

LA DOCTRINA SAKYA ORIGINAL⁰¹ Y EL BUDISMO MONÁSTICO

Isaline Blew Horner

La India ha pasado a la historia como una tierra notable por su intensa devoción religiosa, su elevado esfuerzo espiritual y su audaz especulación filosófica. Abundan los testimonios literarios de la creatividad de su pensamiento. Los primeros dichos o *mantras* pertenecientes al gran movimiento religioso que se extendió por todo su territorio son las cuatro colecciones de himnos conocidas como los Vedas.

Estos dichos, aunque no escritos, datan de alrededor del año 4000 a.C., siendo el más antiguo el Rigveda. En él se muestra la manera en la cual los indios védicos veneraban y adoraban. Su asombro y reverencia provenían de los poderes de la naturaleza: el viento, la lluvia, el amanecer, el sol, la noche y las tormentas.

A estos poderes, como *devas* («seres luminosos»), se dirigen numerosos himnos, aunque también los hay nupciales y fúnebres. El Rigveda muestra en los Himnos de la Creación —y en otros igual de antiguos y enigmáticos— los inicios de una curiosidad filosófica: el deseo de comprender.

A pesar de la multiplicidad de *devas* a quienes los indios védicos dedicaban cantos de alabanza y adoración, en el Rigveda se observa una tendencia hacia el monoteísmo. Esto se aprecia especialmente en el culto a Varuna, dios que poseía ciertos atributos éticos. Sin embargo, el vedismo —o hinduismo védico— es un sistema politeísta, con la peculiaridad de lo que Max Müller denominó «henoteísmo», es decir, devoción o veneración a diversos dioses, pero con uno al que se considera superior a los demás y al cual se le dedican los himnos.

A los Vedas se añadieron los Samhitas, o Libros de Himnos. A estos se agregaron los Brahmanas rituales. Sus minuciosas instrucciones para la correcta realización del sacrificio demuestran que este había adquirido mayor importancia que el sacerdote que lo realizaba o la deidad a quien se ofrecía. Esta es la fase sacerdotal, en la cual los sacerdotes como depositarios del conocimiento sagrado necesario —para llevar a cabo el sacrificio—, se habían arrogado la máxima importancia social.

A los Brahmanas se suman los Upanishads, de naturaleza didáctica. Tanto su fecha como su número son inciertos. Sin embargo, muchos se han conservado. Con ellos entramos en una nueva etapa del pensamiento indio, que no muestra rastro alguno del Culto a la Naturaleza ni está relacionada con el sacerdocio. Esta etapa lleva de una tenue tendencia monoteísta —discernible en el Rigveda— a una culminación nueva y diferente.

Aunque abarcan varios siglos, los Upanishads coinciden en que la Realidad es una sola, el Todo, completo e imperecedero. A este «fundamento del mundo» le denominaban *Brahman* («Lo Neutro»). Probablemente, de forma independiente a este concepto, se desarrolló el de *Atman* como el «Sí-Mismo Supremo», el ser más íntimo y esencial.

Como *Brahman-Atman* (Ser Universal) se combinaron, dando expresión a lo «Altísimo». Ahora bien, puesto que este *Brahman-Atman* era el Todo, la relación del hombre con «Aquello» se consideraba de subsunción. Su posición se resumía en las frases, ya clásicas, de «Yo soy *Brahman*», «Tú eres Eso» (*Brahman*), «Eso es Todo» (*Idam Sarvam*).

El profesor [británico] J.N. Rawson considera que las seis primitivas Upanishads en prosa —especialmente las partes principales del Isa Upanishad y la primera sección (*adhyaya*) del Katha Upanishad— son con toda seguridad pre-budistas y pueden datarse entre los siglos VII y VI a.C. De ser esto cierto, entonces muestran brevemente el pensamiento indio desde el 4000 a.C. hasta los inicios del budismo. Lo cierto es que la deuda del budismo con sus precursores apenas ha sido cuantificada. Cuando esto se haga, se descubrirá que el budismo les debe más de lo que se ha establecido hasta ahora.

Los autores que han escrito sobre el budismo se han centrado tanto y tan exclusivamente en él, que solo recientemente ha surgido algún intento de abordarlo desde una perspectiva histórica, correlacionando sus ideas y conceptos con ideas y conceptos de sistemas anteriores o contemporáneos. Se puede afirmar que el budismo solo puede evaluarse verdaderamente si no se le considera un fenómeno aislado, completo e íntegro en sí mismo, sino como parte de la gran revolución religiosa que persistió en la India durante siglos.

El budismo en sí mismo no es tan simple desde el punto de vista histórico como a menudo se nos hace suponer. Dado que fue expresión y parte de una vasta inquietud espiritual, cabe esperar que no solo tomara prestado de sus predecesores —y se viera influenciado por ellos—, sino que también exhibiera diversas tendencias históricas presentes en la propia enseñanza.

La historia primitiva de la enseñanza que llamamos «budismo», puede diferenciarse en dos fases. No existe una división evidente entre estas dos fases. Ningún nombre distintivo marca un cambio de pensamiento, perspectiva o contexto a medida que la fase anterior se fusionaba con la siguiente. Hasta ahora, el «budismo primitivo» se ha considerado, en general, como un cuerpo integral de enseñanzas consagrado en las obras denominadas «canónicas». Estas han sido accesibles a los estudiantes del budismo pali gracias a la incansable labor de la Pali Text Society. Un examen crítico de estos textos —mayor que el que se les ha dedicado hasta ahora—, no puede dejar de revelar la existencia de dos fases del pensamiento budista primitivo.

La distinción entre estas dos fases dista mucho de ser clara. Por tanto, no siempre es posible saber si ciertos pasajes, dichos o incluso discursos (*suttas*) completos pertenecen a una época anterior o posterior. Muchos de ellos, que parecen antiguos, presentan indicios de interpolaciones posteriores. Cuanto más importante es el *mantra* o dicho —como sucede con el Primer Mantra [Himno Védico]—, más repetido, modificado, glosado y editado será.

La inclusión de fórmulas en los textos, repetidas con frecuencia y en palabras fijas, la aparición una y otra vez del mismo símil y la recurrencia de las mismas

frases pre-hechas, todo ello refuerza la idea de una diferencia existente dentro del «budismo primitivo». Estas interpolaciones innecesarias e irrelevantes, junto con los numerosos pasajes formulados y estereotipados, delatan la intervención de un editor posterior.

Si se tiene en cuenta que el «budismo primitivo» no es un todo homogéneo, se comprenderá mejor y con mayor facilidad. Las numerosas interpretaciones que se le han dado y las múltiples «concepciones centrales» que se le han atribuido, sugieren que la homogeneidad no es una de sus características principales.

Si se reconociera esto, el «budismo primitivo» dejaría de ser considerado un fenómeno extraño y aislado, surgido independientemente del pensamiento indio anterior. Se descubriría que está vinculado —por un lado— con la filosofía de los Upanishads y —por otro— que conduce, a través de su propio desarrollo, hacia el «budismo mahayana». Dos sistemas tan divergentes como los Upanishads y el Mahayana solo podrían vincularse mediante un cuerpo de pensamiento intermedio si este, al igual que la «doctrina sakya», lejos de ser estático, contuviera en sí mismo las semillas del cambio.

La primera de estas fases del «budismo primitivo» abarca el núcleo original de la enseñanza, la «doctrina sakya primitiva», punto de partida de todo el movimiento, ahora llamado «budismo». La segunda es un período dominado por el monacato, el «budismo monástico», se trata del llamado «budismo hinayana», el cual sería una fase intermedia entre la «doctrina sakya original» y el «budismo mahayana». Los mahayanas también consideraron al hinayana como la enseñanza original de Gotama.

La «doctrina sakya original» puede considerarse como las palabras pronunciadas por Gotama —el fundador del movimiento— y sus colaboradores contemporáneos, «los cofundadores del budismo», como los denomina la Sra. Rhys Davids. Esta enseñanza floreció en algún momento entre el año 530 y 483 a.C. si, según la opinión más aceptada, Gotama falleció en el 483 a.C. Como se registra que murió a los ochenta años, habiendo comenzado su labor docente a los veintinueve, se puede calcular que habría nacido alrededor del año 563 a.C.

A los primeros colaboradores —que vivieron durante el ministerio de Gotama, los primeros discípulos que seguían la fe y al propio Gotama como compañero y guía del camino (*maggakkhayin*)— se les llamó *sakyaputtas* o *sakyaputtiyas*, «hijos de los sakyas». Sakya era el nombre del clan al que pertenecían Gotama y algunos de sus compañeros-instructores. Su nombre era Siddhattha, siendo Gotama su apellido. En ocasiones se le conocía como Sakyamuni, el sabio Sakya.

El término «budismo» y su derivado «budista» son invenciones puramente occidentales. Proviene del título «Buda», que posteriormente se convirtió en un epíteto otorgado a Gotama como «el Iluminado», «el Despierto». Aun así, probablemente este epíteto no le fue concedido hasta un siglo después de su *parinirvana* [muerte].

Sin embargo, los términos «budismo» y «budista» llegaron para quedarse. Por lo tanto, cuando se hable de la etapa del auge monástico, se dirá que pertenece al

segundo período budista temprano. Durante este período, el *Dhamma* primitivo —una enseñanza que resultaba atractiva para todas las personas— se transformó en un evangelio en el que se enseñaba el «cese» o «disolución» (*nirodha*) como cura para el «sufrimiento» (*dukkha*). Tal fue la contribución monástica a la doctrina de Gotama.

La formación de comunidades monásticas, con monjes y monjas unidos por una disciplina común, representó una novedad en la vida india. No podemos precisar su antigüedad, ya que desconocemos con exactitud cuánto tiempo llevaban existiendo los monjes y monjas niganthas —o jainistas— antes de la fundación de la Orden de Gotama. La influencia de la Orden femenina de Gotama en la perspectiva intelectual y religiosa de la época fue considerable. Contó con numerosas maestras y predicadoras de renombre, grandes exponentes del *Dhamma*. Sin embargo, la influencia de los monjes fue mucho mayor. Ambos, no obstante, fueron responsables de transmitir oralmente, a otros monjes y monjas, y de discípulo a discípulo, los dichos y enseñanzas atribuidos a Gotama.

Esta enseñanza oral se prolongó durante dos siglos. Gotama vivió en un mundo sin libros, donde la escritura, aunque probablemente conocida, se practicaba con gran dificultad. Dado que no se habían descubierto materiales adecuados para escribir en Magadha —el «País Medio»— donde Gotama vivió, enseñó y donde su doctrina floreció, la heterodoxia se infiltró en su enseñanza durante los primeros siglos posteriores a su *parinibbana*.

Para eliminar esto, se convocó a un *sangiti* (lit. «recitación colectiva», congreso) en Patna (Pataliputta) durante el reinado del rey Asoka (segunda mitad siglo III a.C.), conocido por el hinayana como el Tercer Concilio. En el momento de esta revisión de los Pitakas, los monjes acudían como «repetidores» (*bhanakas*) a otros monjes para recitarles lo que recordaban de aquellos dichos y discursos que habían recibido de forma oral.

Estos «repetidores» son mencionados en varias partes de la literatura post-canónica. No cabe duda de que las grandes autoridades del Nikaya eran monjes. En el *Visuddhimagga*, el *thera* («anciano») Abhaya es señalado como un *Digha-bhanaka*, el *thera* Reva como un *Majjhima-bhanaka* y el *thera* Cula-Siva como un *Samyutta-bhanaka*. No es necesario creer que un solo hombre pudiese memorizar la gran mezcla de versos, prosa, exhortaciones, catálogos, catecismos, discursos, narraciones y dichos concisos que llenan cada Nikaya. Tampoco es necesario creer que un solo hombre pudiera recordar, o incluso conocer de memoria, las 547 historias Jataka.

Además de Abhaya, Reva y Cula-Siva, se mencionan otros *bhanakas* en el *Visuddhimagga* como conocedores de uno u otro de los Nikayas. Si bien no se tiene ninguna identificación personal de ellos, probablemente fueron quienes ayudaron a la gran autoridad de cada Nikaya en el Concilio, donde los editores se reunieron para dar forma definida y reconocida —según la ortodoxia— a la enseñanza. Es razonable suponer que estos «repetidores» anónimos, de cada porción de un Nikaya, también eran monjes. En el *Sumangalavilasini* se menciona a *theras* que eran *Digha-bhanakas*. Los monjes habrían podido adquirir un conocimiento y una comprensión del *Dhamma* más profundos que los que

podía tener un laico mundano. El trabajo real de revisión y selección estaba, por supuesto, en manos de los monjes, probablemente bajo la dirección de Moggalliputta Tissa.

Los registros de los discursos impartidos por Gotama o sus grandes discípulos a los laicos son mucho más escasos que los dirigidos a los monjes. Esto sugiere que las partes de la «enseñanza del Maestro» (*satthusasana*) que se referían a la vida sin hogar, resultaban —naturalmente— más atractivas a los monjes que cualquier otra. Su principal interés radicaba en la vida sin hogar, más que en la vida familiar. Por consiguiente, los monjes recordaban y registraban estas partes, excluyendo los dichos dirigidos a los laicos. Los monjes eran maestros de otros monjes y monjas, como también de laicos. Sin embargo, los laicos no enseñaban, o lo hacían en escasa medida. Por tanto, la propagación de la doctrina era casi exclusivamente prerrogativa de quienes habían ingresado en las Órdenes. Y, naturalmente, se les consideraba como una fuente de autoridad.

Los monjes no estaban obligados a memorizar palabra por palabra lo dicho por el Maestro ni sus colaboradores. Por ello no incurrían en un mal *karma*, como sucedía con los «recitadores de los Vedas» si olvidaban una palabra, frase o alteraban el significado de un pasaje, concepto o descartaban un discurso completo por considerarlo irrelevante y sin importancia. Sin embargo, si llegaban a alterar y olvidar —y esto se deduce de las inconsistencias evidentes en los textos—, cuando surgía la necesidad, recordaban mucho y lo transmitían a los comentaristas.

Al parecer, las monjas no eran «repetidoras», pues ni una sola vez se menciona a una *Nikaya-bhanika*. Si hubiesen estado presentes en la revisión final, el término podría haber sido *Nikaya-bhanika-bhanaka* o *Nikaya-bhanaka-bhanika* («repetidores» femeninos y masculinos del Nikaya), por analogía con los Thera y Therigatha. Sin embargo, solo aparece la forma masculina. Ciertamente, en pali existen términos generales, como *putta* («descendiente», «hijo») que abarca ambos sexos, pero normalmente se dan las formas femenina y masculina de una palabra, como *dasi-dasa* (sirvienta-sirviente) o *darika-daraka* (niña-niño), cuando se hace referencia a miembros que corresponden al sexo femenino o masculino.

La monja conocida como Thullananda es llamada *bhanika* en el Bhikkhunivibhanga del Vinaya, sin embargo, ella vivió durante el ministerio de Gotama, por tanto, no se la considera una *bhanika* en el sentido técnico de «repetidora» de las enseñanzas recitadas por los «editores». Incluso si las monjas hubiesen estado entre las que repitían la enseñanza, es probable que el resultado hubiera sido muy similar al actual. Para las monjas, la enseñanza y la disciplina eran idénticas [a la de los monjes] en todos los aspectos importantes.

El papel de la mujer en la vida religiosa puede haber sido más importante de lo que realmente se piensa, según la lectura de los textos. Cualquier fraseología que reflejara la mentalidad femenina difícilmente habría sido aceptada por los comentaristas. Las monjas solo eran admiradas en la medida en que demostraban capacidades intelectuales y espirituales semejantes a la de los monjes. Esta referencia a las monjas se hace para recordar su existencia y no para señalar diferencias inherentes entre ellas y los monjes.

Tampoco reviste gran importancia la cuestión de si la doctrina fue desarrollada únicamente por hombres o si fue fruto del esfuerzo mancomunado de monjes y monjas. Los dos puntos esenciales que hay que comprender en relación con el «budismo original» son, en primer lugar, que los textos canónicos no datan de la época de Gotama, sino que son aproximadamente dos siglos posteriores, y en segundo lugar, que son en gran medida fruto del trabajo monástico. Si se tienen presentes estos dos puntos, la diferencia entre la «doctrina sakya original» y el «budismo monástico», se hará más evidente.

Los textos son todo lo que conservamos como registro de las acciones, pensamientos y palabras del fundador. Algunos exponentes del budismo, en particular la Sra. Rhys Davids⁰², han realizado valientes esfuerzos por establecer una interpretación crítica de los textos. No es tarea fácil examinar un material, repleto de teorías, temores monásticos, omisiones, modificaciones y alterado por la propia fuerza dinámica del movimiento. Tampoco se hace fácil recrear la contribución de Gotama al pensamiento de su época, discernir qué fragmentos se conservan y dónde se evidencia su deuda con otros sistemas filosóficos anteriores o contemporáneos.

Tomaremos dos puntos para ilustrar que, bajo el «budismo monástico», algunos conceptos tenían un significado distinto al que poseían bajo el «sakya original». Primero se considerará el «óctuple camino» tal como aparece en dos contextos: (1) como uno de los 37 *bodhipakkhiyadhamma*, factores o cualidades para el «despertar», y (2) como la octava respuesta de un antiguo catecismo⁰³. En segundo lugar, se considerarán las «cuatro nobles verdades» (*ariyasaccani*) tal como aparecen en respuesta a la cuarta pregunta de este catecismo. Se podrá observar que estos dos puntos se reducen a uno solo.

Lo que se pretende demostrar es que, en el «budismo primitivo», el «óctuple sendero» no se consideraba necesariamente como el «camino de las ocho aptitudes» o «rectitudes», sino que podía interpretarse como un sendero dividido en cuatro etapas (y sus frutos)⁰⁴, cada una de las cuales se denominaba *magga*. Asimismo, quiero demostrar que las «cuatro nobles verdades» (*ariyasaccani*) no se consideraban necesariamente las «cuatro nobles verdades del sufrimiento» (*dukkha ariyasacca*), sino que podían interpretarse como estas mismas cuatro sendas y, otras veces, como otro concepto.

El comentario del Majjhima —al citar un dicho desconocido— arroja luz sobre estos puntos. La cita dice: «La iluminación (*bodhi*) se denomina conocimiento de los cuatro caminos». Dentro del grupo de elementos que contribuyen a la iluminación, se considera que los *bojjhanga* (factores de la iluminación o despertar) están estrechamente relacionados con la Vía. Además, se dice que los *bojjhanga* son elementos de la *bodhi*. Por tanto, la iluminación (*bodhi*) está íntimamente ligada a la Vía, llegando el comentario del Majjhima a afirmar que «la iluminación es el camino» (*bodhi ti maggo*).

Ahora bien, el conjunto de los «factores para la iluminación» son antiguos, únicamente su denominación como *bodhipakkhiyadhamma* y su numeración en treinta y siete elementos pertenecen a una época posterior. Además, el camino

que conducía al arahantado era, esencialmente, el «camino cuádruple», más que el «camino de los ocho entrenamientos». En vista de estas consideraciones y de la cita en el comentario del Majjhima, es fácil ver en el «camino óctuple» —como un conjunto de herramientas para la iluminación— las cuatro etapas del sendero a través de las cuales un discípulo puede avanzar hacia el estado de *arahant* y sus frutos.

Si se consideran los complementos ilustrados por el catecismo, encontramos que en las tres versiones que han sobrevivido, las preguntas son las mismas. Comenzando por «El Uno: ¿qué es?», seguido de «Los Dos: ¿qué son?», las preguntas se extienden hasta la número diez. Sin embargo, las respuestas presentan algunas variaciones interesantes. En una versión las respuestas se atribuyen a una monja anónima de Kajangala. Cuatro de sus diez contestaciones provienen de los factores que contribuyen a la iluminación. De hecho, toma todas las respuestas de ellos, incluyendo el «óctuple camino». Pero si el «óctuple camino» —como otra categoría dentro de este grupo— significara el «cuádruple camino» y sus frutos, también habría habido referencias a los «cuatro caminos» y sus frutos en las respuestas de la monja en el catecismo.

En consideración a las «cuatro nobles verdades», la cuarta respuesta del catecismo, tal como se presenta en la versión Khuddakapatha, ¿debemos interpretarla como las «cuatro verdades del sufrimiento», que es el significado que se les atribuye con mayor frecuencia? No parece necesario si se compara la cita del comentario al Majjhima —que dice que «*bodhi* es denominado conocimiento de los cuatro caminos»— con un pasaje similar al comentario del Vibhanga. En este se indica que la «iluminación» o «despertar» (*bodhi*) es la penetración en las «cuatro nobles verdades», sin indicar que estas sean las «cuatro verdades del sufrimiento». De esta forma, se pueden rastrear las «cuatro nobles verdades» hasta una posible fuente, la cual, como los «cuatro caminos», habría representado la perspectiva de una época en la que las «cuatro vías» de desarrollo —cuando la destreza de ir de esfuerzo en esfuerzo, de más allá a más allá (*attaruttarin panitapanitan*)— se consideraba como más importante que las «verdades del sufrimiento». Además, la estima por los «cuatro caminos» apunta a una época en la que la mayoría de los monjes y laicos seguía siendo la principal consideración, y no a una época en la que el dominio monacal —insistiendo en la evasión del «sufrimiento» (*dukkha*)— había comenzado su labor de decadencia⁰⁵.

