



INTRODUCCION AL ABHIDHAMMA

Por
EL VENERABLE U SILANANDA



Traducción española por Bertha Imaz Lira

Publicado gratuitamente en 'Acharia'
Material preparado por Bhikkhu Nandisena. Última revisión
lunes, 08 de mayo de 2000.



Tabla de Contenido

INTRODUCCIÓN AL ABHIDHAMMA*	4
CLASE V	4
CLASE DE ABHIDHAMMA*	11
CAPÍTULO I, CLASE 1	11
INTRODUCCIÓN	11
CLASE DE ABHIDHAMMA*	30
CAPÍTULO I, CLASE 2	30
DOS CLASES DE VERDAD	30
PREGUNTAS	45
CLASE DE ABHIDHAMMA*	49
CAPÍTULO I, CLASE 3	49
CONCIENCIAS INSANAS (AKUSALA-CITTA)	49
CLASE DE ABHIDHAMMA*	66
CAPÍTULO I, CLASE 4	66
CONCIENCIAS SIN RAÍZ (AHETUKA-CITTA)	66
CLASE DE ABHIDHAMMA*	85
CAPÍTULO I, CLASE 5	85
CONCIENCIAS HERMOSAS DE LA ESFERA DE LOS SENTIDOS	85
Fin del Capítulo I publicado en la Internet.	102

INTRODUCCIÓN AL ABHIDHAMMA*

CLASE V

1. Significado del término 'Abhidhamma':

Abhi = superior + dhamma = enseñanza; la enseñanza que supera las enseñanzas del Sutta Piāaka con respecto al método de tratamiento.

Ej., en el Sutta Piāaka los cinco agregados se tratan brevemente, mientras que en el Abhidhamma se tratan en detalle por medio de explicaciones de acuerdo al Método del Sutta, el Método del Abhidhamma y del Método de Preguntas y Respuestas; se dedica una página en el Saçyutta Nikāya (S. iii, 47) contra 69 páginas en el Vibhaæga (Segundo Libro) del Abhidhamma (Vibh. 1-69).

2. Descripción del Abhidhamma:

a. Enseñanza final (última) en contraste con la enseñanza convencional del Sutta Piāaka.

b. Las realidades se exponen en distintas formas:

1. La mente y la materia se analizan en detalle.

2. La mente se divide en **citta = conciencia** y **cetasika = factores mentales**.

3. La materia también se trata completamente: enumeración, causas, grupos y surgir y cesar.

4. "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 Nibbàna**. 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". (U Thittila, 'The Path of the Buddha', pág. 70)

4



3. Importancia Del Abhidhamma:

a. 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. (Dhammapada, 183)

¿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 amor** (adosa) y **no-ignorancia o sabiduría** (amoha) es el bien.

b. El conocimiento del Abhidhamma es **extremadamente útil, si bien no absolutamente esencial**, para la realización de la Verdad o para comprender las cosas como realmente son.

c. Hay algunos que piensan que el Abhidhamma no es necesario para comprender los Suttas.

“El Abhidhamma es altamente estimado por los estudiantes profundos de la filosofía budista, pero para el estudiante promedio parece aburrido y sin sentido. Esto es porque es sutil en extremo es su análisis y técnico en su tratamiento, que 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 budistas occidentales”. (U Thittila, ibíd.)

4. Los Siete Libros del Abhidhamma y sus comentarios:

a. 1. Dhammasaægaäi = Clasificación de los dhammas

2. Vibhaæga = Análisis de los dhammas

3. Dhàtukathà = Discusión de los dhammas enseñados en el Dhammasaægaäi

5



4. Puggala-paññatti = Designación de los tipos humanos
5. Kathàvatthu = Puntos de controversias
6. Yamaka = Libro de pares
7. Paññàhàna = Libro de las relaciones causales

- b. 1.** Comentarios de Buddhaghosa Thera (5to siglo d. de J. C.).
- 2.** Sub-comentarios de Ànanda Thera (alrededor de 7mo siglo d. de J. C.).
- 3.** Sub-sub-comentarios de Dhammapàla Thera (7mo siglo d. de J. C.).
- 4.** Tratados sobre el Abhidhamma: numerosos.
- 5.** El Abhidhammattha Saægaha:

Escrito alrededor del siglo XI d. de J. C. por **Anuruddha Thera**, nativo del sur de India; todas las enseñanzas fundamentales del Abhidhamma se tratan en este libro; el manual más popular para el estudio de los fundamentos del Abhidhamma; hoy día una guía indispensable para el Abhidhamma; aún se usa como libro de texto para principiantes en Birmania y otros países.

- 6.** El estudio de Abhidhamma en Birmania (Myanmar):
 - a. El Abhidhamma ha sido una popular materia de estudio de los monjes birmanos desde la introducción de las escrituras Theravàda en el norte de Birmania en 1057 d. de J. C.
 - b. Muchos libros y tratados tanto en Pali como Birmano.
 - c. Lecciones nocturnas.
 - d. Tema obligatorio para cada monje, novicio y monja.
 - e. Muchos laicos también estudian el Abhidhamma y aun algunos han escrito libros.

7. 'Verdad' significa diferentes cosas para las diferentes personas. De acuerdo al budismo, **'verdad' significa realidad**, algo que es real ya sea en un sentido convencional o en un sentido último. Y la 'verdad' no debe ser necesariamente buena; ejemplo, tanto el apego como la plena atención como la sabiduría son verdades.

8. Dos tipos de verdades reconocidas en el budismo:

a. Verdad Convencional (sammuti sacca)

b. Verdad Última (paramattha sacca)

9. Verdad Convencional (Sammuti sacca):

1. La verdad convencional es aquella que está de acuerdo con la convención o usos del mundo (gente); ejemplo, un auto.

2. La verdad convencional se denomina sammuti-sacca en Pali. También se llama paññatti = concepto.

3. Dos tipos de conceptos:

1. Nàma-paññatti = concepto nombre, aquello que hace conocer las cosas; ej., los nombres dados a los objetos.

2. Attha-paññatti = concepto cosa, aquello que se hace conocer; ej., los objetos designados por los nombres o conceptos.

4. Paññatti es sin tiempo.

Diferentes tipos de paññatti se tratan en el capítulo 8 del M.A.

10. Verdad Última (Paramattha sacca):

1. Verdad última es aquella que está de acuerdo con la realidad; ej., la conciencia.

2. Se denomina paramattha-sacca en pali.

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, aquello que se puede experimentar por uno mismo, no como las cosas conocidas de oídas que podrían ser o no ser reales.

11. Cuatro tipos de verdades últimas:

1. Citta = conciencia:

a. Conocimiento puro del objeto, como el agua clara.

b. Citta no está nunca sin un objeto.

c. Citta está siempre con nosotros.

d. Sinónimos de citta.

e. 89 o 121 tipos de citta reconocidas en el Abhidhamma.

2. Cetasikas = factores mentales, concomitantes mentales:

a. Aquellos que están unidos con o en citta, asociados con citta, surgen junto con citta, dependen de ella para surgir.

b. Cuatro características de cetasikas:

1. Surgen junto con citta.

2. Desaparecen junto con citta.

3. Tienen un objeto idéntico con citta.

4. Tienen la misma base que citta.

c. Hay 52 cetasikas en el Abhidhamma.

3. Rùpa = materia:

a. Aquello que **cambia** cuando entra en contacto con condiciones adversas como el frío, el calor, etc.

Cambio aquí significa el cambio que es obvio o discernible.

b. Existe en los seres y fuera de ellos.

c. **No** tiene habilidad de conocer.

d. Hay 28 tipos de materia o propiedades materiales reconocidas en el Abhidhamma. Se comparan con los elementos de la química.

4. Nibbàna = summum bonum del budismo:

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.

12. Las Cuatro Nobles Verdades están incluidas en las verdades últimas:

1. La Noble Verdad del Sufrimiento = cittas mundanas, cetasikas y rùpa. (Cittas sobremundanas están fuera de las Cuatro Noble Verdades)

2. La Noble Verdad del Origen del Sufrimiento = el apego que es un factor mental.

3. La Noble Verdad de la Cesación del Sufrimiento = Nibbàna.

4. La Noble Verdad de la Práctica que conduce a la Cesación del Sufrimiento = El Óctuple Noble Sendero que consiste de ocho factores mentales.

* * * * *

* Material preparado por **Bhikkhu Nandisena**. Última **revisión** **lunes, 08 de mayo de 2000**. Este documento requiere la fuente Times Pali.



<http://www.dhammadivihara.org/cmbt/fdd/cursointrobt/introabhidhamma.htm>

<http://www.dhammadivihara.org/cmbt/fdd/abhidhamma1-1.htm>

CLASE DE ABHIDHAMMA*
CAPÍTULO I, CLASE 1
INTRODUCCIÓN

VENERABLE U SILANANDA

Traducción española por **Bertha Imaz Lira**

Hoy empezamos una nueva clase sobre Abhidhamma. Desde que llegué a este país he enseñado Abhidhamma. Enseñé tres o cuatro cursos y luego dejé de hacerlo; pero pensé que era tiempo de enseñarlo de nuevo. Por esta razón ahora tenemos esta nueva clase.

Esta plática es una introducción. Es para informarse acerca del Abhidhamma. ¿Qué es Abhidhamma? Antes de que entendamos qué es el Abhidhamma, debemos entender las dos grandes divisiones actuales del budismo en el mundo. La primera se llama 'budismo theravada' o 'budismo del sur'. La segunda es el 'budismo mahayana' o 'budismo del norte'. Originalmente hubo un solo budismo. Luego se originaron diferencias de opinión entre los ancianos y a lo largo del tiempo aparecieron diferentes escuelas de budismo. Actualmente hay dos grandes divisiones.

Se cree que el budismo theravada es el más cercano a las enseñanzas originales del Buddha. Como budista theravada creo que las enseñanzas originales del Buddha están registradas en las escrituras del budismo theravada. Éste se extendió a los países sureños de Asia, Sri Lanka, Birmania (actualmente Myanmar), Tailandia, Camboya y también a Vietnam. Por tanto es llamado budismo del sur. Tal vez este nombre no es cien por ciento correcto, pero la gente le llama budismo del sur.

El budismo mahayana es una forma posterior de budismo. Es diferente del budismo theravada en muchas formas. Esta clase de budismo se extendió a los países del norte como Nepal, Tíbet, Mongolia, China,

Corea y finalmente al Japón. Puesto que éstas son regiones norteadas, se le llama budismo del norte.

Algunas veces al budismo theravada se le llama 'budismo pali'. Pali es la lengua sagrada de los budistas theravadas. El budismo mahayana se llama también budismo sánscrito, porque adoptó esa lengua como vehículo para su enseñanza.

En ambas divisiones, theravada y mahayana, hay Abhidhamma. El Abhidhamma que ustedes estudiarán conmigo es el Abhidhamma Theravada. Yo pertenezco al Theravada. Soy un monje budista theravada. Conozco el Abhidhamma Theravada, pero no estoy muy familiarizado con el Abhidhamma de otras escuelas. El Abhidhamma que van a estudiar conmigo es el que se enseña en el budismo theravada.

Debemos saber cómo quedaron registradas las enseñanzas de Buddha y la forma en que se transmitieron hasta nuestros días. El Buddha no escribió, Él enseñó oralmente y sus discípulos inmediatos aprendieron sus enseñanzas con el corazón.

Tres meses después de la muerte del Buddha, los discípulos que le sobrevivieron encabezados por Maha Kassapa, celebraron un concilio, el Primer Concilio Budista, en donde se recogieron y registraron todas las enseñanzas del Buddha. En este primer concilio participaron 500 Arahants, monjes que fueron discípulos inmediatos del Buddha. Presentaron y revisaron las enseñanzas y solamente aceptaron una enseñanza particular cuando estuvieron convencidos de que se trataba de una auténtica enseñanza del Buddha. Como signo de aceptación, los ancianos recitaban en conjunto esa enseñanza. Ésta es la razón por la que los concilios se conocen en pali como 'sangayana' o 'sangiti'. 'Sangayana' o 'sangiti' significa recitar juntos. Así fueron aceptados los discursos (suttas) y las otras enseñanzas. Como un signo de aceptación los Arahants recitaron juntos las enseñanzas.

En el Primer Concilio Budista se recogieron las enseñanzas del Buddha todavía frescas en la memoria de sus discípulos, se revisaron y aceptaron como auténticas. Esto ocurrió en Rajagaha, India.

El Segundo Concilio Budista se celebró 100 años después de la muerte del Buddha. Justo antes de este concilio algunos ancianos tuvieron una diferencia de opinión con respecto a las reglas disciplinarias y no pudieron llegar a un acuerdo con otros monjes. En ese momento la

comunidad monástica (Sangha) se dividió y al otro grupo se le llamó 'Mahasanghika'.

A fin de preservar las enseñanzas originales del Buddha, el Sangha original celebró un segundo concilio que se llevó a cabo en Vesali, India. Ese concilio reafirmó las enseñanzas que fueron recogidas y aceptadas en el Primer Concilio Budista.

Posteriormente aparecieron diferentes escuelas de budismo. Cerca de 200 años después de la muerte del Buddha había 18 o más escuelas de budismo. Durante esa época hubo desacuerdos no solamente acerca de las reglas disciplinarias, sino también de otras enseñanzas.

En el Tercer Concilio Budista celebrado de acuerdo con nuestro cálculo, 234 años después de la muerte del Buddha, se examinaron todas estas diferencias de opinión. De acuerdo con la tradición theravada, se encontró que eran falsas.

Durante el Tercer Concilio Budista se agregó un libro. Ese libro que ahora tenemos es el Kathavatthu (Puntos de Controversia). Ese concilio fue celebrado durante el tiempo del Rey Asoka.

Puede ser que ustedes hayan oído hablar del Rey Asoka. Fue un rey muy famoso. Algunas veces se le llamó Emperador Asoka porque gobernó casi toda la India. Fue un rey ejemplar. No hubo guerra mientras fue rey. Pudo fácilmente haberse anexado el sur de la India si hubiera querido, pero no lo hizo. Detuvo la guerra y permitió que se enseñara el camino del Dhamma.

Fue durante su época que se celebró el Tercer Concilio Budista. En ese concilio también se reafirmaron las enseñanzas transmitidas en los concilios primero y segundo y se les hizo una pequeña adición.

De esa época hasta 450 años después de la muerte del Buddha, las enseñanzas se transmitieron por medio de la palabra oral de maestro a alumno, de generación en generación. Fue una tradición oral hasta que en Sri Lanka se celebró el llamado Cuarto Concilio Budista. Durante esa época hubo una gran rebelión. Fue tan grande que la gente tuvo que dejar sus lugares e irse a refugiar a otra parte. A los monjes les fue difícil sobrevivir durante esa rebelión. Algunos de ellos se fueron al sur de la India. Muchos otros permanecieron en Sri Lanka. Aunque tuvieron dificultades para vivir, protegieron las enseñanzas del Buddha en su memoria.

Después de la rebelión los monjes que fueron a India regresaron a Sri Lanka. Los monjes que permanecieron en Sri Lanka dijeron que habían atravesado tiempos difíciles, por lo que era probable que fallara su memoria y por tanto tal vez hubiera algunos errores en las enseñanzas. Compararon las enseñanzas –aquellos monjes que habían permanecido en Sri Lanka con los monjes que se habían ido a India y después regresaron a Sri Lanka. Cuando compararon las enseñanzas, se dice que no hubo diferencia o discrepancia.

Después de eso, los monjes decidieron que en el futuro iba a ser muy difícil que ellos retuvieran todas las enseñanzas del Buddha en su memoria. Por tanto, decidieron escribirlas en hojas de palma. Por tanto, cerca de 450 años después de la muerte del Buddha, en Aluvihara (que está cerca de Kandy, Sri Lanka) se escribió el Tipitaka (Tres Canastas) en hojas de palma.

Aunque no se le llamó oficialmente Cuarto Concilio Budista, las generaciones posteriores lo llamaron así. También nosotros lo consideramos el Cuarto Concilio Budista.

El Quinto Concilio Budista fue celebrado en Mandalay, Birmania. Es mi ciudad natal. Ocurrió durante el tiempo del Rey Mindón que fue un rey muy piadoso. Él quiso hacer algo que no hubiera hecho ningún otro rey. Quiso que las enseñanzas del Buddha perduraran hasta el fin del mundo y decidió que se escribiera el Tipitaka sobre planchas de mármol.

En total se inscribieron 729 planchas de mármol, descritas por un autor birmano como el libro más grande del mundo; sus páginas tienen cinco pulgadas de espesor, cerca de cinco o cinco y medio pies de alto y cerca de tres y medio pies de ancho. Cada plancha fue colocada en una casa de ladrillo y están situadas en una estupa cerca de la colina de Mandalay. Eso ocurrió 2,400 años después de la muerte del Buddha y participaron 2,400 monjes en ese concilio.

Durante la segunda guerra mundial hubo fuego alrededor de este lugar; fue una gran suerte que ninguna de esas casas fuera destruida por alguna bomba u obús. Todavía podemos ver estas planchas de mármol intactas en Mandalay. Si ustedes visitan Birmania y van a Mandalay, sería bueno que fueran a ver estas planchas de mármol.

Después de ese rey hubo otro a quien capturaron los británicos; Birmania se convirtió en una colonia británica. En 1948, después de la Segunda Guerra Mundial obtuvimos la independencia. Posteriormente, el Sangha y los líderes políticos de Birmania decidieron convocar otro concilio budista. Ellos decidieron que el Sexto Concilio Budista debería ser el más completo debido a que incluiría a todos los países theravada y también se invitaría a los países mahayana. Yo estuve en ese Sexto Concilio Budista, pero era demasiado joven para que mi nombre fuera mencionado en los registros.

El Sexto Concilio Budista se celebró en 1954 en Rangún, Birmania. A fin de imitar al Primer Concilio Budista que se celebró en una gran caverna, el gobierno de Birmania construyó una caverna que dio cabida a 2,500 monjes.

El resultado de ese concilio budista fue una edición bien editada e impresa del Tipitaka, sus comentarios y sub-comentarios. Actualmente se cree que esa edición en pali es la mejor de los textos, comentarios y sub-comentarios. Usaré esos libros a lo largo de estas clases. Me referiré a esos libros.

Las enseñanzas del Buddha fueron transmitidas de generación a generación. En algunos intervalos se celebraron los concilios. Los concilios fueron la reconfirmación de lo recordado y aceptado en el Primer Concilio Budista. De esta forma las enseñanzas del Buddha han llegado a nosotros, la presente generación. Hoy en día se han extendido a los Estados Unidos de América.

Cuando quedaron registradas las enseñanzas del Buddha en el Primer Concilio Budista, los ancianos las dividieron en diferentes categorías. Hay varias divisiones o categorías. Quiero comentarles solamente acerca de dos divisiones. Una es la división en 'nikayas' o colecciones; hay cinco colecciones.

Todas las enseñanzas del Buddha fueron divididas en cinco grupos, cinco colecciones. La primera es la colección de los grandes discursos. Luego está la de los discursos de mediana longitud. Luego están los discursos afines o misceláneos. Y luego están los discursos graduales. Finalmente están los discursos menores. Todas las enseñanzas del Buddha fueron divididas en cinco Nikayas –discursos largos, medianos, misceláneos, graduales (discursos graduales significa discursos con un material que gradualmente aumenta, son Suttas que contienen de dos hasta once materias) y los discursos menores o los discursos más

pequeños. En la lengua pali se llaman (1) Digha Nikaya (discursos largos), (2) Majjhima Nikaya (discursos medianos), (3) Samyutta Nikaya (discursos afines), (4) Anguttara Nikaya (discursos graduales) y (5) Khuddaka Nikaya (discursos menores).

También las enseñanzas del Buddha se dividieron en tres grupos. Se llaman las tres canastas o Tipitaka. La palabra 'pitaka' significa recipiente, vasija o canasta; o 'pitaka' significa cosa para ser aprendida. Hay tres canastas. Son (1) Vinaya Pitaka, (2) Sutta o Suttanta Pitaka y (3) Abhidhamma Pitaka.

La división en 'nikayas' y la división en 'pitakas' son divisiones diferentes. Mucha gente interpreta mal, porque piensa que la división en 'nikayas' es una subdivisión de la división en 'pitakas', pero no es así. Por favor vean las notas. Ahí están anotados los libros de las enseñanzas, así como a que 'nikaya' y a que 'pitaka' pertenece. Veamos solamente el primero. El primer libro es el Mahavibhanga. Pertenece a Khuddaka Nikaya. Y como Pitaka pertenece a Vinaya Pitaka.

Por favor vean la segunda página. Verán asteriscos. Netti, Petakopadesa y Milindapañha – estos tres no están mencionados en los comentarios del Vinaya y Digha Nikaya como parte del Canon. Ésa es la razón por la que algunos no los incluyen en el Canon Pali. Pero en Birmania esto se incluyen en el Canon Pali. Se incluyeron cuando fueron repetidos en el quinto y sexto concilio budista. Respecto al libro Kathavatthu, como lo tenemos actualmente, éste fue agregado en el Tercer Concilio Budista. Pueden ver y leer el Atthasalini (El Expositor). Es un verso en pali. Está en el comentario Vinaya y en el comentario Abhidhamma- El significado se da abajo: "El resto de las palabras del Buddha, excluyendo estas 4 Nikayas tales como el Digha (significa Digha, Majjhima, Samyutta y Anguttara), deberían entenderse como Khuddaka Nikaya." Es extraño que el Vinaya Pitaka y el Abhidhamma completos pertenezcan al Khuddaka Nikaya. El Khuddaka Nikaya significa las enseñanzas menores o los discursos menores. El Abhidhamma no es menor. Y el Vinaya no es menor. Pero ambos están incluidos en el Khuddaka Nikaya. La división en Nikayas y la división en Pitakas son dos divisiones diferentes. Las Nikayas no son subdivisiones de las Pitakas. El Abhidhamma que estamos estudiando pertenece tanto a un Nikaya, al Khuddaka Nikaya, como a una Pitaka, al Abhidhamma Pitaka.

Ahora veamos la palabra 'Abhidhamma'. Está compuesta de dos partes –'Abhi' y 'Dhamma'. 'Abhi' significa excelente o distinguido. 'Dhamma' significa enseñanza. Por tanto, Abhidhamma quiere decir enseñanza excelente o enseñanza distinguida. Excelente no significa que las enseñanzas en el Abhidhamma Pitaka son mejores, más altas o más nobles que las del Sutta Pitaka. La única diferencia entre lo enseñado en Sutta Pitaka y Abhidhamma Pitaka es el método de tratamiento, el método de presentación. Las enseñanzas son las mismas en Sutta y Abhidhamma. Ustedes encuentran el mismo Dhamma, los mismos tópicos. Pero en el Abhidhamma Pitaka éstos son analizados minuciosamente. Sobresalen con respecto a las enseñanzas en Sutta Pitaka; se distinguen de las enseñanzas en Sutta Pitaka con respecto al método de tratamiento.

Por ejemplo los cinco agregados – espero que ustedes estén familiarizados con los cinco agregados. Buddha enseñó la doctrina de los cinco agregados. Nosotros estamos compuestos de estos cinco agregados. La mayoría de los seres están compuestos de cinco agregados. Estos cinco agregados son tratados solamente en una página del Samuytta Nikaya. Los mismos cinco agregados se tratan en el segundo libro del Abhidhamma. En ese libro hay 68 páginas – por tanto son 68 páginas contra una página. Ustedes pueden ver la diferencia en el método del tratamiento en el Sutta Pitaka y en el Abhidhamma Pitaka. En el Sutta Pitaka, el Buddha habló sobre los cinco agregados en poco espacio, pero en el Abhidhamma Pitaka hace un análisis completo de los mismos.

En el Abhidhamma Pitaka, especialmente en el Vibhanga, los cinco agregados son tratados por medio de la explicación del método de los Suttas, por medio de la explicación del método de Abhidhamma y por medio de preguntas y respuestas. Actualmente todo lo que se conoce acerca de los cinco agregados está tratado en Abhidhamma, no en Suttanta Pitaka. Ésta es la razón por la que es llamado Abhidhamma. Difiere solamente en el método de tratamiento, no en el contenido, no en los Dhammas enseñados en ellos. Ustedes encuentran los mismos cinco agregados en los Suttas y en el Abhidhamma. Ustedes encuentran las Cuatro Nobles Verdades en los Suttas y en el Abhidhamma.

¿Qué se enseña en el Abhidhamma? Es muy difícil traducir esta palabra al inglés. Es una enseñanza última en contraste a la enseñanza convencional del Sutta Pitaka. En Sutta Pitaka, el Buddha usó términos convencionales como: 'yo', 'tú', 'persona', 'mujer'. Sin



estos términos convencionales no podemos hablar, no podemos comunicarnos con otras personas porque vivimos en este mundo convencional. En el Sutta Pitaka, Buddha enseñó en términos convencionales; pero en Abhidhamma Pitaka los términos usados no son los convencionales, sino términos de la realidad última. Son términos diferentes.

En el Abhidhamma Pitaka no se habla de personas, hombres, mujeres, sino que se habla de los cinco agregados, bases, elementos, cuatro nobles verdades; es decir, aunque el tema puede ser el mismo, cambia la forma de presentación. Permítanme tomar el ejemplo del agua. No tengo conocimientos de química, pero sé que el agua es H₂O. Siempre tomo ese ejemplo. Cuando digo "bebo agua" estoy usando un término convencional, es verdad que lo que estoy tomando es agua, no estoy mintiendo. Pero si ustedes van a un laboratorio y analizan los elementos ya no llamarán agua a ese líquido, sino H₂O.

Abhidhamma es como el uso de H₂O. En él ustedes no son un hombre o una mujer, sino cinco agregados. Por tanto, ahora están sentados cinco agregados; están hablando cinco agregados; otros cinco agregados están oyendo; esto es Abhidhamma. En Abhidhamma los términos usados son las realidades últimas y no los términos convencionales.

Estas realidades se enseñan de muchas formas diferentes. Las realidades que son aceptadas como realidades son cuatro. En Abhidhamma se analizan con minuciosidad la mente y la materia. Una persona está compuesta de mente y materia. La mente a su vez está compuesta de 'citta' que se traduce como conciencia y 'cetasikas' que se traduce como factores mentales. Lo que llamamos mente es un grupo de dos cosas – citta y cetasikas.

Hay 89 o 121 tipos de cittas. Citta se divide en 89 o 121 tipos de conciencias. Los factores mentales son 52. En Abhidhamma la mente se describe y analiza minuciosamente. La materia también se trata en detalle. Hay 28 propiedades materiales enseñadas en el Abhidhamma. Su nombre o enumeración, sus causas, y cómo están agrupadas, cómo surgen y desaparecen en una vida – todas estas cosas se enseñan en el Abhidhamma. En Abhidhamma se estudia las realidades últimas, esto es, conciencia, factores mentales, materia y Nibbana.

¿Qué es Abhidhamma? ¿Es una filosofía, es una psicología, es una ética? Nadie sabe. Sayadaw U Thittila, un monje birmano que vivió muchos



años en Occidente, dijo que es una filosofía porque trata de las causas generales y principios que gobiernan todas las cosas. Por tanto, puede considerarse como una filosofía. Ustedes encuentran en ella causas y principios que gobiernan todas las cosas. Es un sistema ético porque permite realizar el Nibbana. No hay enseñanzas éticas en Abhidhamma. No enseña que ustedes dejen de hacer esto o aquello o que se abstengan de algo. No hay tales enseñanzas en Abhidhamma. Pero cuando se describe la conciencia, comienza con lo que es insano. Explica la conciencia de la esfera de los sentidos. Luego explica los altos estados de conciencia llamados conciencia de la materia sutil. Luego explica los tipos de conciencia inmaterial. Y finalmente explica la conciencia supramundana. Pasa de un estado espiritual a otro. Por tanto, puede ser llamado un sistema ético. Puede considerarse un sistema de psicología, debido a que se refiere al funcionamiento de la mente en los procesos cognitivos y los factores mentales. Es realmente un sistema de psicología porque se refiere a la mente, la materia, la conciencia, los factores mentales y las propiedades materiales. El Abhidhamma generalmente se considera como la filosofía psico-ética del budismo. Eso es el Abhidhamma. Pero pienso que es más que eso.

