

**COMENTARIO DEL  
GRAN DISCURSO DE LOS FUNDAMENTOS DE LA ATENCIÓN**

***MAHĀ-SATIPATṬHĀNA-SUTTA-VANṆANĀ***

Traducción del pali al español por  
Bhikkhu Nandisena

Fuente: *Mahāvaggaṭṭhakathā* ii 334. Los números entre corchetes, como [335], etc., representan los números de comienzo de página de la edición del Sexto Concilio Buddhista. Para una lista de las referencias ver el siguiente archivo: [btmar.org/files/pdf/referencias.pdf](http://btmar.org/files/pdf/referencias.pdf). Para una guía del uso y pronunciación del pali ver este archivo: <http://cl.ly/0E3O1I0s2v2d>. En todo este comentario la voz *sati* se traduce como atención. Ocasionalmente en esta traducción las repeticiones, que en el texto pali se indican por medio de la abreviatura “pa”, han sido completamente traducidas para facilitar la lectura. Texto del Comentario traducido del pali al español por Bhikkhu Nandisena. Traducción al español editada por Alina Morales Troncoso. Este material puede ser reproducido para uso personal, puede ser distribuido sólo en forma gratuita. Última revisión, lunes, 25 de marzo de 2013. Copyright © 2013 por Dhammodaya Ediciones, Buddhismo Theravada México AR. Publicación IEBH: 20130325-BN-T0017A.

ESTA TRADUCCIÓN ESTÁ DEDICADA A

*Hwa Joon Lee*

*Yogānubhāvo hi esa, yadidaṃ anurodha-virodhavippamutto arati-ratisaho  
abhūtapakkhepa-bhūtāpanayanavirahito ca hoti.*

Porque éste es el poder del practicante, a saber: liberación de la satisfacción e insatisfacción, poder soportar el deleite y desagrado, y dejar de poner lo irreal y dejar de quitar lo real.

# CONTENIDO

## Comentario del pasaje introductorio

- I. Comentario de la contemplación del cuerpo
  - I.1. La sección de la respiración
  - I.2. La sección de las posturas del cuerpo
  - I.3. La sección de los cuatro tipos de clara comprensión
  - I.4. La sección de la reflexión del aspecto repulsivo del cuerpo
  - I.5. La sección de la reflexión sobre los elementos materiales
  - I.6. La sección de los nueve tipos de contemplación de cementerio
- II. Comentario de la contemplación de la sensación
- III. Comentario de la contemplación de la conciencia
- IV. Comentario de la contemplación de los dhammas
  - IV.1. Cinco impedimentos
  - IV.2. Cinco agregados
  - IV.3. Las seis bases internas y las seis bases externas
  - IV.4. Los siete factores de la iluminación
  - IV.5. Comentario de la sección de las cuatro verdades
    - IV.5.1. Verdad del Sufrimiento
    - IV.5.2. Verdad del Origen
    - IV.5.3. Verdad de la Cesación
    - IV.5.4. Verdad del Sendero

## Comentario de la conclusión

## Obras consultadas

## COMENTARIO DE LA INTRODUCCIÓN

373. **Así he oído** (*evaṃ me sutam*): Se refiere al Gran Discurso de los Fundamentos de la Atención (*mahāsatipaṭṭhānasutta*). Aquí éste es el comentario de las voces que no fueron comentadas anteriormente.<sup>1</sup> **Bhikkhus, éste es el único camino** (*ekāyano ayaṃ bhikkhave maggo*): ¿Por qué el Sublime relató este discurso? Debido a la capacidad de los residentes del país de los *Kurus* para recibir enseñanzas profundas. Dicen que los residentes del país de los *Kurus*, bhikkhus, bhikkhunīs, devotos y devotas laicas, debido a que estaban dotados con condiciones tales como clima apropiado, etc., ellos siempre tenían un cuerpo y una mente saludable. Ellos, por tener cuerpos y mentes saludables, y favorecidos por el poder de la sabiduría, estaban en condiciones de recibir enseñanzas profundas. Por esto el Sublime, habiendo comprendido su capacidad para recibir enseñanzas profundas, les impartió este Gran Discurso de los Fundamentos de la Atención que es profundo en significado y en el cual se expone la práctica que conduce al estado de Arahant en veintiuna secciones. Así como un hombre, habiendo obtenido una canasta dorada y habiéndola llenado con una variedad de flores, o habiendo obtenido un cofre de oro y habiéndolo llenado con los siete tipos de joyas, de la misma forma el Sublime, habiendo obtenido seguidores entre los residentes del país de los *Kurus*, impartió una profunda enseñanza. Asimismo, aquí [en el país de los *Kurus*] impartió otros discursos de profundo significado como el Gran [Discurso] del Origen (*Mahānidāna-sutta*) que pertenece a los Discursos Largos (Dīgha Nikāya), y [el Discurso de] Los Fundamentos de la Atención (*Satipaṭṭhāna*), [el Discurso del] Símil de la Esencia (*Sāropama*), [el Discurso del] Símil del Árbol (*Rukkhopama*), [el Discurso del] Protector del País (*Raṭṭhapāla*), [el Discurso de] *Māgaṇḍiya* y [el Discurso de la] Realización de la Imperturbabilidad (*Āneñjasappāya*), que pertenecen a los Discursos Medios (*Majjhima Nikāya*).

Además en esta región, esos cuatro grupos vivían naturalmente consagrados a la práctica de los fundamentos de la atención. Incluso los asistentes, como esclavos y sirvientes, estaban versados en los fundamentos de la atención. En lugares tales como los accesos de agua e hilanderías no había conversaciones sin sentido. Cuando a cierta mujer se le preguntaba: “¿señora, cuál fundamento de la atención practicas tú?” Si ella decía “ninguna”, entonces, le reprochaban: “tu vida es una vergüenza, no obstante que estás viva, eres como una muerta”. Entonces, se le exhortaba: “a partir de ahora no hagas lo mismo”, y se le hacía aprender alguno de los fundamentos de la atención. Pero si ella decía: “yo practico el fundamento de la atención de la reflexión de los desagradables”, entonces, se le felicitaba diciéndole: “muy bien, muy bien”, y se le elogiaba diciéndole: “tu vida está bien vivida, tú has obtenido el estado humano, para ti es que ha aparecido el Completamente Iluminado”. Y aquí no solamente los seres humanos estaban consagrados a la práctica de los fundamentos de la atención sino que también animales que vivían en dependencia de ellos.