Cabe preguntarse si —además de significar los «cuatro caminos»— las «cuatro nobles verdades» representaban originalmente algo más. Probablemente se puede encontrar que tenían otro origen, posiblemente los «cuatro *satipatthanas*», los despertares [establecimientos] de la atención consciente que la monja da como cuarta respuesta en el catecismo, mientras que el Khuddakapatha da las «cuatro nobles verdades». Ahora bien, si la *bhikkhuni* se basaba en el grupo de los «factores para el despertar» (*bojjhanga*), es evidente que no podía dar ni las «cuatro nobles verdades» ni las «cuatro verdades del sufrimiento» como respuesta, pues, por extraño que parezca, ninguna de estas categorías aparece entre el grupo de los «factores para el despertar». Además, el Khuddakapatha tiene seis de sus diez respuestas en común con las de la monja. Sin embargo, la décima respuesta parece pertenecer a una fecha posterior. Por tanto, el Khuddakapatha parece haber sido sometido a algún tipo de edición. Esto sugiere que la cuarta respuesta, es decir, las «cuatro nobles verdades», también pertenece a una época

posterior. Sin embargo, esta puede ser simplemente una generalización de los «cuatro establecimientos de la atención consciente» (ejercicios de introspección) y no necesariamente las «cuatro verdades del sufrimiento».

Si esto es así, hay dos posibles orígenes para las «cuatro nobles verdades»: los «cuatro caminos» o los «cuatro establecimientos de la atención consciente». Es posible que algunos discípulos y maestros consideraran la primera categoría más noble y veraz, mientras que otros prefirieran la segunda. Nada impedía a maestros y discípulos adoptar las definiciones de su agrado o las interpretaciones que les resultaban más atractivas, descartando otras igualmente racionales e importantes.

Es posible que, debido a cierta divergencia de perspectivas, tanto los «cuatro caminos» como los «cuatro establecimientos de la atención consciente» llegaron a considerarse las «cuatro nobles verdades». Sin embargo, ambos significados acabaron prácticamente eclipsados cuando el «sufrimiento» (*dukkha*) y liberarse de él, pasó a convertirse en el interés predominante.

Resulta imposible —aunque se haya sostenido lo contrario— concebir al «budismo», especialmente en sus dos fases iniciales [sakya y monacal], como algo que surgió plenamente acabado de los labios de Gotama. De haber sido así, el resultado habría sido, un cuerpo doctrinal homogéneo.

Es imposible creer que alguien con tal personalidad dinámica no hiciera crecer la comprensión y conocimiento a medida que adquiría mayor experiencia y madurez. Sin embargo, al examinar ciertos temas, no siempre es posible distinguir entre lo que es original de lo que constituye una añadidura posterior. Y, en este último caso, determinar si dicha añadidura surgió en tiempos de Gotama o posteriormente. Y este es el tema que aborda el presente ensayo.

El concepto de *arahāṇa*, considerado desde una perspectiva puramente canónica, resulta prácticamente refractario a la investigación histórica. Se puede observar cómo el sustantivo (sánscrito *arhat*, pali *arahāṇa*) y el verbo (sánscrito *arhati*, pali *arahatī*) se empleaban en sistemas anteriores al surgimiento del budismo, así como el uso que de ellos hicieron sectas no-budistas como los jaina, quienes fueron anteriores o contemporáneos al budismo.

Hay registros de varios coetáneos de Gotama que afirmaban ser *arahāṇas*. A veces se trataba de ascetas entregados a la práctica de *tapas* (lit. «calor», «ardor») —austeridades físicas— y, en otras ocasiones, de personas que poseían «poderes psíquicos» (*iddhis*). Sin embargo, no eran *arahāṇas* en el sentido propio de la «tradición sakya».

Gotama rechazaba sus pretensiones de ostentar tal título, pues no eran «dignos» [significado literal de *arahāṇa*]. No obstante, esto es todo de lo que disponemos y el hecho de que en la literatura pali el *arahāṇa* no aparece representado como un *rishī* o ermitaño [védico]. No existen ejemplos positivos de la palabra, salvo como un concepto en crecimiento, que revela una evolución del pensamiento que va adquiriendo, de manera gradual, una carga de significado cada vez mayor.

La evidencia documental disponible muestra al *arahāṇ* como alguien —hombre o mujer— que ha alcanzado la perfección aquí y ahora, y al estado de *arahāṇ* como algo sumamente deseable que puede lograrse en esta misma vida. El *arahāṇ* y el *arahantado*, entendidos de este modo, son fruto del «budismo monástico», el cual temía al ciclo de renacimientos (*samsara*), por lo que la noción de plenitud se redujo a algo que el ser humano podía concebir y definir dentro de esta misma existencia.

El «budismo monástico» temía al renacimiento, y la noción de consumación se redujo a algo que el hombre podía concebir y alcanzar dentro de esta misma vida. Es posible que el «budismo original» hubiera sostenido una visión diferente. Cabe la posibilidad de que, al emplear —aunque fuera con poca frecuencia— el término *tat-uttarīṇ* («más allá de eso») ⁰⁶, la «doctrina sakya» intentara expresar que, tras renacer en diversos mundos de *devas*, la consumación se alcanzaría finalmente «más allá de eso», es decir, más allá del Mundo de Brahma.

Desafortunadamente el término *tat-uttarīṇ* no recibe mayor explicación. No sabemos si representa un mundo o varios mundos más allá del Mundo de Brahma. Se nos dice que el destino de los *arahants* no ha sido revelado. ¿Es posible que su destino se concibiera como *tat-uttarīṇ*, pero que no pudiera describirse dado que tal estado no parece ser el nombre de ningún mundo de *devas* en particular?

Aunque el concepto de *arahāṇ* aparece como una noción ya constituida cada vez que se encuentra en los textos, consideraciones como la que se acaba de exponer sugieren que dicho concepto podría tener tras de sí una historia vinculada a la «doctrina sakya» y que, al igual que ocurrió con otras nociones —como *dhamma*, *magga* o *nibbana*—, también experimentó ciertos cambios y adaptaciones. Si tales conceptos evolucionaron, ¿por qué habría de haber permanecido estático el de *arahāṇ*?

La noción del *arahāṇ* como un «hombre digno» —que es capaz de escuchar su «guía interior» (*Dhamma*), que busca purificarse de la pasión, el odio y la confusión (*nibbana*), que recorre «el camino» (*magga*) y asciende continuamente—, habría encajado bien en el pensamiento sakya primitivo. Por otro lado, la noción del *arahāṇ* como «hombre perfeccionado» —que escucha un cuerpo doctrinal externalizado (*Dhamma*) que le enseña a alcanzar dicha perfección, que busca un estado en el que cesa todo esfuerzo (*nibbana*) y en el cual logra «lo inmortal» (*amata*), utilizando como herramienta de esta búsqueda las «ocho rectitudes» en las que se dividió el camino—, es una noción que concuerda con el «budismo monástico».

Desafortunadamente, no se dispone de datos suficientes para reconstruir el lugar que ocupaba el concepto de *arahāṇ* en el pensamiento budista más temprano. Esto no quiere decir que el término careciera de historia dentro de la «tradición sakya», ni que, en el momento de su incorporación a la doctrina, ya estuviera cargado de los significados que le atribuimos a partir de los textos. Simplemente significa que no tenemos acceso a esa historia. Por consiguiente, debemos centrarnos en el «budismo monástico», una etapa en la que las ideas rectoras se

habían vuelto más rígidas y estandarizadas de lo que lo eran en la «tradición sakya original».

El concepto de *arahán*, a pesar de haber surgido probablemente de forma simultánea a la doctrina de *anatta* («no-yo»), constituye una reivindicación de los derechos del «yo» (*atta*). En ningún momento se afirma que el *arahán* sea *anatta*, ni tal cosa figura entre los ideales que se le atribuían. Podía ser digno de elogio si lograba que los elementos de la existencia (*upadana*) menguaran, pero no se le exhortaba a hacer menguar el «yo». Por el contrario, el estado de *arahán* se alcanzaba —según consta en los registros— gracias al celo y ardor del monje cuyo «yo» se había esforzado denodadamente (*pahitatta*).

Como afirma la Sra. Rhys Davids, *pahitatta* se asocia con *anatta*. Al *arahant* no se le exhortaba a deshacerse del «yo» —sí a abandonar las visiones erróneas sobre el «yo»—, pero eso es muy distinto a llegar a estar «desprovisto de yo» (*pesitatta*). Este fue un término el cual los comentaristas se vieron prácticamente obligados a parafrasear con *pahitatta*, dado que vivían bajo la sombra de la doctrina de *anatta*.

En el Segundo *Mantra* [Himno Védico], la realidad del «yo» ha quedado prácticamente confirmada: el «yo» no es el cuerpo ni la mente. Curiosa y sorprendentemente, aquellos deseosos de hallar en el budismo una teoría de la «ausencia de alma» han interpretado esto como una negación del «yo». Sin embargo, afirmar que el «yo» no es ni mente ni cuerpo no agota las posibilidades de lo que este pueda ser, ni tampoco constituye una negación de su existencia. El «yo» (*atta*) —en su doble naturaleza divina y humana— no fue repudiado por los primeros seguidores de la «doctrina sakya», del mismo modo que las Upanishads no rechazaron al *atman* como *Brahman*, ni al *atman* como el «yo» del ser humano.

La discrepancia que supone aplicar la doctrina de *anatta* (inexistencia del «yo») junto a una teoría cuya formulación racional depende de creer en la realidad del «yo», sugiere que el concepto de *arahán* se heredó de etapas anteriores y que —por más que dicho concepto fuera revisado— no llegó a armonizar plenamente con todos los nuevos valores desarrollados por el «budismo monástico».

La incapacidad para seguir el ritmo de los valores cambiantes también se manifiesta de otras formas. A pesar de todo el énfasis puesto en que el estado de *arahán* es alcanzable aquí y ahora, la enseñanza sobre los «cuatro caminos» deja claro que también se consideraba posible alcanzarlo tras abandonar este mundo.

La persona podía partir como «uno que no-retorna» y, aunque no volviera a este mundo para lograr el estado de *arahán*, aún podía alcanzarlo en algún renacimiento futuro. Se trataría de la misma persona conocida anteriormente, como Nanda o Salha (DN 16). No habría dejado de tener un «yo» en su tránsito por sucesivos renacimientos —que pudieron ser muchos— hasta culminar en la consecución de lo Supremo.

Toda la teoría del *arahán* se basa en la creencia en la perfectibilidad del hombre, ya sea aquí y ahora o en algún estado futuro. Pensar en la perfectibilidad humana carece de sentido a menos que exista un «yo» que se considere

susceptible de ser «perfeccionado». La idea de que el hombre poseía capacidades y facultades en potencia, debió de estar muy presente en la mente de los primeros sakyas. Aunque no existía una palabra específica para «potencial», se recurrió a otras expresiones para cumplir esa función. Por ejemplo, términos como *bhabba* («podría llegar a ser») y *bhavaniya* («debería llegar a ser» o «tiene que llegar a ser»), junto con otras formas de la raíz *bhu* («llegar a ser») —así como el énfasis en «suscitar el esfuerzo» (*araddhaviya*)—, constituyen intentos de expresar estas potencialidades latentes. Nunca se les perdió de vista por completo, siempre y cuando no se descartara totalmente el concepto de *atta* («yo» o «sí mismo»). En su concepción del *arahán*, el «budismo monástico» sostenía que era posible actualizar dichas potencialidades realizándolas aquí y ahora.

Este ensayo se ha referido al *arahán* como un ser plenamente realizado (con sus tareas ya cumplidas) —y a los epítetos empleados para describirlo (tal como aparecen en los textos conservados)— más que a los procesos previos a alcanzar tal estado. Mientras se mantuvo la convicción de que el ser humano podía emprender y dominar tales procesos, se sostuvo también que su potencial interno podía llegar a materializarse.

Todos los monjes sinceros habrían seguido, en gran medida, el mismo entrenamiento prescrito. Aquellos que asimilaban plenamente dicha formación estaban bien encaminados para avanzar considerablemente en el camino. Sin embargo, hasta alcanzar la meta —considerada como el estado de *arahatta*— y convertirse en adeptos (*asekha*), todos ellos eran aprendices o discípulos en formación (*sekha*).

Aunque se encontraban todavía en esta etapa, quedaba mucho por hacer. Era preciso reprimir constantemente la pasión, el odio y la confusión (*raga*, *dosa* y *moha*). El dominio del triple entrenamiento —que abarcaba la moralidad (*sīla*), la mente concentrada (*samādhi*) y la sabiduría (*pañña*)— conduciría a erradicar estos estados mentales erróneos.

Había que aplacar *tanha* (la sed o anhelo) y abandonar los cinco *nivaranani* (obstáculos). Se sostenía que, si la mente no estaba mancillada por tales obstáculos, podía concentrarse en la destrucción de las «corrupciones» (*asavas*), con la consiguiente posibilidad de alcanzar el estado de *arahán*. Así, aunque el abandono de los *nivaranani* no conducía de inmediato a la obtención del estado de *arahán*, preparaba el terreno para la destrucción de las corrupciones. Una vez logrado esto, se decía que la persona era un *khinasava* (aquel que ha destruido las impurezas) o —según la terminología más antigua— un *asava-khina* (con las corrupciones destruidas). Ambas situaciones equivalían al estado de *arahán*.

En este ensayo, además del término *arahán*, han quedado sin traducir otros términos para los que aún no se ha propuesto una traducción adecuada, ya sea porque en inglés —o cualquier otra lengua europea, dicho sea de paso— no existe un equivalente preciso que transmita la profundidad y riqueza de estas antiguas nociones indias, o bien porque el significado de dichas palabras varía en mayor o menor medida según el contexto en el cual se encuentran, lo que demuestra que su sentido no era fijo ni inmutable.

1. *Bhikkhu* y su equivalente femenino, *bhikkhuni*, no representan exactamente lo que entendemos por «monje» o «monja» [en la tradición occidental]. Los *bhikkhus* y las *bhikkhunis* no llevaban una vida de clausura, ni estaban rígidamente segregados de los laicos o entre sí. Tampoco estaban sujetos a votos de pobreza, castidad ni obediencia, y se les permitía regresar a la vida laica si no podían continuar con la «vida noble» (*brahmacariya*). Por otra parte, eran mucho más que simples «mendicantes», término con el que los denomina Lord Chalmers en sus «Further Dialogues of Buddha» y en su traducción del «Sutta Nipata». Esta denominación es correcta hasta cierto punto, pues los *bhikkhus* y *bhikkhunis* subsistían —y siguen haciéndolo— gracias a la generosidad de los laicos. Cada mañana recorrían los lugares con el cuenco de limosna. Algunos contaban con familias particulares que los sostenían.

Los laicos acumulaban «mérito» (*puñña*) al ofrecer alimentos, medicinas, refugio y túnicas como limosna. Hoy en día, en los países no-budistas del sur de Asia, no se permite que el hombre santo —sea *sannyasin* o *sadhu*— pase hambre, él vive de las limosnas que ofrecen los laicos. Sin embargo, los *bhikkhus* y *bhikkhunis* no se limitaban a pedir «limosna» (*bhikkha*), hacían mucho más que eso. Según algunas explicaciones de los comentarios, ellos «rompen» (*bhid*) los obstáculos o «siete cualidades negativas» (*anusayas*)⁰⁷ que conducen al renacimiento, y «perciben» (*bh-ikkh-u*, de la raíz *iks*, «ver») el «temor» (*bhī*) en el *samsara* (ciclo de renacimientos).

El Vinaya enumera dieciséis fundamentos que definen la condición de *bhikkhu*. Entre ellos figuran: salir a pedir limosna, vestir la túnica de retazos, llevar una vida retirada, estar en periodo de prueba o ser ya un iniciado, vivir en armonía con el *sangha*, mostrar firmeza, encarnar lo «auspicioso» (*bhadra*) y lo «esencial» (*sara*), así como poseer los atributos de un *arahán*. Está claro que «monje» y «mendicante» no constituyen una traducción adecuada para todo lo que implica el término *bhikkhu*.

2. *Asava*, en su acepción primordial, es aquello que fluye: el extracto o secreción embriagadora de una planta, árbol o flor. De ahí que pasara a designar algo que «nubla la mente». Se ha traducido como «droga», «sustancia embriagadora», «flujos o manchas mortales» (Rhys Davids), «úlceras» (Lord Chalmers). Har Dayal ha recopilado una lista de más de veinte traducciones al inglés, francés y alemán. La que parece haber gozado de mayor aceptación —aunque surgió comparativamente tarde— es la de «úlceras». El Sr. Woodward dejó el término *asava* sin traducir en los volúmenes I y II de «Gradual Sayings: Anguttara Nikaya», pero el Sr. Hare retomó el uso de «úlceras» en el volumen III, sosteniendo que si «úlceras» no constituye un equivalente etimológico preciso, transmite en cierto sentido la idea de «una enfermedad que conlleva secreciones», y ese es precisamente el significado que debe tenerse en cuenta al referirse a las *asavas*.

La emanación de los «cuatro *asavas*» es peligrosa y dañina, pues los placeres sensuales (*kamasava*), el devenir (*bhavasava*), los falsos puntos de vista (*ditthasava*) y la ignorancia (*avijjasava*) son como llagas que supuran, en detrimento del carácter de quien los padece. No es tanto el deseo por los dos primeros *asavas* —como a veces se afirma— lo que resulta dañino, sino que las condiciones mismas son perniciosas. Sin duda, el deseo hacia ellos también es

negativo, pero el término *asava* no implica esto propiamente. Los placeres sensuales, en sí mismos, inundan la mente y la desvían de su verdadero curso. El devenir (renacimiento), por su parte, obstruye la mente y oscurece la comprensión de que el logro de la perfección no debe posponerse, sino buscarse aquí y ahora.

3. *Nibbana* es una palabra que, por estar tan cargada de significado, desafía una traducción precisa. Cualquier intento de traducirla solo podría resaltar uno de sus aspectos. Originalmente era un término negativo que denotaba el «desvanecimiento» o «disolución» de los estados mentales erróneos. El objetivo positivo era entonces *attha* o *paramattha* («propósito» o «meta última»). Sin embargo, al reducirse el sentido de estos dos términos hasta llegar a equivaler al concepto de «significado», *nibbana* ocupó su lugar como meta a conseguir. Al hacerlo, conservó su significado primigenio de «desvanecimiento», pero ya no referido a los estados mentales erróneos, sino a la esencia de la existencia (física), de modo que no hubiera más retorno a este [mundo o] estado de cosas. Por tanto, es erróneo afirmar que significa «extinción» o «aniquilación». El hecho de que llegara a equipararse con la «inmortalidad» o, más precisamente, con la «no-muerte» (*amata*), es algo muy distinto a decir que significa la «extinción del yo».

4. *Dhamma* es otra de esas palabras que desespera a los traductores. La señora Rhys Davids ha abordado su significado con cierto detenimiento en su libro «Sakya or Buddhist Origins», donde advierte que, si la interpretamos como Doctrina, Norma o Ley, estamos pensando exclusivamente en términos del «budismo monástico». Sin embargo, la palabra es anterior a esa concepción. En la «doctrina sakya original» no se trataba de un cuerpo doctrinal externo que dictara lo que uno debía hacer o pensar —a diferencia del Vinaya (Disciplina Monástica) o del *samvara* (auto-control)—. El Vinaya comprende las reglas establecidas para impedir que los monjes realicen aquello que no les está permitido hacer.

En la etapa temprana de la «tradición sakya», el *Dhamma* correspondía al «deber moral», o «guía moral interna» mediante la cual un ser humano reconoce la divinidad inmanente en sí mismo: la voluntad orientada hacia lo supremo y recto. Eso supremo y recto era el *Dhamma*. Al percibirlo, se percibía lo Supremo en el ser humano: «¡Basta, Vakkali! ¿Qué sentido tiene contemplar este vil cuerpo mío? Quien ve el *Dhamma*, me ve a mí; y quien me ve a mí, ve el *Dhamma*». En una de las parábolas del carro más célebres en el Canon Pali (SN 1.46), el *Dhamma* es el auriga, la fuerza directriz que reside en el interior:

«Recto» es el nombre del Camino, y «libre de miedo» el lugar hacia el que se dirige. El carro se llama «el que avanza en silencio» y está provisto con ruedas de recto esfuerzo. La consciencia es el tablero de apoyo y la vigilancia su revestimiento. El *Dhamma* es el auriga y la recta visión va por delante abriendo paso. Sea hombre o mujer para quien tal carro aguarda, en ese mismo vehículo al *Nibbana* se acerca.

EL CONCEPTO DE ARAHAN EN LOS PITAKAS BUDISTAS

Isaline Blew Horner

A medida que el budismo se desarrollaba, la noción del *arahán* llegó a disociarse, en su esencia, de las nociones de poderes psíquicos y austeridades, tal como se entendían habitualmente.

En lugar de los poderes psíquicos, como la levitación, atravesar objetos materiales, viajar por el aire, etc., se substituyó por la suprema destreza espiritual del *arahán*, manifestada en la potencia de su victoria, de su «emancipación». En lugar del ascetismo corporal practicado tanto por los precursores brahmánicos como por los jainistas contemporáneos del budismo, se substituyó por el «ascetismo mental», la disciplina mental.

Tampoco era una idea del todo nueva. Pues, a pesar del Taittiriya Upanishad y el énfasis que pone en la mortificación corporal, hay indicios en otros Upanishads de que los habitantes del bosque insistían —y por primera vez en la historia religiosa de la India— en que un «sacrificio mental», en contraposición a uno material. Se promovía la disciplina personal mediante la cual se alcanzaba el cielo.

Gotama mismo había experimentado los extremos de la mortificación corporal antes de alcanzar la iluminación y no encontró en ellos nada valioso, sino más bien muchos obstáculos. Por lo tanto, se volvió hostil a la práctica de las austeridades físicas, considerándolas enfermizas, innobles y ajenas a la meta.

De hecho, el budismo se opuso con tanta vehemencia a la automortificación corporal que afirmó que aquellos ascetas y brahmanes que defendían la automortificación eran incapaces de cruzar «la inundación»... incapaces del conocimiento y comprensión, de la insuperable iluminación.