Cuando decimos psicología budista, es psicología Budista, pero es más que eso - y más que filosofía y que ética. Nunca haremos justicia al traducirla como psicología, filosofía o ética. Es mejor llamarlo Abhidhamma, como hacen los birmanos. Yo siempre le digo a la gente que los birmanos somos gente lista. Nosotros no traducimos estos términos al birmano. Nosotros sólo los "birmanizamos". Llamémosle Abhidhamma. En el Abhidhamma ustedes encontrarán algo de filosofía, mucho de psicología y también de ética.

Ahora, ¿es importante el conocimiento del Abhidhamma? Si ustedes me lo preguntan, yo les diré "sí". El Abhidhamma no solamente es necesario, sino que en mi opinión es esencial para un correcto y completo entendimiento de las enseñanzas de Buddha. Por favor no se desanimen por lo que digo. Ustedes no entenderán los discursos correctamente y a fondo si no entienden las enseñanzas de Abhidhamma. Muchas enseñanzas en los discursos tienen que entenderse teniendo como base el Abhidhamma. Es algo como una guía para el entendimiento de las enseñanzas en los discursos. En el Dhammapada (que es pertenece al Sutta Pitaka) el Buddha dijo, "No hacer ningún mal; cultivar el bien y purificar la mente; ésta es la enseñanzas de los Buddhas". Si evitamos lo malo tenemos que saber qué es lo malo, qué es lo insano. Algunas veces podemos pensar que

algo es sano, pero en realidad es insano. Otras veces podemos pensar que algo es insano, pero es sano. Necesitamos entender qué es malo y qué es bueno. Esto lo podemos entender con la ayuda del Abhidhamma. El Abhidhamma nos enseña que cualquier cosa que está asociada con el deseo, odio e ignorancia es mala, es insana. Lo opuesto a estas tres raíces, es lo sano – el no-deseo, el no-odio (que significa amor-amabilidad) y el no-engaño o entendimiento. Si ustedes no saben Abhidhamma, pueden perderse en cuanto a lo que es malo y lo que es bueno.

Buddha dijo en algunos discursos: “Un monje desarrolló el sendero”. La conciencia del sendero es un tipo de conciencia que surge en el momento de la iluminación. De acuerdo con el Abhidhamma la conciencia del sendero surge solamente una vez. Nunca se repite. El Buddha dijo en ese discurso, que el monje desarrolla el Sendero. De acuerdo a las enseñanzas del Abhidhamma, la conciencia del sendero solamente surge una vez. Lo que hay que entender en este pasaje es que el monje practica meditación a fin de alcanzar los altos estados de iluminación, el más alto sendero. Si no entendemos así, entenderemos incorrectamente. Hay muchos conceptos como éste en los discursos. Sin el conocimiento del Abhidhamma ustedes siempre entenderán mal o no entenderán completamente. En mi opinión el Abhidhamma es esencial para un correcto entendimiento y para el completo entendimiento de las enseñanzas de los discursos.

Hay otro punto. ¿Necesitamos conocer el Abhidhamma para poder practicar meditación? Puede responderse – sí y no. Hay un libro llamado Visuddhimagga. Fue escrito por el Venerable Buddhaghosa en el siglo v de esta era. Actualmente es un manual de meditación para monjes. Describe la práctica de la meditación desde los fundamentos de la pureza moral hasta el logro de la iluminación. Cuando describe la meditación de tranquilidad (samatha) - hay dos clases de meditación – samatha y vipassana - el autor explica en ese libro lo esencial del Abhidhamma – acerca de los agregados, bases, elementos, facultades, Paticca Samuppada (origen dependiente). Él dijo que ésta es la base para alcanzar el conocimiento. Conocimiento significa el conocimiento del vipassana. Podemos concluir que debemos estudiar el Abhidhamma antes de poder practicar meditación vipassana. Pero si leemos las historias de la época del Buddha, encontramos que una persona vino a ver al Buddha y Éste le predicó y él alcanzó la iluminación o llegó a ser una persona noble (ariya), aunque no conocía el Abhidhamma.

En mi opinión, no es absolutamente esencial el conocimiento de Abhidhamma para la realización de la Verdad. Aun si ustedes no conocen Abhidhamma pueden practicar la meditación vipassana y pueden conseguir resultados. Sin embargo, es muy benéfico el conocimiento del Abhidhamma. Es como leer un mapa antes de ir a un lugar; cuando ustedes llegan a ese lugar, no necesitan que les indiquen porque ya conocen qué es qué. Es algo como eso. El conocimiento del Abhidhamma es muy útil. Es bueno si ustedes tienen tiempo y estudian un poco de Abhidhamma antes de practicar meditación. Hay algunos maestros que piensan que es esencial. Ustedes deben conocer Abhidhamma antes de practicar la meditación vipassana. Es bueno tener conocimiento de Abhidhamma.

Hay algunas personas, especialmente estudiosos, que piensan que el Abhidhamma no es necesario para el entendimiento de los Suttas. Una persona escribió algo como esto: "La tercera división del Canon Pali, el Abhidhamma Pitaka, no requiere ser considerado detenidamente, difiere de la literatura de los Suttas ya discutida, solamente en que es más árido, más complicado y más escolástico. Comparativamente le falta originalidad y profundidad. Y nuestro conocimiento de la filosofía Budista sería poco menor si se ignorara completamente el Abhidhamma Pitaka. Aunque ustedes no conozcan el Abhidhamma, su conocimiento de la filosofía Budista no sería menor. Ustedes no necesitan el Abhidhamma para entender la filosofía Budista". El autor de esa cita fue Ananda K. Kumaraswami, en su libro 'Buddha and the Gospel of Buddhism' (Buddha y el Evangelio del Budismo). Él dijo, "Comparativamente le falta originalidad y profundidad". Tal vez le falta originalidad porque se enseña lo mismo en el Abhidhamma que en el Sutta Pitaka y en el Vinaya Pitaka. Pueden no ser nuevos los conocimientos enseñados en el Abhidhamma. Pero en profundidad les diré que decidan por ustedes mismos. No diré nada más. Ustedes piensen si es superficial o si es profundo o cualquier cosa después de que avancen en este curso.

Hay otras personas como Kumaraswami, que tal vez tomó su idea del libro The History of Indian Literature (Historia de la Literatura de la India), del autor alemán Winternitz, que escribió: "Existen muchos sinónimos; no hay originalidad".

Pudo haber tomado un libro de Abhidhamma y visto enumeraciones, sinónimos y otros, y desilusionarse con el Abhidhamma. Antes de que ustedes puedan tomar un libro de Abhidhamma, leerlo y entenderlo, deben conocer algo de los fundamentos del Abhidhamma. Sin un

conocimiento fundamental no pueden leer directamente a los libros del Abhidhamma Pitaka. Si ustedes no conocen las tablas de multiplicar no pueden trabajar matemáticas. No pueden ir a la aritmética sin las tablas de multiplicación. Eso era así hasta hace un tiempo atrás. Actualmente la gente usa calculadoras. Ustedes no necesitan aprender las tablas de multiplicación. Sin conocimiento básico es casi imposible llegar a cualquier clase de conocimiento. Por tanto, ustedes necesitan algo de conocimiento fundamental del Abhidhamma antes de estudiar el Abhidhamma canónico. Sin ese conocimiento, cualquier libro que tomen será como si estuviera escrito en griego.

Sayadaw U Thittila dijo: "El Abhidhamma es altamente apreciado por los estudiantes profundos de la filosofía Budista, pero al promedio de los estudiantes les parece aburrido y sin sentido". Si ustedes ven un libro de Abhidhamma, aún cuando entiendan al Lengua Pali, lo encontrarán muy aburrido y pesado. Esto es así porque es extremadamente sutil en sus análisis y muy técnico en sus tratamientos, que puede ser muy difícil de entenderlo sin la guía de un maestro. Ustedes pueden leer un libro y entender algo, pero pienso que necesitan un maestro que los guíe a través del Abhidhamma. Probablemente ésta es la razón por la que el Abhidhamma Pitaka no es tan popular como las otras dos canastas entre los budistas occidentales – tal vez no solamente los budistas occidentales, sino también los estudiantes modernos. Ananda Kumaraswami no era de Occidente, creo que fue hindú o singalés, no estoy seguro. Por tanto, no es tan popular incluso con los estudiantes en Oriente porque es extremadamente sutil en sus análisis y extremadamente técnico en sus tratamientos. Ustedes lo verán cuando tomen un libro de Abhidhamma y lo lean. No les diré cuál argumento es el verdadero. Ustedes mismos van a encontrarlo después de que hayan avanzado en este curso.

Ahora veamos acerca de los siete libros del Abhidhamma y los comentarios. El Abhidhamma comprende una vasta literatura. Buddha enseñó el Abhidhamma a los dioses y no a los seres humanos. En la séptima estación de lluvias después de su iluminación, el Buddha fue al cielo de Tavatimsa y predicó el Abhidhamma a los dioses que estaban ahí. Su madre, que murió siete días después de su nacimiento, nació como una Deva, como una deidad en otro cielo. Ella o él (creemos que ella renació como una deidad masculina) llegó al cielo Tavatimsa y escuchó la enseñanza del Buddha sobre Abhidhamma.

Se dice que el Buddha enseñó sin parar durante tres largos meses. Cuando yo digo 'no paró', realmente quiero decir que no se detuvo.

Sin embargo, el Buddha era un ser humano, por tenía necesidades como alimentarse. Por tal razón, cuando llegó el momento de pedir limosna, por medio de su poder mental creó a otro Buddha para que enseñara Abhidhamma en su lugar durante su ausencia. Luego, bajó al mundo humano, por limosnas para comer. En ese momento el Buddha creado tomó posesión y cuando el Buddha real bajó al mundo humano, Sariputta se reunió con Él. Cuando el Buddha se reunió con Sariputta, le dijo que había enseñado Abhidhamma durante ese período. Eso significa entre la reunión de ayer hasta ahora. Lo que Buddha enseñó a Sariputta fue algo como una tabla de contenido. Cuando Sariputta la escuchó, pudo entender hasta el más pequeño detalle de lo que el Buddha había enseñado. Sariputta estaba dotado de conocimiento analítico; entendió todo lo que Buddha enseñó durante el ínterin. Luego Sariputta enseñó el Abhidhamma que había aprendido a 500 monjes que eran sus discípulos. Después que Buddha permaneció un día en el mundo humano, regresó al cielo Tavatimsa al anochecer y resumió su enseñanza.

¿Se dieron cuenta las deidades que el Buddha se había marchado y que un Buddha creado predicaba en ese momento? Algunos sí y otros no. Aquellos que tenían gran poder lo supieron y aquellos que tenían un poder menor, no, debido a que no había diferencia entre el Buddha real y el Buddha creado respecto a sus rayos, voz y palabras – todo era exactamente igual, era una réplica exacta, aquellas deidades de menor poder no se enteraron.

Se dice que el Buddha habló muy rápido. ¿Cuántas palabras? Durante el tiempo en el que una persona ordinaria habla una palabra, el Buddha podía hablar 128 palabras. Buddha habló muy rápido. Aún un discurso dado después de tomar una comida en una casa podía abarcar una colección (nikaya) o algo así. Ahora imaginen al Buddha hablando en esa forma durante 3 meses sin parar, predicando continuamente. El volumen del Abhidhamma debió ser muy grande.

Tenemos 3 versiones del Abhidhamma – una muy grande que enseñó a los dioses, luego la segunda versión, enseñada al venerable Sariputta, es como una tabla de contenidos, y la tercera, la que Sariputta enseñó a sus discípulos, que no es tan grande ni tan pequeña.

Sariputta lo adaptó para que aquellos monjes lo entendieran; no enseñó todo lo que aprendió, sino sólo lo suficiente para ellos. Afortunadamente esa última versión, que no es tan larga ni tan corta,



quedó registrada en el Primer Concilio Budista. Esa versión es lo que tenemos ahora en el Abhidhamma Pitaka.

Quiero enseñarles los libros de Abhidhamma. Hay 12 libros. Numeré las páginas. Son 4981 páginas. Hay siete libros de Abhidhamma, pero en nuestra edición del Sexto Concilio hay 12 volúmenes. Esas 4981 páginas contienen muchas elipsis. Se eliminaron repeticiones y algunas cosas difíciles para recitar. Si se hubiera impreso todo hubiera sido 10 veces más grande de lo que tenemos aquí. El Abhidhamma es muy extenso.

Hay siete libros del Abhidhamma. El primero es el Dhammasangani, clasificación de Dhammas. Significa clasificación de cittas (conciencias), cetasikas (factores mentales) y rupa (materia). El segundo libro se llama Vibhanga, que es el análisis de los Dhammas enseñados en el Dhammasangani – un mayor análisis. El tercero se llama Dhatukatha. Este libro es la discusión de los Dhammas enseñados en el Dhammasangani. El cuarto se llama Puggalapaññatti, designación de los tipos de seres. Este libro no es como el Abhidhamma, es como los discursos, donde se menciona o clasifica a los diferentes tipos de individuos o diferentes tipos de seres. Éste es un libro que no es como el Abhidhamma. El siguiente es Kathavatthu, puntos de controversia. Tampoco es como el Abhidhamma, es un libro de debate en el que se examinaron diferentes opiniones de actualidad en esa época sobre la base del debate. Es muy diferente de los otros libros. Se trata de un diálogo entre monjes Theravada y otros monjes. El sexto libro se llama Yamaka, libro de pares; significa que hay preguntas y respuestas en parejas, hay preguntas en pares, hay respuestas en pares. Por ejemplo: Existen estados sanos. ¿Están todos esos estados sanos asociados con raíces sanas? ¿Existen raíces sanas? ¿Están todas esas raíces sanas asociadas con estados sanos? Es algo como eso. Y también con respecto a los agregados, bases y demás, hay preguntas y respuestas como esas, que van en pares. El séptimo libro se llama Patthana o libro de las relaciones causales. Hay 24 modos de relaciones causales. El Patthana es el más largo de los siete libros de Abhidhamma y para nosotros es el más intenso, el más profundo.

En nuestros libros se dice que el Buddha contempló el Abhidhamma en la cuarta semana después de su iluminación. No lo predicó a nadie, sólo se sentó y contempló el Abhidhamma. Cuando contempló los primeros seis libros, no pasó nada, sólo los contempló. Pero cuando contempló el séptimo libro, seis rayos de color fueron emitidos de su cuerpo, salieron de su cuerpo. No tenemos aquí la bandera Budista. La

bandera Budista representa estos seis rayos – azul, amarillo, rojo, blanco, naranja y la mezcla de estos cinco. ¿Por qué sucedió eso? Los otros seis libros no fueron lo suficientemente intensos para que el Buddha alcanzara la plena sabiduría. Cuando Él contempló estos seis libros, fue como una ballena en un pequeño estanque; Él apenas podía moverse en el estanque. Pero cuando llegó al séptimo libro, la materia subjetiva era inconmensurable y su sabiduría era inconmensurable. Su sabiduría pudo llegar hasta la materia subjetiva y la materia subjetiva pudo llegar hasta su sabiduría. Cuando alcanzó el séptimo libro, fue como esa ballena puesta en el océano, pudo moverse muy fácilmente y sentirse satisfecho. Cuando la mente alcanza la satisfacción, se afectan las partes físicas del cuerpo, por tanto, los rayos salieron de su cuerpo. El Patthana es el más profundo de los siete libros y también el más largo.

Estos son los siete libros del Abhidhamma. No vamos a estudiar estos siete libros. Lo que vamos a estudiar es una aproximación a estos libros. Ustedes tienen un largo camino.

Ahora hablemos de los comentarios (Atthakatha). Los libros que mencioné, tal como son, no pueden ser bien entendidos. Necesitamos que alguien explique acerca de las cosas enseñadas en estos libros; por tanto, necesitamos los comentarios. Existen los comentarios de Buddhaghosa, quien fue un comentarista muy famoso y celebrado. No todo lo que escribió fue propio, él fue como un editor que compiló lo escrito antes que él y lo puso en un libro continuo. Pudo regresar incluso hasta el tiempo del Buddha porque estas explicaciones fueron enseñadas de maestro a alumno. Algunas explicaciones dadas en sus comentarios pudieron haber sido incluso dadas por el Buddha mismo. Tenemos un gran respeto por los comentarios de Buddhaghosa. Los comentarios de los siete libros de Abhidhamma, son el Atthasalini, Sammohavinodani y Pañcappakaranatthakatha.

Algunas veces encontramos dificultad aún para entender los comentarios, por lo que se requieren otros libros para explicarlos. Éstos son los sub-comentarios (Mula-Tika) y los sub-subcomentarios (Anu-Tika). Los subcomentarios fueron escritos por Ananda Thera y los sub-subcomentarios fueron escritos por Dhammapada Thera. No conocemos las fechas exactas de estos autores. Todas las fechas son aproximadas, es decir, entre el siglo v y vii de esta era. El autor de los sub-subcomentarios pudo haber vivido entre los siglos viii-xii, no estamos seguros pero pudo ser en el siglo viii o ix.

Hay tratados sobre el Abhidhamma escritos por el monje Buddhadatta Thera, que fue un contemporáneo de Buddhaghosa Thera y escribió algunas condensaciones del Abhidhamma. Existen tratados hechos por muchos otros monjes. Entre ellos el Abhidhammattha Sangaha es el mejor o el más popular. Usaremos el Abhidhammattha Sangaha para nuestro curso.

Abhidhammattha Sangaha fue escrito en el siglo xi por Anuruddha Thera, monje nativo del sur de India que escribió tres libros. En uno de ellos escribió que nació en Kanchipura, al sur de India y se cree que cuando escribió este libro, el Abhidhammattha Sangaha, estaba viviendo en Sri Lanka. En este pequeño libro (es un libro muy pequeño, menos de 100 páginas, tal vez 80 páginas), se tratan todos los fundamentos de Abhidhamma. Si ustedes se familiarizan con ese pequeño libro, verán que es la llave de todo el Abhidhamma Pitaka. Ustedes pueden abrir cualquier libro de Abhidhamma, leerlo y entenderlo, es preciso y comprensible. Yo creo que es suficiente para que ustedes entiendan los libros de Abhidhamma. Es el libro más popular para entender los fundamentos de Abhidhamma. Actualmente es una guía indispensable para Abhidhamma. Quienes quieran entender el Abhidhamma, deben primero estudiar este libro. También hay otros libros, pero no tan buenos como éste. Es el más popular e indispensable.

Todavía es un libro de texto para principiantes en Birmania y otros países theravadas. El Abhidhamma llegó a ser muy popular desde la introducción del budismo theravada en el norte de Birmania, en el año 1057.

Cerca del año 1044 hubo un rey llamado Anawrahta. Algunos de ustedes pueden haber ido a Bagan. En ese tiempo había una forma corrupta de budismo tántrico. Un día el rey conoció un monje del sur de Birmania y se convirtió al budismo Theravada. Más tarde logró conseguir juegos del Tipitaka de un rey del sur de Birmania. Desde entonces en Bagan y en el resto de Birmania se dedicaron al estudio del Tipitaka Theravada. El estudio de Abhidhamma se hizo popular. Todavía es muy popular. Hay muchos tratados escritos en pali y en birmano.

En 1968, el concilio Buddha Sasana imprimió una traducción del primer libro de Abhidhamma. En la introducción de esta traducción hay una lista de libros disponibles, una lista de libros escritos por autores birmanos. Hay como 333, algunos en birmano, algunos en pali escritos

por autores birmanos. Así es como el Abhidhamma es popular, especialmente con los monjes birmanos.

También existe lo que se llama lección nocturna, que solamente se practica en Birmania. Algunos libros de Abhidhamma tienen que ser aprendidos en la noche, eso significa que lo aprendemos durante el día, en la noche vamos con el maestro, recitamos lo que aprendimos y el maestro explica los pasajes difíciles o corrige los errores que cometimos; tenemos que aprender del maestro sin luces porque no hay suficiente luz para leer. No tenemos libros con nosotros. Aprendemos el tema durante el día. Luego vamos con el maestro y lo recitamos. Luego preguntamos.

Algunas partes del primer libro de Abhidhamma, el tercer libro, el sexto libro y el séptimo libro son objeto de lecciones nocturnas. Esta es la razón, pienso, por la cual los monjes birmanos están más familiarizados con el Abhidhamma que los monjes de otros países. Tenemos esta tradición de lecciones nocturnas. Todavía se sigue.

El estudio del Abhidhamma es algo obligatorio para todo monje, novicio y monja. Si ustedes se ordenan como monjes o novicios, se les proporcionará ese libro. Se les pedirá que lo aprendan de memoria antes de que conozcan de qué se trata. Es algo obligatorio. Todo monje birmano, novicio o monja conoce el Abhidhamma.

También muchos laicos estudian Abhidhamma. Ellos incluso escriben libros sobre Abhidhamma. Enseñan a sus hermanos y hermanas. Por tanto, hay laicos enseñando a laicos en vez de monjes enseñando a laicos. También hay exámenes del Abhidhamma.

Dije que estaremos usando Abhidhammattha Sangaha o su traducción para este curso. Hay 3 traducciones al inglés del Abhidhammattha Sangaha. El primero se llama el Compendium of Philosophy (Compendio de Filosofía) por U Shwe Zan Aung. Apareció por primera vez en 1910. La introducción a este libro es muy buena. Ésta explica diferentes tópicos del Abhidhamma y consta de 76 páginas. El segundo libro se llama la The Abhidhamma Philosophy (Filosofía de Abhidhamma), vol. 1, por Bhikkhu J. Kashyap. Apareció por primera vez en 1942. Es otra traducción de Abhidhammattha Sangaha. El tercero es A Manual of Abhidhamma (un Manual de Abhidhamma) escrito por Narada Thera. Apareció en 1956. Hasta ahora he usado este libro para mis clases de Abhidhamma.

Recientemente apareció otro libro, 'A Comprehensive Manual of Abhidhamma'. Usaremos este libro como texto para esta clase el cual es una edición revisada del libro de Narada. Al principio los editores pensaron que lo podrían editar 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 aquí 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. Vive en Inglaterra. Pienso que ahora éste es el mejor libro para los estudiantes de Abhidhamma.

Si ustedes quieren leer una descripción de los concilios budistas y algunas historias de budismo o de la comunidad monástica, éste es el libro recomendado: 'The Inception of Discipline, Vinaya Nidana' (publicado por la Pali Text Society). Ésta es la traducción del un libro escrito por Buddhaghosa. El venerable Buddhaghosa, al principio del comentario del Vinaya escribió una historia del budismo hasta la época en que el budismo llegó a Sri Lanka. Aquí se mencionan también el primer, segundo y tercer concilio y cómo el Rey Asoka envió a su hijo y a su hija a Sri Lanka a predicar el budismo. Ustedes obtienen la escritura original o la descripción theravada de la historia del budismo. Si quieren conocer acerca de Nikayas y Pitakas y también acerca de estos concilios, éste es el libro que deben leer. La traducción inglesa está primero y luego el texto pali. Si quieren conocer el punto de vista del budismo theravada acerca de la historia del budismo en detalle, éste es el libro para leer.

Permítanme decirles algo. Para muchos de ustedes el estudio del Abhidhamma es algo muy nuevo. Por favor sean pacientes con nuestro estudio. Si no entienden algo, no se desanimen fácilmente. Tienen que ser pacientes. Siempre digo que es como un acertijo o rompecabezas. El cuadro está incompleto hasta que ponen la última pieza. Algunas veces pueden querer saber algo. Por favor esperen. Después ustedes lo entenderán. Por favor sean pacientes.

También me gustaría que no falten a las clases, porque si faltan, será muy difícil después ponerse al día. Si faltan, traten de estudiar con la ayuda de una grabadora o con la ayuda de un amigo. Si faltan a una lección ahora y luego a otra, después no sabrán de qué habló el maestro. Algunas veces pasa. Es mejor no faltar a clase. Pero si deben faltar, por favor traten de tomarla con un amigo o con la ayuda de una grabadora.

Por favor no tengan miedo de las palabras pali. Ésta es la razón por la que les doy el alfabeto pali. No podemos evitar el uso de las palabras pali. Siempre usamos palabras pali porque algunas veces la traducción al inglés no es adecuada. A fin de que ustedes entiendan usaré ambos, el pali y el inglés. Por favor no tengan miedo de las palabras pali. Después de que ustedes memoricen algunas palabras, verán que no es tan difícil. Es inevitable que tengan que saber algunas palabras pali.

Si ustedes aprenden o estudian algo nuevo, tienen que aprender algunas palabras técnicas. Si ustedes estudian Zen, tienen que estudiar algunas palabras japonesas. De la misma forma, ustedes tienen que aprender algunas palabras pali. Por favor no tengan miedo de las palabras pali. En el libro se proporciona el texto pali. Pueden tratar de leer el texto pali.

* * * * *

* Venerable U Silananda. Transcripción de los casetes por Sarah Marks. Traducción española por Bertha Imaz Lira. Este material puede ser reproducido para uso personal, puede ser distribuido sólo en forma gratuita. ©CMBT 2000. Última revisión lunes, 24 de julio de 2000. Fondo Dhamma Dana.

CLASE DE ABHIDHAMMA*
CAPÍTULO I, CLASE 2
DOS CLASES DE VERDAD

VENERABLE U SILANANDA

Traducción española por Bertha Imaz Lira

Estudiaremos las dos clases de **realidades (verdades)** reconocidas en el budismo, es decir, en las enseñanzas del Buddha. Siempre que la gente habla acerca de la verdad, considera que solamente existe una verdad. Pero diferente gente interpreta la verdad de diferentes maneras. Puesto que diferente gente la interpreta de manera diferente, no puede haber una sola verdad, sino muchas verdades. Si le preguntan a un cristiano qué es la verdad, obtendrán una respuesta. Si le preguntan a un budista, obtendrán una respuesta diferente. Si le preguntan a un hindú, tendrán otra respuesta. Por tanto, la verdad puede ser diferente dependiendo a qué clase de persona le pregunten.

De acuerdo al budismo, la verdad significa simplemente algo que es verdadero, que es real, ya sea en el sentido convencional o en el sentido último. Algunas cosas son verdaderas sólo de acuerdo a la convención, al uso o al modo de expresión aceptado por un cierto grupo de gente, o aceptado por la gente en general. Otras cosas son verdaderas de acuerdo al sentido último. **Aquello que es real, ya sea en un sentido convencional o último, se considera como verdad o realidad en el budismo.**

Algo que es verdadero, que es real, se denomina verdad; la verdad no necesariamente es buena. **La verdad no necesariamente es elevada o sublime.** Puede ser cualquier cosa que se describe como verdad. Esto se confirma por el hecho de que el Buddha enseñó que el deseo, que es un estado mental insano, es la Segunda Noble Verdad. El deseo es un estado mental insano que da malos resultados; el deseo es un estado insano, no es un estado sublime. No obstante, en el budismo se denomina verdad o realidad. Por tanto, la verdad no necesariamente es buena o elevada. Puede ser buena o mala. Puede ser sublime o inferior. No obstante, es verdad. Cuando digo el fuego quema, el quemar es la verdad del fuego. Eso es Verdad. De la misma

30



forma, en el budismo el deseo es una verdad. La atención mental, durante la meditación ustedes practican la atención mental, esto también es una verdad. La sabiduría es una verdad; la concentración es una verdad. En el budismo la verdad no necesariamente es buena. Puede ser buena o mala, sublime o inferior. Cualquier cosa que es real o verdadera, ya sea en el sentido convencional o en el sentido último, se considera como verdad.

