COSMOLOGÍA Y MEDITACIÓN:
DEL AGGAÑÑA SUTTA AL MAHAYANA

Rupert Gethin

El Significado de la Cosmología Budista

> «Llega un momento, Vasettha, en que, tras un largo periodo, este mundo se contrae. Cuando el mundo se contrae, los seres nacen en su mayoría en el Reino de la Luz Radiante (Abhassara Brahma Loka). Allí existen formados por la mente, alimentándose de alegría, radiantes por sí mismos, desplazándose por el aire y poseyendo una belleza constante. Así permanecen durante muchísimo tiempo. Pero llega un momento, Vasettha, en que, tras un largo periodo, este mundo se expande, y cuando se expande los seres caen en su mayoría desde el Reino de la Luz Radiante y llegan a este plano, existiendo formados por la mente, alimentándose de alegría, radiantes por sí mismos, desplazándose por el aire y poseyendo una belleza constante. Así permanecen durante muchísimo tiempo».
>
> [DN 27 – Aggañña Sutta]

Este pasaje, impactante y evocador, introduce el conocido relato sobre la evolución del mundo y de la sociedad humana que se encuentra en el Aggañña Sutta del Digha Nikaya Pali[01]. Marca el inicio de una línea de pensamiento específica —dentro de la tradición budista— en torno al mundo y sus ciclos de expansión y contracción. Es precisamente esta línea de pensamiento la que se va a investigar en el presente artículo.

A veces puede parecer que, en nuestra condición de «académicos letrados, desmitologizados y aristotelizados» —por tomar prestada la expresión de G. S. Kirk—, nos volvemos singularmente insensibles a esa clase de mundo poético e imaginativo que, para la mayoría de los seres humanos a lo largo de la gran parte de la historia, ha constituido la «realidad». Quizá no sea casualidad, pues, que a pesar de que ciertos estudios sobre el budismo contemporáneo en Sri Lanka, Birmania y Tailandia han puesto de relieve la importancia de la cosmología tradicional en la cosmovisión de los budistas theravada actuales, el tema de la cosmología budista haya recibido relativamente poca atención por parte de los especialistas en textos. Resulta significativo que una de las pocas obras dedicadas a la cosmología budista publicadas en años recientes no sea un estudio de fuentes antiguas en pali o sánscrito, sino la traducción de un clásico tailandés del siglo XIV: el Traibhimikatha o Thrai Phum Phra Ruang («Los Tres Mundos según el Rey Ruang»), de Phya Lithai.

La escasez general de estudios académicos sobre la cosmología budista parece reflejar cierta reticencia, por parte de la investigación moderna, a considerar que esta dimensión del pensamiento budista tenga una relevancia significativa para aquellas enseñanzas fundamentales que tan bien conocemos: las Cuatro Nobles Verdades, el Noble Óctuple Camino, la doctrina del «no-yo» y el Origen Dependiente. El resultado es que se desvinculan las formulaciones doctrinales del pensamiento budista de su contexto mítico tradicional. Esto puede dar lugar a graves distorsiones, como es la imagen que a veces se ha ofrecido del «budismo

primitivo» y del budismo Theravada como algo plano y unidimensional. No obstante, el principio de que el estudio de las imágenes empleadas en los textos budistas primitivos constituye una vía útil para profundizar en la comprensión de las enseñanzas más abiertamente conceptuales de los Nikayas ya ha sido aplicado con éxito por Steven Collins en su análisis de las imágenes relacionadas con la casa, la vegetación y el agua, en el contexto de cómo los Nikayas presentan la enseñanza del «no-yo».

Defendiendo un enfoque no muy distinto al de Collins, Stanley Tambiah ha señalado que el esquema cosmológico budista tradicional expresa, de manera figurada y mediante imágenes metafóricas, lo mismo que la doctrina plantea en términos abstractos. Los conceptos doctrinales fundamentales del budismo —que pretenden explicar la condición humana y orientar la acción religiosa— se hallan también integrados en la cosmología y en el panteón asociado a ella. En este punto no cabe duda de que tiene razón; por ello, uno de los objetivos de este artículo es profundizar en la relación que existe, dentro del pensamiento budista, entre el ámbito de la teoría abstracta y el mito cosmológico.

Ignorar los elementos míticos de los antiguos textos budistas supone no lograr adentrarse plenamente en su universo intelectual. Ciertas ideas cosmológicas relativas a la expansión y contracción del Universo y sus implicaciones, son necesarias para comprender la naturaleza y el significado de la «cuarta meditación de absorción» (*jhana/dhyana*), tal como se describe en la exposición de las etapas del camino budista presente en los Nikayas y el Abhidharma. Este análisis permitirá obtener una perspectiva más clara sobre la evolución de ciertas ideas que suelen considerarse características de algunas corrientes del pensamiento budista Mahayana: el Tathagatagarbha y la ontología idealista.

La Cosmología en los Nikayas y Abhidharma

Los Nikayas y Agamas contienen numerosos detalles cosmológicos, pero no es hasta el periodo del Abhidharma cuando surgen intentos de organizar dichos detalles en un conjunto sistemático. No obstante, los estudios de Masson y Marasinghe sobre los «dioses» (*devas*) en los Nikayas revelan que, si bien estos textos no ofrecen en ninguna parte una exposición sistemática de su cosmología, todos los principios fundamentales —y no pocos de los detalles— de la cosmología desarrollada en el Abhidharma se encuentran dispersos a lo largo de los Nikayas, existiendo tres principios básicos.

En primer lugar, hay diversos planos de existencia que conforman una jerarquía: existen planos inferiores, como el de los animales (*tiracchanayoni*) y espíritus hambrientos (*pettivisaya*), así como diversos infiernos (*nirayas*). Está el plano de los seres humanos (*manussa*) y, por encima, los diversos «cielos» o «planos celestiales» de los *devas* y *Brahmas*. En segundo lugar, los seres renacen continuamente en estos diversos reinos de acuerdo con sus acciones (*kamma*): las «diez vías de acciones no-beneficiosas» (*akusalakammapatha*) conducen al renacimiento en uno de los reinos inferiores; y «las diez vías de acciones beneficiosas» (*kusalakammapatha*) conducen al renacimiento como ser humano o en los «cielos inferiores»; mientras que los logros meditativos (*jhanas*) conducen al

renacimiento en los «cielos superiores» como un Brahma. El tercer principio es aquel inherente a la fórmula del Aggañña Sutta citado anteriormente. Los diversos niveles de existencia se organizan en «sistemas mundiales» (*lokadhatu*). Existiendo innumerables sistemas mundiales que se expanden y contraen a lo largo de vastos periodos de tiempo. Este esquema cosmológico básico no se limita a un contexto aislado de los Nikayas, es algo a lo que aluden y que dan por sentado muchas de las fórmulas de los Nikayas. Quizás se resuma mejor en la conocida fórmula que afirma que el Buda: «tras haber comprendido y experimentado plena y directamente este mundo con sus *devas*, *Maras* y *Brahmas*, con sus *samanas* y *brahmanes*, con sus príncipes y pueblos, lo da a conocer».

No se trata de establecer si el propio Buda o la etapa más temprana del pensamiento budista suscribían a esta visión cosmológica concreta, sino cómo la tradición interpretaba los textos como un todo coherente más que a su cronología y evolución relativas. No obstante, no existe ninguna razón particular para pensar que esta concepción fundamental del Universo no pertenezca a los estratos más antiguos de los Nikayas. No hay fundamentos históricos para considerar improbables los principios de esta cosmología en boca del Buda. Tal como ha señalado Marasinghe: «A partir del estudio de las ideas cosmológicas jainistas, ajivikas y budistas, cabe deducir que —en tiempos del Buda— existía en las regiones del Ganges un vasto acervo de ideas cosmológicas del que la mayoría de los maestros religiosos se nutría con gran libertad».

A juzgar por el Rigveda, los Upanishads y las fuentes jainistas, es muy posible que tales ideas cosmológicas fueran tomadas y adaptadas del entorno cultural en el cual el Buda formuló sus enseñanzas. En muchos aspectos, el tipo de cosmología que se ha señalado parece fundamental para el pensamiento budista. Basándonos en los Nikayas —y también en los Agamas chinos—, no hay constancia de ningún budismo ni de ningún Buda que no enseñara la creencia en el renacimiento, o que no concibiera dicho renacimiento como un proceso fluido entre distintos ámbitos: animal, infernal, humano y celestial.

Si bien ciertos detalles del relato del Aggañña Sutta sobre la evolución de la sociedad humana pueden tener —como ha argumentado convincentemente Gombrich— una intención satírica, no hay nada en los Nikayas que sugiera que los principios cosmológicos fundamentales identificados deban entenderse de ese modo. Nada indica que la fórmula introductoria del Aggañña Sutta, que describe la expansión y contracción del mundo, sea una mera broma. Cabe esperar, ciertamente, que el budismo primitivo —y el propio Buda— tuvieran ideas concretas sobre la naturaleza del ciclo de renacimientos. Y en esencia eso es precisamente lo que constituyen los detalles cosmológicos presentados en el Aggañña Sutta y en otras partes de los Nikayas. Estos representan una contrapartida mítica y concreta de la formulación más abstracta del Origen Dependiente (*paticcasamuppada*).

¿Qué funciones desempeñan los diversos niveles de existencia y los dioses en los Nikayas? No existe una respuesta sencilla a esta pregunta, sin embargo, comenzaremos desarrollando con mayor detalle lo que anteriormente se identificó como el segundo principio de la cosmología budista, a saber, que determinados

tipos de acción —física, verbal y mental— conducen a clases específicas de renacimiento. Los pasajes que se refieren a este respecto establecen, de hecho, una jerarquía del *kamma* que guarda una estrecha correspondencia con la jerarquía de los niveles de existencia.

En la base de esta jerarquía encontramos el *kamma* (acción) no-beneficioso, que conduce al renacimiento en los reinos del infierno, de los espíritus hambrientos y de los animales. A continuación, figura el *kamma* beneficioso de la generosidad (*dana*) y la observancia de los preceptos (*sila*), que —practicados en diversos grados— llevan al renacimiento como ser humano o como *deva* en uno de los seis reinos celestiales. Finalmente, la práctica de la meditación (*bhavana*) y el desarrollo de los diversos *jhanas* conducen al renacimiento entre «los dioses del séquito de Brahma» (*brahmakayika deva*) y más allá.

En este punto conviene recordar que el *kamma* es para los Nikayas —y para el pensamiento budista en general—, en su raíz, un «acto mental», una «intención». Los actos corporales y verbales se llevan a cabo en respuesta a la intención o voluntad subyacente (*cetana*), condicionados por la cualidad de esta. Son hábiles o inhábiles porque están motivados por intenciones hábiles o inhábiles.

Los actos del cuerpo y del habla son, por así decirlo, fenómenos secundarios de determinados tipos de mentalidad. Están impulsados por estados psicológicos específicos. En un sentido muy real, los actos corporales y verbales son actos de voluntad. Así, la jerarquía se basa esencialmente en la relación entre ciertos tipos de mentalidad (entendidos como *kamma*) y determinados niveles de existencia. Esto resulta especialmente evidente en el caso de los diversos *jhanas* y «reinos de Brahma». Esta forma de pensar ilustra el principio general de equivalencia o paralelismo —propio del pensamiento budista— entre la psicología, por un lado, y la cosmología, por el otro.

