

EL CAMINO HACIA EL REFUGIO

Por Bhikkhu Bodhi

Traducción al español por Amor Pérez Matus y Alejandro
Córdova



Traducción al español por Amor Pérez Matus y Alejandro Córdova

El Camino hacia el Refugio es la traducción al español de *Going for Refuge* por el Venerable Bhikkhu Bodhi, Buddhist Publication Society, 1981. Traducción al español por Amor Pérez Matus y Alejandro Córdova. Este material puede ser reproducido para uso personal, puede ser distribuido sólo en forma gratuita. Traducción española ©BTMAR 2007. Última revisión 30 de diciembre de 2007. BTMAR es Buddhismo Theravada México A.R. (Asociación Religiosa).

Importante: Este libro utiliza la fuente Arial Unicode MS, por lo que es necesario configurar el navegador para poder visualizar correctamente las diversas voces pali utilizadas.

Digitado para Acharia por Yin Zhi Shakya, OHY

Tabla de Contenido

EL CAMINO HACIA EL REFUGIO.....	1
Por Bhikkhu Bodhi.....	1
Traducción al español por Amor Pérez Matus y Alejandro Córdova.....	1
Tabla de Contenido	2
PREFACIO	3
EL CAMINO HACIA EL REFUGIO.....	5
I.- LAS RAZONES PARA BUSCAR EL REFUGIO.....	6
1.- Los peligros relacionados con la vida presente.....	8
a) aspecto objetivo	8
B). aspecto subjetivo	9
2.- Los peligros relacionados con las vidas futuras.	10
A) aspecto objetivo.....	10
b) aspecto subjetivo.	12
3.- Los peligros relacionados al transcurso general de la existencia.	13
a) aspecto objetivo.....	13
B) aspecto Subjetivo.....	14
II.- LA EXISTENCIA DE UN REFUGIO.....	16
III.- IDENTIFICACIÓN DE LOS OBJETOS DEL REFUGIO.....	20
1.- El Buda.....	20
2.- El Dhamma	21
3.- La Sangha.....	24
IV.- EL ACTO DE IR HACIA EL REFUGIO.....	26
V.- LA FUNCIÓN DE IR HACIA EL REFUGIO	31
VI.- LOS MÉTODOS PARA IR HACIA EL REFUGIO.	33
VII.- IMPUREZAS Y OBSTÁCULOS EN EL CAMINO HACIA EL REFUGIO.....	38
VIII.- SIMILITUDES METAFÓRICAS DE LOS REFUGIOS.	40

PREFACIO

Los primeros dos pasos importantes a considerar en el proceso de convertirse en un discípulo laico del Buda, están determinados en **primera instancia**, por la necesidad de buscar el camino hacia el refugio (**saraāgamana**) y, posteriormente, por la comprensión y aceptación de los cinco preceptos (**pañca-sīla-samādāna**). En aquel primer momento, la persona toma consciencia del compromiso que implica la aceptación de la Triple Joya—**el Buda, el Dhamma y la Sangha**—como guía ideal de su propia vida y, en el segundo, manifiesta **su determinación** de desarrollar sus acciones de manera congruente con los preceptos que la Triple Joya propone a través de la recta conducta.

Por lo tanto, los siguientes dos apartados que conforman este trabajo fueron escritos con el propósito de proporcionar una explicación clara y concisa de estos dos pasos o momentos, entendidos como las enseñanzas del Buda y, aunque la intención primordial consiste en dirigirlo a aquellas personas de reciente decisión por acercarse a dichas enseñanzas, es muy probable que sean de gran utilidad también para aquellos budistas de larga experiencia, en su afán por comprender mejor el significado de las prácticas con las que se han familiarizado a través del tiempo o para quienes deseen solamente conocer lo que significa ser un budista.

Con el objeto de mantener una lectura accesible y evitar caer en esquemas escolásticos, las referencias a las fuentes que constituyen los materiales originales se presentan con anterioridad a la exposición de los apartados, reduciéndose éstas en el interior del trabajo.

El Camino hacia el Refugio se basa fundamentalmente en los pasajes que a este respecto han sido encontrados en el Khuddakapāḥa-Aāḥakathā (Paramatthajotikā), el Dighanikāya-Aāḥakathā (Sumaāgalavilāsini) y el Majjhimanikāya-Aāḥakathā (Papañcasūdanī). El primero ha sido traducido por Ven. Bhikkhu Ñāamoli en el libro **Minor Readings and The Illustrator**, bajo el auspicio de la Pali Text Society (PTS); en Londres, Inglaterra, 1960. El tercero, traducido por Ven. Nyanaponika Thera en *The Treefold Refuge*, (B.P.S. No. 76).

El apartado que se refiere a la Consideración de los Preceptos se conforma principalmente de las explicaciones que sobre las normas de instrucción han sido encontradas en el **Khuddakapāḥa-Aāḥakathā**,



citado en el párrafo anterior y de los planteamientos que sobre la trayectoria del kamma se hallan en el **Majjhimanikàya**; comentario No. 9, **Sammàdiàhisutta**.

El primero, disponible en inglés, gracias a la traducción ya citada de Ven. Ñààmoli en el libro *Minor Readings and The Ilustrator*; el segundo, en "La Recta Comprensión", Discurso y Comentario sobre el **Sammàdiàhisutta**, traducido por Bhikkhu Soma en Sri Lanka: Buda Sahitya Sabha, en 1946.

Otro trabajo de gran utilidad correspondió a "Los Cinco Preceptos y las Cinco Virtudes" de **HRV Vajirananavarorasa**, un viejo Patriarca Supremo de Tailandia Bangkok: Mahamakut Rajavidyalaya, 1975. Otra revisión más se llevó a cabo a la sección sobre el ciclo del kamma en *AbhidharmakoĒa*, de Vasubandhu, un trabajo en sánscrito, producto de la tradición Sarvastivada.

Bhikkhu Bodhi

EL CAMINO HACIA EL REFUGIO

Las enseñanzas del Buda pueden ser concebidas como una obra magistral, con sus propios fundamentos, pasajes, etapas y objetivos. Como cualquier otra filosofía, proporciona una puerta de acceso que habrá de atravesarse para penetrar en las Enseñanzas del Buda; es decir, es el camino para encontrar el refugio en la Triple Joya y a su vez, el proceso para entender al Buda como el más iluminado maestro; al Dhamma, como su pensamiento verdadero y a la Sangha, como la comunidad de sus nobles discípulos.

Desde tiempos remotos, el Camino hacia el Refugio se ha concebido como el sendero para lograr la cercanía con el Buda, atendiendo desde sus más elementales historias, hasta las de mayor profundidad. Todo aquel que se acerca por primera vez a las enseñanzas del Buda, como aquel que se encuentra comprometido con una práctica regular, habrá de expresar su intención de ir hacia el refugio, a través de la siguiente fórmula:

Buddhaṃ saraṃhaṃ gacchāmi
Me refugio en el Buda,

Dhammaṃ saraṃhaṃ gacchāmi
Me refugio en el Dhamma,

Saṃghaṃ saraṃhaṃ gacchāmi
Me refugio en la Sangha.

La trascendencia de esta primera etapa no debe ser subestimada, puesto que es la que proporciona dirección y capacidad de avance en la práctica cabal del budismo. Ya que ir hacia el refugio constituye un acto tan importante, es vital que dicho acto se comprenda tanto en su naturaleza propia, como en sus implicaciones para el futuro desarrollo del proceso de avanzar hacia el refugio.

Con el objeto de abrirnos a la comprensión interna y profunda de lo que significa, presentamos un examen del proceso en sus aspectos más relevantes, abordándolo bajo los siguientes **ocho** momentos: **1. las razones para buscar el refugio, 2. la existencia de un refugio, 3. la identificación de los objetos del refugio, 4. el acto de ir hacia el refugio, 5. la función de ir hacia el refugio, 6. los métodos para ir hacia el refugio, 7. las impurezas y obstáculos**



en el camino hacia el refugio y 8. las similitudes metafóricas de los refugios.

I.- LAS RAZONES PARA BUSCAR EL REFUGIO

Cuando se dice que la práctica de las enseñanzas del Buda inicia por la necesidad de encontrar el refugio, de manera inmediata pensamos en responder a la siguiente pregunta: ¿Qué necesitamos hacer para encontrar un refugio?

Un refugio es una persona, un lugar o algo que nos otorga protección de los daños y peligros a los que continuamente estamos expuestos. Por tanto, cuando iniciamos una práctica para buscar un refugio, lo que pretendemos es protegernos de esos daños y peligros, por lo que la pregunta original nos conduce ahora al hecho de indagar cuáles son esos daños y peligros de los que necesitamos ser protegidos.

Si revisamos nuestras vidas y encontramos que nuestros empleos son estables, nuestra salud es buena, nuestras familias bien provistas de lo necesario, nuestros ingresos adecuados; muy probablemente consideremos que nuestra vida goza de gran seguridad y, por consiguiente, pensar en la búsqueda de un refugio parecería como una necesidad superficial.

Para comprender realmente la necesidad de un refugio, necesitamos aprender a observar nuestra posición como realmente es; es decir, a observarla y atenderla con precisión y profundidad agudas en todo su contexto.

Desde la perspectiva budista, la situación humana es similar a un iceberg; una pequeña fracción de su totalidad aparece sobre la superficie, permaneciendo la mayor por debajo de ella, oculta a nuestra vista.

Debido a lo limitado de nuestra propia visión mental, nos resulta difícil penetrar a través de la superficie y observar lo que subyace bajo ella. Más aún, hay que aclarar que esa pequeña fracción del iceberg que podemos ver, raramente la percibimos con suficiente claridad y agudeza.

El Buda enseña que el conocimiento está sujeto a nuestros deseos. En forma sutil y sin percatarnos de ello, nuestros deseos condicionan nuestras percepciones. Así, nuestra mente actúa seleccionando y

excluyendo los diversos aspectos de la realidad, dándonos cuenta sólo de aquellos que están de acuerdo con nuestras preconcepciones y desechando o distorsionando aquellos que amenazan con vulnerarlas.

Desde una comprensión más profunda, el sentido de seguridad bajo el que generalmente vivimos es falso, pues se sustenta en la inconsciencia y en los subterfugios de la mente. Nuestra posición en este sentido, es el resultado de nuestras distorsiones y limitaciones de nuestra propia perspectiva mental.

No obstante, el verdadero concepto de seguridad se erige a través de la correcta comprensión y no a través de la ilusión. Para lograr abandonar los miedos y peligros que amenazan nuestro camino, debemos mantenernos con una visión aguda y dilatada. Habremos de bregar con las decepciones que nos conducen a un estado de complacencia confortable y no volver la vista hacia el desasosiego, ni permitir cabida nuevas distracciones. Al hacerlo de esta manera se hace cada vez más claro que caminamos a través de un estrecho camino al borde de un abismo peligroso.

