creencia tradicional, muchos de los tipos de conciencia que aprendimos en las clases anteriores, dependen de esta base del corazón para surgir. Sin la base del corazón no podrían surgir.

Por ejemplo, cuando uno ve algo, hay conciencia visual. La conciencia visual depende del ojo o de la sensibilidad del ojo para poder surgir. La conciencia de recepción, la conciencia de investigación y demás conciencias, necesitan otra clase de base. La base para estos otros tipos de conciencias es la base del corazón. La base del corazón se toma como el asiento de la conciencia.

De acuerdo con el Abhidhamma hay seis asientos o bases de la conciencia: (1) la sensibilidad del ojo, (2) la sensibilidad del oído, (3) la sensibilidad de la nariz, (4) la sensibilidad de la lengua, (5) la sensibilidad del cuerpo y (6) la base del corazón. Muchos tipos de conciencias dependen de la base del corazón para surgir.

Ahora la ciencia dice que la conciencia depende del cerebro. Pensamos o conocemos acerca de las cosas con la ayuda del cerebro. Se supone que el cerebro es el asiento de la conciencia.

Estudiante: inaudible.

Venerable U Silananda: Los maestros antiguos explican que cuando estamos enojados o cuando tenemos miedo, el corazón late más rápido. Eso significa que el sitio de la conciencia está en el corazón en vez del cerebro.

Estudiante: inaudible.

Venerable U Silananda: Entonces, tomar al corazón como el asiento de la conciencia no está totalmente en contra de la ciencia moderna. Leí en un libro que dice que de acuerdo con la ciencia moderna el cerebro es el asiento de la conciencia.

Estudiante: inaudible.

Venerable U Silananda: Dejemos esto así. Sólo quiero que ustedes sepan que la base del corazón está aceptada como una de las propiedades materiales en el Abhidhamma, especialmente por los viejos maestros. La base del corazón también se toma como el asiento de la conciencia.

La siguiente propiedad material es la facultad vital. Cuando estudiamos los cincuenta y dos factores mentales, encontramos un factor mental denominado facultad vital. Éste es la facultad vital para los factores mentales. Esta facultad vital, que algunas veces se traduce como

principio vital, es para las propiedades materiales. Por lo tanto, hay dos tipos de facultad vital, una mental y otra material. Ésta no existe fuera de los seres vivientes. Existe solamente en los seres vivientes. Por lo tanto no hay vida (facultad vital) en los árboles o las plantas, de acuerdo con el buddhismo. Al menos no hay facultad vital, en pali se denomina "jīvitindriya". No hay esta propiedad material en árboles, plantas, montañas, etc., de acuerdo con el Abhidhamma.

Tenemos que entender algo acerca de esta facultad vital. Esta facultad vital es la que mantiene a las otras propiedades materiales mientras éstas perduran. Las propiedades materiales tienen una duración de 17 momentos mentales. Después del decimoséptimo momento mental, éstas desaparecen. Nadie puede hacer que éstas duren más de 17 momentos mentales. Las propiedades materiales pueden existir hasta el decimoséptimo momento mental porque este principio vital, la facultad vital, los mantiene o soporta. Las propiedades materiales necesitan de la facultad vital para poder existir.

Ahora la pregunta es: ¿Qué mantiene a la facultad vital? ¿La facultad vital, que es una de las propiedades materiales que mantiene a las otras propiedades materiales, se mantiene a sí misma? La respuesta es que se mantiene a sí misma mientras mantiene a las otras propiedades materiales. Es como un barquero. Cuando un barquero lleva a la gente a la otra orilla, también se lleva a sí mismo. Así, la facultad vital cuando surge, apoya y mantiene a las otras propiedades materiales y también a sí misma. Ésta es la analogía del barquero.

Es muy difícil conseguir una buena traducción. En las [notas de clase](#) hay una frase en pali tomada del *Aṭṭhasālinī*, el Comentario del primer libro del Abhidhamma, que también ocurre en el *Visuddhimagga*. Y después hay tres traducciones de la misma. La primera no es tan buena; ésta ha sido tomada de *El Expositor*, la traducción inglesa del Comentario del primer libro del Abhidhamma. La segunda es mejor. La tercera es mía: "Y ella misma existe solamente por su conexión con los estados que mantiene, como el conductor de una barca". El significado es que se mantiene a sí misma mientras mantiene a las otras propiedades materiales, como un barquero.

La siguiente propiedad material es el alimento o la nutrición. Alimento significa la esencia nutritiva que en realidad encontramos en todo. Esta propiedad material se dice que existe en todas partes.

La siguiente es el espacio. Es el espacio entre grupos de propiedades materiales. Las propiedades materiales están agrupadas. Tenemos procesos cognitivos; varios tipos de conciencias surgiendo en los procesos cognitivos. De la misma forma, las propiedades materiales también surgen en grupos. Entre un grupo y otro grupo hay espacio. Esto se llama el elemento espacio. No es el espacio exterior. Es el espacio entre los grupos de propiedades materiales. Es como cuando uno pone pelotas juntas y hay un espacio entre ellas. Esto es lo que se llama el elemento espacio.

Hay espacio en todas partes, aun en aquello que parece ser sólido hay espacio. Podemos decir que hay espacio en las paredes, los ladrillos de las paredes y en cualquier cosa sólida. La ciencia nuclear moderna también apoya esto. Se dice que las propiedades materiales son átomos con energía moviéndose alrededor. Hay más espacio que energía o sustancia. Leí en una revista que si pudiéramos sacar todo el espacio de la tierra, la tierra solamente sería tan grande como una pelota de golf, aunque muy pesada. Hay más espacio que sustancia en el mundo.

Las siguientes propiedades materiales son la expresión corporal y la expresión verbal. La expresión corporal es una cierta disposición del cuerpo mediante la cual se hace conocer la intención. Una cierta disposición del cuerpo quiere decir una cierta condición del elemento aire en el cuerpo, por medio del cual podemos hacer que nuestras intenciones se conozcan o por la que conocemos las intenciones de la otra gente.

Por ejemplo, nosotros hacemos gestos. Cuando queremos que alguien venga con nosotros, le hacemos un gesto. La otra persona que ve este gesto sabe que debe venir. Es decir, lo que se denomina expresión corporal es una cierta disposición o condición del elemento material en el

movimiento de la mano. Es un cierto modo de las propiedades materiales surgiendo en la mano (por ejemplo); esto se denomina expresión corporal.

Antes de hacer gestos o movimientos, tenemos la intención, tenemos la mente que ordena el movimiento. Debido a esa intención, a esa conciencia, surgen ciertas propiedades materiales. Debido a que hay billones de momentos mentales en un segundo, también hay billones de propiedades materiales. Una por una, estas propiedades materiales surgen y crean la impresión de que hay movimiento. Después de ver el movimiento, la otra persona comprende la intención. Esta cierta clase de disposición del cuerpo o especialmente del elemento aire, es lo que se llama expresión corporal.

La expresión verbal es un cierto modo o condición del elemento tierra en la articulación de palabras del lenguaje. Cuando queremos decir algo, existe la intención de la mente de decir algo. Luego usamos las cuerdas vocales para producir sonido. En las cuerdas vocales está el elemento tierra. Este elemento tierra es prominente en el momento de hablar. El modo o cierta condición del elemento tierra en las cuerdas vocales cuando articulamos palabras es lo que se llama expresión verbal. La voz por sí misma no es la expresión verbal, sino algo que está con la voz o que causa la voz. Ésta es la expresión verbal.

Popularmente podemos decir que los gestos del cuerpo son la expresión corporal y las palabras son la expresión verbal. Pero en un sentido exacto, la expresión corporal es algo que no podemos ver pero que podemos suponer. Tampoco podemos ver la expresión verbal. Estas dos propiedades materiales no son visibles por medio del ojo, sino que se conocen por medio de la mente.

A menudo me pregunto si hay expresión en las luces del semáforo. De acuerdo con las enseñanzas del Abhidhamma, las dos clases de expresión no surgen fuera de los seres vivientes. Pero hay una cierta clase de expresión en las luces. Uno está manejando. El carro de enfrente usa luces y uno sabe que va a cambiar de carril o que se va a detener. Esto se asemeja a la expresión corporal. Podríamos decir que no es una forma real de expresión

corporal, pero sí algunas propiedades materiales causadas por la expresión corporal de un ser humano. Es la consecuencia de la expresión corporal.

No hay expresión corporal en todos los movimientos. Uno se puede mover cuando está dormido. En esos movimientos no hay intención. No todo movimiento de los seres humanos es la expresión corporal. Pero aquellos movimientos por medio de los cuales conocemos la intención, éstos se llaman expresión corporal. La expresión verbal son la mayoría de las palabras. Estos dos se llaman expresión corporal y expresión verbal. Se dice que existen por sólo un momento mental y no por 17 momentos mentales.

Las siguientes tres son la levedad, la maleabilidad y la adaptabilidad de la materia. Cuando estudiamos los factores mentales, encontramos algo similar, levedad del cuerpo mental y levedad de la conciencia, etc. También hay levedad de la materia, maleabilidad de la materia y adaptabilidad de la materia. Cuando estamos sanos, nos sentimos livianos o ligeros. Sentimos suavidad o adaptabilidad en nuestros cuerpos. Cuando estamos enfermos o cansados, estas cualidades de la materia pueden desaparecer.

Estas tres, levedad, maleabilidad y adaptabilidad de la materia junto con la expresión corporal y la expresión verbal se denominan fenómenos mutables (vikāra-rūpa). Esto significa estados modificados o alterados de la materia. Es una clase especial de materia.

Las últimas cuatro son la producción, (primer surgir y crecimiento de la materia, upacaya), la continuidad de la materia (santati), envejecimiento de la materia (jaratā) y la impermanencia de la materia o muerte de la materia (aniccattā). Éstas son las últimas cuatro. En realidad, la producción y continuidad son términos para designar el estado de surgimiento de la materia.

Hay tres etapas de existencia: (1) surgimiento, (2) presencia y (3) disolución. La primera etapa se divide en dos, la producción y la continuidad de la materia. Solamente el primer estado se describe aquí en dos etapas. Esto se debe a la diferencia de modo o de acuerdo con los oyentes a los que enseñaba. Eso significa que se enseña en esta forma para satisfacer la

susceptibilidad a la instrucción. Quiere decir que uno tiene que tener en cuenta a los oyentes. Algunos oyentes están acostumbrados a entender el surgimiento en dos etapas. En cambio otros lo entienden como sólo una etapa.

Para aquellos que están acostumbrados a entender el estado de surgimiento en dos etapas, se imparte esta clase de enseñanza. Por lo tanto, de acuerdo a los oyentes a quienes se va a enseñar, significa de acuerdo a la susceptibilidad para las instrucciones.

Esto es muy común en los discursos (suttas). Pero incluso en el Abhidhamma, el Buddha tuvo que tomar en cuenta la susceptibilidad de los oyentes o los gustos o disgustos de los oyentes. El propósito de sus enseñanzas es que los seres alcancen la iluminación. Si este entendimiento es perturbado, es posible que los seres no alcancen la iluminación. Aun en Abhidhamma es importante ser sensible a las susceptibilidades de los oyentes.

Estas cuatro se denominan marcas o características de la materia. En realidad no son propiedades materiales reales sino diferentes estados de las propiedades materiales, el estado de surgimiento, continuidad, envejecimiento y desaparición.

En total hay muchos tipos de propiedades materiales. Cada cosa en el mundo, incluyendo los seres vivos, están compuestos de un cierto número de estas propiedades materiales.

Ahora estudiaremos las causas de la materia. ¿Qué es lo que causa que surja la materia? ¿Cuál es la causa de la materia? En el Abhidhamma hay cuatro causas de la materia. La primera es el kamma. Hay propiedades materiales causadas por el kamma. La segunda es la conciencia (citta). Hay propiedades materiales causadas por la conciencia. La tercera son las condiciones climáticas o la temperatura (utu). La cuarta es el alimento o la esencia nutritiva existente en todas las cosas (āhāra). Éstas son las cuatro causas de la materia.

Ahora veremos que propiedades materiales están causadas por las diferentes causas ([cuadro](#)). ¿Qué causa el elemento tierra? Tiene cuatro causas. Los cuatro elementos primarios tienen

cuatro causas. La sensibilidad del ojo está causada solamente por el kamma. Y lo mismo para la sensibilidad del oído, la sensibilidad de la nariz, la sensibilidad de la lengua y la sensibilidad del cuerpo, éstas están causadas solamente por el kamma.'

La forma visible está causada por las cuatro, pero el sonido está causado por sólo dos, la conciencia y la temperatura. El olor, el sabor y el tacto están causados por las cuatro.

La feminidad y la masculinidad están causadas solamente por el kamma. De acuerdo al kamma renacemos como un hombre o como una mujer. La base del corazón está causada solamente por kamma. El alimento está causado por las cuatro. El elemento espacio está causado por las cuatro. En realidad, el elemento espacio no está causado por nada. Es el espacio entre las propiedades materiales.

La expresión corporal y la expresión verbal están causadas solamente por la conciencia. La levedad, la maleabilidad y la adaptabilidad de la materia están causadas por tres, excepto el kamma. Las últimas cuatro no están causadas por nada. Se dice que no son propiedades materiales reales, sino que son diferentes estados de existencia de las propiedades materiales.

En el cuadro encontramos que dieciocho propiedades materiales son causadas por el kamma, quince causadas por la conciencia, trece causadas por la condición de la temperatura y doce causadas por el alimento.

¿Cuál es el significado de los signos más (+) y los signos menos (-)? Los signos más (+) significan que las propiedades materiales son inseparables. Hay ocho propiedades materiales que no pueden separarse. Éstas son el elemento tierra, el elemento agua, el elemento fuego, el elemento aire, la forma visible, el olor, el sabor y el alimento. De acuerdo con el Abhidhamma aun la partícula más pequeña de materia tiene estas ocho propiedades materiales. Estas ocho siempre están con todo lo que se llama materia.

Estudiante: ¿Qué pasa con el espacio?

Venerable U Silananda: El espacio está fuera de estas ocho. El espacio viene cuando tenemos los diferentes grupos de materia.

Los signos menos (-) indican aquellas propiedades materiales que son deficientes en algunos seres. Por ejemplo, la sensibilidad del ojo puede estar ausente en aquellos que nacieron ciegos. Algunos seres pueden nacer sin sensibilidad del oído, etc.

¿Y el cuerpo? Aquí cuerpo significa sensibilidad del cuerpo, no el cuerpo en sí mismo. Se dice que los Brahmas carecen de tres sensibilidades, la sensibilidad de la nariz, la sensibilidad de la lengua y la sensibilidad del cuerpo. Aunque ellos tienen nariz física, la lengua y el cuerpo, no tienen sensibilidad en partes físicas. Para algunos seres incluso la sensibilidad del cuerpo puede ser deficiente.

Los Brahmas solamente quieren tener la sensibilidad del ojo y la sensibilidad del oído porque la sensibilidad del ojo es útil para ver al Buddha y la del oído es útil para escuchar sus enseñanzas. La nariz, lengua y cuerpo son inútiles para ellos. Ellos no quieren usar estas sensibilidades. Por esto, ellos practican meditación y como resultado de sus jhānas y deseo de no tener estas sensibilidades, renacen sin ellas.

La feminidad y masculinidad también pueden ser deficientes. No sé si estos seres existen actualmente, aquellos que no son hombres ni mujeres, sino personas neutrales, sin sexo.

Estudiante: ¿Son los devas?

Venerable U Silananda: No. Son seres humanos. Entre los seres humanos puede haber algunos que nacieron sin feminidad o masculinidad, se llaman personas neutrales. De acuerdo con el Abhidhamma nadie puede tener ambas, masculinidad y feminidad. No puede haber verdaderos hermafroditas. Pueden tener masculinidad en un momento y feminidad en otro, pero no ambas en el mismo momento. No sé si esto es realmente cierto. Es difícil decir cuando existe masculinidad o feminidad en una persona porque no son los órganos los que distinguen

a los hombres de las mujeres, sino la propiedad material de feminidad o masculinidad. De acuerdo con las enseñanzas del Abhidhamma, la feminidad y la masculinidad no pueden existir al mismo tiempo en una persona. Pueden ser deficientes. Puede haber algunos seres, no seres humanos, algunas formas inferiores de vida que no tienen ni feminidad ni masculinidad, no solamente los seres humanos.

Estudiante: ¿Usted dice que el kamma solamente causa que la célula actual surja?

Venerable U Silananda: Sí, así es. Ellas surgen del kamma. Después de que los seres nacen, son apoyados por otras propiedades materiales. Pero su primer surgimiento se debe al kamma.

Estudiante: ¿No es también el deseo de renacer?

Venerable U Silananda: No necesariamente el deseo. El deseo está siempre con los seres que están renaciendo una y otra vez. Pero el kamma acompaña al deseo o la conciencia sana (kusala-citta), porque hay kamma sano (kusala-kamma) y kamma insano (akusala-kamma), ellos causan el surgimiento de las sensibilidades. Se dice que las sensibilidades son producidas por el kamma.

Estudiante: ¿Qué es "kusala" y "akusala"?

Venerable U Silananda: "Kusala" significa sano o moral y "akusala" significa insano o inmoral.

Estudiante: inaudible.

Venerable U Silananda: Los cuatro. Si. Así es. Ellos surgen como resultado del kamma, pero cuando surgen, lo hacen con otras propiedades materiales que están causadas por la conciencia y otras causas. Ellas se mantienen mutuamente y también por la facultad vital. Ellas mismas son el resultado del kamma.

Estudiante: ¿Por qué el sonido no está incluido con los inseparables?

Venerable U Silananda: El sonido no está incluido en los inseparables porque no hay sonido allí. Solamente cuando ustedes tocan algo o se paran en algo hay sonido. El sonido surge solamente cuando existe el impacto de algo. Algunas veces el sonido está causado por la conciencia. Eso pasa cuando hablamos. Cuando está causado por cosas externas, decimos que está causado por las condiciones climáticas o temperatura, como cuando una roca pega contra otra roca. El sonido es diferente de la forma visible, el olor y los otros.

Ahora continuamos. Vamos a estudiar acerca de la posibilidad de curarse con la mente. Hemos estudiado que la mente o la conciencia puede causar que surjan propiedades materiales. Algunas propiedades materiales están causadas por la mente. Cuando la mente es buena, cuando está relajada, cuando está concentrada, produce buenas propiedades materiales. Cuando está en un mal estado como cuando estamos enojados o deprimidos, las propiedades materiales que la mente produce son malas. Por eso existe la posibilidad de curarse por medio de la mente. La enfermedad no es otra cosa que malas propiedades materiales, mala materia en nuestros cuerpos. Eso es a lo que le llamamos enfermedad. Pero teniendo una buena mente, relajada, concentrada, feliz y positiva podemos producir propiedades materiales que sean buenas y que ataquen a las propiedades materiales enfermas. Ésta es la razón por la que es posible curarse por medio de la mente. Eso no significa que cada vez que uno se enferme se podrá curar con su mente solamente. Pero hay ocasiones en que puede haber curación por medio de la propia mente.

Estudiante: inaudible.

Venerable U Silananda: También debe haber concentración. Por eso es importante mantener la mente alegre y no deprimida cuando uno está enfermo. Los médicos dicen que las buenas emociones producen buenas hormonas y las malas emociones producen malas hormonas. Las buenas y las malas emociones son la mente. Las hormonas son propiedades materiales. Manteniendo nuestra mente feliz, relajada, concentrada, clara, uno puede producir buenas

propiedades materiales que ataquen a las propiedades materiales que están enfermas. Ésta es una forma de explicar la curación por la mente.

Estudiante: ¿Curación por sí mismo o por otros?

Venerable U Silananda: Curación por sí mismo, no por otros.

El poder de la mente da soporte al cuerpo por ejemplo, cuando se alcanza jhāna o en el estado de Fruición. El estado sostenido de jhāna o de Fruición significa que uno entra en el estado de jhāna y solamente surgen momentos jhāna o solamente surgen momentos de Fruición. Los momentos de jhāna o Fruición pueden surgir por una o dos horas, uno o dos días. El estado sostenido de Fruición significa que primero uno alcanza la iluminación y después uno entra en este estado de nuevo. En esta ocasión solamente surgen conciencias de Fruición sucesivamente sin interrupción por horas o por días.

Se dice que especialmente la conciencia jhāna puede mantener el cuerpo. Ésta es la razón por la cual durante el estado sostenido de jhāna la gente puede permanecer en la posición sentada por siete días sin comer, sin dormir, sin beber. La conciencia, cuando se desarrolla hasta el estado de jhāna, puede mantener el cuerpo físico en buena forma.

En una ocasión el Buddha dijo que él podría entrar en Fruición y vivir por un largo tiempo o tal vez vivir por siempre. Pero esto es imposible porque el cuerpo físico no puede durar por un periodo de tiempo muy largo. Pero algunas veces, cuando el Buddha se enfermaba, él se sobreponía a la enfermedad, al dolor en su cuerpo, entrando en el estado sostenido de Fruición. Diez meses antes de su muerte, el Buddha se enfermó. Está escrito en los libros que tenía una enfermedad muy severa. El Buddha soportó esa enfermedad y suprimió el dolor entrando en el estado de Fruición. Antes de entrar en el estado de Fruición el Buddha practicó meditación vipassanā como si fuera un principiante, un meditador nuevo. Él practicó y antes de entrar en el estado de Fruición hizo la determinación en su mente: "Que estas sensaciones dolorosas no surgan por diez meses". Al final de los diez meses él moriría. Entonces él detuvo

o suprimió el dolor mediante el poder de su mente concentrada o por el poder del estado de Fruición. Él pudo suprimir estas sensaciones dolorosas durante el tiempo que quedaba, durante diez meses.

La mente puede apoyar al cuerpo. La mente puede mantener al cuerpo en buena forma. Incluso si uno no puede entrar en jhāna o en el estado de Fruición, si uno tiene concentración, es posible mantener el cuerpo en buena forma.

Muchos meditadores, cuando alcanzan altos estados de meditación vipassanā, descubren que ellos pueden mantenerse sentados meditando durante dos o tres horas sin malos efectos. Hay gente que incluso permanece sin dormir por dos o tres días. Ellos no duermen. Y aun cuando no duermen, no se sienten enfermos o experimentan algún mal efecto por estar despiertos todo el tiempo. Esto es lo que le pasa a la mayoría de practicantes de la meditación vipassanā cuando alcanzan altos estados. Cuando uno alcanza altos estados, la concentración es muy buena y la mente está muy tranquila. Por lo tanto, es posible mantener el cuerpo en buena forma. Quizá ustedes han visto gente que se sienta por horas, sin moverse, sin hacer nada, como una estatua. Ellos se sientan por dos horas, tres horas y cuatro horas a veces. Después de abandonar esta postura, ellos no sienten ningún dolor, ningún mal efecto. La mente concentrada puede mantener al cuerpo en buena forma. Esto es algo así como el poder de la mente sobre la materia.

Estudiante: ¿El estado de Fruición significa jhāna o Nibbāna o "sāmadhi" (concentración) o superconciencia? ¿Qué significa?

Venerable U Silananda: Significa tipos de conciencia ultramundanos.

Estudiante: ¿Eso significa "sāmadhi" (concentración)?

Venerable U Silananda: No. Pertenece al grupo de la sabiduría (paññā). La Fruición sigue inmediatamente al Sendero. Hay dos clases de conciencias: la conciencia del Sendero y la

conciencia de Fruición. La conciencia del Sendero surge en el momento de la iluminación. Inmediatamente después le siguen dos o tres momentos de Fruición. Por lo tanto, la conciencia de Fruición pertenece a la iluminación o es parte de la conciencia de iluminación. En el primer logro de la iluminación, surge la conciencia del Sendero y luego ésta va seguida por dos o tres momentos de Fruición. Después, cuando una persona quiere experimentar lo mismo, practica nuevamente meditación. En esta ocasión no surge la conciencia del Sendero, sino la conciencia de Fruición. El surgimiento de la conciencia de Fruición puede durar por horas o días.

Estudiante: ¿Qué es la conciencia del Sendero?

Venerable U Silananda: También es la conciencia de iluminación. Ambas son conciencias de iluminación.

Estudiante: ¿Son lo mismo?

Venerable U Silananda: No son lo mismo pero ambas pertenecen a la iluminación.

Estudiante: Cuando usted dice conciencia del Sendero, ¿tiene algo que ver con el Óctuple Sendero? ¿Está relacionada con el Óctuple Sendero?

Venerable U Silananda: Es la misma palabra que para el Óctuple Sendero, "magga" (Sendero).

Estudiante: inaudible.

Venerable U Silananda: No. Conciencia que surge en una persona, no conciencia que pertenece a toda la gente o a todos los seres. No es conciencia universal. En el Budhismo Theravada la conciencia es algo individual. No hay nada como la conciencia universal o el Atman universal como en el Hinduismo. Cada ser tiene su propia conciencia.

Estudiante: ¿No hay un tipo de conciencia donde una persona se siente uno con todo, con plantas, con todos los seres? ¿Existe este estado de conciencia?

Venerable U Silananda: No.

Estudiante: ¿En el Theravada se habla de la conciencia extática?

Venerable U Silananda: Sí, no solamente acerca de tipos de conciencia extática, sino muchas clases diferentes de conciencias. Algunos de los tipos de conciencias podrían llamarse tipos extáticos, como las conciencias jhāna y de Fruición.



Preguntas Clase 7

1. ¿Qué es la materia?
2. ¿Tiene la materia habilidad cognitiva?
3. ¿Cuántas son las propiedades materiales?
4. ¿Cuáles son los dos grandes grupos en que se dividen las propiedades materiales?
5. Explique los cuatro elementos primarios.
6. ¿Por qué propiedades materiales está representado el tacto?
7. ¿Qué es la feminidad?
8. ¿Qué es la masculinidad?
9. ¿Qué es la base del corazón?
10. ¿Cuáles son las ocho propiedades materiales inseparables?
11. ¿Qué mantiene a la facultad vital?
12. ¿Qué es el elemento espacio?
13. ¿Qué es la expresión corporal?
14. ¿Qué es la expresión verbal?
15. ¿Cuáles son los fenómenos materiales mutables (vikāra rūpa)?
16. ¿Cuáles son las causas de la materia?
17. ¿Cuántas propiedades materiales son causadas por el kamma únicamente?
18. ¿Cuáles son las causas del sonido?
19. ¿Qué propiedades materiales pueden ser deficientes en algunos seres?
20. Se dice que es posible curarse con la mente. Explique que significa esto.



NOTAS DE CLASE #8

PROCESOS COGNITIVOS I

Lectura asignada: Compendio pp. 139-150

1. Condiciones para el surgimiento de la conciencia: encuentro del objeto y los sentidos.
 - i. Dependiendo del ojo (como soporte) y la forma visible (como objeto) surge la conciencia del ojo. Debido al encuentro de los tres, surge el contacto. (*Saṃyutta Nikāya*, ii, 72)
 - ii. "El grupo de cinco (contacto, sensación, percepción, volición y conciencia) que tiene el contacto como quinto, surge no del ojo ni de las cosas visibles ni de algo entre ellos. Debido a condiciones surge y se forma, como el sonido que surge de un tambor batido". (*The Path of Purification*, XVIII §33)
 - iii. "Así como del encuentro entre un cristal, combustible y los rayos del sol, surge el fuego, previamente inexistente, de la misma manera, surge la conciencia del encuentro entre las bases, objetos, etc." (*Sacca-sarikhepa*, verse 311, Edición Birmana)
 - iv. Objeto: Aquello en lo que el sujeto (conciencia y factores mentales) depende o se apoya; aquello en lo que el sujeto se deleita.
 - (1) Objeto visible,
 - (2) Objeto audible,
 - (3) Objeto olfativo,
 - (4) Objeto gustativo,
 - (5) Objeto tangible,
 - (6) Objeto dhamma:
 1. 5 Sensibilidades (propiedades materiales de los sentidos),
 2. 16 Propiedades materiales sutiles,

3. Conciencias (citta),
 4. Factores mentales (cetasika),
 5. Nibbāna,
 6. Conceptos (paññatti).
- v. Puerta: Aquello por donde los objetos entran; aquello por donde surge la conciencia.
- (1) Puerta del ojo = sensibilidad del ojo,
 - (2) Puerta del oído = sensibilidad del oído,
 - (3) Puerta de la nariz = sensibilidad de la nariz,
 - (4) Puerta de lengua = sensibilidad de la lengua,
 - (5) Puerta del cuerpo = sensibilidad del cuerpo,
 - (6) Puerta de la mente = conciencia de continuidad vital (bhavaṅga).
- vi. Base: asiento o soporte de la conciencia; órganos de los sentidos.
- (1) Base del ojo = sensibilidad del ojo,
 - (2) Base del oído = sensibilidad del oído,
 - (3) Base de la nariz = sensibilidad de la nariz,
 - (4) Base de la lengua = sensibilidad de la lengua,
 - (5) Base del cuerpo = sensibilidad del cuerpo,
 - (6) Base de la mente = en dependencia de la sangre en la cavidad del corazón.
2. Procesos cognitivos de la puerta de los cinco sentidos.
- i. Proceso cognitivo de la puerta del ojo (visual) en detalle en otra hoja.
 - ii. Funciones de las conciencias en el proceso cognitivo.
 - iii. Proceso cognitivo de la puerta del oído, etc.
3. Qué es lo que significa "ver" un objeto.
- i. Proceso cognitivo de la puerta del ojo que toma el objeto presente.
 - ii. Proceso cognitivo de la puerta de la mente que toma el objeto pasado.

- iii. Proceso cognitivo de la puerta de la mente que toma todo el grupo de datos visuales.
- iv. Proceso cognitivo de la puerta de la mente que toma el "concepto cosa".
- v. Proceso cognitivo de la puerta de la mente que toma el "concepto nombre".

Para más información véase *Compendio del Abhidhamma*, pp. 151-2.



PROCESO COGNITIVO DE LA PUERTA DEL OJO

DURACIÓN DEL OBJETO VISIBLE PRESENTE																				
K-KN-GN				OBJETO VISIBLE PRESENTE														K-KN-GN		
○○○	○○○	○○○	○○○	○○○	○○○	○○○	○○○	○○○	○○○	○○○	○○○	○○○	○○○	○○○	○○○	○○○	○○○	○○○	○○○	○○○
0	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	0	0	0
bh	a	c	u	p	ck	s	st	v	j	j	j	j	j	j	j	t	t	bh	bh	bh

0 = conciencias de continuidad vital (bhavaṅga) anteriores y posteriores al proceso cognitivo de la puerta del ojo.

1 = continuidad vital pasada (aīta-bhavaṅga) = a

2 = continuidad vital vibrando (calana-bhavaṅga) = c

3 = continuidad vital detenida = (upaccheda-bhavaṅga) = u

4 = conciencia de advertencia en la puerta de los 5 sentidos (pañcadvārāvajjana) = p

5 = conciencia del ojo (cakkhu-viññāṇa) = ck

6 = conciencia de recepción (sampaṭicchana) = s

7 = conciencia de investigación (santīraṇa) = st

8 = conciencia de determinación (voṭṭhabbana) = v

9-15 = javana = j

16-17 = conciencia de registro (tadārammaṇa) = t

K = kamma; KN = signo de kamma (kamma-nimitta); GN = signo de destino (gati-nimitta)

Para el proceso cognitivo de la puerta del oído, etc., sustituir conciencia del ojo por conciencia del oído, etc.

CLASE #8
PROCESOS COGNITIVOS I
PUERTA DE LOS CINCO SENTIDOS

Se puede decir que los tipos de conciencias resultantes están causados por el kamma. Entonces, estas conciencias tienen causas. Los otros tipos de conciencias (insanas, sanas y funcionales) no tienen causa, no están causados por el kamma. Ambas, las conciencias que están causadas por el kamma y las conciencias que no están causadas por el kamma, necesitan de algunas condiciones para surgir. Sin condiciones, ninguna conciencia puede surgir. Las condiciones son los objetos y los sentidos. La conjunción y el encuentro entre los objetos y los sentidos son las condiciones necesarias para que surja la conciencia. Las conciencias causadas por el kamma aún necesitan de estas condiciones para poder surgir.

En uno de los discursos del Saṃyutta Nikāya, el Buddha dijo: "Dependiendo del ojo como apoyo o como base y la forma visible como objeto, surge la conciencia del ojo. Debido al encuentro de los tres, surge el contacto. Dependiendo del contacto surge la sensación..." En este Sutta, el Buddha nos enseñó acerca de las condiciones para que la conciencia surja. La conciencia del ojo surge dependiendo del ojo y del objeto visible. Para que la conciencia del ojo o la conciencia visual surja, necesitamos el ojo como base física y un objeto. La definición de conciencia es aquello que conoce el objeto. Sin un objeto no puede haber conciencia. La conciencia necesita un objeto para agarrarse. Éstas son las dos condiciones requeridas para el surgimiento de la conciencia. En este caso, el ojo es necesario, lo mismo que el objeto visible.

"Debido al encuentro de los tres", significa el ojo, el objeto visible y la conciencia del ojo. "Debido al encuentro de los tres, surge el contacto". Esto es importante. En el Texto Pali el término es "saṅgati". "Saṅgati" puede significar el encuentro o debido al encuentro. Los Comentaristas lo interpretaron como "debido al encuentro". Entonces, no solamente "el encuentro" es el contacto. El contacto es el resultado del encuentro de los tres, es decir, los sentidos, el objeto y la conciencia.

Es como cuando uno junta dos cables eléctricos y se produce una chispa. La chispa surge cuando los dos cables se encuentran. Por lo tanto, la chispa es el resultado del toque de los dos cables. Tan pronto como los dos cables se tocan, surge la chispa. No es sólo el toque; la chispa es una cosa diferente que surge del contacto de los dos cables.

De la misma forma, el contacto (phassa) es el resultado del encuentro de los tres, el ojo, el objeto visible y la conciencia del ojo. Entonces las condiciones para que la conciencia del ojo surja, son el ojo y el objeto visible.

Las condiciones para que surja la conciencia del oído son la sensibilidad del oído y el objeto audible. Las condiciones para que la conciencia del olfato surja son la sensibilidad de la nariz y el objeto olfativo. Las condiciones para que la conciencia de la lengua surja son las papilas gustativas (sensibilidad de la lengua) y el objeto gustativo (el sabor). Las condiciones para que la conciencia del cuerpo surja son la sensibilidad del cuerpo y el objeto táctil.

En el *Visuddhimagga* (El Sendero de la Purificación, Capítulo XVIII) está expresada esta misma idea: "El grupo de cinco que tiene el contacto como el quinto, surge no del ojo ni de las cosas visibles ni de algo entre ellos. Debido a condiciones, surge y se forma como el sonido que surge de un tambor batido".

"El grupo de cinco que tiene el contacto como el quinto" significa simplemente contacto, sensación, percepción, volición y conciencia (citta). Para facilitar nuestra comprensión aquí podemos decir simplemente conciencia. La conciencia "surge no del ojo"; esto quiere decir que surge no solamente del ojo. "Ni de las cosas visibles", porque siempre hay cosas visibles en el mundo, pero no siempre tenemos conciencia del ojo. Solamente cuando vemos y solamente cuando el objeto visible entra en la avenida del ojo tenemos esta conciencia del ojo. "Ni de algo entre ellos", por lo tanto la condición no es algo que está entre el ojo y el objeto visible. Puede significar que está separado del ojo y del objeto visible.

"Debido a condiciones, surge y se forma"; por lo tanto ocurre, surge debido a condiciones. Y porque surge debido a condiciones, se dice que se forma. En pali se llama "saṅkhāra" o "saṅkhata".

"Como el sonido que surge de un tambor batido", no existe sonido en el tambor o en el palillo. Pero cuando el tambor se bate, surge el sonido. De la misma forma, la conciencia surge del encuentro de los sentidos y los objetos.

Hay otra frase que a menudo se cita en los libros budhistas. Proviene de un pequeño tratado llamado *Sacca-saṅkhepa*. Es muy difícil conseguir este libro en Occidente. Es un tratado sobre algunos tópicos de Abhidhamma. Está escrito en verso, pero no es tan popular como el *Abhidhammattha Saṅgaha*. En ese libro se dice: "Así como del encuentro entre un cristal, combustible y los rayos del sol, surge el fuego, previamente inexistente, de la misma manera surge la conciencia del encuentro entre las bases, objetos, etc."

Tal vez en esos tiempos ellos no tenían lupas. La palabra pali es "maṇi" que se puede traducir como rubí, gema, vidrio, etc. Para nuestro propósito podemos decir que hay fuego cuando hay la conjunción de una lupa, combustible o algo inflamable y los rayos del sol. El fuego no existe previamente en el combustible, o en los rayos del sol, o en la lupa. Pero cuando los tres se encuentran, surge el fuego. De la misma forma, la conciencia surge cuando las bases de los sentidos y los objetos se encuentran. Entonces, las condiciones para que surjan las conciencias son los objetos y los sentidos. Sin los objetos y los sentidos, las conciencias no pueden surgir.

Podemos decir que aunque no todo tipo de conciencia es causado por kamma, cada conciencia necesita de ciertas condiciones para surgir. Hay otras condiciones además de los objetos y sentidos. No obstante que hay un objeto visible y tenemos ojos, si no hay luz, la conciencia del ojo no puede surgir. Si no ponemos atención, la conciencia del ojo no puede surgir. Por lo tanto, la atención y la luz son también condiciones para que surja la conciencia del ojo. Las condiciones más importantes son los objetos y los sentidos.

En Abhidhamma los objetos se dividen en seis clases. El objeto es aquello en que el sujeto –la conciencia y los factores mentales (cittas y cetasika)– depende o se apoya; es aquello a lo que el sujeto se adhiere; o es aquello en lo que el sujeto se deleita.

El término pali para objeto es "ālabana" o "ārammaṇa". Estas dos palabras significan la misma cosa. "Ālabana" significa algo en qué apoyarse. A menudo se compara con un bastón. Cuando uno es viejo y ya no puede caminar bien, tiene que apoyarse en un bastón. De la misma forma, las conciencias y los factores mentales (citta y cetasika) se apoyan en los objetos. Este es el significado de la palabra "ālabana". La otra palabra, "ārammaṇa", se deriva de la raíz 'ramu', que significa deleitarse. Por lo tanto, "ārammaṇa" significa algo en lo que la conciencia se deleita.

La conciencia siempre debe tener un objeto. Sin un objeto la conciencia no puede surgir. Por lo tanto, se dice que la conciencia se deleita en los objetos. Los objetos son aquellos en los que la mente se apoya o aquellos en los que la mente se deleita.