Así pues, según Gotama, las austeridades corporales se oponen directamente al logro del arahantado y no pueden formar parte del concepto de *arahán*⁰⁸. Su lugar lo ocupa la austeridad mental, la renuncia mental, la purificación mental y el verdadero ascetismo mental de elegir consistentemente el «camino superior» por encima del inferior.

Así, el concepto de *arahán* se convirtió con rapidez en un concepto que abarcaba numerosas y elevadas cualidades éticas e intelectuales. Se creía que estas cualidades solo alcanzaban la perfección tras un largo y riguroso entrenamiento en la virtud y conocimiento, que perduraba, incluso en el caso de los Budas, a lo largo de incontables vidas. Pues nunca hay que olvidar que el budismo es ininteligible sin las doctrinas afines del *karma* y el renacimiento.

Si un hombre o una mujer se convierte en *arahán* en esta existencia, es porque en renacimientos anteriores ha estado trabajando para lograr este fin. Cuanto más constante sea su trabajo, y menos recaídas y errores cometa, más

rápidamente alcanzará su meta. Así como en la filosofía de épocas posteriores se sostenía explícitamente que la naturaleza no avanza a saltos, en la «doctrina sakya original» también existía esta visión, aunque de forma implícita.

Lo que se ha denominado «Ley de Causalidad» se consideraba, al parecer, un proceso continuo e implacable, donde cada evento procedía de una causa o de una serie de causas. Su aplicación incluso trascendía la muerte física, puesto que se creía que el «carácter» resultante de renacimientos anteriores perduraba en la siguiente sucesión de renacimientos.

Casi podría decirse que la connotación que adquirió el término *arahán* en el budismo es un caso de generación espontánea, ya que se diferenció mucho —en alcance y profundidad— de los significados que se le atribuyeron en otros sistemas anteriores o contemporáneos.

Para los discípulos de Gotama, *arahán* no solo llegó a significar al fundador del credo —o revelador de la religión, como en el jainismo—, a la persona digna de reverencia y ofrendas, sino al hombre y mujer que, con mente siempre alerta, había alcanzado la libertad de corazón y mente, la perspicacia y el conocimiento, un adepto (*asekha*), un perfecto, un producto consumado. Aquel que habiendo cruzado «la inundación», la ha trascendido (*paragata*), erradicando el anhelo y cortando el deseo, habiendo destruido las *asavas* (impurezas) y dominando el «triple saber» (*tevijja*)⁰⁹. Es uno que ha alcanzado la excelencia en los «treinta y siete factores que conducen a la iluminación» (*bodhipakkhiyadhamma*) y que ha alcanzado el *nibbana*¹⁰. Es el hombre o mujer que ha completado muchos logros, todos ellos implicando finalidad. En una palabra, el *arahán* es quien ha alcanzado una condición estable, que está más allá del funcionamiento de la «Ley de Causalidad». Ya no necesita más desarrollo ni más progreso.

Es posible que el «sakya original» haya tomado al Brahma de los Upanishads como modelo para construir sus brillantes y variadas descripciones del *arahán*. Pues no cabe duda de que la «perfección» que todo verdadero devoto al budismo buscaba era de la naturaleza de lo que hoy se denomina «Perfección Absoluta». Este proceso —el de «llegar a ser»— conducía a un estado de «perfección» que estaba por encima de las leyes del cambio, y del cual, una vez alcanzado, el hombre no se apartaba.

En los Upanishads se encuentran descripciones del Brahma, de las cuales Gotama y aquellos de sus seguidores —que fueron los principales responsables del desarrollo del concepto de *arahán*— debieron ser conscientes en mayor o menor medida. También debieron ser conscientes de la tendencia monista o panteísta del sistema. Por tanto, aquello que se dice que el hombre «es» (intelectualmente) en la enseñanza del Brihadaranyaka Upanishad, pudo haber proporcionado a Gotama el material para lo que él deseaba que sus discípulos llegaran a ser.

«Él es el Vidente no-visible, el Oyente no-audible, el Pensador no-pensado, el Compreendedor no-comprendido. Fuera de Él no hay vidente. Fuera de Él no hay oyente. Fuera de Él no hay pensador.

Fuera de Él no hay comprendedor. Él es tu Ser, el Controlador Interior, el Inmortal».

[Brihadaranyaka Upanishad 3.7.23]

Pero esta grandiosa concepción monista era demasiado abrumadora y simplista. Si es cierto que «Tú eres eso», entonces debes probarlo. Y si bien puede decirse que el «budismo primitivo» fue un intento de inculcar en la vida de las personas, por humildes y sencillas que fueran o por muchos errores que hubieran cometido, la comprensión de que podían llegar a ser aquello que los Upanishads declaraban se era en esencia —en toda circunstancia y sin luchar por ello—, pero dejando claro que el ideal solo era alcanzable como resultado de un esfuerzo arduo y constante.

De ahí que, bajo el budismo, la gran doctrina upanishádica de la divinidad inmanente del hombre, expresada en la clásica frase «Tú eres eso» (*tat tvam asi*), dejó de ser aceptada, siendo reemplazada por una doctrina que postulaba que el hombre podía devenir semejante al Brahma, en contraposición a la de ya ser semejante al Brahma. Esta era la teoría del *arahan*, la cual afirmaba que el hombre era capaz de alcanzar la «perfección», no simularla, y para lograr esto, era necesario el ejercicio de la voluntad, una constante manifestación de energía.

Esta nueva teoría se expresa en algunos pasajes del Majjhima y Anguttara Nikaya: una persona que «no se atormenta a sí misma ni a los demás... que en esta misma vida ya no tiene hambre, que se calma y se serena, permanece en la experiencia de la dicha con un ser que deviene en Brahma». La nueva concepción era que el hombre, siempre en constante transformación, puede llegar a ser «aquello» que la actitud brahmánica, más estática, consideraba su esencia. El pensamiento indio apenas había considerado esto, pero la «doctrina sakya original» lo enseñó. En este sentido, la enseñanza de Gotama constituye un notable precursor de la tríada hegeliana del Ser, su antítesis el No-Ser, y de la síntesis de ambos: el Devenir.

Cabe suponer que, al hacer hincapié en el devenir, Gotama se vio influenciado por el ideal upanishádico hasta el punto de oponerse a él y, a la vez, expandirlo. Se opuso al contradecir los aspectos externos y accidentales del brahmanismo. Lo expandió al considerar al hombre como potencialmente capaz de desarrollar sus cualidades a un grado cada vez mayor, como potencialmente capaz de forjarse a sí mismo. Es probable que los primeros atisbos de esta visión no estuviesen del todo ausentes en los Upanishads, estando mas implícitos que enfatizados. En el Brihadaranyaka Upanishad (1.3.28) se lee:

«De lo irreal llévame a lo Real.
De la oscuridad llévame a la Luz.
De la muerte llévame a lo Inmortal».

Este verso sugiere con fuerza que, por mucho que «uno sea la Realidad», un contacto más íntimo con ella, mediante el «camino del conocimiento» (*ñanamarga*), es esencial para la salvación, la cual se obtendría —como aquí se muestra— a través de la Luz Espiritual, la comprensión intelectual de la realidad y atravesando el Océano del *Samsara* (renacimiento o ciclo interminable).

Mucho tenía que lograr el hombre para que el «Ser» (Brahma) se convirtiera en una realidad para él. En el «budismo primitivo» resulta evidente que solo este proceso podía ser válido, y el fin solo podía estar asegurado si el hombre hacía que sus poderes y facultades se volvieran cada vez mayores. Sin duda, esto representó un avance respecto a la teoría, algo complaciente, de que «el hombre es Eso (Brahma)».

Desde su enunciación, a lo largo de un periodo de tiempo indefinidamente largo, los Upanishads influyeron enormemente en la India y sus maestros. Aunque Gotama —siendo un innovador y reformador— no los siguió ciegamente, es razonable suponer que su mente no estuvo exenta de la influencia del gran sistema filosófico que heredó. Pero el ideal de los Upanishads, de acuerdo con la perspectiva más práctica y menos filosófica de Gotama, no imponía exigencias esenciales al desarrollo del carácter humano. Si un hombre fuera realmente Brahma y participara de la naturaleza de Brahma, ¿no podría acaso deducirse que su sentido moral quedara en suspenso? La creencia en el funcionamiento del *karma* contrarrestaba esta posibilidad en cierta medida, pues se consideraba más provechoso obrar bien que mal.

Sin embargo, se consideraba que era el destino de un hombre el que le obligaba a cometer las malas acciones que realizaba, y dado que ese era su destino, sus malas acciones eran perdonadas. Gotama introdujo en el pensamiento indio una perspectiva ética, y enseñó que el ejercicio de pensamientos, palabras y acciones correctas —así como un estricto autocontrol— llevaban al hombre a asemejarse a Brahma y a alcanzar un desarrollo espiritual mayor del que tenía antes.

Los Upanishads exigían que el hombre «conociera a Brahma» para salvarse. Esto debió parecer una doctrina incompleta a Gotama, pues el hombre es mucho más que solo intelecto. Sin embargo, desde una perspectiva humana, el hombre podía alcanzar la «perfección», aunque esta no fuera tan amplia ni tan completa como la de Brahma.

Si el entrenamiento era seguido, si la voluntad estaba dirigida hacia el «Bien Supremo», y si había estado orientada así durante muchas vidas, entonces —así llegó a sostenerlo la teoría del *arahan*— uno podía convertirse aquí y ahora (*ditthe va dhamme*, lit. «en estas condiciones muy visibles») en un *arahan*. Podía alcanzar el estado de *arahan* y el *nibbana*, el estado que denotaba el logro del estado de *arahan*. Eso fue lo máximo y lo mejor que se podía hacer y, si siendo «humano perfecto», también se era «divino», es una cuestión que no se pretende responder aquí. Lo único que se quiere demostrar es que el «budismo primitivo» fue un intento de expandir el «*tat tvam asi*» [«tú eres eso»] de los Upanishads al «*tat tvam bhavasi*» [«tú devendrás en eso»]. El hombre no debía ser considerado como «Aquel Ser Supremo», sino como potencialmente capaz de llegar a ser «Aquel Ser».

Podría argumentarse que la gran debilidad de esta idea reside en la creencia de que la «perfección» a la que se aspira —el logro de ser *arahan* o alcanzar el *nibbana*—, es realizable por seres humanos de carne y hueso. Esta idea se ve seriamente limitada por la existencia del cuerpo físico, pues la carne supone una carga para el libre uso de las facultades mentales, impidiendo su actividad sin

restricciones y limitando el alcance de lo que se podría lograr de otro modo. Esta noción presupone que la mente y el carácter humano son perfectibles en esta existencia, en este cuerpo físico. Pero para los occidentales, el cuerpo se considera un obstáculo empalagoso para la mente, una obstrucción en el camino hacia la «perfección», hasta tal punto que un «ser humano perfecto» —y por definición, un ser humano está encarnado [posee un cuerpo]— es una contradicción en sí misma. Porque si es «perfecto», entonces debe ser «divino». Y para el pensamiento occidental «lo divino» no está sujeto a las leyes de la muerte y disolución que rigen la existencia física.

Probablemente los «fundadores del budismo» eran conscientes de esta dificultad, pues enfatizan el control adecuado del cuerpo. Es indudable que los indios poseen la capacidad de trascender las limitaciones corporales y anularlas en un grado asombroso mediante procesos mentales que los occidentales no comprenden aún, o posiblemente no poseen. Sin embargo, casi todos los budistas modernos coinciden en que no ha habido un *arahán* en cientos de años¹¹. Los comentarios no mencionan a ninguno de su época. Incluso los textos, con alguna que otra mirada retrospectiva a una pasada Edad de Oro, lamentan a veces que ya no haya tantos *araháns* como antes.

Sin embargo, lo cierto es que, según los *suttas* —que, cabe recordar, no se escribieron hasta después de la muerte del fundador—, en tiempos de Gotama muchos hombres y mujeres fueron aclamados como *araháns*. Por tanto, solo cabe suponer que si, como es el caso, el estatus de *arahán* equivalía al de «perfección», entonces dicha «perfección» debía ser susceptible de definición en términos de valores humanos. Y esta es, justamente, la forma de «perfección» que el budismo tenía en mente.

Un aspecto de la «perfección» así definida, sin embargo, pertenece a una categoría que distingue de los demás: la creencia de que este es el último nacimiento del *arahán*, y que ahora está «llevando su último cuerpo» (*antiman deban dharento*). Esta visión, por muy arraigada que sea, no es más que una creencia. La mente humana, hasta ahora, ha sido incapaz de penetrar el misterio de la muerte y descubrir —con la certeza de un conocimiento verificable— que hay algo más allá.

Es probable que las nociones de *arahán* y *nibbana* adquirieran el rígido significado de finalidad o «logro de la perfección», pues si se consideraban posibles, la meta se hacía más cercana. Un «desarrollo infinito» es una noción que quizá puso a prueba la fe y paciencia de quienes sucedieron a Gotama. Probablemente anhelaban ejemplos concretos, deseaban que fuera empíricamente posible señalar a un hombre y afirmar que era un *arahán*, un «perfecto», y creer, así, que también ellos podían alcanzar en esta vida la «perfección» y llegar al final del camino.

Querían un ideal que, según su conocimiento, se hubiera alcanzado realmente, y que, según pensaban los monjes, pusiera fin a ese «sufrimiento» (*dukkha*) que el monacato había tomado como base, punto de partida y justificación para dar la espalda a la labor mundana. Es probable que, por razones como estas, la palabra *arahán* adquiriera connotaciones que el fundador no hubiese previsto.

Es cierto que, según consta en algunos textos (como el Dhammacakkappavattana Sutta - SN 56.11), Gotama —en su primera enunciación— se refirió al *nibbana* como un estado al que conduciría el *majjhima patipada* o «camino medio». Pero es improbable que en aquel entonces el *nibbana* fuera la concepción multifacética que llegó a ser posteriormente. Si solo tuvo el significado budista primario de «extinción de las llamas de la pasión, mala voluntad y confusión» (*ragakkhayo dosakkhayo mohakkhayo idam vuccati nibbanan ti*), y del «enfriamiento» o «paz» (*nibbuti*) resultante de tal extinción, esto por sí mismo constituye una notable purificación y elevada aspiración.

Nibbana, cuyo significado principal y etimológico es el de «extinción del fuego», se convirtió en un concepto cargado de connotaciones positivas. Incluyó, entre otros aspectos —y este es el significado budista secundario—, la sensación de dicha suprema, gran calma y paz, bienestar espiritual, seguridad, liberación de estados mentales indeseables, «inmortalidad» (*amata*) y protección. Los textos no dejan lugar a dudas de que este es el estado que representa el *nibbana*, y que el *arahán* es el hombre o mujer que, «aquí y ahora» (*ditthe va dhamme*) o «justo aquí» (*idh'eva*), ha alcanzado dicho estado [mental].

Se creía que alcanzar el estado de *arahán* no estaba limitado a ninguna secta, casta o sexo en particular. Los brahmanes ya no podían reclamar el monopolio de ser considerados «dignos» o «santos». Las mujeres ya no estaban excluidas del conocimiento espiritual ni de las más elevadas empresas espirituales. Si el budismo se hubiese construido sobre los mismos fundamentos que el brahmanismo, habría preservado el «conocimiento secreto» como algo reservado solo para los hombres, negándoselo a las mujeres. Habría excluido a las mujeres del camino hacia el arahantado, así como los brahmanes prohibían a las mujeres, y a los hombres que no habían «nacido dos veces», el estudio de los Vedas.

Pero la nueva enseñanza no era esotérica. El fundador había declarado, según consta, que las mujeres se convertirían en aquellas que alcanzarían el fruto de los «tres caminos inferiores» [*sotapanna*, *sakadagami*, *anagami*] y el arahantado. Por eso Soma declaró, con el apoyo de todo el Therigatha, que en este asunto la «naturaleza femenina» no representa ningún impedimento. La «doctrina sakya» sostenía, además, que una persona no se hacía «digna» por su nacimiento, clan, familia o sexo, sino por su formación y carácter.

Por lo tanto, un miembro de cualquiera de las cuatro clases (*vanna*), de las cuales surgió posteriormente el complejo sistema de castas, podía convertirse en un *arahán*. En ese caso, sería declarado jefe de su clase por «razón del *Dhamma*» (*dhammena*) y por ninguna otra cosa que no fuese el *Dhamma*:

«Sea noble, brahmán o comerciante.
Hombre de casta baja o paria.
Quien se esfuerza y se impulsa a sí mismo,
Avanzando con paso siempre vigoroso,
Podrá alcanzar la Suprema Pureza.
Brahmán, ten esto presente».

[Suddhika Sutta - SN 7.7]

Y en otro discurso:

«No preguntes por el linaje, pregunta por la conducta.
De cualquier rama [seca] nace el fuego.
El vidente tenaz, aunque de humilde ascendencia,
Es elevado a noble cuna,
Frenado por el sentido de la vergüenza,
Domesticado por la verdad y vencedor gracias a ella,
Es maestro del conocimiento que realiza la buena vida».

[Sundarika Sutta - SN 7.9]

A pesar del énfasis que los textos ponen en la vida monástica, era posible convertirse en *arahán* sin ingresar en ninguna de las Órdenes de Gotama. Sin embargo —por regla general—, los laicos no viven en entornos propicios para el desarrollo de las facultades [mentales] más elevadas, como sucede con aquellos que buscan la tranquilidad y aislamiento de la vida monástica. Aun así, existen ejemplos de laicos, contemporáneos de Gotama, que alcanzaron el rango de *arahán*. Sin embargo, la gran mayoría de aquellos que deseaban perfeccionarse ingresaban en la Orden, y se cuenta que muchos de ellos, tanto hombres como mujeres e incluso niños¹², se convirtieron en *araháns*.

Un análisis de la clase social —basado en el Thera y Therigatha— a la que pertenecían algunos *theras* (ancianos) y *theris* (ancianas) antes de su ordenación, y quienes afirmaron haber alcanzado el estado de *arahán*, muestra que cualquiera que fuera el estatus social de estas personas, no fue un impedimento para que logaran su objetivo.

Los *theras* provenían principalmente de familias brahmánicas, aunque algunos pertenecían a la casta guerrera, a familias que poseían y arrendaban tierras, o eran grandes comerciantes y artesanos. También había domadores de elefantes, guías de caravanas, *parias*, esclavos e hijos ilegítimos de reyes. Hubo uno que había sido pescador y otro actor.

Las *theris* también provenían de familias brahmánicas, tanto eminentes como humildes. Otras procedían de familias de la realeza, guerreras, y de familias de grandes comerciantes. Se sabe que cuatro habían sido cortesanas. Una se había casado con un tejedor de juncos, otras dos eran hijas de un trampero y un orfebre.

EL ARAHAN EN EL VINAYA PITAKA

Dado que es indudable que en la época en que se escribieron los textos la gente creía en la existencia de *araháns* vivos entre ellos —y en la posibilidad de alcanzar tal estado aquí y ahora—, será interesante considerar algunas de las formas en que se expresaba la admiración por los *araháns*.

Sin embargo, en el Vinaya hay pocas referencias a los *arahans* como tales. La principal fuente de conocimiento sobre los logros del «hombre perfeccionado», los sinónimos de este estado y los pasos preliminares que conducen a él son los cinco Nikayas. Con la excepción de un capítulo del Kathavatthu, el Abhidhamma no dice mucho sobre el *arahán*. Sin embargo, en el Milindapañha el concepto ya está experimentando un cambio.

En el Vinaya, el *arahán* aparece como un hombre digno, el «hombre más digno», pero los detalles y características por las cuales se calcula su valía son tan escasas en este primer Pitaka como abundantes en los Nikayas.

Sin embargo, hay un pasaje en el Vinaya que aporta una contribución especial a nuestro conocimiento del *arahán*. En este pasaje no se le llama por ese nombre (posiblemente el término no estaba entonces completamente desarrollado), pero algunos de sus logros, expuestos aquí, son los que hemos llegado en gran medida a asociar con el arahantado a través del estudio de los Nikayas.

En este pasaje emerge el concepto de *arahán*, en él se honra al hombre que ha alcanzado el máximo desarrollo espiritual y el elevado plano de mentalidad y espiritualidad que ha logrado. Sin duda, esta visión lleva el sello inconfundible del «budismo original» (*sakya*) y, por supuesto, se refiere a la enseñanza sobre el *uttarimanussadhamma*¹³, las condiciones de los «hombres superiores». Para aclarar su significado, es necesario mencionar las Reglas Parajika¹⁴ del Vinaya.

El Vinaya se compone, principalmente, de relatos sobre diversas faltas cometidas por los monjes y las normas establecidas para prevenir y castigar incidentes similares en el futuro. De este modo, se codifican las ofensas contra la disciplina establecidas por el Buda para los monjes. El Vinaya comienza con tres ofensas graves, conocidas como ofensas Parajika: falta de castidad, robo y asesinato. Estas son faltas condenadas por la mayoría de las comunidades civilizadas, que valoran la seguridad personal y patrimonial.

Sin embargo, la cuarta y última Parajika muestra una forma de pensar que solo podría surgir en circunstancias donde la noción de lo que el hombre puede llegar a ser es una fuerza absolutamente vital, que inspira, si no asombro, al menos un tremendo respeto. Esta Parajika, aunque atemperada por la cualidad de la misericordia, declara que si un monje reclama erróneamente una condición de «hombre superior» —con una confianza indebida en sí mismo o una estimación excesiva de sí mismo—, entonces cae en una falta, se le considera «derrotado» en el curso de la formación, siendo moralmente demasiado débil para soportarlo y tiene que abandonar la Orden. No hay esperanza de rehabilitación para él.