Según palabras del Buda, somos una especie de viajeros atravesando un bosque espeso, repleto de pantanos y precipicios o como un hombre, que atravesando por un torrente busca seguridad aferrándose a las hierbas que crecen en la orilla o como un marinero cruzando un océano turbulento o como un hombre perseguido por serpientes venenosas y crueles enemigos.

Los peligros a que estamos expuestos no siempre pueden ser tan evidentes para nosotros mismos. Muy a menudo el riesgo es tan sutil o disfrazado que dificulta su detección, pero a pesar de todo, sabemos que están allí. Si queremos librarnos de ellos, **el primer esfuerzo a realizar es reconocerlos y admitirlos como son, enfrentarlos con voluntad y determinación.**

Sobre las bases de las enseñanzas del Buda, los peligros que nos conducen a la búsqueda de un refugio, pueden ser agrupados en tres clases:

- 1.- Los peligros relacionados con la vida presente
- 2.- Los peligros relacionados con las vidas futuras
- 3.- Los peligros inherente al transcurso general de la existencia.

Cada uno de éstos, comprende dos aspectos:



- b) El aspecto de carácter **objetivo**, que es característica particular del mundo
- c) El aspecto de carácter **subjetivo**, que corresponde a nuestra estructura mental

1.- Los peligros relacionados con la vida presente.

a) aspecto objetivo

El peligro más evidente a que nos enfrentamos es el que corresponde a la fragilidad de nuestro cuerpo físico y sus sustentos materiales. Desde el momento en que nacemos, nos vemos expuestos a enfermedades, accidentes y deterioro por un lado, a desastres naturales como sismos e inundaciones por el otro. Nos desarrollamos en una sociedad repleta de crímenes, explotación, represión y riesgos permanentes de guerra. Los acontecimientos tanto políticos, como sociales y económicos, generalmente conducen al estallido de las crisis.

Los intentos de reformas y revoluciones siempre se esfuman, repitiéndose los esquemas de estancamiento y violencia, con la consiguiente desilusión. Incluso en épocas de relativa tranquilidad, el orden de nuestras vidas no es del todo perfecto. En fin, una u otra cosa parece siempre estar fuera de foco. Obstáculos y preocupaciones se presentan indefinidamente.

A pesar de que podemos ser los suficientemente afortunados para librarnos de las más serias adversidades, existe una que no podemos traspasar. Esta es la muerte. Estamos destinados a morir y, con todo y nuestra riqueza, nuestra habilidad y nuestra fuerza, permanecemos indefensos frente a nuestra mortalidad. La muerte pesa sobre nosotros desde el momento en que nacemos y, al paso de cada minuto, nos acercamos ineludiblemente más a ella. Ese caminar por la vida sintiendo una seguridad basada en nuestras propias comodidades, como si fuéramos hombres atravesando un lago completamente congelado, suponiendo que avanzamos con seguridad, cuando en realidad ignoramos que el hielo se resquebraja bajo nuestros pies.

Los peligros que nos agobian, se tornan más angustiantes por la incertidumbre que nos produce el desconocer el momento en que éstos habrán de presentarse. Si fuera posible vislumbrar la llegada de cualquier adversidad, tendríamos la alternativa de prepararnos para alcanzar la resignación de manera estoica; pero el hecho es que desconocemos mucho sobre lo que el futuro nos depara y, por tanto,

vivimos momento tras momento, con el vago presentimiento de que en cualquier segundo, de manera repentina, nuestras esperanzas se desvanecerán.

A menudo nuestra salud se ve amenazada por la enfermedad, nuestros negocios decaen, nuestros amigos se vuelven en contra nuestra, nuestro amor muere. En fin, nada nos garantiza que estas contrariedades no habrán de presentarse en cualquier momento. Lo único certero es la muerte y podemos estar seguros de que ésta sobrevendrá.

B). aspecto subjetivo

El aspecto subjetivo del peligro o del riesgo propio de la vida presente, consiste **en nuestra actitud negativa a esta situación de la realidad del mundo**, de donde el elemento de incertidumbre tiende a generar en nuestro interior una inquietud persistente que altera nuestro propio sentido de seguridad. En el nivel interior profundo, sentimos la inestabilidad de nuestra confianza, su transitoriedad y su vulnerabilidad; así la conciencia de ello nos produce un sentimiento de malestar que a veces nos conduce a un estado intenso de ansiedad. La fuente de este malestar no siempre somos capaces de identificar, ya que permanece al acecho en lo profundo de nuestra mente; es como un miedo no localizado de que todo aquello en que nos apoyamos será bruscamente derrumbado, dejándonos sin nuestro marco de referencia habitual. Esa ansiedad es lo suficientemente perturbadora en sí misma y a menudo se confirma, ya que el curso de los acontecimientos sigue su propia dinámica independientemente de nuestra voluntad y sin coincidir con ella necesariamente.

La vida en este mundo **implica** enfermedad, pérdida y muerte que golpean cuando el tiempo madura. Cuando el devenir de los acontecimientos nos impacta, el resultado es doloroso y frustrante, Si el conflicto es de menor magnitud caemos en el enojo, en la depresión o en el incomodo; pero si es mayor, somos presa de la angustia, de la tristeza o de la desesperanza. En cualquiera de los casos, emerge una profunda desarmonía entre nuestros deseos y la realidad del mundo, produciéndose como resultado el sufrimiento. Pero más aún, el sufrimiento que aflora tampoco es fortuito, ya que cuenta con un calor sintomático que revela la existencia de pesares profundos que subyacen, relacionados y generados por nuestras propias actitudes hacia el mundo, ya que actuamos con una estructura mental de expectativas, proyecciones y demandas.



Nuestro comportamiento usual responde a una estructura mental repleta de expectativas, proyecciones y demandas con los que esperamos que la realidad se conforme con nuestros deseos, se someta a nuestro mandato y confirme nuestras preconcepciones; pero ella se resiste. Cuando esto acontece, enfrentamos el dolor y la frustración que nacen del conflicto entre nuestras expectativas y la realidad. Para resolver este sufrimiento, una de las dos habrá de cambiar; nuestras expectativas o la realidad del mundo.

En el preciso momento que **deduzcamos** que no es posible alterar la naturaleza del mundo, por aquel rasgo de incertidumbre que lo caracteriza y, por consiguiente, tornarlo armónico con nuestras expectativas, **reconoceremos que la única alternativa será el cambio en nosotros mismos**, venciendo el apego y la aversión hacia el mundo. Vencer el apego significa aprender a observar con ecuanimidad la fluctuación de los hechos, libres de vaivenes de los estados de ánimo. El estado de ecuanimidad, más allá de las contradicciones del mundo, conduce a la más alta seguridad; aunque para lograrla, necesitamos una guía. La guía que elegimos no puede protegernos de la **adversidad objetiva**. Sólo puede salvaguardarnos de las peligrosas respuestas negativas con las que a menudo enfrentamos los conflictos; tales como la ansiedad, la aflicción, la frustración y la desesperación. Esta es la única y esencial protección posible y, por concedérmola, esta guía puede ser considerada como un **refugio genuino**.

Es por lo anteriormente expuesto, que necesitamos ser protegidos de actitudes que nos aquejan aquí y ahora y de reacciones negativas a riesgos, peligros y adversidades, la primera razón para ir hacia el refugio.

2.- Los peligros relacionados con las vidas futuras.

A) aspecto objetivo.

Nuestra susceptibilidad a los daños y peligros no acaba con la muerte. El acto de morir es el preludio a un nuevo nacimiento; de este modo, la muerte es sólo **el proceso potencial hacia un ulterior sufrimiento**. El Buda enseña que todos los seres vivientes atados a la ignorancia y a la avidez, están sujetos a renacer y, **en la medida en que estos aspectos de la estructura mental permanezcan inalterables**, la corriente individualizada de existencia continúa después de la muerte, heredando las impresiones y predisposiciones al

sufrimiento acumuladas en la vida previa. **No hay un alma que transmigre de una vida a la siguiente, sino un flujo de conciencia en tránsito que emerge después de la muerte en una nueva forma apropiada a las tendencias particularmente dominantes.**

Renacer, de acuerdo con el budismo, puede ocurrir en cualquiera de los **Seis Reinos de la existencia**. El reino más miserable es el reino de los Infiernos, lugar donde predominan dolor y tormento severos y donde toda acción perversa es expiada.

Posteriormente aparece el Reino Animal, donde prevalece el sufrimiento y la fuerza bruta es predominante. El sucesivo, corresponde al Reino de los "fantasmas carenciados " o "espíritus hambrientos " (petavisaya), ampliamente atormentados por fuertes deseos que nunca pueden satisfacer.

Por encima de estos tres reinos se ubica el Mundo Humano, **con su peculiar equilibrio de alegría y sufrimiento**, de virtud y de maldad. Sobreviene el Mundo de los Semidioses (asuras), seres titánicos obsesionados por la envidia y la ambición. En la cima se levantan los Mundos Celestiales, habitados por los dioses (devas).

Los primeros tres reinos del renacimiento - los Infiernos, el Reino Animal y el Reino de los Espíritus Hambrientos - aunados al de los asuras, son llamados "malos destinos" (**duggati**) o "planos de la desdicha" (**apàyabhūmi**), por el sufrimiento incesante que se encuentra en ellos. El Mundo Humano y los Mundos Celestiales son llamados en contraste "destinos de la felicidad" (**sugati**), debido a que en ellos prevalece la felicidad.

Renacer en los "malos destinos" se considera especialmente desafortunado, no sólo por el sufrimiento intrínseco a ellos, sino fundamentalmente porque **desprenderse** de ellos se torna extremadamente difícil. Un renacimiento afortunado depende de la realización de acciones meritorias, pero la existencia en los "malos destinos" encuentra menor oportunidad para adquirir mérito, de ahí que el sufrimiento en estos reinos tiende a perpetuarse en un círculo muy difícil de romper.

El Buda dice, ejemplificando esa dificultad, que si imaginamos un yugo con un sólo orificio, flotando sin rumbo en el mar y a una tortuga ciega viviendo allí mismo, que emergiera a la superficie una vez cada cien



años, la probabilidad de que en un momento dado la tortuga insertara su cuello en el orificio del yugo sería mayor, que la de un ser que habitando en los "malos destinos" emergiera al Mundo Humano.

Por esas dos razones - la desdicha inherente a los "malos destinos" y la dificultad para trascenderlos -, el renacer en estos reinos representa un grave peligro que concierne a las vidas futuras y para el que necesitamos protección.

b) aspecto subjetivo.