Muchas de las historias sobre *devas* de diferentes «cielos», que aparecen en los Nikayas, se prestan fácilmente a una interpretación de índole «psicológica», es decir, en términos de «estados mentales». En determinados contextos, esta interpretación aparece explícita en los propios textos. En el Vanasamyutta, del Samyutta Nikaya, se recoge toda una serie de relatos sobre *devas* que visitan a *bhikkhus* (monjes) que viven en el bosque para amonestarlos por su pereza. Aquí, los *devas* cumplen la función de despertar en el monje estados mentales beneficiosos que le impulsen a proseguir con su práctica. Del mismo modo, en los Marasamyuttas y Bhikkhunisamyuttas, se representa a Mara apareciendo en escena para tentar a monjes, monjas (*bhikkhunis*) y al propio Buda con el «mundo de los cinco sentidos». De este modo, Mara parece actuar aquí como la personificación de los «cinco obstáculos» (*nivaranas*), que son precisamente los estados mentales que hay que superar para alcanzar el *jhana*. Y es precisamente el *jhana* el que —según una interpretación posterior— transporta temporalmente al individuo más allá del «mundo de los cinco sentidos» y fuera del alcance de Mara[02].

Leer estos textos en términos vagamente psicológicos no supone incurrir en actos de «desmitologización» gratuita. La propia tradición budista fue capaz de desmitologizar desde muy temprano su enseñanza, hasta el punto de que uno

duda en emplear tal término en este contexto. Este tipo de interpretación psicológica era inherente al propio material de los Nikayas. Al ser interrogado sobre la naturaleza de Mara, el Buda responde en términos abstractos relacionados con la experiencia psicológica general:

> «Señor, se dice: ¡Mara! ¡Mara! Ahora bien, ¿en qué medida, Señor, existe Mara o las manifestaciones de Mara?».
>
> «Samiddhi, donde existe el ojo, donde existe la forma visible, la consciencia visual y los *dhammas* (fenómenos) cognoscibles mediante el ojo, allí existe Mara o la manifestación de Mara».
>
> [SN 35.65]

En el Sutta Nipata se definen los ejércitos de Mara, que atacan al Bodhisatta, en términos esencialmente psicológicos:

> «Al morar así, habiendo alcanzado la experiencia suprema, mi mente no presta atención a los deseos sensuales. Observa la pureza de un ser. El deseo sensual es tu primer ejército; descontento, se llama el segundo; hambre y sed es el tercero; el cuarto, anhelo; el quinto se llama fatiga y somnolencia; el sexto, miedo; el séptimo es la duda; engaño y obstinación es el octavo... Namuci [Mara], este es tu ejército, la fuerza de ataque del Oscuro. Quien no es un héroe no lo conquista, pero quien lo conquista obtiene la felicidad».
>
> [Snp 3.2]

En el Samyutta Nikaya, se presenta a las hijas de Mara como poseedoras de una realidad psicológica similar:

> «Entonces, el Anhelo (*tanha*), la Aversión (*arati*) y la Lujuria (*raga*) —las hijas de Mara— se acercaron al Bienaventurado [el Buda] y, una vez allí, se dirigieron a él diciendo: "Asceta, quisiéramos servir a tus pies". Sin embargo, el Bienaventurado no les prestó atención, pues estaba liberado gracias a la insuperable y completa destrucción de los apegos».
>
> [SN 4.25]

Sin duda, no se incurre en una interpretación forzada al afirmar que las descripciones del encuentro del Bodhisatta/Buda con los ejércitos y las hijas de Mara representan vívidas descripciones de la psicología del Buda antes y después de su iluminación. El Bodhisatta/Buda ha luchado contra ciertos estados mentales —Mara, sus ejércitos y sus hijas— y los ha vencido. Es decir, se describen estados psicológicos concretos en términos de un encuentro con seres de significación cosmológica[03].

Sin embargo, no se pretende sugerir que la interpretación psicológica de figuras míticas (como Mara) agote la cuestión. No se puede afirmar que todos los antiguos lectores u oyentes de estos textos concibieran a las hijas y a los ejércitos de Mara simplemente como símbolos místicos de estados mentales concretos. Sin duda, para muchos, Mara, sus hijas y sus ejércitos habrían poseído una realidad como seres autónomos, independientes de sus propios estados mentales. No obstante, es necesario sostener que una interpretación psicológica habría resultado coherente para los autores y lectores de estos textos.

Ahora bien, al afirmar esto, no se pretende insinuar que una «lectura psicológica» revele el significado verdadero y real de los diversos seres cosmológicos —aquel significado que el Buda pretendía transmitir—, pero que la tradición budista tuvo que matizar o alterar por las creencias populares [de la época], y al cual nosotros, a finales del siglo XX, tenemos por fin el privilegio de acceder.

El budismo de los Nikayas adopta la noción de «renacimiento» y la descripción de los diversos reinos de existencia, habitados por una variedad de seres, como parte integral de ella. Las categorías de «símbolo mítico» y «verdad literal» son modernas y están vinculadas a una ontología compleja, moldeada por una tradición intelectual y cultural específica. Por consiguiente, abordar aquello que —a falta de un término mejor— denominamos las «partes míticas de los Nikayas», partiendo de la premisa de que categorías como «símbolo mítico» y «verdad literal» son absolutamente opuestas, supone adoptar una actitud ajena al contexto temporal y cultural adecuado. En cierta medida, se debe admitir tanto una interpretación literal como una psicológica. Ambas están presentes en los textos.

La ambigüedad entre cosmología y psicología resulta particularmente clara en un pasaje del Kevaddha Sutta (DN 11), donde el Buda relata la historia de cierto monje que deseaba descubrir dónde «cesaban sin dejar resto» (*aparisesa nirujjhanti*) los «cuatro grandes elementos» (*mahabhuta*). Cabe entender esto como el deseo de conocer el alcance total del mundo condicionado, tanto en su vertiente física como mental. Al parecer, dicho *bhikkhu* era un maestro de la meditación, pues se nos dice que alcanzó un estado de concentración en el cual el camino que conduce a los dioses se manifestó a su mente concentrada (*tatharupam samadhim samapajji yatha samahite citte deva-yaniyo maggo paturahosi*). El monje procede a dirigirse a dioses de niveles cada vez más elevados para plantear su pregunta, hasta que finalmente se encuentra ante el mismísimo Mahabrahma. Este confiesa no poder responder a la cuestión y le sugiere que regrese junto al Buda para plantearle la pregunta.

El Buda responde que los cuatro elementos cesan no «ahí fuera», en algún remoto confín del Universo, sino en la «consciencia» (*viññāna*). Este relato expone con gran claridad cómo determinados estados psicológicos —en este caso, la mente concentrada en los diversos niveles de meditación— permiten acceder a ámbitos cosmológicos concretos. Así, se describe explícitamente al *bhikkhu* realizando simultáneamente un viaje a través de distintos niveles del Cosmos y un viaje espiritual interior: un viaje de la mente.

A la luz de un artículo sumamente sugerente de Peter Masefield [«Mind-Cosmos Maps in the Pali Nikayas»], parece que, en lugar de caer en el error de buscar el significado en términos de las categorías de «verdad literal» y «símbolo mítico», deberíamos entender las referencias de los Nikayas —tanto a una jerarquía cósmica de seres (humanos, *devas* y *Brahmas*) como a una jerarquía psicológica de estados mentales (niveles de *jhana*)— como algo paralelo a las categorías upanishádicas de «en relación con los dioses» (*adhidaivatam*) y «en relación con el sí-mismo» (*adhyatmam*), es decir, la «realidad» puede contemplarse bien desde la perspectiva de un mundo exterior (Brahman), bien desde la perspectiva de un mundo interior (*atman*), los cuales son, en cierto sentido —aunque no en un sentido metafísico absolutista, tratándose del pensamiento budista—, lo mismo.

Así, Masefield sugiere que hablar de Mara —o concebirlo— como una entidad cósmica, por un lado, y como fuerzas psicológicas, por el otro, equivale esencialmente a pasar de la perspectiva *adhidaivatam* («alma cósmica») a la *adhyatmam* («alma individual»). Masefield ha identificado aquí una forma de pensamiento profundamente arraigada en la tradición filosófica india. Y si bien la importancia de este enfoque se reconoce fácilmente en el contexto de los Vedas y del Tantra hindú y budista, no se comprende suficientemente en el contexto del budismo primitivo.

Al pasar de los Nikayas al Abhidharma, se conservan dos exposiciones sistemáticas completas de la cosmología budista: la del Abhidhamma Theravada y la del Abhidharma Sarvastivada-Vaibhashika. Ambas versiones son notablemente similares en sus líneas generales y, de hecho, coinciden también en muchos detalles. Esto sugiere, una vez más, que la cosmología fundamental debió formularse en una etapa relativamente temprana, dado que forma parte del patrimonio común del budismo antiguo. Por tanto, se recurrirá a la tradición Theravada —en pali— como al Abhidharmakosa de Vasubandhu para abordar las tradiciones de los sarvastivadas.

Una de las preocupaciones generales del Abhidharma es ofrecer una jerarquía detallada y completa de la consciencia. El esquema clásico del Theravada, que contempla 89 o 121 tipos de «consciencia» (*citta*), comienza en la base con las «consciencias no-hábiles». A estas les siguen aquellas relacionadas con los mecanismos de la percepción de los objetos de los cinco sentidos y, posteriormente, las «consciencias hábiles» propias de la esfera de los sentidos. A continuación, figuran las diversas consciencias de la «esfera de la forma» y de la «esfera de lo sin-forma» que constituyen los *jhanas* —o «logros meditativos»— y, finalmente, encontramos las «consciencias supramundanas» (*lokuttara*), que conforman la mente en el instante mismo del Despertar. La estructura básica de esta jerarquía de la consciencia guarda un paralelismo bastante explícito con la estructura básica del Cosmos. La consciencia pertenece a la «esfera de los sentidos» (*kamavacara*), a la «esfera de la forma» (*rupavacara*) o a la «esfera de lo sin-forma» (*arupavacara*). Los seres existen en el «mundo de los sentidos» (*kamadhatu*, *kamaloka*), en el «mundo de la forma» (*rupadhatu*, *rupaloka*) o en el «mundo de lo sin-forma» (*arupadhatu*, *arupaloka*). Además de establecer una jerarquía de la consciencia más precisa, el Abhidhamma también definió la estructura del Cosmos. Tanto las fuentes Theravada, como las del norte, detallan «treinta y un reinos básicos»[04] (la estructura básica de este Cosmos, junto con su paralelismo psicológico, se presenta en la tabla al final de este trabajo).

Al detallar los tipos de consciencia que pueden experimentar los «seres renacidos» en reinos específicos, el Abhidhamma ofrece una indicación adicional del paralelismo entre el orden psicológico y el orden cosmológico. Los seres de los «reinos inferiores» —infiernos, animales, espíritus hambrientos y Asuras— solo pueden experimentar la consciencia de la «esfera de los sentidos». Por su parte, los seres del plano humano y celestial experimentan la consciencia de la «esfera de los sentidos», pero pueden en circunstancias especiales, como al alcanzar los *jhana*, experimentar la consciencia de la «esfera de la forma» y de la «esfera de lo sin-forma».