En el Abhidhamma los objetos se dividen en seis tipos. Los primeros cinco son fáciles de entender. El primero es el objeto visible que a menudo se traduce como forma o color. El segundo es el objeto audible, el sonido o voz. El tercero es el objeto olfativo. El cuarto es el objeto gustativo o el sabor. El quinto es el objeto tangible, es decir, el tacto.

La sexta clase de objeto se llama "objeto dhamma". Aquí "dhamma" no puede traducirse. Aquellos que no están incluidos en los primeros cinco están incluidos en el sexto, en el objeto dhamma. Por lo tanto, "dhamma" puede significar muchas cosas.

El objeto dhamma es de seis clases. La primera son las sensibilidades (las propiedades materiales de los sentidos). Hay cinco sensibilidades. Las pueden encontrar en las [notas](#) de la clase anterior (clase 7): (1) sensibilidad del ojo, (2) sensibilidad del oído, (3) sensibilidad de la nariz, (4) sensibilidad de la lengua y (5) sensibilidad del cuerpo. Estas propiedades materiales sensitivas son parte del objeto dhamma.

El segundo grupo son las propiedades materiales sutiles. Hay dieciséis propiedades materiales sutiles: elemento agua, feminidad, masculinidad, base del corazón, facultad vital, alimento, espacio, expresión corporal, expresión verbal, levedad, maleabilidad, adaptabilidad, producción, continuidad, envejecimiento e impermanencia de la materia. Las demás se denominan propiedades materiales bastas. "Bastas" significa aquellas que no son difíciles de percibir. Las propiedades materiales sutiles son más difíciles de percibir. Las propiedades materiales sutiles forman parte del objeto dhamma. Las conciencias (citta), los factores mentales (cetasika), el Nibbāna y los conceptos (paññatti) –concepto significa concepto-nombre y concepto-cosa– también forman parte del objeto dhamma. Por lo tanto, estos seis se denominan objeto dhamma.

A menudo los sentidos se llaman "puertas" en el Abhidhamma. Son como puertas a través de las cuales la gente entra a un edificio. Estos sentidos se llaman "puertas" porque a través de ellos los objetos entran en la mente. Esto es figurativamente hablando. En realidad, los objetos no vienen y entran a través de nuestros ojos u oídos, sino que a través de éstas, la conciencia surge.

Estudiante: ¿Citta (la conciencia) puede ser un objeto?

Venerable U Silananda: Si, la conciencia (citta) puede ser el objeto de otra conciencia. Eso es más evidente cuando uno practica meditación y le pone atención a los pensamientos. Una conciencia es el objeto de otra conciencia. Por lo tanto, las conciencias y los factores mentales (cetasika) pueden ser los objetos y aquellos que toman objetos. Hay seis clases de objetos enseñados en el Abhidhamma.

La conciencia del ojo surge a través de la sensibilidad del ojo. La conciencia del oído surge a través de la sensibilidad del oído, etc. Estas partes sensitivas de los ojos, oídos, etc., se llaman puertas. "Puerta del ojo" significa la sensibilidad del ojo. "Puerta del oído" significa la sensibilidad del oído. "Puerta de la nariz" significa la sensibilidad de la nariz. "Puerta de la lengua" significa la sensibilidad de la lengua. "Puerta del cuerpo" significa la sensibilidad del

cuerpo que existe en todo el cuerpo. Éstos son objetos de la mente porque están incluidos en el objeto dhamma. Pueden ser objetos de la mente. Aquí ellos son las puertas a través de las cuales surge la conciencia. Son propiedades materiales.

La sexta es la puerta de la mente. La puerta de la mente es la conciencia de continuidad vital (bhavaṅga). Explicaremos esto más adelante cuando estudiemos el diagrama del proceso cognitivo.

En el buddhismo hay seis sentidos, no cinco. El sexto sentido es la mente; no es la intuición o algo como eso que se conoce popularmente. Hay seis sentidos o puertas a través de las cuales la conciencia surge. Cuando estos objetos y las puertas entran en contacto, surge la conciencia. Las seis puertas corresponden a los seis objetos. El objeto visible es experimentado a través de la puerta del ojo. El objeto audible es experimentado a través de la puerta del oído, etc.

Hay otra clasificación que es importante conocer. Es la clasificación de acuerdo con las bases. Esto es, las bases materiales de la conciencia o el asiento de la conciencia. "Base del ojo" significa la sensibilidad del ojo. Por lo tanto, la base del ojo y la puerta del ojo son lo mismo. A veces se usa puerta del ojo y otras veces se usa "base del ojo", pero son lo mismo. La base del oído es la sensibilidad del oído. La base de la nariz es la sensibilidad de la nariz. La base de la lengua es la sensibilidad de la lengua. La base del cuerpo es la sensibilidad del cuerpo. La sexta es la base del corazón. Base del corazón es algo que depende de la sangre en el corazón.

Es necesario también entender las bases (vatthu), porque cuando estudiamos el proceso cognitivo se requiere conocer sobre qué base depende cada conciencia. Por ejemplo, la conciencia del ojo depende de la base del ojo. Otros tipos de conciencias dependen de la base del corazón. Tenemos que saber la base en que depende un cierto tipo de conciencia. Necesitamos entender estas tres cosas (objetos, puertas y bases) antes de poder estudiar el

proceso cognitivo. En realidad, éstos (objetos, puertas y bases) son las condiciones para que surja la conciencia.

Ahora estudiaremos el proceso cognitivo. En general hay dos clases de proceso cognitivo. El primero es el proceso cognitivo de la puerta de los cinco sentidos. Éstos son los procesos cognitivos que surgen a través de las cinco puertas de los sentidos (ojo, oído, nariz, lengua y cuerpo). El otro es el proceso cognitivo de la puerta de la mente, el proceso cognitivo que surge a través de la puerta de la mente.

En esta clase estudiaremos el proceso cognitivo de la puerta de los cinco sentidos. En realidad estudiaremos el primero de los procesos cognitivos de la puerta de los cinco sentidos, el proceso cognitivo de la puerta del ojo. El proceso cognitivo de la puerta del ojo surge en nuestra mente cuando vemos un objeto visible.

Ahora veamos el [diagrama](#) del proceso cognitivo de la puerta del ojo. No es nuevo para ustedes. Cuando estudiamos las conciencias sin raíz (clase 3) tuvimos ocasión de familiarizarnos con el proceso cognitivo. ¿Recuerdan el símil del mango? Este diagrama es el mismo que vimos en esa clase, pero con más detalles.

Primero permítanme explicarles la conciencia de continuidad vital (bhavaṅga) que es la puerta de la mente. De una manera amplia, las conciencias se dividen en dos clases, conciencias activas y conciencias inactivas. No quiero usar los términos inconsciente o subconsciente en vez de inactiva. La conciencia inactiva es ese tipo de conciencia que surge principalmente cuando estamos dormidos o cuando estamos desmayados. En estos casos ese tipo de conciencia surge continuamente. Se denomina "inactiva" porque no toma objetos presentes como objeto. Es una conciencia pasiva o inactiva. Estos momentos de conciencia surgen intermitentemente con las conciencias activas a través de nuestras vidas. En realidad, las conciencias inactivas son como amortiguadores entre los momentos activos de conciencias. En nuestras vidas tenemos un flujo de conciencias inactivas, luego activas, luego inactivas, luego activas. Es esta la manera en que ocurre la conciencia.

Estudiante: ¿Cuando uno está dormido pero soñando, tiene conciencia activa o inactiva?

Venerable U Silananda: En nuestros libros se dice que uno sueña cuando no está dormido ni despierto. Se dice "dormido como un mono". Se cree que los monos nunca duermen profundamente. Siempre están alerta. De acuerdo con los procesos cognitivos, tenemos que poner los sueños en el lado activo de la conciencia.

Estudiante: inaudible.

Venerable U Silananda: Ésta es la razón por la cual los meditadores (yoguis) que han alcanzado niveles altos de meditación vipassanā no necesitan dormir mucho. Ellos pueden pasar dos, tres, cuatro días, sin dormir.

Estudiante: inaudible.

Venerable U Silananda: La mente meditativa o concentrada puede mantenerlos alerta y puede mantener sus cuerpos físicos en buena forma. Éste es el poder de la mente sobre la materia. Ellos no sienten fatiga o sueño aun cuando no duermen mucho, aun cuando estén despiertos setenta y dos horas o más.

Los momentos inactivos se denominan en pali "bhavaṅga". "Bhava" significa vida, existencia, y "aṅga" significa parte o constituyente. Por lo tanto, "bhavaṅga" significa constituyente de la vida. Si no surgiera, la vida terminaría. No puede haber vida cuando éste y otros tipos de conciencia han cesado. Entonces, es el constituyente o parte de la vida. Por eso se denomina "bhavaṅga". "Bhavaṅga" se puede traducir como continuidad vital. Estos momentos de continuidad vital y los momentos activos de conciencia se alternan a través de toda nuestra vida.

Técnicamente los momentos de "bhavaṅga" se denominan "libres del proceso" (vīthi-mutta) y los momentos activos se denominan "conciencias del proceso" (vīthi-citta). "Bhavaṅga" es inactiva mientras que la conciencia del proceso es activa.

Cuando un objeto visible entra en la avenida del ojo o cuando un objeto visible entra en contacto con el ojo, también entra en contacto con el flujo de la continuidad vital (bhavaṅga). Antes de que el objeto visible presente entre en contacto con la puerta o base del ojo, hay flujo de la continuidad vital (bhavaṅga). Después, el objeto entra en contacto con el ojo, entra en la avenida del ojo. Cuando el objeto entra en contacto con el ojo, la continuidad vital está fluyendo rápidamente. Entonces, en el momento en que el objeto entra en contacto con el ojo, hay un momento. Después de que el objeto ha entrado en contacto con el ojo, la conciencia de continuidad vital vibra, vibra por dos momentos. Después de los dos momentos se detiene, deja de surgir. Entonces, después de que el objeto visible ha entrado en contacto con el ojo, surgen tres momentos de continuidad vital. El primer momento es la continuidad vital pasada (añīta-bhavaṅga) y luego hay dos momentos de vibración. El primero se llama continuidad vital vibrando (calana-bhavaṅga) y el segundo se llama continuidad vital detenida (upaccheda-bhavaṅga). Por lo tanto, hay tres momentos de continuidad vital en este proceso cognitivo.

Se dice que la vida de la materia es diecisiete momentos mentales. La materia existe por diecisiete momentos mentales. En este ejemplo, el objeto visible surge y permanece por diecisiete momentos mentales antes de desaparecer. La primera línea en el diagrama es la duración del objeto visible presente.

Este proceso cognitivo comienza con la primera conciencia. La primera, segunda y tercera conciencias son conciencias de continuidad vital. La primera es la continuidad vital pasada después de que el objeto ha entrado en contacto con la puerta del ojo. La segunda es la continuidad vital vibrando. Y la tercera, la última de las continuidades vitales, es la continuidad vital detenida. Después de estas tres surge la conciencia de advertencia en la puerta de los cinco sentidos.

El objeto de la conciencia de continuidad vital es diferente que el objeto de las conciencias siguientes. En realidad, las conciencias de continuidad vital son idénticas a la primera conciencia en una vida determinada. La primera conciencia se llama conciencia de reconexión (paṭisandhi-citta). En realidad, esta conciencia de reconexión se repite a sí misma a través de

toda la vida. Cuando surge por primera vez, se llama conciencia de reconexión (paṭisandhi-citta). Y después, cuando surge a lo largo de nuestras vidas, se llama conciencia de continuidad vital (bhavaṅga-citta). Y cuando surge por última vez en nuestras vidas, se llama conciencia de muerte (cuti-citta). En una vida dada, la conciencia de reconexión, la conciencia de continuidad vital y la conciencia de la muerte son idénticas en contenido e idénticas en el objeto que toman. El objeto que toma la conciencia de reconexión es el mismo objeto que la conciencia de continuidad vital. Ambos deben ser el mismo objeto.

Se dice que los objetos de la conciencia de reconexión, la primera conciencia en una vida, pueden ser de tres clases. La primera clase es el kamma. El objeto de la conciencia de reconexión algunas veces es el kamma. Kamma que se renueva a sí mismo en el momento de morir o kamma que se realiza en el momento de morir. El kamma se convierte en el objeto de la conciencia de muerte. También el objeto puede ser algo que es instrumental para realizar algún kamma. Eso significa, por ejemplo, cuando el kamma es dar, que las cosas que se dieron o aquellos que aceptaron el ofrecimiento son los signos del kamma (kamma-nimitta). Si el kamma es matar, entonces el arma, las flechas o los animales muertos se denominan signo de kamma, mientras que el matar es el kamma. Otras veces el objeto es un signo de destino (gati-nimitta). Esto significa el signo de la existencia que uno va a obtener cuando renazca. Son signos de la próxima existencia. Si alguien va a renacer como un ser humano, podría ver las paredes de la matriz de la madre. Si va a renacer en los mundos celestiales, podría ver seres celestiales y mansiones celestiales. Si va a renacer en el infierno, podría ver el fuego del infierno, perros terribles y otras cosas. Estos objetos se llaman signo de destino (gati-nimitta).

La conciencia de reconexión toma alguno de estos tres como objeto (kamma, signo de kamma y signo de destino). Si la conciencia de reconexión toma el kamma como objeto, a través de toda la vida las conciencias de continuidad vital toman ese kamma como objeto. Y la conciencia de la muerte también toma ese kamma como objeto. Por lo tanto, en una vida dada, el objeto de conciencia de reconexión, las conciencias de continuidad vital y la conciencia de la muerte es el mismo, es idéntico.

Aquí, en este proceso cognitivo de la puerta del ojo, la primera, segunda y tercera son conciencias de continuidad vital. Por lo tanto, ellas no toman al objeto visible presente, sino al kamma, signo de kamma o signo de destino que fue el objeto de la conciencia de reconexión.

Estudiante: ¿La conciencia de reconexión surge en el nacimiento?

Venerable U Silananda: No, no en el nacimiento, en la concepción.

Estudiante: inaudible.

Venerable U Silananda: Fue el Buddha quien descubrió esto. Él lo vio a través de sus poderes sobrenaturales que obtuvo un poco antes de llegar a ser Buddha. Durante la segunda parte de la noche, anterior a su iluminación, él obtuvo el conocimiento de ver seres morir en una existencia y renacer en otra. Esto lo conoció por medio de su conocimiento sobrenatural.

Estudiante: inaudible.

Venerable U Silananda: Para otros seres puede ser desconocido. Si uno alcanza esa clase de conocimiento, esto puede ser conocido. No solamente el Buddha tuvo esa clase de conocimiento supernatural. Hubo muchos discípulos en el tiempo del Buddha que tuvieron este conocimiento.

Estudiante: inaudible.

Venerable U Silananda: "Bhavaṅga" es la conciencia de reconexión que se repite a sí misma en una vida. El kamma es muy poderoso. La conciencia de reconexión está causada por el kamma, así como las "bhavaṅgas" y otras (conciencias). Son tipos resultantes de conciencia.

Estudiante: inaudible.

Venerable U Silananda: La próxima semana les explicaré esto porque vamos a estudiar el proceso cognitivo de la muerte. Es una buena pregunta. Siempre quiero explicar esto. Mucha gente entiende esto incorrectamente. Es importante entender cómo la próxima vida está condicionada por algo en la vida presente o en las vidas pasadas y cómo difieren una de la otra. Por eso la próxima semana voy a explicar eso.

Hemos visto solamente tres momentos del proceso cognitivo. Después de los tres momentos de continuidad vital, surge la conciencia de advertencia en la puerta de los cinco sentidos. La mente o conciencia se dirige hacia el objeto presente. Aquí comienzan los momentos activos de conciencia. En este caso, la conciencia se dirige hacia el objeto visible y se vuelve hacia los momentos mentales activos. Se llama advertencia en la puerta de los cinco sentidos (pañcadvārāvajjana).

Después de esto, uno ve el objeto con la conciencia del ojo. En seguida está la conciencia de recepción. Después de ver al objeto, la conciencia lo recibe. Luego hay investigación. La conciencia investiga para saber si es un objeto deseable o indeseable. La siguiente es la conciencia de determinación. Esta conciencia determina si se trata de un objeto deseable o un objeto indeseable.

Después de la determinación hay siete momentos de lo que se llama "javana". "Javana" significa 'corriendo' o 'fuerza'. Es durante estos siete momentos que el objeto se experimenta completamente. Los otros momentos mentales también experimentan el objeto, pero no tan intensamente como estos siete momentos que se llaman "javana". Éstos tienen fuerza, no sólo porque se repiten a sí mismos por siete veces, sino aún cuando surgen sólo una vez, tienen fuerza para disfrutar o experimentar completamente el objeto.

En pali se usa el término "anubhavana" que significa disfrutar. Sin embargo, cuando uno está enojado, no dice que disfruta. Por eso pienso que la palabra "experimentar" es mejor. Durante estos siete momentos el objeto se experimenta completamente.

Dos momentos siguen a los momentos de "javana". Éstos se llaman momentos de registro. En pali se llaman "tadārammaṇa". En realidad, son la experiencia después de los momentos Javana. Se dice en nuestros libros que ellos surgen dos veces o no surgen. Nunca surgen una vez. Si surgen, lo hacen dos veces o no lo hacen.

Ahora hemos llegado al decimoséptimo momento. Después del decimoséptimo momento, el objeto visible desaparece. Cuando el objeto visible desaparece, no surgen más momentos mentales activos. Naturalmente la continuidad vital sigue. Hay muchos momentos mentales de continuidad vital después del proceso cognitivo activo y muchos momentos mentales de continuidad vital antes del proceso cognitivo activo. Nosotros siempre tenemos conciencias de continuidad vital entre los procesos cognitivos activos. Hay muchos momentos de continuidad vital entre dos procesos cognitivos activos.

Estudiante: Entonces, si yo estoy aquí sentado viéndolo sentado en una silla, cada percepción de usted sentado en una silla está separada por "bhavaṅgas". ¿En realidad hay espacios entre mi percepción de usted sentado en una silla?

Venerable U Silananda: Así es.

Estudiante: ¿Cuando usted dice que hay muchos momentos es algo como veinte o cien millones?

Venerable U Silananda: Nadie sabe cuántos momentos. Usted sabe que en un segundo puede haber billones de momentos mentales. Puede haber cientos de miles de momentos mentales entre dos procesos cognitivos. Hay un dicho (no sé cuán correcto es) que para el Buddha, solamente dos "bhavaṅgas" intervienen entre un proceso cognitivo y otro. Para el Venerable Sāriputta, intervienen dieciséis momentos mentales entre un proceso cognitivo y otro. Pero para otros, muchos miles de momentos mentales (bhavaṅga) intervienen entre un proceso cognitivo y otro.

No hemos llegado al final del proceso cognitivo de la puerta del ojo. Éste es el final de un proceso cognitivo. Ahora tenemos que entender los tipos de conciencia que pueden surgir en cada uno de estos momentos del proceso cognitivo.

¿Por qué tipos de conciencias están representadas la primera, segunda y tercera conciencias? Se dice que entre los 89 ó 121 tipos de conciencias (ver [cuadro](#)), diecinueve son conciencias de continuidad vital (bhavaṅga). Éstas son las dos conciencias de investigación acompañadas por indiferencia, ocho resultantes hermosas de la esfera de los sentidos, cinco conciencias resultantes de la esfera de la materia sutil y cuatro conciencias resultantes de la esfera inmaterial. Se dice que estas diecinueve conciencias tienen la función de continuidad vital (bhavaṅga). Por eso la primera, segunda y tercera conciencias en este proceso cognitivo, están representadas por una de estas diecinueve conciencias.

¿Por qué está representada el número cuatro? Advertencia en la puerta de los cinco sentidos (pañcadvārāvajjana). Ésta se encuentra entre las conciencias sin raíz (ahetuka-citta). En el cuadro de las conciencias es la primera conciencia de la cuarta columna.

Luego está la conciencia de recepción. Hay dos conciencias que realizan esta función. Ambas pertenecen a las conciencias sin raíz; una se encuentra en la segunda columna y la otra en la tercera columna.

Hay tres conciencias de investigación. Hay una en la segunda columna y dos en la tercera columna. La siguiente es la conciencia de determinación. La conciencia de determinación está representada por la conciencia de advertencia en la puerta de la mente (manodvārāvajjana-citta). Es la segunda conciencia en la cuarta columna. La conciencia de advertencia en la puerta de de la mente tiene dos funciones. Cuando surge en el proceso cognitivo de la puerta de los cinco sentidos, tiene la función de determinación. Cuando surge en el proceso cognitivo de la puerta de la mente, tiene la función de advertencia de la puerta de la mente. Por lo tanto, la octava conciencia en este proceso cognitivo está representada por la conciencia de advertencia en la puerta de la mente.

Las "javanas" están representadas por doce conciencias insanas, una conciencia que produce el sonreír, ocho conciencias sanas hermosas de la esfera de los sentidos y ocho conciencias funcionales hermosas de la esfera de los sentidos. Esto es todo, porque las conciencias de la esfera de la materia sutil y la esfera inmaterial no toman objetos visibles. Por lo tanto, debemos encontrar estas "javanas" entre las conciencias de la esfera de los sentidos.

Las últimas dos, las conciencias de registro, (tadārammaṇa) están representadas por dos conciencias de investigación acompañadas por sensación indiferente y ocho conciencias resultantes de la esfera de los sentidos.

Éste es solamente el primero de una serie de procesos cognitivos que ocurren cuando vemos un objeto. Después de este proceso cognitivo solamente hemos visto un objeto visible. No hemos visto, digamos, a un hombre. Solamente hemos visto el objeto visible (el dato visible). Se necesitan algunos procesos cognitivos más para poder decir, "veo a un hombre". Los otros se dan en la página dos de las [notas](#) de clase.

Cuando decimos: "Veo a un hombre, veo a una mujer, veo a una vaca", se trata de un proceso muy complicado. Se necesitan cinco grupos completos de procesos cognitivos para poder decir, "veo a un hombre, veo a una mujer, veo a un perro, veo a una vaca." El primero es el que hemos estudiado, el proceso cognitivo de la puerta del ojo. Este proceso cognitivo que toma el objeto presente.

Después de ese proceso debe seguir otra clase de proceso cognitivo, un proceso cognitivo de la puerta de la mente que toma el objeto pasado. El objeto visible presente desaparece después de diecisiete momentos mentales. Después la conciencia recuerda el objeto pasado. Por esto este proceso cognitivo surge a través de la puerta de la mente. Surge una serie de procesos cognitivos de la puerta de la mente. Puede haber cientos de procesos cognitivos de la puerta de la mente. Esto se llama "agarrar el pasado".

Después de agarrar el pasado, hay un proceso cognitivo de la puerta de la mente que toma el grupo completo de datos visibles. Durante este proceso cognitivo nuestra mente toma una imagen compuesta del objeto que ha sido visto, la totalidad de los datos visibles. A este proceso cognitivo en la primera traducción inglesa del *Abhidhammattha Saṅgaha* por Shwe Zan Aung se le denomina "síntesis". En nuestro ejemplo, primero uno ve las diferentes partes de un hombre, los diferentes datos visibles de lo que se denomina un hombre. En este momento vemos el total de los datos visibles que comprenden al hombre. No hemos llegado aún al hombre. Los objetos en esta etapa y en las etapas precedentes están todavía dentro de la esfera de la realidad última porque todavía son datos visibles.

En la siguiente etapa, el concepto cosa es tomado por el proceso cognitivo de la puerta de la mente. Ahora nosotros vemos a un hombre. No podemos decir que vemos a un hombre, pero en nuestra mente vemos al objeto que se denomina un hombre. En esta etapa el objeto es el concepto cosa. En este momento no vemos el dato visible, sino la forma del dato visible.

Después del concepto cosa designamos o nombramos el objeto como un hombre. La palabra "hombre" puede salir de nuestra boca. La última etapa corresponde al concepto nombre. Si uno no conoce el nombre de lo que ve, este proceso cognitivo no ocurre. A veces vemos un objeto, pero no sabemos su nombre. Entonces en este caso, este último proceso cognitivo no surge. Para decir, "veo a un hombre", se necesitan cinco series de procesos cognitivos. Cada uno puede surgir tal vez miles de veces. Solamente después de estos cinco, es posible decir "veo a un hombre".

Estudiante: ¿Cada uno surgirá miles de veces?

Venerable U Silananda: Estos procesos cognitivos pueden repetirse muchas veces porque un objeto visible surge y desaparece. Después otro objeto visible surge y desaparece. Puede tomar al objeto presente visible y pasado. El primer par se puede repetir muchas veces. Estos procesos cognitivos deben seguir uno después de otro. Hay cinco clases de procesos cognitivos.

Parece increíble que haya tantos pasos antes de poder decir, "veo a un hombre, veo a una mujer, veo un escritorio", pero en esta época de las computadoras podemos al fin aceptarlo. Una computadora trabaja de la misma forma. Una computadora tiene que realizar muchos pasos o pasar por muchas líneas de programas antes de poder resolver un problema. A veces puede haber 100, 200, 300 líneas, pero cuando apretamos un botón, tenemos la respuesta inmediatamente. Es lo mismo con esto.

En un libro que leí hace varios años, encontré algo que se acerca a la explicación del Abhidhamma. Es un libro acerca de ver sin anteojos. Yo uso anteojos y por eso me interesé en ver sin lentes. Sin embargo, no hice los ejercicios. Ese libro fue escrito por un médico. Él dice dos cosas que me agradaron. Una cosa que dice es que ver es 90% mental y 10% físico. De la misma forma nosotros vemos con la conciencia visual y la atención. La otra cosa que dice es que para ver la letra 'A' los ojos se mueven al menos cuatro veces. Eso corresponde aproximadamente a estos cinco procesos de pensamiento. Los ojos se tienen que mover cuatro veces antes de que uno pueda decir, "veo la letra 'A'".

Estudiante: Inaudible.

Venerable U Silananda: Dije que casi parece increíble que haya tantos pasos antes de poder decir que vemos un objeto. El Venerable Nyanaponika escribió algo acerca de esto en su libro *El Corazón de la Meditación Budista*.²⁷ Escribió acerca de algo que él denomina "atención pura". Atención pura significa estar atento a lo que uno experimenta, la atención pura al objeto, sin poner ningún valor ni juicio sobre el objeto. Lo que escribió en este libro es muy bueno. "De aquí que la actitud de la atención pura le abre al hombre un nuevo mundo. Encontrará que donde creyó él mismo estar tratando con una unidad, por ejemplo, con un objeto simple presentado por un acto simple de percepción, hay, de hecho, multiplicidad; es decir, una serie completa de diferentes procesos físicos y mentales presentados por sus correspondientes actos de percepción, siguiendo cada uno en rápida sucesión". De la misma forma, hay muchas

²⁷ *El Corazón de la Meditación Budista* por Nyanaponika (Ediciones Cedel, Barcelona, 1992, 233 pág.)

cosas en un simple acto de ver. Aunque podríamos no haberlas visto una por una claramente, podemos al menos tener una idea de esto cuando practicamos meditación y realmente poner atención pura a lo que experimentamos u observamos en el momento presente. Esto no es solamente teoría. Esto se puede vislumbrar a través de la práctica de meditación.

Hasta ahora hemos visto solamente un objeto, pero no hemos oído un objeto. Oigamos algo. Cuando oímos una palabra, ¿cuál es la secuencia de procesos cognitivos? Se necesita más o menos la misma secuencia de procesos cognitivos. Cuando uno oye una palabra simple de una sílaba como "mar", el primer proceso es el mismo que acabamos de estudiar, excepto que es un proceso cognitivo de la puerta del oído. El segundo proceso consiste en recordar el pasado. Si la palabra es de una sílaba, no hay que tomar el grupo completo porque hay solamente un sonido. Por lo tanto, ese grupo de procesos cognitivos está ausente. Luego vienen los procesos cognitivos cuatro y cinco, pero ocurren al revés. Cuando uno oye algo, primero ocurre el proceso cognitivo del concepto nombre. Y después surge el proceso cognitivo del concepto cosa.

Supongamos que oímos la palabra "mar". Primero está el proceso cognitivo que toma el sonido presente. Después viene el recuerdo o el tomar el objeto audible pasado. Luego se toma la palabra "mar" como concepto nombre. Solamente después de esto, se llega al objeto designado por la palabra "mar". Por lo tanto, aquí tenemos los dos últimos procesos cognitivo pero revertidos.

Si la palabra tiene dos sílabas, entonces se requiere el proceso cognitivo de síntesis. Supongamos que oímos la palabra "mujer". Para la sílaba "mu" se requiere un grupo de objetos presentes y pasados. Para la sílaba "jer" se requiere otro grupo de objetos presentes y pasados. Después, la tercera serie de procesos cognitivos toma a las dos sílabas juntas, "mujer". Mientras más sílabas tiene una palabra, se necesita un mayor número de series de procesos cognitivos.

Cuando uno estudia estos procesos cognitivos, es posible entender la rapidez con que funciona la mente. Cuando leemos u oímos algo, pensamos que comprendemos el significado

inmediatamente porque no tenemos que pensar en el significado de la palabra. Por ejemplo, cuando digo la palabra "meditación", parece como si ustedes no tuvieran que pensar en el significado de la palabra. Parecen entender el significado de la palabra de manera inmediata. Sin embargo, cuando uno aprende esta palabra por primera vez, uno no la entendió. Se requirió aprenderla y comprenderla lentamente en ese momento. Cuando ustedes oyen la palabra "meditación", me-di-ta-ción, cuatro sílabas, tienen que pasar a través de muchos procesos cognitivos antes de entender el significado. Y cuando leen, necesitan un proceso cognitivo para la letra 'm', otro para la letra 'e' y así sucesivamente. Por lo tanto, lo que el Venerable Nyanaponika escribió es cierto. Lo que creemos que es una unidad sencilla, en realidad es múltiple; por lo tanto, se requieren muchos procesos.

Así como hay un proceso cognitivo para ver, hay un proceso cognitivo para oír, oler, gustar y tocar. Entonces, en breve, hay cinco clases de procesos cognitivos para ver, etc. Pero pueden haber muchos más dependiendo de que el objeto sea grande o pequeño, claro u oscuro, etc. En esta clase no es posible estudiar esto en detalle.

Estudiante: inaudible.

Venerable U Silananda: Las cualidades materiales sensibles son los números 5,6,7,8 y 9 en el cuadro. Las cualidades materiales sutiles son los números 2, 14-28.

Estudiante: Tengo una pregunta relacionada con la percepción. ¿La mayor parte de nuestra percepción está relacionada con nuestro proceso interno más que con el objeto?

Venerable U Silananda: Sí.

Estudiante: Si algo nos toca, tenemos una sensación. Si el mismo objeto fuera una carga eléctrica y nos toca en nuestro oído, podríamos oírlo. Si estimulamos el ojo, podríamos ver estrellas. Lo que la mayoría de los pensadores modernos dice es que nuestra percepción

completa del mundo no tiene mucho que hacer con que está ahí fuera. Es todo internamente percibido.

Venerable U Silananda: Ya veo.

Estudiante: Dada la forma en la que estamos estructurados, un mismo objeto podría ser percibido de manera totalmente diferente en diferentes lugares. ¿Está eso de acuerdo con lo que usted está enseñando? ¿Está usted señalando la misma clase de cosa? Ellos dicen que usted necesita un objeto para iniciar (el proceso de percepción), pero la percepción última no esta basada en el objeto, está basada en cómo nosotros percibimos.

Venerable U Silananda: No está completamente de acuerdo con lo que enseña el buddhismo. Para que surja la conciencia del ojo, como hemos estudiado, se necesita la sensibilidad del ojo que es materia y el objeto que es materia. En esta enseñanza no se dice que la mente es más importante que la materia o que la materia es más importante que la mente. Son interdependientes. La mente no puede surgir sin la base física o sin un objeto.

Cuando digo que me gusta esto, es porque la gente en Occidente también está diciendo que la mente es importante para percibir objetos. Ellos no ponen énfasis solamente en los objetos físicos. Como dije, aunque tienen el ojo y aunque tienen un objeto visible que se encuentran uno con otro, si no ponen atención, no lo verán. La atención también es importante para que surja la conciencia del ojo. Algunas veces ustedes están haciendo algo y no oyen el sonido del teléfono o el sonido del reloj. Eso significa que no surge la conciencia del oído en ustedes porque no pusieron atención. La atención es un factor importante para que surjan estos tipos de conciencia.

Estudiante: Parece que está bastante de acuerdo con lo que yo dije.

Venerable U Silananda: No están totalmente de acuerdo, pero sí más o menos.

Estudiante: inaudible.

Venerable U Silananda: Se enseña que estos procesos cognitivos pueden ser los mismos en diferente gente o en diferentes seres. Lo que hace que estos procesos cognitivos sean diferentes para diferente gente son los siete momentos de "javana". Estos siete momentos son los más importante en un proceso cognitivo dado. Es durante estos momentos mentales que adquirimos estados sanos (kusala) o insanos (akusala); adquirimos kamma bueno o malo. Durante los momentos precedentes no hay estados sanos (kusala) o insanos (akusala). Los momentos siguientes (a las "javanas") tampoco tienen relación con los estados sanos (kusala) o insanos (akusala). Es durante estos siete momentos que tenemos estados sanos (kusala) o insanos (akusala) dependiendo de si tenemos recta consideración o no, dependiendo de si tenemos buen entendimiento de las cosas o no.

Cuando vemos algo, la "javana" puede ser sana o insana. Depende de cómo reaccionemos o respondamos al objeto. No obstante que el objeto sea hermoso, se nos enseña a ver a todas las cosas como impermanentes. Si vemos al objeto hermoso, pero tenemos esta actitud, no nos apegamos a él. Por eso, los procesos cognitivos son los mismos para todos, pero los momentos de "javana" pueden ser diferentes. Dependiendo de los diferentes momentos de "javana", tendremos diferentes resultados, buenos o malos.

Estudiante: He oído que se dice que dar es un kamma muy poderoso. Si uno ve algo que es muy atractivo y está muy apegado al resultado de su dádiva, entonces, uno puede cambiar algo que es muy positivo en algo negativo. Depende de cuán fuertemente apegado uno esté.

Venerable U Silananda: Es correcto. Ésa es la razón por la que el dar debe ser practicado como lo hacen los Bodhisattas. Ellos practican el dar sólo por el motivo de dar, sólo por la práctica de dar. Ellos no esperan ningún resultado mundano del dar o de realizar otras perfecciones (pāramī).

Estudiante: inaudible.

Venerable U Silananda: También se dice en nuestros libros que cuando ellos dan, dan todo lo que tienen, aun sus vidas, por el solo hecho de dar felicidad a otros seres. Su único apego es hacia el estado de Buddha.

De acuerdo con la definición dada en nuestros libros, "Bodhisatta" está formada por "bodhi" que significa el estado de Buddha y "satta" que tiene dos significados. El primer significado de "satta" es simplemente "un ser"; aquí significa un ser que está cultivando y desarrollando sus perfecciones (pāramī) para alcanzar el estado de Buddha. El otro significado es estar apegado. Por lo tanto, de acuerdo con este segundo significado un Bodhisatta es un ser que está apegado al estado de Buddha. Siempre que los Bodhisattas hacen algo meritorio, aspiran a alcanzar el estado de Buddha. Ellos no desean o aspiran por la felicidad mundana.

Estudiante: ¿Es posible realmente ver esos estados de conciencia?

Venerable U Silananda: Si una persona practica seis semanas de manera intensiva, puede ver muchas de las cosas mencionadas en los libros.

Estudiante: inaudible.

Venerable U Silananda: Mediante la práctica de la meditación vipassanā tratamos de ver la verdadera naturaleza de las cosas; es decir, tratamos de ver las cosas como realmente son. Cuando practicamos la meditación vipassanā, nos concentramos en el objeto en el momento presente. Cualquier cosa que está en el momento presente es el objeto de la meditación vipassanā. No obstante que escojamos un cierto objeto como nuestro objeto principal (generalmente la respiración en la nariz o los movimientos del abdomen), cualquier cosa que se vuelva prominente en el momento presente será el objeto de la meditación vipassanā. El propósito de tener atención plena en el objeto en el momento presente consiste en ver su verdadera naturaleza. Eso es, ver que aparece y desaparece; que es impermanente. Si realmente vemos que un objeto es impermanente, no nos apegamos al mismo, ya sea una persona o una cosa. Con el fin de estar desapegado de los objetos necesitamos ver su verdadera naturaleza. Necesitamos ver que no duran, que van a cesar. Eso no ocurre a través

de la especulación, sino por la visión directa y real de las cosas a través de la meditación vipassanā. Podemos especular o hablar acerca de que los objetos son impermanentes, pero ver realmente la impermanencia es una cosa diferente que leer o escuchar acerca de ésta en las pláticas. Cuando realmente vemos por nosotros mismos que las cosas cambian, que van y vienen, vienen y van, no estamos apegados o deseamos esos objetos. Es como si este edificio se está desmoronando y uno se da cuenta de que este edificio se está desmoronando. Uno no querrá estar adentro del mismo, sino querrá estar lejos lo más pronto posible. En cambio, si uno no ve que se está desmoronando, no querrá estar lejos. De la misma forma, aunque nos enseñan que las cosas son impermanentes, necesitamos ver por nosotros mismos a través de la meditación que realmente son impermanentes, que surgen y desaparecen. Por esa razón necesitamos la meditación vipassanā.

Estudiante: Hay algo en lo que he estado luchando con mi propia práctica. Hay dos imágenes. Una es la de un padre y una casa incendiada. Él debería hacer algo para sacar a sus hijos fuera de la casa. Ésta es la imagen que tengo de un maestro y su responsabilidad hacia sus estudiantes, esto es, que él debe usar cualquier medio para disminuir el apego de sus estudiantes. También está la imagen del Buddha diciendo, "el apego es como agarrar un hierro caliente". Esto es como usted dice. Si uno puede ver y oler la carne quemándose, uno simplemente dejaría de apegarse. No entiendo la relación entre esos dos conceptos. Me parece que tratar de ver profundamente y entender debería ser un proceso mucho más simple que tratar de forzarme a dejar de apegarme cuando no comprendo.

Venerable U Silananda: Ésta es la razón por la que uno necesita realmente entender o ver la naturaleza de las cosas. Hasta que realmente vemos la naturaleza de las cosas, no nos desapegamos. Es como perder nuestro sentido de orientación. A veces vamos a un lugar extraño. No sabemos dónde está el este y dónde está el oeste. A veces tomamos el oeste como este y el este como oeste. Después uno se levanta en la mañana y ve el sol saliendo del este. Entonces, uno sabe dónde está el este, pero todavía piensa que es el oeste. Uno no se puede deshacer de esta sensación. Es muy difícil.