En el budismo se reconocen dos clases de verdad o realidad. **La primera es la realidad convencional y la segunda es la realidad última.** Podemos llamar a la verdad 'realidad'. Estos términos son intercambiables. Hay realidad convencional y realidad última –algo que es real en el sentido convencional y algo que es real de acuerdo al sentido último. **Siempre** hay estas dos clases de realidades en el mundo.

¿Qué es la realidad convencional? La verdad convencional es aquello que está de acuerdo con las convenciones o usos del mundo. En el principio, en los primeros días de la humanidad sobre esta tierra, por consentimiento común se aceptó un nombre para algo. Ese nombre fue aceptado por toda la gente. Un objeto llegó a conocerse por ese nombre. Por ejemplo, a una cierta clase de animal se le llamó "gato" y fue aceptado por toda la gente. Si ustedes quieren referirse a ese animal ustedes dicen la palabra "gato". Ésta es la convención.

La convención es algo aceptado por la gente en su conjunto, aceptado por consentimiento común. Tenía miedo de usar la expresión "consentimiento común". Para ser exacto, justo ayer que tomé este libro encontré esa expresión y me puse contento. Ahí se dice "la gente simplemente ha acordado por medio del consentimiento común que un grupo particular de letras escritas o sonidos orales deberán representar o significar un objeto o una idea particular." Podemos usar la expresión "consentimiento común". Eso es un acuerdo por toda la gente. Llamemos a esto "hombre". Llamemos a esto "mujer". Llamemos a esto "gato"; a esto "perro". Éstas son realidades o verdades convencionales.

Supongan que aquí hay un gato. Entonces, digo "hay un gato". Estoy diciendo la verdad. No estoy mintiendo porque aquí está el animal que se acepta que es un gato. Ésta es una clase de verdad o realidad convencional. O podemos tomar el ejemplo de un carro. ¿Cómo llegaron aquí? En un carro. Cuando ustedes dicen que llegaron en un carro no me están mintiendo. Están diciendo la verdad, la verdad

convencional. Es verdad que ustedes llegaron en un carro. La verdad convencional "carro" o el objeto representado por el nombre "carro" es una realidad, una realidad convencional. Lo mismo es verdad para una casa, un hombre, una mujer. Ustedes pueden dar los ejemplos que deseen. Todo en el mundo a lo que se le da un nombre puede ser una verdad convencional.

En pali esta realidad convencional se llama "sammuti sacca". Quiero que ustedes se familiaricen con estas palabras. "Sammuti" significa un concepto común o aceptación común. "Sacca" significa verdad. Tal vez ustedes conocen la una frase "Cattari Ariyasacca", Cuatro Nobles Verdades. La palabra "Sacca" significa verdad o realidad. "Sammuti sacca" significa verdad o realidad convencional. También se denomina "paññatti". **"Paññatti"** se traduce como concepto. El Venerable Ñanamoli en su traducción del Visuddhi Magga, el Camino de la Purificación, proporciona información acerca de los conceptos, paññatti. Ñaamoli dice que "todo muestra que el término 'paññatti' tiene el significado de apelación, concepto o ambos (significados) juntos. Ninguna palabra en inglés le corresponde". No hay ninguna palabra en inglés que corresponde exactamente con el término "paññatti". Aceptemos la palabra "concepto" como traducción de esta palabra.

"Paññatti" está en contraste con **"paramattha", la realidad última.** La verdad convencional, "sammuti sacca" se llama también "paññatti", concepto. Hay dos clases de conceptos (paññatti). Solamente esto ustedes necesitan entender. Pero si son impacientes, si quieren saber más acerca de paññatti, pueden leer la última parte del capítulo 8 de este libro (Abhidhammattha Saegaha). Esa sección se refiere a paññatti o conceptos.

Hay **dos clases de conceptos.** El primero se llama **"nàma paññatti"**. "Nàma" significa nombre. La palabra "nàma" significa nombre, mente o fenómeno mental. Pero aquí significa nombre. Por tanto, "nàma paññatti" significa concepto nombre. Concepto nombre significa el nombre dado a los objetos. El concepto nombre permite conocer los objetos. Por lo tanto, en pali se denomina "nàma paññatti". La palabra "paññatti" tiene dos significados. Uno es activo y el otro es pasivo. "Paññatti" significa algo que hace que otra cosa se conozca. Cuando decimos "auto", el nombre "auto" permite conocer el auto real. Por medio de la palabra "auto" conocemos el objeto real, es decir, un vehículo con cuatro ruedas. Aquí "paññatti" significa algo que hace que otra cosa se conozca, el nombre que permite conocer los objetos.

"Nàma paññatti" son los nombres dados a los objetos. Hay miles y miles de "nàma paññatti". ¿Cuántos 'nàma paññatti' puede haber en este cuarto? Diez, veinte, treinta. Cualquier nombre dado a un objeto o a un individuo se llama "nàma paññatti". Un hombre, una mujer, una casa, una cámara, una grabadora -todos estos son llamados "nàma paññatti".

El segundo tipo de concepto se denomina "**attha paññatti**". "Attha" significa objeto o cosa. "Attha paññatti" significa concepto cosa. Significa los objetos representados o significados por estos nombres. Se llaman "paññatti" porque hacen conocer. Aquí tenemos el significado pasivo de la palabra "paññatti". En ocasiones es bueno tener dos significados de una palabra, pero a veces causa confusión, por lo tanto, es necesario entender cuál de los dos significados se usa en un contexto dado. En el término "attha paññatti" la palabra "paññatti" significa algo se hace conocer, algo que se hace conocer por "nàma paññatti", por el nombre.

Nuevamente tomemos el ejemplo "auto". Tenemos el nombre "auto". Y tenemos el objeto al que llamamos "auto". Ese objeto es "attha paññatti", el concepto cosa. El nombre "auto" es "nàma paññatti", el concepto nombre. En la mayoría de casos existen estos dos tipos de conceptos juntos -"nàma paññatti", el concepto nombre y "attha paññatti", el concepto cosa. Tomemos una casa, el nombre "casa" es "nàma paññatti", el concepto nombre. La casa real, la casa en sí misma es "attha paññatti", el concepto cosa. Tomemos un hombre, el nombre "hombre" es "nàma paññatti", el concepto nombre. La persona, el hombre, es "attha paññatti", el concepto cosa. En la mayoría de los casos podemos tener ambos conceptos para estos objetos. Cuando decimos "objetos", nos referimos tanto a objetos físicos como mentales. Los estados mentales son objetos. La materia también representa objetos.

Por ejemplo, ¿qué ocurre con el nombre dado al estado mental denominado contacto? En pali, el estado mental contacto se denomina "phassa". Respecto al contacto mental, es decir, al contacto de la mente con el objeto, ¿podemos tener que ahí hay dos conceptos, es decir, el concepto nombre y el concepto cosa? Nosotros no hemos llegado todavía a estudiar la realidad última (paramattha). Contacto (phassa) es una de las realidades últimas. En el caso del contacto tenemos el concepto nombre, porque el contacto es un nombre. Pero el contacto mismo, sin embargo, no se denomina concepto cosa (attha paññatti) porque éste es una realidad última (paramattha). Con

respecto a los nombres dados a las realidades últimas, tenemos concepto nombre (nàma paññatti) y realidad última (paramattha). Los otros objetos, aquellos que no pertenecen a la realidad última, tienen los dos conceptos, el concepto nombre (nàma paññatti) y el concepto cosa (attha paññatti). Pueden ver muchos conceptos nombres y conceptos cosas alrededor de ustedes.

Nosotros no podemos deshacernos de estos conceptos. No podemos evitar el uso de términos convencionales, de lenguaje convencional cuando nos comunicamos con otras personas. Eso se debe al hecho de que vivimos en este mundo convencional. Tenemos que usar términos de convención para que otras personas conozcan los significados de las cosas. De otra manera, habría una gran confusión.

Un hombre está hecho de cinco agregados y una mujer también es un grupo de cinco agregados. Pero si alguien dice, un grupo de cinco agregados llegó al monasterio, no se sabrá si es un hombre o una mujer. Por tanto, no podemos evitar los términos convencionales cuando hablamos, cuando nos comunicamos con los demás. Pero debemos entender de qué realidad última estamos hablando cuando usamos estos términos convencionales.

Se dice que los conceptos están fuera del tiempo, más allá del tiempo, hay gente que quiere argüir contra esto. "Paññatti" o convención o concepto no tiene existencia en sí mismo, en su propio derecho. ¿Qué es "paññatti"? Ustedes no pueden agarrarlo en sus manos. Por ejemplo un nombre –un nombre es un nombre. No podemos decir que un nombre surge, permanece durante un tiempo y desaparece. Un nombre es un nombre porque está en nuestras mentes, es un producto de la construcción mental. Pensamos en él como algo y luego lo usamos para designar; por tanto, se dice que existe solamente en nuestras mentes, y a decir verdad, no tiene realidad ni existencia; no se puede decir que un concepto pertenece al pasado, presente o futuro. Está más allá del marco del tiempo. Ésta es la razón porque "paññatti" está fuera del tiempo. Sólo aquellos fenómenos que surgen, permanecen un tiempo y desaparecen, solamente los fenómenos que tienen estas tres fases, se dice que existen. Aquellos que no tienen estas tres fases, surgimiento, permanencia y cesación, si algo no tiene estas tres fases de existencia, no existe. Las convenciones o nombres dados a los objetos, así como los objetos mismos, no existen en realidad. Como hombre usted existe. Un hombre es una convención o concepto. El nombre es un concepto y la persona es también un concepto. La persona no existe realmente. Lo que realmente existe

son los cinco agregados. Pero nosotros llamamos a este grupo de cinco agregados, un hombre, una mujer, una persona, un ser. Un hombre, una mujer, un animal, son solamente nuestras proyecciones o construcciones mentales; pensamos en ellos como existentes, aunque a decir verdad no existen en el sentido último. Existen en el sentido convencional. Puesto que los conceptos no surgen, permanecen y desaparecen, se dice que están fuera de tiempo, son sin tiempo. Se dice que los conceptos están fuera de tiempo, igual que Nibbàna. Nibbàna no tiene comienzo, no surge. Por lo tanto, no cesa, no termina. Ésa es la razón por la cual Nibbàna también es sin tiempo (eterno). De la misma forma se dice que "paññatti" es sin tiempo.

Cuando nombramos algo, podríamos decir que el nombre surge en ese momento. Tomemos un auto; es mi ejemplo favorito. Alguien inventó el auto y luego lo llamó auto; pueden argüir que la convención (paññatti) "auto" surge en ese momento; pero, a decir verdad, "paññatti" está en su mente y no podemos decir que surge en ese momento o que existe.

Podemos entender más con otros nombres. Ustedes le ponen el nombre a un niño y lo llaman por ese nombre; pero no podemos decir cuándo ese nombre apareció por primera vez. Después, cuando la gente usa ese nombre, parece existir; cuando lo olvida, parece desaparecer. Más tarde alguien llegará y dirá que hubo una persona con ese nombre quizá cien años antes. Entonces recordaremos ese nombre de nuevo. Por lo tanto, ese nombre, que es un concepto, está más allá del tiempo. No está presente, no es pasado ni futuro. Es sin tiempo.

El segundo tipo de verdad o realidad es la realidad última. Estamos más interesados con la realidad última porque Abhidhamma trata acerca de la realidad última. ¿Qué es la realidad última? Es aquello que está de acuerdo con la realidad. En este libro, Compendio del Abhidhamma. El Abhidhammattha Saægaha de Anuruddha, se dice que si algo es reducible, no es una realidad última. La realidad última es lo que es irreducible. Es lo que no se puede reducir más. Ésa es la realidad última.

Una persona, digamos un hombre; el nombre "hombre" es un concepto nombre; la persona es un concepto cosa. Lo real en esa persona son los cinco agregados; esos cinco agregados tienen un principio, permanecen y finalmente desaparecen; tienen existencia por sí mismos, por su propio derecho; por tanto, son realidades últimas. Si

reducimos lo que llamamos una persona a los elementos irreducibles, obtenemos los cinco agregados o mente y materia. Los cinco agregados son realidades últimas porque son reales. Tienen una existencia real. Tienen una existencia por su propio derecho.

El término pali para la conciencia es "citta". "Citta" es una verdad o realidad última. Realmente existe. Tiene las tres fases de la existencia –surge, permanece y cesa. Después de existir por estas tres fases o etapas, la conciencia desaparece y luego otra conciencia surge. A pesar de que la conciencia surge, permanece y desaparece, decimos que existe en sentido último. La realidad última es aquella que conforma con la realidad. En pali la realidad última se denomina "paramattha sacca". "Paramattha" se define como el objeto último o correcto. Podemos decir realidad última o correcta. ¿Por qué? Porque es real como es. No es de otra manera que lo establecido. No es lo opuesto de lo que dice que es. No está equivocado. Eso es lo que llamamos el objeto último o realidad última. Cuando decimos que hay conciencia, realmente hay conciencia. La conciencia realmente existe. Por lo tanto, se dice que es la realidad última.

La realidad última no es como las cosas en un espectáculo de magia o en espejos. En el espectáculo de magia se producirá algo de la nada. Pensamos que producen un objeto real, pero en realidad son trucos. Algunas veces parecen tan reales que queremos creer que se están produciendo objetos reales; pero los objetos mostrados en los espectáculos de magia no son reales, sólo son ilusiones.

Pienso que ustedes han visto un espejismo. Es como el agua. Desde la distancia la gente que lo ve piensa que es agua. Pero si ustedes la siguen nunca consiguen llegar a ese lugar. Se mueve con ustedes. En pali esto se llama deseo de ciervos. El ciervo ve el espejismo en la distancia; si tiene sed, seguirá este espejismo hasta que caiga y muera. Un espejismo no es un objeto real. Si ustedes lo han visto, parece como si fuera real, parece como si el agua estuviera ahí; pero si se acercan, se aleja más y más de ustedes. Ésa es una ilusión.

"Paramattha", la realidad última, no es como un espejismo. "Paramattha" es real y la realidad existe; por eso se llama realidad última. Otro significado de "paramattha" es aquello que puede ser visto por uno mismo, puede ser realizado por uno mismo. Es experimentado por uno mismo. Las realidades últimas pueden ser vistas por nosotros; pueden ser experimentadas por nosotros. Las realidades últimas no son como las cosas conocidas de oídas, que

pueden o no ser verdad. Cuando oímos algo acerca de alguien, de algo, puede o no puede ser verdad porque es de oídas. No podemos estar seguros de que es realmente verdad. Puede ser falso. No podemos verlo por nosotros mismos. Una vez que lo vemos por nosotros mismos, sabemos que es realidad. Cuando lo conocemos es verdad. Los objetos que conocemos de oídas, los objetos que conocemos de lo dicho por otros pueden o no pueden ser verdad. Tales objetos no se llaman "paramattha", realidades últimas. A fin de que puedan llamarse realidades últimas deben haber sido vistas por nosotros mismos. Deben ser experimentados por nosotros mismos.

Tomemos a la conciencia. Especialmente cuando practica meditación, uno sabe que hay conciencia en uno mismo. Si pone atención a la conciencia, se da cuenta de que la mente va de un lado a otro; se puede experimentar esto por uno mismo. No es a través de la lectura de libros, o escuchando conferencias o por especulación, sino por experiencia directa que ustedes pueden experimentar las realidades últimas. Las cosas que vemos por nosotros mismos, que experimentamos por nosotros mismos, éstas se llaman realidades últimas.

Por ejemplo, la sensación también es real. Se sientan a meditar y después de algún tiempo sienten dolor aquí o allí. Algunas veces llega a ser tan intenso que tienen que levantarse. Eso es muy real. Ustedes pueden experimentarlo. Saben que hay sensación. Saben que sienten dolor. O bien, si se sienten felices, saben que hay una sensación placentera. Lo saben por ustedes mismos porque lo han experimentado, no tienen que preguntarle a otra persona para verificarlo. Lo que puede ser verificado por uno mismo a través de la experiencia directa, se llama realidad última. La realidad última puede experimentarse por uno mismo, por experiencia propia.

Esta definición muestra que hasta que veamos una cosa por nosotros mismos, ésta no es una realidad última para nosotros. Por ejemplo el Nibbàna –Nibbàna es la más sublime de las realidades últimas. Hasta que veamos el Nibbàna por nosotros mismos, hasta que realicemos el Nibbàna por nosotros mismos, no es una realidad última para nosotros. Podríamos decir "¡Que yo realice el Nibbàna!" o "¡Qué usted realice el Nibbàna!" Hice algo meritorio para poder realizar el Nibbàna. Siempre decimos eso. Cuando decimos `Nibbàna, el Nibbàna al que nos estamos refiriendo no es el Nibbàna real. Es sólo el concepto nombre Nibbàna. Pero cuando lo realizamos por nosotros mismos, cuando experimentamos la iluminación, conocemos el Nibbàna a través de la

experiencia directa. Solamente entonces el Nibbàna es una realidad última para nosotros. Hasta que alcancemos ese estado, aunque Nibbàna sea una realidad última, no es aún una realidad última para nosotros.

Para que algo sea una realidad última debe ser real como se ha planteado. No debe ser de otra manera que lo planteado. Si se dice 'hay conciencia', hay conciencia. También debe ser experimentado por uno mismo, visto por uno mismo a través de la experiencia directa.

Hay símiles o ejemplos para explicar la realidad última y la realidad convencional. El más obvio es una casa. Lo que llamamos casa no es realidad última; la realidad última son las partes que forman la casa; sin esas partes no puede haber casa. Si se separan esas partes una por una, ya no existe la casa. Lo mismo es verdad para un hombre. Si cortan a ese hombre en pedazos, se pierde al hombre y queda sólo un cúmulo de diferentes partes del cuerpo. Es sólo un símil. Lo que es real en un hombre son las partes, no el conjunto; sin las partes no hay conjunto.

Otro ejemplo es un círculo de fuego. Eso es muy obvio. ¿Puede existir realmente un círculo de fuego? Si toman una antorcha y la mueven en círculo, ven un círculo de fuego; pero saben que no hay tal círculo de fuego, sino fuego en diferentes lugares sobre la circunferencia del círculo. Sin embargo, la mente toma todos estos puntos y construye un círculo completo; pero no existe el círculo de fuego. Todos lo saben. El círculo de fuego es "paññatti" –no existe realmente. Lo que realmente existe es la luz del fuego en diferentes lugares en un momento determinado. Pero somos tan adeptos a construir estos pensamientos, estas imágenes dentro de un todo, que pensamos que vemos un círculo de fuego; pero, a decir verdad, no vemos un círculo de fuego.

Eso ocurre porque nuestras mentes trabajan muy rápido. Cuando estamos hablando no nos damos cuenta de esto. Cuando consideramos a un niño que aprende a leer, podremos darnos cuenta de cómo la mente trabaja muy rápidamente. Cuando un niño aprende a leer, primero tiene que deletrear; no puede leer inmediatamente. Por ejemplo tiene que deletrear la palabra 'dos'. Después él sabe que se trata de la palabra 'dos'. Pero ustedes saben esto inmediatamente; no tienen que pensar en nada. Ustedes piensan que no tienen que construirla; es algo natural para ustedes. Ustedes leen la palabra 'dos' o una palabra larga como 'comprensión' o 'meditación' o cualquier otra.

Para leer una palabra larga como 'comprensión' tienen que leer todas las letras. Por lo tanto su mente construye o compone todas estas letras en un todo. Para un niño puede tomar dos segundos, pero para ustedes no toma ni un segundo. Este pensamiento está siempre con ustedes. Con cosas familiares no tenemos conciencia de ese pensamiento. Pero con cosas poco familiares, tales pensamientos se hacen aparentes.

Veamos una línea de hormigas. ¿Existe realmente una línea de hormigas? Si toman a cada hormiga individualmente, se pierde la línea. No existe ninguna línea de hormigas. Sin embargo, la gente dice, "veo una línea de hormigas". Nuestra mente construye una línea, pero en realidad no hay una línea de hormigas. Una línea es un concepto, una línea es una ilusión, solamente las hormigas individuales son reales.

Una pieza de sogá está hecha de pequeñas fibras o hebras. Si se sacan las pequeñas hebras una por una, no hay más una sogá. Lo que realmente existe son los pequeños hilos, las pequeñas hebras. Si éstas se ponen juntas, se dice que hay una sogá. Lo que se denomina sogá, en realidad, es una ilusión. Sólo existen esos hilos o pequeñas fibras.

Ven un río y piensan que el agua está siempre ahí. Aunque saben que cada segundo hay agua nueva fluyendo. Hay muchos símiles para demostrar la realidad última y la realidad convencional. Éstos son sólo algunos. Por ejemplo, un auto. Decimos que el auto es una convención y las partes son realidad última. Por supuesto, aún las partes no son realidad última; hasta que ustedes lo descomponen en la partícula más pequeña. Esa partícula es la realidad última.

Hay dos clases de realidades: (i) realidad convencional y (ii) realidad última. El Abhidhamma trata principalmente de la realidad última. Digo "principalmente", porque hay siete libros canónicos de Abhidhamma y uno de ellos –El Puggalapaññatti, Designación de los Individuos– trata de conceptos, no de la realidad última. Ese libro se refiere a clases de individuos. Por lo tanto, digamos que el Abhidhamma trata principalmente acerca de la realidad última.

Hay cuatro clases de realidades últimas aceptadas en el Abhidhamma. La primera es "citta". "Citta" se traduce como conciencia. ¿Qué es 'Citta'? "Citta" es el conocimiento puro del objeto; significa conocimiento puro. También en meditación usamos el término "conocimiento" (awareness) Pero en meditación "conocimiento" significa "atención". En cambio, la palabra "citta" significa mero

conocimiento. Es el conocimiento de que algo está ahí. El puro o escueto darse cuenta del objeto, eso es lo que se llama "citta" en Abhidhamma.

Realmente la palabra 'conciencia' no es una traducción adecuada del pali "citta". Pero como no existe otra mejor, por eso, tenemos que aceptarla. Sin embargo, cuanto usemos la palabra 'conciencia', entiendan, que es en el sentido de Abhidhamma y no en el sentido usado por la gente común. Conciencia es el puro y escueto conocimiento del objeto. Es como el agua clara.

"Citta" nunca existe sin un objeto. De acuerdo con el Abhidhamma no podemos separar nuestras mentes de los objetos. Incluso cuando estamos dormidos tenemos ese flujo de conciencia. Mientras hay conciencia, ésta tiene un objeto. Cuando dormimos, ese objeto es oscuro; por tanto, no tenemos conciencia de él. En efecto, existe un objeto del cual la conciencia se agarra. Existe conciencia aun cuando estamos dormidos, desmayados o bajo anestesia. La conciencia nunca está sin un objeto y siempre está con nosotros. Aunque estemos dormidos o inconscientes o estemos haciendo cualquier cosa, siempre hay conciencia. En nuestra vida no existe ningún momento en el que no haya conciencia. Convencionalmente decimos que alguien está inconsciente, eso significa que ha perdido la conciencia. En un sentido ordinario es verdad. Pero de acuerdo con el Abhidhamma, allí también existe conciencia. En ese caso, el objeto de la conciencia es oscuro. "Citta" nunca está sin un objeto y "citta" siempre está con nosotros.

Los budistas aceptan el renacimiento. "Citta" siempre sigue y sigue; no es permanente. Este flujo de la conciencia, esta continuidad de conciencia sigue y sigue. La conciencia siempre está con nosotros.

Existen varios sinónimos para el término "citta". El primer sinónimo es "viññāṇa". En la fórmula del origen condicionado se usa la expresión "saṅkhāra-paccayā viññāṇaṃ", la conciencia surge condicionada por las formaciones. Aquí "viññāṇa" significa citta. A veces se usa "mana". Otras veces también se usa "ceta", mente; otras veces mente o "citta" se designa como "māna". Otro sinónimo es "hadaya", que significa corazón. Tanto en inglés como en pali y quizá en otras lenguas también, el corazón y la mente están conectados. La palabra 'corazón' es un sinónimo de "citta" o conciencia o mente. Decimos: "Él tiene un buen corazón". Eso no se refiere al corazón físico, sino que significa que tiene una buena disposición mental. Estas palabras son los sinónimos "citta".

Cuando algo está escrito en verso se pueden usar alguna de estas palabras para satisfacer la métrica del verso; hay ocasiones en que se necesitan solamente dos sílabas, otras veces se necesitan tres sílabas. En el caso de que se necesiten tres sílabas, se usará "viññàã". Si se necesitan solamente dos sílabas, se puede usar "citta" o "mana".

Hay 89 o 121 tipos de conciencias reconocidas y que se enseñan en el Abhidhamma. En este primer capítulo estudiaremos los diferentes tipos de conciencia en detalle.

La segunda realidad última es "cetasika". Ahí encuentran la palabra "ceta". "Cetasika" se traduce como factor(es) mental(es), concomitante(s) mental(es) y algunos otros nombres. Según la definición, son aquellos que están acoplados con "citta", que surgen juntos con "citta" o dependen de ella. Ésa es la razón por la que se denomina "cetasika". "Ceta" es sinónimo de "citta", conciencia. Aquellos que dependen de "ceta" para su surgimiento se denominan "cetasika". "Cetasikas" surgen juntos o al mismo tiempo que "citta". Solamente cuando la conciencia surge ellos pueden surgir. Si no surge la conciencia, ellos no pueden surgir. La conciencia y los factores mentales surgen en el mismo momento. Si no hay conciencia, no puede haber factores mentales.

La conciencia, el mero conocimiento del objeto, es como una conexión entre uno y el objeto. Sin esa conexión: ¿Cómo uno podría experimentar el objeto? ¿Cómo uno puede percibir ese objeto? ¿Cómo puede haber entendimiento de ese objeto? ¿Cómo puede recordarse ese objeto? ¿Cómo puede haber apego a ese objeto? Para que esos estados mentales surjan, debe existir la conciencia. La conciencia es como la conexión entre uno y el objeto. Los factores mentales son aquellos que dependen de la conciencia para su surgimiento. Ellos surgen junto con conciencia.

Hay cuatro características de los factores mentales (cetasikas). Ustedes podrán leerlas en el segundo capítulo del Compendio del Abhidhamma. Los factores mentales: (i) deben surgir juntos con la conciencia, (ii) deben cesar junto la conciencia, (iii) deben tener el mismo que objeto que la conciencia y (iv) deben tener la misma base que la conciencia. Si la conciencia tomó un objeto visible, los factores mentales también toman ese objeto visible. No es posible que la conciencia tome un objeto y los factores mentales otro; esto es imposible. Ambos deben tomar el mismo objeto. La conciencia y los

factores mentales deben poseer una base común. "Base común" significa, por ejemplo, que la conciencia visual depende de la base del ojo. Si uno no posee ojos, no puede ver y por lo tanto no habrá conciencia visual. Se dice que la conciencia visual depende del ojo. La conciencia auditiva del oído, la conciencia olfativa de la nariz, la conciencia gustativa de la lengua y la conciencia táctil del cuerpo. Entonces, la conciencia debe poseer una base común con los factores mentales. Si la conciencia depende del ojo, los factores mentales deben también depender del ojo. Éstas son las cuatro características de los factores mentales. Si cualquier fenómeno responde a estas cuatro características se denomina "cetasika".