Los seres de los «mundos con forma» y de los «mundos sin-forma» experimentan la consciencia de la «esfera de la forma» y la consciencia de la «esfera sensorial», respectivamente. Ambos pueden experimentar ciertas formas de consciencia de la «esfera sensorial» tanto beneficiosas como perjudiciales, pero no aquellas asociadas con el odio y las sensaciones desagradables. La lógica que rige esta disposición es la de que un ser en uno de los «reinos inferiores» debe experimentar, al menos, una mínima cantidad de consciencia beneficiosa, de lo contrario, al no poder generar el *kamma* beneficioso necesario para condicionar el renacimiento en un «reino superior», quedaría atrapado allí para siempre.

Del mismo modo, los seres de los «Mundos de Brahma» deben experimentar cierta consciencia perjudicial, si no fuera así, su *kamma* sería exclusivamente beneficioso y podrían permanecer eternamente en estos «reinos dichosos» —donde jamás surge ninguna sensación corporal o mental desagradable—, escapando de *dukkha* de forma permanente, en lugar de solo temporal (aunque sea por un eón o dos). Finalmente, los seres que ocupan una posición intermedia en la jerarquía, como los humanos, se encuentran en un equilibrio justo, experimentando tipos de consciencia perjudiciales o beneficiosos, pudiendo descender a lo más profundo o ascender hasta lo más alto.

Un aspecto de especial relevancia que se desprende de esto es que, desde la perspectiva del Abhidharma, pasar de hablar de «niveles de existencia» a hablar de «niveles de la mente» equivale a seguir tratando el mismo tema, pero a una escala diferente. Lo que implica la transición del orden psicológico (la jerarquía de la consciencia) al orden cosmológico (la jerarquía de los seres) es, esencialmente, un cambio en las escalas temporales. La mente —de ciertos seres— puede recorrer los posibles niveles de consciencia en un periodo relativamente breve, quizás en unos instantes; en cambio, un ser existe en un nivel concreto del Cosmos durante más tiempo —84.000 eones en el caso de un ser del «reino de la ni-consciencia ni-inconsciencia»—, y recorrer todos los niveles posibles de existencias requerirá, ciertamente, un tiempo muy prolongado.

El hecho de que aquí estemos hablando de un cambio de escala queda claramente patente en el tratamiento que el Abhidharma otorga al «surgimiento dependiente» (*pratityasamutpada*). Esta ley que rige el proceso de las cosas —ya se trate del funcionamiento de la mente o del proceso del renacimiento—, es siempre la misma. Así, el Abhidharma ilustra el funcionamiento de los doce eslabones del «surgimiento dependiente» refiriéndose tanto a la manera en que los seres avanzan de una vida a otra como a la progresión de la consciencia de un instante a otro. Desde una perspectiva, nacemos, vivimos y morimos a lo largo de un periodo de, digamos, ochenta años. Desde otra, nacemos, vivimos y morimos a cada instante. De hecho, en el tercer capítulo del Abhidharmakosa, Vasubandhu aborda estas diferentes escalas de interpretación del *pratityasamutpada* precisamente en el contexto de su exposición sobre cosmología.

En términos generales, la cosmología budista tradicional, tal como se expone en los Nikayas y el Abhidhamma, debe entenderse simultáneamente como un mapa de todos los ámbitos de la existencia y como una descripción de todas las experiencias posibles.

Expansión y Contracción de los Sistemas Mundiales

Según los sistemas cosmológicos budistas, el Universo está constituido por innumerables «sistemas mundiales» o «esferas mundiales» (*lokadhatu*, *cakkavala*) que abarcan «treinta y un niveles de existencia». Al igual que la mente no es estática ni estable, tampoco lo son —a mayor escala— los «sistemas mundiales»[05], que atraviesan vastos ciclos de expansión y contracción. Según las tradiciones exegéticas, tanto de los Theravadas como de los Sarvastivadas, la fórmula citada del Aggañña Sutta —que alude al renacimiento de los seres en el «reino del esplendor» (*Abhassara*) durante la fase de contracción del mundo— describe dicha contracción como el resultado de una «destrucción hecha por el fuego». Tanto Buddhaghosa como Vasubandhu ofrecen detalles adicionales sobre cómo se desarrolla este proceso de destrucción. Según Buddhaghosa, los «sistemas mundiales» se contraen en grandes agrupaciones: mil millones (*kotisatasahassa*) de «sistemas mundiales» contrayéndose simultáneamente.

Ambos autores describen cómo, al contraerse, los «sistemas mundiales» lo hacen de abajo hacia arriba. Así, en el caso de la «destrucción por el fuego», este se inicia en los niveles inferiores de la «esfera de los sentidos» y, tras consumirlos, invade la «esfera de la forma». Sin embargo, se detiene una vez que ha consumido los niveles correspondientes al primer *jhana* (*dhyana*). De este modo, los niveles correspondientes a los *jhanas* segundo, tercero y cuarto, así como las «cuatro esferas sin-forma», quedan a salvo de la destrucción.

No obstante, la «destrucción por el fuego» no es la única modalidad —aunque sí la más frecuente—, pues el agua y el viento también causan estragos. Cuando es la «destrucción por el agua», los tres niveles correspondientes al segundo *jhana* también se ven afectados por la destrucción general; mientras que la «destrucción por el viento» invade y arrasa los niveles correspondientes al tercer *jhana*. Solo los siete niveles correspondientes al cuarto *jhana* y a las «cuatro esferas sin-forma» permanecen libres de esta destrucción universal[06].

¿Qué sucede, entonces, con los seres que habitan los «reinos inferiores» cuando fuego, agua y viento siembran la destrucción? No pueden simplemente desaparecer del *samsara*, deben ir a «alguna parte». Aquí abordamos una cuestión que planteó cierto problema a la tradición budista y cuyas respuestas no son del todo coherentes. La respuesta sencilla que ofrece Buddhaghosa en el Visuddhimagga es que, en el momento de la destrucción de un «sistema mundial» por el fuego, todos los seres que ocupan los «reinos inferiores» —incluidos los seres de los infiernos (*nerayika*)— renacen en el «Reino del Brahma Abhassara» (correspondiente al segundo *jhana*) o en un plano superior. Sin embargo, dado que el renacimiento en un «Reino de Brahma» solo puede producirse como resultado de la práctica de los *jhanas*, Buddhaghosa se enfrenta a un problema. El caos y las adversidades que preceden a la destrucción del mundo, difícilmente propiciarían la práctica de *jhana*. Además, ciertos seres carecen simplemente de capacidad para alcanzar *jhana*, por más que lo intenten.

No existe renacimiento en el «Mundo de Brahma» sin haber alcanzado *jhana*. Sin embargo, algunos seres se ven afligidos por la escasez de alimento y otros son incapaces de lograr dicho estado. Entonces, ¿cómo renacen allí? En virtud del *jhana* adquirido en el «mundo de los *devas*». Sabiendo que dentro de cien mil años el eón llegará a su fin, los dioses de la «esfera de los sentidos» —conocidos como los Cuatro Reyes Celestiales o Mariscales del Mundo— se despojan de sus diademas y, con el cabello revuelto, el rostro compungido y secándose las lágrimas con las manos, vestidos de rojo y con sus ropajes en gran desorden, acuden a los lugares frecuentados por los hombres diciendo:

> «Buenos señores, dentro de cien mil años el eón terminará. Este mundo será destruido, el gran océano se secará y el Sineru, el rey de las montañas, arderá y quedará destruido. La destrucción del mundo alcanzará incluso al Mundo de Brahma. Cultivad la bondad amorosa, buenos señores. Cultivad la compasión, la alegría empática y la ecuanimidad. Cuidad de vuestros padres y madres, honrad a los ancianos de la familia».

Al escuchar tales palabras, tanto los hombres como las deidades de la tierra se sienten profundamente conmovidos, se vuelven bondadosos los unos con los otros y, acumulando méritos mediante la práctica de la bondad amorosa y otras virtudes, renacen en el «mundo de los *devas*». Allí disfrutan del «alimento de los dioses» y, tras completar la práctica preliminar del «*kasina* del aire», alcanzan *jhana*.

Sin embargo, habrá otros que renacerán en el «mundo de los *devas*» en virtud de su buen *kamma* pendiente —que ha de experimentar en algún momento indeterminado—, pues no existe ningún ser que deambule por el *samsara* carente de *kamma* que deba experimentar tarde o temprano. De este modo, allí [en el «mundo de los *devas*»] también alcanzan *jhana*. Así pues, todos los seres renacen en el «Mundo de Brahma» en virtud del logro de *jhana*.

Para Buddhaghosa se debe entender que, en el momento de la contracción de un «sistema mundial», todos los seres que ocupan los «reinos inferiores» renacen en los «Mundos Superiores de Brahma» que escapan a la destrucción. Esto es válido incluso para los seres de los «reinos infernales». Esto sucede, en última instancia, porque no existe ningún ser en el *samsara* que no haya realizado, en algún momento, el buen *kamma* necesario para renacer en los «reinos dichosos» de la «esfera de los sentidos». Así, incluso los seres nacidos en los «reinos infernales» como consecuencia de un *kamma* no-saludable, siempre conservarán un buen *kamma* latente, capaz de fructificar en el momento de la inminente contracción del «sistema mundial». Se trataría de aquel «kamma que ha de experimentarse en un momento indeterminado» (*aparapariya vedaniya kamma*). Tales seres renacerían primero en un cielo de la «esfera de los sentidos», donde posteriormente cultivarían el *jhana* que los conduciría a renacer en los «Mundos de Brahma».

De esta perspectiva se deduce que todos los seres del *samsara* han habitado, en algún momento, los «Reinos de Brahma» correspondientes al segundo, tercer y cuarto *jhana*. Además, se considera que todos los seres regresan periódicamente a estos reinos, aunque dichos periodos tengan una duración inconcebible.

Parece, sin embargo, que algunos miembros de la tradición budista no estaban del todo satisfechos con la interpretación de este asunto presentada por Buddhaghosa. Al comentar la frase: «Cuando el mundo se contrae, los seres nacen en su mayoría en el Reino del Resplandor» —tal como aparece en el Brahmajala Sutta—, Buddhaghosa afirma que se dice: «en su mayoría» (*yebhuyyena*), porque existen otros seres que nacen en los «Reinos Superiores de Brahma» o en los «Reinos Sin-Forma». Dhammapala, no obstante, en su subcomentario al texto de Buddhaghosa, añade:

> «"O en sistemas mundiales distintos de aquellos que se encuentran en proceso de contracción", sería la alternativa que debe entenderse a partir de la conjunción "o", pues no es posible considerar que todos los seres que descienden en ese momento nazcan en una existencia con forma o sin-forma, dado que resulta imposible que aquellos seres que descienden —y poseen vidas más largas— renazcan en el Reino Humano».