Tengo un amigo en Yangon. Él se dio cuenta de que había perdido su sentido de orientación. Estaba en una avenida y decía que sobre un lado de la avenida tenía un sentido equivocado de la dirección y si la cruzaba todo estaba correcto. Estaba indignado por esto. Por lo tanto, fue al lado donde tenía el correcto sentido de orientación. Después trató de mantener esa visión en su mente y cruzó la avenida una vez más, pero todavía en el momento en el que la cruzaba su sentido de orientación era de nuevo incorrecto. Quizá esta noción estaba profundamente impresa en su mente. Por eso fue muy difícil quitársela, aunque sabía que estaba equivocada.

De la misma forma, hasta que no nos quitemos la noción de que las cosas son permanentes, aunque podamos decir que las cosas no son permanentes, las cosas siguen provocando sufrimiento. Necesitamos ver la real impermanencia. Eso sólo se logra a través de la meditación.



Preguntas Clase 8

1. ¿Cuáles son las condiciones para el surgimiento de la conciencia?
2. Explique el significado de objeto (ārammaṇa).
3. ¿Cuáles son las seis clases de objeto?
4. ¿De cuántas clases es el objeto dhamma?
5. Explique el significado de puerta (dvāra).
6. ¿Cuáles son las seis puertas?
7. Explique el significado de base (vatthu).
8. ¿Cuáles son las seis bases?
9. ¿Qué es la base del corazón?
10. ¿Cuáles son las dos clases de procesos cognitivos?
11. Explique el significado de la conciencia de la continuidad vital (bhavaṅga).
12. ¿Cuál es la duración de una propiedad material?
13. Se dice que los objetos de la conciencia de reconexión pueden ser de tres tipos.
Explique cuáles son estos tres tipos.
14. Explique cuáles son las otras dos conciencias que tienen el mismo objeto que la conciencia de reconexión.
15. ¿Cuál es el primer momento de conciencia activa en un proceso cognitivo de la puerta de los cinco sentidos?
16. ¿En qué parte de un proceso cognitivo se produce el kamma?
17. Explique el significado de "javana".
18. En condiciones normales, ¿cuántos momentos de javana hay en un proceso cognitivo?
19. ¿Cómo se denominan los dos momentos de conciencia que a veces surgen al final de un proceso cognitivo?
20. ¿Cuántos grupos de procesos cognitivos se necesitan para decir, por ejemplo, "veo un hombre"?



NOTAS DE CLASE #9

PROCESOS COGNITIVOS II

Lectura asignada: Compendio pp. 150-158; 203-211; 338-340

1. Procesos cognitivos de la puerta de la mente.
 - i. De la esfera de los sentidos: Ocurre cuando el objeto se experimenta solamente a través de la puerta de la mente y no a través de los cinco sentidos. La mayoría de los procesos cognitivos durante la meditación vipassanā son de este tipo.
 - ii. De jhāna.
 - (1) Primera consecución: Ocurre cuando la persona que practica meditación de tranquilidad (samatha) alcanza por primera vez una determinada jhāna.
 - (2) Estado sostenido: Ocurre cuando la persona que ya ha alcanzado una determinada jhāna entra en estado sostenido.
 - iii. Del Sendero (magga): Ocurre cuando la persona que practica meditación vipassanā alcanza un determinado estado de iluminación.
 - iv. Estado sostenido de fruición (phala-samāpatti): Ocurre cuando la persona que ha alcanzado un determinado estado de iluminación entra en el estado sostenido de fruición correspondiente a ese sendero.
 - v. Estado de cesación (nirodha-samāpatti): Ocurre cuando el que no retorna (anāgāmī) o un Arahant (y por supuesto un Buddha o un Pacceka Buddha) entra en cesación (temporaria suspensión) de las actividades mentales para experimentar paz.
2. Proceso cognitivo de la muerte-reconexión.

Ocurre a los seres en el momento de la muerte. Hay muchas variedades de este proceso; en esta clase sólo se explica uno. El conocimiento de este proceso cognitivo es muy importante; en realidad, es indispensable para tener un correcto entendimiento de la reconexión (renacimiento).
3. Funciones de las conciencias en los procesos cognitivos.



DIAGRAMAS DE LOS PROCESOS COGNITIVOS

PROCESOS COGNITIVOS DE LA PUERTA DE LA MENTE

1. DE LA ESFERA DE LOS SENTIDOS:

a)
○○○ ○○○ ○○○ ○○○ ○○○ ○○○ ○○○ ○○○ ○○○ ○○○ ○○○ ○○○ ○○○ ○○○ ○○○
bh a c u m j j j j j j j t t bh

b)
○○○ ○○○ ○○○ ○○○ ○○○ ○○○ ○○○ ○○○ ○○○ ○○○ ○○○ ○○○ ○○○ ○○○
bh c u m j j j j j j j t t bh

2. DE JHĀNA:

a)
○○○ ○○○ ○○○ ○○○ ○○○ ○○○ ○○○ ○○○ ○○○ ○○○
bh c u m pr up an g jh bh

b)
○○○ ○○○ ○○○ ○○○ ○○○ ○○○ ○○○
bh c u m jh jh bh

3. DEL SENDERO (MAGGA):

1^{er} Sendero

○○○ ○○○ ○○○ ○○○ ○○○ ○○○ ○○○ ○○○ ○○○ ○○○ ○○○ ○○○
bh c u m pr up an g mg ph ph bh

2^o Sendero

○○○ ○○○ ○○○ ○○○ ○○○ ○○○ ○○○ ○○○ ○○○ ○○○ ○○○ ○○○
bh c u m pr up an vd mg ph ph bh

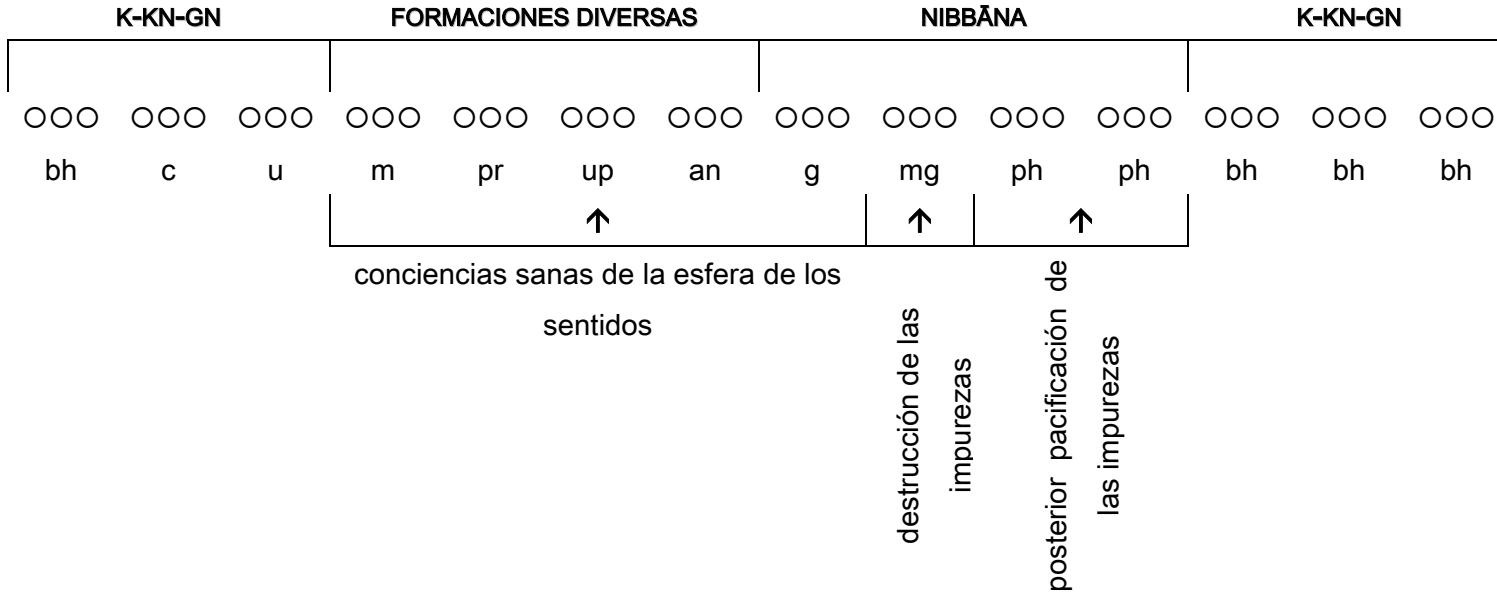
4. ESTADO SOSTENIDO DE FRUICIÓN (PHALA-SAMĀPATTI):

○○○ ○○○ ○○○ ○○○ ○○○ ○○○ ○○○ ○○○ ○○○ ○○○ ○○○
bh c u m an an an ph ph ph bh

5. ESTADO DE CESACIÓN (NIRODHA-SAMĀPATTI):

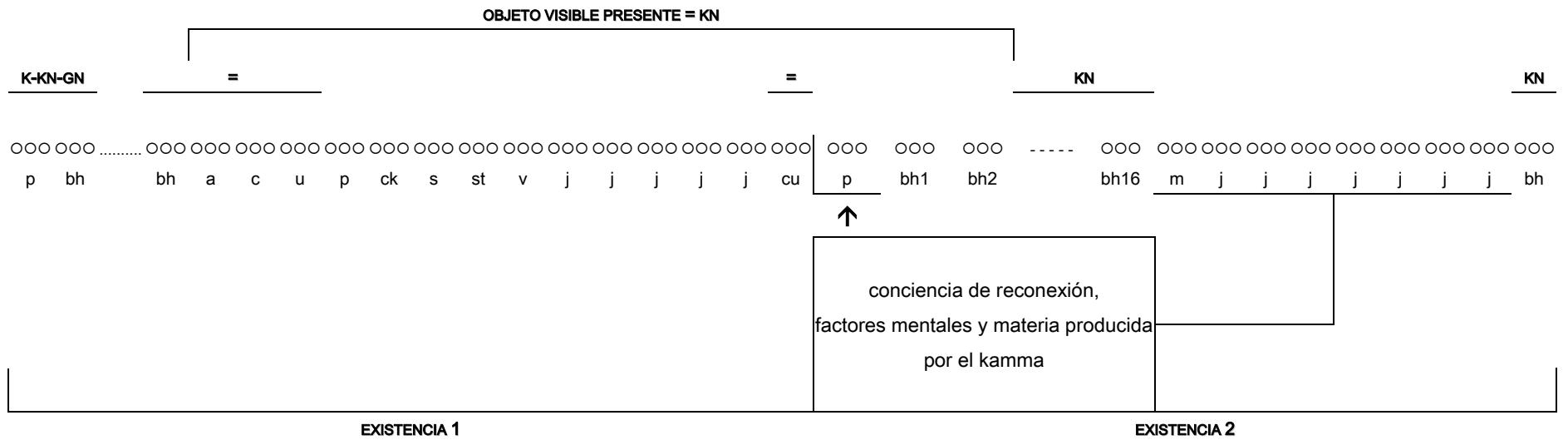
○○○ ○○○ ○○○ ○○○ ○○○ ○○○ ○○○ ○○○ ○○○ ○○○ ○○○ ○○○
bh c u m pr up an g jh jh ph bh

PROCESO COGNITIVO DEL SENDERO



bh = conciencia de continuidad vital (bhavaṅga); c = conciencia de continuidad vital vibrando (calana-bhavaṅga); u = conciencia de continuidad vital detenida (upaccheda-bhavaṅga); m = advertencia en la puerta de la mente (manodvārāvajjana); pr = preparación (parikamma); up = aproximación (upacāra); an = adaptación (anuloma); g = cambio de linaje (gotabhū); mg = Sendero (magga); ph = Fruición (phala); jh = jhāna; vd = purificación (vodāna).

PROCESO COGNITIVO DE LA MUERTE-RECONEXIÓN



..... = cualquier conciencia excepto conciencia de reconexión

----- = El tipo de conciencia anterior se repite

p = conciencia de reconexión (paṭisandhi), comienzo de una nueva existencia

cu = conciencia de muerte (cuti), fin de una existencia

K = kamma, kamma pasado; KN= signo de kamma (kamma-nimitta), ej. algo instrumental en la realización del kamma;

GN = signo de destino (gati-nimitta), ej. signo del lugar o plano donde la persona renacerá

CLASE #9

PROCESOS COGNITIVOS II

PUERTA DE LA MENTE

En la clase anterior estudiamos una parte del proceso cognitivo; estudiamos los procesos cognitivos de los cinco sentidos o los procesos cognitivos que surgen a través de las cinco puertas de los cinco sentidos. En esta clase estudiaremos la segunda parte del proceso cognitivo, esto es, el proceso cognitivo que surge a través de la puerta de la mente.

En el Abhidhamma hay seis puertas de los sentidos, los cinco sentidos ordinarios y la mente. En el Abhidhamma la mente es la sexta puerta de los sentidos. Cuando uno ve algo, hay conciencia visual. Esa conciencia visual o ese proceso cognitivo de la conciencia visual surge en la mente a través de la puerta del ojo. Cuando uno piensa algo, cuando uno piensa en algo acerca del pasado o futuro o cuando uno se concentra en los pensamientos o emociones, el proceso cognitivo surge a través de la puerta de la mente, y no a través de la puerta del ojo o del oído, sino a través de la mente. Como estudiamos en la clase anterior, la puerta de la mente es la conciencia de continuidad vital (bhavaṅga), los momentos mentales inactivos.

Procesos cognitivos de la puerta de los cinco sentidos y procesos cognitivos de la puerta de la mente surgen uno después del otro, uno siguiendo al otro. La semana pasada estudiamos qué es lo que significa ver un objeto. Primero vemos con un proceso cognitivo de la puerta del ojo. Se requieren cuatro procesos cognitivos adicionales, los cuales surgen a través de la puerta de la mente, para poder decir "veo a un hombre o veo a una mujer".

Hay muchas clases de procesos cognitivos de la puerta de la mente. En esta clase no vamos a estudiarlos todos, pero sí la mayor parte. Omitiré algunas clases de procesos cognitivos porque necesitan más familiaridad con los detalles del Abhidhamma.

El primero es el proceso cognitivo de la puerta de la mente que pertenece a la esfera de los sentidos (kāṃāvacara). Hay cincuenta y cuatro conciencias que pertenecen a la esfera de los

sentidos. Este tipo de proceso cognitivo surge cuando el objeto se experimenta a través de la puerta de la mente y no a través de la puerta de los cinco sentidos. En nuestros libros se dice que cuando un objeto visible hace impacto con el ojo, también hace impacto con la mente, es decir, ambas puertas, la puerta del ojo y la puerta de la mente. Ésta es la razón por la que hay la vibración de la conciencia de continuidad vital (bhavaṅga).

Pero en un proceso cognitivo de la puerta de la mente, el objeto no hace impacto en la puerta del ojo, sino solamente en la puerta de la mente (bhavaṅga). La mayoría de los procesos cognitivos durante la meditación vipassanā son de esta clase. Cuando practica meditación, uno mantiene su mente en la respiración, en los pensamientos o en las emociones, y los procesos cognitivos son, principalmente, procesos de la puerta de la mente. Esto es así porque cuando se concentra en la respiración, uno no ve la respiración con los ojos, sino que trata de verla con los ojos de su mente. Por eso, estos procesos cognitivos siempre surgen a través de la puerta de la mente. Cuando uno se concentra en los pensamientos, éste es un proceso cognitivo de la puerta de la mente. Y también cuando uno se concentra en emociones como enojo, apego, todos éstos procesos cognitivos surgen a través de la puerta de la mente.

En esta clase estudiaremos solamente dos tipos de estos procesos cognitivos de la puerta de la mente pertenecientes a la esfera de los sentidos. Veamos en la segunda página de las notas de clase el [diagrama](#) del proceso cognitivo. El primer proceso cognitivo se obtiene cuando experimentamos propiedades materiales presentes. Vemos con nuestras mentes propiedades mentales materiales presentes. Como cuando nos concentramos en la respiración, las experimentamos a través de la puerta de la mente.

Debido a que es un objeto presente, se necesita una conciencia de continuidad vital pasada (bhavaṅga). La letra 'a' en el diagrama significa conciencia de continuidad vital pasada (añābhavaṅga). Luego existen dos momentos de vibración. La conciencia de continuidad vital vibrando (letra 'c') se denomina "bhavaṅga-calana" y la conciencia de continuidad vital detenida (letra 'u') se denomina "bhavaṅga-upaccheda".

Después de la conciencia de continuidad vital detenida surge la conciencia de advertencia en la puerta de la mente (letra 'm'). Esta conciencia se puede encontrar en el [cuadro](#) de las conciencias, el segundo punto de la cuarta columna. La cuarta columna tiene tres puntos. El primero representa la conciencia de advertencia en la puerta de los cinco sentidos. El segundo punto representa la conciencia de advertencia en la puerta de la mente. En el proceso cognitivo de la puerta de la mente, la mente inactiva o pasiva se convierte en activa a partir del momento de la conciencia de advertencia en la puerta de la mente. Las conciencias se vuelven hacia el objeto presente. Debido a que el objeto no se ve, oye o experimenta a través de los cinco sentidos, no se necesitan conciencias de recepción, investigación o determinación. Por lo tanto, no están incluidas en este proceso cognitivo. Inmediatamente después de la conciencia de advertencia en la puerta de la mente hay siete momentos de "javana". Y después hay dos momentos de registro (tadārammaṇa). Después de eso la mente nuevamente vuelve a la conciencia de continuidad vital (bhavaṅga).

Estudiante: ¿Por qué no hay conciencias de recepción e investigación?

Venerable U Silananda: Porque esta conciencia no se experimenta a través de los cinco sentidos. El objeto se presenta o experimenta a través de la puerta de la mente y no a través de la puerta del ojo, etc. Por lo tanto, no se necesitan.

Este primer proceso cognitivo es para los objetos materiales presentes. El segundo es para los objetos materiales pasados o futuros y también para las conciencias y factores mentales, ya sea que pertenezcan al pasado, presente o futuro.

En este caso no se necesita una conciencia de continuidad vital pasada porque no es un objeto presente o si es un objeto presente, no es una propiedad material. Podría ser una conciencia o un factor mental presente, pero en este caso, no se necesita una conciencia de continuidad vital pasada. Por eso tenemos una conciencia de continuidad vital vibrando y una conciencia de continuidad vital detenida. Luego viene la conciencia de advertencia en la puerta de la mente,

siete momentos de "javana" y dos momentos de registro. Luego la mente regresa nuevamente a la continuidad vital.

La mayor parte del tiempo en el que pensamos en algo, meditamos o especulamos acerca de algo, surge en nuestras mentes uno de estos dos tipos de procesos cognitivos. Ellos pertenecen a la esfera de los sentidos. En el diagrama la letra 'm' representa a la conciencia de advertencia en la puerta de la mente (manodvārāvajjana) y la letra 'j' representa la "javana". Las "javanas" pueden ser insanas (akusala) o sanas (kusala) o funcionales (kiriya). Todas las conciencias en estos procesos cognitivos se encuentran incluidas entre los cincuenta y cuatro tipos de conciencias de la esfera de los sentidos.

La siguiente clase de proceso cognitivo de la puerta de la mente es el proceso cognitivo de jhāna. Si uno quiere alcanzar jhāna, debe practicar meditación de tranquilidad (samatha). Hay cuarenta objetos de meditación de tranquilidad mencionados en el capítulo nueve del *Compendio del Abhidhamma* y también están mencionados en el *Visuddhimagga*. Pueden usar cualquiera de estos dos libros como referencia. El *Compendio del Abhidhamma* es más fácil. Entre los cuarenta objetos de la meditación de tranquilidad, es posible alcanzar jhāna por medio de treinta de ellos. Hay diez objetos que no permiten alcanzar jhāna. Entre estos cuarenta objetos uno puede seleccionar alguno de los treinta y practicar meditación de tranquilidad para alcanzar jhāna.

Digamos que uno practica meditación con el disco (kasiṇa) de tierra. Uno contempla en el disco de tierra y trata de memorizarlo en la mente. Se alcanzará un estado en el que se puede conceptualizar esta imagen. La imagen se vuelve muy fina, muy pura, aun desprovista de los defectos que están en el disco real. Después llega el momento en que surge la conciencia de jhāna. Hay un proceso cognitivo de la puerta de la mente. Ese proceso cognitivo se llama proceso cognitivo de jhāna. Este proceso cognitivo pertenece a la puerta de la mente porque el disco que es el objeto de meditación no es el disco físico sino la imagen del disco que uno ha conceptualizado en la mente. Es un concepto (paññatti). La meditación, y también la jhāna, toma un concepto como objeto.

Hay dos clases de proceso cognitivo de jhāna. Uno es el primer logro de jhāna y el otro es el estado sostenido de jhāna. En las notas de clase se pueden ver estos dos [diagramas](#). No hay conciencia de continuidad vital pasada porque este proceso cognitivo surge por la puerta de la mente. Cuando los objetos se presentan a través de la puerta de la mente y no son objetos de la puerta de los cinco sentidos presentes, no se requiere la conciencia de continuidad vital pasada. Por eso no hay aquí conciencia de continuidad vital pasada. Hay un momento de vibración y un momento de detención. También hay advertencia en la puerta de la mente. Después de la advertencia de la puerta de la mente hay cuatro momentos de conciencia de la esfera de los sentidos sanos o funcionales.

El primero de estos momentos se llama preparación (letras 'pr'). El segundo se llama aproximación (letras 'up'). El tercero es adaptación (letras 'an') y el cuarto es sublimación o cambio de linaje (letra 'g'). Las abreviaciones son para los términos en pali. En momento de preparación ('pr') se denomina "parikamma"; el momento de aproximación ('up') se denomina "upacāra"; el momento de adaptación ('an') se denomina "anuloma"; y el momento de cambio de linaje ('g') se denomina "gotrabhū". Estos cuatro momentos están representados por alguna de las ocho conciencias sanas o funcionales de la esfera de los sentidos. Después de que una persona se convierte en Arahant, podría querer alcanzar jhāna. Esa persona practicará meditación de tranquilidad. Por lo tanto, estos momentos pueden ser sanos (kusala) o funcionales (kiriya). Después de estos cuatro momentos viene un momento de jhāna, solamente un momento jhāna y luego la mente regresa nuevamente a la continuidad vital (bhavaṅga).

Si es la primera jhāna, puede ser la primera jhāna sana o la primera jhāna funcional. Si es la segunda jhāna, será la segunda jhāna sana o la segunda jhāna funcional y así sucesivamente. En este tipo de proceso cognitivo surge solamente un momento de jhāna y luego hay regreso a las conciencias de continuidad vital. El objeto de este proceso cognitivo, en este caso particular, es el signo conceptualizado o la imagen mental del signo. No es el disco en sí mismo sino la imagen mental del disco. Esa imagen mental es un concepto (paññatti). El objeto de de

la conciencia de advertencia en la puerta de la mente, las "javanas" y demás es la imagen mental del disco.

"Gotrabhū" es cambio de linaje. Cambio de linaje significa cambio del linaje de la esfera de los sentidos al linaje de la esfera de la materia sutil. Hasta el momento de cambio de linaje, el linaje es de la esfera de los sentidos. Es una conciencia de la esfera de los sentidos entre las ocho conciencias sanas y las ocho conciencias funcionales. La jhāna pertenece a la esfera de la materia sutil (rūpāvacara) o esfera inmaterial (arūpāvacara). El cambio de linaje comienza después de la conciencia de cambio de linaje (gotrabhū). 'Gotra' significa linaje y 'bhū' significa cambio o sobreponerse.

Después de alcanzar la primera jhāna, una persona querrá alcanzarla de nuevo. Deseará que surjan momentos consecutivos de jhāna durante una hora, dos horas, o tal vez uno o dos días. En este caso la persona tiene que practicar meditación de tranquilidad nuevamente tomando como objeto el signo conceptualizado. Cuando la jhāna está por surgir nuevamente después de la conciencia de advertencia en la puerta de la mente, no surgirán momentos de la esfera de los sentidos. La conciencia va directamente a los momentos de jhāna. Esto es así porque esta persona ha alcanzado antes jhāna. Ahora estos momentos de la esfera de los sentidos no se necesitan. Inmediatamente después de la conciencia de advertencia en la puerta de la mente surgen los momentos de jhāna. ¿Cuántos momentos de jhāna surgen? En realidad no lo sabemos. Pueden ser solamente dos momentos, o tres, o millones de momentos de jhāna.

Antes de entrar en esta jhāna, la persona tiene que realizar una aspiración. Por ejemplo, "que permanezca en esta jhāna por una hora" o "que permanezca en esta jhāna por dos horas". Al final del tiempo deseado, esa persona saldrá de la jhāna. Esto significa que después surgirá la conciencia de continuidad vital. Los puntos en el diagrama representan muchos momentos de jhāna, tal vez millones.

Con respecto a la jhāna hay dos variedades de procesos cognitivos. Uno es el primer logro de jhāna y el otro es el estado sostenido de jhāna. Si uno alcanza, digamos, la primera jhāna y es posible después alcanzarla nuevamente y tener un proceso cognitivo sostenido. Si uno alcanza

la segunda jhāna, es posible posteriormente alcanzar el estado sostenido de segunda jhāna y así sucesivamente.

El siguiente es el proceso cognitivo del Sendero. El proceso cognitivo del Sendero es el proceso cognitivo que surge en el momento de la iluminación. Al estudiar el proceso cognitivo del Sendero, también estudiaremos el significado de la iluminación. La gente habla acerca de la iluminación. Escuché a una persona decir, "¡yo soy una de las ocho personas iluminadas en el mundo". Yo no sé lo que él considera como iluminación. Él apareció en la televisión. El anfitrión no supo qué preguntarle. Por esto nosotros, más adelante, estudiaremos el significado de la iluminación de acuerdo a las enseñanzas del Buddhismo Theravada.

Para alcanzar el Sendero, uno tiene que practicar meditación vipassanā. No es posible evitar la práctica de meditación vipassanā si uno aspira a alcanzar la iluminación. Supongamos que una persona practica meditación vipassanā y progresa de un estado de conocimiento de vipassanā²⁸ a otro. Cuando la concentración y la sabiduría han madurado, y cuando esta persona está cerca de alcanzar la iluminación, surge un cierto proceso cognitivo. Hay cuatro estados de iluminación: (1) entrada en la corriente, (2) un retorno, (3) no-retorno y (4) estado de Arahant. Digamos que este proceso cognitivo representa el primer estado. Cuando una persona alcanza el primer estado de iluminación, surge en él o ella este proceso cognitivo.

En este proceso cognitivo no hay conciencia de continuidad vital pasada. Hay solamente conciencia de continuidad vital vibrando y conciencia de continuidad vital detenida. Y hay conciencia de advertencia en la puerta de la mente. En los procesos cognitivos de la puerta de la mente siempre hay conciencia de advertencia en la puerta de la mente. Después, al igual que en el proceso cognitivo de jhāna, hay cuatro momentos de conciencia de la esfera de los sentidos. En este caso, la conciencia es sana, y no funcional, porque esta persona todavía es ser ordinario (puthujjana), todavía no es un Arahant. Si es un Arahant, ya ha alcanzado el primer estado. Por lo tanto, solamente habrá conciencia sana.

²⁸ N. del E. Hay diez o doce conocimientos de vipassanā (vipassanā-ñāṇa).

Estos cuatro momentos tienen los mismos nombres que en el proceso cognitivo de jhāna. Pero aquí "linaje" significa el cambio del linaje mundano al linaje de los nobles. Después del momento de cambio de linaje se convierte en una persona Noble (ariya-puggala). En realidad, el cambio de linaje comienza con la conciencia del Sendero (magga). Inmediatamente después de la conciencia del Sendero siguen dos momentos de la conciencia de Fruición (phala). A veces hay dos momentos de conciencia de Fruición y en ocasiones hay tres. Por conveniencia digamos que hay dos. Éste es el proceso cognitivo del Sendero.

En las notas de clase este proceso cognitivo está explicado con más detalle (ver [diagrama](#)). Necesitamos entender este proceso cognitivo con más detalle que los otros procesos cognitivos. El proceso cognitivo del Sendero también contiene la Fruición.

Los objetos de la conciencia de continuidad vital son siempre el kamma o signo de kamma o signo de destino. El objeto de la conciencia de advertencia en la puerta de la mente (manodvārājjana), preparación (parikamma), aproximación (upacāra) y adaptación (anuloma) son las formaciones diversas. Formación diversa es un término técnico que se refiere a los objetos de la meditación vipassanā. La meditación vipassanā toma como objeto a las formaciones diversas, es decir, propiedades materiales, conciencias y factores mentales mundanos. Cuando uno practica meditación vipassanā, no es posible tomar como objeto el Nibbāna. Tampoco es posible tomar como objeto las conciencias ultramundanas, simplemente porque uno no las ha alcanzado.

Los objetos de vipassanā pertenecen a la esfera mundana. Por lo tanto, los objetos de vipassanā son las conciencias mundanas, los factores mentales mundanos y la materia (rūpa). La materia siempre es mundana. No hay materia ultramundana. Estos objetos se denominan formaciones diversas.

¿Cuál es el objeto de la conciencia de cambio de linaje (gotrabhū)? Es el Nibbāna; esto es extraño. La conciencia de cambio de linaje toma al Nibbāna como objeto. No es como el proceso cognitivo de jhāna. En el proceso cognitivo de jhāna, la conciencia de cambio de linaje toma el mismo objeto que las javanas precedentes. Aquí, debido a que es el último momento

antes de la iluminación, algo así como la preparación, toma al Nibbāna como objeto. Después sigue el momento del Sendero (magga) y luego dos momentos de Fruición (phala). Estas cuatro conciencias toman al Nibbāna como objeto. Después de eso, nuevamente hay regreso a la continuidad vital. Y en este caso, el objeto es kamma, signo de kamma o signo de destino.

En este diagrama vemos que los tres momentos que preceden a la conciencia de cambio de linaje (gotrabhū) pertenecen a vipassanā. Éstos son momentos mentales de vipassanā. Ésa es la razón por la que el objeto son las formaciones diversas. Ésa es la razón por la que dijimos que sin vipassanā no puede haber iluminación. Uno debe practicar vipassanā antes de alcanzar la iluminación.

Ahora hay una pregunta. Hay personas que encontraban al Buddha por primera vez. El Buddha simplemente les enseñaba, podría ser un discurso corto y al final del mismo, esta persona alcanzaba la iluminación, se convertía en una persona que ha entrado en la corriente o en un Arahant. Estas personas tuvieron una realización instantánea. ¿Qué es lo que ocurre con este tipo de personas que tiene realización instantánea? Aunque parece un instante, debe haber un proceso cognitivo de la iluminación. Quizá estas personas no practicaban como nosotros lo hacemos ahora, pero tuvieron esos momentos mentales anteriores a la iluminación.

Estas personas tuvieron que ver las cosas como realmente son, como impermanentes, como insatisfactorias e insubstanciales. Sin ver estas características comunes de todas las cosas, no puede haber iluminación. Aun cuando parece que la iluminación fue instantánea, hay meditación vipassanā antes del momento de la iluminación. Quizá no deberíamos llamar a esto meditación, porque estas personas quizá no estaban meditando. Pero estos momentos mentales surgen tomando a las formaciones diversas como objeto y percibiéndolas como impermanentes, insatisfactorias e insubstanciales.

La conciencia de cambio de linaje (gotrabhū) no toma las formaciones diversas como objeto, sino que toma al Nibbāna como objeto. A partir de este momento, la persona se convierte en un

Noble (ariya). Noble significa una persona Noble. Comenzando con el momento del Sendero (magga), una persona se convierte en Noble.

Quizá ustedes han oído que hay ocho clases de personas o individuos Nobles. Existe el individuo en el momento del primer Sendero y el individuo en el momento de la primera Fruición. Después existe el individuo en el momento del segundo Sendero y el individuo en el momento de la segunda Fruición. Existe el individuo en el momento del tercer Sendero y el individuo en el momento de la tercera Fruición. Finalmente, existe el individuo en el momento del cuarto Sendero y el individuo en el momento de la cuarta Fruición. Por lo tanto, hay ocho clases de individuos Nobles. En realidad, hay cuatro clases de individuos Nobles porque el individuo en el momento del Sendero existe solamente por un momento. Aunque estrictamente hablando tenemos que decir que hay ocho individuos, prácticamente hablando hay solamente cuatro.

Quizá a algunos no les guste porqué se llama a un individuo solamente por un único momento. Después ese individuo tiene otro nombre o ha cambiado a otro individuo. En un momento se le llama individuo Sendero y en el siguiente momento se le llama individuo Fruición.

Pienso que la analogía puede ser un individuo en el momento de romper un récord. En ese momento, este individuo está rompiendo el récord. Después de ese momento, este individuo ya ha roto el récord. Es algo así. Entonces, hay ocho tipos de individuos Nobles Personas y ellos se agrupan en cuatro pares.

¿Qué es el momento de iluminación? El momento del Sendero (magga) es el momento de iluminación. ¿Qué es la iluminación? ¿Qué constituye la iluminación? Aquí hay que tener en cuenta dos cosas. Una es que la conciencia del Sendero (magga) toma el Nibbāna como objeto. La otra es que en el momento del Sendero (magga) se produce la destrucción de impurezas. Estas dos cosas constituyen la iluminación. En el momento de la iluminación, el individuo debe experimentar o realizar el Nibbāna. El individuo ve el Nibbāna "cara a cara". Y

debe erradicar las impurezas en ese momento. Si una persona dice que ha alcanzado la iluminación o que es un iluminado, debe haber destruido algunas de las impurezas.

Destrucción de las impurezas aquí significa total destrucción. Total destrucción significa que las impurezas destruidas en el momento de la iluminación no volverán a surgir en esta persona nuevamente. Por lo tanto, iluminación significa experimentar el Nibbāna y la total destrucción o erradicación de impurezas.

Después de que el Sendero ha destruido las impurezas, existen dos momentos de Fruición (phala). La función de la Fruición (phala) es adicional a la erradicación de impurezas. La analogía dada aquí es que primero uno apaga el fuego y luego vierte algunas cubetas de agua sobre él mismo para que no pueda arder de nuevo. Otra analogía sería parar a una persona y después retenerlo para que no pueda surgir. La función del momento de Fruición es también la posterior pacificación de las impurezas. Ustedes pueden encontrar esta expresión en los Suttas o en el *Visuddhimagga*. Después de eso, hay regreso a la continuidad vital.

Podemos aprender muchas cosas de esto. Las enseñanzas del Buddha, el Dhamma, se dice en pali que es "akālika". Hay seis atributos del Dhamma. Uno de ellos es "akālika". A menudo se traduce como eterno, sin tiempo.²⁹ Pero no es eterno, no obstante que literalmente el término "akālika" significa eterno. Aquí eterno quiere decir que no necesita ninguna intervención del tiempo para dar resultados. Significa que el Sendero (magga) da resultados inmediatos. El Sendero (magga) es la causa y la Fruición (phala) es el efecto. El efecto sigue inmediatamente a la causa. Nada interviene entre el Sendero y la Fruición. Quiero que ustedes comprendan esto, porque hay algunas personas que dicen que no puede haber Fruición después del Sendero. Eso es totalmente equivocado. Si decimos que no puede haber Fruición (phala) después del Sendero (magga), entonces estamos yendo en contra de muchas enseñanzas de los Suttas. Estamos en contra de muchos maestros y en contra de la tradición. Estamos en contra de la más alta autoridad que es el séptimo libro del Abhidhamma.

²⁹ N. del E. La voz inglesa es "timeless".

Estudiante: ¿Cuando usted dice posterior pacificación, es eso una suerte de refinamiento?

Venerable U Silananda: Sí, es algo así. En realidad el Sendero (magga) es tan poderoso que puede matar o destruir las impurezas completamente. Ellas nunca surgirán de nuevo. La Fruición (phala) es como una persona que hace algo que ha sido hecho por alguna otra persona. Puede ser un refinamiento. Es algo como refinamiento. Mantiene las impurezas destruidas y no permite que surjan de nuevo.

El significado de destrucción de impurezas es también importante. Ustedes pueden leer los detalles en el *Visuddhimagga*. "Destrucción de impurezas" o "destruyendo impurezas" significa destruir su potencialidad para surgir de nuevo. No son las impurezas en si mismas. Si hay impurezas, puede no haber conciencia del Sendero (magga) porque la conciencia del Sendero es un estado sano (kusala) y las impurezas son estados insanos (akusala). Los estados sanos (kusala) y los insanos (akusala) nunca pueden surgir al mismo tiempo. Lo que la conciencia del Sendero erradica o destruye no son las impurezas, sino su potencialidad para surgir en el futuro.

Es como tratar a un árbol con algunos químicos para que no pueda dar frutos en el futuro. Puede haber frutos en el árbol, pero no se puede hacer nada acerca de esto. Para que este árbol no pueda dar ningún fruto en el futuro, uno puede tratarlo con algún químico. Y de esta forma se vuelve estéril.

De la misma manera, "erradicación de impurezas" significa no permitir que surjan de nuevo, no permitir su surgimiento en el futuro. Por eso, es su potencialidad lo que la conciencia del Sendero destruye. Hay una interesante discusión de esto, y también difícil de entender, en el *Visuddhimagga*. Hay preguntas: "¿Son las impurezas presentes, pasadas o futuras, las impurezas erradicadas por la conciencia del Sendero? Si no es ninguna de estas, entonces, ¿cuál es la finalidad de la conciencia del Sendero?". El punto a entender es que la conciencia del Sendero no destruye las impurezas sino que destruye su potencialidad para surgir en el futuro.

Después de alcanzar el primer Sendero, uno desea alcanzar el segundo Sendero, etc. Cuando uno alcanza el segundo, tercero y cuarto Sendero, el proceso cognitivo es el mismo pero con una pequeña diferencia (ver [diagrama](#)). En lugar de la conciencia de cambio de linaje (gotrabhū) hay "vodāna" (letras 'vd') que significa purificación. Después de alcanzar el primer estado, uno ya ha cambiado su linaje. No puede haber cambio de linaje nuevamente. Uno se ha convertido en un Noble (ariya). Por lo tanto, el linaje ya ha cambiado. Cuando uno alcanza el segundo estado, no hay cambio de linaje. En lugar de cambio de linaje hay purificación o purificación adicional. Después del segundo estado, uno atenúa aún más las impurezas restantes. Cuando uno alcanza el tercer estado, uno erradica algunas impurezas más. Y cuando alcanza el cuarto estado, todas las impurezas restantes son destruidas o erradicadas. Para el segundo, tercero y cuarto proceso cognitivo del Sendero tenemos purificación (vodāna) en lugar de cambio de linaje (gotrabhū).

