

## LA VERDADERA NATURALEZA DE LA EXISTENCIA\*

### DISCURSO POR EL VENERABLE BHIKKHU BODHI



Traducción al español por Bhikkhu Àhitapuño

**Namo Tassa Bhagavato Arahato SammàsamBudassa**

El Buda repetidamente hizo hincapié en que sus enseñanzas son, por encima de todo, una disciplina de conocimiento y entendimiento. En una ocasión dijo a sus monjes que, sin saber directamente y sin entender completamente cinco cosas es imposible alcanzar el fin del sufrimiento. Estas cinco cosas son los cinco agregados del apego (**pañcupàdànakhandha**): **forma material, sensaciones, percepciones, formaciones mentales y conciencia**. A su vez añadió que, mediante el conocimiento completo de estas cinco cosas, es posible alcanzar el fin del sufrimiento.<sup>1</sup>

Considerando esta declaración podemos ver que el camino establecido por el Buda, es esencialmente, un camino de entendimiento. El objetivo de este entendimiento no es meramente conocimiento conceptual, una acumulación de información, de fragmentos de conocimiento; es mas bien introspección,<sup>2</sup> aquella introspección directa e inmediata con respecto a la verdadera naturaleza de nuestra existencia. Este entendimiento conduce a la liberación, a la libertad de la mente con respecto a todas las trabas y cadenas que la mantienen

atada y que resulta en Nibbana, el fin del sufrimiento.<sup>3</sup> El Buda en este enunciado a su vez indica qué es lo que debe entenderse plenamente, qué es lo que debe ser conocido. Lo que debemos entender es la naturaleza de nuestra propia existencia, nuestra propia experiencia, esto se logra mediante el entendimiento de los cinco agregados, los componentes básicos de nuestro ser.

Nuestra propia experiencia es, entre todas las cosas, aquello que se encuentra lo más cercano a nosotros, ya que es a través de nuestra propia experiencia que hacemos contacto con todo lo demás. Sin embargo, ordinariamente no entendemos nuestra propia experiencia, ni siquiera hacemos el esfuerzo por entenderla. Utilizamos nuestra experiencia para ponernos en contacto con otras cosas, para conocer y disfrutar el mundo de los seis sentidos, el mundo de lo visible, de los sonidos, olores, sabores, sensaciones táctiles e ideas. De esta forma continuamos aprendiendo acerca de todo excepto del instrumento del conocimiento, no obstante que es esta experiencia de entendimiento la que provee la llave de la sabiduría.

El método del Buda invierte este procedimiento. El Buda nos ofrece el Dhamma <sup>4</sup> como luz para ser enfocada en nuestra propia experiencia de manera que la entendamos en base a una perspectiva correcta. El entendimiento de nuestra experiencia, nuestra existencia, conlleva dos pasos. Primero debemos examinar los componentes de nuestro ser para ver en que consiste nuestra existencia, desarmándola mentalmente para ver cómo funciona y después procediendo a integrar las partes para ver que tan firmemente armada queda nuevamente. El segundo paso consiste en examinar nuestra experiencia con el objeto de descubrir sus aspectos más penetrantes, las características fenomenológicas universales. Hablaremos de estos dos pasos en turno.

El **primer** paso requiere que tratemos nuestra experiencia en forma analítica. Para esto debemos escrutar la persona, el ser, nuestra propia individualidad, analizando sus factores constituyentes. El Buda revela que lo que somos, nuestro ser, nuestra personalidad es un compuesto de cinco grupos de factores llamados los cinco agregados del apego (en Pali, pañcupàdànakkhandhà). Se les llama agregados del apego debido a que constituyen la base del apego. Cualquiera que sea aquello a lo que nos apegamos puede ser encontrado en el ámbito de los cinco agregados; ya sea forma material, sensaciones, percepciones, formaciones mentales o conciencia. Estos cinco funcionan juntos como el instrumento para experimentar el mundo.

Nos apegamos a ellos como el instrumento de experiencia en esta vida, y cuando se desintegran en ocasión de la muerte, a través de ese mismo apego (el deseo de existencia y de placer) creamos un nuevo conjunto de cinco agregados, una nueva vida para continuar nuestra experiencia en otra existencia. De esta forma construimos uno y otro conjunto de agregados, de vida en vida. En esa forma acumulamos dukkha, el sufrimiento del ciclo de renacimientos. **5**

**El Buda dijo que los cinco agregados deben ser totalmente entendidos.** Es decir, la función con respecto a la verdad de dukkha, la primera Verdad Noble, consiste en entenderla plenamente. Con el objeto de poner fin al sufrimiento, de ganar la libertad, paz y felicidad de la liberación, debemos tornar nuestra atención y atender a la naturaleza de los cinco agregados. Los cinco agregados son un fardo, pero al mismo tiempo nos proveen del indispensable nutrimento de la sabiduría.

Nuestra discusión en torno a los cinco agregados será principalmente analítica. Pero en el transcurso de la misma debe recordarse que el budismo no persigue el análisis por sí mismo, o para acumular datos e información, **sino más bien para establecer abiertamente la naturaleza de nuestra existencia como requisito preliminar para la penetración intuitiva directa.**

El término “agregados” (en pali, khandha) significa una colección, un grupo de factores. Cada uno de los cinco agregados es llamado khandha ya que cada uno incluye dentro de sí mismo muchos factores. Una khandha es una categoría o una clasificación de todo un conjunto de fenómenos que comparten una característica común. En los cinco agregados está comprendida exhaustivamente nuestra existencia psicofísica. Cualquier evento, ocurrencia o elemento en el proceso mente–cuerpo puede ser clasificado dentro de uno de los cinco agregados. No hay nada en la totalidad del proceso de nuestra experiencia que quede fuera del ámbito de los cinco agregados.

El **primer** agregado es el de la forma material, el llamado **rūpakkhandha**. Este agregado incluye todos los factores materiales de la existencia, cada tipo de fenómeno material. Desde luego, el más importante de estos es el cuerpo, el organismo físico a través del cual experimentamos al mundo.

El Buda analiza el agregado de forma material en dos subconjuntos básicos: primero, los cuatro elementos primarios, y segundo, las



formas materiales secundarias. Los cuatro elementos primarios se designan por sus antiguos nombres mitológicos: el elemento tierra, el elemento agua, el elemento fuego, y el elemento aire. Pero en el budismo estos términos no significan literalmente la tierra, el agua, el fuego y el aire en su forma natural; más bien simbolizan cuatro propiedades del comportamiento de la materia, propiedades comunes a todos los fenómenos materiales y que todo cuerpo material exhibe.

El elemento tierra es la propiedad mediante la cual un cuerpo material ocupa el espacio, tiene cierto grado de dureza o blandura, resiste la presión y excluye a otros cuerpos de ocupar al mismo tiempo el mismo espacio. El elemento agua representa la propiedad de cohesión, la cual hace que las partículas materiales se unan y se adhieran una a otra. El elemento fuego es el principio mediante el cual todos los fenómenos materiales tienen cierto grado de calor, inclusive cuando una sustancia en particular es sentida como fría, es solo debido a que está menos caliente que nuestro propio cuerpo. Cada cuerpo material posee cierto grado de calor, cierta cantidad del elemento fuego.