Protegernos de una caída en el "plano de la desdicha" no se puede obtener a través de otros; sólo es posible evitando las causas que conducen a un renacimiento desafortunado. Las causas que determinan el renacimiento en cualquier plano específico de la existencia, se albergan en nuestro kamma, conformándose éste de nuestras acciones y voluntades.

El kamma, por tanto, se divide en dos clases: el kamma sano y el kamma insano. El kamma sano es la consecuencia de acciones motivadas por el desapego, la bondad y el entendimiento. El kamma insano es resultado de acciones motivadas por la codicia, la enemistad y la ignorancia. Ambos determinan el renacimiento en cualquiera de los dos planos generales de la existencia, el "plano de la desdicha" o el "plano de la felicidad".

No es posible la supresión de los "malos destinos"; éstos permanecerán mientras el mundo exista. Evitar renacer en estos planos sólo es posible manteniendo una observación constante y profunda de nosotros mismos, controlando nuestras acciones.

Es de suma importancia pues, que para poder liberarnos de un kamma insano, necesitamos de ayuda por dos razones primordiales: porque las posibilidades de actuar son tan numerosas y variadas, que a menudo vacilamos en la elección. Obviamente, entre todas, existen acciones sanas e insanas; algunas difíciles de evaluar, lo que nos produce cierto grado de perplejidad. La elección correcta requiere de una guía; es decir, de las indicaciones claras de alguien que conoce el valor ético de todas las acciones y los senderos que conducen a los diferentes reinos de existencia.

La segunda razón por la que requerimos de ayuda, es porque a pesar de nuestra posible capacidad para discriminar entre lo correcto y lo incorrecto, a menudo nuestros actos no responden a decisiones

desapasionadas, por el contrario, generalmente son consecuencia de un impulso irracional que nos es difícil controlar y, al someternos a éstas, provocamos nuestro propio sufrimiento, mientras impotentes nos observamos haciéndolo.

Se torna imprescindible pues, conseguir el dominio o control de nuestra mente para lograr la capacidad de actuar con el mayor sentido de sabiduría. Para precisar el sentido correcto de la disciplina, son necesarias a su vez, las enseñanzas de alguien que entienda el funcionamiento de la mente y logre mostrarnos la manera de vencer las obsesiones que nos conducen a patrones autodestructivos de conducta.

Debido a que estas enseñanzas y quien las proporciona permiten protegernos de los daños y sufrimientos futuros, pueden ser considerados como un refugio genuino. Así pues, la segunda razón que avala la búsqueda del refugio, consiste en la necesidad de lograr el dominio sobre nuestra capacidad para actuar y evitar caer en los "malos destinos" en vidas futuras.

3.- Los peligros relacionados al transcurso general de la existencia.

a) aspecto objetivo.

Los riesgos a que estamos expuestos en el transcurso general de la existencia son inmensamente mayores a los relacionados con la vida presente y con las vidas futuras, expuestos con anterioridad. Más allá de las adversidades y desventuras propias de la vida presente y los riesgos de caer en el "plano de la desdicha", existe un peligro de mayor trascendencia aún, que amenaza el transcurrir general de la existencia y se refiere a la intrínseca insatisfactoriedad de **saçsàra** – **sámsara**.

Saçsàra es el ciclo de la existencia, la rueda de nacimiento, vejez y muerte, que se ha repetido indefinidamente desde los orígenes del tiempo.

Renacer no es un suceso que ocurra por única vez y que nos conduzca a la eternidad en una vida futura. El proceso de vida se repite una y otra vez, por lo que, cada nacimiento individual implica decadencia y muerte; cada muerte individual, conduce a un nuevo nacimiento. Un renacimiento puede ser afortunado o desdichado, pero dondequiera que ocurra, no habrá manera de detener o suprimir la rotación que



caracteriza la rueda de nacimientos y muertes. Como es posible observar, el sentido de impermanencia impone su decreto por encima del dominio de la vida, señalando que todo lo que surge en algún momento, habrá de cesar en otro. Ni siquiera la existencia en los Reinos Celestiales escapa. La vida allí también cesa cuando se agota el kamma que la produjo, para resurgir en algún otro plano, quizá en las moradas de la miseria.

Esta constante rotación por todas las formas de existencia condicionada se presentarán ante el ojo de la sabiduría como **insatisfacción y sufrimiento (dukkha)**. Ninguno de nuestros apoyos o soportes está exento del cambio permanente. De aquí que todo lo que nos procuramos en cuanto a comodidad y distracción, es en realidad sólo **una manera de ocultar el sufrimiento**. Aquello en lo que nos apoyamos para sentir seguridad, está en sí mismo expuesto al peligro; aquello a lo que nos volvemos para ser protegidos, necesita en sí mismo ser protegido. Nada de eso a lo que nos queremos aferrar durará para siempre: "Se está derrumbando, se está derrumbando. **Esto es lo que se llama el mundo**".

Para entender esta situación en su total profundidad y gravedad, habremos de multiplicarla por infinito. Desde siempre hemos estado trascendiendo a través del ciclo general de la existencia, encontrando las mismas experiencias una y otra vez: nacimiento, envejecimiento, enfermedad y muerte; separación y pérdida; fracaso y frustración. Incontables veces nos hemos hundido en el plano de la miseria, hemos sido animal, espíritu carenciado o espíritu infernal. Una y otra vez hemos experimentado el sufrimiento, la violencia, la pena y la desesperanza.

El Buda ha declarado que el caudal de lágrimas y sangre que hemos derramado en el curso de nuestro vagabundeo por el saçsàra, es muchísimo mayor al de las aguas de los océanos; que con los huesos que hemos dejado atrás sería posible formar una montaña inmensamente mayor a la Cordillera del Himalaya completa. En numerosas ocasiones del pasado nos hemos encontrado con el sufrimiento y en la medida en que las causas que nos conducen al ciclo del saçsàra no desaparezcan, corremos el peligro de repetir estas experiencias a lo largo de nuestro vagabundeo en el saçsàra.

B) aspecto Subjetivo

Para escapar de estos peligros, sólo hay una forma: **el desapego a todas las formas de existencia**, incluida la más sublime; aunque para conseguirlo de manera efectiva, debemos cortar la causa que nos esclaviza en la rueda de las existencias. Las causas fundamentales que sostienen nuestro vagabundeo en el saçsàra **se albergan en nosotros mismos**.

El Buda afirma que vagamos de vida en vida impulsados por una necesidad insaciable y profunda de **perpetuar nuestra existencia**. Este impulso es llamado por el Buda "bhava-taähà"; es decir, la avidez por la existencia. Mientras este anhelo persista, aun en forma latente, la muerte no será una barrera para continuar nuestras existencias en el saçsàra. Esta avidez de permanencia constituirá el puente que permita el paso del vacío creado por la muerte a una nueva forma de existencia, determinada por el kamma acumulado previamente.

Esta misma avidez y la existencia que genera, se alimentan una a otra en un proceso sucesivo. La avidez genera una nueva existencia; la nueva existencia prepara el terreno para que la avidez encuentre gratificación. Subyacente a este nexo vicioso que liga la avidez a la repetición de la existencia, existe un factor primordial llamado ignorancia (avijjà).

La ignorancia es una inconsciencia básica de la verdadera naturaleza de las cosas, un estado infinito de desconocimiento espiritual. La inconsciencia básica opera en dos formas distintas: oscurece, por un lado, la correcta cognición y, por el otro, como consecuencia, crea una red de distorsiones preceptuales y cognitivas.

Por la ignorancia, en numerosas ocasiones apreciamos belleza en cosas que son realmente repulsivas, permanencia en lo impermanente, placer en lo desagradable y una entidad permanente donde sólo existen fenómenos transitorios, insustanciales y sin ego. Estas ilusiones sostienen nuestro impulso de avidez. Como un asno que persigue la zanahoria suspendida de una vara y que se mueve frente a su cara; así nosotros perseguimos precipitadamente cualquier indicio que aparente belleza, permanencia, placer y entidad permanente; encontrándonos al final vacíos y más fuertemente enredados en la rueda samsàrica.

Para poder liberarnos de este fútil y poco benéfico patrón, es necesario erradicar, no sólo temporal, sino completa y definitivamente, la avidez que lo ocasiona. Así, habremos de erradicar la ignorancia, ya que



mientras permitamos que ella nos envuelva con su manto de ilusión, el terreno será propicio para su desarrollo.

El antídoto contra la ignorancia es la sabiduría (pañña), pues ésta es el conocimiento profundo que rasga los velos de la ignorancia y nos permite ver las cosas como realmente son.

No es sólo el conocimiento, sino fundamentalmente una experiencia generada en nosotros mismos de manera directa, inmediata y personal. Para arribar a la sabiduría, requerimos de la enseñanza, ayuda y guía de alguien que nos oriente sobre lo que debemos ver y entender por nosotros mismos y que nos proporcione los métodos a través de los cuales podamos desarrollar la sabiduría liberadora, logrando vencer las ataduras que nos ligan a las repetidas existencias.

Por lo tanto, aquellos que nos brinden tanto sus enseñanzas y su guía, como la protección a los peligros que existen en el transcurso general de la existencia, pueden ser considerados como refugio genuino. Consiguientemente, la necesidad de liberarnos de la insatisfacción /insatisfacción del saçsàra, constituye la tercera razón para ir hacia el refugio.

II.- LA EXISTENCIA DE UN REFUGIO

Reconocer que la situación humana requiere de la búsqueda de un refugio, es una condición necesaria, aunque no suficiente, si antes no estamos convencidos de que existe un refugio real y verdadero. Antes de la posibilidad de discernir sobre la existencia de un refugio, parece imprescindible determinar, desde nuestro punto de vista y de manera exacta, lo que significa un refugio¹.

¹ **English:** The dictionary defines "refuge" as a shelter or protection from danger and distress, a person or place giving such protection, and an expedient used to obtain such protection. This tallies with the explanation of the Pali word //sarana//, meaning "refuge", which has come down in the Pali commentaries. The commentaries gloss the word //sarana //with another word meaning "to crush" (//himsati//), explaining that "when people have gone for refuge, then by that very going for refuge it crushes, dispels, removes, and stops their fear, anguish, suffering, risk of unhappy rebirth and defilement." [//Khuddakapatha-Atthakatha//: Saranagatanam ten'eva saranagamanena bhayam santasam dukkham duggatim parikkilesam himsati vidhamati niharati nirodheti]

Español: El diccionario define "refugio" como un refugio o protección de peligro y angustia, una persona o lugar dicha protección, y un recurso utilizado para obtener dicha protección. Esto corresponde con la explicación de la Pali palabra / / in / / , que significa "refugio", que ha bajado en los comentarios de Pali. Los comentarios gloss la palabra //sarana interviene otra palabra que significa "aplastar" (//himsati//),

El diccionario define "refugio", como un abrigo o protección de los peligros y la aflicción; una persona o lugar que proporciona protección; recurso utilizado para obtener protección. Esta definición coincide con la que ofrece en pali el término "saraäa", significando "refugio" que ha sido expuesta en los Comentarios Pali. Los Comentarios glosan el término "saraäa" con otro, "hiçsati" que significa aplastar o abatir. Además, explican que "Cuando la gente decide ir hacia el refugio, es éste mismo ir hacia el refugio el que aplasta, disipa, remueve y elimina sus miedos, angustias y sufrimientos; evitando así las impurezas y el peligro de un renacimiento infeliz".