Éste es el primer logro del Sendero para el primero, segundo, tercero y cuarto estados de iluminación. Después que uno ha alcanzado el estado de entrada en la corriente (sotāpanna), uno querrá que los momentos de Fruición (phala) surjan una y otra vez porque la Fruición toma al Nibbāna como objeto y el Nibbāna es la paz suprema. Cuando la mente toma al Nibbāna como objeto, uno está en paz o es feliz. Por lo tanto, uno querrá que esta conciencia surja una y otra vez. Éste es el estado sostenido de Fruición. Con el fin de que los momentos de Fruición surjan una y otra vez, uno debe practicar meditación vipassanā nuevamente. Quizá uno no deberá practicar por mucho tiempo, pero es necesario practicar meditación vipassanā porque los momentos de vipassanā o conciencias de la esfera de los sentidos deben preceder a los momentos de Fruición.

En este caso hay conciencia de continuidad vital vibrando y detenida, conciencia de advertencia en la puerta de la mente y luego cuatro momentos de adaptación. Aquí los cuatro momentos precedentes a la Fruición son llamados colectivamente "adaptación" (anuloma). Están representados por una de las ocho conciencias sanas de la esfera de los sentidos. Son javanas por eso se repiten a sí mismas. Hay cuatro momentos de conciencia de la esfera de los sentidos que están acompañadas con entendimiento o sabiduría. Y después no hay conciencia

del Sendero (magga), sino conciencia de Fruición (phala). En este caso, incontables momentos de Fruición siguen. Aquí también, la persona tiene que realizar una aspiración antes de entrar en este estado. Es como una intención: "Que yo permanezca en el estado de Fruición por una hora, dos horas, un día, dos días..." En este individuo solamente surgen momentos mentales de Fruición, uno tras otro, sin interrupción, hasta el final del tiempo deseado. Éste es el estado sostenido de Fruición. Cuando una persona alcanza la iluminación, debe poder entrar en este estado sostenido de Fruición.

En este proceso cognitivo no hay conciencia del Sendero (magga), sino solamente conciencia de Fruición (phala). La conciencia del Sendero puede surgir en una persona solamente una vez. No surgirá nuevamente en esa persona. Después, solamente surgen momentos mentales de Fruición. Hay millones de momentos mentales de Fruición.

El siguiente es el proceso cognitivo de la puerta de la mente de cesación. Cesación significa la interrupción (temporal) de la actividad mental. Este proceso cognitivo ocurre cuando un individuo que no-retorna (anāgāmi) o un Arahant (por supuesto que aquí se incluye a los Buddhas y Pacceka Buddhas), entra en el estado de cesación o suspensión temporal de las actividades mentales para experimentar el deleite de la paz. Este estado de cesación es muy refinado, por lo tanto, puede ser alcanzado solamente por los dos individuos Nobles superiores, el que no-retorna y el Arahant. Estos seres Nobles deben tener las nueve jhānas para poder entrar en este estado. Si ellos son practicantes de pura penetración que han alcanzado el estado de no-retorno y Arahant (significa que no tienen jhānas), entonces, aun estos individuos Nobles no pueden alcanzar el estado de cesación.

El estado de cesación es como el estado sostenido de Fruición. La diferencia es que en ese último todavía existe actividad mental; todavía están surgiendo las conciencias y los factores mentales. En cambio en el estado de cesación ya no surgen conciencias. Ésta es la diferencia.

Con el fin de entrar en el estado de cesación, el individuo que no-retorna o el Arahant debe haber alcanzado las nueve jhānas. Esto es así porque antes de entrar en el estado de

cesación, la persona debe entrar en la primera jhāna y luego emerger de la primera jhāna y practicar meditación vipassanā en esa jhāna. Cuando decimos jhāna, lo que quiere decir es que este individuo practica vipassanā en la conciencia y los factores mentales de esa jhāna. Después este individuo entra en la segunda jhāna, emerge de la misma y practica vipassanā en la segunda jhāna. Luego el meditador entra a la tercera, cuarta y quinta jhāna. Y a continuación entra en la primera y segunda jhāna de la esfera inmaterial. Este individuo practica vipassanā en cada una de estas jhānas de la esfera inmaterial. Luego el meditador entra en la tercera jhāna inmaterial. Después de la tercera jhāna este individuo ya no practica vipassanā, sino que se prepara para entrar al estado de cesación. Luego entra en la cuarta jhāna (ni percepción ni no-percepción). Después de dos momentos de la cuarta jhāna de la esfera inmaterial, cesa completamente la actividad mental. Por lo tanto, hay un espacio en blanco en el diagrama. Al final de este periodo, si es un individuo que no-retorna, surge un momento de conciencia de Fruición de no-retorno. Y después hay regreso a la continuidad vital. Si es un Arahant, al final de este periodo, surge un momento de conciencia de Fruición del estado de Arahant.

Se dice en los libros que una persona puede entrar en el estado de cesación o de jhāna o Phala por siete días como máximo. Se creía que la comida, una vez comida podía mantener el cuerpo solamente por siete días. Si no comiera por siete días, uno moriría. Por lo tanto, la duración máxima de estos estados para los seres humanos es de siete días.

Una persona debe revisar su vida antes de entrar al estado de Cesación. Debe determinar si va a vivir siete días o no. Si solamente va a vivir dos o tres días más y el estado fuera a durar siete días, hay un conflicto entre su intención de permanecer en estado de cesación durante siete días y el tiempo de muerte en dos o tres días. En realidad, si este individuo sabe que no va a vivir por siete días, no debe entrar en este estado por siete días. Una persona no puede morir durante el estado de Fruición o el estado de cesación.

Cuando los seres están en esos estados, no pueden ser asesinados. No pueden ser heridos. Aun sus pertenencias no pueden ser dañadas por el fuego o cualquier otra cosa. Para obtener esta protección, tienen que hacer una determinación o aspiración antes de entrar en el estado

de cesación: "Que mis pertenencias no sean destruidas por el fuego, el agua, mordeduras de ratas, etc."

Hay una historia de un grupo de mujeres que fueron a un lugar en el bosque. Ellas tenían frío e hicieron fuego. No sabían que había un Arahant en el estado de cesación. Apilaron madera sobre esa persona y prendieron fuego para calentarse. Más tarde ellas se dieron cuenta que un monje estaba allí. Como el monje estaba en el estado de cesación, no sufrió ningún daño. Sin embargo, ellas pensaron que lo habían dañado. Con el fin de ocultar sus acciones, apilaron más madera y troncos sobre el monje y le prendieron fuego. Después se marcharon. En el tiempo de Gotama Buddha todas ellas murieron quemadas como resultado de esa mala acción.

Estudiante: ¿Murió el monje?

Venerable U Silananda: No, no murió.

Estudiante: ¿La gente murió quemada en esa vida?

Venerable U Silananda: No. La gente no murió quemada en esa vida. Tuvieron que pasar por muchas vidas. Ellas nacieron juntas durante la vida de Gotama Buddha como seres humanos. Una de ellas llegó a ser reina. Como ustedes saben, los reyes tienen muchas reinas. Una de ellas estaba celosa de otra y prendió fuego a la casa donde la otra vivía con su criadas y todas murieron.

Estudiante: ¿Por qué ellos quieren entrar en el estado de cesación?

Venerable U Silananda: Los Buddhas y Arahants, aun los individuos Nobles, ven a la vida como sufrimiento. Los agregados son como cargas para ellos. Hay un Sutta en el *Samyutta Nikāya* llamado 'cargas'. Es una gran carga para ellos llevar este cuerpo de cinco agregados. Con el fin de deshacerse de esa carga lo más pronto posible mientras están en vida, ellos tratan de detener completamente sus actividades mentales.

Estudiante: Es como una vacación.

Venerable U Silananda: Si, eso es. La cesación del sufrimiento (dukkha) es como una vacación para los Arahants. Tal vez ellos se sienten mejor o con más paz que en el estado ordinario de Fruición porque en este estado todavía existen la conciencia y los factores mentales surgiendo y desapareciendo en un momento de Fruición, uno después de otro.

Estudiante: ¿Cómo son ellos en ese momento?

Venerable U Silananda: En ese momento ellos son como estatuas. En ese momento no tienen mente. No saben qué les está pasando a ellos o a otra gente. Es como una vacación real. Es una brecha en el flujo de la conciencia.

Estudiante: Usted dijo antes que una persona no debe entrar en este estado si sabe que va a morir en unos pocos días, pero si está en ese estado no puede morir. ¿Hay algo malo que puede ocurrir si ellos no pueden morir cuando se supone que tienen que morir en pocos días?

Venerable U Silananda: Ésa es la razón por la que les dije que si saben que no van a vivir por siete días, no deben entrar en cesación por siete días.

Estudiante: ¿Pero cómo lo sabe?

Venerable U Silananda: Yo no sé. Creo que si son Arahants e individuos que no-retornan, ellos saben si van a morir en tres o cuatro días.

Estudiante: Pero aun si ellos saben eso, ¿qué ocurre si ellos entran en el estado de cesación?

Venerable U Silananda: Yo no sé que ocurriría porque una persona no puede morir durante el estado de cesación. Pero su facultad vital no llegará al final de siete días. Hay un conflicto. En realidad no sé que podría pasar si alguien entra en el estado de cesación sabiendo que no va a

vivir por siete días. No sé que pasaría. Los libros dicen que no deben entrar en el estado de cesación si saben que no van a vivir por siete días.

Estudiante: Inaudible.

Venerable U Silananda: Las personas Nobles han visto la verdadera naturaleza de la mente y el cuerpo, siempre surgiendo y desapareciendo. Por eso ellos ven esto como una carga, como sufrimiento. Con el fin de abandonar este sufrimiento ellos desean detener las actividades mentales. De esta forma consiguen una tregua de este continuo sufrimiento o de este continuo proceso de surgir y cesar.

Estudiante: ¿Eso es apego?

Venerable U Silananda: Eso no se llama apego o deseo porque no hay nada que desear. Esa clase de paz no es el objeto de deseo. El deleite del Nibbāna y el deleite de la cesación están más allá del rango del apego o deseo.

Estudiante: Yo había entendido cómo uno alcanza las jhānas de la esfera de los sentidos a partir de la concentración en una imagen mental después de concentrarse en el objeto real como un disco (kasiṇa). En la segunda parte uno está sostenido en la jhāna. ¿Cómo cambia en el Sendero? ¿Por qué en un momento es una jhāna y en el siguiente es Sendero?

Venerable U Silananda: Es según su deseo o aspiración. Cuando uno quiere alcanzar jhāna, practica cierta clase de meditación. Cuando quiere alcanzar la iluminación, practica otra clase de meditación. El camino o medio para llegar a ellos es diferente.

Estudiante: ¿Está relacionado con los treinta objetos y con los diez objetos?

Venerable U Silananda: Sí. Los treinta objetos conducen al logro de jhāna, pero no al Sendero.

Ahora vamos a estudiar un proceso cognitivo más. Es más difícil y más interesante. Es el proceso cognitivo de la muerte y reconexión.

Estudiante: ¿Es la respiración un objeto de la meditación de tranquilidad (samatha)?

Venerable U Silananda: Uno puede practicar meditación de tranquilidad (samatha) o meditación vipassanā en la respiración, dependiendo de la forma en que uno practica. Si quiere alcanzar jhāna y desarrollar concentración, debe mantener su mente solamente en la respiración; no debe poner la atención en otros objetos o distracciones. Solamente mantiene la atención en la respiración. Si uno practica vipassanā en la respiración, se mantiene sobre ella, pero también puede poner la atención en otros objetos que surgen en el momento presente. Ésta es la diferencia.

El proceso cognitivo de la muerte-reconexión ocurre en el momento de la muerte. Cuando una persona está a punto de morir, cerca de la muerte o en el momento de la muerte, este tipo de proceso cognitivo surge. Cuando una persona está por morir, el kamma, signo de kamma (kamma-nimitta) o el signo de destino (gati-nimitta), uno de estos tres objetos se presenta en la mente de la persona. A veces será un kamma. Otras veces será un signo de kamma. Mientras que otras veces será un signo de destino. Uno de estos tres objetos se presenta en la mente de la persona que está por morir.

Para nuestra conveniencia veremos solamente uno de los muchos procesos cognitivos de la muerte-reconexión. He escogido este particular proceso cognitivo porque quiero mostrarles cómo la conciencia de la muerte y la conciencia de reconexión tienen el mismo objeto, no obstante que una pertenece a una vida y la otra pertenece a otra vida.

Ya hemos visto que la duración de un objeto visible presente es de diecisiete momentos mentales. Supongamos que un hombre va a morir y ve algo con sus ojos. Este objeto puede ser solamente un signo de kamma (kamma-nimitta). Si fuera un signo de destino (gati-nimitta), éste debería ser tomado a través de la puerta de la mente y no a través de la puerta del ojo.

Aquí quiero mostrarles un proceso cognitivo de la puerta del ojo. El objeto no puede ser un signo de destino. Es un signo de kamma (kamma-nimitta). El signo de kamma es algo instrumental cuando se realiza algún kamma. Por ejemplo, cuando uno da algo, la persona que recibe es un signo de kamma. En el caso de un asesinato, las armas, arcos y flechas, el ser que ha muerto, todos son signos de Kamma.

Supongamos que una persona tiene como objeto un signo de kamma en el momento de su muerte. Si es un objeto visible presente, debe durar diecisiete momentos mentales. Primero el objeto hace impacto en la puerta del ojo. Hay una conciencia de continuidad vital pasada y después siguen dos momentos de vibración. Después surge la conciencia de advertencia en la puerta de los cinco sentidos porque éste es un proceso cognitivo de la puerta de los cinco sentidos y no de la mente. Luego surge la conciencia del ojo. Después ocurren las conciencias de recepción, investigación y determinación. Luego siguen cinco momentos de javana.

En el momento de la muerte uno está tan débil que las javanas no pueden repetirse siete veces. Por lo tanto, solamente hay cinco momentos javana. Y después de las javanas surge la conciencia de la muerte (cuti). Inmediatamente después de la muerte surge la conciencia de reconexión (paṭisandhi). Esto es la concepción. Diecisiete momentos de conciencia de continuidad vital siguen a la conciencia de reconexión. Y después hay otro proceso cognitivo donde surge la conciencia de advertencia en la puerta de la mente y siguen siete momentos de javana. Luego hay regreso a la continuidad vital.

En la primera vida el objeto de la conciencia de reconexión (paṭisandhi), conciencia de continuidad vital (bhavaṅga) y conciencia de la muerte (cuti) son los mismos. En la primera vida, si el objeto es el kamma, el objeto de todas las conciencias de continuidad vital también es el kamma. El objeto de la conciencia de la muerte (cuti) también es el kamma. Si el objeto de la conciencia de reconexión fue un signo de kamma, todas las conciencias de reconexión y la conciencia de muerte tienen como objeto un signo de kamma. Lo mismo es cierto para el signo del destino (gati-nimitta).

En la primera vida de la conciencia de reconexión, las conciencias de continuidad vital y la conciencia de la muerte tienen el mismo objeto, exactamente el mismo objeto. La conciencia de reconexión en la segunda vida toma al objeto visible presente como objeto. Es muy extraño. Aunque la nueva vida comienza, el objeto que es visto aquí es un objeto visible que comenzó en la vida inmediatamente precedente. Tres momentos están existiendo en la nueva vida. En este caso la conciencia de reconexión (paṭisandhi) toma el objeto visible presente. Por lo tanto, las conciencias de continuidad vital y la conciencia de la muerte de la segunda vida debe tomar el objeto visible presente como objeto. En la segunda conciencia de continuidad vital se completan los diecisiete momentos mentales. El objeto visible presente desaparece en ese momento. A partir de la tercera conciencia de continuidad vital es un objeto visible pasado. Este objeto visible pasado será el objeto de todas las conciencias de continuidad vital en la segunda vida y también la conciencia de la muerte en esta segunda vida, lo toma como objeto. De esta forma hay un cambio de objeto de una vida a otra vida.

Los objetos de la conciencia de reconexión, continuidad vital y conciencia de muerte cambian de una existencia a otra, pero son idénticos en una vida. No pueden ser los mismos de una vida a otra. En cada vida hay diferentes objetos. No puede haber un objeto a través del ciclo de renacimientos (saṃsāra). En una vida tal vez es el kamma. En la siguiente vida puede ser el signo de kamma o el signo del destino. Son diferentes de una vida a otra.

La otra cosa que hay que comprender es acerca de la reconexión (paṭisandhi). Mucha gente entiende en forma equivocada que la reconexión es el resultado de la muerte. A veces la gente dice que la muerte en esta vida condiciona la reconexión en la siguiente vida. La palabra "condición" significa muchas cosas. La reconexión es causada por kamma en la vida pasada u otras vidas pasadas. Por lo tanto, la reconexión no está causada por la muerte. La reconexión no es el resultado de la muerte. Si la muerte condiciona la reconexión de alguna manera, la condiciona dando lugar a que la conciencia de reconexión surja.

Hay una analogía. Digamos que uno está sentado en esta silla. Con el fin de que otra persona pueda sentarse en esta silla, uno se tiene que levantar y de esta manera la otra persona puede

tomar el lugar. De esa forma podemos decir que la conciencia de la muerte condiciona la conciencia de reconexión. Sin embargo, la conciencia de la muerte no es la productora o la causa de la conciencia de reconexión. El productor de la conciencia de reconexión es el kamma. De acuerdo con el kamma de la persona en el pasado, bueno o malo, que tiene la oportunidad de producir efectos, la conciencia de reconexión de esta persona será buena o mala. La cualidad de la conciencia de reconexión depende del kamma sano (kusala) o del kamma insano en el pasado. La conciencia de reconexión no está causada por la conciencia de la muerte no obstante que sigue inmediatamente a la conciencia de la muerte.

En el Abhidhamma Theravada se enseña que no hay tiempo que interviene entre la muerte y la reconexión. Uno muere aquí y renace en otro lugar. La reconexión puede ocurrir a cientos de millas. Puede intervenir la distancia, pero no interviene el tiempo. Inmediatamente después de este momento está el siguiente. Por lo tanto, inmediatamente después de la conciencia de muerte hay conciencia de reconexión, aunque tal vez millones de millas de distancia.

Estudiante: Tengo dos preguntas. Se dice que yo muero aquí y renazco en otro cuerpo. Una pregunta es acerca de la gente que se pierde y anda errante. La otra pregunta es, si es tan inmediato el paso de este cuerpo al siguiente, ¿por qué es que hay más gente? Si hay diez almas o diez seres sobre el planeta y estas diez mueren y renacen, ¿cómo puede haber veinte personas? ¿Cómo la conciencia entra en veinte personas?

Venerable U Silananda: Está bien. Respecto a su primera pregunta, aun en nuestro país, que es predominantemente Buddhista Theravada, la gente todavía tiene alguna creencia de que después de la muerte hay un fantasma o espíritu durante siete días antes de ir a la otra existencia. Esto es rechazado en el *Kathāvatthu*.³⁰ No es aceptado en el Abhidhamma Theravada. Sin embargo, creo que eso se enseña en el Abhidhamma Mahāyana. Eso se denomina "antarabhava", existencia intermedia; es decir, es la existencia entre dos existencias. De acuerdo a las enseñanzas del Buddhismo Theravada esa existencia intermedia es una

³⁰ Quinto libro del Abhidhamma.

existencia separada. Supongamos que una persona muere aquí. Luego se convierte en un espíritu. Después renace en otra existencia. Hay tres vidas de acuerdo a la explicación del Buddhismo Theravada. El theravada no acepta el periodo intermedio entre una vida y la siguiente. Por eso, si un ser se convierte en un espíritu, ésa es una vida. Luego si el espíritu renace como un ser humano o cualquier otro ser, ésa es otra vida.

Estudiante: ¿Los espíritus tienen un cuerpo sutil en vez de un cuerpo grueso?

Venerable U Silananda: Sí, si es un espíritu, tiene un cuerpo sutil. ¿Cuál fue su segunda pregunta?

Estudiante: ¿Por qué hay más personas?

Venerable U Silananda: Realmente no lo sé. No tenemos que ver solamente a los seres humanos. De acuerdo con las enseñanzas del Buddha, un ser puede renacer como cualquier ser. Hay muchos insectos, por ejemplo. Ellos pueden renacer como seres humanos y los seres humanos pueden renacer como insectos.

Estudiante: ¿Y en otros planetas?

Venerable U Silananda: Sí, hay seres en otros planetas.

Estudiante: Es difícil imaginar que un animal pueda renacer como un ser humano.

Venerable U Silananda: Es difícil pero no imposible. Si un ser renace como un animal, habrá realizado más cosas insanas (akusala) que sanas (kusala). Todos hemos estado durante un largo, muy largo tiempo en este ciclo de renacimientos (saṃsāra). Por lo tanto, hemos realizado tanto mucho buen kamma como mal kamma en el pasado. Este kamma está esperando la oportunidad de dar resultados. Por eso, cuando las circunstancias son favorables para que el kamma sano dé resultados, entonces los da. Cuando el kamma insano tiene oportunidad,

también da resultados. Pero el kamma siempre está ahí, y se da la oportunidad, un animal puede renacer como ser humano.

Estudiante: ¿Los animales tienen conciencia?

Venerable U Silananda: De acuerdo con el Abhidhamma, los animales tienen mente y materia como nosotros, pero el estándar de mente y materia es inferior que en los seres humanos. Ellos no tienen pensamiento desarrollado, pero también tienen conciencia.

Estudiante: Si usted ha nacido con un cuerpo animal, ¿carga consigo el peso de su kamma?

Venerable U Silananda: No podemos decir que cargamos con nosotros todas esas cosas. No sabemos dónde está almacenado el kamma. Es algo (que está) en nuestra continuidad. Hablaremos acerca del kamma en la siguiente clase. Es como la capacidad de un árbol de dar frutos. No sabemos dónde está la habilidad o dónde están los frutos guardados en el árbol, pero cuando llega la estación, cuando hay humedad, sol y las condiciones necesarias, el árbol da frutos. De la misma forma nosotros tenemos kamma sano e insano acumulado, pero nadie sabe dónde está guardado este kamma sano e insano. Hay esta continuidad aunque no hay permanencia.

Tenemos que entender esto claramente para no caer en el punto de vista eternalista o en el nihilista. El buddhismo está entre estos dos, no acepta ninguno de estos dos extremos. En el *Visuddhimagga* se dice lo siguiente con respecto a una persona que renace: "Es un estado material e inmaterial real que surge cuando ha obtenido su condición. Esto es, cuando se obtiene, alcanza el siguiente devenir. No es un ser duradero, no es un alma. Tampoco ha transmigrado del pasado ni está manifestado aquí sin causa". Nada de esta vida pasa a la otra vida, pero no hay nada que renace allí, que no esté conectado, ni causado por algo aquí.

"Aquí la ilustración de esta conciencia está explicada como un eco, una luz, un sello real, una imagen de un espejo". Por ejemplo, uno grita dentro de una caverna y la voz regresa. Esa voz

no es su voz. El eco no es su voz real pero sin su voz no habría eco. En el caso de la luz de una lámpara y del sello es la misma cosa.

"Aquí la ilustración de esta conciencia está explicada como un eco, una luz, un sello real, una imagen de un espejo. Pero el hecho de que no es devenir y que no viene aquí de un devenir previo, y por el hecho de que surge por causas que están incluidas en un devenir pasado". "Devenir" significa existencias. "Porque como un eco, una luz, un sello real, una imagen, una sombra, tienen respectivamente el sonido, etc., como su causa y han llegado a ser sin ir a otra parte, de la misma forma es esta conciencia (la conciencia de reconexión)".

Nosotros aceptamos la fórmula "ni él mismo ni otro". La persona que renace en otra existencia no es exactamente la misma persona ni es una persona totalmente nueva, una persona totalmente desconectada.

Hay cuatro métodos para aplicar al Origen Condicionado. Dos de ellos son el método de identidad y el método de diversidad. Tenemos que comprender de acuerdo, también, a estos métodos. "La no interrupción de la continuidad de esta forma con la ignorancia como condición, hay formaciones; con formaciones mentales como condición, hay conciencia, etc., como una semilla que ha alcanzado el estado de árbol a través del estado de un arbusto, etc., se llama el método de identidad". Hay cierta identidad entre un momento y otro. "Uno que ve esto correctamente, abandona el punto de vista de aniquilación mediante la comprensión de la ininterrupción de la continuidad que ocurre a través de ligar la causa y el fruto. Uno que ve esto en forma equivocada se inclina hacia el punto de vista de la eternidad aprehendiendo identidad en la no interrupción de la continuidad que ocurre a través de ligar la causa y el fruto". Tenemos que ver esto en la forma correcta. Si lo vemos en forma equivocada, caemos en uno de los extremos, el punto de vista de la eternidad o el del nihilismo.

"Definir la característica individual de ignorancia, etc., se llama el método de diversidad". Esto quiere decir que cada momento es diferente de otro. Un momento tiene una función. El otro momento tiene otra función. Por lo tanto, cada uno es diferente al otro. Alguien que ve esto de

la manera correcta abandona el punto de vista de eternidad al ver el surgimiento de cada nuevo estado.



Preguntas Clase 9

1. Explique el significado de un proceso cognitivo de la puerta de la mente.
2. ¿Cómo se denomina el primer momento de conciencia activa de un proceso cognitivo de la puerta de la mente?
3. ¿Qué tipo de meditación se debe practicar para alcanzar jhāna?
4. ¿Cuál es el objeto de la conciencia jhāna?
5. Explique cuáles son las dos variedades del proceso cognitivo de jhāna.
6. ¿Cuándo surge el proceso cognitivo del Sendero?
7. ¿Qué tipo de meditación hay que practicar para alcanzar el Sendero?
8. ¿Cuáles son los cuatro estados de iluminación?
9. Nombre los cuatro momentos de conciencia previos a la conciencia del Sendero.
10. Explique el significado de "cambio de linaje" (gotrabhū).
11. ¿Cuál es el objeto de la conciencia del Sendero?
12. Se dice que en el momento del Sendero se erradican las impurezas mentales. Explique el significado de esto.
13. ¿Cuál es la conciencia que surge inmediatamente después de la conciencia del Sendero?
14. ¿Cuál es el objeto de la conciencia de Fruición?
15. ¿Qué es el estado sostenido de Fruición (phala-samāpatti)?
16. Uno de los atributos del Dhamma es "akālika", sin tiempo. Explique el significado de esto.
17. ¿Qué ocurre con la mente en el proceso cognitivo de cesación?
18. ¿Quiénes pueden experimentar el proceso cognitivo de cesación?
19. ¿Cómo se denomina el proceso cognitivo que ocurre en el momento de la muerte?
20. Explique y dé ejemplos de los tres tipos de objetos: (1) kamma, (2) signo de kamma (kamma-nimitta) y signo de destino (gati-nimitta).



NOTAS DE CLASE #10

KAMMA

Lectura asignada: Compendio pp. 185-196

1. Qué es el kamma:

- i. El kamma se define como aquello por medio del cual uno realiza las acciones. En un sentido estricto las acciones en sí mismas no representan kamma; pero se debe entender como kamma, la volición por medio de la cual se realizan las acciones.

"La volición (cetanā), bhikkhus, yo llamo kamma. Por medio de la volición uno realiza la acción del cuerpo, palabras o mente." (Aṅguttara Nikāya, iii, 415)

Técnicamente, el kamma es la volición asociada con 12 conciencias insanas, 8 conciencias sanas hermosas de la esfera de los sentidos, 5 conciencias sanas de la esfera de la materia sutil y 4 conciencias sanas de la esfera inmaterial.

En algunos discursos algunos factores mentales asociados con la volición se llaman también kamma. (Véase *The Expositor*, p. 117)

- ii. La volición (cetanā) tiene la potencialidad de producir resultados cuando las circunstancias son favorables y (esta volición) deja su potencialidad en la continuidad de los seres.
- iii. Es imposible decir donde el kamma o su potencialidad se almacena, como es imposible decir donde se almacenan los frutos del árbol que todavía no ha dado frutos. (Véase *Milinda's Questions* p. 98)

2. Qué no es el kamma:

- i. El kamma no es el resultado sino la causa. Si bien en el lenguaje popular la palabra kamma se usa en el sentido de sus resultados.

"Ni en el firmamento ni en el medio del océano ni en una cueva en la montaña, no existe lugar donde uno pueda escapar de la mala acción (las consecuencias del mal kamma)". (Dhammapada, 127)

- ii. ¿Es el kamma destino o predestinación? Hasta un cierto punto parece serlo. (Véase la cita anterior y las historias en *Buddhist Legends* (B.L.), Part 2, pp. 286-291)
- iii. ¿Existe lo que se denomina el kamma colectivo? No existe el kamma de grupo que da efectos colectivamente. Véase historias de:
 - (1) Destrucción de los familiares del Buddha por Viḍūḍabha (B.L. Part 2, p. 46)
 - (2) Sāmāvati quemada con otras 500 mujeres. (B.L. Part 1, pp. 288- 291)
 - (3) La historia del príncipe Bodhi. (Majjhima Nikāya, ii, 92-93 y comentario)

3. La Ley del Kamma:

- i. Las respuestas de Buddha a Subha y las respuestas de Nāgasena al rey Milinda. (Véase otra hoja)
- ii. La Ley de Kamma es la ley de causa y efecto, acción y reacción.
- iii. Es una ley natural y opera en su propio campo sin la intervención de un agente externo que la administra. Nadie, incluyendo los Buddhas, puede intervenir en la operación del kamma.
- iv. Comprender que el kamma es nuestra única propiedad es un aspecto del Recto Entendimiento.
- v. ¿Es todo debido al kamma? "Totalmente incorrecta es la creencia que, de acuerdo con el buddhismo, todo es el resultado de las acciones anteriores. Nunca, por ejemplo, una acción volitiva (karma) sana o insana, es el resultado de una acción anterior; esta acción es en realidad kamma". (Buddhist Dictionary, p. 196)
- vi. Hacedor del kamma y experimentador de los resultados:

"Él no ve un hacedor por encima o más allá de la acción, no experimentador del resultado por encima o más allá de la ocurrencia del resultado. Pero él ve claramente

con recto entendimiento que los sabios dicen 'hacedor' cuando existe la acción y 'experimentador' cuando existe la experiencia, simplemente como un modo común de expresión. De aquí los Antiguos dijeron:

No existe el hacedor de la acción,
o alguien que cosecha el resultado de la acción,
sólo fenómenos que fluyen;
aparte de ésta ninguna otra concepción es la correcta.

(*The Path of Purification*, p. 700)

vii. Kamma y sus resultados son dos cosas diferentes:

No hay kamma en el resultado,
ni el resultado existe en el kamma;
y si bien ambos están vacíos el uno del otro,
no hay fruto sin kamma.

Así como el fuego no existe en
los rayos del sol, la gema, el estiércol,
ni aun fuera de ellos, pero se origina
por medio de sus partes componentes,

De la misma forma tampoco el resultado
se puede encontrar en el kamma ni fuera;
ni el kamma perdura (en el resultado que ha producido).

El kamma está vacío de su fruto;
el fruto todavía no existe en el kamma;
y no obstante el fruto nace de él,
dependiendo totalmente en el kamma.

No existe Brahma, creador del ciclo de renacimientos,
los fenómenos simplemente fluyen-- causal y compuesta su condición.

(The Path of Purification, p. 700)

4. Diferentes tipos de kamma:

- i. Con respecto a la función:
 - (1) Kamma productivo,
 - (2) Kamma de apoyo,
 - (3) Kamma obstructivo,
 - (4) Kamma destructivo.
- ii. Con respecto al orden de los efectos:
 - (1) Kamma pesado,
 - (2) Kamma próximo a la muerte,
 - (3) Kamma habitual,
 - (4) Kamma de reserva.
- iii. Con respecto al tiempo de los efectos:
 - (1) Kamma inmediatamente efectivo,
 - (2) Kamma subsecuentemente efectivo,
 - (3) Kamma indefinidamente efectivo,
 - (4) Kamma extinto.
- iv. Con respecto al lugar de los efectos:
 - (1) Kamma insano,
 - (2) Kamma sano de la esfera de los sentidos,
 - (3) Kamma sano de la esfera de la materia sutil,
 - (4) Kamma sano de la esfera inmaterial.

5. Los resultados del kamma:

- i. Conciencias resultantes y los factores mentales asociados
- ii. Propiedades materiales producidas por el kamma



POR QUÉ LAS PERSONAS SON DIFERENTES

Una vez un joven brahmán llamado Subha se acercó al Buddha y le preguntó porque algunas personas, a pesar de ser humanos, tienen corta vida y otros larga vida, etc. El Buddha le respondió de la siguiente manera: "Joven brahmán, los seres tienen el kamma como su propiedad, ellos son los herederos de su kamma, ellos tienen el kamma como su progenitor, el kamma es sus familiares, el kamma es su refugio. Es el kamma lo que diferencia a los seres en inferiores y superiores".

Cuando Subha dijo que no entendía, Buddha explicó en detalle. Un resumen de lo esencial sigue:

<i>ALGUNOS SERES HUMANOS TIENEN (SON)</i>	<i>DEBIDO A QUE</i>
corta vida	mataron seres vivos
larga vida	se abstuvieron de matar
enfermos	persiguieron seres
sanos	no persiguieron seres
feos	sintieron odio, enojo
bellos	no sintieron odio, enojo
insignificantes	fueron envidiosos
importantes	no fueron envidiosos
pobres	no practicaron generosidad
ricos	practicaron generosidad
de clases bajas	fueron arrogantes
de clases altas	no fueron arrogantes
poco inteligentes	no hicieron preguntas
inteligentes	hicieron preguntas

(Véase *The Middle Length Discourse of the Buddha*, Discurso 135 y *Milinda's Questions*, I, pp. 89-90)

CLASE #10

KAMMA

El tema de la clase de hoy es el kamma. Este es un tema interesante e importante. La palabra en pali es "kamma" y en sánscrito es "karma". Ambas significan lo mismo. Si ustedes prefieren el sánscrito, deben decir karma. En pali las consonantes conjuntas se simplifican o asimilan; por esta razón la 'r' se transforma en 'm'.

¿Qué es kamma? En la actualidad la palabra kamma (karma) se ha convertido en un término de uso cotidiano en Occidente. Incluso aquellos que no son budhistas usan esta palabra. Kamma significa una acción o un acto. Básicamente la palabra kamma significa trabajo, acción o acto. Usada en este sentido significa alguna causa que produce resultados. Kamma se define como aquello por medio del cual se realizan las acciones. Por lo tanto, estrictamente hablando, el kamma no se refiere a las acciones en sí mismas. Cada vez que hacemos algo, surge en la mente un tipo de conciencia y ese tipo de conciencia está acompañado por lo que llamamos volición (cetanā). En este caso, es esa volición lo que se denomina kamma.

El Buddha dijo: "La volición (cetanā), bhikkhus, yo llamo kamma. Por medio de la volición uno realiza la acción del cuerpo, palabra o mente". Las acciones están divididas en tres grupos: (1) aquellas realizadas con el cuerpo, (2) aquellas realizadas con la palabra y (3) aquellas realizadas solamente con la mente. Cualquier acción que uno realiza hace surgir en la mente un tipo de conciencia que puede ser sana o insana. Este tipo de conciencia está acompañada por la volición (cetanā). Esta volición es lo que se denomina kamma.

Popularmente decimos que el kamma es la acción. Kamma se refiere a las buenas o malas acciones. Sin embargo, estrictamente hablando, el kamma es la volición en nuestra mente. Técnicamente el kamma es la volición asociada con las doce conciencias insanas, ocho conciencias sanas hermosas de la esfera de los sentidos, cinco conciencias sanas de la esfera de la materia sutil y cuatro conciencias sanas de la esfera inmaterial.

La volición acompaña a cada tipo de conciencia. La volición está asociada con los 89 ó 121 tipos de conciencia. Esto quiere decir que cada vez que un tipo de conciencia surge, también surge la volición. Sin embargo, la volición asociada con todos los tipos de conciencia no se llama kamma; solamente la volición asociada con los tipos de conciencias sanas e insanas se llama kamma. Hay doce conciencias insanas y ocho conciencias sanas hermosas de la esfera de los sentidos. Hay cinco conciencias sanas de la esfera de la materia sutil y cuatro conciencias sanas de la esfera inmaterial. En total son veintinueve conciencias. La volición asociada con estos veintinueve tipos de conciencias se llama kamma.

El kamma es lo que se describe como "saṅkhāra" en la doctrina del Origen Condicionado. En la doctrina del Origen Condicionado hay doce vínculos. El primero es la ignorancia. El segundo vínculo son las formaciones mentales. Las formaciones mentales son el kamma que produce resultados en esta vida o en vidas futuras. La volición que acompaña a estos veintinueve tipos de conciencia se denomina kamma.

En algunos discursos algunos factores mentales asociados con la volición también se denominan kamma. Si ustedes quieren leer algo adicional, por favor lean *The Expositor*, página 117. Por conveniencia, digamos que la volición es el kamma. Por el momento no tengamos en cuenta que los otros factores mentales asociados con la volición se denominan kamma.

La volición (cetanā) es uno de los cincuenta y dos factores mentales. Pero es diferente al resto de los factores mentales. Cada factor mental (cetasika) surge y cesa. La volición también surge y desaparece, pero es diferente que los otros factores mentales porque cuando desaparece deja una potencialidad de producir resultados en la continuidad de los seres. Deja algo detrás, algún poder, alguna habilidad de producir resultados. Cuando desaparece, no desaparece totalmente, sino que deja la potencialidad de producir resultados en el futuro. Esta potencialidad, que podemos llamar kamma, es algo así como una inversión. Está almacenado en nosotros. A veces en nuestras vidas hacemos buen kamma y otras hacemos mal kamma. Por eso el kamma está almacenado en nosotros.

El kamma o la potencialidad para producir resultados, produce los resultados cuando las condiciones son favorables. Cuando las condiciones no son favorables para dar resultados, no dará resultados en ese momento o en ese lugar. Pero cuando las condiciones necesarias existen, el kamma o su potencialidad producirá resultados.

Aunque se dice que la volición, cuando ésta desaparece, deja una potencialidad, no nos es posible determinar dónde está localizado el kamma, dónde está almacenado el kamma. A menudo la gente pregunta dónde se almacena el kamma. No es una pregunta moderna. El rey Milinda, aproximadamente quinientos años después de la muerte del Buddha, hizo la misma pregunta al Venerable Nāgasena: "La gente realiza buenas acciones y malas acciones. ¿Es posible señalar y decir, éstas están aquí y éstas están allí? El Venerable Nāgasena dijo: "No. No es posible señalar que el kamma está almacenado aquí o allí".