---

<sup>1</sup> Algunas de las voces que se encuentran en este discurso ya fueron comentadas en algunos de los discursos anteriores.

Aquí hay esta historia. Dicen que cierto bailarín había atrapado un pichón de loro y lo había entrenado mientras viajaba. Él, después de albergarse en un convento de bhikkhunis por algún tiempo, cuando se fue, se olvidó del loro. Entonces las novicias se hicieron cargo de él y le dieron el nombre de Buddharakkhita. Un día, la abadesa, viéndolo sentado en frente de ella, le dijo: “Buddharakkhita”. Y él respondió: “¿Sí, señora?” “¿Practicas tú algún tipo de meditación?” “No, señora”. “Amigo, no es apropiado vivir entre renunciantes siendo negligente. Se requiere practicar algo. Pero como tú no tienes la capacidad para practicar cualquier cosa, simplemente repite, ‘huesos, huesos’. Entonces, él, habiendo sido exhortado por la Venerable, vivía repitiendo, ‘huesos, huesos’.

Un día, temprano por la mañana, cuando estaba sentado en la parte superior de la puerta disfrutando del calor del sol, cierto pájaro lo atrapó con sus garras. Él emitió el sonido: “kīra, kīri”. Las novicias, habiéndolo escuchado, dijeron: “Buddharakkhita ha sido atrapado por un pájaro, lo liberaremos”, y habiendo tomado terrones de tierra lo persiguieron y lograron liberarlo. Cuando lo trajeron y lo colocaron en frente de la abadesa, ella le preguntó: “Buddharakkhita, ¿qué pensaste cuando fuiste atrapado por el pájaro?” “Señora, no pensé en nada, solamente que un esqueleto había atrapado a otro esqueleto, y mientras me llevaba, en qué lugar se esparciría éste. Solamente pensé así, señora, en el esqueleto”. “Muy bien, muy bien, Buddharakkhita, en el futuro esto será una condición para la cesación de la existencia”. Así que en este lugar incluso los animales estaban dedicados a la práctica de los fundamentos de la atención. Por lo tanto el Sublime relató este discurso para hacer surgir su sabiduría por medio de los fundamentos de la atención.

Aquí **único camino** (*ekāyano*) significa el solo sendero. Hay muchos nombres para la voz sendero (*magga*).<sup>2</sup> Aquí se le da el nombre de camino (*ayana*). Por lo tanto el significado de [la frase] **bhikkhus, éste es el único camino** (*ekāyano ayaṃ bhikkhave maggo*) se debe entender así: Un solo sendero, bhikkhus, es este sendero, este sendero no se divide en dos partes. O, alternativamente, único camino (*ekāyano*) significa que debe ser caminado por uno solo. Por uno solo significa que debe ser caminado, debe ser transitado, después de haber abandonado la asociación con la muchedumbre y con una mente tranquila debido al aislamiento. O, se denomina camino (*ayana*) porque ellos van por éste,<sup>3</sup> el significado es que por éste ellos van del ciclo al Nibbāna. O, único camino (*ekāyano*) significa el camino del Único. Único significa el mejor. El Sublime es el mejor de todos los seres. Entonces se refiere [al camino] del Sublime. Y no obstante que también otros van por éste, se dice que es el camino del Sublime porque éste es producido [descubierto] por él. Por esto se dice: “Brahmán, porque este Sublime es el productor del sendero que no ha surgido”.<sup>4</sup> O, camino (*ayana*) significa ese que va, ese que existe. Único camino (*ekāyano*) significa que existe solamente en esta Doctrina y Disciplina; se dice que no existe en ninguna otra parte. Por esto se dice: “Subhadda, en esta Doctrina y Disciplina

---

<sup>2</sup> Aquí el Comentario suministra varios sinónimos de la voz *magga*.

<sup>3</sup> El subrayado es para utilizar la explicación gramatical del Comentario con relación a la formación de las voces. En esta definición, por ejemplo, la voz *ayana*, está definida en el instrumental como el medio por donde uno va al Nibbāna.

<sup>4</sup> M. iii 59.

existe el Noble Óctuple Sendero”.<sup>5</sup> Ésta es solamente la clasificación con respecto a la instrucción,<sup>6</sup> pero con respecto al significado hay solamente uno. Además, **único camino** (*ekāyano*) significa ese que va al uno [= Nibbāna]. No obstante que en la etapa previa este método de desarrollo ocurre de diversas formas, en la etapa posterior solamente va al Uno, el Nibbāna. Como dijo *Brahmā Sahampati*:

“El vidente de la destrucción del nacimiento, compasivo, comprende el sendero, el único camino. Por este sendero cruzaron en el pasado, cruzarán y ellos cruzan la corriente”.<sup>7</sup>

Pero algunos, siguiendo el verso que dice: “no van dos veces al otro lado”, considerando que uno va al Nibbāna solamente una vez, dicen que por esta razón se denomina **único camino** (*ekāyano*). Pero esto no es apropiado. Si de acuerdo con el significado éste fuera el camino de solo una vez, así debería serlo también de acuerdo con la letra. Pero si se interpreta y se dice que el significado de un (*ekaṃ*) camino (*ayanam*) corresponde a ese que ocurre en un solo destino,<sup>8</sup> así también debería ser de acuerdo con la letra; pero este significado no es apropiado en ambos casos. ¿Por qué? Porque aquí se refiere a la etapa previa del sendero. Se refiere a la etapa previa del sendero de los fundamentos de la atención que ocurre con relación a los cuatro objetos como el cuerpo, etc., no se refiere al sendero ultramundano. Y por lo tanto este [camino] va muchas veces y existen muchas idas de éste.

Con respecto al pasaje que dice: “bhikkhus, éste es el único camino”, en el pasado hubo una discusión entre los Venerables. El Venerable *Tipiṭakacūlanāga* decía que se refiere al sendero de los fundamentos de la atención en la etapa previa. Pero su maestro, el Venerable *Tipiṭakacūlasuma*, decía que se trata de un sendero mixto.<sup>9</sup> “Venerable, es la etapa previa”. “Amigo, es mixto”. Pero cuando el maestro, una y otra vez insistió en esto [de que se trata de un sendero mixto], el alumno, no pudiendo refutarlo, permaneció en silencio. Y no pudiendo resolver este asunto, se fueron. Después el Venerable maestro, mientras iba de camino al lugar del baño, recordó que cuando el Venerable *Cūlanāga* había dicho que se trataba del sendero en la etapa previa, él había dicho que era un sendero mixto, y se preguntó: ¿Aquí cuál es la resolución? Y recitando el discurso desde el comienzo, llegó y consideró la parte que dice: “Realmente, bhikkhus, quienquiera que desarrolle estos cuatro fundamentos de la atención por siete años...” [Y comprendió] que el sendero ultramundano, habiendo surgido, no puede permanecer por siete años, y que no era posible lo que él había dicho que era un sendero mixto. Habiendo comprendido que se trataba solamente del sendero en la etapa previa como lo había manifestado *Cūlanāga*, fue a donde se estaba recitando el Dhamma el día octavo [del mes lunar].