El problema que Dhammapala encuentra en la explicación de Buddhaghosa parece radicar en que esta no contempla el caso de los seres que, por ejemplo, cometen uno de los cinco grandes *anantariyakamma* —matar a la madre, al padre o a un arahant, herir a un Buda o provocar el cisma en el *sangha*— hacia el final del eón. Como consecuencia, tales seres deberían inevitablemente nacer en los «reinos infernales», sin embargo, el eón podría concluir antes de que hubieran agotado el resultado de su mal *kamma*. Por ello, Dhammapala concluye que estos seres deben renacer en los infiernos de otros «sistemas mundiales» [que no están en contracción].

Al examinar a fondo las fuentes budistas, se encuentran más ejemplos de la postura tanto de Buddhaghosa como la de Dhammapala respecto a lo que sucede con los seres de los «reinos inferiores» cuando un «sistema mundial» se contrae. En el tercer capítulo del Abhidharmakosa, Vasubandhu escribe:

> «Cuando no queda ni un solo ser en los infiernos, debido a la contracción de los infiernos, el mundo se contrae hasta ese punto. En ese momento, cualquier ser que aún tenga *karma* pendiente por experimentar en un infierno, es arrojado al infierno de otro sistema mundial [que no se esté contrayendo]».

Sin embargo, en el capítulo ocho, Vasubandhu comenta que —en el momento de la contracción de un «sistema mundial— todos los seres de los «reinos inferiores» generan *dhyana* (*jhana*) del Reino de la Forma debido a la manifestación especial de los dhammas hábiles»[07]. Yasomitra señala que, en tales circunstancias, el *jhana* surge sin instrucción alguna, gracias a la «impronta» o «aroma» (*vasana*)[08] existente por haber alcanzado dicho estado anteriormente.

El Lokapañňatti («Descripción del Universo») es otro tratado cosmológico difundido en el Sudeste Asiático que data de los siglos XI o XII. Al igual que el Visuddhimagga de Buddhaghosa, el Lokapañňatti sostiene que —durante la fase de contracción de un «sistema mundial»— los seres de los «reinos inferiores» renacen primero en el *kamadhatu* y, posteriormente, en el Reino Abhassara, tras el logro del segundo *jhana*, pero no menciona la posibilidad de renacer en los infiernos de otros «sistemas mundiales».

Por el contrario, en una fuente Theravada mucho más tardía, titulada «Sermón de los Tres Mundos» (Triphum Phra Ruang)[09], mantiene la postura de Dhammapala en el capítulo tres del Abhidharmakosa, afirmando que los seres de los infiernos pueden renacer en los infiernos de «sistemas mundiales» que no se encuentran en fase de contracción.

¿Cuáles son los méritos relativos de estas dos perspectivas sobre lo que les sucede a los seres de los «reinos inferiores» en el momento de la contracción del mundo? La postura representada por Dhammapala en el Abhidharmakosa y el Triphum de Phya Lithai —a saber, que renacen en los «reinos inferiores» de «sistemas mundiales» que no están en proceso de disolución— parece más acorde con las leyes del *karma* y, por ello, más meditada. Los seres que asesinan a sus madres o padres, que matan a un *arhat*, que hieren a un Buda o que provocan el cisma del *sangha* deben, sin duda, experimentar las consecuencias de sus actos, independientemente de si un «sistema mundial» se contrae o no[10]. Sin embargo, esto hace que la tradición alternativa —según la cual todos los seres renacen en los «Reinos de Brahma»— resulte aún más interesante y significativa. Se trataria, por así decirlo, de la *lectio difficilior* (lectura más difícil). ¿Por qué habrían de preservar y transmitir Buddhaghosa, Vasubandhu y el Lokapañňatti una tradición tan manifiestamente problemática? Para responder a esta pregunta hay que examinar primero la exposición teórica de las etapas del camino budista, ya que al analizarse mutuamente, las descripciones de las etapas del camino y del proceso de expansión-contracción del Universo revelan indicios sobre las premisas implícitas que constituyen el núcleo del pensamiento budista de la India.

Cosmología y Camino Budista

Lo que tal vez deba considerarse la exposición clásica de los Nikayas sobre las etapas del camino budista aparece repetida en varios *suttas* (discursos) del Silakkhandhavagga del Digha Nikaya y también —con ligeras variaciones— en otros *suttas* del Majjhima Nikaya. Esta descripción puede resumirse en términos sencillos de la siguiente manera: sobre la base de la práctica de la buena conducta (*sila*), el monje (*bhikkhu*) practica la meditación. Mediante ella, abandona los «cinco obstáculos» y alcanza el primer *jhana*. Con el logro sucesivo del segundo y tercer *jhana*, se describe cómo el *bhikkhu* refina su mente concentrada hasta lograr alcanzar y permanecer en el cuarto *jhana*, el cual se describe como un estado de «ecuanimidad y atención consciente puros» (*upekkha sati parisuddhi*) donde impregna el cuerpo con la mente, la cual ha sido completamente purificada y limpia. A continuación, se presenta la descripción de una serie de ocho (en el Digha) o tres (en el Majjhima) logros distintos, cada uno de los cuales se introduce con la misma fórmula:

> «Cuando su mente se ha concentrado de este modo, cuando está completamente pura y limpia, libre de manchas e impurezas, cuando se ha vuelto sensible, maleable y firme, habiendo alcanzado la imperturbabilidad, él inclina y dirige su mente hacia...».

En otras palabras, tras haber aquietado la mente hasta el nivel del cuarto *jhana*, el *bhikkhu* lleva su mente a un estado sumamente refinado, apto y adecuado para diversas tareas, a saber: el desarrollo del conocimiento sobre la interdependencia de la consciencia y el cuerpo, la creación de un «cuerpo formado por la mente» y la adquisición de «poderes extraordinarios» (*iddhis*) y «conocimientos superiores» (*abhiñña*s).

Por último, puede aplicar la mente a la obtención del conocimiento de la destrucción de los *asavas* (corrupciones o impurezas mentales), y del conocimiento del sufrimiento, el origen del sufrimiento, su cese y el camino que conduce al cese del sufrimiento. Entonces comprende que —para él— el nacimiento está destruido y no habrá renacimientos futuros tras el presente.

La historia del monje en el Kevaddha Sutta, referida anteriormente, constituye de hecho una parábola bastante precisa de esta comprensión del progreso en el camino budista. El *bhikkhu* del Kevaddha Sutta recurre a «estados de consciencia» y/o «niveles del Cosmos» cada vez más sutiles para buscar una respuesta a la pregunta sobre la naturaleza última del Universo. Sin embargo, tras haber llegado a los confines de este, no encuentra una respuesta satisfactoria a su interrogante, sino que debe regresar ante el Buda y recibir sus instrucciones para reorientar su búsqueda.

Del mismo modo, el *bhikkhu* que alcanza el *jhana* no llega al «final del camino», sino que debe dirigir su atención hacia otro ámbito para comprender finalmente la naturaleza del sufrimiento, su causa, cese y el camino que conduce a dicho cese. Es a la luz de esta estrecha correspondencia existente en la literatura budista —entre los viajes a través de los «reinos del Cosmos» y los «viajes interiores» de la mente como empieza a revelarse el significado de los relatos sobre la expansión y contracción del Universo. Stanley Tambiah ya ha señalado este aspecto en algunos comentarios realizados durante su estudio de la tradición monástica tailandesa del bosque, comentarios que, por lo breves, no articulan con total precisión la naturaleza de dichos paralelismos.

La cosmología budista —en general, pero especialmente en lo referente a la contracción y expansión de los «sistemas mundiales»— ofrece una contrapartida poética, imaginativa y mítica a los relatos sobre las etapas de logro de los *jhanas*. Leer las descripciones del camino budista junto a los relatos sobre el fin y el comienzo del Universo es la vía para adentrarse más plenamente en el mundo conceptual del budismo de la antigua India. En particular, lo que se revela en los relatos cosmológicos es la comprensión de la naturaleza del cuarto *jhana*. Tanto las explicaciones teóricas de las etapas del camino como las descripciones míticas de la contracción del sistema mundial convergen en el cuarto *jhana*.

El hecho de que el relato mítico de la contracción de un sistema mundial pueda interpretarse como un paralelismo con el progreso de un meditador a través de los sucesivos *jhanas* se pone de manifiesto explícitamente en el siguiente pasaje del Abhidharmakosa, que comenta cómo, en el momento de la contracción, el fuego, el agua y el viento destruyen los niveles sucesivamente superiores del «sistema mundial»:

> «En el primer *dhyana*, el pensamiento y la reflexión son imperfecciones, son semejantes al fuego, pues abrasan la mente. En el segundo *dhyana*, el gozo es la imperfección, es como el agua, ya que al asociarse con la tranquilidad ablanda los sentidos. En el tercer *dhyana*, la exhalación y la inhalación son imperfecciones semejantes a vientos. De este modo, la imperfección interna (*adhyatmika*) en el logro de un *dhyana* es de la misma naturaleza que la imperfección externa (*bahya*) en el renacimiento correspondiente a dicho *dhyana*».

Así, el hecho de que el meditador entre en el cuarto *jhana* marca la consecución temporal de un estado de consciencia libre de perturbaciones e impurezas. Pues, del mismo modo que los planos de existencia correspondientes al cuarto *jhana* no se ven afectados por los estragos del fuego, el agua o el viento, la mente situada en el cuarto *jhana* permanece imperturbable tanto ante los objetos burdos de los cinco sentidos como ante los sutiles movimientos de la mente, propios de los estados del primer, segundo y tercer *jhana*.

Es más, desde la perspectiva cosmológica de la expansión y contracción del «sistema universal» —y del retorno periódico de los seres a los «Reinos de Brahma»—, al aquietar la mente hasta el nivel del cuarto *jhana*, el bhikkhu regresa a un estado experimentado hace mucho tiempo atrás. El cultivo de los *jhanas* se convierte así en una suerte de reminiscencia platónica de algo olvidado hace mucho, de algo que uno «no recuerda saber». Recuperar el cuarto *jhana* supone volver a un estado básico, fundamental, a un estado estable e imperturbable del Universo como de la propia mente[11].

Sin embargo, al afirmar que los planos de existencia correspondientes al cuarto *jhana* están siempre presentes, es necesario, por supuesto, tener muy en cuenta los principios budistas de la «impermanencia» (*anicca*). Los planos del cuarto *jhana* no poseen una existencia propia y misteriosa, existen siempre en el sentido de que siempre hay seres «en» ellos, aunque los seres concretos que los ocupan cambian continuamente y ningún ser individual puede permanecer en tal plano de forma permanente.

Así pues, los planos del cuarto *jhana* no constituyen una especie de sustrato eterno del Universo. Se trata simplemente de que siempre hay seres «allí», o más bien seres que existen según el modo propio del cuarto *jhana*. Para los *devas* del Abhassara o Vehapphala, estos planos no son tanto lugares físicos como modos o «formas de ser»[12].

Por consiguiente, decir que el mundo se contrae periódicamente hasta el plano de los Vehapphala equivale exactamente a decir que, de forma periódica, los seres retornan a ese «modo de existencia». En este sentido, los niveles asociados al cuarto *jhana* son básicos, fundamentales, casi primordiales. Esta es precisamente la razón por la que pueden servir de punto de partida para alcanzar los «cuatro estados sin-forma» (*arupajhanas*), desarrollar poderes meditativos extraordinarios y realizar el conocimiento liberador del camino. Asimismo, esta es la razón por la cual —en el momento de su *Parinibbana*— el cuarto *jhana* es el último estado mental activo que experimenta un Buda vivo.