Al rey Milinda le gustaban los símiles. Por eso dijo: "Por favor déme un símil". El Venerable Nāgasena dijo: "Es como el fruto y los árboles. No podemos decir que el fruto está almacenado en las raíces o en las ramas o en otro lugar, pero cuando las condiciones necesarias existen – cuando hay sol, cuando es la estación, cuando hay humedad, etc.– los árboles dan frutos. Pero no podemos decir que los frutos están almacenados aquí o allí en el árbol. De la misma forma, es imposible decir que el kamma está almacenado aquí o allí". Pero está almacenado y esperando a dar resultados tan pronto como las condiciones sean favorables, dependiendo de si es buen o mal Kamma.

Ustedes pueden consultar esto en el libro titulado *The Questions of King Milinda*. Es un libro muy interesante. Contiene preguntas y respuestas, preguntas muy difíciles de responder. Hay dos traducciones inglesas. La primera, *The Questions of King Milinda*,³¹ fue hecha por Rhys Davids hace mucho tiempo. Después I. B. Horner hizo una nueva traducción en dos volúmenes

³¹ *The Questions of King Milinda* traducido del pali por T.W. Rhys Davids; vol. I y II. Primera edición por Oxford University Press, 1890; ISBN 81-208-0136-9.

que llamó *Milinda's Questions*.³² Recientemente se ha publicado el libro *The Debate of King Milinda*,³³ por Bhikkhu Pesala.

En resumen. El kamma es la volición. A veces otros factores mentales que surgen junto con la volición se llaman kamma. El kamma tiene la potencialidad de producir resultados en el futuro. No sabemos dónde está almacenado el kamma en nuestra continuidad, pero está en algún lugar.

Ahora veamos qué no es el kamma. Mucha gente, cuando habla o escribe, dice diferentes cosas acerca del kamma. Algunos dicen que el kamma significa tanto la causa como el efecto. Sin embargo, técnicamente hablando y en las enseñanzas del Buddha, el kamma no es el resultado sino la causa. Aunque en el lenguaje popular usamos la palabra kamma para referirnos a los resultados, estrictamente hablando no es correcto.

Si algo bueno ocurre, uno dice: "Éste es mi buen kamma". Por el contrario, si algo malo ocurre, uno dice: "Éste es mi mal kamma". La gente a menudo dice esto. De hecho no es el buen o mal kamma, sino que es el resultado de buen o mal kamma. Si uno tiene suerte y gana la lotería, dice: "Éste es mi buen kamma". En realidad es el resultado del buen kamma. En el lenguaje popular usamos kamma para referirnos a los resultados. Pero técnicamente, nunca es un resultado sino la causa.

Aun en nuestros textos a veces se usa kamma en el sentido de resultados del kamma. El verso 127 del *Dhammapada* dice: "Ni en el firmamento ni en el medio del océano ni en una cueva en la montaña, no existe lugar donde uno pueda escapar de la mala acción".

³² *Milinda's Questions* traducido del pali por I.B. Horner; vol. I y II. Primera edición por Pali Text Society en 1963; ISBN 0-86013-046-0.

³³ *The Debate of King Milinda*, un resumen del *Milinda Pañha* editado por Bhikkhu Pesala. Primera edición por Motilal Banarsidass, Delhi en 1991; ISBN 983-9439-50-2.

En pali la palabra usada es "pāpakamma", mal kamma. En realidad se refiere a las consecuencias del mal kamma. Lo veremos después. En el lenguaje popular podemos usar kamma para referirnos a los resultados. Sin embargo, técnicamente el kamma nunca significa los resultados sino causa. A menudo la gente pregunta si el kamma es destino o predestinación. Mi respuesta es que hasta cierto punto parece que sí. Muchos autores dicen que no es ni destino ni predestinación. Tal vez ellos quieren decir que no es ni destino ni predestinación en el sentido cristiano. No es destino o predestinación impuesta por un agente externo. Pero cuando leemos las historias en la literatura budista, no podemos evitar pensar que el kamma es algo así como el destino o la predestinación. El kamma, hasta cierto punto, puede ser como la predestinación, pero no es impuesta por ninguna persona o agente. Es simplemente una ley natural.

Hay un libro llamado *Buddhist Legends*.³⁴ Ese libro es una traducción del Comentario del *Dhammapada*. El *Dhammapada* es solamente una colección de versos. El Comentario contiene las historias asociadas con estos versos pronunciados por el Buddha. El Comentario del *Dhammapada* contiene en su mayor parte historias contemporáneas, historias durante la época del Buddha, a diferencia de las historias del Comentario de *Jātaka*,³⁵ las cuales ocurrieron mucho tiempo antes de que Buddha apareciera en el mundo. Allí se encuentran muchas historias.

Hay tres historias en conexión con el verso anterior: "Ni en el firmamento ni en el medio del océano ni en una cueva en la montaña, no existe lugar donde uno pueda escapar de la mala acción". "Ni en el firmamento" es una historia; "ni en el medio del océano" es otra historia; "ni en

³⁴ *Buddhist Legends*, traducción del Comentario en pali del *Dhammapada* en tres volúmenes por Eugene Watson Burlingame. Primera edición por Harvard University Press en 1921; ISBN 0-86013-057-6.

³⁵ *Jātaka Stories or Stories of the Buddha's Former Births*, traducido del pali, editor general Profesor E. B. Cowell (tres volúmenes). Primera edición por Cambridge University Press en 1895; ISBN 81-208-0725-1 (set).

la cueva de una montaña" es otra historia. Por lo tanto, hay tres historias. Yo solamente les contaré la última de ellas.

Estudiante: inaudible.

Venerable U Silananda: No, las *Buddhist Legends* fueron publicadas por la Universidad de Harvard. Se encuentran en las Series Orientales de la Universidad de Harvard. Hay tres volúmenes. El Venerable Nārada nos da una pequeña relación, como una sinopsis de historias.

Había una vez siete muchachos vaqueros que cuidaban vacas. En una ocasión, cuando ellos regresaban a su casa vieron un gran lagarto. Corrieron detrás de él con el fin de cazarlo. El lagarto fue más rápido que los muchachos y entró en un hormiguero. Se dice que había siete hoyos en el hormiguero. Los muchachos decidieron que no podrían cazar al lagarto ese día, sino que lo harían al siguiente día. Cerraron los hoyos del hormiguero para que el lagarto no saliera por ninguno de ellos.

Al siguiente día fueron a otro lugar con las vacas y se olvidaron del lagarto. Al séptimo día regresaron, vieron el hormiguero y recordaron lo ocurrido. Luego dijeron, "¿qué habrá pasado con el lagarto? Removieron las obstrucciones de los agujeros. El lagarto no había comido durante siete días. En los libros se dice que el lagarto era piel y huesos. Salió y cuando lo hizo, los muchachos tuvieron compasión de él y dijeron, "no deberíamos matar a este lagarto, ha sufrido mucho, no ha comido durante siete días". Y lo dejaron ir.

En ese kamma ellos no mataron al lagarto, pero lo apresaron. Después de esa vida ellos murieron y renacieron en diferentes lugares. Durante la época del Buddha ellos eran siete monjes. Un día ellos fueron a ver al Buddha. Cuando llegaron al monasterio les asignaron una cueva para que pasaran la noche o para que se alojaran durante todo el tiempo que estuvieran ahí. Había siete camas en la cueva y ellos durmieron ahí. Durante la noche una gran roca, tan grande como una estupa, cayó y bloqueó la entrada de la cueva. Ellos no pudieron salir. Los monjes de afuera, junto con la gente laica, trataron de remover la gran roca pero no pudieron.

Pasaron siete días. Al séptimo día la roca rodó sola, la cueva quedó abierta nuevamente y los monjes pudieron salir. Le preguntaron al Buddha sobre esto y él les relató la historia y les dijo: "Debido a que ustedes no mataron al lagarto cuando eran muchachos, no sufrieron en el infierno, pero durante catorce existencias consecutivas se quedaron sin comida durante siete días".

No es posible escapar de las consecuencias del mal kamma. Éste sigue al hombre como la rueda a una carreta o como una sombra. Entonces es algo así como predestinación que ellos hubieran estado en esa cueva en el momento en que la gran roca cayó y bloqueó la entrada y luego a los siete días, la roca rodara sola y los monjes pudieran salir. Es algo así como destino o predestinación. Por lo tanto, pienso que kamma es como la predestinación. Sin embargo, no todo lo que experimentamos en esta vida es el resultado de kamma. Esto lo veremos después.

¿Existe el kamma colectivo? El Venerable Ñāṇatiloka, un monje budhista alemán dijo: "No existe el kamma de grupo que da efectos colectivamente". Sin embargo, hay historias que sugerirían que el kamma colectivo existe. En realidad no hay kamma colectivo. Hay kamma individual que madura al mismo tiempo y en el mismo lugar. No hay maduración de kamma de grupo que afecta a los individuos colectivamente, ni un kamma individual que afecte a un grupo de gente. A veces las personas hacen algo en conjunto y por lo tanto el efecto de estas acciones lo obtienen juntas. En esta forma sería posible decir que existe el kamma colectivo, pero de hecho no existe. Hay kamma individual que produce resultados al mismo tiempo y en el mismo lugar.

Hay historias acerca de esto. Una es la historia de la destrucción de los familiares del Buddha por Viḍḍabha,³⁶ quien era el hijo de una muchacha esclava y un príncipe Sakya. Se dice que los miembros del clan Sakya eran muy orgullosos. Un día el hijo fue a rendir homenaje a su abuelo. Cuando se fue, los Sakyas lavaron el lugar con leche porque el hijo de una esclava había estado ahí. Desde su punto de vista el lugar se había contaminado porque el hijo de una esclava había estado allí. Ustedes conocen el sistema de castas de la India. Ocurrió que unos

³⁶ En la edición del Sexto Concilio el nombre es "Viṭaṭūbha"

de los hombres del príncipe Viḍūḍabha regresó por algo que había dejado y escuchó acerca de esto y le relató a Viḍūḍabha. Entonces, Viḍūḍabha comprendió que era el hijo de una muchacha esclava y de un príncipe Sakya. Él sintió rencor hacia los Sakyas. Y cuando se convirtió en rey, decidió matar a todos los Sakyas.

Él contaba con un gran ejército. Salió de la ciudad con su ejército. El Buddha quiso proteger a sus familiares y fue y se sentó debajo de un árbol que no tenían buena sombra, no obstante que el sol estaba brillando. Cuando Viḍūḍabha llegó a donde estaba el Buddha, le preguntó, "¿por qué está debajo de ese árbol pequeño que no lo cubre? El Buddha dijo, "la sombra de los familiares es más fría que la sombra de un gran árbol". Así, Viḍūḍabha se dio cuenta de que el Buddha quería que él perdonara a sus familiares y regresó a la ciudad.

Posteriormente recordó la humillación o insulto, preparó a su ejército y fue nuevamente. El Buddha intervino de nuevo. Tres veces el Buddha trató de evitar este peligro. La cuarta vez vio que no podía hacer nada por sus familiares. El kamma que ellos hicieron en el pasado iba a dar resultados. Nadie puede interferir con el funcionamiento del Kamma. La cuarta vez el Buddha no acudió. Viḍūḍabha fue y mató a casi todos los Sakyas. Se dice en los libros que la sangre fluyó como un río. Después de la muerte de los Sakyas el ejército descansó en el lecho de un río seco. Cuando estaban durmiendo, llovió mucho y el río se llevó a toda esa gente junto con Viḍūḍabha al mar. Y fueron la comida de cocodrilos, peces, etc.

Después de que los Sakyas murieron, los monjes fueron a ver al Buddha y dijeron que no era justo que los Sakyas hubieran muerto en esa forma. El Buddha les dijo que si veían solamente esta vida, era injusto que ellos murieran de esta forma. Sin embargo, ellos obtuvieron lo que merecían, porque en el pasado conspiraron juntos y arrojaron veneno en el agua. Éste era el resultado de su kamma. Sufrieron el resultado de su kamma al mismo tiempo. El kamma de cada persona da resultados a esa persona en particular. Esto no es un kamma colectivo.

La segunda es la historia de Sāmāvatī, quien fue quemada con quinientas mujeres. Sāmāvatī era una reina muy querida en su reino. Había otra reina que estaba celosa de ella. Un día la

reina Sāmāvatī fue quemada junto con quinientas mujeres cuando estaban en el palacio. La gente puso cerrojos en las puertas y prendió fuego al edificio y ellas se quemaron junto con el edificio.

Cuando los monjes le preguntaron acerca de este incidente, el Buddha dijo que ellas también se lo merecían debido a lo que hicieron en el pasado. Ellas también fueron reinas de un cierto rey. En esa época, ocho Buddhas silenciosos (Pacceka Buddhas) (están entre Buddhas y Arahants, por arriba de los Arahants pero más bajo que los Buddhas) llegaron a comer al jardín del rey. Siete se regresaron y uno permaneció allí. Después de comer entró en el estado de cesación (SAM) para disfrutar el deleite de la liberación. Fue a un lugar donde había una pila de paja, se sentó y alcanzó jhāna.

En ese momento las mujeres estaban en el río jugando con agua. Tenían frío y querían calentarse. Pensaron que sólo era una pila de paja y le prendieron fuego para calentarse. Después de unos momentos vieron al monje, al Pacceka Buddha que estaba allí y pensaron: "Le hemos prendido fuego al monje. Si el rey sabe esto, nos matará. Pongamos más paja y madera y nadie sabrá lo que pasó". Ése fue el kamma que ellas hicieron. Como resultado de ese kamma en la presente vida, ellas fueron quemadas vivas en el edificio. También ellas sufrieron juntas porque hicieron juntas el kamma en el pasado.

La tercera historia es acerca del príncipe Bodhi. Esta historia está en el *Majjhima Nikāya*, el libro de los Discursos Medios, en el 85º Sutta de esa colección. Había un príncipe, el príncipe Bodhi, quien un día invitó al Buddha a comer a su casa. Antes de que el Buddha llegara, extendió un manto blanco en la escalera. Cuando el Buddha llegó, lo invitó a pisar el manto blanco. El Buddha se paró y no pisó el manto. Le pidió tres veces al Buddha que pisara el manto. El Buddha no dijo nada pero miró a su asistente, el Venerable Ānanda. El Venerable Ānanda sabía que el Buddha no pisaría el manto blanco y dijo: "Príncipe, quita el manto. El Buddha no lo pisará". Quitó el manto y el Buddha pasó. El príncipe hizo algunas preguntas y el Buddha le impartió un discurso.

Los Comentarios explican porqué el Buddha no pisó el manto. El príncipe no tenía hijos y los deseaba; por eso pensó, "si hago algo bueno, puedo alcanzar mi deseo de tener hijos". Entonces decidió ofrecer comida al Buddha. También formuló un deseo en su mente, si iba a tener un hijo, el Buddha pisaría el manto blanco; pero si no iba a tener un hijo, el Buddha no pisaría el manto blanco. Ese príncipe no tenía hijos y los deseaba. Si hago algo bueno, se cumplirá mi deseo, ese fue su pensamiento. Por eso decidió dar comida al Buddha. Con ese deseo en la mente, le pidió al Buddha que pisara sobre el manto y el Buddha se rehusó. Esto fue así porque el Buddha sabía que no iba a tener ningún hijo en su vida. En una vida pasada ambos, él y su esposa, se quedaron abandonados en una isla. Como no había nada allí, mataron pequeños pájaros y se los comieron. Como resultado de esto, ellos no tuvieron hijos en esta vida. Se dice en los Comentarios que si uno de ellos no hubiera matado los pájaros, hubieran tenido un hijo. Dos personas que hacen el mismo mal kamma juntos sufren los resultados de hacer ese mal kamma juntos en esta vida. Por esta razón esto es algo así como kamma colectivo, pero no es un kamma (individual) que afecta a mucha gente. Es cada kamma el que afecta a cada persona.

Ahora estudiaremos la Ley del Kamma. La Ley del Kamma es una importante enseñanza del Buddha. Antes de que estudiemos la Ley del Kamma deberíamos estudiar las preguntas de Subha y las respuestas del Buddha porque este discurso explica la desigualdad en los seres humanos o entre los seres en general.

En una ocasión un joven brahmán llamado Subha fue a ver al Buddha y le preguntó porqué algunos seres humanos tienen vidas cortas y otros tienen largas vidas. Él quería saber porqué algunas personas, aunque son seres humanos iguales, viven largo tiempo y otros mueren jóvenes; porque algunas personas son enfermizas y otras son sanas. Subha preguntó esto y el Buddha contestó: "Joven brahmán, los seres tienen el kamma como su propiedad, ellos son los herederos de su kamma, ellos tienen el kamma como su progenitor, el kamma es sus familiares, el kamma es su refugio. Es el kamma lo que diferencia a los seres en inferiores y superiores". El Buddha le dio una breve respuesta. Pero Subha dijo que no entendía completamente lo que había dicho.

Entonces el Buddha le explicó en detalle. Lo que preguntó fue porqué entre las personas, aunque son iguales como seres humanos, algunos tienen vidas largas y otros cortas. La respuesta es que las personas tienen vida corta porque mataron seres vivientes en el pasado. En cambio la gente que tiene vida larga se debe a que se ha abstenido de matar en el pasado. Matar es causa de una vida corta y la abstención de matar es causa de una larga vida. Algunos son enfermizos porque persiguieron seres y otros son sanos porque se abstuvieron de perseguir seres.

Algunas personas son feas porque fueron resentidas, porque se enojaron muy fácilmente. Otras son hermosas porque no fueron resentidas, porque evitaron el enojo. El enojo hace a la gente fea. Esto es verdad. Yo siempre le digo a la gente, si usted está enojado, mírese en un espejo. Verá lo feo que es cuando está enojado y entonces se disolverá el enojo cuando se mire al espejo.

Algunas personas no son importantes ni influyentes y en cambio otras son influyentes e importantes. Esto es así porque fueron envidiosas o se abstuvieron de ser envidiosas. Aquellas personas que fueron envidiosas son seres insignificantes y las que se abstuvieron de la envidia son seres influyentes.

Hay gente pobre y gente rica. La gente pobre no practicó generosidad en el pasado. La gente rica es aquella que practicó generosidad en el pasado. La generosidad es el primer paso en la práctica de las enseñanzas del Buddha. La generosidad hace a la mente flexible y suave. Si una persona no va a alcanzar la iluminación en esta vida, la práctica de la generosidad es muy útil. Aquellos que fueron generosos nacen ricos o nacen al menos como personas bien acomodadas, y por lo tanto, no tienen que preocuparse de su subsistencia. Además, cuando la gente es acomodada, las circunstancias son favorables para que ellas eviten malas acciones.

Algunos nacen en clases bajas porque fueron altaneros o arrogantes. Otros nacen en clases altas porque no fueron arrogantes o porque fueron humildes. Algunos son poco inteligentes porque no hicieron preguntas. Otros son sabios porque preguntaron. Por eso siempre digo que los americanos serán personas sabias en sus próximas vidas, porque siempre preguntan.

Ésta es la respuesta que el Buddha dio acerca de la diferencia entre los seres humanos. 'Esta es la razón por la que algunos viven poco, etc. La explicación es que cada uno tiene karmas diferentes. Algunas personas mataron seres y por esto ellas reconectan en el infierno por mucho tiempo. Después de salir del infierno ellos reconectan como seres humanos. Cuando ocurre esto, tienen vidas cortas. Aquellos que se abstienen de matar no reconectarán en el infierno o en los estados de sufrimiento. Y cuando reconectan como seres humanos, ellos tienen vidas largas. Ésta es la explicación de la desigualdad entre los seres humanos. Ésta es la respuesta que da el buddhismo a la diferencia o desigualdad entre los seres. El Venerable Nāgasena dio la misma respuesta cuando el rey Milinda le hizo esa pregunta. Pueden leer el libro *Milinda's Questions* en la página 89.

La Ley del Kamma es la ley de causa y efecto. Donde hay causa hay efecto. Ningún efecto ocurre sin una causa. Es la ley de acción y reacción. De acuerdo con esta ley nada ocurre de la nada.

Es una ley natural. Por ello no requiere de un legislador o administrador. Nadie hace esta ley. Es una ley natural como la ley de la gravedad. Debido a que es una ley natural, nadie puede interferir con el funcionamiento de la Ley del Kamma. El Buddha no pudo salvar a sus familiares de ser asesinados por Viḍḍabha. Es una ley natural y opera en su propio campo sin intervención de un agente externo e independiente. No existe dador de la ley, pero hay ley.

Comprender la Ley del Kamma es un aspecto del Recto Entendimiento. A nosotros se nos incita a practicar el Noble Óctuple Sendero. El Noble Óctuple Sendero consiste en ocho factores. Uno de estos factores es el Recto Entendimiento. El Recto Entendimiento tiene diferentes niveles. El más alto es el estado de la iluminación, el entendimiento de las Cuatro Nobles Verdades y Recto Entendimiento del Nibbāna. El nivel inferior es el entendimiento de la Ley del Kamma o la creencia en la Ley del Kamma; esto también se llama Recto Entendimiento. Es importante para los budhistas. Todos los budhistas deben tener este entendimiento de la Ley del Kamma.

El entendimiento de que solamente el kamma es nuestra propiedad se denomina en pali "kammassaka."³⁷ Los seres tienen el kamma como su propiedad y nada más. Cualquier cosa que sufrimos o disfrutamos en esta vida es el resultado del kamma. Sin embargo, no todo lo que experimentamos o que nos pasa está causado por el kamma.

¿Es todo debido al kamma? En el Diccionario Buddhista, el Venerable Ñāṇatiloka escribió: "Totalmente incorrecta es la creencia que, de acuerdo al buddhismo, todo es el resultado de las acciones anteriores. Nunca, por ejemplo, una acción volitiva (karma) sana o insana, es el resultado de una acción anterior; esta acción es en realidad kamma".

Estudiante: No entiendo eso.

Venerable U Silananda: "Nunca, por ejemplo, una acción volitiva (karma) sana o insana, es el resultado de una acción anterior; esta acción es en realidad kamma". Ninguna acción sana o insana es el resultado de una acción anterior. Es la acción misma. Ustedes han estudiado los tipos de conciencias. Hay tipos de conciencias que llamamos resultantes. Las conciencias resultantes son los resultados de kamma. Otras no son los resultados del kamma. Las conciencias sanas, las conciencias insanas y también las conciencias funcionales no son los resultados del Kamma. No todo es debido al kamma. No todo está causado por el kamma.

Digamos que vemos algo desagradable. Esa conciencia visual está causada por el kamma. Es el resultado del kamma. Pero nuestra reacción a lo que se ve o a ese objeto visual no está causada por el kamma. Es de hecho el kamma que acumulamos. Nosotros estamos realizando un nuevo kamma. Nuestra reacción a ese objeto no está causada por el kamma, no obstante que la visión de ese objeto está causada por el kamma. No todo es debido al kamma.

Estudiante: ¿Cómo está causada por el kamma?

³⁷ N. del E. "Kammassaka" significa propietario de las acciones.

Venerable U Silananda: La conciencia de ver surge en nuestra mente. Ésta es el resultado del kamma. Cuando vemos un objeto agradable, esto es el resultado de un buen kamma. Cuando vemos un objeto desagradable, esto es el resultado de un mal kamma en el pasado.

Estudiante: ¿Ver una joya o una flor es el resultado de un buen kamma?

Venerable U Silananda: Sí.

Estudiante: ¿Una persona debe apreciar la belleza? Esto no me queda muy claro.

Venerable U Silananda: Ver, digamos, una hermosa rosa es el resultado de un buen kamma.

Estudiante: No entiendo muy bien esa parte.

Venerable U Silananda: Uno hizo algo bueno en el pasado y obtiene el resultado de ese kamma aquí. La rosa no es el resultado de su kamma. La rosa es un objeto natural, inanimado. Que uno se cruce con esta rosa, que uno vea esta rosa, es el resultado del kamma.

Estudiante: Pero mi apreciación...

Venerable U Silananda: La apreciación puede ser sana (kusala) o insana (akusala). Si uno tiene apego a la rosa, la reacción es insana (akusala). Éste no es el resultado. La reacción debería ser, ver la verdadera naturaleza de las cosas, que se va a marchitar, que es impermanente. Entonces, uno no se apega a ella y la reacción es sana (kusala).

Estudiante: ¿Entonces qué es la admiración o apreciación del objeto o persona que es hermosa?

Venerable U Silananda: Esa apreciación puede ser sana (kusala) o insana (akusala). De hecho, apreciación significa que a uno le gusta algo y esto es una clase de apego (loba). Tal vez no es un apego intenso, pero de cualquier forma es apego. Puede ser que no dé malos resultados en los estados de sufrimiento, pero todavía es insano (akusala). Por ejemplo, cuando usted come con apego, eso es insano (akusala). Cualquier cosa que se le ocurre en esta vida, cualquier cosa ya sea buena o mala, es el resultado de kamma en el pasado. La reacción es un kamma nuevo que uno hace en esta vida. Ésta es la razón por la que yo digo que no todo se debe al kamma.

Estudiante: ¿El kamma es una reacción a lo que es deseable?

Venerable U Silananda: Sí, a los objetos deseables o indeseables. No todo es resultado de una acción previa. Las acciones sanas e insanas no son los resultados de acciones previas porque ellas mismas son kamma.

¿Quién es el autor del kamma? ¿Quién experimenta los resultados del kamma? Estas son preguntas muy difíciles de responder porque el buddhismo no acepta la persona o ser o alma. Pero se dice que si uno hace buenas acciones aquí, uno tendrá buenos resultados en el futuro. Se dice que uno alcanzará buenos resultados ahora porque realizó buenas acciones en el pasado.

Estudiante: Perdona. El buddhismo no acepta la continuidad de una entidad. ¿Quién hace el kamma? ¿Quién experimenta el kamma? Si no existe la continuidad de una entidad, ¿quién crea y experimenta kamma y sus resultados?

Venerable U Silananda: No. Es uno quien crea kamma. Es uno el que hace kamma.

Estudiante: ¿Entendí correctamente que en el buddhismo no existe la continuidad de la existencia? ¿No hay entidad? ¿Le entendí bien?

Venerable U Silananda: Expliqué esto en la clase pasada cuando hablé acerca de la conciencia de la muerte y la conciencia de la reconexión, el proceso cognitivo. El buddhismo acepta la identidad como diversidad. Hay continuidad pero no hay mente y materia idénticas existiendo por un largo tiempo. A cada momento una nueva mente y materia surge y desaparece. El siguiente momento hay un nuevo par de mente y materia y así continuamente. Hay algo como continuidad, pero no son idénticas. Nada de este momento es tomado o llevado a otro momento. Así es como el buddhismo acepta los seres, la reconexión, etc.

En el último análisis no hay autor o hacedor del kamma o experimentador de resultados. "Él no ve un hacedor por encima o más allá de la acción, no experimentador del resultado por encima o más allá de la ocurrencia del resultado". "Él" significa un meditador, un practicante de meditación vipassanā. Cuando uno practica meditación vipassanā, alcanza el conocimiento vipassanā en que no ve un hacedor aparte de la acción. Aparte del hacer no hay nadie a quien podamos llamar hacedor. Aparte de la ocurrencia o aparición del resultado no hay nadie que experimenta el resultado. Esto es verdad en el último sentido. Pero en el sentido convencional tenemos que decir, por ejemplo, "yo obtengo los buenos resultados del buen kamma en el pasado o los malos resultados del mal kamma en el pasado. En el último análisis no podemos encontrar a ningún autor o experimentador aparte de la acción y de la existencia de los resultados. "Pero él ve claramente con recto entendimiento que los sabios dicen 'hacedor' cuando existe la acción y 'experimentador' cuando existe la experiencia, simplemente como un modo común de expresión. Por conveniencia de uso decimos, "yo obtengo los resultados del kamma" o "yo experimento los resultados del kamma pasado" o "yo soy el autor de este kamma" o "yo soy el que goza o sufre del kamma pasado". Pero no existe el autor o alguien que experimente el resultado del buen o mal kamma. "No existe el hacedor de la acción o alguien que cosecha el resultado de la acción; sólo fenómenos que fluyen". "Fenómeno" significa mente y materia. Solamente la mente y la materia que surgen y cesan. "Aparte de ésta, ninguna otra concepción es la correcta".

El kamma y sus resultados son dos cosas diferentes. Esto es muy importante. El kamma es una cosa y el resultado es otra. Aunque están conectadas como kamma y resultado, el kamma

no existe en el resultado y el resultado no existe en el kamma. Es necesario tener esto muy claro, porque hay un sistema de filosofía hindú, el sistema Saṃkhya, que cree que el efecto ya existe en la causa en una forma no manifiesta. Cuando decimos que los resultados surgen, queremos decir que se manifiestan en ese momento. De acuerdo con esta filosofía, el efecto ya existe en la causa. En el momento de la causa no está manifiesto. Nosotros de hecho, no lo vemos, pero cuando surge un efecto lo vemos claramente. El efecto existe en la causa en una forma no manifiesta. Cuando surge un resultado, éste se manifiesta. Ésta es la enseñanza de la filosofía Saṃkhya.

El buddhismo rechaza eso. El buddhismo enseña que el kamma es una cosa y el resultado (kamma-vipāka) es otra. No están completamente desconectados. Están ligados como causa y efecto. "No hay kamma en el resultado ni el resultado existe en el kamma. Y si bien ambos están vacíos el uno de otro, no hay fruto sin el kamma". "Así como el fuego no existe en los rayos del sol, la gema, el estiércol, ni aun fuera de ellos, pero se origina por medio de sus componentes, de la misma forma, tampoco el resultado se puede encontrar en el Kamma ni fuera, ni el kamma perdura (en el resultado que ha producido)". "El kamma está vacío de su fruto, el fruto todavía no existe en el kamma. Y no obstante, el fruto nace de él dependiendo totalmente del kamma". "No existe Brahma, creador del ciclo de renacimientos, los fenómenos sólo fluyen, causal y compuesta su condición". Por esto el kamma y los resultados son dos cosas diferentes.

Ésta es la razón por la que me siento incómodo cuando leo en *A Manual of Abhidhamma* de Nārada: "El efecto ya florece en la causa". Yo no sé que significa eso. Esto está tomado de la filosofía Saṃkhya.

La causa o kamma es una cosa y el efecto es otra. Hay conexión entre ambas. Ésa es la razón por la que A produce el efecto A y no el efecto B. Ellas tienen esta conexión como causa y resultado. El kamma es una cosa y el resultado es otra. Si ustedes están interesados, pueden leer algunos libros de filosofía de la India. Es interesante porque la gente en esa época siempre estaba discutiendo con los demás en forma de debates. La gente de este lado debería escribir

algo. Luego había una respuesta del otro lado. Ellos dan ejemplos y ambos lados tienen ejemplos convincentes. De acuerdo con las enseñanzas del Buddhismo Theravada, el kamma y sus resultados son dos cosas diferentes. Uno no puede ser encontrado en el otro.

Hay diferentes clases de kamma. Generalmente decimos que hay buen kamma y mal kamma o kamma sano (kusala) y kamma insano (akusala). El kamma está dividido de acuerdo con su función, de acuerdo con el orden de los efectos, de acuerdo con el tiempo de los efectos y de acuerdo con el lugar de los efectos.

La primera división es de acuerdo con la función: (1) kamma productivo, (2) kamma de apoyo, (3) kamma obstructivo y (4) kamma destructivo. El kamma productivo es el kamma que produce resultados. El kamma de apoyo no produce resultados, sino que apoya los resultados de otro kamma. El kamma obstructivo es como el kamma de apoyo en el sentido opuesto; éste puede interferir con el resultado de otro kamma. El kamma destructivo es aquel que destruye el resultado de otro kamma. El kamma puede ser bueno (kusala) o malo (akusala). De acuerdo con la función hay cuatro clases de kamma.

Con respecto a la prioridad u orden de los resultados hay (1) kamma pesado, (2) kamma próximo a la muerte, (3) kamma habitual y (4) kamma de reserva. El kamma pesado significa acciones como en las jhānas. Y con respecto a las acciones insanas es como el kamma de matar a su propio padre o madre. En el buddhismo estas son ofensas muy graves. Por tal razón, el kamma pesado es aquel que da resultados en la próxima vida. Si uno alcanza jhāna en esta vida y muere con la jhāna intacta, renacerá en el mundo de los Bramas. Uno está seguro de renacer en ese lugar. Si uno mata a su padre o a su madre, de acuerdo con las enseñanzas del Buddhismo Theravada, es seguro que irá al peor infierno.

Estudiante: ¿Puedo preguntar cuál es el kamma de mujeres que tienen un aborto?

Venerable U Silananda: El aborto puede ser legal pero no es sano porque es matar. Que algo sea legal es diferente que sea sano (kusala) o insano (akusala). Puede ser legal porque el

gobierno lo aprueba, por eso es legal. Pero eso no significa que es ético o que no hay malos efectos del aborto o de matar.

Estudiante: ¿Va ella a ser estéril en la próxima vida? Me parece que sería un resultado lógico que cuando ellas quieran un hijo no puedan tenerlo.

Venerable U Silananda: Debido que es matar, los resultados son malos en las vidas futuras, aunque esa persona es un ser humano, no tendrá una larga vida.

El kamma próximo es el kamma del momento de la muerte. Antes de la muerte, la gente realiza kamma. Ese kamma se llama kamma próximo. El kamma habitual es aquel que uno hace habitualmente en su vida. Rendir homenaje al Buddha cada día, hacer cánticos cada día, practicar meditación cada día son ejemplos del kamma habitual.

El kamma de reserva es diferente a los tres anteriores. Cuando hay kamma pesado y kamma próximo, el kamma pesado dará resultados en la próxima vida. Cuando hay kamma próximo y kamma habitual, el kamma próximo dará resultados en la próxima vida. Si no hay kamma pesado ni tampoco kamma próximo o habitual, el kamma de reserva dará resultados en la próxima vida. Con respecto al orden de los efectos o resultados hay cuatro clases de kamma.

El kamma próximo es muy importante en el buddhismo porque puede hacer que aun una persona malvada renazca en una buena existencia, al menos durante un corto tiempo. Hay una historia de un hombre que había sido cazador toda su vida. Cuando ya era viejo, se ordenó como monje. Su hijo, que era un monje Arahant, cuando estaba cerca de morir, vio los malos signos del destino. Lo seguían perros y otras cosas. Gritó algo así como "ayuda". El hijo comprendió que iba a renacer en el infierno. Entonces le pidió a sus discípulos que llevaran a su padre al templo y le dieran flores para ofrecer al Buddha. Cuando ofreció las flores al Buddha, él cambió. Ese kamma próximo fue sano (kusala). Por lo tanto, los signos del destino también cambiaron y fueron ahora seres celestiales. Él murió y reconectó como un ser celestial. El hijo comprendió que su padre no iba a estar por mucho tiempo allí porque toda su vida había matado animales. Entonces fue al mundo celestial y le enseñó el Dhamma. Como resultado de

esto, se convirtió en uno que ha entrado en la corriente (sotāpanna). El padre alcanzó la iluminación. Por eso el kamma próximo es importante. Cuando hay kamma próximo y kamma habitual, el kamma próximo dará resultados.

Con respecto al tiempo de los resultados hay (1) kamma inmediatamente efectivo, que da resultados en la vida presente; (2) kamma subsecuentemente efectivo, que da resultados en la próxima vida; (3) kamma indefinidamente efectivo, que da resultados en otras vidas. Esto significa de la tercera vida en adelante. Supongan que esta vida es la primera vida. La siguiente vida es la segunda. Y luego la siguiente es la tercera. El kamma indefinidamente efectivo dará resultados de la tercera vida en adelante. Y el último es el (4) kamma extinto. A veces el Kamma no da resultados. Esto es porque ya ha pasado el tiempo de dar resultados.

Supongamos que uno realiza algún kamma y puede dar resultados en esta vida. Sin embargo, no hay circunstancias favorables para que dé resultados. Entonces el tiempo ha pasado.

Estudiante: Es como el estatuto de limitaciones.

Venerable U Silananda: Así es. El kamma se vuelve extinto. Se vuelve inefectivo.

Hay algunas clases de kamma que dan resultados en la siguiente vida, la llamaremos la segunda vida. Y hay kamma que da resultados en la tercera vida y así sucesivamente. Si el kamma no da resultados en la siguiente vida, el kamma se vuelve extinto. En la tercera puede no haber kamma extinto porque hay una larga serie de renacimientos. Por eso este kamma puede dar resultados en cualquier tiempo. Ésta es la esperanza de toda la gente.

A menudo la gente pregunta si un ser que renace, por ejemplo, como animal, puede volver a renacer como ser humano. Como animal lo que se hace mayormente son acciones insanas. Este almacenamiento de la tercera clase de kamma (indefinidamente efectivo) siempre está con los seres. Algún kamma sano que un ser hizo en el pasado puede tener la oportunidad de dar resultados. Entonces este ser puede escapar de su existencia como un animal o del infierno. Ésta es la esperanza que tenemos con respecto a nuestro futuro, esta tercera clase de

kamma. Nadie carece de la tercera clase de kamma. Todos tienen ese kamma, este almacenamiento de kamma.

Estudiante: Estoy confundido acerca del kamma que no da resultados. ¿Me podría dar un ejemplo? No entiendo. Pensaba que el kamma es "ojo por ojo y diente por diente". Lo que usted dice invalida ese concepto porque el kamma tiene otra dimensión.

Venerable U Silananda: ¿Conoce usted los siete momentos de javana?

Estudiante: ¿Qué?

Venerable U Silananda: Usted no conoce los siete momentos de javana. Tiene que regresar al proceso cognitivo. En el proceso cognitivo hay siete momentos de javana. Ésos son los momentos en los que uno adquiere kamma sano o insano. Se dice en los libros que el kamma que surge con la primera javana dará resultados en esta vida. "Javana" se traduce como apercepción o impulso. Es un momento en el que uno experimenta el objeto completamente. Es el momento en el que adquiere kamma. Se dice en los libros que surge por siete momentos. Hay siete momentos de javana. El primer momento da resultados en esta vida. El último, el séptimo momento de javana, da resultados en la próxima vida. Después están los cinco momentos intermedios que dan resultados de la tercera vida en adelante.

Si la primera javana no da resultados en esta vida, el kamma se vuelve extinto. Si la séptima javana no da resultados en la siguiente vida, ha pasado el tiempo de maduración y el kamma no da resultados. Pero las cinco javanas entre la primera y la séptima pueden dar resultados de la tercera vida hasta que uno muera como un Arahant. Estos kammass no expiran hasta que uno se convierte en un Arahant. Por eso el Kamma extinguido no es un kamma separado de los primeros tres. Cuando los primeros tres son inefectivos, ellos se llaman kamma extinto.