Este planteamiento sugiere que por la importancia en sí mismo, un refugio habrá de constar de dos cualidades esenciales: una primera, sustentada sobre la base de que un refugio **debe estar más allá de todo peligro y aflicción**, ya que una persona o cosa—refugio—expuesta a los peligros no es segura de sí misma y, por tanto, no puede proporcionar seguridad y protección a otras. Solamente cuando está más allá del miedo y los peligros se puede tener confianza en esta protección.

La segunda cualidad supone que el refugio **debe estar al alcance de todos nosotros**. Una situación más allá del miedo y los peligros, pero inaccesible, es irrelevante para nosotros y, por tanto, no puede funcionar como un refugio. Para que algo sirva como refugio, debe estar disponible y ser capaz de ofrecer protección contra los peligros.

Después de exponer las determinaciones abstractas sobre las características de un refugio, volvemos a la pregunta concreta. ¿Existe un refugio capaz de dar protección para los tres tipos de peligros anteriormente delineados y referidos a la ansiedad, frustración penas y aflicciones de la vida presente; del riesgo de un destino desdichado después de la muerte y de un continuo errar el saçsàra?

La tarea de trabajar para lograr una respuesta a esta pregunta ha de emprenderse con **suma cautela**. De entrada, es necesario reconocer que no es posible arribar a una respuesta objetivamente verificable y públicamente demostrable. La existencia y particularidades de un

explicando que "cuando las personas han ido por refugio, luego por eso mismo de ir al refugio aplasta, disipa, quita y detiene su miedo, angustia, sufrimiento, riesgo de Renacimiento infeliz y desfloración." [/ / Khuddakapatha-Atthakatha / /: Saranagatanam ten'eva saranagamanena bhayam santasam dukkham duggatim parikkilesam himsati vidhamati niharati nirodheti]



refugio no pueden ser comprobadas lógicamente como una alternativa irrefutable. Lo más que puede lograrse es la defensa profunda de nuestra convicción sobre la existencia de personas u objetos que poseen las cualidades de un refugio. El resto **dependerá de la fe y la esperanza nacidas de la confianza**, al menos hasta que esta convicción inicial sea transformada en conocimiento a través de la experiencia directa. Pero aún entonces, la verificación permanece interna y personal, como un asunto de aprehensión subjetiva, más que como una prueba lógica o de posible demostración objetiva.

Desde la perspectiva budista, existen tres refugios que en forma conjunta ofrecen protección completa para los peligros y aflicciones que nos aquejan: **El Buda, el Dhamma y la Sangha**. Su interrelación conforma un sólo refugio que se divide en tres estadios, dependiendo de las características y funciones de cada uno y, la diferencia entre ellos se torna más clara, si consideramos el orden en que los tres se presentan.

El Buda aparece primero porque **representa a una persona** y, partiendo del hecho de que nosotros somos personas, tendemos a considerar a otra como guía, inspiración y dirección; ya que cuando se trata de obtener la liberación final, lo que necesitamos en primer lugar, es a una persona que haya alcanzado la completa liberación de peligros y pueda así, conducirnos hacia el mismo estado de salvación y seguridad. Este es el Buda, el Iluminado, la persona que descubre, alcanza y proclama la existencia del refugio, el que encabeza la tríada del refugio.

En segundo lugar, necesitamos un refugio para lograr avanzar en el camino hacia el refugio mediato, aquel **estado más allá de miedos y peligros**. Por tanto, necesitamos un camino que conduzca a esa meta y también un conjunto de preceptos e instrucciones que no guíen a lo largo del sendero, Esto constituye el **Dhamma**, que, como veremos más adelante, tiene estas tres connotaciones.

En tercer lugar, necesitamos de las personas que comenzaron como nosotros, con problemas y aflicciones y que a través de seguir el sendero mostrado por el Buda, han ido alcanzando un estado de seguridad, alejándose de los temores y calamidades. Esta es la Sangha, que agrupa a la comunidad de personas espirituales que han penetrado en el sendero y que juntas ahora, podrán mostrar el camino hacia el refugio.

En esa tríada llamada la Triple Joya - el Buda, el Dhamma y la Sangha - cada miembro trabaja en armonía con los otros dos, con el fin de lograr que el proceso de liberación resulte más provechoso y efectivo.

El Buda es el que sugiere y señala el refugio, pero no es un salvador que puede otorgar la salvación por medio de la acción de su persona. Salvación o liberación, dependen de nosotros mismos, de nuestro esfuerzo y dedicación en la práctica de las enseñanzas. El Buda es fundamentalmente el maestro que nos señala el sendero que habremos de caminar con nuestra propia energía e inteligencia. El Dhamma constituye el refugio real y verdadero y, como meta de las enseñanzas, es el estado de seguridad libre de peligros; como camino, los medios para arribar a esa meta; como enseñanza oral, el cuerpo de instrucciones que describe la forma de practicar el camino.

Para lograr un uso más efectivo de los medios a nuestra disposición, se requiere de la ayuda de otras personas que estén familiarizadas con el sendero. Así, la Sangha es la comunidad de amigos espirituales que conocen el camino y que nos brindan apoyo para ir hacia el refugio, pero a través de nuestra propia experiencia.

Esta tríada de refugios puede ser comprendida con la ayuda de una simple analogía. Si estamos enfermos y deseamos curarnos, requerimos de un médico que diagnostique nuestra enfermedad y prescriba el remedio. Es decir, por un lado necesitamos la asistencia adecuada a nuestra enfermedad y por otro, la medicina para curarla. El médico y su asistencia por sí mismos no pueden curarnos; lo más que pueden hacer por nosotros, es prescribir la medicina correcta y exhortarnos, en la medida de lo posible, a que la tomemos. Esa medicina constituye el remedio real y verdadero para restablecer nuestra salud.

De manera similar, cuando enfermamos de sufrimiento y ansiedad, confiamos en el Buda como el médico que puede descubrir la causa de nuestra enfermedad y mostrarnos el camino a seguir para sentirnos bien; confiamos en el Dhamma, como la medicina que cura nuestras aflicciones y, confiamos en la Sangha, como la asistencia que nos estimula a tomar la medicina. Para restablecernos, habremos de tomar la medicina, ya que no podemos sentarnos a esperar que el doctor nos cure por sí mismo.



De la misma forma, para lograr liberarnos del sufrimiento debemos practicar el Dhamma, pues constituye el refugio real y verdadero que nos conduce al estado de liberación.

III.- IDENTIFICACIÓN DE LOS OBJETOS DEL REFUGIO

El provecho del acto de ir hacia el refugio es proporcional a la profundidad y precisión con las que podamos comprender la naturaleza de los objetos del refugio. Por tanto, estos objetos deben ser identificados de manera precisa y correcta.

Cada objeto del refugio se caracteriza por dos niveles de significación: uno, concreto y mundano, y otro, intangible y supramundano. Los dos **no son enteramente distintos**, sino que se enlazan en forma tal, que el primero actúa como un vehículo para el segundo. Un análisis de cada refugio aclarará sus dos niveles de significación y la forma en que ellos se interrelacionan.

1.- El Buda

El Buda como refugio puede ser considerado en primer lugar. En un nivel, la palabra Buda se refiere a una figura particular, al hombre Siddharta Gotama, quien habitó en la India, en el siglo V a.C. Cuando nos refugiamos en el Buda, nos refugiamos en esta persona, porque es el maestro del Dhamma y el fundador histórico del Buddhismo. Aún así, no nos refugiamos en él estrictamente como persona, sino como el Iluminado; situación que tiene un significado que trasciende los límites de la experiencia empírica y el hecho histórico.

Lo que permite que el Buda constituya un refugio entonces, es su actualización como realización supramundana, siendo ésta el estado de budeidad o perfecta iluminación a la que han arribado otras personas en el pasado y al que arribarán otras en el futuro. Todos aquellos que alcancen ese estado, serán Budas.

Cuando nosotros tomamos refugio en el Buda, confiamos en él como un refugio porque encarna en sí mismo esta realización. Es su Budeidad lo que hace al Buda un refugio. Pero ¿qué es la Budeidad del Buda? De manera concisa, la Budeidad del Buda es la suma total de las cualidades alcanzadas por la persona llamada Gotama, resumidas en el abandono de todos los defectos y la adquisición de todas las virtudes.

Los defectos abandonados tienen relación con las impurezas (*kilesa*), junto con sus impresiones residuales (*vàsana*).

Las impurezas son las fuerzas mentales que nos afligen y que causan la corrupción interna y la perturbación, motivando acciones insanas. Los principales elementos de esas impurezas son la avidez, el odio y la ignorancia. De éstas se derivan todas las impurezas secundarias.

Como se mencionó anteriormente, estas impurezas han sido totalmente abandonadas por el Buda; totalmente, porque no queda remanente alguno de ellas; completamente, porque cada una de ellas ha sido destruida de raíz, sin dejar residuos y definitivamente, por que no volverán a aparecer en el futuro.

Las virtudes alcanzadas por el Buda son numerosas, destacando entre ellas, su gran sabiduría (*mahàpañña*) y su gran compasión (*mahàkaruää*). La gran sabiduría del Buda posee dos aspectos: la amplitud y la profundidad de su visión.

A través de la amplitud de sus sabiduría entiende la totalidad de los fenómenos existentes y, a través de su profundidad, entiende el modo preciso de la existencia de cada fenómeno.

La sabiduría del Buda no permanece solamente en la contemplación pasiva, sino que se extiende a la gran compasión, trabajando por el bienestar de otros. El toma sobre sí mismo la pesada carga de trabajo por el bien de los seres vivientes, activa denodadamente con el objeto de conducirnos hacia la liberación del sufrimiento.

Así, cuando buscamos el refugio en el Buda, recurrimos a él como la representación suprema de la pureza, sabiduría y compasión; como al maestro incomparable que puede guiarnos hacia la seguridad, lejos de los peligros del océano del saçàra.