---

<sup>5</sup> D. ii 125.

<sup>6</sup> *Desanābhedo yeva h’ eso*. Esto se refiere a las varias definiciones de la voz *ekāyana*.

<sup>7</sup> S. iii 162.

<sup>8</sup> *Ekā gati pavatti*. Se refiere a la interpretación anterior de que se denomina “único camino” porque va solamente una vez.

<sup>9</sup> Mundano y ultramundano. Ref. D.T. iv 281.

Dicen que los Venerables de antaño eran muy aficionados a escuchar el Dhamma y cuando escuchaban decir: “yo primero, yo primero”, se reunían inmediatamente. Y ese día era el turno del Venerable *Cūlanāga*. Entonces se sentó en el asiento preparado para el expositor del Dhamma, agarró el borde del hábito, y cuando se estaba refiriendo a los versos preliminares, al Venerable [*Cūlasuma*], que estaba parado en la parte posterior, se le ocurrió lo siguiente: “No puedo permanecer en silencio”. Los Venerables de antaño no eran envidiosos. Ellos no andaban aceptando lo que no era de su agrado como quien agarra un atado de cañas de azúcar; ellos solamente aceptaban cuando había razón y rechazaban aquello sin razón. Entonces el Venerable dijo: “Amigo *Cūlanāga*”. Él, al escuchar el sonido de su maestro, interrumpió la exposición del Dhamma, y dijo: “¿Qué, Venerable?” “Amigo *Cūlanāga*, es incorrecto lo que yo dije de que se trataba de un sendero mixto; es correcto lo que tú dijiste, que se trata del sendero de los fundamentos de la atención en la etapa previa”. El Venerable [*Cūlanāga*] pensó lo siguiente: “Mi maestro es versado en todas las enseñanzas, conocedor de las Tres Canastas, muy instruido. Si este asunto ha confundido a un bhikkhu de tal calibre, en el futuro, mis hermanos también se confundirán con este asunto. Entonces, citando un pasaje de los Discursos, haré que este asunto se resuelva”. Y dijo que en *Paṭisambhidāmagga* se dice que el único sendero se refiere al sendero de los fundamentos de la atención en la etapa previa. Y resolvió el asunto citando los siguientes versos de los Discursos:

“De los senderos, el óctuple es el mejor; de las verdades, las cuatro sentencias; la ausencia de pasión es el mejor de los estados; y de los bípedos, el que ojos tiene”.<sup>10</sup>

“Éste es el único sendero, no existe otro para la purificación de la visión. Entrad vosotros en éste; éste es el desconcierto de Māra”.<sup>11</sup>

“Entrados en éste, vosotros pondréis fin al sufrimiento”.<sup>12</sup>

¿Por qué se denomina **sendero** (*maggo*)? Porque conduce al Nibbāna y porque es el sendero que debe ser seguido por aquellos que aspiran al Nibbāna. **Para la purificación de los seres** (*sattānaṃ visuddhiyā*): Para la purificación de la mente de los seres que se contamina con impurezas como la pasión, etc., y la codicia, que es apego desmedido, etc. Desde hace cuatro incalculables y más de cien mil eones, cuando en un mismo eón surgieron los Buddhas de nombre *Taṇhaṅkara*, *Medhaṅkara*, *Saraṇaṅkara* y *Dīpaṅkara*, hasta ahora, concluyendo con Sakyamuni, muchos completamente Iluminados, muchos cientos de Buddhas individuales, e incontables discípulos nobles han trascendido el ciclo; todos estos seres, habiendo removido las impurezas de la mente, han alcanzado la suprema purificación por medio de este sendero. Pero con respecto a las impurezas de la materia realmente no se dice que existe purificación. Entonces:

---

<sup>10</sup> Dh. verso 273.

<sup>11</sup> Dh. verso 274.

<sup>12</sup> Dh. verso 275.

“Joven, el Gran Sabio no dijo que [los seres] se contaminan cuando la materia se ensucia, y que cuando la materia se limpia, se purifican. Joven, el Gran Sabio dijo que [los seres] se contaminan cuando la mente se ensucia, y que cuando la mente se limpia, se purifican”.

Por lo tanto se dijo: “Bhikkhus, los seres se contaminan con las impurezas de la mente y se purifican con la limpieza de la mente”.<sup>13</sup> Y es por medio de este sendero de los fundamentos de la atención que la mente se purifica. Es por esto que se dice: “para la purificación de los seres”.

**Para superar la pena y el lamento** (*sokaparidevānaṃ samatikkamāya*) significa para la remoción, para trascender la pena y el lamento. Porque si este sendero se desarrolla, conduce a la superación de la pena como para el ministro *Santati*, etc., y a la superación del lamento como para *Paṭācārā*, etc. Es por esto que se dice: “para superar la pena y el lamento”. El ministro *Santati* alcanzó el estado de Arahant junto con las discriminaciones después de escuchar este verso:

“Purifica el pasado, que no haya nada en el futuro, y si no te aferras en el medio, pacífico andarás”.<sup>14</sup>

Y *Paṭācārā* se estableció en el fruto de la entrada en la corriente después de este verso:

“No son los hijos para protección, ni padre tampoco, ni parientes. Para uno afectado por el terminador, entre familiares no hay protección”.<sup>15</sup>

Debido a que no existe el desarrollo de la meditación sin haber tomado algún objeto, ya sea el cuerpo, sensación, conciencia y dhammas, por lo tanto<sup>16</sup> se debe entender que ellos [*Santati* y *Paṭācārā*]<sup>17</sup> también trascendieron la pena y el lamento solamente por medio de este sendero.

**Para disipar el dolor y el pesar** (*dukkhadomanassānaṃ atthaṅgamāya*) significa para hacer cesar, para disipar, estos dos: (1) el dolor corporal y (2) el pesar mental. Porque si este sendero se desarrolla, conduce a la disipación del dolor, como para el Venerable *Tissa*, etc., y del pesar como para *Sakka*, etc.