El elemento aire es el principio de oscilación por cuya razón todas las partículas materiales se encuentran en estado de vibración. Debido a este principio los cuerpos materiales exhiben movimiento. Ahora bien, todos los fenómenos materiales, como se mencionó anteriormente, poseen estos cuatro elementos en cierto grado. Lo que los distingue es la intensidad relativa de los elementos primarios. Es en base al elemento dominante que discriminamos el tipo de materia. De esta forma tenemos cuerpos sólidos, líquidos, gases y formas de energía dependiendo de las intensidades relativas de la tierra, el agua, el fuego y el aire. Pero los cuatro elementos están siempre presentes en cierto grado en cada unidad de materia.

Además de los cuatro elementos existe un cierto número de formas secundarias de materia dependiente de las primarias. Se les llama upādārūpa o upādāyarūpa, materia dependiente. Las formas de este tipo más importantes son los cinco receptores sensoriales, es decir, el tejido sensible propio de las cinco facultades sensoriales, el ojo, los oídos, la nariz, la lengua y el cuerpo. Debido a esta materia sensible el ojo puede recibir luz, el oído sonidos, la nariz olores, la lengua sabores y el cuerpo sensaciones táctiles. Los primeros cuatro datos sensoriales, los colores, sonidos, olores y sabores, también son tipos de materia secundaria. Las sensaciones táctiles provienen de los elementos primarios. Otro tipo de forma material secundaria es la llamada facultad vital, la facultad que vitaliza al cuerpo y lo mantiene

vivo **6** y la base mental, los órganos y tejido nerviosos que funcionan como soporte para la conciencia junto con sus procesos de pensamiento, por ejemplo.

Si bien este agregado de forma material forma en su totalidad el aspecto material de la existencia, la parte mental se encuentra distribuida entre los otros cuatro agregados. En el budismo la mente no es considerada como una unidad simple, sino como una actividad cooperativa compleja que involucra cuatro tipos de factores: sensaciones, percepciones, formaciones mentales y conciencia.

Consideremos inicialmente el agregado de la sensación, el vedanàkkhandha, el **segundo** de los cinco agregados. La sensación tiene la función de experimentar el "sabor" del objeto, la cualidad afectiva del objeto. Existen tres tipos primarios de sensación: placer, displacer y neutral. Las sensaciones pueden a su vez ser subdivididas en base a la facultad sensorial a través de la cuál se origina. De esta manera tendremos sensaciones surgidas del contacto con el ojo, a través del oído, la nariz, la lengua, el cuerpo, y mediante el contacto de la mente con imágenes e ideas.

El **tercer** agregado es el agregado de la percepción, el saññàkkhandha. La percepción es el acto mental de conocer las cualidades distintivas del objeto; toma nota de sus características; identifica, indica, nota, las percepciones que ocurren por medio del ojo toman nota de la forma y el color. Hacen la nota mental, "Eso es azul", "Eso es rojo", "Eso es un cuadrado", "Eso es redondo". Las percepciones que ocurren por vía del oído toman nota de los sonidos: un sonido intenso, un sonido débil, un sonido grave o agudo. La percepción también nota e identifica objetos y personas: "Eso es un libro", "Eso es una lámpara", "Ese es Jaime", "él tiene el cabello café", "él es alto", etc. Eso es todo, obra de la percepción. La percepción se divide en seis categorías en base al objeto sensorial del que toma nota, es decir, percepción de formas, sonidos, olores, sabores, objetos tangibles, y percepción de ideas.

El **cuarto** agregado es el de las formaciones mentales, el saækkhàrakhandha. Las formaciones mentales (saækhàra) son un conjunto extenso que incluye cierto número de factores. En el Abhidhamma **7** se distinguen cincuenta saækhàras, pero entre éstos el más importante es volición o voluntad (cetanà). Este es el factor responsable de las acciones, el factor mental que nos incita a actuar mediante el cuerpo o la palabra, o el factor que impele y motiva los



pensamientos. El agregado de las formaciones mentales también incluye todos los diferentes deseos y emociones. De especial importancia, incluye a los factores llamados las raíces de lo sano y de lo malsano. Son las raíces psicológicas básicas de las acciones inhábiles (akusala): egoísmo, odio, o aversión y engaño o confusión, y de las hábiles (kusala): generosidad, amor-bondad y sabiduría.

**El quinto agregado es el agregado de la conciencia, el viññāakkhandha.** La conciencia es el factor principal de la mente, es el conocimiento básico del objeto, la **“luz del conocimiento”** que hace posible toda experiencia. La conciencia se divide en seis tipos de acuerdo con su respectiva base sensorial. Así pues, hay conciencia a través del ojo o conciencia visual, la conciencia que surge a través del ojo conociendo formas visuales; hay conciencia a través del oído o conciencia auditiva, la cual conoce los sonidos; conciencia olfativa la cual conoce olores; conciencia gustativa, la cual conoce sabores; conciencia táctil (a través del cuerpo), la cual conoce objetos tangibles (tacto). Y finalmente, hay conciencia mental o conciencia de pensamiento. Esta última puede conocer los objetos de los sentidos, es decir, imágenes visuales, sonidos, olores, sabores, sensaciones táctiles y también conoce su propia clase de objetos, las ideas, conceptos, imágenes mentales, nociones abstractas, etc.

La conciencia parece ser similar a la percepción y la semeja en ciertas formas, sin embargo las dos llevan a cabo funciones diferentes. La conciencia es la noción general del objeto y la percepción es el factor específico que aprehende las cualidades distintivas del objeto. Pero todos los (cuatro) agregados mentales necesariamente co-existen, todos dependen el uno del otro, siempre se encuentran asociados. De manera que, en cualquier ocasión en la que hay la experiencia de un objeto, en ese momento están presentes simultáneamente una sensación, una percepción, todo un conglomerado de formaciones mentales y, la conciencia, la “luz del conocimiento”. Así pues, estos son los cinco agregados, los cuales constituyen lo que es denominado sakkāya literalmente: el cuerpo existente, el organismo psico-físico, la personalidad, nuestra individualidad, sea cual fuere con lo cual nos identificamos, aquello que tomamos como “yo” o “mi ser”, puede ser encontrado en los cinco agregados. Por lo tanto, si hemos de entendernos a nosotros mismos, debemos entender los cinco agregados.

**Entender plenamente los cinco agregados significa verlos tal como realmente son.** Esto quiere decir, verlos en términos de las

tres características de la existencia. Estas tres características son primero, **impermanencia (aniccatà)**; **segundo, sufrimiento o insatisfacción (dukkhatà)**, y **tercera, impersonalidad, no-ser, no-alma (anattatà)**.