2.- El Dhamma

El Dhamma también involucra una doble referencia. A nivel elemental, la palabra Dhamma representa las enseñanzas del Buda, las bases conceptuales expresadas verbalmente por la figura histórica de Gotama.



Estas enseñanzas fueron llamadas "la transmisión" (*àgama*) y están contenidas en el **Tipiàaka**, llamadas las Tres Colecciones de Escrituras y en los Comentarios y trabajos de exposición que las explican.

Las tres colecciones incluyen el Vinayapiàaka, el Suttapiàaka y el Abhidhammapiàaka. El Vinayapiàaka registra el reglamento y disciplina para monjes y monjas budistas. El Suttapiàaka contiene los discursos del Buda, expone su doctrina y la práctica del sendero. El Abhidhammapiàaka presenta una exposición de la esfera de la realidad, desde un punto de vista de un conocimiento filosófico preciso, que analiza los elementos fundamentales que la definen, mostrando cómo éstos integran una red compleja de relaciones condicionadas.

El Dhamma transmitido verbalmente y contenido en las Escrituras y Comentarios, sirve como el conducto para comprender de manera más profunda el significado de las palabras y expresiones del Buda. Es el Dhamma de logro real y verdadero (*adhigama*), que comprende tanto el sendero (*magga*), como la meta (*attha*).

La meta es alcanzar el fin de las enseñanzas (*Nibbàna*), es la completa cesación del sufrimiento, es el estado incondicionado más allá de la rueda de fenómenos impermanentes que constituyen el *saçàra*. Esta meta será alcanzada a través de un camino específico y un proceso de práctica al que se denomina el Noble Óctuplo Sendero, que precisa de recta visión, recta intención, recto lenguaje, recta acción, rectos medios de vida, recto esfuerzo, recta atención y recta concentración.

El sendero se divide en dos estados: uno mundano, donde aquellos elementos se cultivan tanto en la vida cotidiana, como en períodos de práctica intensiva; otro supramundano, al que corresponde un estado de sabia conciencia que emerge cuando todas las condiciones para realizarlo han madurado, generalmente en el momento mas alto de la práctica intensiva. Este camino, en realidad representa un estadio en la experiencia de la Iluminación y tiene una doble función: la realización del *Nibbàna* y la erradicación de las impurezas.

El sendero supramundano se presenta solamente como un sacudimiento súbito, que cuando ocurre, produce una transformación radical de la estructura de la mente. Estos sacudimientos son en número de cuatro y se llaman '**Los Cuatro Pasos**'. Cada uno está relacionado con su capacidad para romper las cadenas que nos atan al

saçsàra y se dividen de acuerdo con esta capacidad para ir cortando sucesivamente, las cada vez más sutiles cadenas del saçsàra.

El primer paso corresponde a la conmoción inicial de la iluminación, es el paso de entrada a la corriente (*sotàpattimagga*), el cual elimina las cadenas de la visión en las que el ego se afirma, la duda y el aferramiento a ritos y observaciones erróneas.

El segundo paso llamado "el que retorna una vez más" (*sakadàgàmimagga*), que no corta las cadenas, pero debilita las raíces subyacentes.

El tercer paso, el del "no retorno" (*anàgàmimagga*), elimina las cadenas del deseo sensual y la enemistad.

El cuarto paso es el de Arahant (*arahattamagga*), que a su vez erradica las cinco cadenas restantes, referidas al deseo de existencia en los planos material e inmaterial, la vanidad, la inquietud y la ignorancia.

Cada uno de estos pasos del sendero es seguido inmediatamente por varios momentos de una experiencia supramundana denominada "frucción" (*phala*), la que se presenta también en cuatro estadios correspondientes a los cuatro pasos. Este estado de frucción marca un gozo de liberarse de las impurezas que se encuentran en el paso precedente. Es el estado de libertad experimentada cuando acontece la ruptura de las cadenas.

En párrafos anteriores se ha mencionado que el **Dhamma** es el refugio real y verdadero. Ahora podemos precisar que las enseñanzas verbales del Buda constituyen esencialmente un mapa, una estructura de instrucciones, una guía; y, desde el momento en que decidimos confiar en ellas para alcanzar la meta, estas enseñanzas cuentan como un refugio real y verdadero, pero sólo en forma derivativa. Por tanto, podemos llamarlo un refugio real y verdadero, pero indirecto. El sendero mundano es directo puesto que debe ser practicado; pero debido a que sirve principalmente como preparación para el sendero supramundano, su función es puramente provisional. Por tanto, es un refugio real y directo, pero provisional.

El sendero supramundano aprehende el Nibbàna y una vez alcanzado, conduce irreversiblemente a la meta. Este puede considerarse como el refugio real, directo y superior, aunque condicionado también por la



impermanencia, común a todos los fenómenos condicionados. Sin embargo, como un medio para un fin, posee sólo un valor instrumental, no un valor intrínseco. Por estas razones, su status como refugio no es definitivo. El status de refugio definitivo pertenece exclusivamente a la meta final, al estado incondicionado de Nibbàna. Por tanto, entre los tres refugios, éste es el único que puede ser considerado como real, directo, superior y definitivo. Es el descanso final, la isla de paz, el santuario que ofrece permanente protección contra los miedos y peligros de la existencia samsàrica.

3.- La Sangha

En términos convencionales, la Sangha significa la **Bhikkhusaægha**, la orden de monjes. La Sangha es una estructura institucional conducida por reglamentos establecidos y abierta a cualquier candidato que decida tomar la ordenación monàstica, de acuerdo con los procedimientos y disciplina que establece el Vinaya, el sistema de disciplina monàstica.

A pesar de su carácter formal, la orden de monjes desempeña un papel indispensable para la preservación y perpetuación de las enseñanzas del Buda. Durante un período ininterrumpido/continuo de 2,500 años, la orden monàstica ha trabajado como custodia del Dhamma, pues el modo de vida que procura es lo que ha hecho posible el ejercicio de esta función.

Las enseñanzas del Buda poseen una doble característica, pues constituyen tanto el sendero de práctica que conduce a la liberación del sufrimiento, como el conjunto de doctrinas contenidas en escrituras que exponen los detalles de ese sendero.

La responsabilidad de la Sangha radica en mantener ambos aspectos de las enseñanzas. Sus miembros asumen el compromiso de continuar con la tradición de práctica, con el objeto de mostrar que la meta puede ser realizada y obtenida la liberación final; además de darse a la tarea de vigilar que las escrituras se transmitan en la posteridad, libres de distorsiones y falsas interpretaciones.

Por las razones antes expuestas, la Sangha institucional es de vital importancia para la perpetuación de las enseñanzas del Buda. Sin embargo ella, la orden de monjes, no es en sí misma la Sangha que constituye el tercer refugio. La Sangha que sirve como refugio no es una estructura institucional, sino una comunidad espiritual que

comprende a todos aquellos que han logrado penetrar el significado más profundo de las enseñanzas del Buda.

La Sangha refugio es la Sangha de los ariyas, la noble comunidad constituida exclusivamente de ariyas, personas de estatura espiritual superior; unidas no por ataduras eclesiásticas, sino por lazos invisibles de necesidad y deseo de realización interna. El único requerimiento de admisión a esa noble comunidad es el logro de dicha realización, que en sí misma es suficiente para garantizar la pertenencia a ella.

Aunque la forma de vida que se establece para la orden monástica, con especial énfasis en la renuncia y la meditación, se dirige más a alcanzar el estado de ariya, la Sangha monástica y la Sangha de ariyas no son coextensivas, ya que su cobertura, por su propia composición, difiere por dos razones; porque la mayoría de los monjes son todavía mundanos (puthujana) y, por tanto, no pueden constituir un refugio; además, porque la Sangha de ariyas puede albergar también a personas laicas.

Pertenecer a la Sangha de ariyas depende únicamente de la realización espiritual y no de una ordenación formal. De cualquier forma, cualesquiera, laicos o monjes, que comprendan profundamente las enseñanzas del Buda, a través de la visión directa, ganan admisión por este mismo hecho, en la Sangha de ariyas.

Es importante señalar que aunque la Sangha de ariyas puede integrar a personas laicas, la palabra "Sangha", nunca es usada en la tradición budista Theravada para designar al cuerpo completo de practicantes de las enseñanzas. El uso ordinario que se asigna a la palabra "Sangha" corresponde a la orden de los monjes. Por tanto, cualquier ampliación a este significado, tendería a considerarse injustificado.

Los miembros de la Sangha de ariyas comprenden a ocho tipos de personas, formando pares. El primer par corresponde tanto a las personas que se encuentran en el paso de uno que "entra en la corriente", como a las que ya han alcanzado ese estado; es decir, quienes han entrado en el sendero de la liberación y obtendrán la meta en un máximo de siete vidas.

El segundo par corresponde a las personas que se encuentran en el paso de ser uno de "los que regresan sólo una vez más" y quienes ya han alcanzado ese estado; es decir, quienes regresarán al mundo humano solamente una vez más antes de alcanzar la meta.



El tercer par corresponde a las personas que se encuentran en el paso de ser uno que "no retorna" y quienes ya han alcanzado ese estado; es decir, quienes no regresarán más al mundo humano, pero renacerán en un mundo celestial, donde conseguirán la meta final.

El cuarto par esta referido a las personas que se encuentran en el paso de ser un Arahant; es decir aquel que ha erradicado toda impureza y cortado las diez cadenas que esclavizan al saçsàra.

Estos ocho tipos de personas pueden dividirse, por otro lado, en dos clases generales: una que comprende a aquellas, quienes habiendo penetrado en las enseñanzas, han entrado al sendero supramundano hacia la liberación, pero que todavía deben continuar su práctica para llegar a la meta final e incluye a los primeros siete tipos de personas ariyas llamadas "aprendices" (sekha), porque todavía están en el proceso de aprendizaje. La otra clase comprende a los Arahants, quienes han concluido el proceso de aprendizaje y actualizado totalmente la meta. A éstos se les denomina "aquel que está más allá del aprendizaje" (asekha).

Ambos, aprendices y Arahants, han entendido directamente la importancia que para ellos mismos encierran las enseñanzas del Buda. Las enseñanzas han enraizado en ellos y a tal grado, que cualquier trabajo por hacer no depende de otros para su consumación, sino exclusivamente de ellos mismos. En virtud de esta maestría interna, estos individuos poseen las cualidades necesarias para guiar a otros hacia la meta final. Por tal razón, la Sangha de ariyas, esta comunidad de nobles discípulos, puede funcionar como un refugio.

IV.- EL ACTO DE IR HACIA EL REFUGIO.

Para traspasar la puerta de entrada a las enseñanzas del Buda, no es suficiente sólo conocer la referencia de los objetos del refugio. La puerta de entrada a las enseñanzas, es buscar el refugio en el Buda, el Dhamma y la Sangha.