Ahora estamos en condiciones de retomar la pregunta planteada anteriormente sobre la explicación de Buddhaghosa acerca del proceso de contracción de los sistemas mundiales: ¿Por qué mantener una versión tan problemática? La perspectiva transmitida por Buddhaghosa —que sin duda recibió de los comentarios (*atthakatha*) cingaleses— subraya que ningún ser en el *samsara* carece del *kamma* necesario para propiciar un «renacimiento virtuoso» en el *kamadhatu*, sirviendo este de base para un renacimiento posterior en los planos correspondientes al cuarto *jhana*; y que no existe ningún ser en el *samsara* que no haya experimentado los planos del cuarto *jhana* [en algun momento], es decir, aquellos estados que brindan un acceso directo a la visión liberadora de la *bodhi* (iluminación). En otras palabras, todos los seres poseen la capacidad de alcanzar el Despertar y, de hecho, todos albergan en su interior la experiencia de un estado mental que, en ciertos aspectos importantes, resulta cercano al estado mental del Despertar.

El Mahayana

Para cualquiera que esté familiarizado con el budismo Mahayana, la idea de que los seres poseen siempre en su interior la capacidad de alcanzar el Despertar resulta familiar. En este punto, es necesario examinar ciertos paralelismos que pueden establecerse entre las concepciones cosmológicas que se han venido tratando y algunas ideas presentes en los *sutras* Mahayana.

La descripción que hace Buddhaghosa de lo que les sucede a los seres —cuando un sistema mundial se contrae—, guarda cierta semejanza con aspectos de una noción que solemos asociar con el Mahayana: la tradición del Tathagatagarbha, es decir, aquello que en el interior de cada ser hace posible la iluminación. Aunque formulada de manera distinta, la lógica subyacente a este concepto está presente en las tradiciones cosmológicas del Abhidharma [Theravada y Sarvastivada].

En el contexto de la comprensión, propia de los Nikayas y Abhidharma, sobre el desarrollo de las etapas del camino budista, la función de una «huella» dejada por una práctica previa de *dhyana* realizada hace mucho tiempo —o de un karma hábil propiciado por el logro del cuarto *dhyana* y destinado a experimentarse en un momento indeterminado— resulta significativamente similar a la del Tathagatagarbha del pensamiento Mahayana. Ambos facilitan y hacen posible la iluminación de los seres sumidos en el engaño. Esto no implica sugerir que Buddhaghosa haya defendido la doctrina del Tathagatagarbha, ni que las concepciones sobre este concepto hayan influido en él, ni tampoco que él haya influido en el desarrollo de la teoría del Tathagatagarbha.

Parece haber aquí un tema budista común que se manifiesta, de una forma, en el relato de Buddhaghosa —sobre la contracción de un sistema mundial— y, de otra, en la teoría del Tathagatagarbha. Si bien no se puede afirmar que la descripción de Buddhaghosa sobre la expansión y contracción de un «sistema mundial» sea equivalente en todos sus aspectos a la teoría del Tathagatagarbha, sí se puede afirmar que lo es en algunos puntos, existiendo ciertas coincidencias.

Una segunda área de interés se centra en la comprensión de las «moradas puras» (*suddhavasas*) en los Nikayas, Abhidharma y Mahayana. El yogui budista que ha dominado el cuarto *jhana* ha retirado la mente del «mundo de los sentidos» —del mundo de las ideas y pensamientos ordinarios— y la ha devuelto a un estado refinado y fundamental. Desde este estado mental, tiene la posibilidad de ver el mundo con mayor claridad, de verlo «tal como realmente es» e incluso, en cierta medida —mediante la práctica de diversos poderes meditativos, como la creación de cuerpos formados por la mente— de construir un mundo diferente. Esta forma de pensar tiene continuidad y se desarrolla en el pensamiento budista Mahayana, pues es en el ámbito del cuarto *dhyana* (*jhana*) donde los Bodhisattvas se convierten en Budas y crean sus Campos de Buda y Tierras Puras.

En los textos no pertenecientes al Mahayana, las «cinco moradas puras» se consideran las moradas de los «que no retornan» (*anagamin*), seres que estando a un paso de la iluminación se encuentran en su última vida y que, sin duda, alcanzarán el estado de *arhat* antes de fallecer. Resulta interesante observar que, según ciertas tradiciones Mahayana, el Reino de Akanistha —la más elevada de las «moradas puras» y de los «reinos del cuarto *dhyana*»— no está habitado por seres que «no-retornan» y están a punto de convertirse en *arhats*, sino por Bodhisattvas de la «décima etapa» que están a punto de convertirse en «Budas Perfectos» (*samyaksambuddhas*). Tras alcanzar la budeidad en el Reino Akanistha, proyectan sus «cuerpos de emanación» (*nirmanakaya*) hacia los «reinos inferiores», para beneficio de los seres sintientes. Shantaraksita lo explica en el Tattvasamgraha:

> «[3549] Dado que su existencia trasciende el *samsara* —que consta de los cinco destinos—, nosotros no admitimos la muerte de los Budas. Por consiguiente, lo que se percibe son sus emanaciones.
>
> «[3550] En la hermosa Ciudad de Akanistha, libre de toda morada impura, allí despiertan los Budas. Pero aquí, en este mundo, son las emanaciones las que despiertan».

Kamalasila lo comenta a continuación:

> «El *samsara* consta de los cinco destinos: los infiernos, los espíritus hambrientos, los animales, los dioses y los hombres. Dado que los Budas existen fuera de este ámbito, no es admisible que estén sujetos a la mortalidad. Entonces. ¿cómo se sabe de su nacimiento en la familia de Suddhodana y otras?».

En consecuencia, afirma que lo que se percibe son sus «creaciones» y, para respaldar esto con las escrituras, menciona la frase: «En el Akanistha…». Entre los *devas* Akanisthas («Los Supremos»), hay dioses a los que se denomina «aquellos que pertenecen a las moradas puras», pues habitan únicamente los Nobles Puros. Entre ellos, el lugar más elevado recibe el nombre de Palacio del Gran Señor, y allí nacen solo los Bodhisattvas que se encuentran en su última existencia y están establecidos en el «décimo *bhumi*» (plano de existencia), mientras que aquí —en este mundo—, gracias a la soberanía que poseen en aquel lugar, sus creaciones [mentales] adquieren conocimiento. Tal es la tradición.

Cabe destacar que un nivel asociado con el cuarto *dhyana* se concibe, una vez más, como fundamental y primordial: el nivel sobre el cual se basa la actividad creativa de los udas. No obstante, el alcance y la interpretación precisa de la tradición, según la cual los budas alcanzan la iluminación en el Akanistha, no están del todo claros. Los relatos antiguos sobre la trayectoria del Bodhisattva son variados y no siempre coherentes. No se ha localizado la fuente exacta de la cita de Santaraksita proveniente de las escrituras (Agamas Sarvastivada), aunque el Lankavatara Sutra también afirma que los seres se convierten en budas en las «moradas puras» —entre los Akanisthas del Reino de la Forma— mientras sus «creaciones» despiertan en este mundo:

> «[772] Pertenezco al linaje de Katyayana, proveniente de la Morada Pura. Enseño a los seres el Dharma que conduce a la Ciudad del Nirvana.
>
> «[773] Este es el camino ancestral, los Tathagatas y yo hemos enseñado el Nirvana en tres mil sutras.
>
> «[774] Así pues, un Buda no despierta en el Reino de los Sentidos ni en el Reino de lo Sin-Forma, sino entre los Akanisthas del Reino de la Forma, libres de pasión».

Si se toma esta tradición al pie de la letra, parece indicar que un Bodhisattva de décimo nivel alcanza la budeidad plena en el Reino Akanistha. Tras ello, el «cuerpo creado» o «emanado» (*nirmanakaya*) lleva a cabo las acciones propias de un Buda, comenzando por el «descenso» a este mundo desde el Tusita, el Cielo del Deleite. Según esta tradicion, desde el momento de su concepción y nacimiento, Siddhartha Gautama es el *nirmanakaya* de un Buda ya plenamente despierto. Sin embargo, tal interpretación no concuerda con todo lo que se afirma en la literatura Prajnaparamita («Sabiduría Trascendente») o Dasabhumika («Diez Etapas») acerca de los niveles finales de la trayectoria de un Bodhisattva.

Tampoco el Pancavimsatasahasrika Prajnaparamita («Sutra de la Perfección de la Sabiduría en Veinticinco Mil Versos») hace mención a las Moradas Puras ni al Cielo Akanistha en este contexto. En su lugar, es el Bodhisattva de la novena etapa quien desciende al vientre materno, nace y se sienta bajo el Árbol del Despertar, alcanzando la décima etapa cuando se convierte en Tathagata.

Aunque el Dasabhumika no menciona las Moradas Puras ni al Akanistha en relación con los *bhumis* (reinos o planos de existencia), sí habla de los Bodhisattvas establecidos en la décima etapa, como es el caso del Gran Señor [Mahesvara], Rey de los Dioses [Devaraja]. Diversos pasajes —que deben ser la fuente de la tradición del Tattvasamgraha ya citada— identifican estos términos como epítetos del «jefe de los dioses» de las Moradas Puras.

Sin embargo, para el Dasabhumika, es el Bodhisattva de la décima etapa —y no el de la novena, como menciona el Prajnaparamita— quien manifiesta en un único «sistema mundial» todas las acciones de los Tathagatas, desde su estancia en el Reino Tusita hasta el Parinirvana, el logro definitivo del Nirvana en el momento de la muerte. No obstante, lo hace en calidad de Bodhisattva, manteniéndose como tal y sin llegar a convertirse en Buda pleno durante el proceso.

Además, a voluntad despliega la totalidad de los reinos de todos los budas en la punta de un solo cabello. A voluntad manifiesta innumerables y variadas configuraciones de los reinos de los budas. A voluntad, en un abrir y cerrar de ojos, crea tantos seres individuales como partículas hay en incontables «sistemas mundiales». Con el surgimiento de un pensamiento abarca las diez direcciones. En un instante de pensamiento controla la manifestación de innumerables procesos de Despertar completo y Nirvana final. En su propio cuerpo controla incontables manifestaciones de las cualidades de los campos búdicos de innumerables «budas bienaventurados». Si esto es lo que hacen los Bodhisattvas de la décima etapa, ¿qué hacen entonces los Budas?

Dejando de lado la imaginación poética del Dasabhumika, la respuesta breve parece ser que hacen mucho más de lo mismo, tanto así, que uno ni siquiera puede empezar a concebir verdaderamente lo que hacen los Budas. No obstante, parece que se debe entender que, en algún momento del proceso —debido a la reiterada manifestación de llevar a cabo la «labor búdica»—, estos Bodhisattvas de la décima etapa llegan efectivamente a convertirse en Budas.