El Buda dijo: "sabbe saækhàrà aniccà" (todas las formaciones son impermanentes), "sabbe saækhàrà dukkhà" (todas las formaciones son insatisfactorias, "sabbe dhammà anattà" (todos los fenómenos, todas las cosas son impersonales). Las formaciones, saækhàras, son cosas que surgen por medio de causas y condiciones. Y todo lo que surge por medio de causas y condiciones, todos los fenómenos compuestos o formados, son impermanentes e insatisfactorios. Por otro lado, todos los fenómenos, todos los dhammas **8**, todas las realidades son no-ser, sin ego, impersonales. Normalmente no reconocemos las tres características, no las vemos. No obstante que tengamos experiencias que las revelen, no las vemos profundamente, en su significado total. Estas tres características son difíciles de ver debido a que la mente está comúnmente cubierta por avijjà o ignorancia. La ignorancia a la que nos referimos en un factor mental específico que obstruye nuestras mentes, de hecho, que ha estado obstruyendo las mentes de todos los seres sensibles por tiempo inmemorial. Esta ignorancia cubre la mente de todos con excepción de los totalmente iluminados, los Budas y los Arahantes.**9** Ahora bien, esta ignorancia funciona en dos formas, una negativa y la otra positiva. Del lado negativo la ignorancia simplemente nos impide ver las cosas tal cual son, conjurando densas nubes de obscuridad mental, escondiendo la naturaleza real de los fenómenos, de manera que ignoremos las características reales de las cosas. Pero la ignorancia tiene también una función positiva: crea ciertas apariencias mentales, ilusiones cognitivas que en Pali son conocidas como vipallàsa, literalmente, perversiones. Estas perversiones infestan totalmente el proceso de la conciencia, de manera que en lugar de ver las cosas tal como realmente son, la vemos de forma opuesta. Debido a esta razón se les llama perversiones, ya que tornan en sentido opuesto todo aquello de lo cual nos percatamos.

Las perversiones operan en tres niveles: a nivel de percepción, a nivel de pensamiento y a nivel de entendimiento (o concepción mental). Inicialmente percibimos las cosas en forma distorsionada y subsecuentemente, basándose en dichas percepciones distorsionadas, la mente piensa acerca de ellas en forma distorsionada. Entonces, entretejiendo estos pensamientos distorsionados para dar lugar a una visión particular del mundo, interpretamos en forma distorsionada



nuestra experiencia, y así quedamos sujetos a perversiones de la concepción, al entendimiento incorrecto. Ahora bien, el Buda menciona cuatro perversiones, cada una de las cuales ocurre en cada uno de los tres niveles mencionados. La primera es la perversión de considerar lo no-atractivo como atractivo, en referencia especial a los objetos que dan lugar a placer sensorial. Por ejemplo, considerar al cuerpo como hermoso y atractivo cuando en realidad no es más que una masa de piel, huesos, órganos, carne y sangre. La segunda perversión de considerar lo impermanente como permanente. La tercera es aquella en la que consideramos como fuente de verdadera felicidad aquello que realmente es dukkha, insatisfactorio, inseguro, conectado con el dolor; viendo estas cosas como placenteras. La cuarta es la perversión de considerar aquello que en realidad es "no-yo", impersonal, sin-ego, como algo que es el "ser", el "yo", "nuestro ego". Cada una de estas cuatro perversiones ocurre en tres niveles: percepción, pensamiento y concepción (visión, perspectiva, noción, actitud). Debido a estas nociones distorsionadas nuestras mentes quedan atrapadas en la red de lo ilusorio, dando lugar al deseo, la presunción, nociones erróneas, y todas las demás corrupciones mentales. De esta forma nos perdemos en dukkha, en el sufrimiento.

La enseñanza del Buda acerca de las tres características universales de la existencia (impermanencia, sufrimiento, e impersonalidad) nos otorga el remedio para desvanecer estas ilusiones, los medios para liberarnos del sufrimiento. La perversión en la que se considera aquello que es repulsivo como atractivo se limita al cuerpo, por lo que su antídoto es la meditación en la naturaleza no atractiva del cuerpo. Lo repulsivo no es una característica universal, por lo que es una perversión de ámbito más limitado.

Las tres características universales de la existencia son, impermanencia, sufrimiento o insatisfacción, e impersonalidad. Estas tres características deben ser entendidas en dos etapas. Inicialmente deben entenderse intelectualmente, mediante reflexión, mediante el examen apropiado. Entonces, una vez que hayan sido entendidas intelectualmente, debemos penetrarlas mediante introspección directa.<sup>2</sup> Ahora bien, el entendimiento intelectual no debe confundirse con la visión directa o introspección y no debe hacerse un sustituto de la misma. El entendimiento intelectual es meramente preliminar, sirve como preparación para la introspección pero eventualmente debe dar paso al entendimiento directo. Por lo tanto, cuando explicamos estas tres características intelectualmente, no debemos hacer de esto un sustituto de la práctica, sino tomarlo como guía para el



entendimiento surgido mediante la práctica misma de la meditación introspectiva (vipassanà bhàvanà).

Ahora consideremos estas tres características en orden. La primera característica es aniccatà, impermanencia. Esta es la característica raíz en la enseñanza del Buda, la característica más fundamental, la que constituye la base para las otras dos.

Como veremos más adelante, es debido a que son impermanentes, que las cosas son insatisfactorias e impersonales. La marca de la impermanencia tiene dos aspectos, uno burdo y el otro sutil. La marca burda de la impermanencia es bastante evidente y solo requiere que prestemos atención a ella para que se torne clara. La enseñanza acerca de la impermanencia burda revela que todo aquello que surge debe, en cierto momento, desaparecer; que cualquier cosa que se origina debe a la larga cesar de ser; que cualquier cosa que ha sido compuesta debe en cierto momento deshacerse. Esto es evidente en el proceso cósmico, en el curso de la historia, y en el curso de nuestras propias vidas.

El Buda enseña que cada sistema universal evoluciona a través de cuatro etapas de desarrollo. **10** Inicialmente emerge de un estado de materia no-diferenciada; después evoluciona hasta un estado de máxima diferenciación; en la tercera etapa se inicia el proceso de desintegración; y en la cuarta alcanza el estado de desintegración y destrucción total. Después de cierto tiempo el proceso se repite una y otra vez. De esa forma cada sistema universal surge, se desarrolla y muere. En el curso de la historia encontramos nuevamente el mismo patrón: una civilización o un imperio surge, alcanza su cenit, declina y finalmente cesa. En algunos suttas el Buda describe imperios en un pasado muy distante, mucho tiempo atrás en relación a su época: sus ciudades capitales, sus gobernantes, sus cortes y ministros y su población. Los muestra en toda su gloria triunfante y entonces señala que todo aquello ha dejado de ser, llegando a la inevitable conclusión de que todas las formaciones son impermanentes, inestables, inadecuadas. Es suficiente para apartarse de ellas, para tornarse desapegados de ellas, para liberarse de ellas. En nuestra vida podemos ver también la marca de la impermanencia. Nacemos, crecemos y cuando nuestro crecimiento llega a su máximo es seguido por la vejez, el decaimiento y la muerte. Nada en la vida es confiable en forma absoluta. Nuestras fortunas cambian, nuestros intereses, nuestro carácter, nuestras relaciones evolucionan y se disuelven. Todo aquello que es construido se deshace. Todo aquello que ganamos



finalmente tiene que perderse, y todo el proceso vital a la larga termina en la muerte. Esa es la característica burda o aparente de la impermanencia.