La última clasificación es con respecto al lugar de los resultados o efectos. El kamma insano da resultados en los cuatro estados de sufrimiento, en el mundo humano y en algunos mundos

celestiales. El kamma sano de la esfera de los sentidos da resultados en cualquier clase de existencia. El kamma sano de la esfera de la materia sutil da resultados solamente en la esfera de la materia sutil. El kamma sano de la esfera inmaterial da resultados solamente en la esfera inmaterial. La conciencia resultante de la esfera de la materia sutil y de la esfera inmaterial, solamente surge en la esfera de la materia sutil (rūpāvacara) y en la esfera inmaterial (arūpāvacara) respectivamente. Ellas no surgen en cualquier otra existencia. Pero el kamma sano de la esfera de los sentidos (kāṃāvacara) puede dar resultados en cualquier lugar.

¿Cuál es el resultado del kamma? ¿Qué entendemos por resultado del kamma? Solamente dos cosas. Una es la conciencia (citta) y los factores mentales (cetasika). La segunda es la materia o las propiedades materiales (rūpa) producidas por el kamma. Éstas son las únicas cosas a las que se les llama resultados del kamma.

Hay algunas propiedades materiales en nuestros cuerpos que están causadas por el Kamma. Ya hemos estudiado antes acerca de la materia. Hay propiedades materiales que son causadas por el kamma. Hay otras propiedades materiales que están causadas por la conciencia (citta). Otras están causadas por las condiciones climáticas (utu) y otras están causadas por el alimento. Aquellas que están causadas por el kamma surgen solamente en los seres vivientes. Por ejemplo, la sensibilidad del ojo, la sensibilidad del oído y las demás sensibilidades están causadas por el kamma. Cuando decimos "los resultados del Kamma", queremos decir las propiedades materiales causadas por el kamma y las conciencias resultantes y los factores mentales que acompañan a esas conciencias.

Por eso digo, una rosa no es el resultado del kamma, ésta está allí. Está simplemente allí, dependiendo de causas naturales. Pero la vista o la experiencia de la rosa está causada por el kamma; de hecho la conciencia visual está causada por el kamma. La conciencia por medio de la cual el ojo ve la rosa, está causada por kamma. Pero la reacción al objeto, a la rosa, es el kamma que se realiza en esta vida. En esta forma, hay un resultado del kamma y hay un nuevo kamma. El resultado de este nuevo kamma vendrá más tarde. Ésta es la forma en la que el kamma continúa.

Estudiante: Si un hombre va a cazar porque es tradición o es correcto en su familia, ¿de todas formas va a tener malos resultados? Tengo un familiar que caza y es muy cercano a mí. Él siente que no está haciendo nada equivocado. Eso me horroriza. No tiene la sensación de que eso es algo equivocado. ¿Va a ser adversamente afectado por su kamma? Pienso que los cazadores no creen que están equivocados.

Venerable U Silananda: Si alguien viene a matarlo, ¿pensaría él que es correcto que la otra persona lo mate?

Estudiante: Absolutamente no.

Venerable U Silananda: Entonces, ¿cómo puede pensar que está bien matar animales?

Estudiante: Él vería horrible si alguien tratara de matarlo, pero piensa que está bien matar animales.

Venerable U Silananda: Por tanto está bien matar a otros, pero no está bien que a uno lo maten.

Estudiante: ¿Qué le pasa a tales personas?

Venerable U Silananda: Si él mata, realiza acciones demeritorias (akusala).

Estudiante: Si el kamma explica estos fenómenos, ¿cómo evita uno que la gente se vuelva indiferente diciendo, "esa persona es pobre porque se lo merece; la gente en la Segunda Guerra Mundial fue asesinada porque hizo algo para merecerlo; las bombas están cayendo sobre la cabeza de la gente porque haban hecho algo para merecerlo"? Parece que la gente se vuelve indiferente al sufrimiento de otras personas.

Venerable U Silananda: La Ley del Kamma es simplemente lo que es. Cuando la gente hace buen o mal kamma, van a obtener los resultados de su kamma. Pero eso no significa que no debemos ayudar a la gente. Que no aliviemos el sufrimiento de la gente. Debemos hacer todo lo que podamos para aliviar el sufrimiento de la gente. Si no podemos hacer nada más, tenemos que culpar al kamma. Ése es el punto.

A menudo la gente se pasa a otro territorio. La compasión (karuṇa) es una buena cualidad que debemos promover o cultivar. Sin embargo, cuando cultivamos compasión, a menudo nos pasamos al enojo. Por ejemplo, la gente ahora está usando animales en los laboratorios. Tenemos compasión por estos animales y no queremos que sufran. Al mismo tiempo podemos sentir enojo hacia la gente que hace daño a estos animales indefensos.

En una ocasión una mujer me dijo que sufría mucho cuando escuchaba estas cosas. Por eso ella tenía mucho sufrimiento. Le dije que cuando practicamos compasión, tenemos que estar concientes de dos enemigos. Uno es el enemigo lejano, el enemigo directo y el otro es el enemigo cercano, el enemigo indirecto. El enemigo directo es la crueldad. Es fácil comprenderlo. Pero el enemigo cercano es la depresión o el enojo. Tenemos que evitar esto también. Cuando nos sentimos indignados y estamos enojados, no estamos practicando compasión. En ese momento tenemos estados insanos (akusala).

Debemos hacer lo posible para ayudar a la gente a aliviarse del sufrimiento. No debemos cerrar nuestros ojos y decir que es el resultado del kamma o cualquier otra cosa. Lo que vayamos a hacer por ellos es también el resultado de su kamma. Nadie puede ver el límite del kamma. Debemos hacer todo lo que podamos por otras personas.

A veces, cuando nos enfrentamos al fracaso, en lugar de culpar a otros o de culpar a la situación, debemos culparnos a nosotros mismos porque es el resultado de nuestro mal kamma en el pasado. El conocimiento de la Ley del Kamma, el conocimiento de que los seres tienen el kamma como su propiedad, nos ayuda en muchas formas, especialmente cuando no podemos ser consolados de otras formas.

Estudiante: ¿No dijo usted que no todo es debido al kamma? Mi idea es que uno podría ayudar a la gente porque su situación no podría ser debida al kamma. Podría ser por otras causas, no a su kamma personal. ¿Estoy bien o estoy equivocado?

Venerable U Silananda: Sí. No sabemos hasta qué punto la otra persona tiene potencial. Lo que hacemos por ella puede ser el resultado de su kamma. No podemos ver que su kamma llega hasta aquí o más lejos. No podemos ver eso.

Estudiante: Durante la meditación uno puede experimentar diferentes estados mentales. ¿Puede uno experimentar el kamma?

Venerable U Silananda: En cada momento de la meditación hay kamma porque la volición está siempre ahí. La volición es un factor mental que acompaña cada tipo de conciencia. Por eso la volición siempre está ahí.

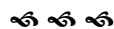
Estudiante: ¿Entonces uno puede experimentarlo?

Venerable U Silananda: Sí, uno adquiere kamma durante la meditación; es un kamma poderosamente bueno. El Buddha dijo una vez que los Cuatro Fundamentos de la Atención es una gran acumulación de buen kamma (kusala) y que los impedimentos son una gran acumulación de mal kamma (akusala).



Preguntas Clase 10

1. ¿Qué es el kamma?
2. ¿Existe diferencia entre la voz pali "kamma" y la sánscrita "karma"?
3. Técnicamente hablando, ¿cuáles son las conciencias que representan el kamma?
4. Dé un símil para explicar cómo el kamma produce efectos.
5. ¿Es todo debido al kamma?
6. ¿Existe el kamma colectivo?
7. ¿Qué es la Ley del Kamma?
8. ¿Quién es el autor del kamma?
9. La comprensión de la Ley del Kamma es uno de los factores del Noble Óctuple Sendero.
¿Cuál es este factor?
10. ¿Qué es el kamma productivo?
11. ¿Qué es el kamma pesado?
12. ¿Qué es el kamma próximo a la muerte?
13. ¿Qué es el kamma habitual?
14. En un proceso cognitivo, ¿cuándo el primer momento de javana dará resultados?
15. En un proceso cognitivo, ¿cuándo el séptimo momento de javana dará resultados?
16. ¿Qué es el kamma extinto?
17. ¿Dónde el kamma insano puede dar resultados?
18. ¿Dónde el kamma sano de la esfera de los sentidos puede dar resultados?
19. ¿Las acciones de un Buddha o un Arahant producen kamma?
20. ¿Cuáles son los resultados del kamma?



NOTAS DE CLASE #11

RELACIONES CONDICIONALES

Lectura asignada: Compendio pp. 280-301

1. Importancia del conocimiento de estas Relaciones Condicionales.

- i. El Séptimo Libro del Abhidhamma.
- ii. Buddha emitió rayos cuando contempló en el Séptimo Libro.
- iii. Descripción en el *Buddhist Dictionary* :

Paccaya: 'Condición', es aquello en lo cual otra cosa, lo que se denomina 'la cosa condicionada', depende, y sin la cual la última no puede existir. Múltiples son las formas en que una cosa o una ocurrencia puede ser la condición para otra cosa o una ocurrencia. En el *Paṭṭhāna*, el último libro del Abhidhamma Piṭaka, que consiste de seis grandes volúmenes en la edición siamesa, estos 24 modos de condicionalidad se enumeran y explican; y, luego, se aplican a todas los fenómenos concebibles mentales y físicos y ocurrencias, y de esta forma se demuestra su naturaleza condicionada.

iv. Esencial para comprender correctamente la Ley de Origen Condicionado.

Ejemplo, Dependiendo en el contacto surgen la sensación:

- (i) Entre contacto del ojo y sensación del ojo: conocimiento, mutualidad, etc.
- (ii) Entre contacto del ojo y sensación asociada con la conciencia de recepción, conciencia de investigación y conciencia de registro: apoyo decisivo.

2. Veinte y cuatro Relaciones Condicionales.

- i. Texto: ver Compendio pp. 280-282
- ii. Relaciones Condicionales aplicadas:
 - (i) Conciencia del ojo, conciencia de recepción, sus objetos y bases materiales.
 - (ii) Conciencia de determinación y conciencia javana.



VEINTE Y CUATRO RELACIONES CONDICIONALES

<i>PALI</i>	<i>ESPAÑOL</i>
1. Hetu	Raíz
2. Ārammaṇa	Objeto
3. Adhipati	Predominancia
4. Anantara	Proximidad
5. Samanantara	Contigüidad
6. Sahajāta	Conacimiento
7. Aññamañña	Mutualidad
8. Nissaya	Apoyo
9. Upanissaya	Apoyo Decisivo
10. Purejāta	Prenacimiento
11. Pacchājāta	Postnacimiento
12. Āsevana	Repetición
13. Kamma	Kamma
14. Vipāka	Resultante
15. Āhāra	Nutrimento
16. Indriya	Facultad
17. Jhāna	Jhāna
18. Magga	Sendero
19. Sampayutta	Asociación
20. Vippayutta	Disociación
21. Atthi	Presencia
22. Natthi	Ausencia
23. Vigata	Desaparición
24. Avigata	No-desaparición



CLASE #11

RELACIONES CONDICIONALES

En esta clase vamos a estudiar las relaciones condicionales. Este tópico es el más importante entre los temas del Abhidhamma y también el más difícil. Los libros donde estas relaciones condicionales se exponen son los más voluminosos. Espero que recuerden que hay siete libros en el Abhidhamma Piṭaka, los cuales comprenden cerca de cinco mil páginas en la edición del Sexto Concilio Budista celebrado en Yangon. Sólo el séptimo libro ocupa cerca de dos mil páginas. Hay cinco volúmenes en este séptimo libro y en éste se tratan las veinticuatro relaciones condicionales en gran detalle.

De acuerdo con la enseñanza de este libro, todo en el mundo se relaciona de acuerdo con estas veinticuatro formas de relación. El séptimo libro es el más profundo de las enseñanzas de Abhidhamma.

Inmediatamente después de la Iluminación, el Buddha pasó cerca de ocho semanas en las inmediaciones del árbol Bodhi. El árbol Bodhi es el árbol debajo del cual el Buddha alcanzó la Iluminación. Se dice que durante la cuarta semana el Buddha contempló los temas de Abhidhamma o los libros de Abhidhamma, uno después de otro. Cuando contempló el primero, segundo, tercero... y el sexto, no ocurrió nada. Pero cuando llegó al séptimo, *Paṭṭhāna*, el libro de las veinticuatro relaciones condicionales, el cuerpo del Buddha emitió rayos de seis colores, y éstos se difundieron en todas direcciones abarcando todo el universo. Se dice en los libros que los tópicos tratados en los primeros seis libros no fueron los suficientemente profundos para su superconocimiento, para su omnisciencia. Su superconocimiento era como una ballena en un pequeño estanque. No tenía mucha oportunidad de moverse. Pero cuando llegó al séptimo libro, fue como poner a la ballena en el gran océano. En algo tan grande como el océano, la ballena puede moverse con libertad. De la misma forma, mientras haya las cosas a ser contempladas, su superconocimiento lo puede hacer. Su superconocimiento tuvo la oportunidad de moverse libremente y contemplar las veinticuatro relaciones condicionales. Y su mente se volvió clara y feliz. Cuando su mente se volvió clara y feliz, la base del corazón de la

cual depende la mente, también se volvió clara. Así, rayos de seis colores fueron emitidos desde su cuerpo.

Estos seis colores están representados en la bandera budhista ahora aceptada por todos los budhistas, Theravada y Mahayana. Me sentí muy feliz al ver la bandera budhista ondeando en este centro. Hay cinco colores y el último es la combinación de los primeros cinco. No son franjas. Se tienen que mezclar todos estos colores y se obtiene algo diferente. Tal vez la persona que diseñó la bandera pensó que sería agradable poner estas franjas una por una en lugar de mezclar los colores y obtener un color extraño. Esta bandera fue aceptada por todos los budhistas y ahora todas las ceremonias budhistas tienen estas banderas.

El séptimo libro, *Paṭṭhāna*, es tan profundo que fue suficiente para que la omnisciencia del Buddha o su superconocimiento se moviera libremente. ¿Qué enseña este libro? Traté de encontrar la voz pali "Paṭṭhāna" en el Diccionario Budhista,³⁸ pero no encontré esa palabra. En su lugar, en la entrada para "paccaya" se da alguna descripción de "Paṭṭhāna". El Diccionario Budhista fue escrito por el Venerable Nyanatiloka, quien fue un monje budhista alemán que vivió hasta muy viejo y murió en Sri Lanka.

El término "paccaya" se usa en el séptimo libro, *Paṭṭhāna*, para describir estas relaciones. "Paccaya" significa condición. "Condición es aquello en lo cual otra cosa, lo que se denomina 'la cosa condicionada', depende, y sin la cual la última no puede existir". No es necesariamente una causa productiva, sino algo en que se depende, alguna condición.

"Múltiples son las formas en que una cosa o una ocurrencia puede ser la condición para otra cosa o una ocurrencia". Hay muchas formas en las cuales las cosas están relacionadas una con la otra.

³⁸ *Buddhist Dictionary, Manual Buddhist Terms and Doctrines*, por Nyanatiloka; 3ª edición, 1971, Colombo, Sri Lanka, Frewin & Co., Ltd.

"En el *Paṭṭhāna*, el último libro del Abhidhamma Piṭaka que comprende seis grandes volúmenes en la edición siamesa, estos veinticuatro modos de condicionalidad se enumeran y explican; y luego, se aplican a todos los fenómenos concebibles mentales y físicos, y ocurrencias, y de esta forma se demuestra su naturaleza condicionada. En el *Paṭṭhāna* se explican todas estas relaciones y se aplican a los fenómenos mentales y físicos de toda clase.

Tener conocimiento del *Paṭṭhāna* es muy importante para comprender las relaciones entre las cosas. El conocimiento de *Paṭṭhāna* es importante para el entendimiento del Origen Condicionado. El término pali para el Origen Condicionado es "Paṭicca-samuppāda" que se traduce como Origen Condicionado, Surgimiento Condicionado, Génesis Condicionada, etc.

La doctrina del Origen Condicionado dice que una cosa depende de otra cosa. En otras palabras, enseña que dependiendo de A, surge B. Dependiendo de B, surge C y así sucesivamente. No nos muestra o no nos dice en qué forma B está condicionado por A. No nos dice la forma en que A y B están relacionados. Sólo establece que B está condicionado por A, que C está condicionado por B, etc. Ésta es la doctrina del Origen Condicionado.

La doctrina del Origen Condicionado consiste en doce causas, doce condiciones o doce vínculos. Condicionadas por la ignorancia surgen las formaciones; condicionada por las formaciones surge la conciencia.

Si no entendemos el *Paṭṭhāna*, si no entendemos las relaciones condicionales, si no aplicamos nuestro conocimiento de las relaciones condicionales al Origen Condicionado, podríamos malentender o malinterpretar los vínculos en la doctrina del Origen Condicionado (paṭicca-samuppāda). Por lo tanto, el conocimiento del *Paṭṭhāna* es muy importante para no malinterpretar la doctrina del Origen Condicionado.

Por ejemplo, si tomamos el sexto vínculo, es decir, condicionado por el contacto, surge la sensación. Éste es el sexto vínculo en los doce vínculos del Origen Condicionado. En una primera lectura, podríamos pensar que una cosa (contacto) es la causa de otra (sensación).

Podríamos pensar que A produce B, que B produce C, etc. También podríamos pensar que A y B pertenecen a diferentes periodos de tiempo, que no pertenecen al mismo tiempo o al mismo momento. Algunos vínculos no pertenecen a diferentes momentos. Ellos surgen en el mismo momento y se dice que uno está condicionado por el otro. Es aquí donde el conocimiento de las relaciones condicionales nos ayuda a entender las relaciones entre estos vínculos.

Condicionado por el contacto, surge la sensación. El contacto (phassa) es uno de los cincuenta y dos factores mentales (cetasika). La sensación (vedanā) es también uno de los cincuenta y dos factores mentales. Un factor mental depende del otro. La sensación depende del contacto para surgir.

Quizá ustedes recuerden que el contacto y la sensación pertenecen a los siete factores mentales universales. Esto significa los siete factores que surgen con cada tipo de conciencia. El contacto y la sensación surgen juntos pero se dice que la sensación surge condicionada por el contacto. El contacto se clasifica en contacto del ojo, contacto del oído, etc. La sensación también está explicada como la sensación que surge del contacto del ojo, sensación que surge del contacto del oído, etc. El contacto del ojo es la condición de la sensación del ojo. El contacto del ojo y la sensación del ojo surgen al mismo tiempo.

No obstante que surgen al mismo tiempo, se dice que uno es condición del otro. El contacto es una condición de la sensación, pero ambos surgen al mismo tiempo. Su relación es por medio de la condición de conocimiento. Esto quiere decir que existen al mismo tiempo. También ellos tienen la condición de mutualidad, que significa que dependen uno del otro. Hay otras condiciones como la asociación, etc. Por eso este vínculo no significa únicamente que el contacto y la sensación deben pertenecer a diferentes momentos. Ellos pueden pertenecer a diferentes momentos así como al mismo momento. Aquí, para el contacto y la sensación que surgen al mismo tiempo, podemos explicar su relación por medio de la condición de conocimiento, la mutualidad, etc.

El contacto del ojo es una condición de la sensación que surge junto con la conciencia de recepción, la conciencia de investigación, la conciencia de registro, etc. En ese caso, no surgen juntos en el mismo tiempo. Aunque estos momentos son muy, muy breves, pertenecen a diferentes momentos. El contacto del ojo es una condición de la sensación que surge con la conciencia de recepción. Ellos no surgen juntos. Aquí no hay relación de conocimiento, mutualidad, etc., pero hay otra clase de relación que se llama apoyo decisivo o dependencia suficiente. En este caso, el contacto del ojo ayuda a que surja la sensación, aunque no es la causa de su surgimiento –solamente ayuda a que surja. Pertenecen a diferentes momentos. Sin embargo, en el primer caso, el contacto del ojo y la sensación del ojo surgen en el mismo momento y se apoyan mutuamente. El contacto apoya a la sensación y la sensación apoya al contacto.

Sin el conocimiento de las relaciones condicionales es posible que nos equivoquemos en estos vínculos. El conocimiento de las relaciones condicionales es importante; es esencial para el correcto entendimiento del Origen Condicionado.

No hay muchos autores modernos que hayan escrito y que expliquen la doctrina del Origen Condicionado por medio de las relaciones condicionales. Hasta donde yo sé, el Venerable Nyanatiloka fue el único autor moderno que explicó la doctrina del Origen Condicionado con referencia a las relaciones condicionales, *Paṭṭhāna*. Ustedes pueden haber leído libros o artículos acerca del Origen Condicionado, pero es muy difícil encontrar explicaciones de esta doctrina con referencia a las relaciones condicionales. Para entender las relaciones condicionales hay que entender el Abhidhamma. Se requiere un buen conocimiento del Abhidhamma para poder explicar el Origen Condicionado con referencia a las relaciones condicionales, *Paṭṭhāna*.

Antes dije "autores modernos" porque en el *Visuddhimagga* o Sendero de la Purificación, todos los vínculos están explicados con referencia a las relaciones condicionales, *Paṭṭhāna*. De hecho, el Venerable Nyanatiloka tomó las explicaciones del *Visuddhimagga*. Si están

interesados pueden leer el *Path of Purification*. El capítulo del Origen Condicionado es el más difícil de todo el libro.

El contacto del ojo es la condición de la sensación del ojo por medio de conocimiento, mutualidad, etc. Y el mismo contacto del ojo es condición para el surgimiento de la sensación junto con la conciencia de recepción, la conciencia de investigación y la conciencia de registro por medio del apoyo decisivo o de la dependencia suficiente. Es algo como apoyo.

Los otros vínculos también deben entenderse con referencia a las relaciones condicionales, aunque no en forma idéntica. Por ejemplo, condicionada por las formaciones, surge la conciencia. La relación es entre las formaciones (= kamma) y sus resultados. Ellos pertenecen a diferentes momentos, tal vez cientos de años de distancia, pero están vinculados por la condición de kamma. Sin el conocimiento de las relaciones condicionales no es posible decir que entendemos completamente el Origen Condicionado.

Ahora estudiaremos las relaciones condicionales. Hay veinticuatro relaciones condicionales tratadas en el séptimo libro de Abhidhamma llamado *Paṭṭhāna*. Tendremos que usar el *Compendio del Abhidhamma* para estudiar las veinticuatro formas de relaciones. También pueden leer una explicación sobre ellas en el Diccionario Budhista bajo la palabra "paccaya". Y también pueden leer acerca de ellas en el *Path of Purification*.

Hay veinticuatro relaciones condicionales. La primera es la condición de raíz (hetu). Ustedes ya están familiarizados con la palabra raíz (hetu). ¿Cuáles son las raíces? El apego, enojo, la ignorancia, el no-apego, el no-enojo, la no-ignorancia. Estas seis se llaman raíces. Cuando existe una, dos o tres de estas raíces surgiendo con la conciencia, estas raíces están relacionadas a la conciencia concomitante y a otros por medio de la condición raíz.

Tomemos como un ejemplo a la primera conciencia insana (akusala-citta). La primera conciencia está acompañada con el apego (lobha). Esta primera conciencia surge junto con diecinueve factores mentales, incluyendo el apego. En ese caso, el apego (lobha) es la

condición de raíz y la conciencia y los otros factores mentales están condicionados por el apego o son dependientes del apego. De esta forma, tenemos que explicar la relación entre el estado condicionante y el estado condicionado.

La segunda es la condición de objeto (*ārammaṇa*). ¿Cuántas clases de objetos hay? Hay seis clases de objetos. Estudiamos esto cuando vimos el proceso cognitivo, las condiciones necesarias para que surja la conciencia. Hay seis clases de objetos: objeto visible, objeto audible, objeto olfativo, objeto gustativo, objeto táctil y objeto dhamma. No hay nada que no pueda ser objeto. Todo en el mundo pertenece a esta relación o condición. Una flor es un objeto; una bolsa es un objeto; un jarro es un objeto, nuestras mentes son objetos; cualquier cosa es un objeto. Digamos, por ejemplo, que vemos un jarro; éste está relacionado con nuestra conciencia visual por medio de la condición de objeto.

La número tres es la condición de predominancia (*adhipati*); esto significa predominio o supremacía sobre uno mismo. Algunas veces la conciencia es predominante; otras veces, la conación (*chanda*) es predominante. A veces queremos hacer algo. Por ejemplo, el Bodhisatta tuvo un gran deseo de llegar a ser el Buddha. Él estaba dispuesto a caminar de este lado del universo hasta el otro lado sobre un camino cubierto con ascuas. A veces la conciencia (*citta*) puede ser predominante. Otras veces la conación es predominante. Otras veces el esfuerzo (*viriya*) es predominante. Y algunas veces la sabiduría (*paññā*) es predominante. En un momento dado alguno de estos cuatro puede ser predominante. Estos cuatro se llaman condiciones predominantes.

La cuarta es la condición de proximidad (*anantara*). La palabra pali "anantara" significa no-brecha. "Antara" significa brecha y "na" significa no. Por lo tanto, no-brecha significa que sigue inmediatamente. La condición de proximidad significa que el precedente es seguido por el siguiente sin ninguna brecha o interferencia. Eso es lo que significa proximidad.

La quinta es la condición de contigüidad (*samanantara*). En realidad, la número cinco es igual que la cuatro. La diferencia está solamente en las palabras, pero no en el significado. El

significado es desaparecer para dar la oportunidad para que otros surjan. Por ejemplo, si yo quiero que otra persona se siente en esta silla, tengo que dejar esta silla. El levantarme de esta silla es una condición para que otra persona se siente en ella. De la misma forma, una conciencia es la condición de la siguiente conciencia por medio de la proximidad y la contigüidad. Estas condiciones significan lo mismo.

En el libro *A Manual of Abhidhamma*³⁹ dice: "De acuerdo con la filosofía budhista, un momento mental cesa, dando origen a otro inmediatamente". En realidad, esto significa que un momento mental da oportunidad para que surja otro momento mental.

"El siguiente momento mental hereda todas las potencialidades de su inmediato predecesor". No sé si esto es realmente cierto porque algunos momentos mentales simplemente surgen y desaparecen y pueden no dejar ninguna clase de potencialidad. Algunos como la volición (cetanā) y otros, tienen alguna clase de potencialidad. Pueden pasar a los momentos siguientes.

"Los estados precedentes que han cesado están causalmente relacionados con estados que inmediatamente siguen por medio de la contigüidad y la proximidad". En realidad, es simplemente dar lugar o dar oportunidad para que otros surjan.

La número seis es la condición de conacimiento (sahajāta) o surgir juntos. Aunque surgen juntos, uno se llama el estado condicionante y el otro se llama el estado condicionado. Por ejemplo, la conciencia (citta) y los factores mentales (cetasika) surgen juntos. Cuando la conciencia se toma como condicionante, los factores mentales se toman como condicionados. Cuando uno de los factores mentales se toma como condicionante, la conciencia y los otros factores mentales son condicionados.

³⁹ *A Manual of Abhidhamma* por Nārada; capítulo 8, sección 3, párrafo 21; ISBN 967-9920-42-9.

La número siete es la condición de mutualidad o reciprocidad (aññamañña). Esta condición significa dependiente uno del otro o apoyándose uno en el otro. Para que exista la relación de mutualidad debe haber conocimiento. Solamente aquellos estados que surgen juntos se dice que tienen esta condición de mutualidad. La conciencia y los factores mentales surgen juntos y se apoyan uno con el otro. Por eso, la conciencia está relacionada con los factores mentales por medio del conocimiento y mutualidad. Los factores mentales también están relacionados con la conciencia por medio de conocimiento y mutualidad.

La número ocho es la condición de apoyo o dependencia (nissaya). Veamos la sensibilidad del ojo y la conciencia del ojo. La conciencia del ojo depende de la sensibilidad del ojo para surgir porque si no existe la sensibilidad del ojo no puede haber conciencia del ojo. La sensibilidad del ojo actúa como un apoyo o dependencia de la conciencia del ojo. Por eso, ésta es una condición de dependencia o una condición de apoyo.

La número nueve es la condición de apoyo decisivo (upanissaya). La condición de apoyo es un apoyo o una dependencia ordinaria, pero la condición de apoyo decisivo es más fuerte; es como una dependencia o apoyo fundamental. El apoyo (nissaya) es como una dependencia o apoyo secundario.

Por ejemplo, para poder comer arroz se necesita arroz. Para tener arroz se necesita sol, agua de lluvia, semilla, etc. El sol, el agua de lluvia y la semilla son como el apoyo decisivo. Si queremos comer arroz, necesitamos cocinarlo; necesitamos una olla, agua, combustible y fuego para cocinar el arroz que luego podemos comer. El apoyo decisivo es más fundamental que el apoyo ordinario.

La número diez es la condición de pre-nacimiento (purejāta). Esto significa que el estado condicionante surge antes que el estado condicionado. Cuando el estado condicionado surge, el estado condicionante todavía existe. Por favor visualicen un diagrama del proceso cognitivo.

Hay momentos mentales y hay un objeto. Supongamos que este es el primer tipo de proceso cognitivo. Hay un objeto visible y los momentos mentales. Consideremos la conciencia visual o conciencia del ojo. Antes de que surja la conciencia del ojo existe el objeto visible, porque el objeto visible ha surgido tres o cuatro momentos antes de que surja la conciencia de ver. El objeto visible surge antes de que surja la conciencia del ojo. El objeto visible todavía existe cuando surge la conciencia del ojo. El objeto visible está relacionado con la conciencia del ojo por medio de la condición de prenacimiento, surgiendo antes y existiendo en ese momento. Lo mismo es cierto para la sensibilidad del ojo y la conciencia del ojo. La sensibilidad del ojo existe antes de que surja la conciencia del ojo. Es la condición de prenacimiento.

La número once es la condición de postnacimiento (pacchājāta). Postnacimiento significa que el estado condicionante surge después del estado condicionado, pero está relacionado con el estado condicionado cuando éste surge. Antes de que surja la conciencia del ojo, existe sensibilidad del ojo. La sensibilidad del ojo surgió antes que la conciencia del ojo y ésta todavía existe cuando surge la conciencia del ojo. La conciencia del ojo está relacionada con la sensibilidad del ojo por medio de la condición de postnacimiento. Esto significa que surge más tarde, después de la sensibilidad del ojo, y cuando surge y existe, apoya la sensibilidad del ojo. Ésta es la condición de postnacimiento. Casi todas las conciencias pueden estar relacionadas con cosas físicas, con las propiedades materiales reales en nuestros cuerpos, por medio de la condición de postnacimiento.

La número doce es la condición de repetición (āsevana). Ésta es la javana que se repite a sí misma siete veces o muchas veces. Generalmente la javana se repite a sí misma siete veces. La primera javana está relacionada con la segunda, la segunda javana está relacionada con la tercera, la tercera javana está relacionada con la cuarta, la cuarta javana está relacionada con la quinta, la quinta javana está relacionada con la sexta y la sexta javana está relacionada con la séptima por medio de la condición de repetición. Ellas se relacionan no solamente por la condición de repetición sino también por medio de las condiciones de contigüidad y de proximidad. Las javanas están relacionadas por medio de contigüidad, proximidad y también repetición. La condición de repetición solamente puede obtenerse entre aquellos estados que

pertenecen a la misma clase. Eso significa que la relación se da entre estados sanos y sanos, insanos e insanos y funcionales y funcionales.

Supongamos que en el proceso cognitivo hay siete momentos de javana y que hay una conciencia acompañada con apego; es conciencia insana (akusala). La primera javana está relacionada con la segunda, la segunda con la tercera, la tercera con la cuarta, la cuarta con quinta, la quinta con sexta, la sexta con séptima javana por medio de la condición de repetición. Si las javanas son sanas (kusala), la relación es la misma. La relación es de repetición. Solamente entre aquellos estados del mismo género o clase puede haber la relación de repetición.

La número trece es la condición de kamma. ¿Qué es el kamma? Es la volición (cetanā) concomitante con estados sanos (kusala) e insanos (akusala). Hay otra clase de condición de kamma que se llama kamma conaciente. Ésta no produce nada, pero apoya por medio del kamma. Aquí kamma significa tanto el kamma productivo como el kamma de apoyo.

La número catorce es la condición resultante (vipāka). Supongamos que hay kamma insano y después hay resultado del kamma insano entre las dieciocho conciencias sin raíz. Ellas están relacionadas por medio del kamma y su efecto.

La número quince es la condición de nutrimento (āhāra). Nutrimento significa no solamente el nutrimento físico sino también el contacto, la volición y la conciencia. Ellos son la condición de nutrimento.

La número dieciséis es la condición de facultad (indriya). La sensibilidad del ojo se llama facultad del ojo porque controla la función de ver. La sensibilidad del ojo está relacionada con la conciencia del ojo mediante la condición de facultad.

La número diecisiete es la condición de jhāna. Ustedes ya saben lo que es jhāna. Los factores de jhāna son la aplicación inicial de la mente (vitakka), aplicación sostenida de la mente (vicāra), interés placentero (pīti), placer (sukha) y la unificación de la mente (ekaggatā).

La número dieciocho es la condición del sendero (magga). Hay ocho factores de sendero. Aquí "sendero" no necesariamente significa el sendero correcto. Debemos incluir también el sendero equivocado. La concepción errónea también se llama sendero y está incluida en el sendero.

La número diecinueve es la condición de asociación (sampayutta). Asociación es como la relación de conciencia y los factores mentales que surgen juntos, cesan juntos, tienen el mismo objeto y la misma base. Por eso puede haber condición de asociación solamente entre los fenómenos mentales, entre la conciencia y los factores mentales, pero no entre la conciencia y las propiedades materiales (rūpa).

La número veinte es la condición de disociación (vippayutta). Disociación significa que no tiene la característica de surgir juntos, cesar juntos, tener el mismo objeto y la misma base. Por eso, entre la conciencia y los factores mentales, por un lado, y la materia por el otro, existe esta condición de disociación. Aunque ellas pueden surgir al mismo tiempo con la conciencia, aunque algunas de las propiedades materiales están causadas por la conciencia, ellas no están relacionadas mediante la condición de asociación, sino por medio de la condición de disociación. La mente y la materia nunca están asociadas. Aquí asociación significa mezcladas; por eso es difícil decir cuál es cuál.

Estudiante: ¿Ellas no están asociadas, sino relacionadas?

Venerable U Silananda: Ellas están relacionadas. Ellas no están asociadas; están disociadas pero relacionadas.

La número veintiuno es la condición de presencia (atthi). Presencia significa existencia. El objeto visible está relacionado a la conciencia del ojo por medio de la condición de presencia porque está existiendo cuando la conciencia del ojo lo ve.

La número veintidós es la condición de ausencia (natthi). Es la misma que la condición número cuatro y que la número cinco, proximidad y contigüidad. Ausencia y proximidad aquí significan lo mismo. Cuando ya no está aquí, su lugar es ocupado por otro.

La número veintitrés es la condición de separación o desaparición (vigata). La número veintidós y la número veintitrés son iguales. Solamente los nombres son diferentes.

La número veinticuatro es la condición de no-desaparición (avigata). La número veinticuatro y la número veintiuno son iguales. No-desaparición significa presencia.

En total hay veinticuatro relaciones condicionales. Si eliminamos aquellas que son idénticas, tenemos veintiún condiciones. Todo lo que existe en el mundo: conciencia con conciencia, conciencia con factor mental, factor mental con conciencia, conciencia y factor mental con materia, materia con conciencia y factor mental; todos están relacionados por medio de una o más de estas condiciones.

Es el conocimiento de las relaciones condicionales (Paṭṭhāna) lo que puede explicar estas relaciones entre las cosas. Es el tema más comprensivo y más difícil, porque necesitamos regresar a los capítulos anteriores del Compendio del Abhidhamma para poder comprender totalmente estos veinticuatro modos de condicionalidad.

Tenemos que entender para cada una de las veinticuatro condiciones, al menos los factores condicionantes y los factores condicionados. Con respecto a la número uno, la condición de raíz (hetu), ¿cuáles son los factores condicionantes y cuáles son los factores condicionados? Las seis raíces son los factores condicionantes, las conciencias concomitantes con las seis

raíces, los factores mentales surgiendo con éstas y las propiedades materiales conacientes son los factores condicionados. Se necesitaría un gran cuadro para explicar esto.

Uno tiene que estar familiarizado con todas las enumeraciones dadas en los capítulos anteriores del *Compendio del Abhidhamma*. En esta clase no vamos a entrar en mucho detalle. Sólo quiero que conozcan algunas de las enseñanzas del *Paṭṭhāna* para que puedan comprender su importancia. Además, sin el conocimiento del *Paṭṭhāna* es difícil comprender totalmente las otras enseñanzas del Buddha.

Ahora vamos a aplicar algunas de estas condiciones a algunas conciencias, factores mentales y propiedades materiales. Tomemos la conciencia como un ejemplo. Por favor visualicen el [diagrama](#) del proceso cognitivo. En el proceso cognitivo hay conciencia del ojo. Después está la conciencia de recepción, conciencia de investigación y conciencia de determinación. Después siguen siete momentos de javana. La conciencia del ojo toma una forma visible como objeto.

Catorce momentos de conciencia en este proceso cognitivo toman a la forma visible como objeto. ¿Por medio de cuántas condiciones, el objeto visible está relacionado con la conciencia del ojo? Por medio de las condiciones de prenacimiento, presencia, apoyo o dependencia. Con la conciencia del ojo surgen siete factores mentales. La conciencia del ojo está relacionada con los siete factores mentales por medio de las condiciones de conacimiento, mutualidad, asociación y presencia. La conciencia del ojo también depende de la sensibilidad del ojo. La sensibilidad del ojo está relacionada con la conciencia del ojo por medio de la condición de prenacimiento y disociación. De esta forma podemos saber cómo las cosas están relacionadas, en qué forma el objeto visible está relacionado con la conciencia del ojo, de qué manera la conciencia del ojo está relacionada con los factores mentales que surgen junto con ésta y con su base material.

¿De qué manera la conciencia del ojo está relacionada con la subsecuente conciencia de recepción? Por medio de la condición de proximidad y contigüidad. La conciencia del ojo es

condición de contigüidad y proximidad de la conciencia de recepción. La conciencia de recepción tiene la misma relación con la subsecuente conciencia de investigación.

Estudiante: Éstas no son las formas usuales en que pensamos acerca de las relaciones condicionales. Hay relaciones. Hay veinticuatro relaciones. Ellas no son exactamente causales.