Aquí ésta es la explicación del significado. Dicen que en *Sāvathī* un dueño de casa de nombre *Tissa*, renunció a cuatrocientos millones de riqueza en oro, se ordenó y se fue a vivir al bosque, en donde no hay asentamiento. La esposa de su hermano menor envió quinientos asesinos: “Id y quitadle la vida”.

---

<sup>13</sup> S. ii 123.

<sup>14</sup> Sn. 445.

<sup>15</sup> Dh. verso 288.

<sup>16</sup> “Por lo tanto, desarrollando los fundamentos de la atención, contemplando como impermanente, etc., la materia, etc.” Ref. D.Ṭ. iv 282.

<sup>17</sup> Ref. D.Ṭ. iv 282.



Ellos fueron, rodearon al Venerable y se sentaron. El Venerable dijo: “Devotos, ¿por qué habéis venido?” “Para quitarte la vida”. “Devotos, ahora que me habéis atrapado, como concesión, dejadme vivir esta noche”. “Asceta, ¿quién puede hacer una concesión en un lugar como éste?” Entonces, el Venerable, habiendo cogido una gran piedra, se quebró ambos fémures y dijo: “Devotos, ¿es apropiada esta garantía?” Entonces ellos se fueron, encendieron un fuego al comienzo del deambulatorio y se sentaron. El Venerable, habiendo suprimido la sensación [dolor], reflexionó sobre su virtud, y debido a esta virtud pura, surgió regocijo y deleite. A partir de esto, incrementando gradualmente la introspección, realizó el deber de los ascetas durante las tres vigilias de la noche, y al amanecer, cuando alcanzó el estado de Arahant, pronunció esta expresión de alegría:

“Me quebraré ambas piernas y yo los convenceré. Yo detesto y aborrezco morir con apego.

Habiendo pensado así, vi de acuerdo con la realidad, y cuando llegó el amanecer, alcancé el estado de Arahant”.

En otra historia, treinta bhikkhus, habiendo recibido una práctica de meditación en la presencia del Sublime, se retiraron a un monasterio en el bosque para pasar el retiro de lluvias, y allí residieron diciendo: “Amigos, el deber de los ascetas se debe realizar durante las tres vigilias de la noche y no está permitido estar en la presencia de otro”. Ahora, algunos, después de haber realizado el deber de los ascetas, por la mañana temprano se durmieron, y un tigre vino y se llevó a esos bhikkhus, uno por uno. Nadie emitió un sonido como: “me agarró un tigre”. De esta manera, cuando quince bhikkhus habían sido devorados, en el día de Uposatha, [el bhikkhu superior] preguntó: “¿Amigos, dónde están los otros?” Entonces, habiendo comprendido [lo ocurrido], dijo: “A partir de ahora, si alguno es atrapado, hay que decir ‘he sido atrapado’.” Y así continuaron residiendo. Después el tigre atrapó a cierto bhikkhu joven de la misma manera que antes y él gritó: “El tigre, Venerables”. Los bhikkhus, tomando antorchas y bastones, persiguieron al tigre diciendo: “Lo liberaremos”. El tigre, habiendo subido a un precipicio escarpado, inaccesible a los bhikkhus, comenzó a comerse al bhikkhu desde los dedos de los pies. Los otros bhikkhus dijeron: “Buen hombre, ahora ya no hay nada que podamos hacer. Realmente es en una situación como ésta cuando se puede apreciar la distinción de los bhikkhus”. Ese bhikkhu, dentro de la boca del tigre, suprimiendo la sensación [de dolor], incrementando gradualmente la introspección, alcanzó la entrada en la corriente en el momento en que le devoraba los tobillos; se convirtió en uno que retorna una vez cuando le devoraba las rodillas; se convirtió en uno que no retorna cuando le devoraba el ombligo, y cuando todavía no le había devorado su corazón, alcanzó el estado de Arahant junto con las discriminaciones, y pronunció esta exclamación de alegría:

“Virtuoso, responsable, sabio y bien concentrado, pero, como me descuidé un momento,<sup>18</sup> un tigre arrastró ‘esta jaula’ de huesos y tendones y la colocó sobre una roca. ‘¡Que el tigre me devore! ¡Con esta mente firme extinguiré las impurezas, tocaré la liberación!’”

---

<sup>18</sup> Esto se dice en referencia a que se durmió. D.T. iv 283.

También hay otra historia del Venerable *Pītamalla*, quien, cuando era laico, era luchador, y recibió el estandarte en los tres reinos. Habiendo venido a la isla de *Tambapaṇṇī*, visitó al rey y recibió asistencia real. Un día, mientras pasaba por la entrada del templo *Kilañjakāpaṇa*, escuchó el siguiente pasaje del texto “no vuestra,”<sup>19</sup> “bhikkhus, la materia no es vuestra, abandonadla, este abandono será para vuestra felicidad y beneficio por mucho tiempo”. Pensó: “En realidad, la materia no es uno mismo, tampoco la sensación”. Y haciendo de este pensamiento su motivación, renunció, fue al Gran Monasterio y solicitó la ordenación. Habiendo recibido la ordenación de novicio y la alta ordenación, adquirió maestría en los Dos Códigos,<sup>20</sup> y después, habiendo reunido treinta bhikkhus, fue al templo de *Gabalavāliya* a realizar la tarea de los ascetas. Una noche, mientras practicaba meditación caminando, no pudiendo moverse con sus pies, decidió desplazarse con sus rodillas. Un cazador de venados, confundiéndolo con un venado, lo hirió atravesándolo con una lanza. Él, habiendo removido la lanza, tapó el hoyo de la herida con un tapón de pasto y se sentó en una piedra plana. Aprovechando este infortunio, incrementó gradualmente la introspección y alcanzó el estado de Arahant junto con las discriminaciones. Carraspeó para hacer venir a los bhikkhus y les hizo saber esto por medio de esta exclamación de alegría:

“Fue dicho por el excelente Buddha, el supremo expositor en todo el mundo: ‘Bhikkhus, esta materia no es vuestra, abandonadla’.

Realmente impermanentes son las formaciones, su naturaleza es el surgir y cesar. Habiendo surgido, ellas cesan. Su pacificación es la felicidad”.

De esta forma este sendero, como para al Venerable *Tissa*, etc., conduce a la disipación del dolor.