Hay algunas propiedades materiales que surgen y desaparecen con la conciencia. Pero como éstas no toman un objeto, no tienen una base común. Por lo tanto, no se denominan "cetasikas". Éstas son las cuatro características de los factores mentales. A fin de conocer si un fenómeno es un factor mental, podemos cotejarlo con estas cuatro características. Si las posee, decimos que el fenómeno es una "cetasika". Los factores mentales deben surgir y desaparecer simultáneamente con la conciencia, deben tomar el mismo objeto que la conciencia y deben tener una base común o depender de la misma base que la conciencia.

¿Cuántos factores mentales existen? Hay 52 factores mentales reconocidos en el Abhidhamma. Estudiaremos los factores mentales en el segundo capítulo del compendio.

La tercera realidad última se denomina en pali "rùpa" y se traduce como materia. ¿Qué es "rùpa"? "Rùpa" es aquello que cambia cuando entra en contacto con condiciones adversas tales como el frío, calor, etc., especialmente el "rùpa" de su cuerpo. Cuando ustedes están al sol y hace calor, hay una continuidad de las propiedades materiales. Si están a la sombra, hay otra continuidad de las propiedades materiales. Si toman un baño, hay otra clase. Eso que cambia con el frío, el calor, el hambre, la sed, la picadura de insectos, se llama "rùpa" o materia. El cambio aquí significa el cambio obvio o discernible. La mente cambia más rápidamente que la materia, pero la mente no se denomina "rùpa". El cambio de la mente no es tan evidente, ni tan obvio como el cambio de "rùpa". Solamente el cambio que es obvio, que se ve fácilmente, que es fácilmente discernible es tomado aquí por cambio. Lo que cambia con estas condiciones adversas se llama "rùpa" o materia.

“Rùpa”, la materia, existe tanto en los seres vivos como en los objetos externos. Hay materia en nuestros cuerpos. Hay materia en una casa, en los árboles. La materia es interna y externa. La materia está en los seres vivos y los objetos inanimados. En cambio la conciencia y los factores mentales surgen solamente en los seres vivos. La materia no tiene habilidad cognitiva. No toma objetos porque es el objeto mismo.

Hay 28 tipos de materia o propiedades materiales reconocidas y que se enseñan en el Abhidhamma. Aunque hay diferentes clases de materia en nuestros cuerpos, si los reducimos hasta obtener las realidades últimas, obtendremos 28 clases de materia.

Estudiaremos la materia en el capítulo sexto del compendio. Las propiedades materiales son comparables con la tabla de elementos en la química. ¿Están ustedes familiarizados con esa tabla? En el Abhidhamma existen 28 propiedades materiales, colocadas juntas de diferentes maneras, como los elementos químicos. Son comparables a los elementos químicos, pero no son exactamente lo mismo.

La cuarta realidad última es el Nibbàna. Éste es la aspiración más alta de los budistas. Es el Summum Bonum, el Bien Supremo, lo mejor. El Nibbàna se define como la extinción del deseo, el odio y la ignorancia. En efecto, es la extinción de todas las impurezas mentales. Es como la salud o la paz. A mucha gente no le gusta usar palabras negativas para describir el Nibbàna, pero yo pienso que no podemos evitar usar términos negativos. Usar términos negativos para describirlo no significa que el Nibbàna sea un estado negativo. La salud, por ejemplo, es la ausencia de enfermedad. Se llama salud el estar libre de enfermedad, no tener enfermedad; por tanto, salud es un estado positivo que se describe como la ausencia de enfermedad. Lo mismo ocurre con la paz.

Nibbàna es la extinción del deseo, el odio y la ignorancia. Nibbàna es la extinción de todas las impurezas mentales. También se describe como liberación del sufrimiento. Podemos decir que es la extinción de todo sufrimiento. El Nibbàna es incondicionado. Por favor tenga esto en cuenta. Hace dos años me dieron un artículo acerca de la doctrina del origen condicionado (pañicca samuppàda). En ese artículo la autora decía que el Nibbana es condicionado. Me sorprendió mucho. Ella decía que el Nibbàna es no compuesto, pero es condicionado. Eso no es correcto. Ella no entendió correctamente la palabra pali “saækhata”. El Nibbàna se describe como “asaækhata”. El prefijo ‘a’ significa no –no

saækhata. Muchos autores traducen el término "saækhata" como compuesto y ella tomó esta traducción correctamente. Por lo tanto, ella aceptó que el Nibbàna es no compuesto. El Nibbàna no está compuesto por nada. Pero ella dijo que el Nibbàna no es incondicionado.

Cuando el Buddha describió el Nibbàna, usó la palabra "no hecho". No hecho e incondicionado es lo mismo. Además de la palabra "asaækhata", no compuesto se utiliza "akata", no hecho. El Nibbàna es definitivamente incondicionado. No hay condición para el Nibbàna. No podemos decir que el Nibbàna existe porque si decimos que el Nibbàna existe estamos diciendo que tiene un principio y debe tener un fin. Se dice que el Nibbàna no tiene ni principio ni fin. El Nibbàna es incondicionado y no está compuesto por ningún componente.

El Nibbàna no puede ser descrito adecuadamente en términos cotidianos. ¿Conocen el símil del pez y la tortuga? Una tortuga va sobre la tierra, camina sobre la tierra, luego se mete al agua y habla con un pez. El pez le pregunta: ¿De dónde venía? La tortuga contestó "caminé sobre la tierra y vi árboles". El pez no pudo entender que era eso porque nunca había estado sobre la tierra. Nosotros nunca hemos visto el Nibbàna y por tanto no podemos entenderlo; tampoco podemos describir el Nibbàna en términos cotidianos porque es algo totalmente fuera de este mundo. Nosotros siempre pensamos en términos de este mundo, en términos de existencia. Mucha gente piensa que el Nibbàna es un lugar o algún reino para ir o para alcanzar.

Si decimos que el Nibbàna es la extinción de todo sufrimiento y significa la extinción de los cinco agregados, ustedes tal vez pueden no querer ir al Nibbàna, pueden no querer realizar Nibbàna, porque todos pensamos en términos de existencia. ¿Sería aceptable para ustedes ir fuera de la existencia y no llegar a nada después? Por lo tanto, no puede describirse en términos cotidianos. El Nibbàna se explica en la última sección del capítulo sexto del compendio.

Las Cuatro Nobles Verdades se relacionan con las cuatro realidades últimas. La primera verdad, la Noble Verdad del Sufrimiento, significa conciencias (citta), factores mentales (cetasika) y propiedades materiales (rùpa). Estrictamente, de acuerdo con el Abhidhamma, las conciencias ultramundanas están fuera de las Cuatro Nobles Verdades, no pertenecen a las Cuatro Nobles Verdades. ¿Qué es la Noble Verdad del Origen del Sufrimiento? Deseo. El deseo es uno de los 52 factores mentales; la Segunda Noble Verdad es un factor mental (cetasika), es

decir, el anhelo o deseo. La Tercera Noble Verdad es la cesación del sufrimiento o el Nibbàna, que es también la cuarta realidad última. La Cuarta Noble Verdad, el camino para llegar a la cesación del sufrimiento, o simplemente el Noble Óctuple Sendero. El Noble Óctuple Sendero es una combinación de ocho factores mentales. La Cuarta Noble Verdad pertenece a la segunda realidad última.

Las Cuatro Nobles Verdades están incluidas en las cuatro realidades últimas, pero no está una sobre otra. La Primera Noble Verdad pertenece a la primera, segunda y tercera realidad últimas; ésta incluye conciencias (citta), factores mentales (cetasika) y propiedades materiales (rùpa). La Segunda Noble Verdad pertenece a la segunda realidad última; el deseo es uno de los 52 factores mentales. La Tercera Noble Verdad pertenece a la cuarta realidad última y la Cuarta Noble Verdad pertenece a la segunda realidad última. Por tanto las Cuatro Nobles Verdades están incluidas en las cuatro realidades últimas.

Cuando el Buddha enseñó, lo hizo de diferentes maneras, porque su objetivo era que sus oyentes entendieran y realizaran la verdad. Por lo tanto, enseñó de diferentes formas, usando diferentes métodos para diferente gente. Ésa es la razón por la cual nosotros tenemos tantas enseñanzas. En efecto, el Buddha usó el término "agregados" para un grupo de gente, el término "elementos o bases sensoriales" para otro grupo. Ambos términos significan lo mismo. Buddha enseñó las Cuatro Nobles Verdades en su primer discurso –la Noble Verdad del Sufrimiento, la Noble Verdad del Origen del Sufrimiento, la Noble Verdad de la Cesación del Sufrimiento, la Noble Verdad del Sendero para alcanzar la Cesación del Sufrimiento. Pero en el Abhidhamma enseñó las cuatro realidades últimas. Sin embargo, ambos, las Cuatro Nobles Verdades y las cuatro realidades últimas son lo mismo.

* * * * *

PREGUNTAS

Estudiante: ¿Es difícil entender que el Nibbàna es anatta?

Ven. U Silananda: "Anatta" significa no atta. "Atta" significa alma o entidad permanente; se traduce como alma. El Nibbàna es no alma,

por eso el Nibbàna es anatta. El Nibbàna no tiene causas, no depende de ninguna condición, por eso es incondicionado.

Estudiante: Pregunta inaudible.

Ven. U Silananda: No podemos decir que el Nibbàna está aquí o el Nibbàna está allá; no hay lugar para el Nibbàna; es algo como la salud, podemos disfrutarla pero es difícil definirla; la salud es la ausencia de enfermedad; el Nibbàna es la ausencia de impurezas mentales.

En una ocasión un monje preguntó a Sàriputta si el Nibbàna se siente. Sàriputta le dijo "no". En efecto, no disfrutamos el Nibbàna. **Podemos decir que lo experimentamos, pero no que lo disfrutamos, ni que lo sufrimos.** El Nibbàna es solamente un estado de paz.

Estudiante: Alguien dijo que el Nibbàna es un estado de nihilismo porque no se siente nada. ¿Cuál es la diferencia? ¿Son lo mismo?

Ven. U Silananda: No sé qué es el nihilismo.

Estudiante: El nihilismo es un término filosófico que reduce todo a nada, ninguna sensación, estado cero.

Ven. U Silananda: Se dice que cuando un Buddha o un Arahant muere ya no hay renacimiento para él; significa que no hay más existencia para él, no hay más vida para él; él simplemente desaparece. No sé si usted llama a esto nihilismo o no. El Nibbàna es Nibbàna, no importa si uno lo llama o no nihilismo. Puede o no gustarles, eso es su problema, pero el Nibbàna es Nibbàna, **ésa es la razón por la que yo les dije que puede ser que no les guste saber que es el Nibbàna.**

Estudiante: ¿Hay conciencia (citta) en el Nibbàna?

Ven. U Silananda: No, el Nibbàna es una realidad última diferente. Si hubiera "citta" en el Nibbàna, éste no sería permanente, sería impermanente. Por tanto, no hay ni "citta" ni "cetasika" ni "rùpa" en el Nibbàna. El Nibbàna es una realidad última distinta.

Estudiante: Suponga que usted tiene 3 cubos de agua, en uno hay agua fría, en otro agua templada y en el otro agua caliente. Usted mete una mano en el agua fría y la otra en el agua caliente. Luego pone ambas manos en el agua templada; una mano la sentirá fría y la

otra la sentirá caliente. Eso puede ser una ilusión, en ese caso es difícil decir qué es real y qué no.

Ven. U Silananda: Cuando usted siente calor o frío, lo que es realidad última es la sensación, no su mano. Sensación es sensación; tiene la característica de experimentar el objeto, el objeto puede no estar caliente o puede estar frío, pero usted lo siente, lo experimenta; esa experiencia es lo que llamamos sensación. La sensación no cambia. Sensación es sensación. La característica de la sensación no puede ser cambiada. Ésa es una forma de explicar la realidad última. La realidad última es impermanente; cada momento está surgiendo y desapareciendo, surgiendo y desapareciendo. Aún cuando esté siempre surgiendo y desapareciendo, su naturaleza intrínseca no cambia. Por ejemplo, la conciencia es el conocimiento del objeto; la característica de la conciencia siempre es el conocimiento del objeto. La característica de la conciencia no cambia de ese a algún otro objeto; eso es lo que llamamos realidad última.

Estudiante: Usted dijo que la "cetasika" debe tener el mismo objeto que "citta". Yo solamente quiero estar seguro de que el objeto mental está incluido en eso.

Ven. U Silananda: El objeto mental, sí, está incluido. Incluye cualquier clase de objeto.

Estudiante: Las "cetasikas" necesitan tener "citta" para surgir; de otra forma, ¿puede surgir "citta" sin "cetasikas"?

Ven. U Silananda: No, "cittas" y "cetasikas" surgen juntas; siempre surgen juntas al mismo tiempo. Solamente cuando hay "citta" pueden surgir juntas; solamente cuando hay una clase de conexión con el objeto puede haber experiencia del objeto, sensación del objeto, apego al objeto. Eso ocurre porque son dependientes de "citta", pero surgen al mismo tiempo. Como esto (el Ven. U Silananda aplaude con sus manos). El sonido depende de que junte las dos manos; el juntar las dos manos y el sonido surgen al mismo tiempo; el sonido depende de juntar las dos manos. Decimos que hay sonido porque se juntaron las dos palmas; el sonido no surge después, sino al momento de que ellas se juntan. De manera similar, cuando la conciencia surge, los factores mentales surgen también en el mismo momento.

Estudiante: ¿Siempre es necesario que haya factores mentales con la conciencia?

Ven. U Silananda: No decimos que la conciencia necesita de los factores mentales para surgir, sino que siempre surgen juntas. Puesto que el surgimiento de los factores mentales depende del surgimiento de la conciencia, decimos que los factores mentales dependen de la conciencia. Aunque dependen de la conciencia, surgen junto con ésta, como el sonido. Hay una explicación de que los factores mentales no pueden surgir sin la conciencia. Lo mismo es verdad para las conciencias. Las conciencias surgen con los factores mentales. Las conciencias no surgen solas. Siempre que las conciencias surgen, también surgen los factores mentales. Es como cuando ustedes hacen algo juntos. Uno es el líder, los otros son los seguidores; caminan juntos, pero ustedes dependen del líder.

Estudiante: No puede haber un líder sin alguien que lo siga.

Estudiante: Se dice que "paññatti" es eterno. ¿Es también no condicionado?

Ven. U Silananda: "Paññatti" es no condicionado. Ustedes saben que "paññatti" en realidad es nada, solamente es una creación de nuestra mente. Ésa es la razón por la que no podemos decir que surge o que desaparece.

* * * * *

* Venerable U Silananda. Transcripción de los casetes por Sarah Marks. Traducción española por Bertha Imaz Lira. Este material puede ser reproducido para uso personal, puede ser distribuido sólo en forma gratuita. ©CMBT 2000. Última revisión miércoles, 26 de julio de 2000. Requiere fuente Times Pali. Fondo Dhamma Dana.

<http://www.dhammadivihara.org/cmbt/fdd/abhidhamma1-3.htm>

CLASE DE ABHIDHAMMA*
CAPÍTULO I, CLASE 3
CONCIENCIAS INSANAS (AKUSALA-CITTA)

VENERABLE U SILANANDA

Traducción española por Bertha Imaz Lira

La conciencia (citta) es una de las cuatro realidades últimas. La conciencia es el conocimiento del objeto. En el Abhidhamma, cada término está adecuadamente definido y la conciencia se define como el conocimiento del objeto. Cuando los antiguos comentaristas definieron los términos contenidos en Abhidhamma, ellos utilizaron tres formas de definición: (i) agente, (ii) instrumento y (iii) mera actividad.

Tomemos el ejemplo de la conciencia. Cuando definieron la conciencia, lo hicieron de tres maneras. La primera define a la conciencia como aquello que conoce el objeto. Esto significa que la conciencia es algo que hace alguna cosa. Esta es la definición de la conciencia como agente, es decir, la conciencia es aquello que hace, aquello que conoce.

La segunda definición es de acuerdo al instrumento. Eso significa que la conciencia es aquello por medio del cual los factores mentales asociados conocen el objeto. Por lo tanto, la conciencia es un instrumento; la conciencia es indispensable para que estos concomitantes mentales conozcan el objeto o estén conscientes del objeto.

La tercera forma de definición es como mera actividad, mera ocurrencia. Esto significa que la conciencia es el proceso de conocer el objeto.

En el Abhidhamma, cada término se define o explica en esas tres formas, como agente, como instrumento o como una mera actividad o suceso. De estas tres, la definición de mera actividad, es la más adecuada.

¿Por qué, entonces, se usan las otras dos? Los budistas siempre rechazan el concepto de alma. Hay personas que piensan que la conciencia es algo que conoce el objeto, algo como un alma permanente, un alma que conoce el objeto. Para refutar eso, para negarlo, los comentaristas dieron la primera definición. No es el alma la que conoce el objeto, es la conciencia la que conoce el objeto.

El rechazo del alma es muy importante para los budistas, porque hay quienes piensan que cuando conocemos algo lo hacemos con la ayuda del alma, que el alma nos ayuda a conocer cosas, a conocer objetos. Para refutar esa creencia, los comentaristas dieron la segunda definición, de tal forma que no es el alma la que hace que los otros concomitantes (factores mentales) conozcan el objeto, sino la conciencia. Por lo tanto, la conciencia es un instrumento para que los otros concomitantes conozcan el objeto.

Si se quiere definir adecuadamente, sin hacer referencia a estas otras dos definiciones, se debe decir que la conciencia es el proceso de conocer el objeto. Siempre hay estas tres definiciones. La conciencia es (i) aquello que conoce el objeto, (ii) aquello por medio del cual los factores mentales conocen el objeto y (iii) el proceso de conocer el objeto.

¿Qué significa aquí 'conocimiento'? Es simplemente el conocer. No quiere decir conocer si algo es verdadero, si algo es bueno, si algo es malo. No se trata de esa clase de conocimiento. Ni siquiera es la atención pura que usamos en las instrucciones para meditación. Aquí conocer significa simplemente el darse cuenta, el mero conocimiento del objeto. Eso es lo que se denomina conciencia (citta).

Dado que se define como el conocimiento del objeto, la conciencia nunca puede surgir sin un objeto. Cuando hay conciencia debe haber un objeto. A veces puede ser un objeto vívido, otras un objeto oscuro. Pero el objeto siempre debe estar presente para que la conciencia surja. La conciencia depende del objeto para surgir.

En el Abhidhamma, la conciencia se analiza de diferentes formas. En el Dhammasaṅgāṇī (primer libro del Abhidhamma), la conciencia se clasifica de acuerdo a su naturaleza (jāti). Es decir, se clasifica en (i) conciencias sanas, (ii) conciencias insanas o (iii) aquellas conciencias que no son sanas ni insanas. Ése es el orden dado en el primer libro del Abhidhamma.

En el Compendio de Abhidhamma de Anuruddha la clasificación es diferente. Aquí la clasificación se hace con referencia a los planos de existencia (bhùmi). Para poder entender esta clasificación, primero deben entender los planos de existencia que se tratan en el capítulo quinto de este compendio. Brevemente, hay 31 planos de existencia: 11 planos de los sentidos, 16 planos de la materia sutil y 4 planos informes o inmateriales. En total hay 31 planos de existencia. Los seres humanos y los seres celestiales inferiores pertenecen a los 11 planos de los sentidos. Las conciencias que frecuentan estos planos se denominan conciencias de la esfera de los sentidos; en pali "kàmàvacara-citta". Eso no significa que estos tipos de conciencia no surjan en otros planos. Sí surgen, pero su principal lugar de surgimiento es el plano de los sentidos. Por lo tanto, se denominan conciencias pertenecientes a la esfera de los sentidos.

Existen otros tipos de conciencias que se llaman "jhànas", que surgen generalmente en los quince planos de la materia sutil. Al principio dije 16, pero ahora digo 15, porque uno de esos planos está fuera de los planos de la materia sutil, porque es el hábitat de seres sin mente. Se dice que no hay mente en este plano. Ahora estamos estudiando las conciencias. Por lo tanto, a este plano hay que excluirlo. Las conciencias que surgen principalmente en estos 15 planos se clasifican como conciencias de la esfera de la materia sutil, en pali "rùpàvacara-citta".

Hay otros tipos más altos de conciencia que generalmente pertenecen o frecuentan los 4 planos inmateriales, en pali "arùpàvacara-citta". Tenemos tres grupos: el primero pertenece a la esfera de los sentidos, el segundo a la esfera de la materia sutil y el tercero pertenece a la esfera informe o inmaterial. Hay otra esfera que se llama ultramundana. Ésa está más allá de estas esferas o 3 clases de planos.

En el compendio, la conciencia se clasifica de acuerdo a los planos de existencia. Llamamos a estas clasificaciones 'planos de conciencia'. En el compendio van a encontrar el concepto "plano de conciencia".

¿Cuántos tipos de conciencias hay? Hay 89 o 121 tipos de conciencia. En la página 28 del compendio (cuadro I.1) pueden ver de un vistazo los 89 o 121 tipos de conciencias. Primero ven las 81 conciencias mundanas. Si van más abajo observan que hay 8 o 40 conciencias ultramundanas. Ésta es la primera división.

En realidad, la conciencia es una sola con respecto a su característica de conocer el objeto. Pero como la conciencia está acompañada por diferentes factores mentales, entonces, ésta se divide en todos estos tipos. En primer lugar, la conciencia se divide en mundana y ultramundana.

Las conciencias mundanas se subdividen en conciencias de la esfera de los sentidos (54), conciencias de la esfera de la materia sutil (15) y conciencias de la esfera inmaterial (12).

Las conciencias de la esfera de los sentidos, a su vez, tiene otras subdivisiones: conciencias insanas (12), conciencias sin raíz (18) y conciencias hermosas de la esfera de los sentidos (24). En conjunto tenemos 81 conciencias mundanas.

Las conciencias ultramundanas se subdividen en dos grupos. Primero tenemos las conciencias ultramundanas sanas (4/20) y después están las conciencias ultramundanas resultantes (4/20). En total hay 89 o 121 tipos de conciencias.

Ahora vamos a estudiar el primer grupo, es decir, las conciencias insanas (akusala-citta). Las conciencias insanas son doce. ¿Por qué se llaman insanas? Algunas veces se llaman inmorales o no diestras. Yo prefiero el término de insanas.

Los tipos de conciencias que están asociadas con apego (lobha), enojo (dosa) o ignorancia (moha) se denominan conciencias insanas. Aquellas conciencias que están asociadas con los opuestos, no apego (alobha), no enojo (adosa) y no ignorancia (amoha) se llaman conciencias sanas o bellas. "Lobha", "dosa" y "moha" son las 3 raíces insanas, las 3 raíces malas. Siempre se menciona primero a "lobha", después a "dosa" y luego "moha", siempre en este mismo orden. En el comentario del compendio se explica que la conciencia acompañada con "lobha" se menciona en primer lugar porque en una existencia dada, la primera conciencia "javana" **[1]** que surge está acompañada por "lobha". En cualquier existencia en que reconectamos, lo primero que aparece es el apego a esa existencia, a esa vida; es tan fuerte que siempre estamos apegados a nuestras vidas. Ésa es la razón por la que se menciona primero la conciencia acompañada por "lobha".

A continuación, se mencionan las conciencias acompañadas por malicia, odio, enojo. Las dos últimas están acompañadas por ignorancia. "Moha", ignorancia, es común a los 12 tipos de conciencias insanas

(akusala). Aunque es común a todas, las primeras 8 no se llaman con raíz en "lobha" y "moha", sólo se menciona "lobha" –es decir, conciencias con raíz en "lobha". Cuando decimos conciencias con raíz en "lobha", debemos entender que también hay "moha". Lo mismo es verdad para la conciencia con raíz en "dosa", enojo.

Las primeras ocho conciencias se denominan en pali "lobha-mùla cittas". "Mùla" significa raíz. Por lo tanto, "lobha-mùla cittas" significa conciencias que tienen raíz en "lobha". "Lobha" significa apego, deseo, anhelo; todo eso es "lobha".

La primera conciencia en pali es "somanassa-sahagata diãhigata-sampayutta asaækhàrika". "Somanassa" significa sensación de placer. "Somana" viene de "su" y "mana". "Su" significa buena y "mana", mente. Por lo tanto, "somanassa" significa sensación mental placentera. Cuando están felices, su mente está en buena forma. Aquí "somanassa" significa sensación de placer.

"Sahagata" está compuesto de "saha", junto y "gata" significa estar o surgir. Por lo tanto, "sahagata" significa surgir junto o estar junto con "somanassa". Significa surgir junto con la sensación de placer. La mezcla es tan completa que es difícil diferenciar cada uno de los componentes. Es como el agua de dos ríos que se mezclan. Después no se puede decir cual agua es de que río. De la misma manera, la conciencia y la sensación están mezcladas de esa manera.

"Diãhigata-sampayutta" está compuesto de "diãhi", concepción o noción. Cuando "diãhi" se usa sin un adjetivo en frente generalmente significa concepción errónea. Cuando queremos decir recta concepción o recto entendimiento, decimos "sammadiãhi". "Sammadiãhi" es uno de los 8 factores del Óctuple Noble Sendero. "Gata" aquí no tiene un significado especial. "Diãhigata" significa concepción errónea. "Sampayutta" significa estar asociado con. Por lo tanto, el significado de "diãhigata-sampayutta" es asociado con una concepción errónea.

"Asaækhàrika" significa espontánea, sin inducción. La palabra "saækhàra" tiene muchos significados. Es muy importante entender correctamente el significado de una palabra en un contexto dado. Cuando se dice "saækhàra-khandha", el agregado de las formaciones, "saækhàra" significa cincuenta estados mentales. Cuando se dice que todos los "saækhàras" son impermanentes, esto significa todos los fenómenos condicionados, toda la mente y la materia, no solamente los cincuenta factores mentales. Dependiendo de la ignorancia surgen

los "saækhàras". Aquí "saækhàra" significa formaciones del kamma. Por lo tanto, "saækhàra" significa: (i) cincuenta factores mentales, (ii) cinco agregados o (iii) sólo la volición (uno de los factores mentales). Pero aquí en este contexto particular, "saækhàra" significa esfuerzo o inducción o estimulación por uno mismo u otros. "Asaækhàrika" significa sin "saækhàra", sin inducción, sin estimulación, espontáneo.

"El término "saækhàra", que tiene muchos significados, se usa aquí en el sentido específico del Abhidhamma para significar inducción, instigación, incitación (payoga) o el uso de un expediente (upàya). Esta inducción puede ser inducida por otros o puede originarse en uno mismo; los medios usados pueden ser corporales, verbales o puramente mentales. Aquella conciencia que surge espontáneamente, sin inducción o incitación por medio de un expediente, se denomina espontánea (asaækhàrika). Aquella conciencia que surge inducida o incitada por medio de un expediente se denomina inducida (sasækhàrika)" [2].

Algunas veces una conciencia surge porque otros los animan, otras personas los instigan. "O puede originarse en ustedes mismos". Algunas veces tienen pereza para hacer algo y luego ustedes mismos se animan "la instigación puede ser corporal, verbal o puramente mental." Por ejemplo ustedes ven a alguien haciendo algo y también quieren hacerlo; o también otras personas pueden inducirlos por medio del ejemplo. En ocasiones usan palabras para instigarlos. O es solamente su misma mente la que los anima.

"La conciencia que surge espontáneamente, sin animación o inducción, por conveniencia, se llama Asankharika. La conciencia que surge con estimulación o inducción se llama inducida (Sasankharika)". En efecto, significa con inducción.

Por lo tanto, esta clase de conciencia está acompañada con sensación de placer, asociada con concepción errónea y es espontánea. Concepción errónea quiere decir la creencia de que no existe el kamma, de que no hay efectos del kamma, de que no existe la Ley del Kamma, de que no hay otras existencias. Esto se denomina concepción errónea.