La distinción sutil de la impermanencia es más difícil de entender. El Buda enseña que no es meramente el hecho de que todo lo producido a la larga muere, sino que todo el ser mismo es realmente un proceso de devenir. Señala que no existen entidades estáticas que persistan inmutables sino solamente procesos dinámicos que aparentan ser estables y estáticos simplemente debido a que nuestra percepción no es lo suficientemente aguda como para detectar dichos cambios. Las cosas en sí mismas están constantemente sufriendo cambios, de la misma forma en que una cascada siempre está cambiando pero a cierta distancia parece ser sólida debido a que nuestra percepción no es capaz de notar el flujo del agua.

De acuerdo con lo dicho por el Buda todas las formaciones, todos los eventos momentáneos o "cosas-eventos" pasan por tres etapas, tres sub-momentos. Hay un momento de surgimiento y finalmente un momento de cese, y entre estos dos momentos existe un momento llamado thitassa aññathattà, "la transformación de aquello que perdura." El significado de esta etapa intermedia es que aún en el fugaz instante en que algo existe no es estático sino cambiante, un proceso, un flujo de devenir. Las entidades estables que vemos, concebimos, y de las cuales nos ocupamos, son "paquetes" de eventos, destellos momentáneos hilvanados por nuestra percepción creando una masa compacta que nos permite funcionar eficientemente en el mundo, relacionándonos adecuadamente con el mismo.

La enseñanza del Buda acerca de la impermanencia radical es aplicable a todos los fenómenos condicionados, a todas las formaciones sin excepción, pero especialmente a nuestra propia personalidad, al complejo de los cinco agregados. Para el ojo de la sabiduría introspectiva nuestro ser total se disuelve dando lugar a un compuesto de factores condicionados sujetos a cambio constante, a la continua transformación, sin pausa. Tomemos como ejemplo primero al agregado de forma material. El cuerpo humano se compone de agrupaciones diminutas de fenómenos materiales los cuales son en sí mismos flujos de eventos surgiendo y cesando con rapidez de transformación increíble. El cambio sucede en forma tan rápida que la vista y la mente no lo registran. Si movemos rápidamente con moción circular una astilla candente en la oscuridad, la vista funciona el punto luminoso en movimiento de manera que aparente ser un círculo

luminoso sólido. De la misma forma la forma material está sujeta a un continuo flujo de devenir, surgiendo y cesando miles de veces cada segundo, pero todos estos procesos se fusionan para dar la apariencia de un cuerpo sólido. El cuerpo material sólido y estable no es una realidad, sino de hecho una representación mental. Es una imagen mental que surge en la mente y que se superpone a los flujos de eventos materiales, dando lugar a la percepción de un objeto material "estable". Por medio de atención e introspección agudas el "cuerpo estable" se disuelve, se revela como una mera colección de procesos materiales diminutos surgiendo y cesando de un instante a otro.

El mismo proceso de cambio se aplica a la mente. La mente es un compuesto de los cuatro agregados mentales: sensaciones, percepciones, formaciones mentales y conciencia, los cuales están en proceso como flujos de eventos, surgiendo y cesando en innumerables ocasiones cada segundo. A cada momento hay una nueva sensación surgiendo y cesando, una nueva percepción, una nueva formación mental, una nueva conciencia. Parecen constituir una mente perdurable y estable, pero esto es sólo una apariencia causada por la continuidad del proceso. De hecho, lo que existe es una sucesión de marcos mentales, actos cognitivos discretos, compuestos de los cuatro agregados mentales. Los procesos exhiben las mismas estructuras, los mismos patrones, de manera que la mente parece ser una entidad perdurable. Sin embargo, por debajo de las manifestaciones superficiales, los factores están siempre cambiando, surgiendo y sufriendo disolución. Si prestamos atención cuidadosamente al proceso mental lo que observamos es el surgimiento y el cese o decaimiento de eventos mentales. La atención al surgimiento y cesación rompe la apariencia de continuidad, revelando las diferencias entre los eventos y la naturaleza discreta de los factores mentales. De esta forma logramos descubrir la marca sutil de la impermanencia (aniccatà).

La segunda característica de la existencia es dukkha. Dukkha significa tanto el dolor experimentado y el sufrimiento como la insatisfacción inherente a la existencia condicionada. Aquí nos referimos a la característica general de insatisfacción. Pero las dos no están totalmente separadas; una razón fundamental por la cual la existencia es insatisfactoria es debido a que está conectada con el sufrimiento, está sujeta al sufrimiento. El dolor y el sufrimiento tienen como raíz (en gran medida) a la impermanencia. Nos gustaría un mundo en el que todo lo que valoramos y queremos, permaneciera para siempre; pero lo que queremos tiene que cambiar y cuando nos enfrentamos a



este cambio, entonces experimentamos sufrimiento. Los cinco agregados en sí son impermanentes, pero quisiéramos preservarlos, hacerlos estables, dominarlos con nuestra voluntad. Sin embargo son elusivos, se nos escapan, y entonces experimentamos insatisfacción y sufrimiento, incapaces de controlar las mismísimas cosas que consideramos ser lo que somos.

El Visuddhimagga, la monumental obra exegética escrita por Budaghosa, dice que dukkha tiene el significado de "opresión por surgimiento y cese". Surgimiento y cese es un rasgo distintivo de la impermanencia. Los cinco agregados están sujetos a constante surgimiento y cese y cuando comparamos este surgimiento y cese con nuestro deseo de paz y estabilidad, entonces el surgimiento y cese del proceso se muestra opresivo. Debido a esto, la opresión por surgimiento y cese es un rasgo distintivo de dukkha.

La tercera característica de la existencia es anatta, carencia de ser o impersonalidad. Esta es la más profunda y difícil de entender de las tres características, de manera que le daremos más atención que a las otras. En la enseñanza concerniente a anatta el Buda proclama que no existe algo que podamos identificar como "mi ser", que cualesquiera que sea aquello que tomamos por ser "yo" y "mío", es realmente impersonal, no-yo, no-mío. Esta enseñanza de anatta se opone de forma muy incisiva a nuestros patrones de pensamiento más profundamente arraigados. Casi todos nuestros pensamientos, actividades y preocupaciones están centradas en la ideas de "yo", "mío", "mi ser". Sin embargo, el Buda sostiene que estas nociones son engañosas, ilusiones que nos conducen a problemas, conflictos y sufrimiento. Más adelante enseña que para liberarnos completamente de dukkha, tenemos que romper el apego a la idea de "mi ser". La única forma de hacer esto es penetrando la marca de la "vacuidad del ser", anatta, viendo con sabiduría introspectiva la naturaleza insubstancial de todos los fenómenos.