En este punto, resulta útil considerar el testimonio de la tradición indo-tibetana tardía. La obra de [el primer Panchen Lama] Khedrup Gelek Pelzang, titulada «Fundamentos de los Tantras Budistas», perteneciente a la Escuela Gelug (Gorros Amarilos) y datada a principios del siglo XV, dedica su primer capítulo a la cuestión de cómo los *sravakas* y, posteriormente, el Mahayana —representado por las escuelas del Mantra y Paramita— comprenden las etapas finales del proceso mediante el cual el Maestro Bendito alcanza el pleno Despertar (*abhisambuddha*). Pelzang parte de la premisa axiomática, dentro de la Escuela del Mantra Mahayana, de que el pleno Despertar se alcanza en el Cielo Akanistha.

Pero, ¿cómo se produce esto exactamente? Pelzang detalla la posición de los Tantras Yoga y Anuttarayoga según varios comentaristas indios de los siglos VIII al X. Sin embargo, para lo que importa, bastará con una indicación de su relato sobre la comprensión que Sakyamitra y Buddhaguhya tenían de los Tantras Yoga. Según ellos, Siddhartha Gautama, un Bodhisattva de décima etapa desde su nacimiento, tras practicar austeridades durante seis años, se estableció en la «concentración imperturbable» (*aninjyonama samadhi*) del cuarto *dhyana*.

En aquel momento, los Budas de las diez direcciones se congregaron, lo hicieron salir del *samadhi* chasqueando los dedos y le dijeron: «No puedes alcanzar la condición de Buda plenamente manifiesto únicamente mediante este *samadhi*». «¿Cómo debo proceder, entonces?», preguntó él. Entonces ellos lo guiaron hasta el Cielo Akanistha. De este modo, mientras su «cuerpo de maduración» (*vipakakaya*) permanecía en la orilla del río Nairanjana, el «cuerpo mental» (*manomayakaya*) del Bodhisattva Sarvarthasiddha[13] se dirigió al Cielo Akanistha.

Una vez que los Budas de las diez direcciones le confirieron la «iniciación de las vestiduras» (*vastrabhiseka*) y la «iniciación de la diadema» (*makutabhiseka*), le instaron a entrar en la profunda contemplación sucesiva de los «cinco despertares perfectos» (*pañcabhisambodhi*)[14]. Tras completar las cinco *abhisambodhi*, se convirtió en un Buda *sambhogakaya* pleno, manifiesto como Mahavairocana. En

la medida en que este relato considera a Gautama como un Bodhisattva que ha adoptado una forma humana en su última existencia —y entiende la iluminación como algo fundamentado directamente en el logro efectivo del cuarto *dhyana*—, se acerca más (que los relatos del Pancavimsatika y del Dasabhumika) a la descripción de los Nikayas. El Bhayabherava Sutta (MN 4) describe cómo el bodhisatta alcanza el cuarto *jhana* y, sobre la base de ese logro, obtiene los «tres conocimientos» que culminan en el conocimiento de la destrucción de los *asavas*.

Si se considera el conjunto de materiales expuestos sobre el proceso mediante el cual el Bodhisattva alcanza finalmente la budeidad, se verá que se abarcan dos perspectivas fundamentales. En una de ellas, el Bodhisattva, en su «vida final» (es decir, antes de trascender definitivamente la existencia), renace en el Cielo Akanistha, donde se convierte en Buda; posteriormente manifiestará diversas «creaciones» [mentales] que aparentarán nacer, abandonar la vida mundana, practicar la meditación y convertirse en Buda. Según la otra perspectiva, el Bodhisattva, en su última existencia nace realmente como ser humano y, sentado bajo el Árbol del Despertar, asciende en meditación —mediante un cuerpo «creado por la mente»— hasta el Cielo Akanistha, donde alcanza la budeidad, mientras su cuerpo humano —de carne y hueso— permanece sentado bajo el árbol.

Sin embargo, exponer estas posturas de manera tan tajante pasa por alto una ambigüedad y ambivalencia profundamente arraigadas en el material cosmológico analizado hasta ahora: ¿Dónde se encuentra el verdadero Buda? ¿En el Cielo Akanistha o sentado bajo el Árbol del Despertar? ¿Cómo se llega a Akanistha? ¿Viajando a través del espacio o mediante un viaje mental?

El planteamiento de estas preguntas va dirigida a los textos antiguos y no a cómo la tradición budista moderna debería comprender la antigua cosmología de un modo compatible con los hallazgos de la ciencia moderna. Formular tales preguntas en esos términos revelaría una metafísica y ontología particulares que, precisamente, no son las de la tradición budista india.

A lo largo de este trabajo se ha explorado el modo en que la psicología y la cosmología guardan paralelismos en el pensamiento budista —algo que Peter Masefield ya trató de esclarecer en los Nikayas recurriendo a los términos upanishádicos *adhyatmam* («aquello que pertenece al ser individual») y *adhidaivatam* («aquello que concierne al espíritu divino»). Y se ha querido sugerir que, en el Abhidharma, la transición de los niveles de *citta* (psicología) a los niveles del *lokadhatu* (cosmología) podrían entenderse como un cambio de escala temporal.

El propósito de este análisis no es revelar algo nuevo, sino poner de relieve un aspecto central del pensamiento budista indio, a saber, que existe una ambigüedad fundamental en torno a cuestiones de cosmología y psicología, es decir, sobre el mundo exterior-objetivo y el mundo interior-subjetivo. Esto es así hasta el punto de que la clave para comprender ambos ámbitos reside en reconocer la existencia de una equivalencia fundamental y profunda entre la cosmología y la psicología.

No se pretende sugerir que todo el budismo indio comparta una metafísica y una ontología explícitas y definidas, sino, más bien, plantear la existencia de una orientación general subyacente que tiende a situar la realidad «en la mente» y sus procesos, en lugar de en algo «ahí afuera», ajeno a la mente. Aunque se insista en plantear interrogantes en estos últimos términos, resulta significativo que la propia tradición nunca lo haga realmente. Por el contrario, parece asumir como natural una cierta ambigüedad entre cosmología y psicología, pues, ¿qué diferencia existe entre estar realmente en Akanistha o experimentar que uno está en Akanistha?

En otras palabras, todo el pensamiento budista indio presenta una tendencia vagamente «idealista». Por eso no es casualidad que una de las escuelas filosóficas más importantes e influyentes del budismo indio, la Yogacara, expusiera una ontología idealista. Para la Escuela Yogacara, la única realidad que posee cualquier cosa en última instancia es de naturaleza psicológica (mental). El pensamiento Yogacara es, en esencia, producto y continuación de la manera de pensar propia del Abhidharma. Expresa explícitamente, de forma sistemática y filosófica, una tendencia que recorre la totalidad del pensamiento budista.

El Abhidhamma Theravada tiende a eludir la cuestión del estatus ontológico último del mundo externo y del mundo material, el asunto nunca se plantea explícitamente. Sin embargo, para el Abhidhamma Theravada —y esto también se aplicaría al Abhidharma Vaibhashika—, el mundo físico en el que vive y experimenta cada ser es el resultado de su *kamma* pasado, generado mediante actos, palabras y pensamientos. Independientemente del estatus ontológico último del mundo externo y del mundo material, las sensaciones físicas concretas que experimentan los seres se «construyen mentalmente», en la medida en que cada una de ellas es el resultado de un *kamma* pasado.

En los términos técnicos del Abhidhamma, nuestra experiencia básica del mundo físico abarca únicamente diez clases de consciencias de la «esfera sensorial» que son el resultado (*vipaka*) de ocho clases de consciencia beneficiosa y doce no-beneficiosas de este plano de consciencia. Lo que pensamos en el pasado ha creado el mundo en el que vivimos y experimentamos en el presente. Lo que pensamos en el presente creará el mundo en el cual viviremos en el futuro. O como expresó el Dhammapada:

> «Los *dhammas* [fenómenos] tienen a la mente como precursora, a la mente como rectora y a la mente como creadora» (*manopubbamgama dhamma manosettha manomaya*).

El pensamiento budista indio coincide unánimemente en que, en última instancia, el mundo particular que cada uno de nosotros experimenta es algo que hemos creado —individual y colectivamente— mediante nuestros pensamientos. El paralelismo existente en el pensamiento budista entre la cosmología y la psicología no es más que un reflejo de este hecho fundamental, propio de la concepción del Abhidharma sobre la naturaleza de la existencia.

Los indólogos están familiarizados con la «interiorización» upanishádica del ritual sacrificial védico, mientras que los estudiosos del tantra hindú y budista dan por un hecho las correspondencias establecidas entre el cuerpo del yogui y el

Universo, entendidos respectivamente como microcosmos y macrocosmos. Sin embargo, las semejanzas entre este fenómeno y ciertas formas-patrones de pensamiento presentes en el budismo temprano —y en el pensamiento del Abhidharma— rara vez se reconocen en la literatura académica existente. Estas similitudes radican en la tendencia a equiparar cierto tipo de «mundo interior» con el mundo externo, y en el principio de otorgar prioridad a la mente (psicología), es decir, a la manera en que «se experimenta» el mundo.

Para comprender y valorar plenamente la equiparación existente entre la cosmología y psicología en el pensamiento budista temprano —luego desarrollada en el Abhidharma—, es preciso situarla en el contexto arriba mencionado. Y nada mejor, para concluir lo dicho hasta ahora, que las palabras atribuidas al Buda en el «Discurso a Rohitassa» (SN 2.26/AN 4.45):

> «Que el fin del mundo... pueda conocerse, verse o alcanzarse viajando... eso no lo afirmo yo... Sin embargo, tampoco digo que se pueda poner fin al sufrimiento sin alcanzar el fin del mundo. Más bien, en este cuerpo de una braza de longitud, dotado de consciencia y mente, declaro que se encuentra el mundo, el surgimiento del mundo, el cese del mundo y el camino que conduce al cese del mundo».

¿Cuán Antigua es la Cosmología Budista?

Los escritos de diversos estudiosos sugieren que la cosmología de los Nikayas no debería atribuirse al propio Buda. Konrad Meisig [en su obra «Das Sutra von den vier Ständen, das Aggañña Sutta im Licht Seiner Chinesischen Parallelen»], dando continuidad a la labor de Ulrich Schneider [«Acht Etymologien aus dem Aggañña Suttanta»], sostiene que el relato sobre la evolución del mundo y de la sociedad humana, introducido por la fórmula citada al comienzo de este trabajo, no debería considerarse parte del Aggānna Sutta original.

Los argumentos de Schneider y Meisig son complejos y, al juicio de muchos, no resultan concluyentes. Lo cierto es que el mito cosmogónico constituye una parte significativa de las cuatro versiones del texto que examina Meisig. Dicho de otro modo, no disponemos de pruebas fehacientes de la existencia de un Aggañña Sutta —o cualquiera que fuera su título original— que careciera de dicho mito cosmogónico. Por el contrario, sí se cuenta con pruebas sólidas de la existencia del mito cosmogónico al margen del Aggañña Sutta. Incluso, si no se acepta que este mito forma parte del Aggañña Sutta original, es preciso reconocer que la tradición que representa está bien documentada.