Esta ofensa era tan grave —solo equiparable a la falta de castidad, robo y asesinato—, no porque el transgresor mostrara arrogancia, ni porque equivaliera a mentir, aunque esto ciertamente importaba, sino porque la pretensión presentada era una suposición injustificable e infundada, equivalente a un «robo de condiciones» que solo se podían alcanzar mediante la firme determinación de llegar a lo «más alto» (*uttari*), de hacer que lo «más elevado» deviniera en realidad.

Aquellos que lograron verdaderamente tales objetivos fueron llamados en el Parajika «hombres superiores» (*uttarimanussa*), los «mejores hombres» (*setthapurisa*) según la exégesis de los comentarios. Es necesario enfatizar que los poderes obtenidos por estos *uttarimanussas* no superaban los que los hombres eran capaces de desarrollar, no eran sobrehumanos, no iban más allá de la condición humana, como ha sido sugerido muchas veces.

No era que las condiciones alcanzadas estuvieran fuera del alcance del hombre de carne y hueso, o estuviesen fuera de su comprensión, separadas de las esferas en las que podía moverse y disciplinarse. Era que había hombres —en este mundo— que se diferenciaban de los demás porque estaban destinados a «convertirse», «llegar a ser» (*bhabba*) y, por tanto, habían avanzado más en el camino, logrando ciertas condiciones negadas a aquellos que no habían llegado tan lejos. No eran dioses (*devas*), ni renacidos en otros mundos. Eran hombres que habían avanzado más, pero hombres al fin y al cabo.

¿Cuáles eran, pues, las condiciones que distinguían a los monjes fervientes y devotos, cuyo «ser interior» se había esforzado (*pahitatta*), de aquellos que no podían elevar sus pensamientos por encima de los placeres de los sentidos por mucho tiempo? El Parajika ofrece varias respuestas. Por ejemplo, aquellos monjes laxos que pasaron un *vassa* (periodo de lluvias) a orillas del río Vaggamuda pensaban, con razón, que las condiciones de los «hombres superiores» incluían la posesión de una o más de las «cuatro meditaciones de concentración» (*jhanas*), el logro de uno o más de los «cuatro estados del camino» (*sotapanna*, *sakadagami*, *anagami* y *arahant*), el dominio del «triple conocimiento» (*tevijja*) y el dominio del «séxtuple conocimiento» (*chalabhiñña*). Estos dos últimos conocimientos incluyen el conocimiento de los renacimientos anteriores, la destrucción de las impurezas (*asavas*) y lo que hoy llamaríamos telepatía, clarividencia y clariaudiencia.

Los comentarios sobre el Parajika añade a estas condiciones las de libertad, logro, concentración, «realización del camino» (*maggabhavana*), obtención de los frutos del camino y destrucción de las «corrupciones» (*kilesas*). Esta última es definida en términos que recuerdan mucho a los del *nibbana* y *arahatta* (condición de *arahant*) que da el Samyutta: destrucción de la pasión, odio y confusión.

Hacia el final del Parajika se menciona que el gran discípulo Moggallana fue acusado por varios monjes de atribuirse las condiciones de un «hombre superior», al afirmar que veía figuras y formas flotando en el aire, que oía sus gritos de angustia y que sabía lo que habían sido en renacimientos anteriores. Sin embargo, Gotama lo apoyó, según se afirma, diciendo que Moggallana decía la verdad y que, por lo tanto, no había ofensa para él. Era un «hombre superior», distanciado por su propio esfuerzo y desarrollo espiritual tanto de los monjes piadosos y moderados, como de la multitud de monjes depravados y malvados que figuran en el Vinaya y que son los causantes de la elaboración de las reglas.

Solo en una enseñanza donde se reconociera plenamente tal diferencia cualitativa entre los hombres —y considerara de suma importancia el progreso espiritual con su carga de condiciones aún no alcanzadas por aquellos que se encuentran en niveles inferiores del camino— vería en la pretensión de esos atributos, por parte

de alguien que realmente no los posee, como una de las cuatro ofensas más graves que conllevaban la expulsión de la Orden Monástica.

Además de este claro énfasis en el progreso, el Vinaya, al ser en gran parte antiguo, ofrece cierta evidencia de que la enseñanza sobre las «cuatro vías» también pertenece al «sakya original». En varios otros pasajes, el *arahán* se menciona en asociación con aquellos hombres que se encuentran en una de las «tres vías» o caminos previos, es decir, aquellos que han «entrado en la corriente», que han «retornado una vez» y aquellos que «no retornan».

El Vinaya registra que Gotama dijo a los monjes que estos cuatro tipos de hombres son «dignos» (*arahatī*) de la mejor agua, el mejor asiento y la mejor comida de las limosnas. Asimismo —en alabanza de la Orden—, Gotama utilizó la metáfora del océano. Así como el océano contiene seres poderosos, así la Orden contiene seres poderosos, aquellos que siguen las «cuatro vías» y aquellos que han obtenido su «fruto» (*phala*).

Ahora bien, dada la antigüedad del Vinaya y que el *arahán* no se explica ni describe en él con tanto detalle como en los Nikayas, es posible que en la época del Vinaya el concepto de *arahán* no hubiese alcanzado su forma definitiva, y que los inicios del *arahán* budista estuvieran apenas emergiendo. Esto es plausible ya que los sinónimos seleccionados en este pasaje respecto a *uttarimanussadhamma* parecen reflejar el pensamiento de una época anterior.

El *jhana* (*dhyana*) había sido debidamente reconocido en los Upanishads como de gran importancia en la búsqueda de lo sagrado. La expresión «versado en el triple conocimiento» (*tevijja*) no es sino un sustituto del conocimiento brahmánico de los Tres Vedas, y es un buen ejemplo de cómo una palabra antigua recibió un nuevo significado bajo el budismo. El término budista *abhiñña* —conocimiento directo, sabiduría superior o poder psíquico— también tiene su origen en material antiguo.

Aunque el *arahán* en estos pasajes del Vinaya no aparece como la figura imponente en la que pronto se convertiría en la literatura Nikaya, es evidente que el hombre que progresaba, que había alcanzado un nivel superior, que recorría uno de los «cuatro caminos», era tenido en gran respeto.

Además, se estaba desarrollando una teoría sobre la santidad del *arahán*. A veces se sostenía que no podía hacer nada malo. Cuando cierta mujer se comportó de forma inapropiada con un monje que descansaba durante su estancia de un día, Gotama, al oír lo sucedido, dijo: «Monjes, este monje es un *arahán*, no hay ofensa para él».

Sin embargo, esta opinión no era compartida por todos. Se cuenta que el rey Pasenadi vio a algunos monjes jugando en el agua y agitándola, y que le dijo a su reina, Mallika: «¿Estos que juegan en el agua son *arahans*?» y ambos coincidieron en que tal comportamiento era contrario a las enseñanzas del Señor. Pero cuando la pareja real se lo contó a Gotama, este no confirmó su opinión de que estos monjes fueran *arahans*. En cambio, los reprendió y los llamó «hombres necios» (*moghapurisa*). Por tanto, cabe suponer que o bien Pasenadi se equivocó al pensar

que eran *arahans*, o bien que en aquel entonces no se pensaba que la «conducta virtuosa infalible» era condición indispensable para ser un *arahán*.

En el Vinaya también se encuentran los inicios de la idea de que era peligroso y deshonesto que una persona se autodenominara *arahán*, sabiendo que no lo era. Dado el énfasis budista en el daño causado cuando una persona incita a otra a obrar mal, no sorprende encontrar registrado que algunos monjes se llenaron de remordimiento cuando un brahmán los llamó *arahans*. Aunque declaran que no son *arahans* (*anarahanto*): «Este brahmán conversa con nosotros hablando de *arahans* (*arahantavadena*). ¿Qué actitud debemos seguir?». Finalmente el Buda los exculpa.

Que otros les llame *arahán*, y que en consecuencia el apodo provoque sorpresa y la confesión del incidente a Gotama no se considera comparable a la grave ofensa que comete el monje que se llama a sí mismo *arahán* con la intención de engañar. Esta es una ofensa Parajika, y las ofensas de este tipo incluyen las más graves que un monje o monja podían cometer.

Pasando por un momento al Khuddaka Nikaya, encontramos que en el Sutta Nipata se vuelve a criticar severamente el uso indebido del término *arahán*. Hay una larga diatriba contra «el derrochador» o «marginado» (*vasala*), en la cual una de sus estrofas dice:

«El derrochador impío (*anaraha*), que se hace pasar por santo (*araham*), es el maestro de ladrones de todo el universo y el más vil derrochador entre la multitud de derrochadores».

(*Yo ve anaraha santo araham patijanati, coro sabrahmake loke, esa kho vasaladhamo*).

[Vasala Sutta – Snp 1.7.20]

En una tierra y en una época donde la doctrina de la «no-violencia» (*ahimsa*) era venerada casi universalmente, se consideraba especialmente deshonesto asesinar a un *arahán*. Lo cual demuestra la enorme importancia de su condición. Pero como —según la Ley del Karma— el asesino recibiría la merecida retribución en sus encarnaciones posteriores, no correspondía a sus semejantes castigarlo. Lo máximo que podían hacer para protegerse era cerrar la Orden a tales asesinos e impedirles vivir en un entorno para el cual aún no estaban preparados espiritualmente. Se dice que Gotama intentó imponer esta medida decretando que el asesino de un *arahán* no debía recibir la «ordenación definitiva» (*upasampada*). Y si la había recibido ya, debía ser expulsado de la Orden. Por el Vinaya sabemos que la expulsión de la Orden era la mayor deshonra —y castigo— que un monje podía sufrir, pues nunca se era expulsado sin una causa sumamente grave.

También encontramos expresiones de consternación hacia quien abusaba de un *arahán*. Se le llamaba «noble» (*ariya*), alguien que vive según el *Dhamma*, y quien abusaba de él solo conseguía engendrar una cosecha (de maldad) que lo conduciría a la ruina y perdición de sí mismo.

EL ARAHAN EN EL SUTTA PITAKA

En los Nikayas se ve que la teoría del *arahán* está en su apogeo. Aparece como un concepto prominente, donde alcanzar el estado de *arahán* llegó a ser considerado una meta de vital importancia para quienes habían ingresado a la Orden, tanto monjes (*bhikkhus*) como monjas (*bhikkhunis*).

Gran parte de la literatura Nikaya está dedicada al tema del *arahán*. Muchos «discursos» (*suttas*) lo toman como su tema principal, otros lo tratan de forma incidental, sin embargo, en toda la obra hay referencias al *arahán*, a sus cualidades distintivas y descripciones más o menos extensas de dicho estado.

Un ejemplo notable del interés que suscita este tema lo ofrece el primer volumen del Digha Nikaya, donde cada uno de sus trece *suttas* aborda el asunto desde diferentes puntos de vista. El primer discurso expone diversas especulaciones, que luego refuta, dando a entender que no son propicias para emprender el camino hacia el arahantado.

El segundo discurso, tras un extenso análisis sobre las ventajas de la vida de un asceta, concluye con una disertación sobre la suprema ventaja del arahantado, hacer visible en este mundo el fruto más elevado y dulce en la vida de un monje. A esta suprema ventaja no se le denomina arahantado, pero, como dice Buddhaghosa, significa lo mismo. Todo el discurso conduce finalmente a una conclusión: a través del dominio del «triple conocimiento», un hombre o mujer se convierte en un *arahán*.

El tercer discurso trata sobre el rango social y declara que el arahantado es el más elevado. El cuarto identifica al *arahán* como el verdadero brahmán, término que aún hoy se utiliza como elogio entre los seguidores de Gotama. En el quinto se protesta contra las formas habituales de sacrificio (en boga en aquella época), y declara que el arahantado es la única forma de sacrificio que es justificable y merece la pena realizar. El sexto y séptimo discursos se centran en el arahantado como el mejor tipo de vida (*brahmacariya*). El octavo afirma que el camino hacia el arahantado es el mejor de los ascetismos. Y así sucesivamente con los discursos restantes.

Es significativo que los *suttas* de la primera colección se centren en el tema del arahantado e insistan, repetidamente, que es el punto culminante del camino. Muchos discursos del Majjhima Nikaya hacen lo mismo.

El primer *sutta* del Majjhima se propone demostrar que el monje que es un *arahán*, reconoce las cosas y los estados de consciencia «tal como son en realidad», y no se deja extraviar por ideas codiciosas. Se ofrece una lista de veintiséis de estas cosas. Comprenden la tierra, el agua, el fuego, el aire, las criaturas, las deidades Pajapati, Mara, Brahma, Abhibhu, las «tres clases de dioses», los «cuatro reinos», aquello que se percibe con los seis sentidos (la mente incluida), la unidad, la multiplicidad, la universalidad y, finalmente, el *nibbana*. Se dice que tal monje es aquel en quien se han extirpado la pasión, el odio y la confusión.

El segundo *sutta* trata sobre la eliminación de los *asavas* (impurezas, contaminaciones) y concluye señalando que aquel que se ha liberado de ellos «tiene todos sus *asavas* bajo control, ha cortado el anhelo, se ha liberado de las ataduras y, comprendiendo el falso orgullo, ha puesto fin al mal». Es de facto un *arahán*.

El cuarto *sutta* registra que Gotama explica cómo él, habiendo dominado con éxito las «cuatro meditaciones» (*jhana*), obtuvo el conocimiento (*vijja*) con el cual recordó sus existencias anteriores, la muerte y reaparición de otros seres, y logró la erradicación del mal y los *asavas*. Este es el «triple conocimiento», cuya posesión convierte a un hombre o mujer en *arahán*.

Estos «tres conocimientos» constituyen el punto culminante de la conversación de Gotama con algunos monjes en el sexto *sutta*. Estos elementos del concepto de *arahán* se incluyen en la respuesta a la pregunta: «¿Cómo se convierte un monje en *arahán*?». La respuesta es: «Se aleja de toda cosa incorrecta, malvada, que sea depravada y conduzca al renacimiento. Que sea gravosa, que madure hasta convertirse en enfermedad [o algo malo], y que conlleve al nacimiento, la decadencia y la muerte».

El *arahán*, de hecho, vive rectamente, aunque no se presenta una afirmación categórica al respecto que contradiga la descripción precedente. Sin embargo, es indudable que esta es la conclusión, puesto que dicha descripción negativa pone fin a un extenso discurso en el que se ha hecho hincapié en el cultivo de la rectitud y el bien, los «cuatro estados de meditación» y el «triple conocimiento».

La idea central que el Majjhima enfatiza, con mayor frecuencia, es la necesidad de erradicar los *asavas*, que destruyen y consumen [el carácter]. Por ello, se menciona más al *arahán* que ha erradicado los *asavas* que a aquel que posee conocimiento de sus existencias anteriores o del devenir de otros seres. De hecho, si bien el dominio del «triple conocimiento» en su conjunto define a un hombre como *arahán*, solo uno de sus factores constitutivos —el conocimiento de la destrucción de los *asavas*— posee este poder de forma independiente y separada de las otras dos.

Ninguno de los otros dos conocimientos aparece jamás solo ni como sinónimo del *arahán*, mientras que «aquel que ha destruido las impurezas mentales» (*khinasava*) es el sinónimo más utilizado para referirse al *arahán*. Así, en el séptimo *sutta* del Majjhima, se dice que si un monje conoce y ve que la «liberación» está más allá de este estado de consciencia, su corazón se independiza de los *asavas* del placer sensual, de la existencia (*bhava*) y de la ignorancia. Así liberado, él llega al arahantado, está limpio (lavado).

Cabe mencionar que en el sexto *sutta*, el «triple conocimiento» se complementa con otros tres: los «poderes espirituales» (*iddhī*), el «oído divino» (*dibbasota*) y la comprensión del corazón [mente] de otras criaturas (*cetopariyāṇana*), para conocerlas con exactitud. A estos seis saberes se les suele llamar los «seis conocimientos supremos» (*chalabhiñña*).

Los cinco primeros constituyen los «cinco dones psíquicos» o «sobrenaturales» (*abhiññas*). Sin embargo, el sexto, el «conocimiento de la destrucción de los asavas», no es psíquico ni sobrenatural en absoluto. La Sra. Rhys Davids ve en los cinco primeros una categoría original y sugiere que a estos se le añadió —tanto en el Samaññaphala Sutta (DN 2) como en el Libro de los Cinco del Anguttara— un sexto factor o elemento que no tiene nada en común con los otros: la eliminación de los tres *asavas*.

Ella considera que la inclusión de una sexta categoría en el Libro de los Cinco sugiere que ésta es una adición posterior. Sin embargo, en contra de esta suposición, está el pasaje del Bhayabherava Sutta (MN 4) que ignora claramente los primeros tres superconocimientos y afirma que los tres últimos son los conocimientos que el Buda obtuvo sucesivamente en las tres vigilias de la noche de su despertar:

«Con la mente completamente purificada, completamente clara... Dirigí mi mente al conocimiento y recuerdo de mis moradas anteriores... brahmán, este fue el primer conocimiento que alcancé en la primera vigilia de la noche... Dirigí mi mente al conocimiento del morir y surgir de los seres... fue el segundo conocimiento que alcancé en la vigilia de la medianoche... Dirigí mi mente al conocimiento de la destrucción de las contaminaciones... fue el tercer conocimiento que alcancé en la última vigilia de la noche».

Nada podría unir estos conocimientos con mayor firmeza. Este pasaje tiene un paralelismo con otro idéntico en el Vinaya, donde se omite toda alusión a los tres primeros superconocimientos; y existe otro pasaje idéntico en el Libro de los Tres del Anguttara (AN 3.58), aunque aquí Gotama no pretende hablar de forma autobiográfica, sino que le explica al brahmán Tikanna lo que se debe hacer en la disciplina del «noble» (*ariya*) para llegar a poseer el «triple conocimiento». Si los *abhiññas* eran originalmente cinco, la incorporación del sexto se explica por la estrecha relación que —por alguna razón— éste llegó a tener con dos de ellos.

La destrucción de los *asavas* llegó a considerarse de suma importancia, y solo posible, para quien hubiese comprendido el conocimiento de los medios para destruirlos. Dicho conocimiento figuraba en dos categorías: en los «seis conocimientos sobrenaturales» y en el «triple conocimiento». Dos miembros de esta última categoría, a saber, el «conocimiento de los propios renacimientos anteriores» y el «conocimiento del destino de los demás», son idénticos a los dos miembros de la primera.

La Sra. Rhys Davids habla de la «confusión» del Samyutta (SN 16.11 - Cīvāra Sutta) que primero menciona cinco *abhiññas*, luego seis y, después, nuevamente cinco. Pero esta no es toda la historia, porque a los últimos cinco, aludidos por la Sra. Rhys Davids, les siguen otro seis. Así, al final de un *sutta*, encontramos cinco y seis; y al final del siguiente *sutta*, de nuevo cinco y seis. Esto parece más intencional que casual y, aunque es desconcertante, no parece que esta secuencia repetida fuera necesariamente accidental. El Comentario tampoco ayuda, simplemente habla del Thera Mahakassapa rugiendo como un león con los «seis *abhiññas*».

En el Chabbisodhana Sutta (MN 112), se considera que un monje es un *arahán* si ha extirpado los *asavas*. En este *sutta*, Gotama aparece hablando con algunos monjes (*bhikkhus*). No se da ninguna razón para que desarrolle el tema, ni parece que alguna dificultad haya preparado el camino para ello. Se muestra a Gotama argumentando que si un monje profesa haber alcanzado el «conocimiento pleno» (*añña*), se le debe hacer la siguiente pregunta¹⁵:

«El Señor ha definido cuatro categorías de descubrimientos: el hombre que descubre por la visión en el dominio de la visión, por la audición en el dominio de la audición, por la percepción en el dominio del gusto, olfato y tacto, y por la comprensión en el dominio de la comprensión. ¿De qué manera, según estas cuatro categorías, conoce y ve (*katham janato katham passato*) vuestra Reverencia que se ha liberado completamente de los *asavas*?».

Si el monje al que se le pregunta, es uno en el que los *asavas* han muerto y desaparecido, entonces responderá:

«En el dominio de la visión —y en cada uno de los otros tres dominios— permanezco sin inclinaciones ni aversión, sin dependencia ni atracción, con el corazón sin restricciones».

Luego se le hacen otras preguntas al monje, que ahora es considerado un *arahán*, acerca de la forma del conocimiento y visión por la cual llega a saber que, con respecto a los diferentes temas de las preguntas que se le hacen, su corazón está liberado de los *asavas*. Primero se le pregunta sobre los «cinco factores del apego» (o aferramiento), a saber: forma (*rūpa*), sensación (*vedana*), percepción (*sañña*), formaciones mentales (*sankhara*) y consciencia (*viññana*). Luego sobre los seis elementos: tierra, agua, fuego, aire, espacio y mente. Finalmente sobre los seis órganos sensoriales internos y los seis objetos sensoriales externos.

Del primer grupo —que son los «cinco factores del apego»— sabe que son débiles, efímeros e incómodos. Del segundo grupo sabe que son elementos carentes de «yo», sin un «yo» establecido en ningún de ellos. Del tercer grupo sabe que su mente (corazón) está libre de todo deseo, pasión, deleite y ansia. Y de todos los grupos, repite, a modo de estribillo:

«Sé que mi mente (corazón) se libera de las atracciones y apegos mentales que establecen los prejuicios, la obstinación e inclinaciones. Se libera de ellos destruyéndolos, perdiendo toda pasión hacia ellos, dejándolos descansar, eliminándolos y abandonándolos por completo. Esta es la manera de saber y de ver mediante la cual —respecto a los temas de estas diversas preguntas— sé que mi mente (corazón) está absolutamente liberada de los *asavas*».