Sakka, el líder de los devas, habiendo visto los cinco presagios,<sup>21</sup> aterrorizado por su inminente muerte y apesadumbrado, se acercó al Sublime y le hizo una pregunta. Al final de la respuesta a la pregunta sobre la ecuanimidad, él se estableció en la fruición de la entrada en la corriente junto con otros ochenta mil devas y nuevamente nació en su estado original.<sup>22</sup>

También *Subrahmā*, un deva, estaba disfrutando de la dicha celestial rodeado de mil ninfas. Allí, quinientas ninfas, mientras recogían flores de los árboles, murieron y reconectaron en el plano de la infelicidad. Él, considerando: “¿por qué se demoran?”, y habiendo comprendido que habían reconectado en un plano de infelicidad, investigó: “¿Cuánto me queda de vida?” Habiendo comprendido que su periodo de vida se estaba agotando y que pronto moriría, vio que él también

---

<sup>19</sup> Véase el *Natumhākāvagga*. S. ii 27.

<sup>20</sup> *Dve-mātikā*, Dos Códigos, se refiere al Bhikkhu y Bhikkhunī-pātimokkha.

<sup>21</sup> Se refiere a los cinco signos que los devas experimentan cuando su período de vida está por finalizar.

<sup>22</sup> Esto significa que después de morir, Sakka volvió a renacer nuevamente como deva en su estado anterior. Ref. D.Ṭ. iv 284.

reconectaría en ese mismo plano de infelicidad. Aterrorizado y muy apesadumbrado, pensando: “este pesar solamente el Maestro me lo quitará, ningún otro”, reunió a las quinientas ninfas restantes, se acercó al Sublime y le hizo esta pregunta:

“Esta mente siempre está atemorizada, esta mente está siempre asustada con relación a cosas que no han ocurrido y después, también, con relación a lo que ha ocurrido. Dime si existe la ausencia de temor”.

Después el Sublime dijo:

“Aparte de la iluminación y de la austeridad, aparte del control de las facultades sensoriales, aparte de la renuncia de todo, no veo seguridad para los seres”.<sup>23</sup>

Al final de la enseñanza, él, habiéndose establecido en el fruto de la entrada en la corriente junto con las quinientas ninfas, haciendo firme este logro, regresó al mundo de los devas. De esta forma se debe entender que este sendero, cuando se desarrolla, conduce a la disipación del pesar como para Sakka, etc.

**Para alcanzar el Sendero Noble** (*ñāyassa adhigamāya*): El Sendero Noble (*ñāyo*) se denomina Noble Óctuple Sendero; para alcanzar, para el logro de éste. Porque este sendero mundano de los fundamentos de la atención en su etapa previa, cuando se desarrolla, conduce a la realización del sendero ultramundano. Es por esto que se dice “para alcanzar el Sendero Noble”.

**Para realizar el Nibbāna** (*nibbānassa sacchikiriya*): Se dice esto para la experiencia en uno mismo, para la realización de lo que no muere, para la obtención del Nibbāna que es la ausencia del ansia que es el deseo.<sup>24</sup> Porque este sendero, cuando se desarrolla gradualmente, efectúa la realización del Nibbāna; por esto se dice: “para realizar el Nibbāna”.

Aquí, cuando se dice: “para la purificación de los seres”;<sup>25</sup> de acuerdo con el significado se están consiguiendo también la superación de la pena, etc. Pero esto, con excepción de aquellos versados en la Doctrina, no es evidente para el resto. Porque el Sublime no hace que la gente esté primero versada en la Doctrina y después enseña el Dhamma. Por el contrario, él elucida éste y aquel significado por medio de éste y aquel discurso. Entonces, aquí, para clarificar éste y aquel significado con relación a lo que se consigue con el único camino, dice: “para superar la pena y el lamento, etc.” Opcionalmente, esta purificación de los seres que existe debido al único camino, es para la superación de la pena y el

---

<sup>23</sup> S. i 52.

<sup>24</sup> “El deseo (*taṇhā*) se denomina ansia (*vānaṃ*) porque hilvana, porque cose, agregado con agregado, el fruto con el kamma y el sufrimiento con los seres. Se denomina **Nibbāna** porque aquí no existe esta ansia, o cuando se logra éste, no hay ansia en el individuo. El Nibbāna es el elemento incondicionado”. Ref. D.Ṭ. iv 284.

<sup>25</sup> Ésta es la primera frase.

lamento; la superación de la pena y el lamento es para la disipación del dolor y el pesar; la disipación del dolor y el pesar es para alcanzar el Sendero Noble; y alcanzar el Sendero Noble es para la realización del Nibbāna. Por lo tanto, mostrando este orden, habiendo dicho “para la purificación de los seres”, después dice: “para superar la pena y el lamento...”

Además ésta es una expresión de elogio del único camino. Así como el Sublime elogió el Dhamma con ocho voces en el Discurso de los Seis Grupos de Seis: “Bhikkhus, os expondré el Dhamma que es bueno en el comienzo, bueno en el medio y bueno al final, con significado y con palabras; y revelaré la vida santa que es completamente pura y perfecta, es decir, los seis grupos de seis”.<sup>26</sup> Como elogió con nueve voces en el Discurso del Linaje de los Nobles: “Bhikkhus, estos cuatro linajes de los Nobles, (i) primordial, (ii) de larga data, (iii) tradicional y (iv) antiguo, no fueron abandonados, no han sido abandonados en el pasado, no son abandonados [en el presente], no serán abandonados, no son rechazados por los sabios ascetas y brahmanes”.<sup>27</sup> De la misma forma elogió con siete voces este único camino: “Para la purificación de los seres...” ¿Por qué? Para generar motivación en esos bhikkhus. Porque habiendo escuchado una expresión de elogio, esos bhikkhus considerarán lo siguiente: “Dicen que este sendero elimina los cuatro infortunios, a saber: la pena que aflige el corazón, el lamento que consiste en lenguaje consternado, el dolor que es una experiencia desagradable corporal, y el pesar que es una experiencia desagradable mental, y que trae las tres distinciones, a saber: la purificación, el sendero y el Nibbāna”. Entonces, interesados en que esta instrucción del Dhamma debería ser estudiada, completamente aprendida, recordada y memorizada, considerarán que este sendero debe ser desarrollado. Así elogió [el único camino] para generar motivación en esos bhikkhus como elogió la manta, etc., de un mercader de mantas, etc.