La noción misma de una «versión original» de un *sutta* plantea interrogantes interesantes. El modelo con el que parece trabajar Meisig concibe al Aggañña Sutta original como un discurso pronunciado por el propio Buda en una ocasión concreta —supuestamente en Savatthi, dado que todas las versiones coinciden en situarlo allí—, el cual fue recordado por sus seguidores y transmitido fielmente por ellos durante un tiempo, hasta que alguien, o algún grupo, en el periodo anterior al reinado de Asoka, le añadió el mito cosmogónico.

Sin embargo, este tipo de modelo resulta quizá inadecuado para explicar la composición y transmisión de la literatura oral, además de pecar, posiblemente, de ingenuidad histórica.

Un modelo general más adecuado para un *sutta* original podría ser el de un «texto» que represente la esencia de un discurso o enseñanza impartida por el propio Buda en diversas ocasiones y que, al menos en parte, recurra a un repertorio de imágenes y fórmulas que él mismo empleara en distintos contextos según lo considerara oportuno. Independientemente de si el Buda componía o no sus enseñanzas de esta manera, es evidente que alguien comenzó a hacerlo en algún momento, dado que muchos de los discursos de los Nikayas en pali y de los Agamas en chino están manifiestamente estructurados de este modo.

No obstante, se trata de una cuestión que requiere una investigación más sistemática. Es muy posible que los análisis de Schneider y Meisig contribuyan a revelar los bloques de tradición que se ensamblaron para formar el Aggañña Sutta. Sin embargo, identificar dichos bloques no nos dice nada acerca de quién los unió ni de cuándo lo hizo.

En última instancia, la interpretación que Schneider y Meisig hacen, del Aggañña Sutta original, equivale a un juicio sobre la calidad del ensamblaje de los diversos elementos tradicionales que lo componen. A su parecer, dicha integración es deficiente y las dos partes fundamentales del discurso no encajan bien entre sí. No obstante, aun aceptando este juicio, el mero hecho de que un *sutta* esté mal estructurado no excluye la posibilidad de que sea una obra original del Buda. Afirmar que el Buda no habría podido realizar una composición tan desordenada constituye más a una apelación a la noción trascendente de la budeidad que un argumento histórico concluyente.

Afirmar que el Aggañña Sutta consta de dos partes es algo que, sin duda, apenas suscita controversia. Es evidente que los párrafos 1-9 y 27-32 conforman una unidad y podrían sostenerse por sí mismos de manera coherente. Asimismo, el mito cosmogónico de los párrafos 10-26 constituye una unidad inteligible, hasta el punto de que la propia tradición budista extrajo fragmentos del mismo para utilizarlos fuera de este contexto. Sin embargo, parece totalmente arbitrario considerar la primera parte como la original y relegar la segunda a la categoría de interpolación posterior. Cabría argumentar igualmente que el Buda impartió en un principio un discurso centrado en un mito cosmogónico, el cual fue posteriormente integrado en una disquisición ética sobre las cuatro clases sociales o castas (*vanna*) por algunos de sus seguidores que no valoraban el mito.

Esto revela lo que cabe sospechar es la verdadera base de la conclusión, a saber, que la sección del Aggañña Sutta relativa a las cuatro castas constituye el «sutta original». Se prefiere la parte ética del discurso a la mítica, precisamente por ser ética, pues es sabido que las enseñanzas budistas más antiguas eran enseñanzas éticas sencillas, no adulteradas por mitos ni supersticiones. Sabemos que la enseñanza budista primitiva era así gracias a la evidencia que aporta el resto del Canon.

Aquí el argumento incurre en un círculo vicioso clásico, se llega a una determinada concepción sobre la naturaleza del budismo primitivo ignorando ciertas partes del Canon y, posteriormente, se utiliza esa misma concepción para sostener que dichas partes ignoradas son tardías.

Richard Gombrich [en su «The Buddha's Book of Genesis»] ha refutado la interpretación de Schneider y Meisig sobre el Aggañña Sutta, argumentando que ambas partes del discurso han sido ensambladas con destreza y que el mito cosmogónico funciona como una parte integral del discurso en su conjunto. Según Gombrich, la primera mitad del discurso plantea el problema del estatus relativo de los brahmanes y los sudras. Esta cuestión es abordada posteriormente por el mito del Aggañña mediante una sátira irónica. Gombrich considera que la estructura general del Aggañña Sutta, tal como lo conocemos, es atribuible al propio Buda y, por tanto, original.

No obstante, para Gombrich el texto tiene una intención primordialmente satírica y paródica, si bien con el tiempo los lectores dejaron de percibir el tono humorístico del mismo y la tradición budista malinterpretó el mito, considerándolo un relato más o menos serio sobre el origen del Universo y, en particular, de la sociedad.

Siguiendo a Gombrich, Steven Collins [en su artículo «The Discourse on What Is Primary (Aggañña Sutta): An Annotated Translation»] ha analizado el Aggañña Sutta con cierto detalle, considerándolo una parábola humorística y hallando en algunas de sus frases ecos de las fórmulas del Vinaya. Los argumentos de Gombrich a favor de la unidad esencial del texto —tal como lo conocemos— resultan convincentes, salvo la idea implícita de que se debe interpretar las partes míticas como algo puramente satírico.

Pareciera que Gombrich tiene razón al sostener que hay una buena dosis de humor intencionado en el Aggañña Sutta y, desde luego, no pretende afirmar que el mito cosmogónico se concibió para ser entendido como una historia literal, en el sentido moderno. No obstante, sigue pareciendo improbable que, para los compiladores y oyentes originales del discurso, la parte mítica del *sutta* se hubiera concebido —o entendido— en su totalidad como una broma a costa de los pobres ancianos brahmanes.

Como señala Gombrich, si se pretende descubrir el significado original de los discursos del Buda, debemos comprender las premisas intelectuales y culturales que compartían él y su audiencia. Si en términos absolutos se trata de una tarea imposible, pues no podemos desprendernos por completo de nuestras propias premisas intelectuales y culturales ni renacer en el Mundo del Buda —al menos a corto plazo—, sin duda es posible avanzar en el intento de redescubrir ese mundo.

La pregunta a plantear es: ¿existen razones históricas concretas para suponer como improbable que el Buda relatara un mito cosmogónico con seriedad? La respuesta es no. De hecho, parece lo contrario. Lo que se sabe sobre el entorno cultural en el que se desenvolvía el Buda —y en el que se compusieron los primeros textos budistas— sugiere que una figura como él bien podría haber

presentado el tipo de mito que contiene el Aggañña Sutta como algo más que una simple sátira. Lejos de desentonar con lo que podemos comprender del pensamiento budista primitivo a partir de otros discursos en los Nikayas, las concepciones cosmogónicas que ofrece el Aggañña Sutta armonizan, de hecho, perfectamente con ellos. Algo semejante a lo que contiene el mito del Aggañña resulta, en realidad, necesario según la lógica de lo que se acepta generalmente como budismo de los Nikayas.

Podría argumentarse que la negativa del Buda a responder categóricamente a ciertas preguntas —como aquellas sobre si el mundo era eterno e infinito— indica que no tenía interés en cuestiones metafísicas e instruyó a sus monjes para que no malgastaran su energía en ellas. Desde esta perspectiva, la descripción del mundo a escala cósmica que aparece en el Aggañña Sutta no se ajustaría al espíritu de las enseñanzas del Buda y sería, por tanto, obra de *bhikkhus* curiosos que, incapaces de contener su imaginación, ignoraron las instrucciones expresas del Maestro. Tal enfoque malinterpretaría la naturaleza de las «diez cuestiones indeterminadas»[15] como aplicable al contenido del Aggañña Sutta.

Este *sutta* no responde explícitamente a la pregunta de si el mundo es eterno e infinito o no. Y, tal como ha argumentado Steven Collins [en su obra «Selfless Persons»], la verdadera razón por la que se rechaza dar una respuesta categórica a estas cuestiones es que, desde la perspectiva del pensamiento budista, están mal formuladas lingüísticamente. Por tanto, el Buda no se niega a responder a estas preguntas porque desconozca la respuesta, sino porque los términos empleados en ellas carecen —según la visión budista de la realidad— de un referente último, sencillamente no tiene sentido preguntar si el mundo es eterno o no, ya que no existe una «cosa única» a la que se refiera la palabra «mundo». La noción de «mundo» es equiparable a la noción de «yo», no constituye en sí misma una realidad última, sino que es meramente un concepto, una «construcción mental». Así, las «diez cuestiones indeterminadas» no parecen guardar relación directa con las ideas cosmológicas expuestas en el Aggañña Sutta.

FUENTE:

Gething, Rupert (1997). «Cosmology and Meditation: from the Aggañña-Sutta to the Mahayana», en *History of Religions*, Vol.36, No.3, pp.183-217. University of Chicago, 1997.

Traducción y edición: F.A. Feuchtmann, 2026.

	PLANO CÓSMICO		PLANO PSICOLÓGICO	
MUNDO (dhatu)	**REINO** (bhumi)	**TIEMPO VITAL**	**ESTADO MENTAL** (citta) karma que conduce a renacer en el reino correspondiente	
Mundo sin Forma (arupa-dhatu)	Ni conciencia ni inconsciencia (nevasañña nasañña ayatana)	84.000 eones	Logros sin forma (arupasamapatti)	Mente de la esfera sin forma (arupavacara)
	Nada (akiñcañña yatana)	60.000 eones		
	Conciencia infinita (viñña nañca yatana)	40.000 eones		
	Espacio infinito (akasa nañca yatana)	20.000 eones		
Mundo de la forma (rupa-dathu)	Supremo (akanittha)	16.000 eones	Senda del no-retorno (anagami magga) 4to jhana trascendente	Mente de la esfera con forma (rupavacara)
	Clara visión (sudassin)	8.000 eones 4.000 eones		
	Belleza (sudassa)	2.000 eones 1.000 eones		
	Serenidad (atappa)			
	Duradero (aviha)			
	Seres no-conscientes (asañña satta)	500 eones	Asañña-samapatti	
	Gran recompensa (vehapphala)	500 eones	4to jhana	

	Destrucción por el viento	Belleza completa (subhakinha) Belleza infinita (appamanasubha) Belleza limitada (parittasubha)	64 eones 32 eones 16 eones	3er jhana	
	Destrucción por el agua	Resplandor radiante (abhassara) Resplandor ilimitado (appamanabha) Resplandor limitado (parittabha)	8 eones 4 eones 2 eones	2do jhana	
	Destrucción por el fuego	Gran Brahma (mahabrahma) Ministros de Brahma (brahmapurohita) Séquito de Brahma (brahmaparisajja)	1 eón ½ eón ⅓ eón	1er jhana	
Mundo de los cinco sentidos (kamadathu)		Amos de las creaciones de otros (paranimmitavasavattin) Aquellos que se deleitan en la creación (nimmanaratin) Los complacidos (tusita) Los dioses Yama (yama) Los 33 dioses (tavatimsa)	128 mil años 64 mil años 16 mil años 8 mil años 2 mil años	8 estados mentales beneficiosos motivados por el desapego, la amabilidad y la sabiduría (kusalacitta)	Mente de la esfera sensual (kamavacara)

	Los dioses de los 4 reyes (catummaharajika)	500 años	
	Seres humanos (manussa)	100 años	
	Dioses celosos (asuras)	Existencia indeterminada	12 estados mentales no hábiles motivados por el apego, la aversión y el engaño.
	Fantasmas hambrientos (pettivisaya)		
	Animales (tiracchanayoni)		
	Seres infernales (niraya)		

Los 31 «planos» o «reinos» de la existencia —por orden descendente— según fuentes pali: Vibhanga, Visuddhimagga, Abhidhammatthasangaha y Dighanikayatthakathatika.