El propósito de todas estas preguntas es determinar si el monje que se profesa *arahán* conoce y ve las cosas como «realmente son», para no dejarse engañar por las apariencias ni por sus anhelos y deseos. Debe poseer un ser que se ha

esforzado y estar libre de todo apego para ser considerado un *arahán*. Si responde a estas preguntas de manera satisfactoria para sus interlocutores, surge una pregunta más: «¿Mediante qué tipo de conocimiento o visión se ha erradicado la inclinación al orgullo en un 'yo' y a lo 'mío', tanto respecto a este cuerpo investigado por la mente como a todos los fenómenos externos?».

La respuesta es un relato largo, detallado y exhaustivo —palabra por palabra idéntico al del vigésimo séptimo *sutta*— sobre la moralidad, las prácticas, el dominio en diversas esferas y el conocimiento por los cuales un hombre era considerado digno de merecer el título de *arahán*. Este compendio incluye la adhesión a los diez *sīlas* ¹⁶ en muchos de sus aspectos. Así, el *arahán* no se conforma con decir simplemente que ha apartado de sí toda violencia contra las criaturas, sino que desarrolla el tema:

«Dejando a un lado el garrote y la espada, vivo una vida de inocencia y misericordia, llena de bondad y compasión por todo lo viviente».

Y así con los demás *sīlas*. A esto se suma la observancia de los preceptos menores de moralidad, la negativa a aceptar oro, mujeres, animales domésticos y tierras, abstenerse de sobornos y engaños, conformarse con las vestimentas y limosnas ofrecidas. Además, el *arahán* debe ser un maestro en el código de la virtud, controlar sus sentidos para que no surjan sentimientos de codicia o descontento, ser decidido en todo lo que hace y retirarse a un lugar solitario donde poder purificar su corazón (mente) de los «cinco impedimentos» (*pañca nivarāna*).

Luego se adentra en las «cuatro abstracciones» (*jhanas*), para, finalmente, con el corazón firme, lúcido, templado, constante e inmutable, aplicar la mente —como se describe en el Bhayabherava Sutta (MN 4)— al «triple conocimiento». Del cual cabe recordar que la «destrucción de los *asavas*» es el tercer factor:

«Cuando comprendí y vi esto, mi mente se liberó del *asava* del placer sensual, del *asava* de la existencia continua y del *asava* de la ignorancia. Y así liberado, llegó el conocimiento de mi emancipación, convencido de que el nacimiento había sido eliminado, que la vida más elevada había sido vivida, que mi tarea estaba concluida y que ahora ya no habría más de este estado de cosas».

En el Chabbisodhana Sutta (MN 112) el discurso afirma que esta es la manera de conocimiento y visión mediante la cual se extirpa el sesgo del «yo» y el «mío» respecto al cuerpo investigado por la mente y a todos los fenómenos externos.

El Culahatthipadopama Sutta (MN 27) conoce esto como «la huella del *tathagata*», «el rastro del *tathagata*» o «la trocha del *tathagata*» (cortada con «el colmillo del conocimiento»), donde el propio Gotama abre el camino para que sus discípulos puedan recorrerlo. Este *sutta*, al igual que muchos otros discursos que se encuentran en los Nikayas, identifica al monje que ha destruido los *asavas* con un *arahán*. Expone algunos de los pasos preliminares para alcanzar el objetivo y

aboga por dos medidas importantes que deben observarse en la búsqueda de la perfección: abstenerse del apego y vaciar al «yo» de su tendencia a la adquisición de posesiones. El *arahán* debe mantenerse al margen de los fenómenos externos, desapegado de ellos y no considerarlos como existentes en relación con él, sino como son en sí mismos.

A lo largo del Majjhima Nikaya se presenta, a intervalos, el tema de los *asavas* y su destrucción, junto con muchos otros aspectos del *arahán*. El tema del *arahán* es también un asunto de gran importancia en el Anguttara y Samyutta, aunque las descripciones que se dan en ambos Nikayas son más estereotipadas que las del Digha y el Majjhima.

Sin embargo, en el Samyutta Niakaya se encuentra una explicación que establece con suma claridad la identidad del *arahán* con el hombre «liberado del apego». Describe al *arahán* —que ha destruido sus *asavas*, que ha vivido la vida santa, que ha cumplido su cometido dejando atrás la carga, que ha alcanzado su propio bienestar superando las ataduras del renacimiento y que se ha emancipado por la sabiduría perfecta— como aquel que se ha liberado del apego (o del combustible de la existencia)¹⁷. Pues él ha visto como «realmente son» el surgimiento y el fin de la satisfacción, de la miseria, y el escape de los «cinco grupos del apego», los cuales se basan en el aferramiento al cuerpo, a las sensaciones, a la percepción, a las formaciones mentales y a la consciencia.

En el Samyutta también se encuentra un extenso verso que habla de las victorias obtenidas —y de los estados alcanzados— por el hombre y la mujer que son *arahants* perfeccionados. Este verso, probablemente es una composición posterior cuyo material ha sido cuidadosamente manejado y organizado para obtener el mejor resultado. En él se reúnen muchos aspectos del *arahán*, lo cual lo convierte en un útil resumen:

«Dichosos santos. En los *arahants* no se ve ningún anhelo, la presunción del "yo" ha sido erradicada, la red del engaño se ha roto. Han logrado liberarse de la lujuria, su corazón es translúcido. Estos seres divinos, inmunes a las contaminaciones (*anasava*), inmaculados en el mundo, conocedores de los cinco agregados (*khandhas*), vagan por los siete dominios del bien¹⁸.

«Dignos son de alabanza, hijos del nacimiento del verdadero despertar. Los portadores de las siete joyas (*sattabojjhangā*)¹⁹, adiestrados en el triple entrenamiento (*sikkhā*)²⁰. Estos poderosos héroes avanzan libres de todo temor. Señores de los diez poderes (*dasabalāni*)²¹. Son grandes sabios serenos, los mejores seres del mundo. En ellos no se ve ningún anhelo, pues han alcanzado el conocimiento de los adeptos. Esta es su última mezcla [de agregados].

«Han hecho suya la esencia de la vida santa (*arahattaphala*). Inquebrantables ante los tres modos de existencia, libres del nacimiento futuro. Han conquistado el autocontrol, victoriosos en el mundo. No se encuentra en ellos tentación alguna, ni hacia

arriba, ni hacia abajo, ni a los lados. Su rugido de león resuena con fuerza: supremos son los que despiertan».

En el Sattajātīla Sutta (SN 3.11) se registra una conversación entre Gotama y el rey Pasenadi de Kosala. Estaban sentados juntos cuando pasaron algunos seguidores de otras sectas: siete ascetas de cabello enmarañado, siete jainistas (*niganthas*), siete ascetas desnudos, siete de «una sola túnica» (*ekasataka*) y siete ascetas errantes. Pasenadi pregunta a Gotama si alguno de ellos es *arahāṇa* o está en el camino del arahantado. Gotama responde que es difícil para Pasenadi, un laico con posesiones mundanas —que vive con la carga de una familia (hijos), acostumbrado al sándalo de Benarés y que se adorna con guirnaldas, aceite perfumado, oro y plata—, saber si alguno de ellos es un *arahāṇa* o ha logrado el camino del arahantado. Sin embargo, no sugiere que Pasenadi los interrogué, como se propone en el MN 112. La responsabilidad de determinar si un hombre es *arahāṇa* recae, en este caso, sobre quien pregunta y no sobre la persona interrogada.

Según se cuenta, Gotama afirma que solo después de un largo período —con atención y discernimiento— se conoce el carácter moral de una persona. Al compartir su vida y conversar con ella, se descubre su pureza de espíritu. En tiempos de adversidad se conoce su fortaleza. Y al interactuar con ella, se comprende su sabiduría. En este discurso, al dirigirse a un laico, Gotama no profundiza en los detalles técnicos que definen a un *arahāṇa*. En cambio ofrece una descripción general de los estados mentales cuya presencia es esencial para alcanzar el arahantado. Sin embargo, a través de toda la literatura pali, queda claro que si un hombre carece de moralidad (*sīla*), pureza de espíritu (*soceyya*), fortaleza (*thamā*) y sabiduría (*pañña*), está muy lejos de alcanzar la meta de «la buena vida».

En el Uposatha Sutta (AN 3.70) se registra una larga conversación entre Gotama y Visakha Migaramata, la ferviente devota y gran benefactora laica de la Orden. Aunque conserva el sello de una conversación real, posiblemente está editada. Gotama afirma que —mientras viven— los *arahāṇas* abandonan la matanza de seres, la apropiación indebida de lo que no les pertenece, la impureza, la falsedad y el consumo de licores fermentados o destilados. Se alimentan con una sola comida al día, se abstienen de asistir a espectáculos de danza y canto, y abandonan el uso de divanes altos y cómodos.

Estas son las normas que todo monje y monja debe observar, pero que, como revela el Vinaya, a menudo se incumplen. A estas normas, seguidas por los *arahāṇas*, Gotama añade —según consta en los registros— una breve descripción de la «dicha celestial» que han alcanzado diversos tipos de *devas*. Este relato parece incluirse en la conversación para darle a Visakha un objetivo: durante los días de Uposatha, como modelo del hombre y la mujer virtuosa (no del *arahāṇa*), se debería pensar en lo que los *devas* han ganado y resolver hacer lo mismo.

En el Pasādika Sutta (DN 29) se afirma que el monje que es *arahāṇa* no puede ser uno que realice los «nueve imposibles» (*abhabbo*)²²: no rompe las cuatro primeras reglas morales (*sīla*); no acumula riqueza y tesoros para la indulgencia y placeres

como solía hacerlo en la vida mundana; no toma caminos equivocados impulsado por el deseo, la mala voluntad, el engaño o el miedo.

Con el paso del tiempo —y la sistematización del concepto de *arahāṇa*— se popularizaron cuatro fórmulas. Estas se utilizaron constantemente en el Dīgha, Majjhima, Anguttara y Samyutta Nikayas para describir al hombre que alcanzó el estado de *arahāṇa*. En ocasiones, se registra que el propio afectado pronunciaba una u otra de estas fórmulas en el momento de alcanzar el arahantado. Son interesantes, tanto debido a su frecuente aparición, como porque indican la visión estereotipada del concepto de *arahāṇa*:

1. Destruído está el nacimiento, la vida santa se ha vivido, se ha hecho lo que había que hacer y ya no existirán futuros renacimientos.
2. Solo, retraído, fervoroso y ardiente, esforzándose a sí mismo.
3. El *arahāṇa*, en quien los *asava*s son destruidos, quien ha tenido una vida santa, quien ha hecho lo que debía hacerse, quien se ha desprendido de la carga y ha alcanzado su objetivo (*attha*), cuyos lazos con el devenir ya no existen, habiendo llegado a conocer correctamente, es un «liberado».
4. Surgió en mí este conocimiento: inquebrantable para mí es la liberación de la mente, este es mi último nacimiento, ya no habrá más devenir para mí.

Estas fórmulas —iguales o semejantes— no aparecen con tanta frecuencia en el Khuddaka Nikaya como en los cuatro grandes Nikayas, ya que gran parte de ellas están escritas en verso. Pero incluso en su ausencia, el tema del arahantado ocupa un lugar central. Así, los Thera y Therīgatha no son más que una colección de relatos sobre uno o más aspectos del arahantado, cuyo logro los poetas afirman haber alcanzado para sí mismos.

El Dhammapada es un monumento al camino del *arahāṇa* que culmina con el Brahmanavagga. En él existe un verso que, aunque no menciona explícitamente la palabra, describe claramente al *arahāṇa*. Afirma que aquellos cuya mente está bien cultivada en los aspectos propios de la iluminación —que no aferrándose a nada se regocijan en la liberación de las ataduras de la vida, cuyos *asava*s han sido destruidos y están llenos de luz—, alcanzan la plena liberación en este mundo.

El comentario explica que esto significa que aquellos que han renunciado al apego de todo, que se han liberado del «cuádruple apego»²³, están llenos de gozo. «Llenos de luz» significa que resplandecen con el brillo de la sabiduría del «camino del *arahāṇa*», el cual se ha establecido tras haberse esclarecido la destrucción de los «cinco agregados» (*khandhas*). Tales seres se encuentran en este mundo de los *khandhas*, completamente liberados, lo cual significa que están establecidos en el arahantado. Han destruido las *kilesas* y los *khandhas*, junto con toda la materia

vital y, al extinguirse estos, se les llama «completamente fríos» (*parinibbuta*), o extintos.

Este verso del Dhammapada es seguido por el capítulo llamado Arahantavagga, y aunque en este no hay mención al *arahán* como tal, las descripciones se reconocen fácilmente como descripciones de un *arahán*. Este *vagga* resulta interesante porque las ideas que expone sobre el *arahán* son más sencillas que las que se encuentran en muchos de los *suttas* más extensos de las cuatro colecciones canónicas. Esto podría indicar una mayor antigüedad de esta parte del Dhammapada.

Estas descripciones menos complejas sugieren una fecha de composición anterior a los numerosos elementos exaltados y de difícil logro que se fueron incorporando gradualmente al concepto de *arahán*. Este *vagga* habla de aquello de lo cual el *arahán* se ha liberado —el dolor, las ataduras, el ansia, los *asavas*— más que de logros alcanzados. Pone de manifiesto la piedad, firmeza y pureza de su pensamiento, palabra y acción, cualidades que se desarrollarán naturalmente a medida que los males disminuyan.

En este *vagga* surgen dos puntos interesantes. En primer lugar, el «buen hombre» que se describe es llamado *gataddhin*, que la Sra. Rhys Davids traduce como «viajero», y el Diccionario de la Pali Text Society y Max Miller como «aquel que ha completado el viaje». La Sra. Rhys Davids ve en *gata* un participio presente —no pasado—, paralelo a *patipanna*, «caminar». Max Miller y Rhys Davids no ven este paralelismo.

Sugata, término que también se usa para referirse a los discípulos, significa «ir». La traducción que considera *gata* como participio pasado, cuenta con el respaldo de los comentarios: «Un caminante en la selva, mientras no llega a su destino, es llamado "viajero" (*addhika*), pero en los comentarios se le llama "aquel que ha realizado el viaje" (*gataddhin*)». Cualquiera que sea la traducción que adoptemos, la palabra evoca la noción de ir, de convertirse, de crecer durante el viaje. Y lo hace tanto si consideramos el viaje —el camino— como algo interminable, como si ya se ha consumado. Por tanto, la palabra *gataddhin* es el ejemplo de un término que quedó en el concepto de *arahán*, ya que sugiere un proceso que está por terminar o que ya ha terminado, y que, en consecuencia, es bastante diferente de los muchos aspectos de *arahán* que se centran en la finalidad.

Si bien en estos casos siempre se implica la victoria tras una lucha —puesto que todo el concepto de *arahán* se derrumbaría si no estuviera construido sobre el devenir, sobre el crecimiento—, el triunfo final como resultado de un esfuerzo prolongado rara vez se expresa tan bien como mediante la metáfora del hombre que emprende un viaje.

El segundo punto que llama la atención, en el Arahantavagga, es el estribillo que aparece repetido con ligeras diferencias:

«Tan difícil como rastrear el vuelo de las aves, es saber el destino de esos hombres».

Y en el Brahmanavagga (Dhp 420):

«Aquel cuyo origen los *devas* no conocen, ni los expertos en música divina, ni los hombres de la tierra, aquel con las contaminaciones (*asavas*) extinguidas, el *arhan*: a ese hombre lo llamo *brahmán*, un hombre de gran valía».

En el Majjhima también se dice: «No se puede descubrir el destino (*vatta*) de los *arahans*». Y como en ninguna parte de la literatura pali se aclara esto, permanecemos en la mayor ignorancia respecto al destino final de los *arahans*. Se sabe que ya no «renacen», pues han trascendido la muerte y el nacimiento. El silencio que rodea esta cuestión se debe a dos causas: (i) el estatus de *arahan* se consideraba su propia recompensa, el fin en sí mismo, y (ii) Gotama no acogía con agrado las preguntas especulativas.

En el Majjhima (MN 11 - Culasihanada Sutta) se afirma que, en las enseñanzas de Gotama, el arahantado es el único objetivo (*nittā*). La conversación imaginaria que algunos monjes podrían tener con ascetas errantes de otras sectas, es la ocasión para que Gotama sugiera a los monjes preguntarles si el objetivo [de su camino] es uno o varios. Si responden correctamente, dirán que la meta es una sola y no muchas, y esta es la meta del hombre que ha extirpado la pasión, el odio y la ilusión, el hombre sin anhelos ni apegos. Sabemos, pues, que la meta es el arahantado, ya que entre los requisitos primordiales del aspirante a ser *arahan* se encuentra la erradicación de las condiciones mentales erróneas.

Comentando este pasaje, Buddhaghosa dice que la meta de los brahmanes es el Brahmaloṇa [«Cielo de Brahma»], la de los ascetas que practican austeridades y la automortificación (*tapas*) el «Cielo Abhassara», la de los ascetas errantes el «Cielo Subhakinha», la de los *ajivikas* el «Cielo de la Infinitud de la Mente», pero en la enseñanza budista el logro final es el estado de *arahan*.

En dos pasajes de los Nikaya, las preguntas que se hacen sobre la meta del *arahan* —llamado en ambos casos *nibbana*—, son interrumpidas abruptamente por la *theri* Dhammadinna, en un caso, y en el otro, por el propio Gotama. Ambos dicen a sus interlocutores que al preguntar qué hay más allá del *nibbana*, llevan sus preguntas demasiado lejos, insistiendo que el objetivo de vivir la «vida santa» es sumergirse en el *nibbana*, pues tiene al *nibbana* como meta y al *nibbana* como consumación.

Hay algunos pasajes del Samyutta (SN 16.12 - Parammanara Sutta) que sugieren que no es pertinente preguntar sobre la existencia futura de un *tathagata*. En uno de ellos, Mahakassapa declara a Sariputta que el *tathagata* no ha revelado si existe, no-existe, existe y no-existe, ni existe ni no-existe después de la muerte, porque tal revelación «no favorece a nuestro bien, ni a los principios de la vida de Brahma [vida santa], ni conduce a la repulsión, ni al abandono, ni al cese, ni a la quietud, ni al conocimiento supremo, ni a la iluminación, ni al *nibbana*».

El rey Pasenadi preguntó a la monja Khema sobre la existencia o no-existencia de un *tathagata* tras su muerte (SN 44.1 - Khema Sutta). Ella le respondió que tal pregunta «no procedía» (*na upeti*), pues un *tathagata*, según consta en los

registros, está libre de rendir cuentas del cuerpo, las sensaciones y la consciencia: «Es profundo, ilimitado, insondable, como el inmenso océano».

Dado que el estatus de *arahán* era un fin en sí mismo, especular sobre su estado futuro no era necesario. Las teorías sobre el destino del alma —propuestas por los líderes de otras sectas— eran erróneas o contradictorias entre sí y, sin duda, estaban fuera del alcance del conocimiento humano. El principal interés de Gotama, al hablar con sus seguidores, estaba centrado tanto en el aquí y el ahora como en el más allá.

De paso, esta respuesta debería ser suficiente prueba para acallar las críticas que a veces se dirigen contra el budismo de ser una doctrina nihilista. Gotama jamás dijo ni insinuó que el destino del *arahán* fuera la aniquilación, como tampoco dijo que fuera otra cosa. Sin embargo, su silencio sobre este punto no puede interpretarse como prueba o indicación de que él mismo lo desconociera. Su postura era más positiva que la que se encuentra en el Kena Upanishad:

«Allí no llega la vista, ni el habla, ni la mente.
No sabemos, no entendemos.
¿Cómo se podría enseñar?».

En el Samyutta (SN 56.31 - Sisapavana Sutta) se registra que Gotama afirma que, así como las hojas de simsapa de la arboleda son mucho más numerosas que las que tiene en la mano, del mismo modo las verdades que no ha revelado son mucho más numerosas que las que ha enseñado. Y esto porque considera que lo no-revelado no es beneficioso para la Orden, ni constituye los rudimentos de la vida santa, ni conduce al *nibbana*. Pero lo que ha revelado, sin distinción entre lo exotérico y lo esotérico, sin la rigidez de un maestro, es el *Dhamma*. Sin embargo, a pesar de esto y de las grandes implicaciones de la enseñanza, todavía hay quienes acusan a Gotama de aniquilacionismo, porque al igual que los maestros de otras sectas, buscan la certeza de una vida futura y anhelan dogmas más definidos que los que Gotama estuvo dispuesto a ofrecer.

Toda la teoría del *arahán* se fundamenta en la creencia en la perfectibilidad del hombre «aquí y ahora» (*ditthe va dhamme*), pero de esto no se deduce que el *arahán* se aniquile tras su muerte física. Puede que en esta existencia esté portando su último cuerpo, aunque esto difícilmente pueda demostrarse. Pero a menos que la mente o el carácter se identifiquen con el cuerpo, o se considere que su existencia depende de la existencia del cuerpo, la disolución del cuerpo no implica necesariamente el cese de la persona (*purusa*). No hay justificación para suponer que Gotama enseñó la aniquilación, porque se negó a revelar el destino del *arahán*.

Lo que sí sabemos es que la «enseñanza original» enfatizaba la oportunidad presente: el instante o momento presente (*khana*), como se le llamaba, ya que no existía una palabra para «oportunidad». El momento presente debía aprovecharse y no debía dejarse escapar (*khano ma upaccaga*), de lo contrario se sufriría en el infierno (*niraya*). Y lo contrario también era cierto, sin embargo, nunca se reveló la naturaleza exacta del fruto de aprovechar al máximo el momento presente.

Vivir la «vida santa» traería su propia recompensa, una visión de la «enseñanza sakya» que no tiene nada de peculiar.

De lo expuesto se desprende que el «budismo monástico» es más un código de conducta, autodisciplina y autodesarrollo, que un sistema filosófico o religioso, cuyo objetivo es la perfección aquí y ahora. Por tanto, es de esperar que los aspirantes a convertirse en *arahans* rara vez —o nunca— dedicaran su mente a la contemplación de Dios, de Brahma, del Todo o del «Uno sin segundo». Aunque los autores de los Upanishads expresan cierta reverencia ante la supuesta majestad de este concepto, lo cierto es que en los registros budistas no se encuentra nada semejante.