La sensación, la concepción y la inducción, estos tres factores son los que determinan que una conciencia pueda ser de 8 clases o tipos. Tendremos otra sensación, "upekkhà", sensación neutral o indiferente a partir de la quinta conciencia.

Un ejemplo de esta primera conciencia es cuando una persona con placer, con la concepción que no está mal robar y espontáneamente roba algo.

La segunda conciencia está acompañada con sensación de placer, asociada con concepción errónea, pero ahora es inducida. El ejemplo es cuando una persona con placer, con la concepción que no está mal robar roba algo inducido por otra persona. Esta persona le pide que robe o lo induce. Al principio podría tener miedo de robar. Después, se dice a sí mismo, "tú conseguirás una manzana y te la comerás, ¿por qué no tomarla?" Pudo decir algo así para motivarse y luego robó la manzana. En ese caso la conciencia está acompañada con placer, con concepción errónea y es inducida.

La tercera clase de conciencia surge con placer, pero no tiene concepción errónea y es espontánea. Aquí la persona sabe que es equivocado robar pero de todas maneras roba. Si sabe que es equivocado hacerlo, pero lo hace, su conciencia no está acompañada con concepción errónea.

La cuarta clase de conciencia es igual que la anterior, excepto que es inducida; tiene placer, no hay concepción errónea y es inducida.

Ahora tenemos cuatro tipos de conciencias: (i) con placer, con concepción errónea y espontánea; (ii) con placer, con concepción errónea e inducida; (iii) con placer, sin concepción errónea y espontánea; (iv) con placer, sin concepción errónea e inducida. Si se entienden estos cuatro tipos de conciencias, se entienden los restantes cuatro. Hay que sustituir la sensación de placer por la sensación neutral o indiferente. En el ejemplo, la persona, a veces roba con sensación neutral.

En conjunto hay 8 tipos de conciencias acompañadas con deseo o apego (lobha). Lo que hace la diferencia son la sensación, la concepción y espontaneidad o inducción. Esto da lugar a 8 tipos de conciencias. Cuatro conciencias están acompañadas por sensación de placer (somanassa) y cuatro con sensación de indiferencia (upekkhà). "Upekkhà" se traduce como ecuanimidad o imparcialidad. Pienso que aquí, ecuanimidad es demasiado para "upekkhà", por eso prefiero usar indiferencia o sensación neutral. Cuando encuentren la palabra "upekkhà", tienen que entender su significado, porque este término se usa de dos maneras, como: (i) sensación neutral y (ii) la elevada cualidad de ecuanimidad. Aquí se usa como sensación neutral, es decir,

sensación ni de placer ni de desplacer, sólo sensación neutral. Cuando se toma un objeto y no se siente ni felicidad ni tristeza, se tiene una mente neutral. Aquí éste es el significado de "upekkhà".

Las dos siguientes son conciencias con raíz en "dosa". "Dosa" significa enojo, mala voluntad, aversión. "Dosa" incluye todo esto. La segunda raíz es, digamos, enojo. Los tipos de conciencias acompañados con "dosa" se denominan en pali "dosamùla cittas", conciencia con raíz en el enojo. "Con raíz en" significa asociado con raíces; no significa proveniente de estas raíces, tampoco que es el resultado de estas raíces.

La primera es "domanassa-sahagata pañigha-sampayutta asaækhàrika" y la segunda es "domanassa-sahagata pañigha-sampayutta sasaækhàrika". "Domanassa" significa sensación mental desagradable. "Domanassa" viene de "du", mala y "mana", mente. Por lo tanto, significa un estado malo de la mente o mal estado mental. Eso es "domanassa". Es una sensación mala, de desplacer. "Pañigha" significa "dosa". La traducción literal de "pañigha" es golpear, golpear contra algo. Cuando se está enojado, es como golpear a alguien o golpear la mente con enojo.

Hay una diferencia entre "domanassa" por un lado y "dosa" y "pañigha" por el otro. "Dosa" y "pañigha" son lo mismo; "patigha" es un sinónimo de "dosa". "Domanassa" es diferente; significa una sensación. En cambio "dosa" o "pañigha" no son una sensación. Es un factor mental separado. Con referencia a los cinco agregados, "domanassa" pertenece al agregado de la sensación (vedanà-khandha). "Dosa" pertenece al agregado de las formaciones (saækhàra-khandha). Ésa es la diferencia. No obstante surgen juntos y en la práctica es muy difícil diferenciarlos, son diferentes en naturaleza. Pero cuando hay "domanassa" hay "pañigha"; cuando hay "pañigha" hay "domanassa". Por eso aquí no tenemos "pañigha- vipayutta", disociado de aversión; sólo tenemos "pañigha-sampayutta". Cuando un tipo de conciencia está acompañado con "domanassa", invariablemente está asociada con "dosa"; siempre van juntas.

Algunas veces uno se enoja espontáneamente, sin ningún motivo; otras veces se enoja cuando lo provocan. Por lo tanto, hay dos clases de conciencia.

Con enojo un hombre mata a otro en un acceso de rabia. Ése es un ejemplo de la primera "dosamùla citta". Con enojo un hombre mata a

otro después de premeditación. Después de inducirse a sí mismo o de ser inducido o instigado por otro, mata a un hombre. Éste es un ejemplo de la segunda "dosamùla citta".

Cuando se está triste, alguna de estas dos conciencias está presente; cuando se está deprimido, también, surge una de estas dos conciencias. Lo mismo ocurre cuando uno está asustado o cuando uno tiene miedo.

En el Abhidhamma el miedo está incluido en "dosa". El miedo se describe como una forma pasiva de "dosa". El enojo es "dosa" activa o agresiva. El enojo es agresivo, el miedo es pasivo. Pero ambos son "dosa". Cuando uno tiene miedo de algo, cuando se teme algo o a alguien, el miedo es una de estas dos conciencias.

Las siguientes dos se denominan en pali "mohamùla cittas". "Moha" se traduce como ignorancia, engaño de la mente, hace a la mente borrosa. "Moha" tiene la característica de cubrir o esconder la naturaleza real de las cosas. Debido a "moha" no vemos las cosas como realmente son, no las vemos como impermanentes, insatisfactorias e insubstanciales.

Estas dos conciencias están acompañadas solamente por la raíz "moha". La primeras ocho conciencias están acompañadas por dos raíces, "lobha" y "moha". Las dos siguientes conciencias están acompañadas con "dosa" y "moha". Las dos últimas están acompañadas solamente por "moha". Aunque "moha" está con todas las otras conciencias, su función allí no es tan prominente como esas dos conciencias. En las otras, "lobha" o "dosa" son más activas que "moha". "Moha" no es tan prominente en las primeras diez conciencias. En las últimas dos conciencias "moha" es predominante porque no hay ni "lobha" ni "dosa".

La primera conciencia con raíz en la ignorancia se denomina "upekkhà-sahagata vicikicchà- sampayutta". "Upekkhà" es sensación indiferente. "Vicikicchà" significa duda. "Vicikicchà" se define de dos maneras: (i) molestia debida al pensamiento perplejo y (ii) carente del remedio del conocimiento.

La primera definición es la molestia debida al pensamiento perplejo. Esto significa que uno no puede decidir. Es indecisión debida al predominio de la ignorancia. Cuando uno trata de encontrar qué es que, se agita y siente perplejidad. A veces se llama perplejidad. Por

57



tanto, se trata de molestia debida al pensamiento perplejo. Esto es lo que se llama "vicikicchà". En efecto, es indecisión; uno no puede decidir sobre esto o aquello. Puede haber un punto de vista equivocado o punto de vista correcto, pero uno no puede decidir sobre uno de los dos. Es como una bifurcación de caminos.

La segunda definición es que no hay remedio para eso; está desprovisto del remedio del conocimiento. Cuando hay duda, no hay conocimiento correcto; no hay entendimiento. Esa es la razón por la que se dice que está desprovisto del remedio del conocimiento. Desaparece si surge el conocimiento. Mientras haya duda, es imposible que surja el conocimiento. Por esto se dice que está desprovisto del remedio del conocimiento.

Hay juego de palabras. El primer significado está basado en la separación como "vici" y "kicchà". "Vici" significa investigar y "kicchà" significa perplejidad. El segundo significado se logra separando "vi", carente y "cikkicchà", remedio, cura; es decir, no remedio, no medicina, no cura. En esencia es la duda, duda acerca del Buddha, duda acerca del Dhamma, duda acerca del Sangha, duda acerca de la práctica, duda acerca de las Cuatro Nobles Verdades o acerca del Origen Condicionado. A eso se llama duda.

La primera conciencia con raíz en la ignorancia está asociada con duda e indiferencia. La sensación asociada con la duda es neutral o indiferente. No puede haber ni sensación de placer ni de desplacer, sólo neutral. Solamente hay "upekkhà-sahagata".

Las conciencias asociadas solamente con "moha" no son tan fuertes como aquellas acompañadas con "lobha" o "dosa". Son conciencias débiles, torpes. Porque son conciencias torpes, no disfrutan totalmente el gusto de los objetos como lo hacen las otras conciencias. Por lo tanto, siempre están asociadas con la sensación neutral.

En el compendio se da el siguiente ejemplo: "Debido a la ignorancia, una persona duda acerca de la iluminación del Buddha o de la eficacia del Dhamma como camino a la liberación". A veces, aun durante la meditación, uno puede tener estas dudas, uno podría pensar: "¿Es realmente cierto que sólo observando el movimiento del abdomen o de la respiración, puedo descubrir la verdadera naturaleza de las cosas? ¿Es esto realmente benéfico?" Cuando hay duda, no se puede meditar. La duda es uno de los impedimentos mentales que obstruyen la concentración.

La siguiente conciencia es "upekkhà-sahagata uddhacca-sampayutta". Esta conciencia está asociada con agitación, inquietud. "Uddhacca", en efecto, es un factor mental. "Vicikicchà" es también un factor mental. Hay muchos factores mentales aquí. Los factores mentales se estudiarán en el capítulo dos. "Uddhacca" significa agitación, temblar arriba del objeto. Ése es el significado literal. "Ud" significa sobre, arriba y "dhacca" significa agitación, temblar. Temblar arriba de objeto significa que uno no puede tomar claramente el objeto; la mente no está en ese objeto ni en otro objeto. Por lo tanto, es la inhabilidad para conocer totalmente el objeto. Algunas veces, cuando uno practica meditación, no puede ver claramente el objeto. Toma nota dentro y afuera, dentro y afuera o surgiendo o desapareciendo pero no puede verlo claramente. En ese momento podría haber "uddhacca". Trate de poner más atención de tal forma que vea claramente. Ésta es la conciencia con agitación. "Uddhacca" se encuentra presente en todos los doce tipos de conciencias insanas. Pero solamente esta última conciencia se describe como acompañada con agitación. La razón es porque en las otras conciencias hay otros estados mentales más activos. Por lo tanto no es tan evidente. Aquí no hay "lobha" ni "dosa". En esta conciencia, la agitación alcanza supremacía. Por eso esta última conciencia se denomina "uddhacca-sampayutta". Aquí es fuerte, es prominente.

Las últimas dos conciencias se denominan "mohamùla cittas", conciencias con raíz en la ignorancia o conciencias acompañadas con ignorancia. Hay tres raíces insanas. Estas tres raíces acompañan a estos doce tipos de conciencias en diferentes formas. Las ocho primeras conciencias están acompañadas con dos raíces, "lobha" y "moha". Luego, el segundo grupo de dos conciencias está acompañado también por dos raíces, "dosa" y "moha". Las últimas dos conciencias están acompañadas por solamente una raíz, "moha". De esa forma tenemos 12 tipos de conciencias insanas.

¿Por qué se llaman insanas (akusala)? Se llaman "akusala" porque son mentalmente malsanas, moralmente censurables y porque producen malos resultados.

En la página 31 del compendio: "Con respecto a su naturaleza, la conciencia se divide en cuatro clases: insana, sana, resultante y funcional. Las conciencias insanas (akusalacitta) son aquellas que están acompañadas por una o más de las tres raíces insanas –apego, enojo o ignorancia. Tales conciencias se denominan insanas porque

son mentalmente malsanas, moralmente censurables y porque producen malos resultados.” Moralmente censurable es aquello que es censurable para los seres nobles. La conciencia sana es lo opuesto a eso. Ésa es la razón por la que estos tipos de conciencias se llaman conciencias insanas o Akusala.

Hay otras traducciones del término “akusala” como inexperta, no diestra o inmoral. Pienso que éstas no transmiten el significado tan adecuadamente como el término “insana”. Por ejemplo, digamos que uno está disfrutando la comida en su casa. Si uno come con apego, esa conciencia es insana. Pero no podemos decir que es inmoral porque uno está comiendo su propia comida y la está disfrutando. Aquí no hay culpa. Sin embargo, es una conciencia insana porque la mente está acompañada con apego. Algunas veces uno se puede enojar porque no les gusta algo de la comida. Eso es “dosa”. La palabra inmoral para el término pali “akusala” no es tan buena. Es mejor usar “insana”.

Hay doce tipos de conciencias insanas; ocho están acompañados con “lobha”; dos acompañadas por “dosa”; y dos acompañadas con “moha”. La gente siente miedo cuando hablamos de estados mentales insanos (akusala). Pero a veces, al menos en uno o dos casos, aunque un estado mental es insano, no es malo. “No todo deseo es malo”. Esto se dice en el Aæguttara Nikàya (Colección de Discursos Graduales). “Ha sido dicho que este cuerpo ha llegado a ser por el deseo; y basado en el deseo, el deseo debería ser abandonado”. Eso significa deseo o anhelo por conocimiento. Uno desea tener resultados de su práctica; eso es una clase de anhelo, una clase de apego. Por esto les dije que no tengan ninguna expectativa de la práctica. Las expectativas son una clase de deseo, una clase de apego. Porque uno tiene ese deseo, ese apego por los resultados, uno practica. Y como resultado de la práctica uno puede eliminar el deseo. Basado en el deseo uno practica meditación y se desprende del deseo. Tal deseo se describe como ‘permisible o perseguible’. El término pali es “sevitabba” y significa perseguible, permisible. Está bien que uno tenga ese anhelo o deseo. Si uno no tiene ningún anhelo o deseo por el conocimiento, por los resultados, uno no practicará. Si no practica, no tendrá resultados; uno no llegará a liberarse de las contaminaciones mentales. El Buddha dijo que este tipo de deseo es permisible.

El comentario explica: “Basado en el deseo presente (por ejemplo, deseo por llegar a ser un Arahant), él abandona el deseo pasado que



fue la causa-raíz (de estar envuelto) en el ciclo del renacimientos.” Esto significa que basado en el deseo presente por llegar a ser un Arahant, él consigue desprenderse del deseo que es la raíz de esta vida, que es la raíz de la existencia.

“Ahora (se podría preguntar) tal deseo presente (por ser Arahant), ¿es sano (kusala), o insano (akusala)? Cuando se estudia Abhidhamma, se tienen que considerar los hechos. No se puede usar diplomacia. Si es insano se debe decir que es insano. Por lo tanto, el comentarista aquí responde que es insano; el anhelo o deseo de ser un Arahant es insano porque es apego. Por lo tanto cae dentro de la categoría de lo insano. “¿Debería ser perseguido o no? Debería ser perseguido.” Esto significa que está bien que tengan tal anhelo o deseo aunque sea insano.

Entonces, uno podría temer los resultados dolorosos de este deseo. “¿Lo hace renacer a uno o no? No lo hace renacer.” No hará que uno renazca como un animal o un ser humano. Significa que nunca hará que uno renazca. Ésta es la razón por la que es perseguible. Es bueno tener tal anhelo o deseo –el deseo de practicar meditación, el deseo de hacer el bien, el deseo de alcanzar el estado de Arahant.

“Este deseo permisible (sevitabba) se abandona cuando obtiene su objeto.” Cuando alcanza el estado Arahant, uno se deshace de este anhelo, de este deseo; es decir, este deseo no es malo, no todo deseo es malo.

La siguiente pregunta es acerca de quién tiene mayor demérito: la persona que realiza una mala acción conociendo o la persona que realiza una mala acción desconociendo. Ésta fue la pregunta del Rey Milinda al Venerable Nàgasena. La respuesta es inesperada: “El mayor demérito, venerable señor, es de aquel que hace una mala acción desconociendo.” ¿Pueden ustedes aceptar esto?

El Rey Milinda dijo: “Bien, entonces, Venerable Nàgasena, ¿castigamos doblemente a nuestro hijo real o al ministro que hace un mal desconociendo?”

En la ley secular no se castiga severamente a aquellos que por desconocimiento transgreden la ley. El Venerable Nàgasena argumentó: “¿Qué piensa de esto? Si un hombre tomara sin conocimiento una vasija de hierro al rojo vivo, encendido, en llamas, y otro la tomara con conocimiento, ¿quién se quemaría más severamente?”

Si uno no sabe que se quemará, tomará la vasija firmemente y por tanto se quemará más. Si sabe que se quemará y tiene que tomarla, tendrá mucho cuidado de no quemarse mucho. En ese caso alguien que hace un mal desconociendo tiene mayor demérito que uno que lo hace conociendo.

El Rey Milinda contestó: "Aquel que la tomó desconociendo, venerable señor, sería el más severamente quemado." El Venerable Nàgasena dijo: "De igual manera, venerable señor, el mayor demérito es de quien hace un mal desconociendo." El rey dijo: "Usted es diestro."

Algunas veces uno rompe una ley, una regla o un precepto con desconocimiento. Uno podría no conocer el precepto y romperlo. En este caso podría no ser tan malo. Pero la ruptura con conocimiento de una regla significa también falta de respeto hacia la ley o la persona que formuló estas reglas. Supongan que rompo una regla de monjes. Las reglas de monjes fueron formuladas por el Buddha. Si rompo la regla de los monjes, no solamente rompo la regla sino que falto el respeto al Buda. En ese caso, la ruptura con conocimiento de la regla tiene más demérito, más akusala que el rompimiento sin conocimiento.

Pero la respuesta del Venerable Nàgasena es que cuando uno sabe que una acción es insana (akusala) y no puede evitarla, cuando uno la realiza, la realiza con cuidado. De esta forma hay menos demérito. Pienso que es diferente el rompimiento de una regla con conocimiento o desconocimiento. Si un monje rompe una regla Vinaya (reglas de disciplina de la comunidad monástica) con conocimiento, pienso, que su demérito es mayor porque él no sólo está rompiendo la regla, sino que también le está faltando el respeto al Buddha.

Veamos ahora porque algunas conciencias están asociadas con sensación de placer (somanassa). ¿Qué hace que una conciencia esté acompañada con sensación de placer? ¿Qué hace que una conciencia esté acompañada con concepción errónea? ¿Qué hace que una conciencia este acompañada con sensación de desplacer? Los antiguos comentarios dan las razones. Pienso algunas de estas razones pueden ser útiles para los psicólogos o psiquiatras.

Comencemos con la sensación de placer. Ésta es inducida por un objeto deseable. Cuando se ve un objeto deseable, un objeto placentero, uno se siente feliz. Un objeto deseable es una condición para que surja una sensación de placer. Otra condición es tener una

reconexión asociada con sensación de placer. Esto significa que la persona casi siempre está feliz o que tiene el hábito de estar feliz. Esto significa que reconectó con una conciencia acompañada con sensación de placer. Aquellos que tienen este tipo de reconexión tienden a tener sensación de placer la mayor parte de sus vidas. Otra condición es tener una naturaleza superficial. Si ustedes son personas felices, tienen una naturaleza superficial acorde con esto. Eso es porque aquellos que tienen una naturaleza profunda no aman mucho. En una ocasión visité un lugar en el norte de California y estuve hablando con un hombre. Estuve sonriendo y riendo. Después, el hombre que me había llevado le preguntó: "¿Alguna vez conoció a un monje budista? Él dijo: "No". Luego, mi amigo le dijo, "Usted está ahora hablando con un monje budista." El hombre dijo, "¿Es él un monje budista? Yo no creo que los monjes budistas se rían." Tal vez yo tenga naturaleza superficial.

¿Por qué uno tiene o tiende a poseer concepción errónea (diããhi)? Una persona que renace una y otra vez con concepción errónea tiende a ser un receptáculo para la concepción errónea. Por lo tanto tiende a tener concepciones erróneas. La otra causa es la asociación con gente que tiene concepciones erróneas. Esto es muy cierto. Uno se asocia con alguien y se convierte como esa persona.

¿Por qué la conciencia es espontánea (asaækhàrika)? Cuando la conciencia de reconexión es sin inducción. La conciencia de reconexión siempre es una conciencia resultante. Si esta conciencia es espontánea, entonces, uno tiende a tener conciencias espontáneas durante toda la vida. Otra causa es la buena salud. Cuando uno tiene buena salud, no tiene que ser inducido por otras personas para hacer algo porque uno está sano y hace lo que tiene que hacer. Otra causa es molestarse por calor o el frío. Si uno es sensible al frío o al calor, entonces, debe ser inducido o estimulado por uno mismo o por otras personas para hacer algo. Si uno no se preocupa por el frío o el calor, hace cosas espontáneamente con una conciencia sin inducción. Otra causa es la creencia y la anticipación de los resultados del esfuerzo. Si uno cree en esto, hará algo para conseguir su objetivo. Entonces, hará algo sin ser instigado por otros. Otra causa es habilidad para realizar el propio trabajo. Cuando uno está familiarizado con su trabajo, cuando está familiarizado con una tarea, la hará espontáneamente, sin inducción. Otra causa es el clima y alimento adecuado. Cuando el clima es bueno, nuestras mentes están brillantes y felices. Tendemos a hacer cosas espontáneamente. Y si tenemos buena comida, también tenemos un sentimiento de bienestar y hacemos las cosas sin ser motivados.

Puede haber otras razones también, pero éstas son las que se mencionan en los antiguos comentarios.

¿Por qué una conciencia es inducida (sasaækhàrika)? Es lo opuesto de lo anterior.

¿Por qué una conciencia está acompañada con sensación neutral (upekkhà)? La primera causa es un objeto neutral. Los objetos que no son ni deseables ni indeseables son objetos neutrales. Cuando uno encuentra objetos neutrales, éstos son una condición para tener una sensación neutral. La segunda causa es tener una conciencia de reconexión acompañada con sensación neutral. La tercera es tener una naturaleza profunda. Si uno siempre piensa profundamente, no siente placer a menudo.

¿Por qué una conciencia está asociada con sensación de desplacer (domanassa) y aversión (paàigha)? Las razones son para ambos. Objetos indeseables, cuando el objeto es indeseable, uno tiende a estar enojado. Si a uno no le gusta algo, se siente enojado. Otra causa son los nueve motivos del enojo (àghàtavatthu): (i) él/ella me hizo daño, (ii) me está haciendo daño, (iii) me hará daño, (iv) le hizo daño a una persona querida, (v) le está haciendo daño a una persona querida, (vi) le hará daño a una persona querida, (vii) le dio algún beneficio a una persona que me desagrada, (viii) le está dando algún beneficio a una persona que me desagrada y (ix) le dará algún beneficio a una persona que me desagrada. Pensando de esta forma uno experimentará conciencias asociadas con sensación de desplacer y aversión. Estos nueve motivos del enojo están mencionados en el Dìgha Nikàya (Sutta 33; iii 262), en el Abhidhamma (Vibhaæga 362) y el Aæguttara Nikàya (iii 208). Hay una condición más. Se denomina "enojo sin fundamento", "enojo sin motivo". Cuando hace demasiado calor, uno está enojado. Cuando hace mucho frío uno está enojado. Uno se podría golpear contra algo y se enoja con esa cosa. Uno no debería enojarse con esas cosas, pero aún la gente se enoja.

Hemos visto las razones para el surgimiento de la sensación de placer, desplacer y neutral, concepción errónea y conciencias espontáneas e inducidas. Cuando se conocen las razones, uno puede hacer algo para cambiar.

* * * * *

* Venerable U Silananda. Transcripción de los casetes por Sarah Marks. Traducción española por Bertha Imaz Lira. Este material puede ser reproducido para uso personal, puede ser distribuido sólo en forma gratuita. ©CMBT 2000. Última revisión miércoles, 26 de julio de 2000. Requiere fuente Times Pali. Fondo Dhamma Dana.

[1] La conciencia "javana" corresponde a la fase del proceso cognitivo donde se originan las conciencias sanas o insanas.

[2] Compendio del Abhidhamma. El Abhidhammattha Saægaha de Anuruddha, página 34.

<http://www.dhammadivihara.org/cmbt/fdd/abhidhamma1-4.htm>

CLASE DE ABHIDHAMMA*
CAPÍTULO I, CLASE 4
CONCIENCIAS SIN RAÍZ (AHETUKA-CITTA)

VENERABLE U SILANANDA

Traducción española por Bertha Imaz Lira

Hay 18 'ahetuka cittas', conciencias sin raíz. Primero consideraremos la palabra 'ahetuka'. 'Hetu' significa raíz. Hay seis raíces (hetu), tres raíces insanas y tres raíces buenas o hermosas. No se les llaman 'raíces sanas', sino raíces 'hermosas', porque dentro de ellas hay conciencias sanas, resultantes y funcionales. Estas raíces pertenecen a los factores mentales hermosos (sobhana cetasa). Hay seis raíces, tres son raíces insanas y tres son raíces buenas.

Las conciencias sin raíz surgen sin ninguna de estas seis raíces, no están acompañadas por ninguna de estas seis raíces. Ésta es la razón por la cual se denominan conciencias sin raíz. 'Sin raíz' significa que no tienen raíces concomitantes. No obstante, algunas de estas conciencias son los resultados de kamma pasado, son los resultados de raíces en el pasado. Pero cuando surgen no están acompañadas con ninguna raíz. Por lo tanto, se denominan 'ahetuka', sin raíz.

Algunas veces, el término 'hetu' se traduce como causa. Pero aquí si decimos 'conciencias sin causa', sería incorrecto. Lo correcto es denominarlas conciencias sin raíz'. 'Sin raíz' significa que ninguna raíz acompaña a estos tipos de conciencias.

Estas conciencias se dividen en tres grupos. El primer grupo es 'ahetuka-akusala-vipàka citta', conciencias sin raíz resultantes insanas. Éstas son siete. El segundo grupo es 'ahetuka-kusala-vipàka citta', conciencias sin raíz resultantes sanas. Éstas son ocho. El tercer grupo es 'ahetuka-kiriya citta', conciencias funcionales sin raíz. Éstas son tres. En total son dieciocho: siete más ocho más tres.

66



El primer grupo es 'ahetuka-akusala-vipàka citta'. El término 'vipàka' significa algo que ha madurado, algo que ha alcanzado madurez. Por lo tanto, significa resultado. Este término está restringido a las conciencias (cittas) y los factores mentales (cetasikas). Hay algunas propiedades materiales que son producidas por el kamma, que son los resultados de kamma. Pero a las propiedades materiales no se les denomina 'vipàka', solamente las conciencias resultantes y los factores mentales resultantes se llaman 'vipàka'. Es importante entender el significado de este término.

Se explica que 'vipàka' debe ser idéntico con su causa, porque estas conciencias son el resultado de kamma. El kamma pertenece a la mente o los factores mentales. El kamma es uno de los factores mentales. Por tanto debe ser mental y debe tomar un objeto de tal forma que la conciencia resultante sea idéntica con la causa. El resultante idéntico es la conciencia y los factores mentales y no las propiedades materiales.

Para cultivar un grano de arroz, primero se siembra la semilla. Entonces brota la planta. Después cuando hay granos en la planta, se dice ésta ha madurado. Las hojas en la planta también son el resultado de la semilla, pero no son arroz. Solamente a lo último que ha madurado se le denomina arroz o grano.