Así, cuando un mercader quiere vender una manta de color naranja valorada en cien mil, anuncia: “Comprad esta manta”, primero la gente no sabe que se trata de esta o aquella manta. Porque dicen que las mantas de pelo, mantas de pelo de caballo, etc., son malolientes y ásperas al tacto. Pero cuando él anuncia: “manta roja de Gandhāra, fina, brillante, suave”, entonces, aquellos que pueden, la compran y aquellos que no pueden, también desean verla. De la misma manera, cuando se dice: “bhikkhus, éste es el único camino”, primero no es evidente si se trata de este o aquel camino. Porque dicen que hay varios tipos de camino que no conducen a la salvación. Pero cuando se dice: “para la purificación de los seres, etc.,” entonces, consideran: “Dicen que este sendero elimina los cuatro infortunios y trae las tres distinciones”. Entonces, interesados en que esta instrucción del Dhamma debería ser estudiada, completamente aprendida, recordada y memorizada, consideran que este sendero debe ser desarrollado y lo elogian porque dice: “para la purificación de los seres, etc.” Así como el símil del mercader que

---

<sup>26</sup> M. iii 327. Los seis grupos de seis se refiere a las seis bases internas, las seis bases externas, los seis tipos de conciencia, los seis tipos de contacto, los seis tipos de sensación y los seis tipos de deseo. Cuando se dice que el Buddha elogió al Dhamma con ocho frases, se refiere a que en el texto pali la cita anterior contiene nueve voces. Lo mismo aplica para las siguientes citas.

<sup>27</sup> A. i 336.

vende una manta de color valorada en cien mil, también aquí habría que relatar otros símiles como los del mercader del oro del río Jambu, de la gema purificadora de agua, de la perla pulida, del coral, etc.

**Es decir** (*yadidaṃ*) es una partícula que significa estos que, estos.<sup>28</sup> **Cuatro** (*cattāro*) es una delimitación numérica. Por medio de ésta se explica la delimitación de los fundamentos de la atención como ‘no por debajo ni por arriba’ [de cuatro]. **Fundamentos de la atención** (*satipaṭṭhānā*): Hay tres fundamentos de la atención,<sup>29</sup> (1) el dominio de la atención, (2) en la triple trascendencia del Maestro de la aversión y el acogimiento entre los discípulos que han entrado en el sendero y (3) la atención. En el pasaje que comienza: “Bhikkhus, os enseñaré el origen y la cesación de los cuatro fundamentos de la atención, escuchad esto. Y, bhikkhus, ¿qué es el origen del cuerpo? Con el origen del nutrimento hay origen del cuerpo” —en ese pasaje el término “fundamento de la atención” se refiere al dominio de la atención. Asimismo en el pasaje que dice: “El cuerpo es un establecimiento, no es la atención. La atención es establecimiento y también atención”. El significado de éste es el siguiente: En eso en que se establece es un fundamento.<sup>30</sup> ¿Qué se establece? La atención. Entonces significa fundamento de la atención. O fundamento significa lugar de esfuerzo;<sup>31</sup> entonces, fundamento de la atención significa el lugar de esfuerzo para la atención como un lugar de elefantes, un lugar de caballos, etc.

Aquí, [en el pasaje], “el Noble practica los tres fundamentos de la atención, y el Noble, practicándolos, es un Maestro capaz de instruir a su grupo”,<sup>32</sup> el término “fundamento de la atención” se refiere a la triple trascendencia del Maestro de la aversión y el acogimiento entre los discípulos que han entrado en el sendero. El significado de éste es el siguiente: Se denomina fundamento porque se debe establecer, porque se debe hacer ocurrir. ¿Por medio de qué se debe establecer? Por medio de la atención. Entonces fundamento de la atención significa fundamento por medio de la atención. Pero en el pasaje: “los cuatro fundamentos de la atención, cuando se desarrollan y cultivan frecuentemente, consuman los siete factores de la iluminación”, el término “fundamento de la atención” simplemente significa atención. El significado de éste es el siguiente: Eso que funda se denomina fundamento; se establece, habiendo descendido, habiendo saltado adentro, habiendo cubierto, ocurre. La misma atención es el fundamento de la atención. O se denomina atención en el sentido de recordar y fundamento en el

---

<sup>28</sup> Ésta es la forma peculiar del Comentario de definir el indeclinable *yadidaṃ*. Para propósitos didácticos elucidamos a continuación la explicación completa del Comentario. La siguiente frase es la explicación en pali: “*Yadidan ti nipāto, ye ime ti ayam assa attho*”. A continuación sigue la traducción palabra por palabra. **Es decir** (*yadidaṃ*) significa (*iti*) partícula (*nipāto*). El significado (*attho*) de esta (*assa*) es este (*ayam*): estos que (*ye*), estos (*ime*). Como se puede observar, se utilizan los pronombres relativos *ye* y *ime* para explicar *yad* e *idaṃ* respectivamente.

<sup>29</sup> “**Hay tres fundamentos de la atención** (*tayo satipaṭṭhānā*): Esto muestra la exégesis de la voz ‘fundamentos de la atención’; esta explicación del significado de la voz mencionada no se encuentra en el Pali [es decir, en los Textos Canónicos]”. Véase D.T. iv 286.

<sup>30</sup> Esta definición es de acuerdo al lugar, es decir, fundamento es el lugar donde se establece la atención.

<sup>31</sup> De acuerdo con esta otra definición la voz “*paṭṭhāna*” consta de ‘*pa*’, esfuerzo, y ‘*ṭhāna*’, lugar.

<sup>32</sup> M. iii 263.

sentido de establecer. De esta forma es atención y también ésta es un fundamento, por esto se denomina fundamento de la atención. Esto se debe entender aquí.

Si es así, ¿por qué se dice “fundamentos de la atención” en plural? Por la multiplicidad de la atención. Porque esta atención es múltiple de acuerdo con los diferentes objetos. ¿Por qué la voz “sendero” está en singular? Debido a la unidad del sendero. Porque estas cuatro atenciones,<sup>33</sup> debido a que son parte del sendero, van juntas. Por esto se dice: “¿Por qué se denomina **sendero** (*maggo*)? Porque conduce al Nibbāna y porque es el sendero que debe ser seguido por aquellos que aspiran al Nibbāna”. Asimismo, estas cuatro, en la etapa posterior, realizando la tarea con relación a los objetos en el cuerpo, etc., van al Nibbāna, y desde el comienzo son practicadas por aquellos que aspiran al Nibbāna. Por lo tanto se dice que las cuatro [atenciones] constituyen un sendero. Como con relación al pasaje que dice: “Bhikkhus, os enseñaré el sendero que aplasta el ejército de Māra, escuchad esto. Bhikkhus, ¿cuál es el sendero que aplasta al ejército de Māra? Estos siete factores de la iluminación”. En este pasaje: “aplastando al ejército de Māra y los siete factores de la iluminación”, no obstante que aquí las frases son diferentes, el significado es uno. De la misma manera, en “el único sendero y los cuatro fundamentos de la atención”, no obstante que aquí las frases son diferentes, el significado es uno. Por lo tanto se debe entender que debido a la unidad del sendero, la voz “sendero” está en singular y debido a la multiplicidad de la atención con relación a los diversos objetos, la voz “fundamentos de la atención” está en plural.