El budismo no es una religión, en el sentido en que se denomina a las religiones de los griegos y romanos, o al hinduismo, judaísmo, cristianismo e islam. En las obras pali falta todo sentido de lo sagrado como lo «numinoso» —para usar el término del Dr. Rudolf Otto—, con lo cual se expresa aquello que excede lo «completamente bueno» en el concepto de «lo sagrado». Igualmente, «lo sagrado» también está ausente en las Upanishads, por consiguiente, su ausencia en los Pitakas no es un rasgo distintivo de la «doctrina sakya».

En pali no existe ningún término que corresponda al hebreo «qadosh», al griego «hagios», ni al latín «sanctus» o «sacer». Esto se debe simplemente a que «lo bueno» o «lo santo», que escapan a la comprensión humana, no era para Gotama el propósito inmediato del bien que podía alcanzarse mediante el esfuerzo humano. Si un hombre desarrollaba sus facultades éticas y cultivaba el conocimiento de la virtud tal como podía vivirse en este mundo —y se esforzaba por alcanzar la sabiduría—, la «salvación» llegaría inevitablemente. Pero esta «salvación» no dependía de que evocara sentimientos de asombro y reverencia por un sistema de cosas hipotéticamente alineadas con la justicia.

En el budismo no existe el «sentimiento de dependencia», ni la «consciencia de criatura», como la denomina Otto: la emoción de la criatura, humillada y abrumada por su propia nada frente a aquello que es supremo por encima de todas las criaturas. Por el contrario, existe la firme convicción de que una persona puede alcanzar la «perfección» —en la medida que sea compatible con la naturaleza humana— mediante su propio esfuerzo. Un verso del Sutta Nipata (Snp 5.6 - Dhotakamanavapuccha Sutta), atribuido a Gotama, lo resume así:

«No puedo liberar a nadie que tenga dudas,
Pero conociendo el *Dhamma*, la mejor Enseñanza,
De esta manera se puede cruzar la inundación (*ogha*)».

Esto se confirma en el Thera y Therigatha. En estos versos —atribuidos a hombres y mujeres que afirman haber alcanzado el estado de *arahan*— no muestran en sus confesiones de *añña* (conocimiento supremo, gnosis) ninguna alabanza ni santificación a deidad, fuerza o principio externo alguno. No hay gratitud hacia ningún «ayudante supramundano benevolente», no hay asombro ni reverencia ante ninguna «gracia salvadora», ni amor por ningún «ser divino».

Los versos de los «ancianos» (*theras*) y «ancianas» (*theris*) describen —con variaciones entre un caso y otro— algo superado, algo ganado por sus propias luchas, por su propia voluntad y esfuerzo, por la conducta virtuosa de su propia vida. A lo sumo, solo reconocen a Gotama como su guía, no porque fuera, para ellos «divino», sino porque era un maestro, humano como ellos, «aquel que muestra el camino» (*maggakkhayin*), alguien en quien confiaban:

«Como antiguo maestro,
Él en verdad nos guía
Por el camino de la bendita seguridad».

[Thag 1.69]

«Toda la gloria sea para el Exaltado.
Nuestro espléndido Señor, hijo de los Sakyas.
Pues él ha alcanzado la cima suprema
Y nos ha mostrado el *Dhamma* Supremo».

[Thag 1.94]

Un estudio exhaustivo de los Thera y Therigatha ofrece un panorama completo de los diversos estados que un *arahán* ha alcanzado o superado al confesar su conocimiento (*añña*). La mayoría de estos versos dan testimonio de un triunfo acabado, de una lucha concluida y del fin deseado alcanzado de forma definitiva y completa. Solo una ínfima minoría carga con la responsabilidad de una misión aún sin resolver. De paso muestra, de forma concluyente, la ausencia de toda idea de guía sobrehumana externa potenciada por la oración o la magia.

En el año 550 a.C. se sostuvo que la guía sobrehumana residía en lo interno: «Vivan como aquellos que tienen al sí-mismo como lámpara, al sí-mismo como refugio, al *Dhamma* como lámpara, al *Dhamma* como refugio, y nada más». Por tanto, no cabía la posibilidad de rezar o sacrificar a un poder externo. Para el «budismo primitivo», el *Dhamma* era la guía suprema, era el tribunal que juzgaba cada acción, el absoluto al que todas las acciones y todos los motivos eran relativos. Pero, al mismo tiempo, era «la ley moral que reside en el pecho» de cada ser humano, la inalienable herencia del sí-mismo.

En el Brihadaranyaka Upanishad se afirma que la «persona inmortal y resplandeciente» que reside en este *Dhamma* es, en relación con uno mismo como virtud, esta Alma Inmortal, este Brahma, este Todo. Así, lo cósmico y lo personal se relacionan entre sí. Esta identificación del sí-mismo y el *Dhamma* se realiza de manera notable en el Adhipateyya Sutta (AN 3.40)²⁴.

«El ser en ti sabe lo que es verdadero o falso.
Ciertamente, el Sí-Mismo es un noble Testigo.
Te equivocas si crees que al pecar,
Puedes ocultarte de él...

«Aquel que tiene al Sí-Mismo como Señor,
Camina con atención.

Aquel que tiene al mundo como amo,
Camina con astucia.
Aquel que tiene al *Dhamma* como Señor,
Camina como meditador.
Para quien vive como el *Dhamma* ordena, jamás hay fracaso».

Para Gotama, el *Dhamma* era tan absolutamente real como el Brahma lo era para los Upanishads. Toda su enseñanza giraba en torno al *Dhamma*. Lo reveló para aquellos que había permanecido oculto. Era un aspecto del Todo que no solo unos pocos, sino muchos, podían comprender y manifestar en sus propias vidas. Si bien solo unos pocos podían «conocer» al Todo, muchos, en cambio, podrían emprender la Vía si caminaban de acuerdo al *Dhamma*. Por tanto, en el budismo se sostenía que la «perfección» se alcanzaba no tanto conociendo la realidad del Todo, sino concretando en cada aspecto de la vida una rectitud semejante a la rectitud universal y eterna del *Dhamma*.

Nuestras acciones son nuestras posesiones y herencia, nuestro origen (*yonī*), nuestra familia y refugio. Son las acciones las que dividen a las personas en superiores e inferiores. Gotama enseña que, según sean nuestras acciones, así será nuestro destino futuro. Debido a que el hombre tiene consciencia —conoce la diferencia entre lo correcto e incorrecto—, sabe que existe un modelo, una norma de moralidad fuera y también dentro de sí mismo. La negativa de Gotama a ser considerado como fuente de autoridad, después de haber alcanzado el *parinibbana*, es testimonio de su creencia de que existía un orden que trascendía lo personal, y al que cada uno de sus discípulos debía aspirar iluminado por la luz del Ser, del *Dhamma* en su interior. Quienes vivan así se convertirán en «los más altos en la inmortalidad» (*tamatagge bhavissanti*)²⁵. Solo deben estar deseosos de adiestrarse.

En el budismo se trasciende el dualismo entre la perfectibilidad del hombre, bajo condiciones temporales, y la perfección del Todo. En el «budismo monástico», la perfectibilidad del hombre se expresaba en la creencia en la perfección humana de la cual un ser humano era potencialmente capaz, y que recibía el nombre de *arahāṇa* cuando había alcanzado y reconocido tal perfección.

La perfección del Todo —creencia heredada de los Upanishads— se expresa mediante diversos términos en la «enseñanza sakya». Entre ellos se encuentran: *agga*, «el más elevado»; *amatagga*, «el más elevado en lo inmortal»; *settha*, «el mejor»; *parama*, «el más excelente»; *para*, «más allá»; *anuttara*, «el supremo»; *uttama*, «el máximo»; *amata*, «el inmortal». Todos estos términos expresan la comprensión de que existe «algo más allá», algo inefablemente superior y mayor a todo lo que perciben los sentidos.

La mayoría de los *theras* y *theris* del Thera y Therigatha afirman haber alcanzado el arahantado sometiéndose a las dudas, los miedos, los temores, incluido el temor a la muerte; apagando la pasión, las vanas presunciones y el anhelo por esta existencia y otras vidas; expulsando el deseo y la ignorancia; cruzando la inundación; entrenándose en la sabiduría, virtud y atención consciente (*sati*), destruyendo las contaminaciones (*asavas*); discerniendo la transitoriedad de las

cosas (*anicca*); y alcanzando la paz, la seguridad, la felicidad, la dicha, el éxtasis, la triple sabiduría, el *nibbana*, lo inmortal (*amata*), la meta (*attha*).

Varios *theras* —entre ellos la *theri* Dantika— hablan de retirarse al bosque o selva, y sentarse al pie de un árbol durante el día, lejos de los lugares frecuentados por otras personas, para prepararse para la gran hazaña. El valor de la soledad, para la contemplación, era plenamente reconocido. Algunos de ellos también hablan de ser calmos, serenos y tranquilos.

Sin embargo, en ninguno de sus versos se aprecia un elemento místico. Por el contrario, los brahmanes versados en los Tres Vedas, afirmaban haber estado en comunión con Brahma; los santos medievales de la India —Jñanadeva, Turkirama y otros—, así como los santos medievales occidentales, afirmaban haberse sentido «unidos a Dios».

En el budismo, esta [«unidad divina»] fue reemplazada por la armonía que el individuo sentía consigo mismo en el momento en que su inquietud moral o intelectual se calmaban. Tal «armonía» puede encontrarse en los Pitakas, aunque no se la denomina así en ellos. Esta «autosuficiencia» subjetiva del *arahán*, que enciende el «fuego sagrado de la comprensión» de las cosas tal como son en realidad, sin exigir la unión con una realidad personal externa, se expresa en un verso del Sundarika Sutta (SN 7.9)²⁶:

«Brahmán, no pongo leña para los fuegos de los altares.
En mi interior solo arde el fuego que enciendo.
Mi fuego siempre encendido; siempre tenso y ardiente,
Como *arahat* me ejercito en la vida que es sagrada».

La práctica de los «cuatro *brahmaviharas*», las moradas o residencias de Brahma, como se suele traducir la mente desarrollada, ocupan el lugar del elemento más místico en el «budismo primitivo». La Sra. Rhys Davids señala que estos *brahmaviharas* no se presentan [en los Nikaya] como enseñanzas esencialmente impartidas por Gotama, y piensa se trata de un añadido tomado de algún maestro desconocido, probablemente un brahmán que se habría unido a los *sakyaputtas*. Por tanto, es probable que estas cuatro prácticas se introdujeran en el budismo desde fuera, quizá en una fecha temprana y —como su nombre lo indica— de fuentes brahmánicas. No obstante, llegaron a ser de gran importancia, siendo mencionados veintiséis veces en los cuatro grandes Nikayas.

Esto demostraría que, aunque los *brahmaviharas* no fueran originarios del budismo, este no dio la espalda al aspecto de la comunión [divina] que implican. Sin embargo, se produjo un cambio. El objetivo de la compañía de Brahma pasó a ser una «morada» o «residencia» (*vihara*) desarrollable mediante la amistad bondadosa (*metta*), la compasión (*karuna*), la alegría empática (*mudita*) y la ecuanimidad (*upekkha*).

Quien practica los «cuatro *brahmaviharas*» dirige sus pensamientos hacia afuera, impregnando al mundo con pensamientos de esta naturaleza (el nombre «Brahman» —de la raíz *brib*, crecer—, es expresión de este crecimiento, expansión,

desarrollo y difusión universales). En el Tevijja Sutta (DN 13) Gotama dice a Vasettha:

«Si uno permite que su mente impregne el mundo entero con pensamientos de amistad, compasión, alegría y serenidad, este es el camino hacia la compañía de Brahma».

Pero desde el punto de vista del futuro *arahán*, el desarrollo al que se creía que conducía este tipo de permanencia no es suficiente. Tradicionalmente, se consideraba que la práctica de los «cuatro *brahmaviharas*» implicaba el renacimiento en el Brahmaloка, lo cual significaba renacer una vez más, y no el estado de *arahán*, que era idéntico al *nibbana* o «inmortalidad» (*amata*).

Quien optó por practicar los *brahmaviharas* lo hizo sabiendo que, al hacerlo, se vería impedido de alcanzar el estado de *arahán* aquí y ahora, en esta misma vida. Quizá por ello los *brahmaviharas* no aparecen en el núcleo de la enseñanza y se omiten en el relato del *parinibbana* de Gotama. Es, precisamente en ese momento, que habría hablado de aquello que le parecía vital para la perdurabilidad del *Dhamma*.

Para los brahmanes —imbuidos en la doctrina de los Upanishads— la comunión con Brahma, el Todo, el «Uno sin segundo», era vital para la salvación. Tal comunión con Brahma, el ser Brahma, se refería únicamente a aquellos hombres y mujeres liberados del cuerpo, a pesar de que, según les habían enseñado, cada uno de ellos era Brahma en todo momento.

Es posible que la «doctrina sakyā» conservara la esencia de las enseñanzas upanishádicas, es decir, que Brahma era la totalidad de la Realidad, pero que enfatizara más el aspecto del desarrollo del término. De este modo, a medida que el ser humano se «desarrolla», es capaz de «impregnar» cada vez más al mundo con su fuerza de voluntad, asemejándose a Brahma a medida que se «expande» y lo permite el camino de la práctica de las «cuatro *brahmaviharas*».

Así, el hombre se desarrolla en la medida en que vive con la voluntad de que el mundo y sus habitantes se llenen e impregnen de su propia bondad, compasión, alegría y serenidad. Para quien los practica y se entrega a ellos, estos cuatro modos de pensamiento constituyen, si no los domina a la perfección, en estados mentales a practicar, siendo su única ambición y propósito el dominio de ellos; y si los domina a la perfección, en estados mentales que ha desarrollado y dominado por sí mismo.

Ya fuera imperfecto o experto en los *brahmaviharas*, solo era posible «impregnar» todas las direcciones si poseía el poder del desarrollo mental y la voluntad para ello. Este desarrollo era el *Brahma*, el *settha* («lo mejor», «lo más excelente», como los comentarios a menudo parafrasean *Brahma*), de lo que un hombre era capaz.

Pero, además de los *brahmaviharas*, se conocían otras formas de desarrollo más potentes y eficaces. Entre ellas están los *satipatthanas* («establecimientos de la atención consciente») y los *bojjhangas* («factores del despertar o iluminación»). Por tanto, se hacía mayor hincapié en estos.

La exclusión de los *brahmaviharas* en el *parinibbana* [de Gotama], se explica si admitimos que las alusiones a ellos fueron anexadas a los discursos mucho después, cuando la enseñanza ya se había incorporado a la tradición oral. A diferencia de ellos, se sabe que los *bodhipakkhiyadhammas* (factores que conducen al despertar) fueron redactados con anterioridad.

Los demás libros Nikaya, tal como se les conoce ahora, no tratan el tema del arahantado de forma tan continua, pero basta con hojear cualquier parte de la literatura canónica para darse cuenta hasta qué punto constituye el interés dominante. La cantidad de referencias al concepto, ya sea en su significado total o en uno o más de sus muchos aspectos —algunos de los cuales llegaron a ser sinónimos— y los términos en los que se describe, evidencian una importancia fundamental y trascendental.

Cuando reconocemos los sinónimos y conocemos los estados coexistentes con el arahantado, cuando conocemos la disciplina y el desarrollo de ciertos factores de los que depende su realización, bien podemos afirmar que, a juzgar por la evidencia documental, alcanzar el estado de *arahán* era el ideal más elevado para los seguidores de Gotama.

No se trataba de un concepto vacío e inalcanzable. Era alcanzable aquí y ahora, una realidad viva para aquellos que podían renunciar a la falsedad e ilusión que los había cegado y fascinado, una realidad que, en consecuencia, permitía alcanzar la perfección y la plenitud, pues, a pesar de los orígenes sencillos del término *arahán*, este es el significado con el cual se le dota en los Nikayas.

Que el término *arahán* gozara del más alto prestigio es indudable. La cantidad de veces que Gotama se autodenomina así en la literatura Nikaya y la cantidad de veces que otros se refieren a él como tal, bastarían para demostrarlo. Además, se consideraba ventajoso ver y oír a un *arahán*, como Gotama o uno de sus principales discípulos. «Es bueno ver a *arahans* como este», es una frase que se repite con frecuencia.

Y este es un aspecto común al pensamiento de todas las comunidades civilizadas, a saber, que se obtiene gran beneficio al comunicarse con personas en una etapa avanzada de desarrollo intelectual o moral. A veces se expresaba de otra manera: «Encantador es aquel lugar donde los *arahans* establecen su morada», ya sea este el bosque, una aldea, un valle o colina.

En el Sutta Nipata (Snp 1.9) se encuentra un excelente resumen de las opiniones del Nikaya sobre los atributos del *arahán*. Se dice que tiene sus pensamientos y mente en pleno control, no toma lo que no le es dado ni daña a las criaturas vivientes (dos de los cinco *sílas* principales), es fervoroso, no descuida la meditación, no profiere falsedades, ni su discurso es áspero o calumnioso, no está contaminado por los placeres sensuales, su corazón (mente) es puro, ha superado la ilusión, ve las cosas como «realmente son», posee sabiduría (*vijja*), camina en pureza, ha destruido las impurezas (*asava khina*), no renacerá, es delgado, autodisciplinado y moderado, un *muni* (sabio) que medita en los bosques.

EL ARAHAN EN EL ABHIDHAMMA PITAKA

En los siete libros del Abhidhamma, las referencias al *arahán* son menos frecuentes que en los Nikaya. El tercer Pitaka no contiene diálogos que expongan el entrenamiento —ni los distintos aspectos de la enseñanza— con la suficiente frecuencia e insistencia para alcanzar la perfección.

El Abhidhamma es una sistematización y clasificación de puntos doctrinales, elaborado con el propósito de explicar las «partes difíciles» de la enseñanza, que podríamos denominar psicológicas y lógicas. Gran parte de esta enseñanza fue aceptada sin crítica por los compiladores, pues el tema a investigar ya se conocía para cuando se compuso el Abhidhamma como parte integral de la doctrina. Y la doctrina ya no estaba en desarrollo, sino que formulada.

Desafortunadamente para el historiador, el Abhidhamma resulta ser una pobre fuente para entender el desarrollo posterior del concepto de *arahán*. Pues cuando el Abhidhamma trata este concepto, ni lo engrandece ni lo minimiza, solo mantiene la visión de los dos Pitakas anteriores, es decir, que el *arahán* es mental y espiritualmente el «más grande y puro de los seres humanos», una vez concluido el entrenamiento, destruidos las *asavas* y alcanzado el *nibbana*.

El Kathavatthu resulta interesante porque profundiza en el tema del asesinato y abuso hacia un *arahán*, presentándolo como un ser físico no más inmune al daño que cualquier otro ser humano. Existen sucesos corporales con los que ni siquiera la maestría espiritual más elevada puede lidiar.

Del Abhidhamma abordaremos cuatro libros: (i) el Dhammasangani, (ii) el Vibhanga, (iii) el Puggalapaññatti y (iv) el Kathavatthu.

El Dhammasangani es un tratado psicológico-ético, gran parte del cual se dedica a distinguir entre los estados buenos (correctos) y los malos (incorrectos). La tercera sección introduce el concepto de *apariyapanna*, lo «no-incluido» o «no-contenido», que no aparece en los dos Pitakas más antiguos.

Es una noción elevada que connota todo aquello que está exento del triple ciclo de la existencia: el mundo de los sentidos, de la forma y de la ausencia de forma, que son «lo-incluido». La Sra. Rhys Davids —en su introducción a la Ética Psicológica Budista— comenta el estilo árido y formal del Dhammasangani, afirmando que ninguna retórica podría describir con mayor eficacia la separación y otredad intransigente de esa búsqueda superior que la palabra *a-pariyapañña*, «no-incluido».

«Lo Incondicionado» aparece por primera vez en relación con los caminos hacia el arahantado y el *nibbana*. En esta parte del Dhammasangani, el *nibbana* se denomina *asankhatadhatu*, el «elemento incondicionado». Existe un pasaje en el Vibhanga del Abhidhamma donde *asankhatadhatu* se define igual que *nibbana* y *arahatta* en el Samyutta. Estos tres términos se citan en un pasaje del comentario al Vibhanga, su definición es «destrucción de la pasión, mala voluntad y confusión».

Los «camino no-incluidos» (*apariyapanna magga*), los «frutos de los caminos» y los «elementos incondicionados» son estados que no son objetos de apego ni son propicios para el aferramiento. Además, los «cuatro caminos no-incluidos» y los «tres frutos inferiores» de la vida de un asceta son estados que pertenecen al «entrenamiento» (*sekha*), mientras que el fruto más alto, el arahantado, no pertenece al entrenamiento, ya que el «adepto» (*asekha*), el *arahán*, ha llevado su disciplina a la perfección. Se considera que los «camino», los «frutos de los caminos» y los «elementos incondicionados» que no están incluidos, son *appamana* («infinitos» o «sin medida»), excelentes, incapaces de tener *asavas*, desapegados de ellos y con la finalidad de anular el renacimiento.

Sin embargo, a menudo, cuando se menciona lo «no-incluido», no se lo representa como opuesto a los mundos de los sentidos, la forma o la ausencia de forma, sino como interactuando con ellos. La inferencia es que el *arahán* no es esencialmente diferente de aquellos que aún no han alcanzado «lo supremo», sino que se diferencia de ellos únicamente por la mayor riqueza y plenitud de sus cualidades.