La enseñanza de anatta puede ser fácilmente malinterpretada. Para comprender el significado exacto de esta enseñanza tenemos que discriminar entre lo que la misma niega y lo que no niega. Podemos aproximarnos distinguiendo los diferentes significados de la palabra 'ser' (atta). La palabra anatta literalmente significa no-sí mismo, de manera que ¿cuál es el "ser" que es negado en la enseñanza de anatta? La palabra "ser" puede ser usada en tres sentidos. Primero, es posible usarla con un significado reflexivo, como en los casos en que hablamos de "mí mismo", "tú mismo", "uno mismo". El Buda acepta este uso de

la palabra "ser", y a menudo dice: "Tienes que entrenarte a ti mismo", "Uno debe purificarse por sí mismo". "Tienes que hacer el esfuerzo tu mismo", etc. Esos son usos legítimos del vocablo "sí mismo". El segundo uso es en el que nos referimos a nuestra propia persona, refiriéndonos al compuesto de cuerpo-mente. Aquí los vocablos "sí mismo" o "yo" son un medio abreviado que es usado para referirse fácil y económicamente a lo que en realidad es un proceso complejo. En este sentido el término es también aceptable en la doctrina budista (lo usamos a menudo para distinguir personas diferentes). El tercer sentido de "ser" es el de una ego-entidad, un sujeto perdurable que existe en el núcleo de la personalidad psicofísica, es precisamente con la idea de "ser" en este sentido lo que concierne a la enseñanza del Buda. La razón es que esta suposición del "ego-ser" es la que nos atrapa en el sufrimiento. Ahora bien, la enseñanza acerca de anatta no niega la existencia de la persona, del individuo considerado como el complejo psicofísico, lo que niega es que dicha persona existe en "sí-misma", como una perdurable y sencilla ego-entidad. La persona existe, pero la persona es anatta, no-ser, no-ego. La persona o el individuo es un complejo de los cinco agregados, y el decir que la persona existe, es decir que este compuesto unificado de los cinco agregados existe. El decir que la persona es anatta, impersonal, sin-ego, es decir que los cinco agregados no se pueden identificar con un "ser" y no "contienen" a ese supuesto ser; que no hay un núcleo interno que se pueda encontrar "en" o "detrás de" la personalidad compuesta de los cinco agregados. La enseñanza de anatta es la doctrina más radical del Buda, es una doctrina que corta por lo ancho todos nuestros hábitos de pensar y concebir.

Por lo general nos consideramos como una yo-entidad, identificando al cuerpo y la mente con el "yo" o creyendo que tenemos un "yo" o creyendo que tenemos un "yo" detrás de los mismos, en alguna forma misteriosa. Esto se toma como tan obvio que está mas allá de toda disputa. Y sin embargo, el Buda sostiene que esta aparente presencia de un "ser" es una ilusión, un espejismo. Cuando observamos con cuidado no encontramos una personalidad, un "yo", sino solamente cinco agregados, los cuales son insubstanciales, sin ser inherente. Tal vez el argumento se aclare con el siguiente ejemplo. Supongamos que caminamos a lo largo de un camino campestre durante la noche; en un momento dado miramos hacia el suelo y repentinamente vemos una víbora; nos asustamos y apuntamos nuestra lámpara de mano hacia ella; miramos nuevamente y descubrimos que es sólo una cuerda... ¡No hay tal víbora! De manera que concluimos que no hay una víbora. La cuerda pareció ser una víbora debido a que nuestra visión estaba



obscurificada por la noche, debido a que no apuntamos propiamente nuestra luz. Como resultado de ver esa supuesta "víbora" nos llenamos de miedo y preocupación. Cuando encontramos que era sólo una cuerda, la apariencia de una víbora se disolvió; vimos la cuerda y nuestros temores, así mismo, se esfumaron. Nos tornamos felices y contentos, nos sentimos libres de peligro. Podemos comparar la cuerda con la personalidad, el complejo de los cinco agregados, y la víbora con la idea del "yo" o el ego. Debido a nuestra ignorancia no vemos a los cinco agregados tal como son, simplemente como cinco agregados. Los vemos como un "yo", como un ego substancial, y mientras carezcamos de introspección directa, continuaremos tomando a los cinco agregados como "yo", evaluando toda nuestra experiencia desde esa perspectiva, desde el punto de vista del apego al ego. Pero cuando desarrollamos sabiduría, podemos aplicar esa sabiduría hacia nuestra personalidad de la misma manera que aplicamos el haz luminoso sobre la cuerda, viendo entonces a la persona como un complejo de los cinco agregados, no como una personalidad, ni conteniendo una alma o entidad substancial y perdurable.

Con el objeto de hacer más clara la enseñanza de anatta tenemos que investigar dos cosas con mayor cuidado. La primera requiere que contestemos a las preguntas: ¿Cuál es exactamente la naturaleza de la "yo-entidad"? y ¿qué involucra la noción de "ser un yo-entidad"? La segunda requiere contestación a las preguntas: ¿Por qué la persona no es una entidad-en-sí-misma? y ¿Cuáles son las razones para negar la identificación de la personalidad con los cinco agregados? Tomaremos cada pregunta por turno.

Lo que deseamos saber primero es lo que implica la idea de "nuestra persona". Si examinamos la arraigada noción de nuestro ser, aquello que inconscientemente suponemos cuando nos tomamos a nosotros mismos como una "yo-entidad", encontraremos implicadas cuatro ideas que podríamos denominar: 'los criterios del ser'. Es posible que existan otras ideas implícitas en estos criterios, pero parece ser que estas son las cuatro ideas dominantes. **11**

Primero tenemos la idea de duración o permanencia. Pensamos que la personalidad es algún tipo de entidad que perdura, que persiste en el tiempo. Es posible que sea un tipo de duración temporal, por ejemplo, que nuestro ser vino a la existencia en el nacimiento, que continúa con el mismo ser durante la vida y que finalmente es aniquilado en la muerte. Otra alternativa es la de pensar en un tipo de duración "permanente". En este caso pensamos en el ser como una entidad que

se genera durante el nacimiento (o que existe antes del nacimiento), continuando como el mismo ser durante la vida, al cabo de la cual sobrevive para siempre en el futuro. Es decir, tenemos entonces la idea de un ser permanente, inalterable y eterno. Ésta es la noción de duración o permanencia.

La segunda idea implícita en la noción del ser es la de simplicidad. Lo que se quiere decir con esto es que se concibe al ser como una entidad no-compuesta, algo no formado por componentes, no analizable en cuanto a partes, algo que posee una simplicidad básica o indivisibilidad.

La tercera idea implícita es la de ser como algo no-condicionado. Pensamos que la yo-entidad debe poseer su propio "poder de auto-existencia", debe ser autosuficiente, incondicionado, no dependiente de causas y condiciones. Tal nos pareciera ser que si algo existe a través de condiciones, que si es enteramente dependiente de condiciones, entonces no podríamos identificarnos con ello, pareciera no ser "nosotros mismos", sino perteneciente a las condiciones que lo sostienen. De manera que el ser es concebido como siendo una entidad autosuficiente y no-condicionada.

La cuarta idea implícita en la noción del ser es la susceptibilidad a nuestro control. En Pali el término es vasavattita, ser susceptible de control. Lo que esto significa es lo siguiente: si algo realmente nos pertenece en nuestra esencia, si realmente somos eso, si lo podemos identificar como lo más íntimo de nuestro ser, entonces debemos ser capaces de ejercer nuestro dominio sobre ese algo, de controlarlo, obedeciendo nuestra determinación respecto a lo que debe ser. Nunca habría conflicto entre lo que queramos ser y en lo que nos tornamos. Aquello que se considere como nuestra pertenencia, como lo que somos, debería siempre conformarse a nuestra noción de lo que debe ser; de manera que seríamos capaces de controlarlo y de ejercitar dominio sobre el mismo. Estas son pues, las cuatro nociones básicas que participan en el concepto de "ser" o "personalidad": las nociones de permanencia, simplicidad, incondicionalidad, y de ser susceptible a nuestro control.