NOTAS :

01 Esta fórmula inicial debe considerarse un elemento significativo de la tradición oral que forma parte del patrimonio común del budismo antiguo. Además de aparecer en el Aggañña Sutta, encontramos la misma fórmula (aunque con una descripción ligeramente distinta del proceso de expansión del Universo) en otros dos suttas del Digha Nikaya: el Brahmajala Sutta (DN 1) y el Pathika Sutta (DN 24). El Anguttara Nikaya (AN 4.89) emplea partes de la fórmula, la cual es aludida en el Vibhanga del Abhidhamma Pitaka, donde se afirma que al comienzo de un eón los seres humanos nacen carentes de sexo masculino o femenino. Más allá de los Nikayas y Agamas —y trascendiendo la tradición pali—, hallamos la fórmula en el Mahavastu y comentada por Vasubandhu en el Abhidharmakosa.

02 Según la fórmula estándar de los Nikayas, al abandonar los «cinco obstáculos» se alcanza el primer *jhana*, pasando así del *kamavacara* («esfera sensorial» o «mundo del deseo») al *rupavacara* («plano de la forma» o «materia sutil»). La tradición cosmológica sostiene que Mara reside —como Príncipe Rebelde— entre los dioses del Cielo Paranimittavasavattin («Aquellos que controlan las creaciones de otros», el más alto de los cielos del Reino del Deseo).

03 El hecho de que los «ejércitos de Mara» coincidan con los «cinco obstáculos» —el deseo sensual (*kamacchanda*), la aversión (*vyapada*), el cansancio y la somnolencia (*thina-middha*), la agitación y remordimiento (*uddhacca-kukkucca*) y la duda (*vicikiccha*)— refuerza la idea sobre la interpretación psicológica de Mara en relación con tales obstáculos.

04 Las fuentes Theravada enumeran once reinos en el *kamadhatu* (cuatro estados inferiores, el reino humano y seis cielos), dieciséis en el *rupadhatu* (tres para cada uno de los tres primeros «reinos de *jhana*» y siete —incluyendo a los «seres inconscientes» y las Moradas Puras— para el cuarto) y cuatro en el *arupadhatu*. El Abhidharmakosa enumera diez reinos en el *kamaloka* (quitando al «reino de los asuras» de los «estados inferiores»), diecisiete en el *rupaloka* (sustituyendo a los «seres inconscientes» por dos reinos básicos del cuarto *dhyana*) y cuatro en el *arupaloka*. El comentario al Abhidharmakosa señala que la tradición kashmir solo aceptaba dieciséis reinos en el cuarto *dhyana*.

05 No está del todo claro qué constituye exactamente un «sistema mundial». El término *cakkavala* no aparece como tal, en los cuatro Nikayas principales. En sentido estricto, un *cakkavala* (*cakravala* o *cakravada*) se refiere a la «cadena montañosa» que rodea al mundo. El término se utiliza para referirse a un único «sistema mundial», constituido por los diversos reinos que conforman el «mundo del deseo sensorial». Buddhaghosa afirma que existe un número infinito de tales sistemas y el término que emplea para glosar *cakkavala* es *lokadhatu*, que es el término preferido en los Nikayas. El Anguttara Nikaya habla de un Mahabrahma que gobierna mil de estos «sistemas mundiales», mientras que el Majjhima Nikaya menciona a Brahmas que gobiernan hasta cien mil «sistemas mundiales». Así, los «sistemas mundiales» que son distintos y autónomos en los niveles inferiores de existencia, no lo son necesariamente en los niveles superiores. No obstante, la tradición budista no concluye que deba hablarse de un único «Mundo de Brahma» que lo abarque todo. De hecho, se habla de miles de «Mundos de Brahma», y la antigua concepción de un millar de «sistemas de mundos», de dos millares (que abarca un millón de sistemas) y el de tres millares (que abarca un billón de sistemas, según las fuentes pali, y mil millones según las del norte) parece implicar una especie de estructura piramidal de «sistemas mundiales». Unidades de miles de sistemas, es decir, «sistemas-mundo» de la «esfera sensorial», son gobernadas por un Mahabrahma. Y unidades de mil de estos «Reinos de Brahma» son a su vez gobernadas por Brahmas de «reinos superiores»... y así sucesivamente. Como dice el Atthasalini (comentando al Dhammasangani), no hay fin para los cientos y miles de «sistemas mundiales»: si cuatro Mahabrahmas del Cielo Akanittha partieran a una velocidad que les permitiera atravesar cien mil «sistemas mundiales», en el tiempo que tarda una flecha en cruzar la sombra de una palmera, alcanzarían el *Nibbana* sin haber visto jamás el límite de los «sistemas mundiales».

06 El Visuddhimagga y Abhidhammakosa describen la destrucción por el fuego, agua y viento, detallando la secuencia y frecuencia de la destrucción causada por estos tres elementos: siete ciclos de siete destrucciones por el fuego, seguidas de siete destrucciones por el agua; y un

ciclo de siete destrucciones por el fuego, seguidas de una por el viento. Lo cual señala que, los Brahmas que habitan en los Reinos Subhakinha, los más elevados de los reinos del tercer *jhana*, tienen una esperanza de vida de 64 eones.

07 Esto explica la última de las tres formas en que puede producirse el *dhyana* perteneciente al *rupadhatu*: por la fuerza de las condiciones (*hetu*), definida como la práctica reiterada (*abhiksnabhyasa*); por la fuerza del karma, que conduce a renacer en un «reino superior» al madurar; y por la naturaleza de las cosas (*dharmata*).

08 *Vasana*, tendencia o inclinación conductual inconsciente. De la misma manera que un perfume impregna el aire que lo rodea, las acciones y pensamientos pasados dejan una «fragancia» en la mente, que «tiñe» las acciones y experiencias futuras.

09 Triphum Phra Ruang o Traibhumikatha («Sermón de los Tres Mundos). Obra escrita en 1345 d.C. por el Rey Lithai (Phya Lithai), quinto monarca de la dinastía Phra Ruang del Reino de Sukhothai.

10 Los Nikayas y los Agamas prefieren referirse a la duración del sufrimiento de los seres en los «reinos infernales» mediante símiles, en lugar de citar cifras concretas de años o eones (ver Kokaliya Sutta). El Vibhanga trata sobre los límites de edad en los diversos reinos de la existencia, pero no menciona nada acerca de los «reinos infernales». El comentario afirma que es el *kamma* lo que determina la longevidad de los seres en los «estados inferiores» —y mientras ese *kamma* no se agote, los seres no pueden abandonar tales reinos—. La duración de la vida en el Infierno Avici es de un *antarakappa* (la 64va parte de un *mahakappa*). El Abhidhammatthasangaha señala que no existe un límite de edad definido para los seres en los «cuatro estados inferiores» ni para los humanos, el tiempo de permanencia en estos reinos depende del *kamma* específico que propició el renacimiento. En lo que respecta a los seres humanos, este comentario parece aludir a la tradición presente en el Cakkavattisihanada Sutta y Mahapadana Sutta, según la cual la esperanza de vida humana oscila entre diez y ochenta mil años en distintos períodos de un eón. Esto no implica que los humanos puedan sobrevivir más allá de la duración del eón. Vasubandhu afirma que la duración de la vida de los seres en el Infierno Avici es de un *antarakalpa* (una 80va parte de un *mahakalpa*, según la tradición norteña). Malalasekera comenta que Devadatta está destinado a sufrir en el Avici durante 100 mil eones, sin embargo, la fuente citada indica claramente que —al cabo de esos 100 mil eones— Devadatta se convertirá en un *paccekabuddha* y no pasará dicho período ininterrumpidamente en el Avici.

11 Esta forma de concebir el progreso en la práctica de la meditación —como un «retorno al estado primordial»— posee paralelismos en otros ámbitos de la tradición india. La práctica del yoga, tal como se expone en los Yoga Sutras de Patañjali, constituye, en esencia, una forma de retorno, una inversión de las etapas de evolución de los *tattvas* (principios o elementos) a partir de la *Prakriti*. La plena manifestación de la *Prakriti*, con la aparición de los cinco sentidos y sus respectivos objetos, es lo que caracteriza a la consciencia humana ordinaria. Mediante la práctica del *samadhi* (absorción) el yogui recupera gradualmente, etapa por etapa, el equilibrio primordial de las tres *gunas* (cualidades de la materia) en la *Prakriti* no manifestada. Es entonces cuando puede alcanzarse el conocimiento que discierne entre *Purusha* (consciencia) y *Prakriti* (materia).

12 Vasubandhu designa los reinos del *rupadhatu* como «lugares» o «ubicaciones» (*sthana*). El *arupadhatu*, en cambio, carece de ubicación (*asthana*). Esto se debería a que, en la medida en que los seres del *rupadhatu* poseen *rupaskandhas*, es decir, los sentidos de la vista y el oído, deben tener una ubicación espacial.

13 Bodhisattva Sarvartha Siddha, se refiere al estado espiritual del Buda histórico —en algunos textos esotéricos de la tradición Vajrayana— justo antes de alcanzar la iluminación definitiva. *Sarvartha* significa «todos los propósitos». *Siddhi* significa «logro» o «perfección». Por lo tanto, el

título se traduce literalmente como: «El Bodhisattva que ha logrado todos los objetivos». *Sarvarthasiddhi* designa un estado de *samadhi* (concentración meditativa) muy elevado. Quien accede a este estado mental purificado, es capaz de dominar todas las facultades espirituales y comprender la realidad tal como es,

14 Los *pañcabhisambodhi* o «cinco despertares» —de la tradición Vajrayana—, se utilizan para transformar la mente ordinaria en el «cuerpo iluminado» de un Buda, generalmente personificado por el Buda cósmico Vairocana. Estos *abhisambodhi* se clasifican en:

a. Penetración en la mente original (*pratyavekshanacitta*).

b. Generación de la mente de iluminación (*bodhicittautpada*).

c. Logro del vajra inmutable o realización del núcleo (*suvisuddhadharmadhatu*),

d. Consolidación del cuerpo vajra (*vajrasamadhi*),

e. Manifestación perfecta del cuerpo del Buda (*abhisambodhi*).

15 Las 10 cuestiones indeterminadas o *avyakatas*. Las preguntas sin responder por el Buda:

¿Es el mundo eterno?

¿Es el mundo no-eterno?

¿Es el mundo finito?

¿Es el mundo infinito?

¿Es el alma lo mismo que el cuerpo?

¿Es el alma una cosa y el cuerpo otra diferente?

¿Existe el Tathagata después de la muerte?

¿No existe el Tathagata después de la muerte?

¿Existe y no-existe el Tathagata después de la muerte?

¿Ni existe ni no-existe el Tathagata después de la muerte?