En la misma forma, no obstante algunas propiedades materiales son causadas por el kamma, son el resultado del kamma en el pasado, éstas no se denominan 'vipàka' porque no son idénticas con la causa la cual pertenece a los factores mentales y toma un objeto. Cada vez que se usa el término 'vipàka' se debe entender solamente 'citta' y 'cetasika', conciencia y factores mentales, y no propiedades materiales.

Hay siete 'akusala-vipàka cittas', conciencias resultantes insanas. 'Akusala-vipàka' significa 'vipàka' de 'akusala', es decir, resultante de 'akusala'. Aquí 'akusala' puede significar conciencia Akusala, pero en realidad la causa real es el kamma o la volición concomitante o asociada con la conciencia Akusala. Para simplificar decimos que son los resultados las conciencias insanas. Por tanto, 'akusala' califica a 'vipàka' y no a 'citta'.

Hay siete resultantes de 'akusala'. Antes de estudiar estas siete conciencias, es necesario comprender qué pasa uno ve algo. Si se entiende el proceso de ver, luego se entiende el proceso de oír, oler y

los demás. Aunque ver parece algo muy simple, en verdad es una experiencia muy compleja en la que están envueltos muchos pequeños momentos de conciencia. Cuando uno ve algo, piensa que ver es algo que no gasta mucho tiempo. Pero si pudiéramos amplificar ese cuadro un millón o un billón de veces, veríamos que hay muchos momentos antes de que podamos ver algo.

En los comentarios de los Textos Pali se da el símil de un mango. Éste es un buen símil para entender el proceso cognitivo. Aquí se aplica al proceso de ver. Se dice que hay un hombre con su cabeza cubierta que fue a dormir al pie de un árbol de mango con frutos. Un mango maduro cayó –se desprendió del tallo- y cayó al piso rozando su oreja, es decir, cerca de su oreja. Despertó por el sonido, abrió los ojos y miró el mango. Extendió su mano y tomó el mango. Después lo apretó, lo olió y supo que estaba maduro. Lo comió y lo disfrutó. Después de comerlo, tragó las pequeñas partículas con la saliva. Luego se volvió a dormir. Si se uno recuerda este símil, comprende el proceso cognitivo de ver o lo que se podría denominar la psicología de ver.

Siempre hay momentos mentales surgiendo y cesando en nuestra continuidad de existencia. Hay una clase de momentos mentales que llamamos 'bhavaæga', que se traduce como continuidad vital. Estos momentos de conciencia son algo así como conciencias no conscientes, conciencias inconscientes. Es preferible no usar la palabra 'subconsciente' porque puede mezclarse con el subconsciente de la psicología moderna. Es mejor decir momentos mentales inconscientes.

Estos momentos mentales inconscientes están ocurriendo siempre en nuestras vidas cuando no hay objetos vívidos presentes.

Cuando un objeto visible entra en la avenida del ojo, se dice que el objeto visible hace impacto con el ojo. Esto significa que el objeto visible aparece a la vista. Cuando el objeto visible aparece a la vista, la conciencia de continuidad vital (bhavaæga) se interrumpe, es decir, primero vibra y luego se detiene. Después que se detiene la conciencia de continuidad vital, surge una conciencia que se denomina 'pañcadvàràvajjana'. Esta conciencia se encuentra entre las tres conciencias sin raíz funcionales (ahetuka-kiriya citta). 'Pañcadvàràvajjana' significa advertencia en la puerta de los cinco sentidos. Eso quiere decir que cuando un objeto se presenta a uno de los cinco sentidos (decimos puertas de los cinco sentidos), las conciencias de continuidad vital cesan y esta conciencia surge y toma a este objeto visible como su objeto; y también, dirige el flujo de la

conciencia hacia el objeto. Ésta es la razón por la que se llama 'pañcadvàràvajjana'. 'Pañca' significa cinco. 'Dvàra' significa puerta (de los sentidos). 'Avajjana' significa advertir, dirigir. Dirigir la mente hacia el objeto. Dirigir la mente hacia los momentos conscientes. Éste es un momento mental muy breve.

Después de eso surge la real conciencia de ver, la conciencia del ojo. 'Ver' quiere decir simplemente ver –no entender, no saber si es bueno o malo, ni siquiera saber si es realmente un mango. Esa conciencia en pali se denomina 'cakkhu-viññàã', conciencia del ojo. Es como el hombre abriendo sus ojos y viendo el mango en el símil. Ahora él ve el mango.

Después de eso surge otro momento mental que se llama 'sampaïcchana', recepción. Ésta es la conciencia que recibe o acepta el objeto. Es como el hombre extendiendo su mano y tomando el fruto.

Luego viene el momento de 'sanàiraã', investigación. En el símil, él aprieta el fruto para saber si está maduro o no. Eso se llama conciencia de investigación. La mente investiga el objeto ya aceptado por la conciencia anterior 'sampaïcchana'.

Después lo huele y decide que es un mango maduro. En la misma forma, hay el momento llamado 'voããhabbana'. 'Voããhabbana' [1] significa determinación. En ese momento la mente determina que éste es el objeto.

Después de la determinación vienen los momentos de 'javana'. 'Javana' literalmente significa tener fuerza, pero el significado que tenemos que entender aquí es tener un completo disfrute del objeto. Solamente en este momento de 'javana' tenemos la plena experiencia del objeto. Hay generalmente siete momentos de 'javana'. Las conciencias anteriores ocurren una vez cada una. Experimentamos la conciencia del ojo (cakkhu-viññàã) solamente una vez. Lo mismo ocurre con la conciencia de recepción (sampaïcchana), una vez; una vez la conciencia de investigación (sanàiraã); una vez la conciencia de determinación (voããhabbana). Pero hay siete momentos de 'javana'. Generalmente ocurren siete momentos de 'javana'.

Después está surge una conciencia que se denomina 'tadàrammaã', registro. 'Tadàrammaã' significa poseyendo el mismo objeto que las conciencias anteriores. Hay dos momentos de 'tadàrammaã'.

Luego surge nuevamente la conciencia de continuidad vital (bhavaæga.) Esto es a groso modo una descripción de lo que significa ver. Después de este proceso cognitivo uno simplemente ha visto un objeto visible. Todavía uno no ha llegado a la conclusión de que vio un mango. Para esto se necesitan otras clases de procesos cognitivo. Los procesos cognitivos se estudian en el capítulo cuarto del compendio. Éste es el símil del mango que ilustra el proceso cognitivo de ver. El proceso cognitivo de oír y los demás son fáciles de entender a partir de este proceso cognitivo. Ésta es la forma cómo un proceso cognitivo surge y desaparece.

Ahora estudiaremos los tipos individuales de conciencias. La número uno es 'upekkhà- sahadata cakkhu-viññàãã', conciencia del ojo acompañada con indiferencia. Esta conciencia está acompañada con sensación indiferente o neutral. Se denomina 'cakkhu-viññàãã'. 'Cakkhu' significa ojo y 'viññàãã' significa conciencia. 'Viññàãã' es sinónimo de 'citta'. 'Citta', 'viññàãã' y 'mano' son sinónimos.

'Cakkhu-viññàãã' significa conciencia del ojo, es decir, una conciencia que depende del ojo para surgir. Si uno no posee ojo, no tendrá conciencia visual. La conciencia visual depende del ojo para surgir. Conciencia del ojo significa conciencia que depende del ojo para surgir. El ojo en realidad significa la sensibilidad del ojo, no el ojo entero. Hay un lugar a donde llega la imagen, la retina según la terminología moderna. La imagen llega ahí, luego los nervios envían el mensaje al cerebro. Eso es lo que aquí llamamos ojo y no el ojo entero. La conciencia del ojo está acompañada con sensación indiferente o neutral, 'upekkhà'.

La siguiente es 'upekkhà-sahadata sota-viññàãã', conciencia del oído acompañada con indiferencia. 'Sota' significa oído. Por lo tanto ésta es la conciencia del oído. Nuevamente se trata de la conciencia que depende del oído para surgir. Si uno es sordo, si no tiene la sensibilidad en el oído, entonces esta conciencia no surge. 'Sota-viññàãã' o conciencia del oído significa que depende del oído para surgir. Está acompañada con sensación indiferente.

La siguiente es 'upekkhà-sahadata ghàna-viññàãã', conciencia de la nariz acompañada con indiferencia. 'Ghàna' significa nariz. Por lo tanto se trata de la conciencia del olfato, es decir, la conciencia que depende de la nariz. 'Nariz' significa la sensibilidad de la nariz. La conciencia que depende de esa parte de la nariz donde tenemos la experiencia del olfato, en pali se llama 'ghàna-viññàãã'.

La siguiente es 'upekkhà-sahagata jivhà-viññàää', conciencia de la lengua acompañada con indiferencia. 'Jivhà' significa lengua. 'Jivhà-viññàää' significa conciencia de la lengua. Esto significa la conciencia que depende de la lengua para surgir. Esta conciencia también está acompañada con sensación indiferente.

La quinta es 'dukkha-sahagata kàya-viññàää', conciencia del cuerpo acompañada con dolor. Esta es la conciencia que depende del cuerpo, de todo el cuerpo y está acompañada por dolor (dukkha).

Estos siete tipos de conciencias son las resultantes de 'akusala', son resultantes insanos. 'Akusala' da resultados dolorosos. Puesto que estas conciencias son los resultados de 'akusala', los objetos que vemos, oímos, olemos, gustamos y tocamos son indeseables. Si uno ve algo horrible, algo que no le gusta, allí está presente este tipo de conciencia, la conciencia del ojo resultante insana. Si oye un sonido que no le gusta, que es muy fuerte para el oído, tiene este tipo de conciencia, la conciencia del oído resultante insana.

La conciencia del cuerpo está acompañada con dolor. Uno se golpea y siente dolor. Cuando hay un dolor físico en el cuerpo, uno experimenta el dolor con este tipo de conciencia. Esta conciencia está acompañada con sensación de dolor, no con sensación neutral o indiferente.

La siguiente es 'upekkhà-sahagata sampañicchana-citta', conciencia de recepción acompañada con indiferencia. 'Sampañicchana' significa aceptar o recibir. Esta conciencia está acompañada también con sensación indiferente (upekkhà). 'Sampañicchana' es la conciencia de aceptación o recepción. Conciencia de recepción significa la conciencia que recibe el objeto presentado por la conciencia de la puerta de los sentidos precedente (ojo, oído, nariz y otros.)

La última es 'upekkhà-sahagata sanñiraää-citta', conciencia de investigación acompañada con indiferencia. 'Sanñiraää' significa investigación. Por lo tanto, ésta se llama conciencia de investigación. Es la conciencia que investiga el objeto ya recibido por la conciencia de recepción. También está acompañada con sensación indiferente.

El objeto de estos siete tipos de conciencias siempre es indeseable. Si los objetos son deseables, las conciencias son el resultado de 'kusala', son conciencias resultantes sanas. Hay siete tipos de conciencias resultantes insanas (akusala-vipàka cittas). Como se dijo, cuando se

traduce 'akusala-vipàka-citta', el término pali 'akusala', insano, se relaciona solamente con 'vipàka', resultante, y no con 'citta', conciencia –porque se trata de la conciencia resultante de las conciencias insanas precedentes.

Se requieren de condiciones para que estas cinco conciencias surjan. Es bueno entender estas condiciones. Para que surja la conciencia del ojo, la conciencia visual, se necesitan cuatro condiciones: (i) el órgano visual, es decir, debe haber ojos; (ii) un objeto visible o algo que ver; si no hay nada que ver no surge esta conciencia; (iii) debe haber luz, porque si está oscuro no podemos ver; (iv) atención, si no estamos atentos no vemos; atención significa volver la mente al objeto; si la mente no se vuelve hacia el objeto, no tenemos la experiencia del objeto.

En resumen, se necesitan estas cuatro condiciones para que surja la conciencia de ver. ¿Cuáles son esas cuatro? El ojo, el objeto visible, la luz y la atención.

¿Qué se necesita para que surja la conciencia del oído? (i) Órganos auditivos u oídos; (ii) algún sonido, porque si no hay sonido no oímos; (iii) espacio, porque si uno se tapa el oído no podrá oír el ruido; (iv) atención.

Para la conciencia del olfato debe haber: (i) un órgano olfativo, la nariz; (ii) debe haber un olor. Pero si el olor no es llevado a uno a través del aire, a través del viento, uno no experimentará ese olor. Por tanto, se necesita del (iii) aire o viento. Y también se necesita de (iv) la atención. Éstas son las cuatro condiciones para que surja la conciencia de la nariz o la conciencia olfativa.

Luego el órgano gustativo, cuando uno come algo, surge la conciencia de la lengua. Se necesita (i) la lengua, (ii) el sabor en la comida o el objeto gustativo, (iii) agua o líquido. Si uno pone comida seca en la boca, no siente el sabor. Si la lengua está seca y uno pone una pieza seca de comida sobre la lengua, no tendrá ningún sabor. Con el fin de que uno sienta el sabor, se necesita líquido o saliva. De otra manera la comida no sabrá a nada. Y también se necesita (iv) atención.

Para la conciencia del cuerpo se requiere: (i) el órgano táctil, es decir el cuerpo. Esto es, la totalidad del cuerpo, excepto el pelo y las uñas donde no existe sensación. Por lo tanto, esta conciencia reside en el cuerpo entero. Debe haber (ii) algo para ser tocado, algún objeto

tangible. También se necesita (iii) el elemento tierra. 'Tierra' significa la solidez del objeto. Cuando decimos 'elemento tierra', 'elemento agua', 'elemento fuego' y 'elemento aire', no nos estamos refiriendo a la tierra, etc., sino a la cualidad inherente en estos elementos. La cualidad inherente en la tierra es la blandura o la dureza o solidez; debe existir esta cualidad del elemento tierra para que se experimente el tacto. Y debe haber (iv) atención. Cuando uno toca algo, realmente experimenta esa dureza o blandura.

Éstas son las condiciones que se requieren para que surjan estas cinco conciencias y se aplican también a las cinco conciencias resultantes sanas.

El segundo grupo se llama 'ahetuka-kusala-vipàka-citta', conciencias sin raíz resultantes sanas. Aquí 'ahetuka', sin raíz, califica a 'kusala-vipàka', sanas resultantes. Hay conciencias sanas resultantes con raíz que se estudiarán más adelante. Entre las conciencias de la esfera de los sentidos, las conciencias de la esfera de la materia sutil y las conciencias de la esfera inmaterial, hay resultantes sanos (kusala-vipàka), resultantes de 'kusala'. Con el fin de diferenciar estos tipos de conciencias de aquellas, se coloca la palabra 'ahetuka' en frente de las palabras 'kusala-vipàka'. Pero con respecto a 'akusala-vipàka' no es necesario decir que son 'ahetuka', sin raíz, porque las conciencias resultantes insanas (akusala-vipàka) son siempre sin raíz (ahetuka). No hay conciencias resultantes insanas con raíz, acompañadas con raíz. Por lo tanto, no tenemos que decir 'ahetuka' porque siempre son 'ahetuka'. Pero si no decimos sin raíz (ahetuka) con las conciencias resultantes sanas, podríamos estar incluyendo aquí las conciencias resultantes sanas con raíz. Ésa es la razón por la que se debe usar aquí la palabra 'ahetuka'.

'Ahetuka-kusala-vipàka' significa conciencia resultante sana sin raíz. En este grupo hay ocho tipos de conciencias. Las primeras cuatro son las mismas. La diferencia es el objeto. Aquí el objeto es deseable, es un objeto bueno, como ver algo hermoso, oír un sonido bello; oler algo agradable como un perfume. Como estas conciencias son las resultantes de 'kusala', los objetos deben ser buenos, deseables. De igual manera, para la conciencia del ojo, la conciencia del oído, la conciencia del olfato, la conciencia del gusto, el objeto es deseable.

La quinta conciencia, es decir, la conciencia del cuerpo, está acompañada con 'sukha'. 'Sukha' significa agrado, placer, felicidad –es difícil hacer una buena traducción para esta palabra. Pero debemos

entender que es placer corporal. Cuando su cuerpo toca un objeto que es suave, surge esta clase de sensación que se denomina 'sukha'. Si uno se golpea contra una roca, hay dolor, eso es 'dukkha'. Si el cuerpo o la mano toca algo que es suave, hay placer al toque, entonces uno tiene 'sukha'. Esta conciencia está acompañada con 'sukha', placer. Esta conciencia se denomina en pali 'sukha-sahagata kàya-viññàã', conciencia del cuerpo acompañada con agrado.

Hay tres o cinco tipos de sensaciones. Estos tres y cinco tipos de sensaciones son tratados en el capítulo tercero del compendio. Las cinco clases de sensaciones son (i) 'somanassa', placer; (ii) 'domanassa', desplacer; (iii) 'upekkhà', indiferencia; (iv) 'dukkha', dolor y (v) 'sukha', agrado o placer. Los tres primeros son exclusivamente mentales. Los dos últimos son también mentales pero están relacionados con el cuerpo.

Cuando uno está feliz, esto es 'somanassa'. Si uno tiene un buen tacto y está feliz, eso es 'sukha'. Si uno está arrepentido, eso es 'domanassa'. Si uno se golpea contra algo y tienen dolor, eso es 'dukkha'. 'Dukkha', dolor y 'sukha', agrado, tienen que ver con el cuerpo físico. 'Somanassa', placer, 'domanassa', desplacer y 'upekkhà', indiferencia, tienen que ver con la mente.

La sexta es 'upekkhà-sahagata sampaïcchana-citta', conciencia de recepción acompañada con indiferencia.

La número siete es 'somanassa-sahagata sanàiraãa-citta', conciencia de investigación acompañada con placer. La conciencia de investigación es de dos clases. La primera está acompañada con sensación de placer. La segunda está acompañada con sensación de indiferencia o neutral. Hay dos conciencias de investigación. Por tanto hay ocho conciencias sin raíz resultantes sanas (ahetuka-kusala-vipàka) y no siete.

Ahora explicaremos porqué la conciencia del ojo, la conciencia del oído, la conciencia de la nariz y la conciencia de la lengua están acompañadas con sensación indiferente sin importar la cualidad del objeto. Ya sea el objeto deseable o indeseable, siempre hay 'upekkhà' o sensación neutral. ¿Por qué? La sensibilidad del ojo, la sensibilidad del oído, la sensibilidad de la nariz y la sensibilidad de la lengua son propiedades materiales dependientes. Éstas dependen de los cuatro grandes elementos. Cuando surgen, lo hacen junto con el elemento tierra, agua, fuego y aire. Estos cuatro se llaman en pali 'mahàbhùta',

los cuatro grandes elementos o los cuatro grandes esenciales. Son algo así como formaciones duras. Las otras, las propiedades materiales dependientes, son como suaves. La sensibilidad del ojo y las demás sensibilidades se denominan suaves porque son dependientes de los cuatro elementos primarios para su surgimiento.

Lo mismo es verdad para el objeto visible, el sonido, el olor y el sabor. Esas propiedades materiales también dependen de los cuatro grandes elementos. Son como bolas de algodón. Las bolas de algodón corresponden a los objetos: forma visible, sonido, olor y sabor. Y hay un yunque. El yunque es duro, como los cuatro grandes elementos. El algodón es suave. ¿Qué pasa cuando se tocan? Lo que llamamos tacto es, en realidad, una combinación de tres grandes elementos; tres de los cuatro grandes elementos constituyen el tacto: (i) el elemento tierra, (ii) el elemento fuego y (iii) el elemento aire –no así el elemento agua. Cuando se dice tacto, éste no es otra cosa que una combinación de estos tres elementos primarios. ¿Son fuertes o suaves? ¿Es el tacto suave o fuerte? Fuerte. Ahora cuando uno ve algo, es como golpear una bola de algodón con otra bola de algodón –no hay ningún efecto, el impacto no es fuerte. Por lo tanto, hay siempre sensación indiferente. La sensibilidad del ojo es una propiedad material dependiente, como una bola de algodón. El objeto visible –otra propiedad material dependiente– llega y hace impacto en la sensibilidad del ojo. El impacto no es grande. Esta es la razón por la cual solamente hay sensación indiferente o neutral y ninguna otra.

Ahora en el caso del tacto o sensibilidad corporal, hay impacto y este, por tanto es fuerte. Cuando éste es deseable hay 'sukha', agrado. Cuando es indeseable hay 'dukkha', dolor. Por tal razón la conciencia corporal está acompañada con 'sukha' o 'dukkha' dependiendo de la calidad del objeto.

La conciencia del ojo y las otras tres son como poner una bola de algodón sobre el yunque y pegarle contra otra bola de algodón. En cambio la conciencia del cuerpo es como poner una bola de algodón sobre el yunque y golpearla con un objeto duro. Ésta es la razón por lo que la conciencia del ojo, oído, nariz y lengua están acompañadas con 'upekkhà', indiferencia. La conciencia de cuerpo, en cambio, está acompañada con dolor o placer, dependiendo de la calidad del objeto.

Otro problema aquí es por qué hay dos conciencias de investigación (santiraãa). Entre las conciencias resultantes insanas hay solamente una conciencia de investigación acompañada con indiferencia. Pero

entre las conciencias sin raíz resultantes sanas hay dos conciencias de investigación, una acompañada con 'somanassa', placer y la otra acompañada con 'upekkhà', indiferencia o sensación neutral. ¿Por qué? Cuando decimos 'objeto deseable' estamos usando un término general. Hay dos clases de objetos deseables: objetos ordinariamente deseables y objetos especialmente deseables.

Cuando el objeto es muy deseable, la conciencia de investigación está acompañada con 'somanassa', placer. Pero cuando el objeto es ordinariamente deseable, la conciencia está acompañada con 'upekkhà', indiferencia. Debido a que existen dos clases de objetos deseables, hay dos clases de conciencias de investigación entre las ocho conciencias sin raíz resultantes sanas.

El problema no se termina aún. ¿Podría haber objetos muy indeseables y ordinariamente indeseables? Entonces, ¿debería haber dos conciencias de investigación entre las conciencias resultantes insanas? ¿Debería haber una conciencia de investigación acompañada con desplacer (domanassa) y una acompañada con indiferencia (upekkhà)?

Ahora porque hay dos clases de objetos deseables entre conciencias sin raíz resultantes sanas, hay dos clases de conciencias de investigación, una acompañada por placer y la otra acompañada con indiferencia. Del mismo modo, ¿no debería haber un objeto ordinariamente indeseable y uno muy indeseable? Algunas veces uno rechaza mucho un objeto. Entre las conciencias insanas (akusala-citta), hay dos conciencias con raíz en el enojo (dosamùla-citta.) Ahora la sensación de desplacer (domanassa) y el enojo (dosa) siempre surgen juntos. Nunca surgen separados. Cuando hay 'domanassa' siempre hay 'dosa'. Si hubiera objetos muy indeseables y ordinariamente indeseables, debería haber la sensación de 'domanassa' o desplacer. Ahora si 'domanassa' surgiera, 'dosa' también surgiría. 'Dosa' y 'domanassa' son diferentes. 'Domanassa' es una sensación. 'Dosa' es un factor mental. Son estados mentales diferentes. Cuando hay 'domanassa' siempre hay 'dosa'. Dosa es definitivamente de la naturaleza de 'akusala'. Nunca es 'kusala'. Nunca es 'vipàka'. Podríamos permitir que 'domanassa', la sensación de desplacer surja aquí. Pero si permitimos que 'domanassa' surja, debemos permitir que lo haga también 'dosa', el estado mental y la raíz del enojo. 'Dosa' no surgirá aquí porque es 'akusala', un estado insano y no 'vipàka', resultante. Ellas, las conciencias insanas (akusala-citta) y las conciencias resultantes (vipàka-citta) son diferentes en su naturaleza, en su género.

Entonces debido a que 'dosa' no pueda surgir, puede no haber 'domanassa'. Entonces solamente hay una conciencia de investigación acompañada con indiferencia entre las siete conciencias resultantes insanas.

El último grupo se denomina 'ahetuka-kiriya-citta', conciencias sin raíz funcionales. 'Kiriya' se traduce como funcional, eso significa que sólo realiza su función de surgir y desaparece o toma el objeto y sólo eso. No tiene poder kámmico o de producir efectos. Tampoco es un resultado del kamma. Por eso se llama 'kiriya'. Otra traducción de la palabra 'kiriya' es inoperativo. Estas conciencias surgen y desaparecen sin dejar ninguna fuerza kámmica. No son kamma por sí mismas y no son los resultados de ningún Kamma. Son neutrales. Se les llama 'kiriya'. Más adelante se estudiarán más conciencias funcionales o 'kiriya-citta'.

Aquí hay tres conciencias. La primera es 'upekkhà-sahagata pañcadvārāvajjana-citta', conciencia de advertencia en la puerta de los cinco sentidos acompañada con indiferencia. Ya se vio esta conciencia en el símil del mango. Ésta es la conciencia que surge después de que ha cesado el flujo de 'bhavaæga' o continuidad vital. Esta conciencia surge cuando el objeto entra en contacto con las puertas de los cinco sentidos. El ojo, oído, nariz, lengua y cuerpo son las puertas a través de las cuales surge la conciencia. Este tipo de conciencia vuelve el flujo de la conciencia hacia las cinco clases de objetos. Por eso se llama 'pañcadvārāvajjana'. Cambia la conciencia del flujo de 'bhavaæga' a la conciencia activa. Podemos llamar a 'bhavaæga' también como conciencia inactiva. A los otros tipos de conciencias podemos llamarlas activas. Por lo tanto, desde este momento el flujo de la conciencia se vuelve activa. Cambia el flujo de la conciencia a activo. Es por esa razón por la que se llama 'pañcadvārāvajjana'. La palabra 'āvajjana' tiene dos significados de acuerdo con los antiguos comentarios. Uno es reflejar y el otro es dirigirse hacia el objeto.

Debido a que es la advertencia en la puerta de los cinco sentidos (pañcadvārāvajjana), surgirá solamente en conexión con los cinco sentidos, con los cinco objetos sensibles. Si uno piensa algo en su mente, la conciencia que realizará esta función es un tipo de conciencia diferente. Esta conciencia se denomina 'manodvārāvajjana', advertencia en la puerta de la mente.

'Manodvārāvajjana' es la puerta de la mente, no del ojo, oído, nariz, lengua o cuerpo, sino de la mente. La conciencia de continuidad vital (bhavaæga) se denomina aquí puerta de la mente (manodvāra.) Cuando uno piensa algo, cuando recuerda algo, cuando está feliz o arrepentido, hay un proceso cognitivo de la puerta de la mente (manodvāra). Al principio de este tipo de proceso cognitivo surge esta conciencia. Ella vuelve la mente hacia el objeto mental. También se llama 'āvajjana', aunque en este caso surge en la puerta de la mente. Esta conciencia se denomina 'manodvārāvajjana-citta', conciencia de advertencia en la puerta de la mente.

La conciencia de advertencia en la puerta de la mente también tiene otra función. Ésta es la función de determinación o 'voāhappana'. En el símil del mango la conciencia que surge después de la conciencia de investigación. Esta conciencia de advertencia en la puerta de la mente (manodvārāvajjana) realiza dos funciones. Cuando surge a través de la puerta de los cinco sentidos, realiza la función de determinación. Cuando surge a través de la puerta de la mente (no ojo, oído y demás sino solamente pensamiento en su mente), realiza la función de volver la mente hacia el objeto. Por tanto, tiene dos funciones. Se llama 'manodvārāvajjana'. Estas dos están acompañadas con 'upekkhā' o sensación indiferente. Independientemente de la calidad del objeto hay siempre 'upekkhā'.

La tercera es 'somanassa-sahagata hasituppāda-citta', conciencia que produce el sonreír acompañada con placer. 'Somanassa' es la sensación placentera. 'Hasituppāda' es una palabra compuesta de 'hasita', sonreír y 'uppāda', producir, hacer que esto ocurra. 'Hasituppāda' significa conciencia que produce el sonreír.