Venerable U Silananda: Es correcto. Sí. En efecto, hay solamente unas pocas que se pueden llamar causales.

Estudiante: Con el ejemplo que usted acaba de dar, si uno comienza con cualquier conciencia, factor mental o propiedad material, y si uno tiene una cantidad infinita de tiempo, eventualmente uno tendrá una red de todo conectado con todo. Mientras tanto uno puede decir que hay un cierto número de estos tipos de relaciones. Eventualmente uno obtiene todo lo que existe.

Venerable U Silananda: Sí. Es correcto. Uno toma uno y lo relaciona con otros. Luego uno toma otro y lo relaciona con algunos otros, etc.

Estudiante: Las únicas tres cosas que son los objetos son las relaciones de las conciencias, factores mentales y propiedades materiales. Éstas son las que están en el medio.

Venerable U Silananda: Sí, porque aquí nos estamos ocupando de la conciencia del ojo y este tipo de proceso cognitivo. Pero si tomamos el proceso cognitivo del Sendero, el proceso cognitivo de la realización, entonces, en este caso, también tenemos que tomar el Nibbāna.

Veamos ahora la conciencia de determinación y la conciencia javana. La conciencia de determinación está relacionada con la conciencia javana por medio de la condición de proximidad y contigüidad, pero no por la condición de repetición. Pero la primera javana está relacionada con la segunda javana por medio de la condición de proximidad, contigüidad y repetición. La segunda javana se relaciona con la tercera Javana de la misma forma, y así

sucesivamente. Y luego la base del corazón está relacionada con la conciencia de determinación por medio de la condición de pre-nacimiento, presencia, no-desaparición y también disociación porque ésta es una relación entre materia y mente.

Podemos tomar cualquier cosa y explicar su relación con referencia a las explicaciones dadas en el séptimo libro de Abhidhamma (*Paṭṭhāna*). De acuerdo con estas enseñanzas, no hay nada que no esté condicionado o que no esté relacionado con alguna otra cosa. Todas las cosas en el mundo están interrelacionadas. Esto es lo que el *Paṭṭhāna* nos enseña.

Estudiante: ¿Se supone que éstos son todos los tipos de relaciones que existen? ¿Son solamente veintiuno o veinticuatro?

Venerable U Silananda: Solamente hay veinticuatro de ellas tratadas en el libro.

En la página 375 del libro *A Manual of Abhidhamma* se debe hacer una corrección en la última frase del primer párrafo. Se lee: "Como regla, la mente y la materia están recíprocamente relacionadas". Debería decir que mente y materia no siempre están recíprocamente relacionadas. A veces lo están y otras no. A menudo no lo están, pero a veces sí están. Ellas están recíprocamente relacionadas en el momento de la concepción, pero en otros momentos no lo están. Como regla, la mente y la materia no están recíprocamente relacionadas.

En la nota 24, diez o doce líneas más abajo, dice: "Buen ambiente, educación temprana, etc., servirán como una relación condicionada por medio de la dependencia (*nissaya*)". Pienso que debería decir dependencia suficiente, dependencia poderosa (*upanissaya*), no sólo dependencia o apoyo (*nissaya*) sino apoyo decisivo (*upanissaya*)

En la página 377, en la nota 31, dice: "Los factores de control enumerados en el capítulo siete, llegan a estar condicionalmente relacionados con los estados mentales coexistentes y los fenómenos materiales". No todos los factores de control (facultades) antes enumerados en el capítulo siete llegan a estar relacionados. Debería decir: "algunos factores de control".

Si vamos al capítulo acerca del Origen Condicionado en el *Visuddhimagga*, tendremos que volver a las relaciones condicionantes.

Estudiante: ¿Entiendo correctamente que la mente no está directamente interrelacionada a la estructura física, al cuerpo, que la mente no puede influir directamente al cuerpo en su funcionamiento? Estoy pensando en el poder de la mente sobre el cuerpo, ¿eso es un hecho o una ficción?

Venerable U Silananda: La mente puede tener poder sobre el cuerpo. Hay cuatro clases de propiedades materiales. Hemos aprendido eso en la clase acerca de las propiedades materiales. Algunas propiedades materiales están causadas por el kamma. Otras están causadas por la conciencia (citta). Algunas están causadas por condiciones climáticas y otras por la nutrición. Aunque hay propiedades materiales causadas por la conciencia (citta), la conciencia puede influir sobre la materia o cuerpo físico. Ustedes saben que una buena conciencia (kusala-citta) puede producir buenas propiedades materiales. Una mala conciencia (akusala-citta) puede producir malas propiedades materiales. Cuando uno está en paz, cuando está feliz, (la mente) producirá buenas propiedades materiales. De esa manera podemos decir que la mente puede influir sobre el cuerpo físico. Ésta es la razón por la cual puede haber autocuración, no curación por otros. La enfermedad no es otra cosa que malas propiedades materiales. Por medio de nuestra mente en paz, por el poder de nuestra mente, podemos producir buenas propiedades materiales. Estas buenas propiedades materiales pueden derrotar o atacar a las malas propiedades. Puede suceder que sean suficientemente fuertes y ganen.

Estudiante: Aun el cáncer puede ser curado mediante la visualización.

Venerable U Silananda: Puede ser.

Estudiante: ¿Por qué usted lo calificó? ¿Por qué dijo "no siempre"? Estoy oyendo que usted está diciendo que la mente tiene poder sobre lo físico. La mente tiene poder. ¿Usted dijo "no siempre, no invariablemente"? ¿Entendí mal?

Venerable U Silananda: El Buddha fue una persona que tuvo la mente más poderosa en el mundo; pero sucumbió ante la muerte.

Estudiante: Él determinó mediante la volición que no tenía que apoyar más tiempo eso. ¿Existe esta posibilidad con respecto a los Avatares como el Buddha?

Venerable U Silananda: Buddha no es un Avatar.

Estudiante: ¿Qué es él? Lo veo como fuera de lo ordinario. Parece estar en una longitud de onda diferente a la gente que hemos conocido.

Venerable U Silananda: Él es un ser humano extraordinario.

Estudiante: Sí, porque fue capaz de crear una religión con muchos seguidores. Hay muchos santos que alcanzaron la realización, pero no crearon religiones que sobrevivieron el paso del tiempo. Hace mucho tiempo que el Buddha nació y murió, y sin embargo, el buddhismo todavía existe. ¿Él es igual a otros hombres y mujeres que alcanzaron la realización o en qué forma difiere? ¿Está su alma sobre la misma longitud de onda que los otros que alcanzaron a dios?

Venerable U Silananda: Yo no sé. Él fue solo un ser humano que por su propio esfuerzo alcanzó la Iluminación, ayudó a muchos seres a alcanzar la Iluminación y al final murió. Tuvo este cuerpo físico pero no pudo durar para siempre porque estaba sujeto a la ley del cambio, por eso aun el Buddha no pudo evitar morir. El cuerpo físico tiene su propia naturaleza y sus propias propiedades físicas. No todas ellas pueden ser controladas por la mente. Puede haber alguna clase de curación, esto es innegable. No podemos decir, sin embargo, que todas las enfermedades pueden curarse. Algunas pueden curarse por el poder de la mente, pero algunas no pueden curarse.

Estudiante: ¿No es también una cuestión de kamma? ¿No es un elemento kámmico que unos se curen y que otros no se curen?

Venerable U Silananda: También puede haber algún trabajo del kamma en este caso.

Estudiante: ¿El Buddha tuvo que resolver alguna clase de kamma?

Venerable U Silananda: No. El Buddha extinguió toda clase de kamma, bueno o malo.

Estudiante: El hecho de que no se curara a sí mismo no fue cuestión de algún kamma residual. Él estaba libre, totalmente limpio.

Venerable U Silananda: Aún después de llegar a ser Buddha él no pudo escapar de los efectos de su kamma pasado. Tuvo que disfrutar o sufrir las consecuencias de su kamma pasado. Por eso se enfermó, sufrió dolores de cabeza, dolores de espalda y al final sufrió una disentería muy severa. Fueron todos los efectos del kamma pasado. Aún el Buddha no pudo escapar de ellos.

Se dice que un discípulo principal, el Venerable Moggallāna, fue golpeado y muerto por ladrones. No pudo escapar de esto. Supo que iba a ser aporreado hasta morir. Lo aceptó y murió. Aun los Buddhas y Arahants no pueden escapar de los efectos del kamma pasado.

Ellos no adquieren nuevo kamma y tampoco el kamma pasado dará resultados después de su muerte porque ya no renacerán más. Eso es lo que significa "cortar el kamma". De hecho, ellos fueron más allá del kamma. Es como un hombre que comete un cierto crimen aquí y se va a otro estado. Las autoridades estatales de aquí no pueden ir por él. Es algo como eso. El Buddha y los Arahants todavía tienen que sufrir las consecuencias de su kamma en esta existencia.

Estudiante: Pienso que usted dice que toda acción produce kamma. La pregunta es si un ser iluminado crea kamma.

Venerable U Silananda: Toda acción produce kamma en aquellos que no han eliminado las raíces del bien y el mal. Los Arahants y los Buddhas han erradicado las causas del kamma; por eso sus acciones son funcionales. Ustedes están familiarizados con las conciencias funcionales (kiriya-citta) porque ya las estudiamos. Los Arahants y los Buddhas pueden hacer las mismas cosas que hacemos nosotros, pero ellos no adquieren kamma. Ellos pueden practicar caridad y dar algo a otra persona, pero no obtienen mérito (kusala). Están descritos como las personas que han rebasado ambos, mérito (kusala) y demérito (akusala).

Estudiante: ¿Cuando usted dice que ellos han eliminado su kamma, significa que ellos han eliminado su habilidad para producir nuevo kamma?

Venerable U Silananda: Así es. De hecho, han erradicado la ignorancia y el apego o el deseo. Estos dos nos hacen querer adquirir kamma. Porque no hemos eliminado el apego y la ignorancia, queremos adquirir buen kamma, o algunas veces cuando estamos engañados, queremos adquirir mal kamma. Los Arahants y los Buddhas han erradicado completamente la ignorancia y el apego. De la misma manera que cuando no hay raíces no puede haber árbol, cuando ellos realizan una acción no se crea ningún kamma. Por eso cada acción produce kamma y da resultados para aquellos que no son Buddhas o Arahants.

Estudiante: ¿Cómo podemos romper las cadenas del apego?

Venerable U Silananda: Por medio de la meditación.

Estudiante: ¿Solamente por medio de la meditación?

Venerable U Silananda: Es solamente por medio de la meditación que uno puede deshacerse del apego porque el apego está en su mente. Nadie puede quitarle el apego de su mente; tiene que hacerlo uno mismo.

Estudiante: Es como una adicción a personas, a cosas. Es una adicción que tiene sus raíces en la mente o en las emociones. ¿También tiene raíces en las emociones? ¿Por qué mis hijos son mejores que otros niños?

Venerable U Silananda: Porque uno tiene apego.

Estudiante: Para deshacernos de esta cosa insidiosa debemos meditar, no hay nada más.

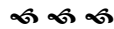
Venerable U Silananda: Correcto, correcto.

Estudiantes: Muchas gracias por su paciencia.



Preguntas Clase 11

1. ¿Cuál es el nombre del libro del Abhidhamma que trata las veinticuatro relaciones condicionales?
2. Defina el término "paccaya", condición.
3. Explique porqué se dice que el conocimiento de las relaciones condicionales es importante para entender correctamente la Doctrina de Origen Condicionado (paṭicca-samuppāda).
4. Explique y dé un ejemplo de la condición de raíz (hetu-paccaya).
5. Explique y dé un ejemplo de la condición de pre-nacimiento (purejāta).
6. Explique y dé un ejemplo de la condición de repetición (āsevana).
7. ¿Cuántos tipos de nutrimento hay?
8. Explique y dé un ejemplo de la condición de asociación (sampayutta).
9. Explique y dé un ejemplo de la condición de disociación (vippayutta).
10. En un proceso cognitivo de la puerta de los cinco sentidos, ¿qué condiciones aplican entre la conciencia de determinación y la conciencia javana?



NOTAS DE CLASE #12

NIBBĀNA

Lectura asignada: Compendio pp. 236-238

1. Definición:

Nibbāna es aquello que sale fuera del (campo objetivo del) apego, que se compara con un hilo que une las distintas existencias.

Aquello por medio del cual las flamas del apego, enojo e ignorancia llegan a su extinción.

Cesación que consiste en el no surgir del apego, enojo e ignorancia.

2. Descripción en los Textos:

i. Naturaleza general:

(a) Más allá de la lógica y el razonamiento (atakkāvacara).

(b) Profundo (gambhīra).

(c) Difícil de ver (duddasa).

(d) Puede ser realizado sólo por aquellos sabios que siguen la práctica (paṇḍitavedanīya).

(e) Puede ser realizado por los sabios, cada uno en su propia mente (paccattam veditabbo viññūhi).

ii. Naturaleza intrínseca:

(a) La total extinción y cesación de ese mismo deseo, su abandono, su descarte, la liberación, la no-dependencia.

(b) Extinción del apego (sed) o aquello por medio del cual el apego (sed) llega a su extinción (tañhākkhaya).

(c) Extinción del apego, enojo, ignorancia o aquello por medio del cual ellos llegan a su extinción (rogakkhaya, dosakkhaya, mohakkhaya).

(d) Incondicionado (asañkhata).

(e) Cesación de la continuidad y de la existencia (bhavanirodha).

(f) Opuesto de los fenómenos condicionados:

- (i) Libre del surgir (anuppāda).
- (ii) Libre del continuo surgir de los fenómenos (appavatta).
- (iii) Se manifiesta como sin signo (animitta).
- (iv) Libre del esfuerzo hacia algo mejor (anāyūhana).
- (v) Sin reconexión (*appaṭisandhi*).
- (g) Liberación (mutti, vimutti).
- (h) Felicidad (sukha); pero sin sensaciones; "Aquello que no tiene sensaciones es felicidad". (A. iv 415)
- (i) Isla (dīpa).
- (j) Refugio (tāṇa, leṇa, parāyaṇa).
- (k) Paz (santi).
- (l) Verdad (sacca).
- (m) Permanente (dhuva).
- (n) Excelente (paṇīta).
- (o) Inmortal (amata).

3. Característica, función, manifestación:

Característica: Paz.

Función: No morir; o confortar.

Manifestación: Sin signo. "El Nibbāna, Rey, no tiene nada que se le asemeja. Ninguna metáfora ni explicación ni razón ni lógica puede describir su forma o figura o duración o medida". (*Questions of King Milinda*, II, pp. 186)

4. Qué no es el Nibbāna:

- i. No es mera destrucción.
- ii. No es el resultado de la extinción del deseo.
- iii. No es el resultado del Sendero.
- iv. No es el resultado de nada.
- v. No es un lugar o plano o posición.

5. Tipos de Nibbāna:

- i. Con respecto a la forma en que se hace conocer:
 - (a) **Sa-upādisesa** = Nibbāna que se conoce porque todavía quedan los agregados de la adherencia; Nibbāna antes de la muerte de un Arahant. También denominado "kilesa-parinibbāna".
 - (b) **Anupādisesa** = Nibbāna que se conoce porque no quedan los agregados de la adherencia; Nibbāna después de la muerte de un Arahant. También denominado "khandha-parinibbāna".

- ii. Con respecto a sus aspectos:
 - (a) **Suññata** = libre del apego, enojo e ignorancia, o de todo aquello que es condicionado.
 - (b) **Animitta** = Libre del signo del apego, etc., o de todo aquello que es condicionado.
 - (c) **Appaṇihita** = Libre de los anhelos del apego, etc.



CLASE #12

NIBBĀNA

Espero que hoy estén listos para el Nibbāna. El Nibbāna es un tema difícil, pero como es la cuarta verdad enseñada en Abhidhamma, no podemos evitar hablar sobre él. El Nibbāna es la meta última de todos los budhistas. Entonces deberíamos entender algo sobre el Nibbāna, aunque no podamos entenderlo completamente hasta que lo alcancemos.

"Nibbāna" es una palabra pali. Ustedes ya saben que su forma sánscrita es "Nirvāṇa". Primero veamos la definición de esta palabra. "Nibbāna" o "Nirvāṇa" viene del prefijo 'ni' y 'bāna' o 'vāna'. 'Vāna' se traduce como aquello que hilvana o une. Eso significa que es como una puntada o una hebra. El deseo se compara a una puntada o una hebra. Mientras haya deseo, habrá renacimientos una y otra vez. El deseo es como algo que hilvana o une una existencia o un plano con otro. Por esto hay un próximo nacimiento, etc. Aquí 'vāna' significa el 'deseo'. Se denomina "Nibbāna" porque está fuera o sale fuera del campo objetivo del deseo. 'Ni' significa 'no' o en este contexto significa 'fuera de'; entonces, es fuera del deseo. "Fuera del deseo" realmente significa fuera del rango de los objetos del deseo.

Cuando se estudian los objetos que toman los diferentes tipos de conciencias, comprendemos que las conciencias insanas (akusala-citta) y los factores mentales insanos (akusala-cetasika) no pueden tomar a las conciencias ultramundanas ni al Nibbāna como objeto. Las conciencias ultramundanas y el Nibbāna están fuera del rango de los objetos del deseo. Ustedes conocen la palabra pali "taṇhā". Esta palabra se traduce como deseo. Debido a que el Nibbāna está fuera del rango de los objetos del deseo, se llama Nibbāna. En pali 'r' se substituye por 'v'. Entonces se duplica 'v' y se substituye por doble 'b'. De esta manera tenemos la palabra pali "Nibbāna". "Nibbāna" y "Nirvāṇa" significan lo mismo.

Nibbāna es aquello que sale fuera del campo de puntadas del deseo. También se define como aquello por medio del cual los fuegos del apego, el enojo y la ignorancia se extinguen. Aquí el

Nibbāna se ve como algo que ayuda a un meditador o que ayuda a la conciencia a extinguir el apego, el enojo y la ignorancia o a extinguir las impurezas mentales.

Ustedes saben que hay un tipo de conciencia llamada conciencia del Sendero. Cuando la conciencia del Sendero surge, ésta toma al Nibbāna como objeto. Cuando surge tomando al Nibbāna como objeto, erradica las impurezas mentales. La erradicación de las impurezas mentales por medio de la conciencia del Sendero es posible solamente cuando toma al Nibbāna como objeto. El Nibbāna es instrumental en la erradicación de las impurezas mentales por medio de la conciencia del Sendero. Por eso, el Nibbāna es aquello por medio del cual las flamas del apego, el enojo y la ignorancia se extinguen.

El Nibbāna también se define como la cesación del apego, enojo e ignorancia, la extinción del apego, enojo e ignorancia. "Cesación" significa que no va a surgir en el futuro. "Extinción" significa simplemente que no va a surgir en el futuro. La cesación consiste en el no-surgimiento del apego, enojo e ignorancia. A esto llamamos Nibbāna.

Por eso, el Nibbāna puede definirse en diferentes formas: (1) Aquello que sale fuera del deseo; (2) aquello por medio del cual las flamas del apego, enojo e ignorancia se extinguen; o simplemente (3) la extinción o cesación del apego, enojo e ignorancia.

También significa la extinción del sufrimiento porque cuando hay apego, enojo e ignorancia, hay sufrimiento. Por eso también es la cesación o extinción del sufrimiento.

El Nibbāna se describe en los textos Pali, en muchos Suttas, en muchas palabras, en muchas formas. He tratado de encontrar esta información en los Suttas. Después la he agrupado en descripciones de naturaleza general y descripciones de naturaleza intrínseca.

Generalmente el Nibbāna se describe como aquello que está más allá de la lógica y el razonamiento. No es posible entender al Nibbāna por medio de la lógica o solamente mediante el razonamiento. Esto es así porque el Nibbāna es un Dhamma (un objeto) que uno mismo

debe realizar. No es posible entender al Nibbāna simplemente escuchando o leyendo o pensando lógicamente. Hay que comprenderlo a través de la propia experiencia. Está más allá de la lógica y del razonamiento.

Puesto que el Nibbāna está más allá de la lógica y el razonamiento se dice que es profundo. El Nibbāna no es superficial, es profundo. Porque es profundo es difícil de ver. Por eso se le describe como aquello que es difícil de ver. Esto significa que es difícil de realizar. El Nibbāna no es fácil de realizar. Uno tiene que meditar mucho. A veces se necesita no sólo una vida, sino más, dos, tres, cuatro vidas, o tal vez diez, veinte vidas para realizar el Nibbāna.

Es difícil hablar acerca del Nibbāna porque no tenemos palabras para hacerlo. Si decimos que el Nibbāna es una cosa, esto podría significar que es algo que tiene un principio y un final. Es muy difícil hablar sobre eso. Pero verlo o realizarlo, es aún más difícil.

Está descrito como aquello que puede ser realizado solamente por aquellos sabios que siguen la práctica. El Nibbāna no puede ser realizado solamente deseándolo, leyendo, escuchando o hablando acerca del mismo. Uno lo realiza, lo alcanza, lo ve a través de su propia experiencia mediante la práctica del Noble Óctuple Sendero.

Es realizado por aquellos sabios que siguen la práctica. "Sabios" significa aquellos que tienen conocimiento penetrante de la naturaleza de las cosas. Sin este conocimiento penetrante de la naturaleza de las cosas, no puede haber realización de la verdad. El Nibbāna es para aquellos que tienen sabiduría, que tienen el conocimiento penetrante de la naturaleza de las cosas y también el conocimiento penetrante del Nibbāna mismo.

El Nibbāna también se describe como aquello que es realizado por cada sabio en su mente. Esto no es muy diferente de lo dicho previamente. Decimos "cada sabio en su mente". Eso significa que el Nibbāna realizado por una persona es su Nibbāna y el Nibbāna realizado por otra persona es el Nibbāna de esa otra persona. Es algo así como que hay diferentes Nibbānas para diferentes personas. Debe ser reconocido por cada uno en su mente. Eso quiere decir que otra persona no puede realizar el Nibbāna por nosotros. Nosotros tenemos que realizar el

Nibbāna en nuestras mentes. Tenemos que realizar Nibbāna nosotros mismos. Éstas son las descripciones generales de Nibbāna.

Ahora veamos la naturaleza intrínseca del Nibbāna. Espero que estén familiarizados con el primer discurso cuando el Buddha enseñó las Cuatro Nobles Verdades. Cuando describió la Tercera Noble Verdad, dijo: "Es la total extinción y cesación de ese mismo deseo, su abandono, su descarte, la liberación, la no-dependencia". La Tercera Noble Verdad es lo mismo que el Nibbāna. Aquí Buddha describió Nibbāna como "es la total extinción y cesación de ese mismo deseo". Se trata del deseo descrito como la Segunda Noble Verdad. Esa es la razón por la que el Buddha dijo "ese mismo deseo". Por eso, el Nibbāna es la total extinción y cesación de ese mismo deseo, su abandono, su descarte, la liberación, la no-dependencia.

Buddha no dijo que la Tercera Noble Verdad o el Nibbāna es la cesación del sufrimiento. Dijo que es la cesación del deseo porque Buddha quiso ir a la raíz misma, a la causa misma. Cuando la causa es destruida, el efecto también es destruido. Entonces, aquí el Nibbāna es la cesación del deseo. Cuando el deseo cesa junto con la ignorancia, el sufrimiento cesa. Por lo tanto, es lo mismo que decir 'el cese del sufrimiento'.

Este abandono o cese es total, nunca vuelve a surgir de nuevo. También se explica o describe como la extinción de la sed, o aquello por medio del cual la sed se extingue.

Siempre hay dos clases de explicación para estas palabras. Una es la descripción por medio de un nombre abstracto. Por ejemplo, el Nibbāna es extinción. La otra es la descripción por medio del caso instrumental, algo por medio del cual la sed se extingue. Pueden significar lo mismo, pero desde un ángulo un poco diferente.

El Nibbāna es la extinción de la sed, la extinción del deseo. También es aquello por medio del cual el deseo se extingue. Como he explicado antes, el Nibbāna es el objeto de la conciencia del Sendero, la cual cuando surge, erradica las impurezas mentales o erradica la sed o el deseo. Es la extinción de la sed o aquello por medio del cual la sed se extingue.

En otros Suttas, el Nibbāna se describe como la extinción del apego, extinción del odio, extinción de la ignorancia, o aquello por medio del cual el apego, el odio y el ignorancia se extinguen. Siempre tenemos que entender en dos formas, extinción o aquello por medio del cual algo se extingue.

El Nibbāna se describe como incondicionado (asañkhata). Tengo que decir algo acerca de esta palabra. Un estudiante me mostró un artículo donde dice que el Nibbāna es "no incondicionado". El autor dice: "El Nibbāna es no compuesto pero no incondicionado". Explicaré esto ahora porque está en contra de lo que yo entiendo acerca del Nibbāna y también en contra de los Suttas.

Si a la palabra "asañkhata" le quitamos la 'a', se convierte en "sañkhata". "Sañkhata" está compuesta de 'sañ' y 'khata'. 'Khata' se deriva de la raíz 'kara', hacer. El prefijo 'sañ' significa junto. Por lo tanto, básicamente "sañkhata" significa hecho junto o puesto junto. Por lo tanto, significa compuesto. Y "a-sañkhata" significa no-compuesto.

Pero la palabra "sañkhata" se usa en los libros pali con el significado de preparar o hacer algo, y no (con el significado) de poner cosas juntas. Si uno prepara algo se dice que está haciendo "sañkharāṇa". Por eso pienso que la palabra "sañkhata" debe entenderse como la explican los antiguos Comentarios. En los antiguos Comentarios se explica que "sañkhata" significa algo que es hecho por una conjunción de causas. 'Sañ', junto, aquí quiere decir las causas. Las causas que están juntas y que producen el efecto.

Los budhistas no aceptan la enseñanza o teoría de una única causa. El budhismo acepta una multiplicidad de causas y efectos. Para que un efecto surja debería haber más de una causa.

"Saṅkhata" significa aquello que es hecho por una conjunción de causas. En el *Pali-English Dictionary*⁴⁰ de la Pali Text Society, el significado de "saṅkhata" es: "poner juntos, compuesto; condicionado, producido por una combinación de causas; creado; producido por el efecto de acciones en vidas anteriores". Aquí aun se da la palabra "creado"; es decir, condicionado por una combinación de causas, creado; producido por el efecto de acciones en vidas anteriores. "Saṅkhata" en los libros palis significa ser hecho o algo que es hecho.

Algunas personas consideran que "saṅkhata" solamente significa compuesto. Ellos dicen que las otras cosas son compuestas. El Nibbāna se describe como "asaṅkhata". Por lo tanto, el Nibbāna es no-compuesto, no-condicionado. Pero yo digo que "saṅkhata" aquí significa que es hecho por una combinación de causas o causas que están juntas. "Saṅkhata" no necesariamente significa ser compuesto, sino ser hecho.

Hay otra palabra usada en un Sutta, pero no en el Abhidhamma. Uso este ejemplo porque a estas personas no les gusta el Abhidhamma. Ellos podrían no aceptar el Abhidhamma. En el Sutta donde se usa la palabra "asaṅkhata" también se usa otra palabra. Esta palabra es "akata". Uno no puede evitar darle a esta palabra el significado de "no-hecho" ya que la palabra "kata" significa hecho. "Akata" significa no hecho. Estas dos palabras se usan juntas en ese Sutta en el que se describe al Nibbāna. El Sutta dice: "Bhikkhus, hay lo no-nacido, no-devenido, no-hecho, no-formado, y si no hubiera tal cosa, no habría escape..." La palabra "akata" fue usada junto con "asaṅkhata". Por lo tanto, la palabra "saṅkhata" significa no-hecho o no-condicionado. Ésta no significa no-compuesto.

Las palabras "saṅkhata" y "saṅkhāra" vienen de la misma raíz y por eso significan la misma cosa. Todas las cosas se llaman "saṅkhāra". Todo en el mundo se llama "saṅkhāra". Hay un verso que dice: "Sabbe saṅkhārā aniccā" (todas los fenómenos condicionados son impermanentes). Cuando decimos que las cosas son "saṅkhāra", las cosas son condicionadas,

⁴⁰ *Pali-English Dictionary* por T.W. Rhys Davids y William Stede. Publicado por primera vez en Londres, 1921-25, Pali Text Society; ISBN 81-208-1144-5.

queremos decir que cada cosa y todas las cosas son "saṅkhāra", todas y cada una de las cosas se llaman "saṅkhāra".

Si tomamos el significado de compuesto, ¿qué ocurre con una conciencia (citta)? Una conciencia se denomina "saṅkhāra". Un factor mental (cetasika) se denomina "saṅkhāra". Una partícula de propiedad material se denomina "saṅkhāra". Aquí no hay nada compuesto. Solamente es una partícula de propiedad material, sólo un factor mental (cetasika), sólo una conciencia (citta). Una conciencia es llamada "saṅkhāra". Un factor mental es llamado "saṅkhāra". Una partícula de materia (rūpa) es llamada "saṅkhāra". Aquí no hay nada compuesto, pero ellos están causados por algo. Están condicionados por algunas causas. Por lo tanto, son llamados "saṅkhāra".

Puede ser correcto en otros lugares dar a la palabra "saṅkhata" el significado de "no-compuesto, pero no es correcto hacerlo cuando se describen los fenómenos condicionados o el Nibbāna. El significado de "asaṅkhata" es simplemente no-condicionado y es incorrecto el significado de no-compuesto.

Estas personas quisieron decir que el Nibbāna es condicionado porque coexiste con el cese del sufrimiento. No entiendo eso. El escritor dice que surge juntamente con el cese del deseo. El cese del deseo se describe como el Nibbāna. Nibbāna no surge. Nibbāna es, pero no existe. No existe como existen las otras cosas condicionadas. El Nibbāna no está causado por nada. Nibbāna no es el resultado de nada. No está condicionado por ninguna cosa. Ésta es la razón por la que se describe como "asaṅkhata".

La siguiente explicación del Nibbāna es la cesación de la continuidad y de la existencia. Cuando hay continuidad del ser, cuando hay existencia, se habla del "saṃsāra". Cuando el "saṃsāra" cesa, no hay más continuidad del ser, no hay más renacimiento. El Nibbāna es el cese de la continuidad del ser, el cese del renacer.

El Nibbāna se describe como lo opuesto de los fenómenos condicionados.

Estudiante: ¿Entonces no hay "bhavaṅga" (continuidad vital) con el Nibbāna?

Venerable U Silananda: "Bhavaṅga" pertenece a los seres vivientes, a la mente, a la conciencia (citta). El Nibbāna es una realidad última diferente de la conciencia (citta) y factores mentales (cetasika).

El Nibbāna es lo opuesto de los fenómenos condicionados. Los fenómenos condicionados tienen un surgir y un cesar. El Nibbāna no tiene surgir. Por lo tanto, el Nibbāna no tiene un cesar. Por eso el Nibbāna es lo opuesto de los fenómenos condicionados que tienen un surgir y un cesar.

Está libre del continuo surgir de los fenómenos. Si uno observa los pensamientos de su mente, comprende que los momentos mentales vienen uno después de otro como la corriente de un río o como un arroyo. Debido a que el Nibbāna no tiene surgimiento, ni comienzo, no hay nada surgiendo continuamente en el Nibbāna. El Nibbāna está libre del continuo surgir de los fenómenos. Por eso es opuesto de los fenómenos condicionados porque éstos siempre están surgiendo y desapareciendo, surgiendo y desapareciendo. Están continuamente ocurriendo.

Nibbāna también se describe como sin signo (animitta). Se manifiesta como sin signo. No hay signo, no hay forma del Nibbāna. Uno no puede describir al Nibbāna como una cosa cuadrada, como una cosa redonda, con color, etc. El Nibbāna no tiene signo, no tiene forma.

Los fenómenos condicionados tienen signo y forma. Siempre vemos objetos con forma. Cuando miramos nuestras manos, pensamos que vemos la forma de la mano. Lo que de hecho vemos es el objeto visible, la materia visible, el dato visible, no la forma, pero pensamos que la vemos.

No es fácil quitarse este signo o forma aun cuando uno practica la meditación vipassanā. Siempre practicamos con estos signos. Cuando uno se concentra en la respiración, ve algo en la punta de la nariz que entra y sale. Si se concentra en los movimientos del abdomen, puede

ver la forma del abdomen aumentando y disminuyendo. Es muy difícil ver la naturaleza real del surgir y cesar con el signo o la forma del abdomen. Pero cuando uno alcanza los niveles más altos de la meditación vipassanā, hay un estado en el que los meditadores ven la disolución de las cosas en vez del surgir de las cosas. Los meditadores ven las cosas surgiendo y desapareciendo, surgiendo y desapareciendo. Más tarde la desaparición se hace más prominente que el surgimiento. En esa etapa ellos empiezan a perder la visión de las formas. No pueden ver ninguna forma. Sólo ven la naturaleza de las cosas, no la forma de las cosas. Aun ese conocimiento vipassanā, que no toma al Nibbāna como objeto, puede ver cosas sin signo. Cuando hay Nibbāna, aparece sin signo. No hay signo del Nibbāna. Esto lo veremos después. Los fenómenos condicionados siempre tienen signos o formas.

También se describe como libre del esfuerzo hacia algo mejor. Eso quiere decir que queremos ser mejores. Queremos renacer en una existencia mejor, en una vida mejor. Por eso existe este deseo o este esfuerzo de ser mejor. El Nibbāna no tiene tal esfuerzo porque cuando uno realiza el Nibbāna, uno ha alcanzado el nivel máximo. No hay más función que realizar. El Nibbāna es eso que está libre del esfuerzo por lo mejor.

El Nibbāna se describe como sin reconexión. En el mundo de los fenómenos condicionados o en el mundo del "saṃsāra" tenemos reconexión. Esto quiere decir renacimiento, un nacimiento después de otro, siempre uno tras otro. Cuando uno alcanza el Nibbāna, no hay más reconexión, no hay más renacimiento. Cuando un Arahant o un Buddha muere, no hay más renacimientos para ellos. El Nibbāna es el opuesto de los fenómenos condicionados que tienen reconexión. Por eso se describe como sin reconexión.

El Nibbāna también se describe como la liberación, la liberación de las impurezas mentales, liberación del sufrimiento, liberación del ciclo de renacimientos.

Estas descripciones son en su mayoría de naturaleza negativa. EL Nibbāna también se describe en términos positivos. Ahora tenemos un término positivo, felicidad (sukha). Nibbāna

se describe como felicidad. Sin embargo debemos entender que aquí felicidad no es la felicidad con la que estamos familiarizados. Es la felicidad sin sensación.

Durante la época del Buddha, un monje le preguntó al Venerable Sāriputta sobre esta felicidad. El Venerable Sāriputta había dicho: "El Nibbāna es felicidad". El monje preguntó: "¿Cómo puede el Nibbāna ser felicidad si no hay sensación?" El Venerable Sāriputta replicó: "El que no haya sensación, esto es felicidad". Aquí felicidad quiere decir paz. La felicidad en el mundo no es lo mismo que la felicidad aquí descrita. Felicidad aquí significa paz.

En uno de los Suttas el Buddha describió diferentes clases de felicidad, la felicidad al disfrutar la vida, la felicidad de disfrutar los placeres sensuales. Ésta es una clase de felicidad. Luego está la felicidad de jhāna que es mejor que aquella felicidad. En la felicidad de jhāna no hay placeres sensuales, no hay gozo de los placeres sensuales. El Buddha dijo que la felicidad de jhāna es mejor que la felicidad de los placeres sensuales. Además, la felicidad de la segunda jhāna es mejor que la felicidad de la primera jhāna y así sucesivamente. Finalmente el Sutta llega a la felicidad del estado de cesación. Hablamos de estado de cesación en una de las clases anteriores cuando estudiamos los procesos cognitivos de la puerta de la mente. La felicidad del Nibbāna es la mejor felicidad. No está mezclada con ningún deseo o apego. Está también libre de preocupación, ansiedad, etc. Es la felicidad real; es la felicidad que es paz.

El Nibbāna se describe como una isla (dīpa). Esto es metafórico. Se describe como una isla porque es como una isla cuando viajamos en el mar. Es como un lugar donde anhelamos estar. Es llamado refugio (tāṇa, leṇa, parāyaṇa). Está descrito como paz (santi) y como la Verdad (sacca).

Nibbāna también se describe como permanente (dhuva, nicca). Permanente significa que está fuera del tiempo. El Nibbāna no es pasado ni presente ni futuro. Por eso, eso está fuera del tiempo, es eterno, es permanente.

El Nibbāna es el cese de las impurezas mentales, el cese del apego, el odio y la ignorancia. Cese en realidad significa no-surgimiento. Cuando la conciencia del Sendero erradica las impurezas mentales, las impurezas mentales que erradica no son pasado ni presente ni futuro. La tendencia latente hacia el apego, odio e ignorancia se destruye en el momento de la conciencia del Sendero. Esa tendencia latente no puede decirse que pertenece ni al pasado ni al presente ni al futuro. Ésta es la razón por la que el cese o extinción de estas impurezas mentales no pertenece a ningún tiempo, ni al pasado ni al presente ni al futuro. Si no pertenece al pasado, presente o futuro, es permanente. Siempre está ahí. No sabemos dónde, pero siempre está ahí. Se describe como permanente (dhuva).

También está descrito como excelente (pañīta) e inmortal (amata). Es inmortal porque no tiene principio y no tiene fin. Si algo tiene un principio debe tener un final porque no puede escapar de esta ley de la naturaleza. Cuando encontramos esta palabra "amata", sin muerte o inmortal, siempre pensamos en términos de esta existencia. Queremos tener esta existencia. Queremos tener un principio, pero no queremos tener un final. Siempre pensamos de esta forma. Si queremos no morir, deberíamos no nacer. "Amata" significa no-nacimiento, no-muerte, sin principio, sin final. Eso es sin muerte. Si tenemos un principio como seres humanos, tendremos un final como seres humanos. No podemos escapar de la muerte. Inmortal de hecho significa sin principio y por tanto sin muerte, sin final. Éstas son las descripciones del Nibbāna en los Suttas y hay muchas más.

Veamos ahora las características del Nibbāna. Cada vez que queremos entender algo, debemos hacerlo por medio de la característica, la función, la manifestación y la causa próxima. Ustedes encontrarán la característica, función, manifestación y causa próxima en el *Visuddhimagga* (El Sendero de la Purificación) en el capítulo sobre los agregados. Cada fenómeno (dhamma), cada cosa enseñada en el Abhidhamma, debe ser entendida por medio de estos tres o cuatro aspectos. El primero es la característica. El Nibbāna también tiene que ser entendido de acuerdo con estos aspectos.