Entender el significado de los objetos del refugio es sólo un paso; avanzar hacia ellos para alcanzar el refugio es otro; es la verdadera puerta de entrada a las enseñanzas.

¿Qué es ir hacia el refugio? A primera vista, parecería ser sólo el compromiso formal de expresar a través de la recitación, la fórmula

del refugio, porque éste es el acto que marca el aceptar las enseñanzas del Buda.

Sin embargo, esta forma de entender el refugio sería superficial. La verdadera búsqueda del refugio va más allá de la recitación de una fórmula preestablecida. Los tratados dejan claro que el verdadero ir hacia el refugio implica mucho más que el recitar dicha fórmula e indican que detrás de la expresión verbal de tomar el refugio, concurre otro proceso que es esencialmente interno y espiritual. Este proceso es el compromiso mental de tomar el refugio.

El ir hacia el refugio, como se define en los Comentarios, es en realidad una oportunidad de reflexión y conciencia: "Es un acto de conciencia liberada de impurezas, motivado por la confianza y reverencia a la Triple Joya, concebida como el recurso supremo".

El hecho de que este acto sea "libre de impurezas", fortalece la sinceridad de la meta. Así el refugio no es puro si emprendemos su búsqueda con una motivación contaminada por el deseo de reconocimiento, soberbia o sentimientos de culpa. La única motivación válida para tomar el refugio es la confianza y la reverencia de manera directa hacia la Triple Joya.

El acto de conciencia motivado por la confianza y la reverencia ocurre cuando tomamos la Triple Joya como "recurso supremo" (*paràyaäa*), lo que significa que es concebida como la única fuente de liberación. Por este hecho de tomar el triple refugio como "recurso supremo", el ir por refugio llega a ser un acto de apertura y entrega sin reservas; es decir, nosotros dejamos caer nuestras defensas ante los objetos del refugio y nos abrimos a su capacidad de ayudarnos. Abandonamos nuestro ego, nuestro clamor de autosuficiencia y nos allegamos a los objetos del refugio con la confianza de que ellos pueden guiarnos a la liberación de nuestras confusiones, disturbios y penas.

Como cualquier otro acto de conciencia, el ir hacia el refugio es un proceso complejo en el que intervienen gran cantidad de factores, destacando las facultades básicas de inteligencia, voluntad y sentimientos.

Con el propósito de aclarar la necesidad de ir hacia el refugio, haremos referencia a estas tres facultades y examinaremos cómo contribuye cada una a determinar dicha búsqueda. Esto es, examinaremos el ir hacia el refugio como un acto de inteligencia, voluntad y sentimiento;



aunque de manera previa, se antoja una salvedad y es que cualquier fenómeno particular, aún profundamente investigado, representa mucho más de lo inmediatamente visible.

Una semilla, por ejemplo, tiene mucho mayor significado que el ser un simple grano que nuestra vista percibe. Por un lado, encierra en sí mismo la historia de los árboles de los que proviene y, por el otro, representa la cantidad de aquellos que nacerán gracias a su existencia. De manera similar, el acto de conciencia incluido en la necesidad de ir hacia el refugio, representa la cristalización de una vasta red de factores y fuerzas que se extienden hacia atrás, hacia adelante y en todas direcciones. Esta representa la presencia simultánea de muchas líneas de experiencia convergiendo en su formación desde los escondrijos del pasado, convirtiéndose en potencial para futuras líneas de desarrollo, apenas vislumbradas en su propio contenido inmediato. Esto se aplica igualmente al acto de ir hacia el refugio, comprendido como un "todo" y con cada uno de los factores que lo constituyen. Ambos, el "todo" y sus partes, deben ser vistos como una concreción momentánea con una vasta historia, pasada y futura, oculta a nuestra vista.

De allí que lo que resulte de una revisión analítica del acto de ir hacia el refugio, debe ser entendido sólo como una parte de lo que realmente implica en términos de profundidad y de la evolución futura.

El acto de ir hacia el refugio es un acto de entendimiento que, aunque inspirado en la confianza y la reverencia hacia la Triple Joya, debe ser guiado por la recta visión, por una percepción inteligente que lo ampare de posibles peligros y ciegas emociones.

La facultad de la inteligencia radica en conducir el acto del refugio hacia la actualización de la urgente e interna necesidad de liberación., concibiendo la meta, alejada de distracciones y previniendo al aspirante de las posibles desviaciones en su búsqueda para alcanzarla. Esta es justamente la razón por la que encontramos la "recta visión" en el primer lugar del Noble Óctuplo Sendero.

Para seguir el sendero, nosotros debemos ver hacia dónde nos guía, hacia dónde va y los pasos que deben darse para ir de un punto a otro. En su forma inicial, la facultad de la inteligencia involucrada en la toma del refugio, comprende la insatisfactoriedad básica de la existencia, lo que hace necesaria la confianza en un refugio.

El sufrimiento debe ser visto como un elemento que infecta la raíz de nuestra existencia, sin posibilidad de ser eliminado con paliativos superficiales, sino a través de un tratamiento verdadero.

Debemos entender que las causas de la insatisfacción e intranquilidad, radican en nosotros mismos; en nuestro apego, en nuestra avidez y en nuestra ignorancia. Por tanto, para conseguir liberarnos del sufrimiento, debemos seguir un proceso que extinga sus causas.

La mente también ha de aprehender la confianza que otorgan los objetos del refugio, con la certeza de que la fuerza emancipadora de las enseñanzas, si bien llega solamente después de la realización del sendero, desde el principio una convicción inteligente puede establecer que los objetos del refugio son capaces de proporcionarnos ayuda.

Con este fin, el Buda debe ser examinado a través de los hechos de su vida y su carácter, sus enseñanzas examinadas de probables contradicciones e irracionalidad y la Sangha, examinada también para ver si es verdadera y confiable. Solamente con un balance positivo de este análisis, los tres objetos del refugio pueden ser considerados como pilares de confianza para la realización de nuestra última meta, la liberación.

La inteligencia interviene no sólo en la decisión inicial de tomar el refugio, sino en forma constante, durante el transcurso de la práctica. En la medida en la que el entendimiento crece, sobreviene un mayor compromiso con el refugio y esta profundización del refugio interno, facilita el crecimiento del entendimiento.

La culminación de este proceso de desarrollo recíproco determina la realización del sendero supramundano. Cuando el sendero emerge, que es cuando acontece la penetración a la verdad de la enseñanza, el refugio llega a ser irreversible, por haber sido verificado por la experiencia directa.

El ir hacia el refugio es también un acto de voluntad, que resulta de una decisión libre de coerción o presión externa; es decir, constituye una elección que debe ser "no impuesta" por otros (aparappaccaya). Este acto de libre elección trae consigo una reestructuración de la voluntad de grandes proporciones, ya que mientras en etapas previas se encontraba dispersa alrededor de una multitud de intereses y preocupaciones, en el momento de tomar el refugio sufre una

reordenación, convirtiéndose en un concepto unificado, determinado por el nuevo compromiso.

El ideal espiritual llega a constituirse en el centro de la vida interna, desechando las preocupaciones menores y relegando las otras a una posición subordinada a su propia dirección. En este sentido, el acto de refugiarse proporciona a la mente una armonización de valores, que ahora ascienden y convergen en la aspiración fundamental de liberación, como guías de cualquier actividad.

El acto de tomar el refugio también tiene efectos reversibles en el movimiento de la voluntad. Antes de ir hacia el refugio, la voluntad tiende a desarrollarse en una dirección externa, tratando de expandir los límites de la identidad del ego o "self", de ensanchar su territorio, para ampliar el rango de posesión, control y dominación. Llegado el momento de tomar el refugio, el terreno estará dispuesto para alejar y extinguir esa concepción tergiversada de la voluntad.

El Buda enseña que nuestro impulso de expandir el ego, constituye la raíz principal de nuestra esclavitud, pues es una forma de avaricia, de avaricia y apego que conduce a la frustración y a la desesperación. Cuando esta situación es entendida, el peligro que engendra la búsqueda egocéntrica emerge hasta la superficie y la voluntad se vuelve en dirección opuesta, moviéndose hacia la renunciación y el desapego.

Los objetos del apego son gradualmente abandonados, el sentido del "yo" y "mío", se retira de los objetos a los que se encontraba apegado. La última liberación entonces sobreviene, no como la expresión de los límites del ego hasta el infinito, sino como la completa abolición de las raíces de la ignorancia del ego.

El tercer aspecto de ir hacia el refugio es el emocional. Mientras que ir hacia el refugio requiere más que el fervor emocional, tampoco puede alcanzarse ese estado de fruición total, sin el inspirante ascenso de las emociones.

Las emociones que confluyen en el acto del refugio son principalmente tres: **confianza, reverencia y amor**. La confianza (*pasàda*) es un sentimiento de confianza serena en la fuerza protectora de los objetos del refugio, basada en un claro entendimiento de sus cualidades y funciones. La confianza da lugar a la reverencia (*gàrava*), sentimiento

de devoción, dignidad y veneración, que surge de la creciente conciencia de la naturaleza sublime y noble de la Triple Joya.

Sin embargo, esta reverencia no permanece fría, formal y distante, ya que en la medida en que vamos experimentando el efecto transformador del Dhamma en nuestras vidas, la reverencia se despierta (*pema*).

El amor también añade los elementos de calidez y vitalidad a la vida espiritual, enciende y suaviza la flama de la devoción, la cual se expresa en actos de servicio hacia otros, por medio de los cuales buscamos extender la capacidad protectora y liberadora del triple refugio.

V.- LA FUNCIÓN DE IR HACIA EL REFUGIO

Ir hacia el refugio es la puerta de entrada a las enseñanzas del Buda y, por tanto, el camino para entrar a todas las practicas de la disciplina budista. Para comprometerse con la práctica cabal del budismo, es necesario cruzar la puerta que corresponde al inicio del camino hacia el refugio. De manera similar a cuando entramos a comer a un restaurante, lo hacemos a través de la puerta. Si solamente nos paramos fuera de el y leemos el menú exhibido en la ventana, podemos alejarnos conociendo el menú, pero no con el apetito satisfecho. Así, solamente con el estudio y admiración a las enseñanzas del Buda, no es posible penetrar en su práctica.

Si abstraemos ciertos elementos de la práctica budista para nuestro uso particular, sin perseguir el refugio en sí mismo, nuestros esfuerzos no pueden ser considerados como la verdadera práctica de las enseñanzas del Buda. Son sólo prácticas derivadas de las enseñanzas o prácticas en armonía con las enseñanzas, pero en tanto que no forman parte de una actitud mental de tomar el refugio en la Triple Joya, ellas no llegan a ser la práctica de las enseñanzas del Buda.