Ahora debemos examinar los cinco agregados a la luz de las ideas expuestas. Por lo común no hacemos esto sino que simplemente suponemos que tenemos un ego y no nos tomamos la molestia de investigar de cerca la idea de "mi ser". Nunca tratamos de dar substancia a esta idea, por lo que la idea del ser permanece como un tipo de fantasma acechando detrás de nuestra experiencia y nuestras



acciones, algo muy vago y sin definición. Sin embargo, para un pensador o para alguien que busca la verdad, esta consideración de lo que es el ser no es suficiente. Si en realidad existe un ego debemos tratar de concretarlo, de definirlo, de encontrar aquello en lo que consiste. Y cuando tratemos de concebir un "Yo", de darle algún contenido, deberá ser concebido en relación a lo que se experimenta directamente, en relación al cuerpo y la mente es decir, los cinco agregados.

Si la idea de lo que es "uno mismo" ha de tener algún significado, algún contenido, éste debe ser establecido en relación al cuerpo, sensaciones, percepciones, las formaciones de la mente y la conciencia. Si no somos capaces de descubrir alguna relación real y perceptible entre el ser y los agregados, entonces "ser", "yo", "personalidad", se torna solamente en una mera palabra, una noción totalmente vacía. Ahora bien, cuando tratamos de postular al ser en relación a los cinco agregados encontramos que un cierto número de relaciones son posibles, los cuales pueden ser reducidas a dos: identidad o diferencia. Es decir, cuando nos concebimos a nosotros mismos como una "yo-entidad", debemos hacerlo ya sea mediante la identificación del "yo" con algún aspecto del complejo cuerpo-mente, o mediante la distinción del ser con respecto a dicho complejo. En el segundo caso, el ser es visto como distinto de los cinco agregados de cuerpo y mente, ya sea encontrándose dentro del cuerpo y mente, detrás de ellos, o como su dueño invisible.

Ahora examinemos cada una de estas dos proposiciones en turno, empezando por la posición que afirma la identidad entre el ser y los agregados, aquella que identifica a los agregados con el "yo". Después nos ocuparemos de la otra posición.

Podemos mostrar que los agregados no son el ser, examinándolos a la luz de las cuatro ideas implícitas en el concepto del ser antes mencionadas: permanencia, simplicidad, incondicionalidad y susceptibilidad al control. Primero el ser es tomado como una entidad perdurable y duradera. Sin embargo, como hemos visto, los cinco agregados son impermanentes. La forma material es una masa de vibraciones, una corriente de grupos materiales siempre surgiendo y cesando. La mente es también una serie de ocasiones momentáneas de atención, sensación, percepción, volición y conciencia, también surgiendo y cesando constantemente. No hay nadie detrás del proceso mental, no hay sujeto, no hay observador. Sólo existen estos actos mentales momentáneos, los pensamientos mismos son los pensadores.



Por lo general nos inclinamos a identificar a la mente con el ser en lugar del cuerpo, ya que la mente está consciente y pensamos acerca del ser como consciente. Pero el Buda dice que es mejor considerar al cuerpo como el ser en lugar de la mente. El cuerpo por lo menos tiene cierta estabilidad aparente; perdura, por lo menos a nuestra percepción, durante algún tiempo. Pero cuando examinamos el proceso mental vemos que sus factores cambian aún más rápidamente que el cuerpo. Ya que los cinco agregados son impermanentes, sujetos al surgimiento y decaimiento, no pueden ser identificados como el ser.

De otra forma, puesto que los agregados surgen y cesan continuamente, si los agregados son identificados como nuestro ser, entonces nuestro ser surge y cesa. Consistiríamos entonces en una rápida sucesión de diferentes seres, lo cual difícilmente correspondería al singular y continuo ser por el cual nos tomamos.

El segundo componente en nuestro concepto del "yo" es el de simplicidad, indivisibilidad. Pero cuando examinamos a la persona individual nos encontramos con un todo complejo, un compuesto de los cinco agregados. Nos encontramos con un cuerpo, sensaciones, percepciones, formaciones mentales y conciencia, no encontramos nada más detrás de estos. Cada uno de los cinco agregados cubre una multiplicidad de elementos. Por lo común, bajo el embrujo de la ignorancia, consideramos nuestra experiencia como un todo. La tomamos como una masa singular, por lo que aparenta tener cierto tipo de "solidez", como un todo monolítico. Pero cuando la sujetamos a análisis preciso nos encontramos con que la aparente masa unificada se desmorona dado lugar a una multitud de partes constituyentes. Cada experiencia es solo un complejo o compuesto de los cinco agregados. De manera que ¿qué es lo que debemos identificar con el ser? ¿Acaso el cuerpo? El cuerpo es una masa de células, tejidos, órganos, piel, huesos, etc., De manera que ¿Cuál de ellos es el ser? ¿Acaso la sensación? Pero la sensación es de diferentes tipos: placentera, dolorosa, neutra; surgida a través del ojo, oídos, nariz, lengua, cuerpo, o mente. Las percepciones son diferentes, la conciencia siempre es diferente. Así que, ¿Cuál de estos debe identificarse con el ser? Sea lo que sea lo que escojamos resulta ser impermanente, de manera que no puede tomarse como el ser.

El tercer aspecto del concepto del "yo" es la noción de que es incondicionado o auto-subsistente. Pero cuando examinamos los cinco agregados nos encontramos con que **todos son fenómenos**



**condicionados.** Surgen a través de condiciones, no existen por sí mismos. El cuerpo con sus facultades sensoriales surge del esperma y el huevo, del padre y la madre. Toma su ser de los cuerpos del padre y la madre, los cuales a su vez lo toman de sus padres, y así sucesivamente hasta el infinito. De manera que nadie existe por sí mismo. El cuerpo a su vez continúa existiendo por medio de alimento, siendo una metamorfosis fluida de arroz, papas, vegetales, carne, frutas, dulces, etc.; entrando en un extremo y fluyendo fuera en el otro. Se encuentra soportado por aire, agua y luz solar. El proceso mental está condicionado por el cuerpo. La conciencia no existe por sí misma, sino como una serie de estados de conciencia, y cada uno de estos momentos de conciencia surge con alguna base material, soportados por el organismo físico. La conciencia visual surge dependiente de las formas visibles y el ojo. La conciencia auditiva surge dependiente del oído y los sonidos. La conciencia táctil depende del cuerpo físico y los objetos tangibles. Inclusive la conciencia mental surge dependiendo del órgano del pensamiento, el cerebro, y el tejido nervioso. Inclusive las sensaciones, percepciones, y voliciones, también son condicionadas. Ninguna de ellas tiene una existencia independiente, de manera que ningún aspecto de los cinco agregados es incondicionado.