La característica de Nibbāna es la paz. Su función o cualidad es no-morir, que quiere decir no desaparecer, no extinguirse, no cesar. Su función es confortar. Cuando uno alcanza Nibbāna, tiene confort. Uno no tiene que preocuparse de su futuro. Su función o cualidad es confortar. Se manifiesta como sin signo. Manifestación aquí significa como se manifiesta al meditador, a la persona que lo ha realizado o que ha experimentado el Nibbāna por sí misma. Eso ocurre en el momento de la conciencia del Sendero. El Nibbāna se manifiesta a estas personas como sin signo. No es posible decir que el Nibbāna es redondo o cuadrado o largo o corto o luminoso o cualquier otra cosa.

Una vez el rey Milinda le preguntó al Venerable Nāgasena si el Nibbāna puede ser descrito como de esta o aquella forma o como de esta duración o como de esta medida, etc. La respuesta que dio el Venerable Nāgasena fue que el Nibbāna no tiene nada similar a eso. "No tiene nada que se le asemeja. Ninguna metáfora ni explicación ni razón ni lógica puede describir su forma o figura o duración o medida".

Hay algunas personas que dicen que el Nibbāna es luminoso o que es algo así como un país o un lugar. Esto no puede ser verdad porque la manifestación del Nibbāna es sin signo. Se manifiesta a los meditadores como sin signo. Cuando los meditadores alcanzan el Nibbāna, cuando experimentan el Nibbāna por sí mismos, ellos ven al Nibbāna como sin signo, sin forma, sin figura, sin duración y sin medida.

Después el rey Milinda preguntó: "¿Por qué no es posible describir el Nibbāna en términos de forma, figura, duración o medida, cuando el Nibbāna es algo que realmente existe?" El Venerable Nāgasena respondió: "Existe el océano. ¿Puede usted medir el agua del océano?" El rey dijo: "No, no puede hacerse". El Venerable Nāgasena dijo: "Pero el océano está allí. Existe. De la misma forma, el Nibbāna está allí, pero no puede ser descrito en términos de forma o figura o duración".

Hay muchas expresiones aun en los libros Theravadas que describen al Nibbāna como un lugar, como una gran ciudad. Esto es metafórico. No puede tomarse de manera literal.

El dicho popular es que el Buddha entró en el Nibbāna o alcanzó el Nibbāna. De hecho, el Nibbāna no es un lugar donde se entra. El Nibbāna es la extinción o cesación de las impurezas mentales o la cesación del sufrimiento.

Después de entender qué es el Nibbāna, veamos qué no es el Nibbāna. EL Nibbāna no es la mera destrucción. El Nibbāna no es la mera nada. El Nibbāna es el cese de las impurezas mentales. Como cese de las impurezas mentales, el Nibbāna es. Nibbāna es algo, pero no es la nada o la mera destrucción.

El Nibbāna no es el resultado de la extinción del deseo. La extinción del deseo ocurre en el momento de la conciencia del Sendero. La conciencia del Sendero toma al Nibbāna como objeto. El Nibbāna no es el resultado de la extinción del deseo. De hecho, es la extinción del deseo o es instrumental en el Sendero que extingue el deseo.

No es el resultado de la conciencia del Sendero porque no está hecho por la conciencia del Sendero. Es el objeto de la conciencia del Sendero. El Nibbāna está siempre ahí. Cuando surge la conciencia del Sendero, ésta toma al Nibbāna como objeto. Por lo tanto, no es el resultado de la conciencia del Sendero.

Estudiante: ¿Entonces, la percepción, la habilidad para percibir al Nibbāna, es el resultado de la conciencia del Sendero, pero no el mismo Nibbāna?

Venerable U Silananda: No. La habilidad para percibir al Nibbāna es la función de la misma conciencia del Sendero.

Estudiante: ¿Cuál es la conciencia del Sendero?

Venerable U Silananda: Es una conciencia que surge en el momento de la realización o en el momento de la iluminación.

El Nibbāna no es el resultado de la práctica. No es el resultado de vipassanā. La realización del Nibbāna podría ser el resultado de vipassanā pero no el mismo Nibbāna. El Nibbāna es sólo el objeto de la realización. Por lo tanto, no es el resultado de nada.

Nibbāna no es un lugar o un plano o una posición. No es un lugar a donde ir. No es un plano a alcanzar. No es una posición a obtener. Cuando hablamos del Nibbāna pensamos en términos de la existencia porque estamos en esta orilla y no podemos ver la otra orilla. Cuando alcancemos la otra orilla, podremos ver claramente al Nibbāna. Por eso, cuando hablamos del Nibbāna podríamos pensar que es un lugar a donde ir o un plano o una posición o algo que podemos experimentar con los sentidos. El Nibbāna no es nada de eso. Es solamente un estado que consiste en la extinción de las impurezas mentales y la extinción del sufrimiento.

Solamente hay un Nibbāna. Pero con respecto a la forma en que se hace conocer hay dos clases de Nibbāna. Pienso que es importante entender estas dos clases de Nibbāna. Uno es llamado "sa-upādisesa Nibbāna", cuando todavía persisten los agregados de la adherencia. Esto significa el Nibbāna antes de la muerte de un Arahant. Cuando una persona se convierte en Arahant, erradica todas las impurezas mentales y experimenta directamente el Nibbāna. En el momento de convertirse en Arahant y después de convertirse en Arahant todavía persisten en esta persona los agregados porque todavía tiene el cuerpo físico y la mente. Estas conciencias, factores mentales y propiedades materiales, se llaman aquí "agregados de la adherencia". Estos agregados de la adherencia persisten al tiempo que las impurezas mentales han desaparecido.

El Nibbāna que experimenta un Arahant o que un Arahant toma como objeto antes de su muerte se llama "sa-upādisesa". También se llama "kilesa-parinibbāna", la extinción de las impurezas mentales. Por eso, cuando una persona se convierte en un Arahant, existe esta extinción de impurezas mentales. Esta persona erradica las impurezas mentales, pero todavía tiene el cuerpo físico y la mente que consiste en conciencia y factores mentales.

La segunda clase de Nibbāna se denomina "anupādisesa". Éste es el Nibbāna cuando persisten los agregados de la adherencia. Éste es el Nibbāna después de la muerte de un

Arahant; el Nibbāna sin la persistencia de los agregados de la adherencia. Esto significa que después de que un Arahant muere, los agregados de la adherencia desaparecen, nunca más vuelven a surgir. El Nibbāna después de la muerte de un Arahant se denomina "anupādisesa". También se llama "khandha-parinibbāna". "Khandha" significa los agregados. Por eso, es la extinción de los agregados. Eso significa que los agregados restantes de un Arahant (su cuerpo y mente) se extinguen o se apagan.

Entonces, hay dos clases de Nibbāna: (1) El Nibbāna realizado durante la vida de un Arahant y (2) El Nibbāna que se hace aparente en el momento de la muerte de un Arahant. Hay dos clases de Nibbāna, que de manera convencional se llaman "kilesa-parinibbāna", extinción de las impurezas y "khandha-parinibbāna", extinción de los agregados. Cuando el Bodhisatta se convirtió en Buddha, hubo "kilesa-parinibbāna". Y cuando murió, hubo "khandha-parinibbāna". Lo mismo es verdad para los Arahants.

Con respecto a sus aspectos hay tres clases de Nibbāna. Uno es vacío (suññata). El término "suññata" en el Buddhismo Theravada no significa solamente nada. "Suññata" en Buddhismo Theravada significa libre de apego, enojo e ignorancia, libre de todas las cosas condicionadas. El Nibbāna es incondicionado, por eso está libre de todas las cosas condicionadas. No hay apego, enojo o ignorancia en el Nibbāna. Por eso el Nibbāna se denomina vacío (suññata). Puede ser diferente que el "suññata" del Buddhismo Mahayana.

El Nibbāna es sin signo (animitta). Esto quiere decir libre de signos, sin el signo del apego, enojo e ignorancia, sin el signo de todas las cosas condicionadas. También se llama sin deseo (appañihita). Esto es, libre de los anhelos del apego, enojo e ignorancia.

Por eso el único y el mismo Nibbāna es llamado de diferentes maneras de acuerdo con diferentes aspectos. De acuerdo con la característica, que es paz, solamente hay un Nibbāna. Podemos hablar acerca del Nibbāna con los agregados que persisten y sin los agregados. En cuanto a los aspectos, el Nibbāna se denomina vacío (suññata), sin signo (animitta) y sin

anhelo o deseo (appaṇihita). Pero en realidad hay solamente un Nibbāna que es la extinción del sufrimiento.

Es para la realización del Nibbāna que todos los seres o al menos todos los budhistas se esfuerzan. Tratando de realizar el Nibbāna algunas personas no quieren estar en este "saṃsāra" durante un largo tiempo. Ellos aspiran a ser Arahants. Aspiran a realizar el Nibbāna tan pronto como sea posible. Hay otras personas que tienen una gran compasión por otros seres y que están dispuestos a sufrir por otros seres. Ellos quieren ser Buddhas para poder "salvar" a muchos seres. Esas personas tendrán que permanecer mucho tiempo en este "saṃsāra", millones de vidas antes de llegar a ser Buddhas.

Estudiante: ¿Cuál es la diferencia entre los Buddhas y Arahants?

Venerable U Silananda: De hecho, el Buddha también es llamado un Arahant. Técnicamente un Arahant es diferente de un Buddha. El Arahant es un discípulo (sāvaka). "Sāvaka" significa discípulo. El Buddha es un maestro. Un Arahant no posee omnisciencia. Un Arahant necesita un maestro o instrucciones de otros para iluminarse. Los Buddhas no necesitan ningún maestro. Los Bodhisattas llegan a ser Buddhas por sí mismos. Ellos no tienen que recibir instrucciones de otros, pero los Arahants tienen que recibir instrucciones de otros.

Se dice que los Buddhas poseen compasión infinita. En pali se llama "Mahākaruṇā" (gran compasión). Los Arahants no poseen esa clase de gran compasión, aunque también son compasivos, pero su compasión no es tan grande como la de los Buddhas.

Los Buddhas poseen omnisciencia, es decir, toda la sabiduría; ellos saben los gustos y disgustos de la gente. Conocen las disposiciones mentales de los que los escuchan. Eso los ayuda a enseñar en el momento correcto y los ayuda a dar la enseñanza correcta a las personas. Los Arahants no poseen tales habilidades.

Aun el Venerable Sāriputta dio un tipo equivocado de meditación a su estudiante. El Venerable Sāriputta tenía como estudiante a un joven monje. Porque era joven le indicó la meditación de contemplar un cadáver con el fin de que desarrollara el aspecto repulsivo del cuerpo. Pero ese joven no pudo lograr nada de esa meditación. Ni siquiera pudo lograr concentración con esa meditación. Después de tres o cuatro meses sin ningún resultado el Venerable Sāriputta fue con el Buddha y le reportó que había dado al joven monje la meditación sobre los cuerpos (asubha) pero que él no había conseguido ningún beneficio.

El Buddha llamó al joven monje. El Buddha creó un loto dorado y se lo dio al joven monje. Le pidió que lo mirara. Cuando el joven monje miró el loto dorado se sintió muy feliz y su mente se tranquilizó. En ese momento el Buddha quiso que las hojas del loto se marchitaran y se cayeran una tras otra. En ese momento el joven monje vio la impermanencia de las cosas. Él vio la naturaleza de las cosas y se convirtió en un Arahant.

¿Por qué el Venerable Sāriputta dio la meditación equivocada al joven monje y el Buddha le dio la correcta? Esto ocurrió porque el Venerable Sāriputta no tenía la habilidad de saber, de ver realmente la disposición o los sentimientos íntimos del monje, pero Buddha sí la tuvo.

Ese monje había renacido en familias de orfebres durante 500 veces consecutivas. Por eso él estaba habituado a ver el oro como un objeto deseable, ya que es un objeto hermoso. Cuando se le dio un cadáver como objeto de contemplación, no pudo hacerlo porque él estaba habituado a objetos hermosos y ahora tenía que contemplar un objeto horrible. Por eso no pudo conseguir nada. El Buddha sabía eso y creó el loto dorado, y su mente se volvió feliz. Poco a poco su mente se calmó. El Buddha hizo que las hojas del loto se marchitaran y cayeran. Luego el joven monje vio la impermanencia de las cosas.

Ésta es la diferencia entre los Buddhas y los Arahants. Los Arahants necesitan instrucciones de otros y los Buddhas no. Los Arahants no poseen omnisciencia. Los Buddhas poseen omnisciencia. Los Arahants no poseen infinita compasión (mahākaruṇā), pero los Buddhas poseen infinita compasión. Ésas son las diferencias.

Hay una diferencia más con respecto a la erradicación de las impurezas mentales. Ambos, Buddhas y Arahants, erradican las impurezas mentales. Se dice, sin embargo, que los Arahants no pueden erradicar algún residuo de las impurezas mentales. Los Arahants no pueden erradicar totalmente las impurezas mentales, pero los Buddhas sí pueden.

Es como una botella de licor. No hay licor en la botella, pero todavía huele a licor. No hay licor, pero hay olor. De la misma forma, los Arahants no tienen ninguna impureza mental, pero todavía hay algo de esas impurezas mentales que permanecen con ellos. No pueden deshacerse de eso.

Existe la historia de Pilindavaccha, quien se dirigía a la gente con la frase "mal hombre" o algo así. Él era un Arahant. Por lo tanto no tenía enojo (dosa). Se refería a la gente como "mal hombre" porque había renacido en una clase alta de brahmanes 500 veces consecutivas y solía tratar a la gente de esa manera. No pudo deshacerse de ese hábito aunque ya no tenía impurezas mentales. Esta es otra diferencia entre Buddhas y Arahants. Cuando los Buddhas erradican las impurezas mentales, lo hacen en su totalidad. No quedan ni los restos 'olorosos'; pero cuando los Arahants erradican las impurezas mentales no lo hacen en su totalidad. Algo como un resto oloroso permanece con ellos. Esa es la diferencia.

Estudiante: ¿En qué momento una persona decide que quiere ser Arahant o Buddha?

Venerable U Silananda: Eso depende de uno mismo. Si uno tiene una real determinación y un deseo muy fuerte de salvar seres, y está dispuesto a sufrir muchas vidas, entonces puede aspirar a la Buddhidad. Nadie decide por uno. Uno mismo tiene que decidir. Si no está preparado o dispuesto a permanecer muchas vidas en el "saṃsāra" y quiere alcanzar el Nibbāna en un corto tiempo, entonces uno aspira a ser Arahant.

Estudiante: ¿Cómo sabe uno qué hacer? Parecería ser una decisión que uno toma cuando profundiza más en la práctica.

Venerable U Silananda: Un Buddha puede salvar a muchos seres. Hay mucha gente que no quiere irse sola de este "saṃsāra". Ellos quieren salvar la mayor cantidad de seres posible. Para ellos, aspirar a la Buddhidad es algo natural.

El Bodhisatta que llegó a ser Gotama Buddha en esta era presente se llamaba Sumedha. Él fue un asceta durante el tiempo de un Buddha llamado Dīpaṅkara. Después de convertirse en asceta alcanzó las jhānas. Y cuando conoció al Buddha aspiró por la Buddhidad. Dijo que para hombres como él, no era correcto escapar solo del "saṃsāra". "Yo salvaré tantos seres como pueda; por eso llegaré a ser un Buddha". Aspiró a la Buddhidad y el Buddha Dīpaṅkara predijo que el llegaría a ser un Buddha en el futuro.

Estudiante: Yo no había oído sobre el Bodhisatta en la tradición Theravada. Pensaba que el Bodhisatta y la salvación de seres existían solamente en el Mahayana.

Venerable U Silananda: No. También existe en el Theravada.

Estudiante: Pero los seguidores Mahayana toman el voto de que ellos salvarán a todos los seres. ¿Todos los seguidores del Mahayana aspiran a la Buddhidad?

Venerable U Silananda: En el Theravada uno es libre de escoger por uno mismo. Si quiere ser un Arahant, existe el sendero del Arahant. Existe el sendero de los Pacceka Buddhas o Buddhas menores. Y existe el sendero de un Buddha. Hay tres senderos abiertos y uno puede escoger cualquiera. Si quiere ser un Buddha, tiene que ir por el sendero del Bodhisatta.

El Bodhisatta es altamente estimado en el Buddhismo Theravada, pero debido a que los Bodhisattas son todavía seres ordinarios (puthujjana), aún no son seres iluminados, no son venerados o no se les da el respecto como a los Buddhas en el Buddhismo Theravada. Por eso no encontrarán estatuas de los Bodhisattas junto a la de los Buddhas.

Estudiante: ¿Se encuentran estatuas de Arahants?

Venerable U Silananda: Sí, porque los Arahants han alcanzado el nivel más alto de iluminación y por eso ellos son merecedores de respeto. Aunque los Bodhisattas son quienes llegarán a ser Buddhas en el futuro, en el momento presente son seres ordinarios (puthujjanas). Por eso los monjes, al menos los monjes Theravadas, no veneran a un Boddhisatta que es una persona laica.

Estudiante: ¿Cuál es la diferencia entre los Buddhas y los Buddhas menores?

Venerable U Silananda: La diferencia es que los Buddhas menores no poseen omnisciencia. Sin embargo, no necesitan instrucciones de otros como los Arahants. Además, los Buddhas menores aparecen solamente cuando no hay Buddhas en el mundo. Cuando están disponibles las enseñanzas de Buddha, ellos no aparecen. Cuando el Buddha y sus enseñanzas han desaparecido totalmente del mundo, pueden surgir los Pacceka Buddhas. Ellos son como Buddhas solitarios porque no enseñan mucho a la gente. No salvan a mucha gente. Solamente disfrutan del deleite de la libertad del sufrimiento en el bosque en los Himalayas. Ésa es la razón por la que la gente los llama Buddhas silenciosos. No es que ellos no hablen, sino que no enseñan como los Buddhas.

Estudiante: ¿Podrían ser como ermitaños que viven en cuevas?

Venerable U Silananda: Sí, así es.

Estudiante: Ellos están en altos estados de conciencia pero no enseñan a nadie; solo están en su deleite.

Venerable U Silananda: Sí. Ellos pueden ir de tiempo en tiempo al mundo humano o donde la gente vive. La gente practica generosidad (dāna) hacia ellos. Luego, después de donarles cosas la gente pide deseos y se dice que éstos se vuelven realidad. Ésa es la única forma en la que ellos ayudan a la gente. Pueden ir con ustedes y ustedes les ofrecen comida y luego dicen,

"que yo alcance el Nibbāna en el futuro como usted lo hizo". O pueden decir, "que renazca como un hombre rico".

Estudiante: Por eso los Buddhas son los maestros de la humanidad.

Venerable U Silananda: Sí.

Estudiante: Entonces los Pacceka Buddhas (Buddhas menores) existen en un estado de soledad porque han terminado pero no se atreven a enseñar.

Venerable U Silananda: Correcto.

Estudiante: ¿Entonces hay Arahants que tienen alguna clase de residuo o sobrante? ¿Son sobras de los deseos?

Venerable U Silananda: No. Sobrantes del cuerpo físico y de la mente, no del deseo.

Estudiante: Ellos no tienen deseo, pero tienen algo. No entiendo.

Venerable U Silananda: Es una fuerza que proviene de las impurezas pero no las impurezas en sí mismas. Es alguna fuerza o algunos resultados de las impurezas, no un residuo. Residuo significa que hay algo, pero no son las impurezas mismas sino el resultado. Sin embargo, tampoco podemos llamarlo resultado. No podemos llamarlo un vestigio. No sé. Es muy difícil de traducir. En pali se llama "vāsanā". Esto es lo que no pueden erradicar.

Estudiante: ¿Es esto lo que previene que ellos se conviertan en Buddhas menores?

Venerable U Silananda: Una vez que una persona se convierte en Arahant, eso es todo lo que hay. No podrá nunca convertirse en un Buddha menor o un Buddha.

Estudiante: ¿Ése es el producto terminado?

Venerable U Silananda: Ése es el estado final. Hay tres estados finales: Arahant, Buddha menor y Buddha.

Estudiante: ¿Puede una persona que ha alcanzado el tercer estado de iluminación decidir no ser un Arahant y empezar a trabajar por la Buddhidad?

Venerable U Silananda: No, de acuerdo con las enseñanzas Theravada; porque después de alcanzar el tercer estado uno no regresará aquí. Renacerá en el mundo de los Brahmas y allí realizará el Nibbāna. Aun si uno alcanza el primer estado no llegará a ser Buddha. Ésta es la razón por la que decimos que los Bodhisattas no están iluminados. Si ellos se convierten en seres iluminados (como sotāpanna), no se convertirán en Buddhas.

Estudiante: ¿Entonces cualquier percepción del Nibbāna evita que uno se convierta en Buddha?

Venerable U Silananda: Así es. En nuestros libros se dice que los Bodhisattas practican meditación vipassanā. La meditación vipassanā conduce a la iluminación. Los Bodhisattas se detienen un poco antes de la iluminación. Pueden practicar la meditación hasta una cierta etapa y luego ya no continúan.

Estudiante: Me parece por mi propia experiencia en situaciones de retiro, que los estados de la mente sólo surgen. No puedo decir que un estado particular de la mente está cerca del Nibbāna y mejor me detengo y me voy a caminar al bosque. Yo no tengo mucho control sobre eso.

Venerable U Silananda: Los Bodhisattas tienen una fuerte determinación o mentes muy fuertes para resistirse a la iluminación. Otros sólo quieren iluminarse. Por eso no se resisten. La

iluminación no es un obstáculo para ellos. Los Bodhisattas son diferentes. Por eso creo que ellos pueden detenerse un poco antes de la realización o iluminación.

Estudiante: ¿Ellos no se van a iluminar nunca?

Venerable U Silananda: Hasta que sean Buddhas.

Estudiante: ¿No existen estados de iluminación para un Bodhisatta?

Venerable U Silananda: No.

Estudiante: ¿Por eso el Buddha nunca pasó por los diferentes estados de iluminación como el sotāpanna?

Venerable U Silananda: Lo hizo pero en el último momento, justo antes de ser el Buddha. Este Buddha en la noche antes de llegar a ser el Buddha alcanzó los cuatro estados, uno después del otro, en una sucesión muy rápida. Se sentó debajo del árbol Bodhi y practicó meditación. Durante la primera parte de la noche alcanzó jhānas y un conocimiento supranormal, la habilidad de ver todas las vidas pasadas. Durante la segunda parte obtuvo la habilidad de ver a los seres muriendo en una existencia y renaciendo en otra. Durante la tercera parte contempló el Origen Condicionado y practicó meditación vipassanā y pasó rápidamente por los cuatro estados de iluminación. Al final llegó a ser el Buddha. Por eso, el Buddha tuvo que pasar a través de estos cuatro estados, pero lo hizo justo antes del momento de la Buddhidad.

Estudiante: ¿Los Bodhisattas están arriba de los Arahants?

Venerable U Silananda: No. No consideramos que ellos estén arriba de los Arahants.

Estudiante: Pero ellos tienen la posibilidad de llegar a ser Buddhas.

Venerable U Silananda: Sí. Ellos tienen la posibilidad de llegar a ser Buddhas, pero no son Buddhas. Aún no se han iluminado.

Estudiante: Ya veo. No son Buddhas menores y no son Arahants. Los Arahants han alcanzado la máxima capacidad. Los Buddhas menores no enseñan, viven en cuevas y están retirados del mundo. Los Buddhas son la luz de la humanidad, quieren ayudarnos. ¿Los Arahants son superiores y los Bodhisattas son inferiores?

Venerable U Silananda: Los Bodhisattas son diferentes porque son personas no iluminadas. Los Arahants y los Buddhas menores están iluminados.

Estudiante: ¿Por eso los Bodhisattas son buscadores de la verdad, buscadores del sendero? ¿Es así como usted define al Bodhisatta?

Venerable U Silananda: Sí, aspiran a la Buddheidad, son Bodhisattas.

Estudiante: Tomemos a los residentes de aquí. Tienen dedicación y compromiso. Son buscadores de verdad. ¿No son Bodhisattas?

Venerable U Silananda: No sé. Si aspiran a la Buddheidad, ellos lo son. Si quieren llegar a ser Buddha, si toman votos para ser Buddha, entonces pueden ser Bodhisattas.

Estudiante: ¿Puede ser?

Venerable U Silananda: Digo "puede ser" porque de acuerdo con las explicaciones del Theravada, para que una persona sea reconocida como Bodhisatta necesita encontrar a un Buddha. Necesita ser un asceta o monje. Necesita estar en posesión de las jhānas y de conocimientos supranormales. Hay muchas otras calificaciones para que una persona sea reconocida como un Bodhisatta.

Estudiante: Hay personas que no están iluminadas, pero ayudan a otros; quieren ayudar a otros como las monjas Buddhistas o las monjas católicas. ¿Esto es un prerrequisito para ser un Bodhisatta?

Venerable U Silananda: Los Bodhisattas quieren ayudar a otros a cruzar a la otra orilla. No quieren solamente ayudar a los otros a ser ricos o a ser prósperos. Los Bodhisattas quieren ayudar a la gente a iluminarse. Éste es el punto principal para los Bodhisattas. Ellos quieren ayudar o salvar a muchos seres.

Estudiante: ¿Aunque no puedan salvarse a sí mismos?

Venerable U Silananda: Hasta que ellos mismos no se salven, no pueden salvar a otros. Pueden ayudar, pero no pueden salvar a otros seres. Después de que lleguen a ser Buddhas, pueden salvar a muchos seres. Y aquí salvar significa ayudar a la gente a salvarse. Uno tiene que hacerlo por uno mismo. Nadie puede iluminarlo a uno. Nadie puede salvarlo. Usamos la palabra salvar en este sentido.

Estudiante: Estoy todavía un poco confundido acerca de la relación entre la conciencia del Sendero y Nibbāna. La conciencia del Sendero no surge mientras las impurezas están presentes. Pero toma el Nibbāna para erradicar totalmente las impurezas. ¿Cuáles son las condiciones para la conciencia del Sendero?

Venerable U Silananda: Pienso que ustedes recuerdan el proceso cognitivo de la conciencia del Sendero. Hay momentos de conciencia que pertenecen a la esfera de los sentidos (kāmāvacara) que preceden a la conciencia del Sendero. De hecho, éstas son conciencias de vipassanā. Por lo tanto, vipassanā es el prerrequisito para la conciencia del Sendero. Sin vipassanā no puede surgir la conciencia del Sendero. Los momentos mentales inmediatamente precedentes a la conciencia del Sendero pertenecen a vipassanā. Hay diferentes etapas de vipassanā. Hay etapas progresivas de vipassanā, cada una más y más alta.

Estudiante: ¿Las etapas de vipassanā son paralelas a los estados de jhāna?

Venerable U Silananda: Hay paralelos entre los diferentes estados de jhāna y las diferentes etapas de vipassanā, pero no deben ser comparados porque son diferentes.

Estudiante: ¿En qué forma son diferentes?

Venerable U Silananda: Van en diferentes direcciones. Las jhānas son solamente para la concentración o quietud de la mente. Pueden conducir a poderes psíquicos o supranormales. Vipassanā conduce a la iluminación. La función de vipassanā es ver las cosas como realmente son. Esta penetración conduce a la iluminación o la erradicación de las impurezas.



Preguntas Clase 12

1. ¿Qué es el Nibbāna?
2. ¿Cuál de las Cuatro Nobles Verdades es el Nibbāna?
3. Explique que significa cuando se dice que el Nibbāna es incondicionado.
4. ¿Es el Nibbāna permanente o impermanente?
5. ¿Cuál es la característica del Nibbāna?
6. ¿Cuál es la función del Nibbāna?
7. ¿Cuáles son las conciencias que toman al Nibbāna como objeto?
8. ¿Qué es lo que ocurre cuando uno tiene experiencia directa del Nibbāna?
9. Explique qué significa "sa-upādisesa Nibbāna".
10. Explique qué significa "anupādisesa Nibbāna".



LOS SEIS CONCILIOS BUDDHISTAS DE ACUERDO CON LA TRADICIÓN THERAVADA*

CONCILIO	FECHA	LUGAR	REY	LÍDER	MONJES	DURACIÓN	FUNCIÓN	FUENTES
Primer	3 meses y 5 días D.B.	Rājagaha (India)	Ajātasattu	Mahākassapa Thera	500	7 meses	Juntaron, examinaron, clasificaron y registraron oralmente las enseñanzas de Buddha.	CV 479-490 Dīp. 1.24; 5.4 Mv. 3.26-41 VA. i 2-25 DA i 3-26
Segundo	100 D.B.	Vesālī (India)	Kālāsoka	Yassa Thera (VA.) Revata Thera (Mv.)	700	8 meses	Reafirmaron los Textos aceptados en el 1 ^{er} Concilio después de que un grupo de monjes intentaron relajar las reglas de disciplina. (Oral)	CV 490-508 Dīp. 5.30 Mv. 4.9-64 VA. i 25-29
Tercero	234 D.B. 310 A. E. C.	Pāṭaliputta (India)	Asoka	Moggaliputta-Tissa Thera	1000	9 meses	Reafirmaron los Textos aceptados en los previos concilios. El <i>Kathāvatthu</i> (5 ^o Libro del Abhidhamma) se incorporó al Canon Pali. (Oral)	Dīp. 7.34-43, 44-59 Mv. 5.228-279 VA. i 29-78
Cuarto	450 D.B. 94 A. E. C.	Ālokavihāra (Sri Lanka)	Vaṭṭagāmaṇi Abhaya	?	500	?	Escritura de las enseñanzas del Buddha junto con los Comentarios en hojas de palma.	Vajirabuddhi- Ṭīkā 543 Mv. 33.100-101
Quinto	15 abril 1871 ¹	Mandalay (Birmania)	Mindón	Jāgara Thera	2400	5 meses (recitación)	Reafirmaron los Textos aceptados en los previos concilios y los escribieron en 729 planchas de mármol.	Crónicas Birmanas
Sexto	mayo 1954-56	Rangún (Birmania)	U Nu (Primer Ministro)	Revata Thera	2500	2 años para los Textos Pali	Reafirmaron los Textos aceptados en los previos concilios. Se editaron los Textos Pali, Comentarios y Sub-Comentarios.	Saṅgāyanā Album

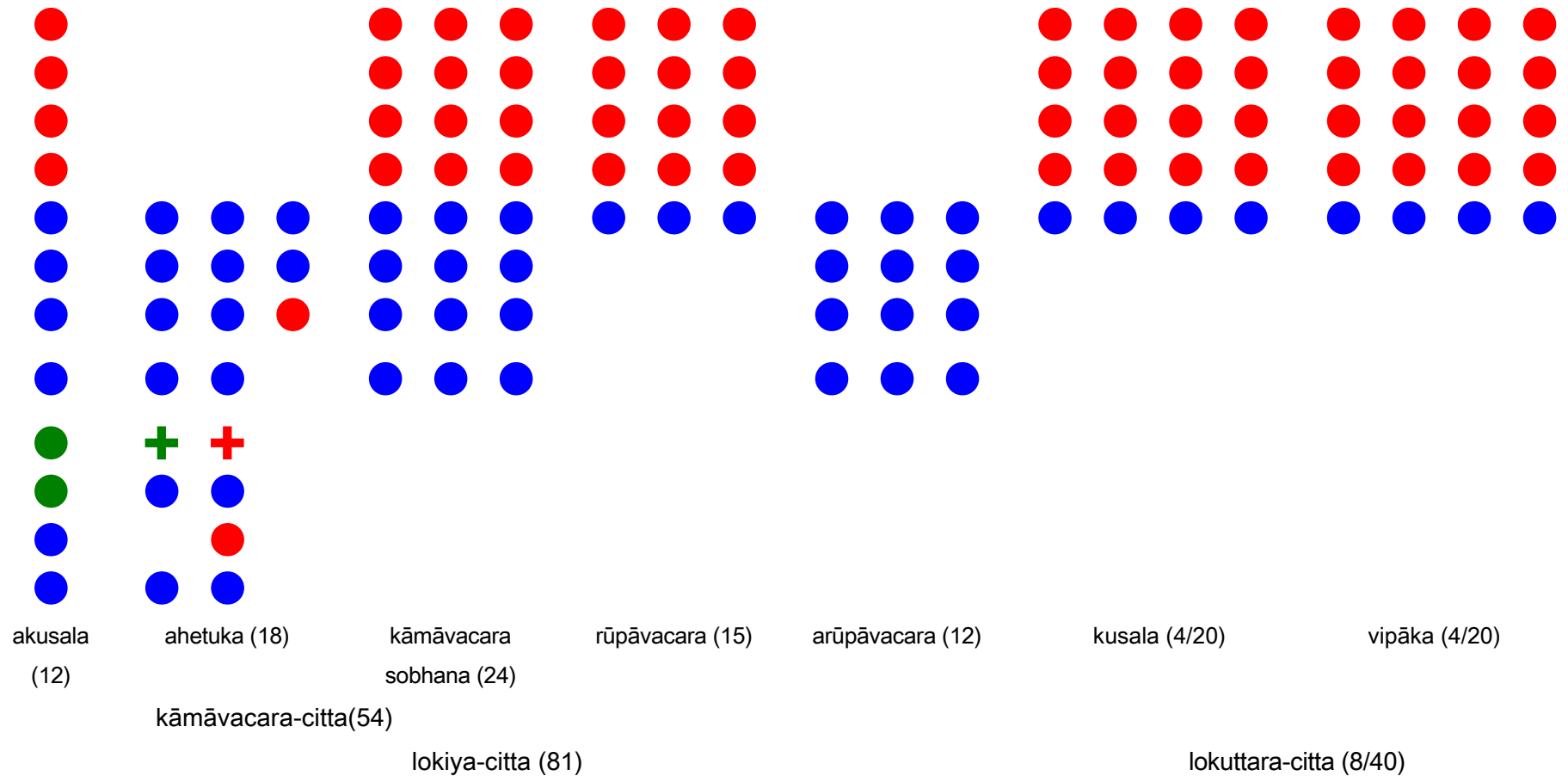
NOTAS

¹ 1853-59: Se escribieron en hojas de palma en tinta dorada y estilo (más de 200 volúmenes). El 26 de octubre, 1859 se comienza la escritura en las planchas de mármol. El 4 de mayo, 1868 finaliza la escritura en 729 planchas de mármol (7 años, 6 meses y 14 días). La recitación de los textos comienza el 14 de abril, 1871 y termina el 9 de septiembre, 1871 (5 meses). Los siete libros del Abhidhamma ocupan 208 planchas de mármol. Tamaño de cada plancha de mármol: 1.5 m. de altura (5 pies), 1.1 m. de ancho (3 ½ pies), 12.7 cm. de espesor (5 pulgadas) y aproximadamente 90 líneas escritas en ambos lados.

ABREVIATURAS

- CV. Cūḷavagga-pāḷi (Vinaya Piṭaka). Edición Sexto Concilio Buddhista.
 - DA. Dīgha-Aṭṭhakathā (Comentario del Dīgha Nikāya por Buddhaghosa). Edición del Sexto Concilio Budhista.
 - Dīp. Dīpavaṃsa (Crónica de la Isla de Sri Lanka). Trad. por Oldenberg, Londres 1879.
 - Mv. Mahāvaṃsa (Crónica de la Isla de Sri Lanka). Texto pali y trad. por Wilhem Geiger 1912 (PTS).
 - VA. Vinaya-Aṭṭhakathā (Comentario del Vinaya por Buddhaghosa). Edición Sexto Concilio Buddhista.
-
- D.B. Después de Buddha.
 - A. E. C. Antes de la Era Común.

CUADRO DE 89 ó 121 TIPOS DE CONCIENCIAS



● = placer (62) ● = indiferencia (55) ● = displacer (2) + = agrado (1) + = dolor (1)

COMBINACIÓN DE LAS CONCIENCIAS Y LOS FACTORES MENTALES

Método de Combinación

Conciencias/Factores Mentales	Método de Combinación															Total		
	universales 7	Aplicación inicial	Aplicación sostenida	Decisión	Energía o Esfuerzo	Interés placentero	Conación	Universales insanos 4	Apego	Concepción errónea	Vanidad	Enojo, envidia, avaricia y preocupación	Sopor y somnolencia	Duda	Universales hermosos 19		Abstinencias 3	Ilimitados 2
Raíz en el Apego																		19
"																		21
"																		19
"																		21
"																		18
"																		20
"																		18
"																		20
Raíz en el Enojo																		20
"																		22
Raíz en la Ignorancia																		15
"																		15
Conc. de los Sentidos 10																		7
Recepción 2																		10
Investigación (Indif.) 2																		10
Investigación (Placer) 1																		11
Adv. Puerta 5 Sentidos 1																		10
Adv. Puerta de la Mente 1																		11
Conc. del Sonreír 1																		12
Sanas Esfera Sentidos 1,2																		38
" 3,4																		37
" 5,6																		37
" 7,8																		36
Resul. Esfera Sentidos 1,2																		33
" 3,4																		32
" 5,6																		32
" 7,8																		31
Func. Esfera Sentidos 1,2																		35
" 3,4																		34
" 5,6																		34
" 7,8																		33
B1ra Jhāna Mat. Sutil 3																		35
2da Jhāna Mat. Sutil 3																		34
3ra Jhāna Mat. Sutil 3																		33
4ta Jhāna Mat. Sutil 3																		32
5ta Jhāna Mat. Sutil 3																		30
5ta Jhāna Inmaterial 12																		30
1ra Jhāna Sendero 4																		36
2da Jhāna Sendero 4																		35
3ra Jhāna Sendero 4																		34
4ta Jhāna Sendero 4																		33
5ta Jhāna Sendero 4																		33
1ra Jhāna Fruición 4																		36
2da Jhāna Fruición 4																		35
3ra Jhāna Fruición 4																		34
4ta Jhāna Fruición 4																		33
5ta Jhāna Fruición 4																		33
Totales	89	55	66	78	73	69	12	8	4	4	2	5	1	59	16	28	47	
	121			110	105	51	101							91	48		79	

ACERCA DEL AUTOR



VENERABLE U SILANANDA

Director Espiritual del Centro Mexicano del Buddhismo Theravada A.C. Nacido en Myanmar en 1927, ha sido monje Buddhista Theravada por más de 50 años. Tiene dos títulos de Maestría en Dhamma y fue uno de los editores finales de los Textos Pali, Comentarios y Sub-comentarios en el Sexto Concilio Budista, celebrado en Yangon, Birmania, en 1954-56. Es autor de siete libros en birmano y en inglés de la obra the Four Foundations of Mindfulness. El Venerable U Silananda es el Abad del Dhammananda Vihara, Half Moon Bay, California, Estados Unidos de América, y Rector de la Universad Buddhista Theravada (ITBMU), Yangon, Myanmar.