En el Vibhanga, los *arahans* se identifican con los *visuddhidevas* o «*devas* purificados». El comentario explica que la expresión significa «*devas* por la purificación de las corrupciones (*kilesas*), dignos de la veneración (*pujaraha*) de todos los otros *devas*»²⁷.

El comentario al Majjhima Nikaya afirma que los *visuddhidevas* son *arahans* desprovistos de *asavas* (impurezas). Estos *visuddhidevas* constituyen, dogmáticamente, la clase de *devas* más elevada. Otras clases son los «*devas* convencionales» (*sammutideva*) —como reyes y príncipes— y los *devas* por renacimiento (*uppatideva*). Este tipo de distinción solo se encuentra en las obras canónicas posteriores. En el comentario del Vimanavatthu, los *visuddhidevas* (o *arahans*) se asocian con el término *devatideva* —«*deva* de los *devas*»,—, que en las obras post-canónicas aparece como un epíteto de Gotama. El comentario afirma:

«Quien ve toda la enseñanza del *Devatideva* significa que, por ser un *deva* purificado, se dice que posee la naturaleza del *Deva* Supremo o de los *devas* purificados».

El Vibhanga aporta poco al conocimiento del *arahán*. El Puggalapaññatti tampoco hace más que repetir nociones ya conocidas. En esta obra, la palabra *arahán* se menciona solo unas pocas veces. En el conjunto clasificado bajo el título: «Agrupación de Tipos Humanos por Una Característica», el *arahán* que «camina en el arahantado» es el último tipo que se presenta, aunque a lo largo de los cuarenta y nueve tipos anteriores aparecen ocasionalmente el sinónimos de *arahán*.

Así pues, existe el tipo de persona que no es susceptible de desviarse, la que no se deja limitar por el miedo, la de «los elegidos», la del adepto que posee el «triple saber», la del poseedor de los «seis superconocimientos». La definición de *arahán* es la siguiente: «Una persona que se ejercita para deshacerse del apego a la forma y a lo sin-forma, al orgullo, la arrogancia y la ignorancia, sin dejar rastro alguno. Es la persona que se entrena para alcanzar la etapa de plenitud del arahantado.

Aquel cuyo apego a la forma, a lo sin-forma, al orgullo, arrogancia e ignorancia ha sido completamente eliminado, es un *arahán*». Estas ideas son una repetición de las concepciones Nikaya.

Pero en el Kathavatthu, más allá de la simple referencia a obras antiguas, se destaca un elemento distinto en el concepto del *arahán*. Este elemento muestra claramente al *arahán* no como un ser solitario y apartado del mundo humano, sino como un ser social que vive y se mueve entre la gente común, y que está sujeto a las mismas formas de sufrimiento humano que ellos padecen: puede ser envenenado, quemado, apuñalado, encadenado, confinado o encarcelado en una aldea, pueblo, ciudad o provincia. Al morir, su cuerpo puede servir de alimento a las aves carroñeras u otros animales. Si entrega su túnica, comida, alojamiento o medicinas a un cabeza de familia, estos objetos, que [en su poder] estaban libres de *asavas*, pueden llegar a estar poseídos por ellos. Sin embargo, este es un punto que genera controversia.

En el diálogo con su contraparte, el *vibhajjavadin*²⁸ intenta convencerlo de que algunas cosas, como los «cuatro caminos», los «cuatro frutos», el *nibbana* y los «37 factores que conducen al despertar», los cuales pertenecen al estado de *arahán*, carecen de *asavas*, mientras que las posesiones materiales no. El argumento del *vibhajjavadin* se basa en la diferencia, casi imperceptible, entre lo esencial y lo externo, y trata de hacer ver a la contraparte que se equivoca al pensar que las cualidades espirituales que pertenecen al *arahán* están sujetas a las mismas leyes que los objetos materiales que posee.

El aspecto del *arahán* como miembro de un orden social, que se comporta como lo harían quienes no lo son, se expresa nuevamente en un capítulo del Kathavatthu donde el *vibhajjavadin* pregunta: «¿Acaso un *arahán* no puede hacer ofrendas de ropa, limosnas, alojamiento, comida, bebida y medicinas para los enfermos? ¿Acaso no puede reverenciar los santuarios, obsequiarle guirnaldas, perfumes y ungüentos? ¿Acaso no puede ofrecer oblacones completas?».

La influencia de los Nikayas se reconoce fácilmente en la mayoría de las secciones del Kathavatthu que mencionan al *arahán*. En ellos se argumenta que posee conocimiento, que no tiene duda y que nadie lo supera. Pero en la discusión sobre si un *arahán* puede perder su condición de *arahán*, entre muchos aspectos ya conocidos, surge un nuevo punto.

Este se centra en el logro pasajero en estado de *jhana* (meditación concentrativa), una noción que no alcanzó gran importancia en la literatura posterior. De hecho, se demuestra que no es más que la última defensa del polemista, pues debe admitir, en respuesta a la sutil presión del [monje] theravada, que el *arahán* ha desechado las corrupciones, ha alcanzado la excelencia en el cultivo de los 37 factores que conducen al despertar, ha cortado las tres raíces del mal —pasión, mala voluntad y confusión—, ha desechado los estados [insalubres] y ha alcanzado otros más [saludables].

Tras aceptar todo esto, el polemista modifica su afirmación, estableciendo una distinción entre un *arahán* que ocasionalmente alcanza la emancipación en estado de *jhana* y aquel que se encuentra emancipado en todo momento. Sin

embargo, el *vibhajjavadin* declara que la primera clase de *arahans* posee cualidades que hacen imposible la «recaída», y que, por lo tanto, la cuestión de la emancipación ocasional o constante no afecta al argumento.

El polemista es, por supuesto, una figura destinada de antemano a ser lapidada, y cuando se le pone en boca una cita del Anguttara Nikaya (AN 5.149-150), es evidente que se pretende que invalide su propio argumento. Pues en este pasaje del Anguttara no se dice que sea un *arahān* quien se emancipa de forma intermitentemente o temporal, sino un *bhikkhu* (monje).

Sin embargo, el *vibhajjavadin* no hace hincapié en esta distinción. Espera a que el polemista termine la cita, que dice que un monje se libera temporalmente porque hay cinco cosas que lo llevan a «recaer»²⁹; luego, declara que un *arahān* no se deleita en ninguna de estas cosas perturbadoras y, por lo tanto, es incapaz de «caer» [de su estado].

Estos son algunos de los puntos considerados en el Kathavatthu, donde a intervalos, se discuten los «cuatro caminos» —y sus frutos— hacia el estado de *arahān*.

Otro aspecto interesante de la literatura Abhidhamma es la mención ocasional de veintidós capacidades o funciones (*indriyas*), «Facultades de Control», como a veces se traducen de acuerdo con la exégesis del Visuddhimagga. El interés que despierta el aumento de estas «facultades» —hasta veintidós— radica principalmente en que las tres últimas forman un grupo con el factor común de *añña* (conocimiento perfecto).

Cada miembro de este grupo expresa un aspecto diferente de *añña*. Ninguna de las diecinueve facultades restantes está relacionada con este concepto. Ahora bien, dado que —según los comentarios al Thera y Therigatha—, *añña* se expresa a menudo en el momento en que un discípulo afirma «haber alcanzado el estado de *arahān*», cabría esperar que las tres facultades que comparten *añña* estuvieran relacionadas de alguna manera con el arahantado. Y así es.

Estas tres facultades son:

1. *Anaññatāññassamitindriya*, la facultad o capacidad de «conocer lo no-conocido» o «aprender lo no-aprendido».
2. *Aññindriya*, la facultad del «conocimiento perfecto».
3. *Aññatavindriya*, la facultad de «aquel que sabe», «que ha aprendido» o «ha llegado a conocer».

La primera de ellas es una joya de la verdadera religión, que implica la confianza de estar en el «camino correcto» para seguir adelante. Reconoce que hay algo más por conocer más allá del mundo sensible, alcanzable para quien tiene fe, deseo y voluntad. Juntas, indican un progreso de orden intelectual que consta de tres etapas o niveles de *añña*, los cuales van desde lo que se desconoce —aunque se considere cognoscible—, hasta el conocimiento posterior de ello por parte del

conocedor. Los únicos lugares en los *suttas*, donde se anticipa este término de lista, son el Sutta Nipata y el Anguttara Nikaya.

Primero está el verso del Sutta Nipata (Snp 3.11) que dice: «Lo que había aprendido Asita se ha hecho realidad» (*Aññatam etam vacanam Asitassa yathatatham*)³⁰. Luego está el pasaje del Anguttara (5.152): «Él piensa en lo que no ha aprendido en lo no-aprendido» (*Anaññate aññatamani*)³¹. Y en tercer lugar, otro término del Anguttara, *aññatukama*, «deseoso de conocimiento o aprendizaje».

Este grupo de *indriyas*, se menciona solo tres veces en la literatura Nikaya. Una vez en el Sangiti Sutta del Digha Nikaya; otra en el Indriyasamyutta del Samyutta Nikaya; y una vez más en el Itivuttaka del Khuddaka Nikaya. En el Sangiti Sutta estas tres *indriyas* —que aparecen completamente aisladas de las demás—, no se explican en absoluto. Simplemente se las describe como las «tres *indriyas*».

El Samyutta los incluye en el Indriyasamyutta del Mahavagga, con el término *ñaya*, «el método». Resulta decepcionante constatar que —si bien los títulos adyacentes tabulan los resultados del cultivo de los cinco *indriyas* de la fe y demás, y los seis *indriyas* de la vista y los otros sentidos—, los *indriyas* de las tres etapas de *añña* se mencionan sin explicar los resultados de su cultivo.

De las alusiones al Nikaya, solo el Itivuttaka parece dar alguna indicación de lo que se tiene en mente al referirse a estos tres *indriyas*, pues, paráfraseando el verso, se afirma que:

«Aquel aprendiz que sigue el camino correcto, tiene el conocimiento de las destrucciones —tiene *añña*—, tiene el conocimiento de la libertad por *añña*. Su libertad es inquebrantable porque ha destruido la atadura del devenir. Quien está dotado de los *indriyas* lleva su último cuerpo, habiendo derrotado a Mara y su séquito».

Como bien se sabe, la expresión «llevar el último cuerpo» se considera una característica del *arahán*.

En el Abhidhamma fueron más prominentes —de los veintidós *indriyas*— los tres últimos. De los siete libros que componen este Pitaka, el Dhammasangani y, en menor medida, el Vibhanga, son los que más informan sobre la concepción entonces vigente de los *aññaindriyas*. Estos tres *indriyas* finalizan la lista de los veintidós mencionados en el Puggalapañatti, Yamaka y Vibhanga.

En cuanto a la literatura post-canónica, tanto el Visuddhimagga como el Nettipakarana (del Khuddaka Nikaya) tienen algo que decir al respecto, al igual que los comentarios sobre algunos de los pasajes del Nikaya mencionados anteriormente. Asimismo, la lista de los veintidós *indriyas* se encuentra en el Abhidhammatthasangaha, una obra que, al pertenecer al siglo XI d.C. es, sin duda, posterior a los comentarios.

El Dhammasangani y el Vibhanga ofrecen una definición idéntica de cada uno de los tres *añña-indriyas*:

(a). *Anaññataññassamitindriya*³²: Es la comprensión que conduce a la realización de aquellas verdades que no se han realizado, entendido, alcanzado, discernido, o conocido. Es la comprensión que es entendimiento, búsqueda, investigación del *Dhamma*, discernimiento, discriminación, diferenciación, erudición, competencia, sutileza, crítica, reflexión, análisis, amplitud, sagacidad, guía, intuición, inteligencia, incitación y comprensión como «facultad» y como «poder». Es la comprensión que es como una espada, una altura, una luz, una gloria y esplendor, como una piedra preciosa. Es ausencia de torpeza, búsqueda del *Dhamma*, visión correcta. Es la investigación del *Dhamma* (*dhammavicaya*) como factor de Iluminación, un componente contenido en el Camino: es la comprensión que existe.

Esta definición es la misma que se da en el Dhammasangani para *pañña*: sabiduría o discernimiento. La conexión de *pañña* con el crecimiento espiritual, es significativa. *Pañña* no se entendía como un estado mental intelectual, aunque en esta extensa descripción se llegó a confundir con él. Implicaba el desarrollo de lo que llamamos «carácter». Esta facultad de «llegaré a conocer lo desconocido» es llamado —en el capítulo titulado «Lokuttaram Cittam» del Dhammasangani— un buen estado.

(b). *Aññindriya*³³: Es la comprensión que conduce a la realización de aquellas verdades que han sido realizadas, comprendidas, alcanzadas, discernidas y conocidas. Es la comprensión que es entendimiento, búsqueda, investigación del *Dhamma*, discernimiento, discriminación, diferenciación, erudición, competencia, sutileza, crítica, reflexión, análisis, amplitud, sagacidad, guía, intuición, inteligencia, incitación, la comprensión como «facultad» y como «poder». Que es como una espada, una altura, una luz, una gloria y esplendor, como una piedra preciosa. Es ausencia de torpeza, búsqueda del *Dhamma*, visión correcta. Es la investigación del *Dhamma* (*dhammavicaya*) como factor de Iluminación, un componente contenido en el Camino: es el conocimiento que existe.

Esta facultad de «conocimiento perfecto» se manifiesta como un estado positivo en las secciones del segundo, tercer y cuarto camino del Dhammasangani. Asimismo, se encuentra entre los «estados indeterminados» (*dhamma avyakata*) de la etapa llamada «maduración completa» (*vipaka*) del primer camino.

(c). *Aññatavindriya*³⁴: Es el conocimiento perfeccionado, la ciencia, la comprensión de la doctrina de aquellos cuyo conocimiento se ha perfeccionado en la búsqueda e investigación del *Dhamma*. Es discernimiento, discriminación, diferenciación, erudición, competencia, sutileza, crítica, reflexión, análisis, amplitud, sagacidad, guía, inteligencia, incitación, perspicacia como «facultad» y como «poder», como una espada, como una altura, como una luz, gloria y esplendor, como una piedra preciosa. Es la ausencia de torpeza, la búsqueda del *Dhamma*, la visión correcta,

la investigación del *Dhamma* como factor de Iluminación, un componente contenido en el Camino: es el conocimiento que existe.

Esta facultad de «aquel que sabe» aparece en el Dhammasangani como un estado indeterminado en la sección sobre el *lokuttaravipaka* de los «tres caminos restantes».

CUATRO COMENTARIOS

Aunque el Visuddhimagga y el comentario al Vibhanga difieren de esta exposición, el Atthasalini —comentario al Dhammasangani— y los comentarios al Digha, Samyutta e Itivuttaka coinciden sustancialmente en sus interpretaciones sobre estas tres facultades o *añña-indriyas*:

1. De *anaññataññassamitindriya*, la facultad o poder de «llegaré a conocer lo desconocido», Buddhaghosa dice: «Conoceré el camino de la inmortalidad, las «cuatro cosas verdaderas» aún desconocidas en este ciclo del *samsara*, cuyo principio y fin son igualmente impensables, y que con su práctica surge una nueva facultad». Dhammapala señala en su comentario al Itivuttaka: «Esto es así debido a la comprensión del camino de ingreso en la corriente». Una frase que se repite con una redacción muy similar en el Sumangalavilasini —comentario de Buddhaghosa al Dhiga Nikaya— y en el comentario al Samyutta. En ambos se toma «lo desconocido» como el *Dhamma*.

Buddhaghosa afirma, además, que quien penetra en las «cuatro verdades» mientras aún se encuentra en el «primer camino» (*sotapana*) llega a conocerlas. Así como un caminante «puede apartarse de su camino y llegar a un monasterio (*vihara*) desconocido, donde recibe una guirnalda, vestimenta y alimento —y se da cuenta de que esta es una experiencia nueva para él—, de igual modo, estas verdades que desconocía antes son reconocidas por él cuando las experimenta plenamente». Ha amanecido la luz y el discípulo ferviente está preparado para conquistar el conocimiento de las materias superiores.

Lo interesante es que Buddhaghosa denomina a «lo desconocido» tanto la «cuádruple verdad» (*catusaccadhamma*) como *Dhamma*. ¿Eran para él idénticos? ¿Acaso la «cuádruple verdad» eran las «cuatro verdades del sufrimiento»? Para cuando Buddhaghosa alcanzó su apogeo, la enseñanza del fundador [Gotama], hay que admitirlo, había degenerado en una doctrina pesimista.

El mundo, como se había llegado a creer, estaba lleno de maldad y dolor, de los cuales el sabio intentaría escapar cortando el ciclo del *samsara*. Se pensaba que podría lograrlo si llegaba a conocer el sufrimiento (*dukkha*) tal como era en realidad, su origen, su cese y el camino que conducía a su cese. Sin embargo, no es probable que cuando los tres *añña-indriyas* fueron ubicados entre los *indriyas* del Sangiti Sutta —que generalmente se considera antiguo— «lo desconocido», que uno podía llegar a conocer, se limitara a las «cuatro verdades del sufrimiento».

«Lo desconocido» habría significado algo más que esto. Cada hombre se habría embarcado en una búsqueda diferente según su desarrollo espiritual, y dicha

búsqueda no se habría visto obstaculizada por una fórmula de conocimiento. Así, es probable que «lo desconocido» representara las «cuatro vías» del arhantado o el «camino hacia lo Inmortal» —como afirma Buddhaghosa—, cuya consecución depende de la comprensión de la «cuádruple verdad».

Algunos *arhans* alcanzaron el «conocimiento de lo inmortal». Aún más atrás en el tiempo, el anhelo por ello se expresa en un mantra upanishádico, aunque aquí «lo inmortal» no es llamado «lo desconocido»:

De lo irreal, llévame a lo Real.
De la oscuridad, llévame a la Luz.
De la muerte, llévame a lo Inmortal.

[Brihadaranyaka Upanishad 1.3.28]

2. Al comentar sobre *aññindriya*, Buddhaghosa dice en el Atthasalini que el *indriya* de «no-saber» es cuando uno no ha traspasado los límites de lo que se conoce por medio del «primer camino». Pero *aññindriya* se llama el «*indriya* del saber» (*janakaindriya*) cuando por este camino se conoce la «cuádruple verdad».

En el Comentario al Itivuttaka, las limitaciones de «lo que se ve» (*ditthamariyada*) se sustituyen por las de «lo que se conoce» y, el conocimiento pleno del sufrimiento, se sustituye por la «cuádruple verdad». Esto respalda la hipótesis de que para Buddhaghosa la «cuádruple verdad» significaba las «cuatro verdades del sufrimiento».

Resulta curioso que el comentario del Itivuttaka —en un pasaje dedicado a la discusión del conocimiento— utilice «lo que se ve» en lugar de «lo que se conoce», pero probablemente se refiera a lo que se percibe mediante la intuición, más que a lo que se percibe con el ojo físico. En el comentario también se indica que este *indriya* es el del *ariyapuggala* (persona noble); y se afirma que, al alcanzar la iluminación, se posee el conocimiento de las seis posiciones, estados o cosas establecidas (*thana*). Los comentarios sobre el Digha y Samyutta Nikaya también insertan esta última cláusula sobre las *chasu thanesu*, pero no ofrecen ninguna explicación al respecto.

Es probable que los *cha thanani* no se refieran a los seis *abhiññas*³⁵, ya que estos eran, por excelencia, los «seis conocimientos supremos» alcanzados únicamente por el *arahan*. Es más probable que estos *cha thanani* se refieran a los *cha vijjabhagiye dhamme*, es decir, las «seis condiciones constituyentes del conocimiento», a las que se hace referencia en el Samyutta (SN 55.3). Pues aquí se registra que Gotama dice al laico Dighavu que —una vez se estableciera en los cuatro factores del logro de «entrar en la corriente»— debía esforzarse aún más por alcanzar las «seis condiciones del conocimiento»³⁶, que luego se enumeran. Los comentarios, por lo tanto, coinciden en que estas condiciones deben seguir al logro de «entrada en la corriente».

3. Al comentar sobre *aññatavindriya*, en el Atthasalini, Buddhaghosa insiste en la «cuádruple verdad». En la explicación del fruto del «cuádruple camino» esta facultad se define como «la facultad de completar el conocimiento de las cuatro

cosas verdaderas de aquel que sabe». Él no sólo conoce las «cuatro verdades» como lo hizo con *aññindriya*, sino que las conoce a fondo, dominándolas internamente (*sampayuttadhammam thitanam dhammanam abbhantare*).

El comentario sobre el Itivuttaka también habla de las «cuatro verdades», mientras que los comentarios sobre el Digha y el Samyutta Nikaya llaman a este *indriya* el «*indriya* que surge entre estados (*dhammesu*)», o «entre *dhammas*», distinguiendo así los *dhammas* verdaderos de los falsos. Esta última interpretación sólo sería admisible bajo el supuesto de que —en la discusión que ambos comentarios plantean sobre *anaññataññassamitindriya*— *dhamma* significa *Dhamma*, la «Doctrina» o «Rectitud Absoluta».

Esta alusión al *Dhamma* al explicar el primer y tercer *indriya* relacionados con *añña* parece algo más que una coincidencia. Estos dos últimos comentarios llaman *aññatavindriya* al *indriya* del «fruto del *arahan*»; mientras que el comentario al Itivuttaka dice que surge en «aquel que ha destruido los *asavas*».