Para comprender el significado de ir hacia el refugio, podemos considerar el contraste entre dos individuos. Uno que acata de manera meticulosa los principios morales de acuerdo con los Cinco Preceptos (*pañcasila*) y que, aunque no los asume formalmente, en el contexto de la práctica ética budista, éstos espontáneamente rigen sus patrones de conducta, gracias a su sentido innato de lo bueno y lo malo; esto es, que los sigue como parte de una moralidad natural.



Suponiendo más allá, que este individuo practica la meditación varias horas al día, pero no dentro del marco de referencia del Dhamma, sino simplemente como un medio para disfrutar de paz en la mente aquí y ahora; o suponiendo que esta persona ha conocido las enseñanzas del Buda, las aprecia y respeta, pero no se siente suficientemente convencida para reconocer su verdad o sentirse impulsada para ir al refugio.

Por el otro lado, exponemos el caso de otra persona cuyas circunstancias impiden el perfecto cumplimiento de los Cinco Preceptos, además de no contar con el tiempo para la práctica de la meditación; pero que aunque carece de estas condiciones, desde lo más profundo de su corazón y con toda sinceridad, entendimiento y dedicación, se ha propuesto ir hacia el refugio de la Triple Joya.

Comparando los casos expuestos, podemos preguntarnos qué actitud mental es de mayor valía espiritual. La de la persona que sin ir hacia el refugio observa los principios morales encarnados en los Cinco Preceptos y practica la meditación varias horas al día o, aquella otra persona que no puede llevar a cabo estas prácticas, pero tiene un sincero deseo de ir hacia el refugio del Buda, el Dhamma y la Sangha. Ninguna explicación clara para estos casos se ha encontrado en los Suttas y Comentarios. Sin embargo, existen indicios suficientes para respaldar la siguiente conjetura. La actitud de la segunda persona, quien ha ido hacia el refugio con claro entendimiento y sinceridad es, a largo plazo, la de mayor valía espiritual.

Las razones que respaldan esta reflexión se presentan a continuación. Como resultado de su práctica moral y meditativa, el primer individuo disfrutará de paz y felicidad en su vida presente y acumulará méritos que lo conducirán a un renacimiento favorable en el futuro. De cualquier manera, cuando esos méritos maduren, expirará la fuerza que condujo a aquel desarrollo espiritual.

Cuando un renacimiento afortunado llega a su fin, será seguido de un renacimiento en algún otro plano, determinado por el kamma almacenado; así, la persona continuará en el ciclo de existencia.

La segunda persona, que de manera sincera ha ido hacia el refugio en la Triple Joya, sin la posibilidad de ejecutar prácticas más elevadas, sienta las bases para un progreso espiritual en las vidas futuras, meramente por el hecho sincero de buscar el refugio. Por supuesto que tendrá que cosechar los resultados de su kamma y no podrá

escapar a ellos, por el único hecho de haber tomado el refugio, aunque el hecho simple del acto mental de ir hacia el refugio y si éste constituye un verdadero foco de su vida interna, llegará a ser un poderoso kamma positivo que funcionará como un eslabón tendiente a relacionarse con las dispensaciones que lo una a las enseñanzas del Buda en vidas futuras y, de esta manera, reforzará su oportunidad para el futuro progreso.

Si este individuo fracasa para alcanzar la liberación dentro de las dispensaciones del Buda presente, aquello lo conducirá a las dispensaciones de futuros Budas, hasta que eventualmente alcance la meta. Ya que esto ocurre a través de la germinación de ese acto mental de ir hacia el refugio, podemos entender que tomar el refugio es esencial.

La importancia de ir hacia el refugio puede ser entendida a través de un símil textual que compara la fe con una semilla. El entendimiento que conduce al ser humano a ir por refugio - el entendimiento y los terrores de la vida samsárica -, es la semilla que produce la facultad de la sabiduría y que eventualmente conduce a la penetración directa de las Cuatro Nobles Verdades.

El elemento de voluntad es la semilla para la renunciación - la fuerza que impele al ser humano a renunciar a su avidez, placeres y apegos egoístas -, que permite avanzar en la búsqueda de la liberación. Funciona de manera similar que la semilla de la práctica del recto esfuerzo, que es el sexto factor del Noble Óctuplo Sendero, mediante el cual luchamos por abandonar los estados mentales impuros e insanos y cultivar los estados puros y sanos.

La devoción y reverencia a la Triple Joya son las semillas que germinarán como "confianza inamovible" (*aveccappasàda*). Es la seguridad que posee un noble discípulo, cuya confianza en el Buda, el Dhamma y la Sangha, jamás será sacudida por alguna fuerza externa. En ese sentido, el simple acto de buscar el refugio, constituye una triple semilla que germinará como el desarrollo de las más altas facultades de recto entendimiento, recto esfuerzo y confianza inamovible. Con este ejemplo podemos nuevamente entender que tomar el refugio es esencial.

VI.- LOS MÉTODOS PARA IR HACIA EL REFUGIO.



Los métodos para ir hacia el refugio, se dividen en dos clases generales: La forma **superior o supramundana** de ir hacia el refugio y la forma **común o mundana** de ir hacia él.

La forma supramundana de ir hacia el refugio, es la de una persona superior; es decir, la de un discípulo ariya que ha alcanzado el sendero supramundano, dirigiéndose irreversible-mente al Nibbàna.

Cuando una persona va al refugio de la Triple Joya, significa que va a un refugio superior, inamovible e invencible. Las personas ariyas nunca vuelven, a pesar y a través de sus futuros nacimientos -máximo siete -, a buscar el refugio en otro maestro que no sea el Buda, en otra doctrina que no sea el Dhamma o en otra comunidad espiritual que no sea la Sangha.

El Buda dice que la confianza depositada en la Triple Joya no puede ser sacudida por ninguna otra en el mundo, debido a que está firmemente enraizada y es inamovible.

La forma mundana y común de ir hacia el refugio, corresponde a aquella en la que las personas ordinarias, la vasta mayoría, por debajo del plano ariya, busca el refugio en la Triple Joya.

Este grupo de personas puede ser subdividido en dos tipos: las que se inician en el ir hacia el refugio y las que recurren nuevamente en ir hacia él. Iniciar el camino hacia el refugio es el acto formal de avanzar hacia él por primera ocasión.

Cuando una persona ha estudiado los principios básicos de las enseñanzas del Buda, llevando a cabo alguna de sus prácticas y convenciéndose del valor que encierran para su vida, es probable que desee el compromiso con las enseñanzas por propia convicción. Hablando estrictamente, tan pronto como aflora en su mente un acto de conciencia que toma al Buda, el Dhamma y a la Sangha, como guías ideales, la persona ha iniciado su camino hacia el refugio en la Triple Joya, convirtiéndose en un discípulo budista laico (*upàsaka*).

Sin embargo, en la tradición budista y bajo circunstancias normales, generalmente se considera insuficiente mantenerse satisfecho únicamente con el hecho de ir hacia el refugio, como un acto interno de dedicación. Si alguien se ha convencido sinceramente de la verdad que encierran las enseñanzas del Buda y desea practicarlas, es preferible en la medida de lo posible, ajustarse a la forma prescrita

para ir al refugio de acuerdo con la tradición budista, orientada a recibir los tres refugios de parte de un bhikkhu, monje budista en completa ordenación y firmemente comprometido con la Orden Monástica.

Después de que alguien ha decidido ir hacia el refugio, deberá buscar a un monje calificado, a un maestro espiritual personal o a otro miembro respetado de la Orden, para comentar sus intenciones y planear la celebración de la ceremonia de entrega de los tres refugios.

Cuando llega el día programado, el aspirante deberá acudir al monasterio o templo, llevando ofrendas como velas, incienso y flores para el lugar donde se realizará la ceremonia y un pequeño presente para el maestro.

Después del acto de las ofrendas y, en presencia del maestro, unirá sus palmas en señal de saludo respetuoso (*añjali*) y se postrará tres veces ante la imagen del Buda, en señal de reverencia al Buda, al Dhamma y a la Sangha.

Posteriormente, se arrodillará y pedirá al bhikkhu que entregue los tres refugios. El bhikkhu responderá: "Repita después de mí":

Buddhaç saraäaç gacchami
Me refugio en el Buda,

Dhammaç saraäaç gacchami
me refugio en el Dhamma,

Saæghaç saraäaç gacchami
me refugio en la Sangha.

Dutiyampi Buddhaç saraäaç gacchami
Por segunda ocasión me refugio en el Buda,

Dutiyampi Dhammaç saraäaç gacchami
por segunda ocasión me refugio en el Dhamma,

Dutiyampi Saæghaç saraäaç gacchami
por segunda ocasión me refugio en la Sangha.

Tatiyampi Buddhaç saraäaç gacchami
Por tercera ocasión me refugio en el Buda,



Tatīyampi Dhammaḥ saraāḥ gacchami
por tercera ocasión me refugio en el Dhamma,

Tatīyampi Saḥgḥaḥ saraāḥ gacchami
por tercera ocasión me refugio en la Sangha.

El candidato deberá repetir cada línea después del bhikkhu. Al finalizar, el bhikkhu dirá: "**Saraāḡamanam sampuääam**", "la búsqueda del refugio se ha realizado". Con esta ceremonia, formalmente se convierte una persona en seguidor laico del Buda y permanece como tal, mientras el ir al refugio permanezca intacto.

Para lograr que el ir hacia el refugio sea especialmente fuerte y definitivo, el candidato debe confirmar su aceptación del refugio, declarando al monje lo siguiente: "Venerable Señor, tenga a bien aceptarme como un discípulo laico que camina hacia el refugio a partir de este día y hasta que finalice mi vida". Esta frase es añadida para mostrar la resolución de la persona de abrazarse a los tres refugios, como guía ideal para el resto de su vida.

Posterior a la declaración de los refugios, el bhikkhu usualmente dirige los Cinco Preceptos, que son las observancias éticas de abstinencia; tales como matar, robar, mala conducta sexual, conversaciones falsas y consumo de intoxicantes. Estas observancias serán discutidas con posterioridad.

Viviendo la experiencia de la ceremonia formal de tomar el refugio, el individuo abiertamente abraza las enseñanzas del Buda y se convierte por primera ocasión, en seguidor autodeclarado del Maestro.

El acto de buscar el refugio no debe ser un evento que ocurra solamente una vez durante el transcurso de la vida y que se desvanezca con el tiempo.

Por el contrario, es un método para cultivar una práctica de desarrollo interno que debe ser asumida regularmente, repetida y renovada cada día como parte de la rutina diaria.