Debido a que uno sonríe con una buena sensación, esta conciencia siempre está acompañada con 'somanassa', sensación de placer. En nuestros textos sé que esta clase de conciencia es peculiar solamente a los Arahants. Nosotros sonreímos con otros tipos de conciencias, no con esta. Si ustedes llegan a ser Buddhas o Pacceka Buddhas o Arahants, sonreirán con este tipo de conciencia. Por lo tanto esta conciencia es solamente para los Arahants. En la palabra 'Arahants' también incluimos a los Buddhas, porque los Buddhas son llamados Arahants. Entonces, 'hasituppāda' es solamente para Arahants, Pacceka Buddhas y Buddhas. Ésta es la conciencia que produce el sonreír.

Con relación a 'hasituppàda' podrán encontrar en el libro Manual of Abhidhamma del Venerable Narada [2] y también en The Compendium of Philosophy [3] que se mencionan seis clases de sonrisas mencionadas. Este último es el primer libro que menciona las seis clases de sonrisas en la lengua inglesa. El autor de este libro dijo que hay seis clases de sonrisas reconocidas en las obras budistas. Es necesario hacer una rectificación. En realidad, estas seis clases de sonrisas no están descritas en las obras budistas. Originalmente están en las obras sánscritas. Estas seis sonrisas se mencionan en las obras sánscritas de retórica –cómo escribir bella prosa y demás artes. Cuando los monjes budistas escribieron algunos tratados sobre retórica, copiaron eso del sánscrito. No encontramos a estas seis sonrisas mencionadas en los antiguos comentarios. En los comentarios de Buddhaghosa o en los comentarios posteriores no son mencionadas. Vienen de los tratados de retórica.

Es interesante entender estas seis clases de sonrisas. La primera es una sonrisa que por sí misma manifiesta una expresión en el rostro. Quiere decir solo una pequeña, una muy débil sonrisa. Los labios pueden mostrar la sonrisa pero no muestra los dientes. Es una clase de sonrisa muy sutil y suave.

La segunda clase de sonrisa consiste en el leve movimiento de los labios. Es suficiente para revelar las puntas de los dientes. Si uno muestra las puntas de sus dientes mientras uno se sonríe, tiene el segundo tipo de sonrisa.

La tercera es la sonrisa que produce un sonido leve. Uno hace un pequeño sonido.

La cuarta es la sonrisa acompañada por el movimiento de la cabeza, hombros y brazos. La sonrisa es más animada.

La quinta es la sonrisa acompañada por la salida de lágrimas. Algunas veces la risa es tal que uno derrama lágrimas.

La sexta clase es un estallido de risa acompañada por movimientos hacia delante y hacia atrás del cuerpo entero, de cabeza a pies. Uno se podría caer mientras se ríe. Esas son las seis clases de sonrisas mencionadas en esos libros. El autor de ese libro, The Compendium of Philosophy, fue un laico birmano. Su nombre fue Shwe Zan Aung. Podría no saber que estas seis clases de sonrisas originalmente provenían de las obras de retórica. Tal vez por eso él dijo "en las obras

budistas". Pero no son necesariamente obras budistas. En realidad, provienen de fuentes sánscritas.

"De éstas, las primeras dos clases son usadas por personas cultas". Si ustedes quieren ser tomados como personas cultas, no sonrían mucho.

"Las siguientes dos son del hombre promedio y las últimas dos son de seres de clases bajas." Éstas son las seis clases de sonrisas mencionadas en los libros. Pienso que es interesante conocerlas.

Cuando los comentarios describieron al Buddha como sonriente, dijeron que el Buddha sonreía mostrando las puntas de sus dientes. Por lo tanto, Buddha sonreía con una de las dos primeras. En algunas ocasiones el Buddha sonreía. Ànanda iba detrás del Buddha. Cuando el Buddha sonrió, Ànanda lo vio y le preguntó, ¿por qué ha sonreído? ¿Cuál es la razón por la que sonrió? ¿Cómo supo Ànanda que el Buddha había sonreído si iba detrás de él? Se dice que cuando el Buddha sonreía mostraba las puntas de sus dientes y de éstos se emitían rayos blancos. Algunas veces el Buddha emitía seis rayos de los dientes y de los ojos. Cuando el Buddha sonreía, salían los rayos y así Ànanda sabía por estos rayos que el Buddha había sonreído. Por eso pudo preguntar, "¿Bhante, cuál es la causa de su sonrisa?

Las dos conciencias del ojo, la dos conciencias del oído, la dos conciencias de la nariz, las dos conciencias de la lengua y las dos conciencias del cuerpo se denominan colectivamente 'dvipañcaviññàã', dos grupos de conciencias de los cinco sentidos. 'Dvi' significa dos. 'Pañca' significa cinco. Por lo tanto significa literalmente algo así como cinco conciencias dobles. Cuando decimos 'dvipañcaviññàã' nos estamos refiriendo a estos diez tipos de conciencias. En el segundo capítulo del compendio se utiliza este término para referirse a estas diez conciencias.

Entre los dieciocho tipos de conciencias sin raíz hay dos conciencias acompañadas con sensación de placer: (i) la conciencia de investigación resultante sana y (ii) la conciencia que produce el sonreír. Hay solamente una acompañada con dolor, la conciencia del cuerpo resultante insana. La conciencia del cuerpo resultante sana está acompañada con agrado. Hay catorce conciencias acompañadas con sensación indiferente o neutral: dos conciencias del ojo, dos conciencias del oído, dos conciencias de la nariz, dos conciencias de la lengua, dos conciencias de recepción, dos conciencias de investigación, una conciencia de advertencia de la puerta de los cinco sentidos y una

de conciencia de advertencia de la mente. En conjunto tenemos dieciocho tipos de conciencias sin raíz.

Las doce conciencias insanas (akusala-citta) y las dieciocho conciencias sin raíz (ahetuka-citta) en Birmania se denominan 'asobhana', no hermosas. Estas treinta conciencias se denominan no hermosas. El resto de las conciencias se denominan 'sobhana', hermosas.

Es extraño que la conciencia que produce el sonreír esté incluida entre las conciencias no hermosas. Por lo tanto, tenemos que entender este término, 'asobhana', sólo como un nombre, una designación.

Por ejemplo, se dice que los Arahants sonríen con cinco tipos de conciencias. Los Arahants sonríen con cuatro conciencias hermosas de la esfera de los sentidos y con una sin raíz, 'hasituppàda', la conciencia que produce el sonreír. Las personas ordinarias, los seres que no han alcanzado ninguno de los cuatro estados de iluminación sonríen con ocho tipos de conciencias. Mientras que los Buddhas y Arahants sonríen con cinco tipos de conciencias. Los que han alcanzado el primer estado de iluminación, los que han entrado en la corriente (sotàpanna), al haber erradicado la concepción errónea, sonríen con seis tipos de conciencias, dos pertenecientes a las conciencias insanas y cuatro pertenecientes a las conciencias hermosas de la esfera de los sentidos.

PREGUNTAS

Estudiante: Cuando usted empezó a hablar esta tarde, estuvo comentando acerca de las conciencias de la puerta de los sentidos del ojo, oído, nariz, lengua y cuerpo. También habló acerca de 'upekkhà' y 'dukkha'. Estuvo diciendo que todas las conciencias de estas puertas de los sentidos eran 'upekkhà' excepto la puerta del cuerpo. Tengo curiosidad acerca de las luces brillantes o los ruidos fuertes que podrían parecer dolorosos a los ojos o a los oídos, respectivamente. Al final, en términos de sensación parece haber aversión ahí. Es ese un estado mental subsecuente.

Venerable U Silananda: Es un estado mental subsecuente. En el momento exacto de oír la conciencia está acompañada con sensación indiferente. Su reacción a ese sonido –ustedes reaccionan con miedo o con enojo– estos son otros tipos de procesos cognitivos. Debido a que

estos momentos mentales surgen y cesan muy rápido, pensamos que el momento en que oímos el sonido, sentimos miedo o estamos enojados, pero eso aparece después o subsecuentemente.

Estudiante: Usted mencionó que hay siete momentos en los que hay disfrute total del objeto seguido por dos momentos que percibe la conciencia. Si usted lo disfruta, debe tener conciencia de eso.

Venerable U Silananda: Aquí disfrutar quiere decir experimentar. Cuando usted está enojado, habrá estos siete momentos. Cuando está triste, hay siete momentos. Cuando está feliz, hay siete momentos. Cuando está haciendo 'kusala', hay siete momentos. Cuando está haciendo 'akusala', hay siete momentos. Por tanto, disfrutar quiere decir la total experiencia del objeto.

Estudiante: Cuando usted mencionó la sensación (vedanà), 'somanassa', 'domanassa' y 'upekkhà', usted dijo que solamente eran mentales. ¿Es así?

Venerable U Silananda: Así es.

Estudiante: ¿Luego 'dukkha' y 'sukha' son corporales o mentales?

Venerable U Silananda: Permítame decir que son mentales a través del cuerpo.

Estudiante: ¿Cómo difiere 'somanassa' del aspecto mental de 'sukkha'?

Venerable U Silananda: 'Somanassa' no necesita un contacto corporal. Usted lo tiene solamente en su mente. 'Sukha' y 'dukkha' necesitan contacto corporal.

Estudiante: Se inicia a través del cuerpo.

Venerable U Silananda: Ahora digamos que la sensación (vedanà), en el Abhidhamma, es mental, nunca es físico. Cuando usamos la palabra 'sensación', cuando hablamos, significamos algo aquí en el cuerpo.

Estudiante: ¿Sensación?

Venerable U Silananda: Sí, sensación. La sensación o el dolor son un objeto físico. Probablemente las propiedades físicas se han deteriorado y ustedes experimentan dolor. Cuando ustedes sienten ese dolor, hay

conciencia corporal. Esa conciencia corporal está acompañada con dolor o sensación displacentera. 'Sukha' y 'dukkha' son, por tanto, mentales. Están basadas en, o dependen de sensaciones físicas. Por lo tanto, son diferentes de las puras sensaciones mentales.

Estudiante: ¿Puede 'sukha' producir 'somanassa'?

Venerable U Silananda: Oh, sí. 'Somanassa' puede seguir a 'sukha'.

Estudiante: ¿No pasa nada si tenemos 'kusala o 'akusala vipàka cittas' de acuerdo a las primeras cuatro si nos detenemos justo ahí y nada las sigue? ¿Si uno encuentra el objeto deseable o el objeto indeseable con 'upekkhà' no hay diferencia?

Venerable U Silananda: No, la diferencia es ser el resultado de 'kusala' o 'akusala'. La diferencia es la cualidad del objeto que toman. Ambas están acompañadas por sensación indiferente. Una es el resultado de 'kusala'. Digamos que usted experimenta un objeto deseable. La otra es el resultado de 'akusala'. Usted experimenta un objeto indeseable.

Estudiante: Lo que estoy tratando de decir es que cuando usted tiene esa experiencia debe ser 'upekkhà'. Si nada pasa después de eso, el efecto es... (inaudible)

Venerable U Silananda: No. Ellas mismas son resultados. Ellas no producen ningún resultado. Son algo como eso que usted lanza y cae justo aquí. Ellas no tienen fuerza kámmica porque son el resultado de la fuerza Kámmica. Se dice en los libros que las 'vipàka cittas' son débiles. No son fuertes o agresivas como 'kusala' o 'akusala'.

Estudiante: De acuerdo con la lectura previa, cuando usted tiene 'somanassa-sahagata diãhigata-sampayutta' -yo pienso si puede hacer diferentes combinaciones, como 'diãhi-sahagata somanassa-sampayutta'.

Venerable U Silananda: En significado y en esencia 'sahagata' y 'sampayutta' significan lo mismo con palabras diferentes. En otros contextos 'sahagata' y 'sampayutta' son diferentes, pero aquí son sinónimos. Por ejemplo, 'sahagata' usado en conexión con mente y materia. La mente y la materia surgen al mismo tiempo. Las llamamos 'sahagata' porque surgen juntas. No hay 'sampayutta'. 'Sahagata' y 'sampayutta' son diferentes en el Paãhàna (séptimo libro de Abhidhamma).

* * * * *

* Venerable U Silananda. Trascipción de los casetes por Sarah Marks. Traducción española por Bertha Imaz Lira. Este material puede ser reproducido para uso personal, puede ser distribuido sólo en forma gratuita. ©CMBT 2000. Última revisión domingo, 06 de agosto de 2000. Requiere fuente Times Pali. Fondo Dhamma Dana.

NOTAS

[1] 'Votthapana' en la edición de Sri Lanka.

[2] Nàrada Mahàthera. A Manual of Abhidhamma Being Abhidhammattha Sangaha of Bhadanta Anuruddhàcariya. 4a ed. Kandy: Buddhist Publication Society, 1980. (Pali en alfabeto romano con traducción al inglés)

[3] Aung, Shwe Zan Aung y Rhys Davids, C.A.F. Compendium of Philosophy, Londres, Pali Text Society, 1910, 1979. Traducción pionera inglesa del Abhidhammattha Saægaha con una interesante introducción y apéndice.

<http://www.dhammadivihara.org/cmbt/fdd/abhidhamma1-5.htm>

CLASE DE ABHIDHAMMA*
CAPÍTULO I, CLASE 5
CONCIENCIAS HERMOSAS DE LA ESFERA DE LOS SENTIDOS

VENERABLE U SILANANDA

Traducción española por Bertha Imaz Lira

El tema de esta clase es **'kàmàvacara-sobhana-citta'**, conciencias hermosas de la esfera de los sentidos. Hay 24 conciencias hermosas de la esfera de los sentidos. 'Kàmàvacara' significa lo que generalmente se mueve en, que frecuenta, que generalmente surge en los once planos de los sentidos. Hay once planos que se denominan plano de los sentidos (kàmabhùmi): los cuatro estados de sufrimiento, el mundo humano y los seis cielos de los sentidos. Los tipos de conciencias que generalmente surgen en ese plano, en los seres de ese plano, se denominan 'kàmàvacara'. En breve, las llamamos conciencias de la esfera de los sentidos, conciencias que surgen en la esfera sensual. Esfera sensual significa los once planos sensuales.

'Sobhana' significa hermoso(a). Aquí hermoso quiere decir acompañado por las tres raíces buenas. Hay seis raíces –tres raíces buenas y tres raíces malas. Estas conciencias se llaman 'sobhana' porque están acompañadas por las raíces buenas del no-apego, no-enojo y no-ignorancia. En otras palabras, el no-apego o generosidad, el no-enojo o amor benevolente y la no-ignorancia o sabiduría. Las conciencias que están acompañadas con alguna de estas tres raíces se denominan 'sobhana', hermosas.

Las conciencias hermosas (sobhana) tienen un rango mayor que las sanas (kusala) porque no sólo incluyen a todas las conciencias sanas, sino también a las resultantes (vipàka) y a las funcionales (kiriya.) Las conciencias resultantes y funcionales también están acompañadas por dos o tres raíces buenas. Estas conciencias se llaman 'kàmàvacara' porque surgen generalmente en los once planos de los sentidos. No

85



significa que no puedan surgir en el plano de la materia sutil o en el mundo de los Brahmas (Dioses de la materia sutil), sino que el lugar en donde frecuentemente surgen es en los once planos de los sentidos. Por esa razón se denominan 'kàmàvacara citta'. Cuando combinamos esta expresión con 'sobhana' tenemos 'kàmàvacara-sobhana-citta', conciencias hermosas de la esfera de los sentidos.

Hasta ahora habíamos conocido las 'asobhana-citta', conciencias no hermosas. Esto significa que estas conciencias no están acompañadas con alguna de las tres raíces hermosas. Entre las 24 conciencias hermosas de la esfera de los sentidos, hay 8 conciencias sanas.

Las conciencias hermosas de la esfera de los sentidos están divididas en tres grupos. Un grupo es 'kusala-citta', conciencias sanas. Otro grupo es 'vipàka-citta', conciencias resultantes. Y el tercer grupo es 'kiriya-citta', conciencias funcionales.

Para la palabra 'kusala' en el antiguo comentario del Abhidhamma se dan cuatro significados. Se afirma que de esos cuatro significados aquí solamente tres son adecuados. 'Kusala' significa salud o ausencia de enfermedad; algunas veces 'kusala' se utiliza en ese sentido. Cuando una persona quiere saludar a alguien puede usar esta palabra. Cuando nosotros los birmanos saludamos a alguien no decimos "buenos días" o "buenas tardes", sino "¿está usted bien?". En pali se podría preguntar "¿está usted 'kusala'?". Por lo tanto, 'kusala' significa saludable, bien. Éste es el primer significado.

El segundo significado es sin culpa o sin falta. Entonces 'kusala' significa no ser censurado las Personas Nobles, estar sin falta.

El tercer significado es habilidad, destreza. Decimos que una persona es 'kusala' cuando hace algo, cuando tiene habilidad para hacer eso. Cuando decimos que una persona es hábil para tocar la guitarra, decimos que es 'kusala' para tocar la guitarra. 'Kusala' aquí significa hábil, diestro.

El cuarto significado es productor de resultados felices, productor de resultados deseables. Éstos son los cuatro significados de la palabra 'kusala'. En pali se usan los cuatro significados de la palabra 'kusala'. Pero tenemos que entender el significado de la palabra de acuerdo con el contexto.

Los comentarios dicen que entre esos cuatro significados, el primero, saludable, el segundo, sin culpa y el cuarto, productor de resultados felices, son los convenientes aquí. Mucha gente hoy en día traduce 'kusala' como hábil. Algunas veces yo también lo uso. Pero traducir 'kusala' como hábil no es acorde con los comentarios. Pienso que de ahora en adelante deberíamos evitar traducir 'kusala' como hábil.

Bhikku Bodhi es hábil. Él escribió acerca de 'kusala' y 'akusala' en la página 31 del Compendio. "Tales conciencias se denominan insanas, porque son mentalmente malsanas, moralmente censurables y producen malos resultados." Eso es para 'akusala'. "Las conciencia sanas (kusalacitta) son conciencias acompañadas por raíces buenas – no-apego o generosidad, no-enojo o benevolencia y no-ignorancia o sabiduría. Tales conciencias son mentalmente saludables, moralmente no censurables y producen buenos resultados." Por lo tanto, él solamente dio los tres significados aprobados por los antiguos comentarios. Entonces, deberíamos evitar usar la palabra 'hábil' para 'kusala'.

La palabra 'hábil' de acuerdo con los comentarios, está fuera de lugar aquí. Esta palabra también puede tener una mala connotación. Uno podría matar hábilmente a un hombre y escaparse. Hábil puede significar astucia y artimaña. No es una buena traducción para 'kusalacitta' o 'kusala-kamma'. Moralmente saludable, sin culpa y productora de efectos buenos, placenteros o deseables, eso significa la palabra 'kusala'.

Cuando los comentaristas explican estas palabras, tienen el hábito de hacer acrobacias con la etimología; cortan las palabras en una o en otra forma y luego nos dicen el significado. Aunque puede no ser tan útil, pienso que tengo que decirles cómo ellos explican la palabra 'kusala'.

'Kusala' es una palabra compuesta de 'ku' y 'sala' o 'kusa' y 'la'. Cuando la dividimos en 'ku' y 'sala', 'ku' significa malo, malo porque es despreciable. 'Sala' significa sacudir o destruir. Por lo tanto, 'kusala' significa aquello que sacude o destruye las cosas malas, aquello que destruye los estados mentales despreciables. Estos estados son llamados 'kusala'. Éste es el primer significado etimológico de la palabra 'kusala'. En este significado la palabra está dividida en 'ku' y 'sala'. 'Ku' significa despreciable; eso significa 'akusala', malo, insano. 'Sala' significa sacudir. Sacudir significa destruir. Por lo tanto aquellos

estados mentales que sacuden o destruyen los estados mentales despreciables se denominan 'kusala'.

El segundo significado está basado en la palabra dividida como 'kusa' y 'la'. 'Kusa' significa 'akusala' y 'la' significa cortar. Por lo tanto, aquellos estados que cortan a 'kusa', que cortan a 'akusala', se denominan 'kusala'. En este significado 'kusa' significa 'akusala', mal. Se llaman 'kusa' porque se encuentra en las mentes de los seres y son despreciables. Por lo tanto, aquellos que cortan, que eliminan a estas 'kusas', se llaman 'kusala'.

El tercer significado también está basado en la división 'kusa' y 'la'. En este caso 'kusa' significa sabiduría, porque pone fin a los estados despreciables, a los estados 'akusala'. Por lo tanto, aquí sabiduría se llama 'kusa'. 'La' significa tomar, hacer surgir. 'Kusala' significa aquellos estados mentales que son tomados por (que son producidos por), que surgen junto con 'kusa', sabiduría.

Hay otro significado basado de nuevo en la división de 'kusa' y 'la'. Aquí 'kusa' significa una clase de hierba que corta por los dos lados. Si no se maneja esa hierba cuidadosamente, uno se puede cortar la mano. Aquí los estados 'kusala' cortan como esa hierba que puede cortar la mano por los dos lados. En la misma forma los estados 'kusala' pueden cortar los estados insanos en dos lugares: aquellos que han surgido y aquellos que todavía no han surgido.

Si ustedes están familiarizados con los esfuerzos supremos entre los requisitos de la iluminación (bodhipakkhiya-dhamma). Dentro de los requisitos de la iluminación hay dos clases de esfuerzo supremo con respecto a 'akusala' y dos clases de esfuerzo supremo con respecto a 'kusala'. El esfuerzo para deshacerse de 'akusala' que ya surgió y el esfuerzo de evitar 'akusala' que no ha surgido. De estas dos maneras 'kusala' corta a 'akusala'. Los estados sanos son llamados 'kusala' porque cortan como la hierba. Ellos cortan a 'akusala' en dos lugares como esa hierba corta la mano por los dos lados. Estos significados están basados en la etimología, primero dividiendo la palabra en una forma y luego dividiéndola en otra.

Entonces debemos entender que aquí 'kusala' es aquello que es saludable, no censurable y que produce resultados placenteros o buenos. Las conciencias que tienen estas características se denominan 'kusala-citta', conciencias sanas. Ustedes pueden entender 'akusala' tomando los significados opuestos (véase página 31 del Compendio.)

Los ocho tipos de conciencias sanas de la esfera de los sentidos no son difíciles de memorizar ni difíciles de recordar si ustedes recuerdan las ocho conciencias con raíz en el apego (lobhamùla-citta.) Sólo se requiere hacer sustituciones. Entre las conciencias insanas con raíz en el apego hay sensación de placer (somanassa), concepción errónea (diããhi), y la conciencia es espontánea o inducida. Por lo tanto, aquí se requiere sustituir entendimiento (ñàãa) por concepción errónea.

La primera conciencia sana de la esfera de los sentidos es con placer, con entendimiento y espontánea. La primera conciencia está acompañada con sensación de placer (somanassa-vedanà). Está acompañada con entendimiento (ñàãa). 'Ñàãa' significa conocimiento, entendimiento, sabiduría. 'Ñàãa' significa entendimiento de la verdadera naturaleza de las cosas, entendimiento de las cosas como realmente son y también entendimiento de que existe el 'kamma', de que existen los resultados del 'kamma', de que existe el resultado de ser respetuoso hacia sus padres, de que existe el resultado de ser irrespetuoso hacia sus padres, etc. Eso es lo que se llama 'ñàãa', entendimiento. Eso significa recto entendimiento. Recto entendimiento es la comprensión de que existe el 'kamma' y el resultado del 'kamma'.

Ahora algunas veces ustedes pueden hacer algo sin ser inducidos y algunas cosas las pueden hacer inducidos. Por tanto, hay dos tipos de conciencias con entendimiento. Una es espontánea (asaækhàrika) y otra es inducida (sasaækhàrika).

La tercera y cuarta están acompañadas con sensación placentera. Pero aquí no hay 'ñàãa', no hay entendimiento, no hay conocimiento. Algunas veces hacemos algo meritorio sin pensar mucho en eso, tal vez sin cuidado. En ese caso puede no haber 'ñàãa'. Algunas veces hacemos algo y no pensamos acerca de eso, sólo lo hacemos. Por lo tanto, 'ñàãa' puede no estar presente en esa acción. En tal caso hay 'ñàãa-vipayutta', sin conocimiento. También aquí la conciencia puede ser espontánea o inducida. En conjunto hay cuatro tipos de conciencias acompañadas por 'somanassa', sensación placentera.

Si ustedes entienden las primeras cuatro, entienden las otras cuatro. Sólo sustituyan sensación indiferente (upekkhà) por sensación placentera (somanassa.) La quinta conciencia está acompañada con indiferencia, con entendimiento y espontánea. La sexta está acompañada por indiferencia, con entendimiento e inducida. La séptima está acompañada por indiferencia, sin entendimiento y

espontánea. La octava está acompañada por indiferencia, sin entendimiento e inducida. Todas estas ocho son conciencias sanas de la esfera de los sentidos.

¿Cuándo surgen estas conciencias? En la página 45-46 del Compendio dice: "Alguien realiza un acto de generosidad con placer, comprendiendo que es una acción sana, (o entendiendo que hay kamma y que hay resultados del kamma), espontáneamente sin inducción." Ésa es la primera conciencia.

"Alguien realiza la misma buena acción, con entendimiento, después de deliberar o inducido por otro." Ésa es la segunda conciencia.

"Alguien realiza un acto de generosidad con placer, sin inducción, pero sin comprender que es una buena acción." Ésa es la tercera conciencia.

"Alguien realiza un acto de generosidad con placer, sin entendimiento, después de deliberación o inducido por otro." Ése es el cuarto tipo de conciencia.

Los números 5-8: "Estos tipos de conciencias deberían entenderse de la misma manera que los cuatro precedentes, pero con sensación neutral en vez de sensación agradable."

Estos ocho tipos de conciencias se llaman sanos o meritorios porque eliminan las impurezas y producen buenos resultados. Cuando estas conciencias surgen en nuestras mentes, no hay estados mentales insanos. Por lo tanto se dice que eliminan las impurezas o los estados mentales insanos y producen buenos resultados.

Estas conciencias sanas surgen en los seres ordinarios (puthujjanas) y en los aprendices (sekkhas.) 'Puthujjana' que quiere decir personas no iluminadas. 'Sekkha', aprendiz, significa discípulos nobles en los tres niveles inferiores de iluminación –entrada en la corriente, un retorno, (iii) no retorno. Hay cuatro estados de iluminación: (i) entrada en la corriente, (ii) un retorno, (iii) no retorno y (iv) Arahant. 'Aprendices' significa aquellos que han alcanzado uno de los tres niveles inferiores. Es extraño que se llamen aprendices siendo personas iluminadas, pero se llaman así porque todavía están aprendiendo; todavía tienen algo que hacer para deshacerse de las impurezas de la mente; por esa razón se llaman aprendices. Estos ocho tipos de conciencias surgen en los seres ordinarios y en estos tres tipos de personas iluminadas. No

surgen en los Arahants. Los mismos tipos de conciencias surgen en los Arahants pero no se llaman 'kusala'. Esto se verá más adelante.

Cuando realizamos alguna clase de acción meritoria por medio del cuerpo, lenguaje o mente, surge uno de estos ocho tipos de conciencias. Ustedes están aprendiendo Abhidhamma y yo estoy enseñando Abhidhamma. ¿Qué tipo de conciencias hay? Ustedes están felices. ¿No es así? Por tanto, si están felices, hay la primera de ellas con entendimiento. ¿Fueron inducidos por ustedes mismos para venir aquí? Podría ser espontánea o inducida. Uno de estos tipos de conciencias surge al momento de aprender y enseñar.