El comentario al Itivuttaka tiene esta última frase en común con el Visuddhimagga donde, en el capítulo titulado «Exposición de las Verdades y Facultades de Control» (*Indriya Sacca Niddeso*), hay una descripción detallada de las tres facultades conectadas con *añña*, donde se pone énfasis en el término *inda*, traducido por [el profesor birmano] Pe Maung Tin de tres maneras diferentes según el contexto en el cual aparece. Es el relato más completo y detallado de estas facultades que existe. El comentario Vibhanga también adopta el uso de *inda*, pero comenta el tema con mucho menos detalle que el Visuddhimagga. A continuación se cita íntegramente los pasajes relevantes de este último trabajo:

«De los últimos tres términos, el primero se llama la facultad de "llegaré a conocer Lo Desconocido" porque tiene el sentido de la facultad de control y surge en aquel que practica hasta el final el "llegaré a conocer el Camino de la Inmortalidad o la Ley de las Cuatro Verdades no conocida previamente". La segunda se denomina "facultad del conocimiento perfeccionado" porque continúa conociendo las Cuatro Verdades y posee la facultad de control. La tercera se denomina "facultad del conocimiento profundo" porque posee la facultad de control y surge en aquel que ha destruido las *asavas* y ha llegado a conocer las Cuatro Verdades, en cuyo caso ha realizado la función del conocimiento.

«¿Qué es, entonces, este sentido de facultad de control? Significa la indicación de control (*inda*), lo que enseña el Señor (*inda*), lo que ve el Señor, lo que se produce por la acción (*inda*), lo que usa el Señor (*inda*). Todos estos significados son apropiados cada uno en su lugar. Para el Bienaventurado, el Iluminado es *inda* porque es el soberano supremo, y los actos morales e inmorales son *inda* porque nadie puede ser soberano entre las acciones. Por lo tanto, aquí las facultades de control que se producen por la acción indican la acción moral e inmoral, y se producen por dicha acción.

«Son las facultades de control en el sentido de indicar la acción (*inda*) y de ser producidas por la acción (*inda*). Y todas ellas han sido explicadas y comprendidas plenamente tal como son en realidad por el Bienaventurado. Así pues, son las facultades de control en el sentido de haber sido enseñadas y vistas por el Señor (*inda*). Y algunas de ellas han sido utilizadas por el Bendito, el Señor de los Sabios, para las necesidades de la vida, o como medios de desarrollo. Así pues, son facultades de control en el sentido de haber sido utilizadas por el Señor (*inda*).

«También son facultades de control en el sentido de soberanía, por lo cual se denomina "influencia dominante"... La facultad de creer "llegaré a conocer lo desconocido" se menciona a continuación para mostrar, después de las facultades precedentes, que el logro no es inútil, puesto que esa facultad se manifiesta primero en uno mismo debido al logro.

«Y debido al fruto que produce la última facultad mencionada, la "facultad del conocimiento perfeccionado" debe desarrollarse inmediatamente después, por tanto, la "facultad del conocimiento perfeccionado" ocupa el siguiente lugar en el orden. Luego, la "facultad del que ha llegado a conocer", la facultad que brinda el consuelo supremo, se enseña al final para que comprendamos que su adquisición proviene del desarrollo de la última facultad mencionada y que, una vez alcanzada, no hay nada más que debamos hacer. Tal es el orden secuencial de las facultades».

El clímax, «no hay nada más por hacer» (*anuttarikaraniya*), recuerda la cláusula en una de las fórmulas del arahán: *katam karaniyam*, «hecho está lo que había que hacerse», y por tanto, su aparición aquí, incluso si faltara cualquier otra tendencia a establecer una conexión entre los tres *indriyas* y el estado de *arahán*, sugeriría fuertemente que aquel que ha alcanzado la «facultad del que sabe», es un *arahán*.

Resulta llamativa la insistencia de Buddhaghosa en la conexión entre los tres *indriyāṇṇas* y las «cuatro verdades del sufrimiento». Según Buddhaghosa, el «conocimiento perfeccionado» representa el conocimiento de *dukkha*, y aquel cuyo conocimiento es perfecto representa a aquel que conoce el sufrimiento a fondo. En su época, el conocimiento más esencial que un *arahán* debía poseer se limitaba claramente al conocimiento de las «cuatro verdades del sufrimiento». Igualmente claro resulta el hecho de que aquel cuyo conocimiento de estas «cuatro verdades del sufrimiento» es perfecto, es un *arahán*.

Con el creciente temor al sufrimiento, el alcance de los poderes del *arahán* se fue reduciendo, hasta que únicamente se consideró necesario que supiera que *dukkha* era el hecho más importante y trascendental de la vida, y solo podía cesar si la vida misma cesaba. Sin embargo, la creencia —hasta entonces fomentada por la teoría del *arahán*— de que el hombre posee grandes poderes y un gran potencial, no podía prosperar en un ámbito tan limitado. El hombre quería seguir creyendo en sí mismo o, al menos, en su especie.

De ahí que la teoría del *arahan* —desvirtuada por la conexión con el sufrimiento que se le había impuesto cayera en desuso, y la creencia de que la vida más elevada y plena no se encontraba en la liberación del sufrimiento, sino en la acción, se manifestó a expensas de la teoría del *arahan*. La nascente teoría del *bodhisattva* fue una protesta contra los intentos del *arahan* de protegerse de la constante sumisión al sufrimiento.

Pero en los escritos de Buddhaghosa sobre estos tres *indriyas* que se muestran en las diferentes etapas de *añña* —en el conocimiento perfeccionado—, es evidente que estos, por su íntima asociación con las «cuatro verdades del sufrimiento», son instrumentos que se utilizan para alcanzar la inmortalidad. Se considera que el conocimiento de las «cuatro verdades» conduce a este estado, y las diversas fases de este conocimiento corresponden a las etapas graduales de *añña*.

En el último capítulo del Vibhanga se realiza una curiosa clasificación de los veintidós *indriyas*. En primer lugar, se dice que todos ellos pertenecen al reino (*dhatu*) de *kama*. Este *kamadhatu* hace referencia a la tierra. Luego, se afirma que catorce de ellos, incluyendo los tres *indriyaññas*, pertenecen al reino de la forma o materia (*rupa*). *Rupadhatu* se refiere al Brahmaloaka, donde la vista, «aquello que se ve», es considerada de gran poder y esplendor. Finalmente se indica que doce de ellas, incluyendo las tres etapas de *añña*, son las doce *indriyas* «más allá» (*apariyapanna*) de *kamadhatu* y *rupadhatu*.

Aunque *apariyapanna* —lo «más allá», lo «no-incluido» o «no-contenido»— llegó a significar todo lo que está exento del triple ciclo de la existencia (sensación, existencia física y ausencia de forma), aquí significa lo que en el budismo temprano se llamó *tatuttarim*, «más allá de eso», es decir, todos los demás reinos de los *devas*. Se presume que estas tres facultades de *añña* son útiles en el Reino de la Tierra y en el Mundo de Brahma para ayudar al discípulo a reconocer estas esferas tal como son en realidad, preparándolo así para pasar al conocimiento de las cosas superiores, al conocimiento del «otro mundo».

El comentario al Puggalapaññatti no establece esta distinción entre los tres reinos (*dhatu*s). Según él, en el *kamadhatu* existen diez *indriyas* (los diez primeros), seguidos de nueve mixtos y tres últimos (estos tres correspondientes a las etapas de *añña*), que son del «otro mundo» (*lokuttara*). El comentario al Samyutta, sin entrar en estas clasificaciones, también afirma que tales tres *indriyas* son los *indriyas* del «otro mundo».

El Nettipakarana («Manual del Método») hace referencia a las tres etapas de *añña*. En uno de sus pasajes se afirma que, al concentrarse en el *indriya* de «llegaré a conocer lo desconocido», se destruyen las tres ataduras más bajas; y al concentrarse en los *indriyaññas*, se destruyen las siguientes siete ataduras o grilletes (*samoyanas*)³⁷. El pasaje continúa diciendo:

«Él sabe: para mí el nacimiento está destruido, este es el conocimiento de la destrucción, ya no hay nada de lo que fui, este es el conocimiento de que ya no existiré (*anuppade ñanam*). Ahora

bien, quien sabe esto tiene dos conocimientos, el *indriya* de "llegaré a conocer lo desconocido" y el *indriya* del conocimiento. Ambos se destruyen al alcanzar el fruto supremo, el estado de *arahāṇa*».

Aquí se establece, pues, una clara conexión entre los aspectos de *añña* y el estado de *arahāṇa*. La concentración —en la primera etapa de *añña*— es fundamental para destruir las tres primeras ataduras. Esto significa que el monje, en quien se destruyen, es «uno que entra en la corriente» (*sotapana*) y se encuentra en el primero de los caminos hacia el estado de *arahāṇa*. En los Pitakas, la destrucción de los primeros cinco grilletes equivale a entrar en la «tercera vía» o camino, la vía del «no-retorno» (*anagāmi*).

En este pasaje de Nettipakarana, si bien la «primera vía» (*sotapana*) hacia el estado de *arahāṇa* está implícita en la *indriya* de «llegaré a conocer lo desconocido» —debido a su asociación con la destrucción de las tres primeras ataduras—, las dos siguientes vías no parecen estar contenidas, ya que no se proporciona las fórmulas que habitualmente las describe. Sin embargo, el logro del *indriya* de «el que sabe» se equipara al logro del arahantado, fruto del «cuarto camino» o vía.

Finalmente leemos en el Nettipakarana que las dos primeras etapas de *añña* son destruidas por «aquel que ha alcanzado el fruto supremo». Y esto corresponde a la afirmación del Kathavatthu de que, al alcanzar una etapa en el camino hacia el estado de *arahāṇa*, las etapas inferiores (anteriores) son superadas y dejadas atrás.

FUENTE:

Horner, I.B. (1936). «Original Sakya and Monastic Buddhism» y «The Buddhist Concept of the Arahāṇa in the Pitakas», en *The Early Buddhist Theory of Man Perfected: A Study of the Arahāṇa Concept*, Cap.1 (pp.21-48) y Cap.4, (pp.96-177). Oriental Books Reprint Corporation, New Delhi, India (1979).

Traducción, adaptación y notas: F.A. Feuchtmann (2026).

NOTAS DEL TRADUCTOR :

- 01 Con el término «doctrina sakya original», «doctrina sakya» o «sakya original», se hace referencia a la primera fase del «budismo primitivo», el núcleo original de la enseñanza y punto de partida de todo el movimiento que hoy es llamado «budismo». La segunda fase sería el período dominado por el «budismo monástico». El «sakya original» puede considerarse como las palabras pronunciadas por Gotama, el fundador del movimiento, y por sus discípulos contemporáneos.
- 02 La autora se refiere a la obra de la señora Rhys-Davids: «Buddhism, a Study to the Buddhist Norm» (1912).
- 03 Una versión de este «Catecismo Budista» puede ser rastreado en los libros Pettavathu y Theragata del Khuddaka Nikaya.
- 04 Estas cuatro etapas son los «cuatro caminos»: *sotapanna* (el que entra en la corriente), *sakadagami* (el que regresa una vez), *anagami* (el que no retorna) y *arahant* (el digno).
- 05 Tal cual en el original en inglés. Ignorándose a ciencia cierta la «verdadera enseñanza» de Gotama —pues no dejó nada escrito—, cabe preguntarse si atribuir «tergiversación» o «decadencia» a la tradición monacal se justifica.
- 06 La expresión la encontramos en el Uposatha Sutta (AN 3.70): *santi deva tatuttarim...* «y hay dioses más allá de eso (superiores a eso)».
- 07 Las siete *anusayas*: Ignorancia (*avijjanusaya*), deseo (*kamaraganusaya*), odio (*patighanusaya*), arrogancia (*mananusaya*), punto de vista erróneo (*ditthanusaya*), duda (*vicikicchanusaya*) y anhelo de existencia futura (*bhavaraganusaya*).
- 08 Sin embargo, Mahakassapa, a quien el propio Buda consideraba su igual en los logros del Camino (ver el Jhanabhiñña Sutta – SN 16.9), era un ferviente promotor y practicante de las austeridades físicas (*dhutangas*).
- 09 *Tevijja*, las tres realizaciones o conocimientos espirituales del Buda en la noche de su «despertar»: recuerdo de vidas pasadas, «ojo divino» y destrucción de las impurezas (*asavas*).
- 10 En algunos *suttas* se usa la frase: *nibbanass'eva santike*, que generalmente se traduce como «cerca del *nibbana*». Sin embargo, la traducción «en presencia del *nibbana*» parece mas exacta. Los *arahant* no afirmaban estar cerca del *nibbana*, sino haber completado el proceso.
- 11 Hay quienes piensan que, si un hombre se convirtiera en *arahant*, no podría explicar ni describir su estado, pues estaría tan completamente desprovisto de todo concepto de «yo», que no podría referirse a sí mismo. Sin embargo, existen varios registros en el Thera y Therigatha, del Khuddaka Nikaya, donde se

describen diversos aspectos del estado de *arahán*.

- 12 Dabba Mallaputta alcanzó el arahantado a la edad de siete años. Es representado en el Vinaya Pitaka ofreciéndose voluntariamente para las tareas relacionadas con el alojamiento y comida de los monjes visitantes durante las asambleas, por ello fue reconocido entre los discípulos como «el más destacado en el servicio». Su muerte, acompañada de fenómenos sobrenaturales, es descrita en el Udana (Ud 8.9).
- 13 *Uttarimanussadhamma*, «estado humano superior». Afirmar falsamente poseer un logro espiritual superior constituye un delito con graves repercusiones, que puede terminar con la expulsión de la comunidad monástica.
- 14 Las cuatro reglas Parajika prohíben: la conducta sexual inapropiada, el robo, el homicidio y la falsedad en las afirmaciones sobre los logros espirituales.
- 15 El Prof. Anton Baron traduce este pasaje así:

«Existen cuatro clases de expresiones correctamente proclamadas por el Bienaventurado... Y, ¿cuáles son estas cuatro expresiones? Decir lo que se ve tal como se ve, decir lo que se oye tal como se oye, decir lo que se siente tal como se siente y decir lo que se conoce tal como se conoce. Estas son, amigo, las cuatro clases de expresiones correctamente proclamadas por el Bienaventurado. Luego, ¿cómo el venerable señor conoce, cómo ve estas cuatro clases de expresiones, de modo que a través del no-apego su mente está liberada de las contaminaciones?

«Cuando el monje es uno con las contaminaciones destruidas, quien ha vivido la vida santa, que hizo lo que se tenía que hacer, abandonó la carga, alcanzó la meta final, destruyó las cadenas de la existencia, y está completamente liberado a través del conocimiento final, ésta debería ser la naturaleza de su respuesta:

«Amigos, en consideración a lo que se ve, permanezco sin atracción, sin repulsión, independiente, desapegado, disociado, con la mente libre de barreras. En consideración a lo que se oye... a lo que se siente... a lo que se conoce, permanezco sin atracción, sin repulsión, independiente, desapegado, disociado, con la mente libre de barreras. Es a través de esta forma de conocer y ver que considero aquellas cuatro clases de expresiones, de modo que a través del no-apego mi mente está liberada de las contaminaciones».

- 16 *Sila*, virtud, moralidad, conducta correcta. Los cinco primeros preceptos son obligatorios tanto para laicos como para monjes:

Abstenerse de herir y matar.

Abstenerse de robar.

Abstenerse de conducta sexual incorrecta (celibato en los monjes).

Abstenerse de mentir, insultar, difamar, enemistar.

Abstenerse de tomar intoxicantes.

Los cinco siguientes son obligatorios para los monjes:

Abstenerse de comer después del mediodía.
Abstenerse de cantar, bailar, tocar música o presenciar espectáculos.
Abstenerse de utilizar adornos, perfumes y joyas.
Abstenerse de dormir en camas altas o lujosas.
Abstenerse de tocar o poseer oro, plata o dinero.

- 17 Los dos significados de *upadana* —combustible y apego— dificultan enormemente su traducción. Puede referirse al «combustible de la existencia» o al «apego a los estados erróneos». Ambos significados son tardíos y revelan una aversión a la vida mundana.
- 18 Los «siete dominios del bien» serían: convicción (*saddha*), vergüenza moral (*hiriottappa*), verdad (*sacca*), esfuerzo intenso (*araddhaviriya*), atención consciente (*sati*), sabiduría (*pañña*).
- 19 *Sattabojjhangā*, los «siete factores del despertar»: atención consciente (*sati*), investigación de los *dhammas* (*dhammavicaya*), energía (*viriya*), alegría (*pīti*), tranquilidad (*passaddhī*), concentración (*samadhī*) y ecuanimidad (*upekkhā*).
- 20 Los tres *sikkhā* son: moral (*adhisīla*), mente (*adhicitta*) y sabiduría (*adhipañña*).
- 21 *Dasabala*, los «diez poderes supranormales» del Buda: (1) el poder de saber qué es verdadero y qué no; (2) el poder de conocer la causalidad kármica que opera en las vidas de los seres; (3) el poder de conocer todas las etapas de concentración y meditación; (4) el poder de conocer las condiciones de vida de los seres; (5) el poder de juzgar los niveles de comprensión de los seres; (6) el poder de discernir la capacidad superior o inferior de los seres; (7) el poder de conocer los efectos de las acciones; (8) el poder de recordar vidas pasadas; (9) el poder de saber cuándo nacerá, morirá y en qué reino renacerá una persona; (10) el poder de erradicar todas las contaminaciones mentales (*asavas*).
- 22 Un *arahant*, cuyas impurezas han sido destruidas, que ha vivido la vida santa, que ha hecho lo que había que hacer, que ha echado sus cargas, que ha alcanzado la meta, que ha destruido completamente los grilletes de la existencia, que ha sido liberado mediante la suprema sabiduría, es incapaz de hacer estas nueve cosas: (1) es incapaz de matar deliberadamente a un ser vivo; (2) es incapaz de tomar lo que no le ha sido dado; (3) es incapaz de tener una relación sexual; (4) es incapaz de mentir deliberadamente; (5) es incapaz de acumular bienes para su disfrute sensual; (6) es incapaz de conducirse inapropiadamente a causa de la aidez... (7) la ira... (8) la falsa ilusión... (9) a causa del miedo.
- 23 Los cuatro apegos o aferramientos: (1) *kamupadana*, apego a los placeres de los sentidos; (2) *ditthupadana*, apego a los puntos de vista u opiniones; (3) *silabbatupadana*, apego a los ritos y reglas; (4) *attavadupadana*, apego a la creencia en un «yo».

24 Bhikhu Suddhaso traduce estos versos así:

«No hay secreto en el mundo para quien hace el mal.
Cada persona sabe por sí misma qué es verdad y mentira.
La bondad que hay en ti desprecia la maldad que hay en ti
y que intentas ocultar...

Por lo tanto, motivada por uno mismo y por el mundo,
una persona inteligente practica la meditación.
Motivada por el Dhamma y practicando de acuerdo a él,
una persona sabia y comprometida con la verdad no flaquea».

25 La expresión *tamatagge bhavissanti* se traduce generalmente por «la existencia más elevada». Sin embargo, su desglose en *ta* (aquel) + *amata* (no-muerte) + *agge* (cima, cumbre) + *bhavissanti* (ser o existencia por devenir), permite la lectura paralela de «aquel que es o existirá en la cima de la inmortalidad».

26 El Prof. Anton Baron traduce estos versos así:

«Brahmán, habiendo abandonado el fuego hecho de madera,
Solo enciendo la luz interior.
Siempre encendida, mi mente está concentrada,
Soy un arahant que vive la vida santa».

27 *Deva*, «el que brilla», «el luminoso», «el celestial». Generalmente traducido por «dioses», se trata de seres no-humanos que comparten las características de poseer poderes sobrenaturales, vivir más tiempo y vivir mejor que el ser humano promedio, pero sometidos al mundo de la impermanencia y *samsara* igual que cualquier mortal.

28 *Vibhajjavādins*, grupo de escuelas budistas tempranas que, según el relato Theravada, rechazaron las enseñanzas Sarvastivada en el Tercer Concilio Budista. Su nombre significa «aquellos que hacen distinciones», «aquellos que discriminan o analizan». Incluía a los Kashyapiyas, Mahishasakas y Dharmaguptakas.

29 Bhikkhu Sujato traduce el pasaje del AN 5.149, así: «Estas cinco cosas conducen a la decadencia del monje que se ha liberado temporalmente. ¿Cuáles cinco? Disfruta del trabajo, de la conversación, del sueño y la compañía. Y no reflexiona sobre el alcance de su libertad mental».

30 Bhikkhu Sujato traduce esta frase por: «Ahora sé que las palabras de Asita han resultado ser ciertas».

31 El Prof. Anton Baron traduce esta frase como: «Se imagina que ha entendido, mientras que en realidad no entendió».

32 *Anaññatāññassamitindriya*. Es la facultad (*indriya*) de saber lo que aún no se sabe o la facultad de conocer lo desconocido.

- 33 *Aññindriya*. La facultad (*indriya*) de conocer o de realizar el conocimiento supremo.
- 34 *Aññatavindriya*. Literalmente el «ojo espiritual», la facultad (*indriya*) de aquel que posee el «conocimiento absoluto» o la facultad de uno que ya sabe.
- 35 Los seis *abhiññas* son: (i) *iddhividha*, poderes psíquicos, siendo uno volverse muchos, aparecer y desaparecer a voluntad, caminar sobre el agua, sumergirse en la tierra, etc.; (ii) *dibbasota*, oído divino; (iii) *cetopariyañana*, capacidad para conocer la mente de otros; (iv) *pubbenivasanussatiñana*, recuerdo de existencias anteriores; (v) *dibbacakkhu*, ojo divino, conocimiento del fallecimiento y renacer de los seres según su *kamma*; (vi) *asavakkhayañana*, conocimiento de la extinción de las impurezas.
- 36 Estas seis condiciones son: (i) morar contemplando la transitoriedad de todas las formaciones, (ii) percibir la insatisfacción en lo transitorio, (iii) percibir el no-yo en lo insatisfactorio, (iv) percibir el abandono, (v) la desaparición y (vi) el cese.
- 37 Las siete *samoyanas* son: (i) atracción, (ii) aversión, (iii) opinión, (iv) duda, (v) vanidad, (vi) anhelo de existencia e (vii) ignorancia.