De igual manera en que cuidamos nuestro cuerpo lavándolo cada mañana, debemos cuidar nuestra mente, implantando en ella cada día la semilla fundamental para el desarrollo a lo largo del sendero budista, esto es el ir por refugio.

La recitación de los refugios debe realizarse preferentemente dos veces al día, repitiendo cada refugio en tres ocasiones; pero en caso de carecer de tiempo para llevar a cabo este acto en dos ocasiones, deberá realizarse una vez como mínimo diario, con tres repeticiones de cada refugio. La toma diaria de los refugios, se torna más efectiva si se realiza en un espacio apropiado para la devoción o en una casa, frente a un altar con la imagen del Buda y permanece arrodillado con las palmas de las manos unidas; pero antes de la recitación de la fórmula del refugio, puede ser de gran ayuda visualizar los tres objetos del refugio, despertando el sentimiento de estar en su presencia.

Para representar al Buda, puede visualizarse un cuadro con la figura de un Maestro. El Dhamma puede ser representado, por visualización, frente al Buda, por tres volúmenes de escrituras que simbolizan el Tipiāaka, que son las Tres Colecciones de Escrituras budistas o puede ser representado también por la "rueda del Dhamma" (**Dhammacakka**), con sus ocho aristas simbolizando el Noble Óctuplo Sendero que convergen al centro en el Nibbāna; debiendo la rueda ser brillante y hermosa e irradiar destellos dorados.

Para representar a la Sangha, se puede visualizar en cada lado del **Buda** a los dos discípulos maestros **Sariputta y Mogallana**; incluso como alternativa, alrededor del Buda, a un grupo de monjes, todos ellos devotos a las enseñanzas, Arahants que han vencido las impurezas y alcanzado la liberación perfecta.

Con profunda fe y confianza, mientras se retienen las imágenes visualizadas ante nuestra visión interna, la persona procederá a recitar con sentimiento y convicción, tres veces la fórmula del refugio. Si está practicando la meditación, es especialmente importante repetir dicha fórmula antes de comenzar el período de meditación, ya que ésta proporciona la inspiración necesaria para sostener el esfuerzo a través de las dificultades que aparezcan en el camino.

Por esta razón, aquellos que emprendan la meditación intensiva y vayan al retiro en soledad, deberán recurrir al método normal de recitación, sólo que con una variación especial:

Ahaç attānaç Buddhassa niyyātemi Dhammasa Saæghassa
Entrego mi persona al Buddha, al Dhamma y a la Sangha.



Entregando su persona y su vida a la Triple Joya se protegerá contra los obstáculos que puedan emerger e impedir su progreso y salvaguardarse contra apegos egoístas hacia los logros que pudiera alcanzar.

Sin embargo, esta variación en la recitación de la fórmula del refugio no debe ser tomada en forma ligera, ya que las consecuencias podrían ser muy serias. Es necesario señalar, que para propósitos ordinarios, será suficiente recurrir a la fórmula normal de recitación diaria, citada con anterioridad.

VII.- IMPUREZAS Y OBSTÁCULOS EN EL CAMINO HACIA EL REFUGIO.

Los factores que contaminan el refugio son aquellos que provocan que el camino hacia él se torne impuro, falso e ineficaz.

De acuerdo con los Comentarios, existen tres factores que contaminan dicho camino: la ignorancia, la duda y los puntos de vista erróneos. Si el individuo no comprende las razones para ir hacia el refugio, el significado de tomarlos o las cualidades de los objetos que lo conforman, transitará por un camino contaminado por una carencia de entendimiento que constituye una forma de ignorancia.

La duda también contamina el camino, en la medida en que el individuo se siente agobiado por ella y, por tanto, imposibilitado para confiar firmemente en la Triple Joya. Su compromiso con el refugio se ve contaminado por su propia perplejidad interna, sospecha e indecisión. Las impurezas del punto de vista erróneo significan una errónea comprensión del acto de ir al refugio y sus objetos. Una persona que sostiene un punto de vista erróneo, va al refugio con la única idea de que el acto mismo del refugio es garantía suficiente para conseguir la liberación. Cree que el Buda es un dios que posee los poderes para salvarlo, que el Dhamma enseña la existencia de una entidad o yo interno o que la Sangha funciona como una estructura que intercede con la habilidad para mediar su salvación.

A pesar de que en estas circunstancias, el acto del refugio se encuentra contaminado por esas impurezas, el hecho de que la persona considere a la Triple Joya como fuente suprema de confianza, mantiene su ir hacia el refugio intacto y permanece como seguidor del budismo. Pero aunque el refugio permanece intacto, su actitud de tomarlo es defectuosa y tiene que ser purificada mediante el encuentro

con un maestro adecuado que le proporcione instrucción y ayuda para sobreponerse a su ignorancia, sus dudas y sus puntos de vista erróneos.

Los incumplimientos del refugio están asociados con las rupturas o violaciones del compromiso con la Triple Joya y ocurren cuando una persona que ha avanzado hacia el refugio, empieza a considerar algún elemento contrario al Triple Refugio, como guía ideal y de suprema confianza.

En este sentido, si empieza a considerar a otro maestro espiritual superior al Buda, su camino hacia el refugio en el Buda se habrá fracturado. Si comienza a apreciar otra enseñanza religiosa como superior al Dhamma o recurre a algún otro sistema de práctica para lograr su liberación, entonces su camino hacia el refugio en el Dhamma, también habrá sufrido una fractura. Si llegara a considerar a otra comunidad espiritual, como dotada de un status supramundano o con mayor nivel espiritual que la Sangha ariya, su ir hacia el refugio en la Sangha se habrá fracturado.

Por consiguiente, para que el acto del refugio permanezca vigente e inalterable, la Triple Joya debe ser reconocida como el recurso exclusivo para la liberación última.

Natthi me saraāaṇa aññaṇa Buddha (Dhamma Sangha) me saraāaṇa varaṇa.

"Para mí no existe otro refugio. El Buda, el Dhamma y la Sangha son mi recurso supremo".

La ruptura del compromiso con cualquiera de los tres objetos del refugio, implica la ruptura del compromiso con todos ellos, ya que para el cumplimiento efectivo del acto del refugio, se requiere reconocer y entender la interdependencia e inseparabilidad de la tríada del refugio. Adoptar una actitud que conceda la categoría de "suprema confianza" a cualquier cosa fuera de la Triple Joya, significa una ruptura del camino hacia el refugio y una renuncia a la declaración de ser discípulo del Buda, el Dhamma y la Sangha.

Con el objeto de hacer nuevamente válido el compromiso de ir hacia el refugio, el proceso habrá de renovarse preferentemente a través de la confesión sobre el tipo de incumplimiento que la provocó y así, en



ceremonia formal por segunda ocasión, podrá penetrarse nuevamente en el camino.

VIII.- SIMILITUDES METAFÓRICAS DE LOS REFUGIOS.

De acuerdo con el método tradicional indio de exposición, que no concibe el análisis y planteamientos de los tres objetos del refugio, sin finalizar con algunos relatos metafóricos de cada uno de ellos, es que hemos decidido concluir la exposición sobre la búsqueda del refugio, haciendo referencia a algunos de los símiles clásicos de los objetos del refugio. Aunque en los textos se incluyen una gran cantidad de símiles hermosos, nosotros aquí, para evitar el exceso, sólo nos limitaremos a cuatro de ellos.

El primero compara al Buda con el sol, pues su aparición en el mundo es semejante al rayar matutino del sol en el horizonte. Sus enseñanzas sobre la verdad del Dhamma son como una red de rayos solares que irradian luz y calor a toda la tierra y a todos los seres que la habitan, disipando las tinieblas y el frío de la noche. La Sangha es semejante a aquel conjunto de seres para los que las tinieblas y el frío de la noche han sido disipados y que conducen su propia existencia disfrutando del calor y la luz radiante del sol.

El segundo símil compara al Buda con la luna llena, con la joya del cielo de la noche. Su enseñanza del Dhamma es como la luna que esparce sus rayos de luz sobre este mundo, refrescando el día. La Sangha, como las personas que salen en la noche para admirar y disfrutar del esplendor refrescante de la luz de la luna.

El tercer símil compara al Buda con una gran nube que se propaga, regalando su lluvia a través del cielo de los campos, resecos por la acción de un largo y tórrido verano. La enseñanza de la verdad del Dhamma es como el torrente de lluvia que inunda la tierra, proveyendo de agua a las plantas. La Sangha es el conjunto de esas plantas; árboles, matorrales, arbustos y pastizales que se alimentan, crecen y florecen merced a la lluvia.

El último símil compara al Buda con una flor de loto, ejemplo de la belleza y de la pureza. Así como el loto nace en un lago fangoso, pero emerge y mantiene impoluto su esplendor sobre el fango sin ser contaminado; así el Buda, crecido en el mundo, lo supera y permanece sin contaminarse por sus impurezas. La enseñanza del Buda sobre la verdad del Dhamma es como la fragancia dulce y perfumada que

despide el loto, ofreciendo deleite para todos. La Sangha, como las abejas que colectan el polen, congregadas alrededor del loto, para depositarlo más tarde en sus colmenas y transformarlo en miel.

¹ Khuddakapàāha-Aāāhakathà:

“Saraāgatānam ten'eva saraāgamanena ghayaç santasaç dukkhaç duggatiç parikkilesaç hiçsati vidhamati niharati nirodheti”.

² “Tappasada-taggarutahi vihatakilesa tapparayanatokarappavatto cittuppado saraāgamañaç”.

³ Aunque la literatura tradicional siempre explica la ruptura del refugio como consecuencia de un cambio en la lealtad, parecería que una pérdida completa de interés en la Triple Joya y el sentimiento de que la confianza en el refugio no es necesaria, rompería también el compromiso con el triple refugio.

Código: FDD 3

Título: El Camino hacia el Refugio

Autor: Bhikkhu Bodhi

Fecha de publicación: 1981

Editor: Buddhist Publication Society

Dirección del Editor: P.O. Box 61, 54, Sangharaja Mawatha, Kandy Sri Lanka

Original: Going for Refuge

Traductor: Amor Pérez Matus y Alejandro Córdova

Fecha: Febrero 1997

Fuentes: TimesPali

Páginas: 47

Reproducción de la traducción española con permiso de la Buddhist Publication Society (1997)

* Bhikkhu Bodhi. Traducción al español por Amor Pérez Matus y Alejandro Córdova. Este material puede ser reproducido para uso personal, puede ser distribuido sólo en forma gratuita. ©CMBT 1999. Última revisión lunes, 11 de abril de 2005. Fondo Dhamma Dana. Este documento requiere la fuente Times Pali.

10 de abril de 2005

<http://www.btmar.org/book/export/html/63>