Las conciencias sanas no surgen en lo Arahants porque sus acciones carecen de potencia kámmica. Tampoco las conciencias sanas surgen en los Pacceka Buddhas y Buddhas.

El segundo grupo es 'sahetuka-kàmàvacara-vipàka-citta', conciencias resultantes con raíces de la esfera de los sentidos. No solamente son conciencias resultantes de la esfera de los sentidos, sino también con raíces. Debido a que entre las dieciocho conciencias sin raíz existen conciencias resultantes. Esas conciencias son de la esfera de los sentidos y resultantes, pero no tienen raíces. Con el fin de diferenciarlas de las conciencias sin raíz tenemos que usar la palabra 'sahetuka', con raíces. Si no usamos la palabra 'sahetuka', 'kàmàvacara-vipàka' puede significar ya sea las ocho conciencias resultantes con raíces de la esfera de los sentidos o las quince conciencias sin raíz resultantes. Si queremos hablar específicamente de estas ocho, tenemos que usar la palabra 'sahetuka'. Por lo tanto, decimos 'sahetuka-kàmàvacara-vipàka-citta', conciencias resultantes con raíces de la esfera de los sentidos.

'Vipàka' significa resultado, conciencia resultante. Hay ocho clases de conciencias resultantes con raíces de la esfera de los sentidos. Estas conciencias son los resultados de las ocho conciencias sanas de la esfera de los sentidos. Estas conciencias surgen solamente en el plano de los sentidos.

Las conciencias sanas de la esfera de los sentidos pueden surgir en las mentes de Brahmas. Pueden surgir en los planos de la materia sutil y en el plano inmaterial. Pero estas ocho conciencias resultantes nunca surgen en otros planos, nunca surgen en el plano de la materia sutil o en el plano inmaterial. Ellas surgen solamente en el plano de los sentidos porque son el resultado de las ocho conciencias sanas. Estas

conciencias resultantes con raíces surgen solamente en los planos de los sentidos, pero las conciencias sanas pueden surgir en los planos de los sentidos y en otros planos. Ésa es la diferencia. [1]

El siguiente grupo es 'sahetuka-kàmàvacara-kiriya-citta', conciencias funcionales con raíces de la esfera de los sentidos. Aquí también tenemos que usar la palabra 'sahetuka' porque hay 'ahetuka-kiriya-citta', conciencias funcionales sin raíz. Hay tres conciencias funcionales sin raíz: (i) advertencia de la puerta de los cinco sentidos, (ii) advertencia de la puerta de la mente y (iii) la conciencia que produce el sonreír. Entonces, para diferenciarlas de estas conciencias decimos 'sahetuka-kàmàvacara-kiriya-citta'. Si no decimos 'sahetuka', se podrían incluir también aquellas tres. Estas conciencias tienen raíces. 'Raíces' significa las tres raíces hermosas, las tres raíces buenas.

Hay ocho conciencias funcionales. Éstas surgen solamente en Buddhas, Paccakka Buddhas y Arahants. En realidad, estas ocho conciencias funcionales son idénticas a las ocho conciencias sanas. Por ejemplo, un Arahant realiza una acción meritoria, digamos practica generosidad o moralidad. Con esta acción surge probablemente una conciencia con sensación placentera y con entendimiento. La conciencia del Arahant carece del poder kámmico, éste conciencia no produce resultados. Por tanto su conciencia se llama 'kiriya', funcional. Funciona como una conciencia y luego desaparece. No deja ningún resultado potencial, no deja ningún rastro. Ésa es la diferencia entre la conciencia sana y la conciencia funcional. ¿Por qué las conciencias funcionales no tienen este potencial? ¿Por qué no tienen la habilidad para producir resultados? Porque los Buddhas y Arahants han destruido la ignorancia (moha) y el deseo (taähà).

Los Buddhas y Arahants no tienen la ignorancia que cubre sus ojos de la sabiduría. No tienen apego. Por lo tanto no hay apego a los resultados. Sus actos son justos. Sus actos son sólo la conciencia surgiendo y desapareciendo. Sus conciencias sólo hacen esta simple función sin ningún poder que produzca resultados. Ésa es la razón por la cual sus conciencias son llamadas conciencias funcionales. 'Kiriya' literalmente se traduce como hacer. 'Hacer' significa surgiendo y luego desapareciendo. Estas conciencias meramente surgen, realizan una función y luego desaparecen sin dejar ningún residuo.

Ahora tenemos veinticuatro conciencias hermosas de la esfera de los sentidos. ¿Por qué hay ocho conciencias hermosas sanas de la esfera de los sentidos? ¿Por qué hay ocho conciencias resultantes con raíces

de la esfera de los sentidos? ¿Por qué hay ocho conciencias funcionales con raíces de la esfera de los sentidos? ¿Por qué hay ocho conciencias para cada grupo en lugar de una? ¿Por qué, si la conciencia es sólo una 'como el conocimiento del objeto'? Esta conciencia se vuelve ocho dependiendo de la sensación con que surja, si está o no acompañada por entendimiento y si surge por inducción o es espontánea. A estas tres cosas las llamaremos factores de diferenciación.

En este libro se usa el término '**dicotomía**' (Un par de conceptos complementarios). Ésta es una gran palabra. Hay dos conciencias con respecto a la sensación la cual puede ser placentera o neutral. La conciencia sana se transforma en dos. Estas dos conciencias pueden estar asociadas con entendimiento o sin entendimiento. De esta forma se transforman en cuatro. Estas cuatro pueden ser inducidas o espontáneas y se vuelven ocho. Por lo tanto, dos se multiplicaron por dos y por dos y así obtenemos ocho tipos de conciencias. Una sola conciencia se transforma en ocho tipos de conciencia dependiendo de estos factores de diferenciación.

En las conciencias insanas tenemos lo mismo. Allí hay sensación, concepción errónea en vez de entendimiento y espontánea o inducida.

Por tanto hay tres factores de diferenciación. Debido a esto tres factores hay ocho conciencias sanas hermosas de la esfera de los sentidos, ocho conciencias resultantes con raíces de la esfera de los sentidos y ocho conciencias funcionales con raíces de la esfera de los sentidos.

Todos los tipos de conciencias experimentadas en la esfera de los sentidos son en total 54: (i) 12 conciencias insanas (akusala-citta), (ii) 18 conciencias sin raíz (ahetuka-citta) y (iii) 24 conciencias hermosas de la esfera de los sentidos (kàmàvacara-sobhana-citta). Todas juntas son 54. Estas 54 conciencias surgen preferentemente en los seres de los 11 planos de los sentidos.

Las conciencias sanas, resultantes y funcionales de la esfera de los sentidos se denominan 'mahà-kusala', grandes sanas, 'mahàvipàka', grandes resultantes y 'mahàkiriya', grandes funcionales, respectivamente. Nadie sabe con certeza por qué se llaman 'mahà'. Un autor da una explicación y otro autor da otra explicación. Pero al menos debemos entender que se llaman 'mahàkusala', 'mahàvipàka' y 'mahàkiriya'. Tengan esto en cuenta. Algunos autores dicen que

porque hay 24 y por lo tanto son mayores en número se llaman 'mahà', gran o grande.

Ahora la clasificación de estas 54 conciencias de acuerdo con su clase. Esto significa debido a su naturaleza o debido a su género. Esto es la clasificación en conciencias sanas, insanas, resultantes y funcionales. De las 54 conciencias: 8 son sanas, 12 son insanas, 23 son resultantes (7 resultantes insanas, 8 resultantes sanas sin raíz y 8 resultantes sanas con raíces) y 11 funcionales (3 funcionales sin raíz y 8 funcionales con raíces).

Ahora veamos la clasificación de acuerdo con el tipo de sensación. Hay 18 acompañadas con sensación de placer, 32 con sensación de indiferencia, 1 con sensación de agrado y 1 con sensación de dolor.

De acuerdo a la asociación con entendimiento y concepciones. ¿Cuáles están asociadas, cuáles no están asociadas? ¿Cuáles están ni asociadas ni no asociadas? Asociada significa asociada con concepción errónea y también asociada con entendimiento. Hay 16 conciencias asociadas -4 con concepción errónea y 12 con entendimiento. Hay 16 conciencias disociadas -4 sin concepción errónea y 12 sin entendimiento. Hay 22 conciencias que no están asociadas ni disociadas -2 con raíz en el enojo, 2 con raíz en la ignorancia y 18 sin raíz.

De acuerdo con la inducción: 17 son inducidas y 17 son espontáneas y 20 no son ni inducidas ni espontáneas. Éstas últimas son las 18 conciencias sin raíz y las 2 conciencias con raíz en la ignorancia. En esta forma tratamos de familiarizarnos con los 54 tipos de conciencias.

En Birmania cuando aprendimos por primera vez estas cosas era de noche y sin luces. Teníamos que memorizarlas. No podíamos ver nada. Primero memorizamos el pali, luego recitamos los pasajes pali y tratamos de encontrar cuál es inducida y cuál es espontánea, etc. La forma monástica de enseñar el Abhidhamma es estimular a los estudiantes no sólo a reflexionar sobre estas listas, sino a conocerlas bien con el corazón. Comprender estos tipos de conciencias es muy importante cuando un estudia los factores mentales, capítulo dos del Compendio, y también la Canasta del Abhidhamma.

Aún si ustedes no pueden aprenderlas de memoria, deberían poder mirar el cuadro e identificar cada tipo de conciencia. Porque cuando se estudie el capítulo segundo y se diga que un determinado factor

mental (cetasika) surge con ciertas conciencias, uno debería poder identificar esas conciencias. Por ejemplo, la aplicación inicial (vitakka) surge con 55 conciencias. Ustedes tienen que poder encontrar las 55 conciencias en esta lista. Si no están familiarizados con esta lista, ya sea de memoria o teniendo la carta frente a ustedes, si no pueden encontrarlas, se confundirán. La confusión en una parte produce confusión en la siguiente y ustedes perderán interés en el Abhidhamma. Al menos familiarícense con esta carta. Tengan siempre esta carta con ustedes.

Ahora veamos las causas para que una conciencia esté asociada con entendimiento (ñāā-sampayutta). Hay causas para que surja el entendimiento. Para algunas personas la conciencia asociada con entendimiento surge más frecuentemente que en otras. ¿Por qué? Algunas personas tienen conciencia asociada con entendimiento más a menudo. La primera razón es el kamma realizado en el pasado el cual conduce a la posesión de la sabiduría (ñāā.) Esto significa que algunas veces, cuando uno realiza una acción meritoria, uno puede realizar la aspiración: "Que sea una persona sabia; que tenga sabiduría en el futuro." Si uno hace una acción meritoria con esta clase de aspiración, en vidas futuras las conciencias sanas estarán más frecuentemente acompañadas con entendimiento. Y también si uno ayuda a difundir las enseñanzas o si uno hace donaciones para difundir el Dhamma o si uno enseña el Dhamma. Esto es también un kamma que conduce a la posesión de sabiduría en el futuro. Por tal kamma en el pasado uno puede tener con más frecuencia conciencias acompañadas con entendimiento.

La siguiente causa es el renacimiento en el plano 'rùpàvacara', renacimiento como Brahmas. Ese mundo está libre de mala voluntad. Se dice que los Brahmas no tienen enojo, no tienen mala voluntad. El enojo es un estado mental que debilita el entendimiento o conocimiento. Si uno quiere ser una persona sabia, si quiere tener conocimiento, uno tiene que controlar su enojo. No se enojen muy a menudo. Si se enojan con frecuencia, su conocimiento se debilita. Por lo tanto, no conseguirán mucho conocimiento. En el plano de los Brahmas no hay mala voluntad, no hay enojo. También las condiciones son mucho mejores en esos planos que en el plano humano. Y por eso, estos Brahmas tienden a poseer conciencias acompañadas con entendimiento más a menudo que otros seres.

La tercera causa es la madurez de las facultades mentales. Existen lo que llamamos facultades mentales –confianza, recto esfuerzo,



atención, concentración y sabiduría. Cuando estas facultades maduran, uno tiende a poseer conciencias acompañadas por entendimiento.

¿Cuándo alcanzan las facultades madurez? Hay diez décadas en la vida de un hombre. La vida de un ser humano se divide en diez décadas, considerando que un hombre viviera 100 años. Puede ser que no se viva tanto, pero era posible en el tiempo del Buddha y pienso que todavía ahora lo es. La vida de un ser humano se divide en diez segmentos o décadas. La primera se llama década tierna; eso significa que uno es débil desde el nacimiento hasta los diez años de edad; uno es sólo un niño, por eso uno es débil. La segunda es la década deportiva, es decir, feliz; uno disfruta durante estos años, de los 11 a los 20. La número tres es la década de la belleza; de los 20 a los 30 es la mejor época para la gente porque alcanza la belleza. La cuarta década es de la fuerza; de los 30 a los 40 años las personas son más fuertes. De los 40 a los 50 es la década de la sabiduría. Se dice que ésta es la época en la que la sabiduría madura; uno obtiene buenas respuestas acerca de cualquier cosa que piensa y tiene un conocimiento penetrante. Ésta es la década de la sabiduría, de los 40 a los 50 años. ¿Han llegado ustedes a esa edad o todavía no? La número seis es la década del declive. De los 50 a los 60 es el declive en la fuerza corporal así como en la mental; uno tiende a olvidar muchas cosas y se vuelve débil. La séptima década es del encorvamiento; uno se encorva y envejece. En la octava década no solamente uno se encorva sino también se dobla. La número nueve es la década senil; durante esta década uno no recuerda mucho, no sabe qué está haciendo. En la década número diez uno descansa en la cama, listo para morir. Éstas son las diez décadas de un ser humano.

La tercera causa –la madurez de las facultades mentales– se refiere a la quinta década, la década de la sabiduría. De los 40 a los 50 años es el mejor tiempo, no sólo para aprender, sino para enseñar, para escribir un libro y otras cosas.

La cuarta causa es la inhibición de las impurezas mentales debido a la meditación. Si uno quiere tener conocimiento, si quiere ser inteligente, no debe permitir que las impurezas mentales surjan en su mente. Esto es posible por medio de la meditación. Las impurezas se pueden destruir por medio de la meditación. Si uno no puede destruirlas totalmente por la meditación, es posible tenerlas fuera de la mente. Esto es importante. Si uno quiere poseer más conciencias acompañadas por conocimiento, debe practicar meditación. Las

impurezas mentales no surgirán, se mantendrán alejadas de la mente si uno practica meditación vipassana o de tranquilidad.

La última causa es el renacimiento con tres raíces sanas. Hemos estudiado ocho conciencias resultantes (vipàka-citta). Estas ocho conciencias resultantes funcionan como las conciencias de renacimiento (reconexión) para los seres humanos y para aquellos renacidos en los planos celestiales. Estas ocho funcionan como conciencias de reconexión. Reconexión con tres raíces sanas significa que la conciencia de reconexión corresponde a la primera o segunda o quinta o sexta de las conciencias resultantes con raíces de la esfera de los sentidos. Si uno renace con alguna de estas cuatro conciencias resultantes, uno tiende a poseer más conciencias acompañadas con conocimiento o sabiduría. Pero esto es el resultado de kamma. No hay nada que uno pueda hacer acerca de esto. Éstas son las causas para que una conciencia esté acompañada por entendimiento o no.

El siguiente grupo se denomina 'rùpàvacara-citta', conciencias de la esfera de la material sutil. Éstas podrían ser llamadas estados elevados de conciencia. No pueden ser experimentadas por aquellos que no practican meditación. No son experimentados por personas ordinarias. No quiero decir 'puthujjanas', sino personas ordinarias. Estas conciencias surgen la mayoría de las veces en los planos de la materia sutil.

Hay quince planos de la esfera de la materia sutil donde estos tipos de conciencias surgen frecuentemente. Como siempre, debemos entender que estos tipos de conciencias no sólo surgen en esos planos, sino también en el plano humano y los planos celestiales. Pero su mayor ocurrencia se da en los quince planos de la materia sutil.

Estas conciencias se llaman 'jhàna-citta'. 'Jhàna' es una palabra difícil de traducir. Algunas personas la traducen como éxtasis. Otros la traducen como meditación y otros la traducen como absorción. Ninguno de esas traducciones realmente significa lo mismo que el término 'jhana'. Es mejor usar el término 'jhàna' para referirnos a estos tipos de conciencias que usar las traducciones porque no podemos obtener una traducción adecuada para este término. Si usamos traducciones es fácil caer en errores. Lo mejor es usar la palabra 'jhàna'.

'Jhàna' es un término pali. Su equivalente en sánscrito es 'dhyàna'. Ustedes pueden encontrar esa palabra en sus lecturas. En sánscrito se denomina 'dhyàna' y en pali usamos 'jhàna'.

Tenemos la primera, segunda, tercera, cuarta y quinta conciencias 'jhàna'. La palabra 'jhàna' se deriva de la raíz pali 'jhe' que significa contemplar y consumir. La mayoría de palabras del pali y sánscrito se derivan de lo que se llaman raíces. Ustedes también tienen raíces en inglés –raíces latinas, raíces griegas. En pali y sánscrito muchas palabras se derivan de raíces. Esta palabra pali 'jhàna' se dice que se deriva de la raíz 'jhe'. 'Jhe' tiene el significado de contemplar o consumir. Contemplar significa mirar de cerca. Por tanto la raíz 'jhe' tiene dos significados en pali. Ambos significados se aplican aquí para este tipo de conciencias.

Se denominan 'jhànas' porque contemplan intensamente el objeto. Cuando ustedes alcanzan las 'jhànas', la mente está pegada al objeto. Ustedes están observando el objeto muy de cerca. Y también se denominan 'jhànas' porque consumen los estados adversos opuestos a la concentración. Hay estados opuestos llamados obstáculos mentales. Se dice que estas 'jhànas' consumen esos obstáculos mentales. Eso significa que ellas no permiten que surjan esos obstáculos mentales.

Cuando ustedes están en 'jhànas', esos obstáculos mentales no pueden surgir. Por lo tanto, se dice que consumen los obstáculos mentales que son estados adversos que se oponen a la concentración.

Estos cinco obstáculos mentales se llaman en pali 'nìvaraã'. Es necesario aprender estos cinco obstáculos mentales porque nos referiremos a ellos más adelante. ¿Cuáles son estos cinco obstáculos mentales? El deseo sensual, que significa deseo por objetos de los sentidos, no necesariamente un objeto sensual. Ustedes desean ver algo, desean oír algo, están apegados a algo que han oído, que han visto. Ése es el deseo sensual.

El segundo es la mala voluntad. Mala voluntad significa enojo, depresión, arrepentimiento, ansiedad. Todos éstos están incluidos en mala voluntad.

El tercero, en realidad, son dos, somnolencia y sopor. Somnolencia es una cosa y sopor es otra. Ambos se toman como un obstáculo mental. Éstos son factores mentales a los que nos referiremos en el capítulo segundo.

El siguiente también es una combinación de dos, agitación y preocupación. En vez de la palabra 'preocupación' yo prefiero la palabra 'remordimiento'. Aunque son estados mentales, aquí se dice que son obstáculos. La conciencia 'jhàna', o más bien, los factores de 'jhàna' inhiben estos obstáculos mentales.

¿Qué pasa cuando surge una conciencia 'jhàna'? ¿Qué debemos hacer para alcanzar una conciencia 'jhàna'? Para conseguir la conciencia 'jhàna' debemos practicar lo que se llama meditación 'samatha', meditación de tranquilidad. Hay 40 objetos de meditación de tranquilidad. Algunos objetos no conducen a las 'jhànas'. Otros permiten conseguirlos. Los más populares son las 'kasiäas'. Las 'kasiäas' son discos de tierra, discos de agua, discos de fuego, discos de aire y también de color azul, amarillo, rojo y blanco.

Para conseguir 'jhàna' es necesario practicar meditación con 'kasiäas'. Es posible también practicar otras meditaciones. Para practicar la meditación con 'kasiäas', se debe preparar un disco de aproximadamente nueve o diez pulgadas de diámetro. Si uno quiere hacer una 'kasiäa' de tierra, se debe obtener arcilla y ponerla en una tela sobre un armazón. Luego uno mira al disco muchas veces por muchas horas. Uno pone el disco enfrente de uno -no muy cerca no muy lejos, justo en la posición correcta. Si está muy alto tendrá dolor en el cuello y también si está muy bajo. Debe quedar colocado en el lugar correcto. Luego, hay que concentrarse totalmente en ese disco. No pongan atención a nada más. Traten de poner su mente totalmente en la 'kasiäa'.

La palabra 'kasiäa' significa totalidad o todo. Eso quiere decir que su mente debe estar en la totalidad de la 'kasiäa'. Después ustedes deben memorizarla. Ven el disco, digamos que es una 'kasiäa' de tierra. Miran a la 'kasiäa' de tierra y repiten "tierra, tierra, tierra", miles y miles de veces. Luego tratan de memorizarla. Cierran sus ojos y tratan de verla con sus ojos cerrados. Si pueden, cierran sus ojos y miran la imagen. Si desaparece, abren sus ojos de nuevo y la memorizan. De esta forma abren sus ojos y los cierran, los abren y los cierran y memorizan la imagen. Cuando pueden ver la imagen con sus ojos cerrados, han obtenido el signo adquirido. En el Compendio la traducción inglesa es 'signo aprendido' (learning sign.) No me gusta la palabra 'signo aprendido'. En pali la palabra 'uggaha' significa levantar o agarrar. Eso significa que ustedes tienen que agarrar ese signo.

Ustedes han adquirido este signo en su mente. Cuando lo han hecho, pueden ver esta imagen con sus ojos cerrados.

Esa imagen en realidad es un concepto. Ya no es una realidad. Cuando ustedes ven la 'kasiäa' ésa es la realidad. Pero cuando tienen la imagen en su mente, ésta es un concepto. Después de adquirir ese signo, uno puede prescindir del objeto 'kasiäa'.

Luego, pueden practicar en cualquier parte porque el objeto está en la mente. Uno practica nuevamente concentrándose en esa imagen una y otra vez. Los obstáculos serán cada vez menos, serán inhibidos, serán suprimidos. Es como la suciedad en el agua depositándose, estos obstáculos se sedimentarán y su mente se aclarará cada vez más. Conforme su mente se aclara más, la imagen se vuelve más nítida.

La primera imagen que se obtiene se denomina 'signo adquirido'. Esta imagen aparece tal cual es. Si hay algunos defectos en el disco, uno los verá en su mente. Cuando uno hace el disco, es posible que uno deje las impresiones de sus dedos o de cualquier cosa o el disco puede no ser muy liso. En el primer estado del 'signo adquirido', todavía se podrán ver en la imagen esos defectos. Pero cuando la mente se aclara, el disco también será cada vez más claro y los defectos desaparecerán. El signo aparecerá en la mente como un espejo pulido. Ese signo se llama 'signo conceptualizado' o 'signo idéntico'. Después que uno ha conseguido el signo idéntico, uno practica meditación sobre ese signo contemplándolo en la mente y diciendo "tierra, tierra, tierra." Ahora la mente se ha aclarado y los obstáculos mentales desaparecen.

En un tiempo la conciencia 'jhàna' surgirá en su mente. Cuando la conciencia 'jhàna' surge, la mente está contemplando el signo conceptualizado. Este tipo de conciencia se llama 'jhàna-citta', conciencia 'jhàna'. No es una conciencia 'kàmàvacara', de la esfera de los sentidos, es una conciencia 'rùpàvacara', de la esfera de la materia sutil. Ésa es la razón por la que la podemos llamar un elevado estado de conciencia.

Este tipo de conciencia 'jhàna' puede ser de cinco clases. Hay cinco conciencias 'jhàna'. Se describen en este Compendio de acuerdo con sus respectivos factores de 'jhàna'.

La primera 'jhàna' está acompañada por cinco factores de 'jhàna': (i) 'vitakka', (ii) 'vicàra', (iii) 'pìti', (iv) 'sukha' y (v) 'ekaggatà'. La

segunda 'jhàna' está acompañada por cuatro factores de 'jhàna'. La tercera 'jhàna' está acompañada por tres factores de 'jhàna'. La cuarta está acompañada por dos factores de 'jhàna' y la quinta está acompañada por dos factores de 'jhàna'. Se dice que hay cinco 'jhàna', cada una más alta o mejor que la precedente. La más baja es la primera 'jhàna' y la más alta, la quinta 'jhàna'.

En los textos las 'jhànas' no se describen de acuerdo con todos estos factores, sino en otra forma. Después les voy a proporcionar esos textos. En el Abhidhamma y en este compendio las 'jhànas' se describen con relación a los factores que surgen junto con ellas. La primera 'jhàna' está acompañada por cinco factores de 'jhàna'.

Tenemos que entender tres cosas claramente cuando hablamos acerca de 'jhàna' y también cuando más tarde hablemos sobre 'magga', el sendero. Estas tres son (i) 'jhàna', (ii) factor de 'jhàna' y (iii) conciencia de 'jhàna'. Tenemos que conocer el significado de 'jhàna', el significado de factor de 'jhàna' y el significado de conciencia de 'jhàna'. Debemos entender claramente estos términos.

'Jhàna' significa la combinación de estos factores –cinco factores o cuatro o tres o dos o dos. El grupo de estos factores (5, 4, 3, 2, 2) se denomina 'jhàna'. 'Jhàna' es un nombre compuesto como grupo o asociación. El grupo de cinco factores se llama 'jhàna'. Cada uno de estos factores se llama factor de 'jhàna'. El tipo de conciencia que está acompañada por estos factores se llama conciencia de 'jhàna'. Debemos entender estos tres términos con toda claridad: 'jhàna', factor de 'jhàna' y conciencia 'jhàna'.

Nuevamente, ¿qué es 'jhàna'? Un grupo de factores, un grupo de factores de 'jhàna'. ¿Qué es un factor de 'jhàna'? Es el factor individual. ¿Qué es conciencia 'jhàna'? Es la conciencia acompañada por estos cinco factores.

Ustedes son miembros de una asociación. Cuando están juntos, son una asociación. Cada uno de ustedes es un miembro, por lo tanto cada uno de ustedes es como un factor 'jhàna'. La asociación es 'jhàna'. Por lo tanto, hay 'jhàna', factor de 'jhàna' y conciencia 'jhàna'.

A veces no somos precisos al usar la palabra 'jhàna'. Por lo tanto, a veces podríamos llamar a la conciencia 'jhàna', pero en realidad técnicamente hablar de 'jhàna' significa la combinación de los factores

o estados mentales. Y la conciencia 'jhàna' significa conciencia acompañada por 'jhàna'.

La primera 'jhàna' está acompañada por 'vitakka', aplicación inicial, 'vicàra', aplicación sostenida, 'pìti', interés placentero, 'sukha', placer y 'ekaggatà', unificación. 'Sahita' significa juntos con. La primera 'jhàna' está acompañada por estos cinco factores. Tendremos ocasión de estudiar de nuevo estos factores en el segundo capítulo porque este capítulo trata de los factores mentales o 'cetasika'.

* * * * *

* Venerable U Silananda. Trascipción de los casetes por Sarah Marks. Traducción española por Bertha Imaz Lira. Este material puede ser reproducido para uso personal, puede ser distribuido sólo en forma gratuita. ©CMBT 2000. Última revisión domingo, 06 de agosto de 2000. Requiere fuente Times Pali. Fondo Dhamma Dana.

PREGUNTA

[1] Estudiante: ¿Es debido a que hay acción kámmica en el plano de la esfera de los sentidos y no en otros planos? Venerable U Silananda: No, ellas mismas son conciencias resultantes, no tienen poder kámmico. No pueden producir resultados. Ellas son el resultado de las ocho 'kàmàvacara-kusala-citta'. Ellas surgen solamente en los planos 'kàmàvacara'.

Fin del Capítulo I publicado en la Internet.