El cuarto aspecto del concepto del “yo” es el de ser susceptible a control, al ejercicio de dominio. Si algo es verdaderamente nuestra esencia, verdaderamente nosotros mismos, debemos ser capaces de sujetarlo a nuestro dominio, de ejercitar dominio sobre ello. Pero nos encontramos con que los cinco agregados no se pueden sujetar a nuestro control volitivo. No podemos moldearlos o darles órdenes a nuestro antojo, ya que dependen de causas y condiciones externas a nosotros mismos, más allá de nuestro control, y puesto que dependen de condiciones externas, no podemos dominarlos. Este es el argumento del Buda en su segundo discurso, dado poco después de la enseñanza de las Cuatro Verdades Nobles. El Buda dijo a los monjes: “Si los cinco agregados fueran el “ser”, no conducirían a la aflicción, al sufrimiento, y seríamos capaces de controlarlos, de manera que podríamos decir: 'Que mi cuerpo y mi mente sean así, que no sean así, que sean lo que quiero que sean, que no se opongan a mis deseos.' Pero no podemos controlar los cinco agregados de esta forma. Los cinco agregados conducen a la aflicción, al sufrimiento, por lo que los cinco agregados no son el ser”. Si el cuerpo verdaderamente fuese nuestro podríamos decir: “Que mi cuerpo siempre sea joven, sano, hermoso e inmortal, que no envejezca, que no se enferme, que no sea feo, que no muera.” Si las sensaciones fueran nuestras podríamos

decir: "Que mis sensaciones sean siempre agradables, nunca dolorosas; que mis percepciones sean siempre agradables, nunca desagradables; que mi voliciones sean siempre buenas y sanas, nunca impuras y malsanas; que mi conciencia sea siempre brillante y radiante, llena de sabiduría y atención, que nunca sea deslumbrada, impura, deprimida, etc." Ya que siempre deseamos solamente felicidad y no sufrimiento, si los cinco agregados fueran el ser, siempre producirían felicidad para nosotros y nunca serían conducentes al sufrimiento. No tenemos control sobre ellos, por lo que los cinco agregados no son el "yo". Esto deshace la primera posición. Los agregados no pueden identificarse con el ser debido a que el mismo debe ser durable, simple, incondicionado y sujeto a control, mientras que los cinco agregados son impermanentes, compuestos, condicionados y no controlables.

Ahora tomaremos la segunda posición. Esta es la posición que mantiene que existe un ser distinto de los agregados, contenido en ellos o detrás de ellos. Si efectivamente existe un ser distinto de los agregados, debemos ser capaces de encontrarlo, de señalarlo, de decir "Este es mi ser". Pero cuando intentamos de identificar el ser, de dar a la idea algún contenido, sea lo que sea lo que encontremos, lo que tomemos, resulta ser alguno de los cinco agregados o alguna combinación de los mismos. Inclusive la mente que investiga es sólo un grupo de agregados, una conciencia asociada con sensaciones, percepciones y voliciones. No somos capaces de encontrar un "yo" separado y distinto de los agregados; es como tratar de encontrar un hueso dentro de la cebolla. Abrimos la cebolla y empezamos a buscar el hueso pero todo lo que encontramos no es mas que capa tras capa de cebolla, sin núcleo ni semilla. De manera que al buscar el ser dentro del compuesto de cuerpo y mente, todo lo que encontramos es agregados cubriendo a agregados cubriendo agregados, sin llegar a un ser sólido y substancial. La noción del "yo" resulta ser una idea vacía, una idea sin contenido. Hay gente que trata de interpretar Nibbana como un estado del ser, tomando Nibbana como un ser supremo y universal. Esta idea no es aceptable de acuerdo con la enseñanza budista original. El Buda dijo: "Sabbe dhammà anattà (todos los dhammas, todas las realidades son no-ser, impersonales)", "Todas las formaciones son insatisfactorias, pero todos los dhammas son no-ser". "Todas las formaciones" se refiere solo a cosas condicionadas (saækhàra); Nibbana, lo incondicionado, no es un saækhàra, por lo que no es permanente ni insatisfactorio. Por el contrario, Nibbana es duradero y estable, la suprema felicidad. Nibbana es un dhamma, **12** y debido a que es un dhamma, de hecho no puede ser identificado como un ser supremo y universal.



Con el objeto de ilustrar la naturaleza impersonal de los cinco agregados el Buda menciona cinco símiles. **13**

Menciona que **el cuerpo** es como una masa de espuma, la cual parece ser sólida pero al ser oprimida se torna hueca y vacía. Las **sensaciones** son como burbujas, burbujas en agua simplemente surgiendo y reventándose mostrándose así vacías. La **percepción** es como un espejismo, el cual aparece, pero bajo examen no es posible encontrar nada substancial en él. Las **formaciones mentales** son como el tronco del árbol de banano, solamente rollos y rollos de tejido sin corazón de madera sólida. Y finalmente **la conciencia, la cual es como una ilusión mágica: aparece, pero no tiene substancia.** No obstante que tan profundamente examinemos los cinco agregados, siempre se muestran vacíos, formas superficiales sin núcleo o substancia de ningún tipo, procesos efímeros... De esta manera, los cinco agregados nos ofuscan conduciendo al apego hacia ellos y al final de cuentas demuestran ser insatisfactorios.

Un problema que a menudo surge es explicar como concuerda la enseñanza de la impersonalidad de los agregados con la del renacimiento de los seres. Si por un lado no es posible encontrar al ser en el complejo mente-materia, por el otro ¿Cómo es posible que los seres renazcan? La postulación de un ser no es necesaria para asegurar el fenómeno de renacimiento. En el budismo el renacimiento es entendido como algo que ocurre a través de continuidad causal. El proceso cuerpo-mente, inclusive en esta vida, mantiene su unidad enteramente por medio de sucesión causal, sin el medio de un ser duradero. Cada momento de experiencia está conectado con predecesores y sucesores a través de una transmisión de influencia o sucesión causal. De manera que cada momento de conciencia recibe toda la experiencia acumulada que ocurrió previamente en el continuo mental, todo el almacenamiento de memorias, hábitos, tendencias y kamma **14** forjados en el pasado. Cada momento de conciencia a su vez transmite esta acumulación a sus sucesores junto con su singular contribución, y así todo el flujo de experiencia posee unidad y coherencia. En el transcurso de una vida podemos identificarnos como la misma persona desde el nacimiento hasta la muerte. Sin embargo esto es posible no porque exista una ego-entidad permanente, sino debido a que existe una continuidad causal, una transmisión de experiencia sucediendo a cada momento. De la misma forma, en la muerte el cuerpo decae y la memoria es borrada, pero el proceso mental, el flujo de conciencia, continúa bajo el soporte de un cuerpo

físico nuevo. El carácter, experiencia, tendencias y kamma, todos continúan a través del flujo mental de una vida a la otra.