Pero, ¿por qué el Sublime menciona exactamente cuatro fundamentos de la atención, no menos, no más? Para beneficio de aquellos capaces de ser instruidos. Con relación a aquellos capaces de ser instruidos existen aquellos de temperamento sensual y aquellos de temperamento especulativo, aquellos que siguen el vehículo de la tranquilidad y aquellos que siguen el vehículo de la introspección; a su vez, cada uno de estos puede ser de dos tipos, de inteligencia lenta y de inteligencia aguda. Para uno de temperamento sensual e inteligencia lenta, el sendero de la purificación es el fundamento de la atención de la contemplación burda del cuerpo; y para uno de inteligencia aguda, el fundamento de la atención de la contemplación sutil de la sensación. Para uno de temperamento especulativo e inteligencia lenta, el sendero de la purificación es el fundamento de la atención de la contemplación de la conciencia que carece de demasiada variedad; y para uno de inteligencia aguda, el fundamento de la atención de la contemplación de los dhammas que posee mucha variedad. Para uno que sigue el vehículo de la tranquilidad e inteligencia lenta, el sendero de la purificación es el primer fundamento de la atención debido a la facilidad para alcanzar el signo; y para uno de inteligencia aguda, el segundo, debido a la inhabilidad de permanecer en un objeto burdo. Para uno que sigue el vehículo de la introspección e inteligencia lenta, el tercero sin demasiada variedad de objetos; y para uno de inteligencia aguda, el cuarto con variedad de objetos. Es por esto que se mencionan exactamente cuatro, ni menos, ni más.

---

<sup>33</sup> “Estos cuatro tipos de atención con respecto a la contemplación del cuerpo, etc.” D.Ṭ. iv 288.

O para abandonar las distorsiones de lo bello, lo placentero, lo permanente y lo personal. Porque el cuerpo es lo opuesto de lo bello, y aquí los seres distorsionan por medio de la distorsión de lo bello. Aquí el primer fundamento de la atención se menciona para eliminar esa distorsión, haciéndoles ver la condición de no bello. Con respecto a la sensación, etc., que se consideran como placenteras, permanentes y personales, la sensación es sufrimiento, la conciencia es impermanente y los dhammas son impersonales. Y entre éstas, los seres distorsionan por medio de las distorsiones de lo placentero, lo permanente y lo personal. Aquí los restantes tres se mencionan para eliminar esas distorsiones, haciéndoles ver la condición de sufrimiento, etc. Se debe entender que para eliminar las distorsiones de lo bello, lo placentero, lo permanente y lo personal, se mencionan exactamente cuatro, ni menos, ni más. Y no sólo para eliminar las distorsiones. Se debe entender que se mencionan cuatro también para eliminar las cuatro corrientes, las cuatro ligaduras, los cuatro contaminantes, los cuatro nudos, las cuatro adherencias y los cuatro malos destinos, y también para comprender completamente los cuatro nutrimentos. Esto es lo primero de acuerdo con el método del tratado.<sup>34</sup>

Pero en el Comentario se dice esto: “Hay solamente un fundamento de la atención como recordar<sup>35</sup> y como converger en la unidad,<sup>36</sup> y hay cuatro de acuerdo al objeto”. Así como en una ciudad con cuatro puertas, aquellos que vienen del Este trayendo bienes producidos en el Este, entran en la ciudad solamente por la puerta Este... Aquellos que vienen del Sur... Aquellos vienen del Oeste... Aquellos que vienen del Norte trayendo bienes producidos en el Norte, entran en la ciudad solamente por la puerta Norte; de la misma forma se debe entender ese pasaje. La ciudad es como la gran ciudad del Nibbāna; la puerta es como el Óctuple Sendero Ultramundano; como el Este, etc., son el cuerpo, etc.

Así como aquellos que vienen del Este trayendo bienes producidos en el Este, entran solamente a la ciudad por la puerta Este, de la misma manera, aquellos que vienen por medio de la contemplación del cuerpo, desarrollada en catorce formas, entran en el único Nibbāna por medio del sendero noble generado por el poder del desarrollo de la contemplación en el cuerpo. Así como aquellos que vienen del Sur trayendo bienes producidos en el Sur, entran solamente a la ciudad por la puerta Sur, de la misma manera, aquellos que vienen por medio de la contemplación de la sensación, desarrollada en nueve formas, entran en el único Nibbāna por medio del sendero noble generado por el poder del desarrollo de la contemplación en la sensación. Así como aquellos que vienen del Oeste trayendo bienes producidos en el Oeste entran solamente a la ciudad por la puerta Oeste, de la misma manera, aquellos que vienen por medio de la contemplación de la conciencia, desarrollada en dieciséis formas, entran en el único Nibbāna por medio del sendero noble generado por el poder del desarrollo de la

---

<sup>34</sup> “**Método del tratado** (*pakarāṇanayo*) significa el método del comentario de los Discursos de acuerdo con el *Nettipakarāṇa*”. D.T. iv 290.

<sup>35</sup> La explicación del Sub-comentario de la voz *saraṇavasena*, como recordar, es la siguiente: “**Como recordar** (*saraṇavasena*): Como la manutención de estados sanos, etc., en el cuerpo, etc.”. D.T. iv 290.

<sup>36</sup> “Aquí atención significa: Por medio de ésta van al Nibbāna. Es con respecto a ese significado de la atención que **converger en la unidad** (*ekattasamosaraṇaṃ*) significa encuentro, confluencia en la unidad, en el Nibbāna, que posee una sola naturaleza intrínseca”. D.T. iv 290.

contemplación en la conciencia. Así como aquellos que vienen del Norte trayendo bienes producidos en el Norte, entran solamente a la ciudad por la puerta Norte, de la misma manera, aquellos que vienen por medio de la contemplación de los dhammas, desarrollada en cinco formas, entran en el único Nibbāna por medio del sendero noble generado por el poder del desarrollo de la contemplación en los dhammas. Así se debe entender que hay solamente un fundamento de la atención con respecto a recordar y a converger en la unidad, y que hay cuatro de acuerdo al objeto.