El último tema que trataremos es: la relación de la enseñanza sobre las tres características con el camino de liberación del Buda. El Buda enseña solamente acerca de dukkha y la vía para poner fin a dukkha, todas sus enseñanzas de alguna forma pues, corresponden con su vía de liberación. El Buda sostiene que el camino a la liberación, el camino para llegar al fin de dukkha se basa en el entendimiento de la naturaleza real de nuestra existencia. Permanecemos atados a dukkha, al ciclo del devenir, al sufrimiento, debido a nuestro deseo, nuestras ataduras y apegos. Las ataduras y los apegos continúan debido a que nuestras mentes están cubiertas por ignorancia y ofuscadas por concepciones falsas, las ya mencionadas perversiones. Nos aferramos al cuerpo y la mente porque los vemos como permanentes, placenteros y como nuestro ser. Los interpretamos como "mío", "lo que realmente soy", "mi yo". Como consecuencia de estas nociones erróneas surgen toda clase de corrupciones; la codicia surge como el impulso a adquirir, y así deseamos asirnos más férreamente al placer, a más poder, a una mejor posición. Deseamos "expandir" el territorio de nuestro supuesto ser, apropiarnos de cosas y hacerlas "nuestras". Deseamos continuar siendo algo en el futuro para así conservar nuestra individualidad, deseamos ser inmortales. Esta ilusoria idea del ser también da origen al enojo y odio hacia lo que se opone a nuestro ser. Causa el surgimiento del egoísmo, celos, orgullo, vanidad, competitividad, codicia de poder, etc. Todo esto surge a raíz de la noción de ser. En el nivel más profundo, las ideas de permanencia, placer y personalidad propia sostienen el ciclo de saṅsāra. La rueda de la vida y la muerte circula debido a nuestra ignorancia, debido a que nuestras mentes son atraídas por el señuelo de algún supuesto tipo de felicidad duradera en el mundo o por el de la búsqueda de alguna identidad para nuestro concepto de ser. Corremos de una experiencia a otra, de una vida a la siguiente, buscando placer, buscando seguridad, buscando la confirmación de nuestro sentido de personalidad. Pero esto es como el burro enganchado a un carro persiguiendo la zanahoria que el cochero cuelga enfrente de él. El burro persigue la zanahoria con todo su poder pero, no obstante que tan rápido corre, nunca se acerca más a la zanahoria. Y sin embargo continúa sin cesar tirando del carro. Finalmente cuando el burro se cansa de perseguir la zanahoria, cesa de correr, se sienta y se relaja. En forma análoga, cuando nos cansamos de correr persiguiendo los objetos de nuestros deseos o cuando nos cansamos de nuestro afán de substanciar nuestro sentido de ser, entonces nos volvemos y nos



dirigimos a buscar la vía de la liberación. Y esa vía de liberación, indica el Buda, consiste precisamente en la comprensión de las tres características de la existencia: impermanencia, insatisfacción, e impersonalidad (anicca, dukkha, anatta). Mediante el viraje del enfoque de nuestro “ojo de la mente” hacia el interior y sobre nuestra propia experiencia, viendo a la misma con visión penetrante, aprendemos a ver estas tres marcas estampadas en todos los fenómenos de cuerpo y mente, en los cinco agregados. Esto es lo que conduce al fin de la identificación, cesando nuestra identificación con los cinco agregados y viéndolos como “no-míos”, “no-yo”, “no-ser”, impersonales. Cualesquiera que sea la forma material existente, sensaciones, percepciones, formaciones mentales y conciencia, cesamos de identificarnos con las mismas. Entonces comprendiendo la impersonalidad de todos estos fenómenos, nos desencantamos, nos desapegamos, y con el desapego a ellos viene la liberación. Esto es lo que el Buda dijo en su segundo discurso sobre “La Marca de la Impersonalidad” **15**

Dijo que el meditador, el monje, debe considerar a los cinco agregados (forma material, sensaciones, percepciones, las formaciones mentales y la conciencia) **como impermanentes, sujetos al sufrimiento e impersonales**. Cuando los ve así, surge el desencanto hacia ellos, los abandona, y cuando los abandona se torna desapasionado con respecto a ellos, se torna liberado con respecto a ellos. Cuando se ha liberado, surge el conocimiento de la liberación. Sabe: **"Ha sido destruido el ciclo de renacimientos, la vida santa ha sido vivida, aquello que tenía que hacerse ha sido hecho y no hay más sujeción a ser algo"**. **16**

**Ése es el fin de dukkha, el objetivo de la enseñanza.**

\* \* \* \* \*

\* Traducción al español por Bhikkhu Āhitapuñño. Transcripción y traducción autorizadas por Bhikkhu Bodhi. Este material puede ser reproducido para uso personal, puede ser distribuido sólo en forma gratuita. Traducción española ©CMBT 2000. Última revisión martes, 04 de abril de 2000. Fondo Dhamma Dana. Este documento requiere la fuente Times Pali.

## NOTAS

1 Saçyutta Nikàya 22:24 (PTS Ed. III 27).

2 Traducido aquí también como visión penetrante. En Pali los términos que pueden corresponder son: pañña (entendimiento, conocimiento, sabiduría); vipassanà (sabiduría introspectiva con respecto a las características de todos los fenómenos corpóreos y mentales); ñaàa (sabiduría introspectiva).

3 Sufrimiento, dolor, sensación dolorosa (física o mental), insatisfacción, estrés, la naturaleza insatisfactoria y la inseguridad general de todos los fenómenos condicionados (incluyendo las experiencias placenteras). En la primera noble verdad el Buda establece que los cinco agregados del apego son dukkha.

4 Lit. Aquello que soporta o sostiene, constitución o naturaleza de algo, norma, ley, doctrina; justicia, rectitud; cualidad, cosa, objeto mental (àyatana), fenómeno. El Dhamma como ley liberadora descubierta y proclamada por el Buda se resume en las cuatro nobles verdades. Dhamma como objeto mental puede ser cualquier cosa pasada, presente o futura, corpórea o mental, condicionada o no-condicionada, real o imaginaria.

5 `Ciclo de renacimientos, lit. 'vagar perpetuo'. El proceso continuo de nacer, crecer, sufrir y morir una y otra vez. En este saçsàra una vida constituye sólo una pequeña fracción efímera.

6 Esta facultad está relacionada con los procesos metabólicos corporales.

7 Abhidhamma

8 ver ref. 4.

9 "Noble consumado", la "cuarta persona noble", el santo perfeccionado que ha experimentado los cuatro caminos supramundanos (magga) y los cuatro frutos supramundanos (phala). El Arahant se encuentra libre de toda traza de egoísmo, aversión e ignorancia y no vuelve a renacer, poniendo fin así al ciclo samsàrico.



10 "Período cósmico" (kappa) subdividido en: disolución (saçvaââa-kappa), continuación del caos (saçvaââa-ââhàyi), formación mundial (vivaââa-kappa), continuación del mundo formado (vivaââa-ââhàyi).

11 Una idea relacionada es la de posesión o propiedad [N.T.].

12 Ver ref. 4

13 El símil es un recurso pedagógico utilizado a menudo por el Buda. Una discusión profunda con numerosos ejemplos se encuentra en Hellmuth Hecker "A Commentary on Similes in the Pali Canon" (obra inédita); ver también "Selecciones de 'Un Tratado acerca de los Paramitas'", A. Dhammapala, Fondo Dhamma Dana.

14 Pali: Kamma; Sánscrito: Karma. "Acción", voliciones sanas (kusala-) y malsanas (akusala-cetanà) y sus factores mentales concomitantes causantes de renacimiento y moldeando el destino de los seres.

15 Anattalakkhaâa Sutta. Saçyutta Nikàya 22 :95.

16 La última frase de esta cita puede traducirse como "...y no hay más llegar a algún estado de ser". [N.T.].

Fin del documento

Digitado para Acharia por Rev. Yin Zhi Shakya, OHY