**¿Cuáles cuatro?** (*katame cattāro*): Ésta es una pregunta indicando el deseo de exponer. **Aquí** (*idhā*) significa en esta Doctrina. **Bhikkhus** (*bhikkhave*): Ésta es una expresión dirigida a esos individuos que reciben el Dhamma. **Bhikkhu** (*bhikkhu*): Esta voz indica a un individuo preparado para la práctica. También otros, devas y humanos, intentan llevar a cabo la práctica, pero se dice “bhikkhu” para mostrar la excelencia de la condición de bhikkhu en la práctica. Porque, entre aquellos que reciben la instrucción del Sublime, un bhikkhu es el mejor debido a la habilidad de recibir la instrucción en todas las modalidades.<sup>37</sup> Entonces, debido a su excelencia, se dice “bhikkhu”. Pero cuando se le toma, también se toman los otros restantes como cuando se toma al rey, también se toma el resto de su séquito, es decir, aquellos que acompañan al rey, etc. Y también se utiliza la voz “bhikkhu” para indicar la condición de bhikkhu con respecto a la práctica de acuerdo a lo siguiente: “Ese que ha entrado en esta práctica se denomina ‘bhikkhu’.” Porque uno que ha entrado en la práctica, sea deva o humano, se le considera como bhikkhu. Como se dijo:

“No obstante adornado, si anduviese calmo, sereno, controlado, seguro, casto, habiendo abandonado la violencia hacia todos los seres: ¡Éste sería un brahmán, un asceta, un bhikkhu!”<sup>38</sup>

**En el cuerpo** (*kāye*) significa en el cuerpo material. Porque aquí cuerpo se refiere al cuerpo material como el cuerpo de un elefante, el cuerpo de un carruaje, etc., como una colección de cosas tales como miembros inferiores y superiores, cabellos, etc. Y así como en el sentido de una colección, también en el sentido de fuente de lo repulsivo. Porque también se denomina cuerpo (*kāyo*) a eso que es la fuente de lo repulsivo y lo extremadamente repugnante. Fuente (*āyo*) significa lugar de origen. Aquí éste es el significado de esta voz: Se denomina fuente (*āyo*) porque se originan en ese lugar. ¿Cuáles se originan? Los cabellos, etc., que son repulsivos. Por lo tanto se denomina cuerpo (*kāyo*) a la fuente de lo repulsivo.<sup>39</sup>

---

<sup>37</sup> El pasaje *sabbappakārāya anusāsaniyā bhājanabhāvato*, debido a la habilidad de recibir la instrucción en todas las modalidades, se explica en el Sub-comentario como *satthucariyānuvidhāyakattā, sakalasāsanasampaṭiggāhakattā ca*, porque es uno que lleva a cabo las varias prácticas del Maestro y porque es uno que recibe toda la enseñanza. Ref. D.Ṭ. iv 291.

<sup>38</sup> Dh. verso 142.

<sup>39</sup> Ésta es la explicación gramatical de la voz *kāya*, cuerpo. La ‘k’ significa *kucchitānaṃ*, de lo repulsivo, vil, y ‘āya’ significa fuente, origen. Esta definición está indicando lugar, es decir “allí donde, la fuente de lo repulsivo”.



**Contemplando el cuerpo** (*kāyānupassī*) significa uno que tiene el hábito de contemplar el cuerpo u observar una y otra vez el cuerpo. Habiendo dicho “en el cuerpo”, después, nuevamente dice “contemplando el cuerpo, y de esta manera se menciona “cuerpo” una segunda vez. Se debe entender que esto se hace para indicar que la delimitación, la disección de lo compacto, etc., se debe realizar sin mezclar. Porque en el cuerpo no puede existir la contemplación de la sensación ni la contemplación de la conciencia y los dhammas, sino únicamente la contemplación del cuerpo. Se muestra la delimitación sin mezclar, indicando el modo de contemplar el cuerpo solamente en la base denominada “cuerpo”. Asimismo, en el cuerpo no existe la contemplación de una cosa aparte de los miembros inferiores y superiores como no existe la contemplación de ‘hombre’ o ‘mujer’ aparte de los cabellos, vellos, etc. Asimismo, aquí con respecto al cuerpo considerado como una colección de elementos primarios y dependientes que consiste en cabellos, vellos, etc., uno no contempla una cosa aparte de los elementos primarios y dependientes, uno contempla la colección de miembros inferiores y superiores como uno que está viendo los componentes de un carruaje; uno contempla la colección de cabellos, vellos, etc., como uno que está viendo las partes componentes de una ciudad; y uno contempla solamente la colección de elementos primarios y derivados como uno que quita las capas del tronco de un plátano y como uno que abre el puño vacío. Así se muestra la disección de lo compacto viendo en varios modos la base que se denomina “cuerpo” solamente como una colección. Porque aquí no se ve ninguna otra cosa, sea cuerpo, mujer u hombre, aparte de la mencionada colección. Pero los seres conciben de una y otra manera nociones equivocadas con relación a la mencionada colección de dhammas: Por esto los Antiguos dijeron:

“Lo que ve no es visto y lo visto no lo ve. No viendo, confundido, está subyugado. Subyugado, no se libera”.<sup>40</sup>

Cuando se dice “para indicar la disección de lo compacto, etc.”, aquí el significado de la voz “etc.”, se debe entender así: Éste realmente contempla el cuerpo en este cuerpo, se dice que no contempla otra cosa. A diferencia de aquellos que ven agua en un espejismo donde no hay agua, uno no contempla este cuerpo, que es impermanente, sufrimiento, impersonal y desagradable, como permanente, felicidad, personal y bello. Entonces, se dice que la contemplación del cuerpo es solamente la contemplación de esta colección como impermanente, sufrimiento, impersonal y desagradable. O, el

---

<sup>40</sup> La siguiente es la exégesis completa de este verso traducida del Sub-comentario. “**Lo que ve** (*yam passati*) significa la mujer o el hombre que uno ve. ¿No es que no existe el ver de una mujer o un hombre con el ojo? Es verdad, no existe. Pero debido al modo de ocurrencia de la percepción uno dice ‘veo una mujer’, ‘veo un hombre’, refiriéndose a lo que ve. **Lo que ve**, porque lo ve erróneamente o con una noción equivocada, **no es visto** (*na tam diṭṭham*), es decir, no es la base visible. El significado es que debido a que se aprehende equivocadamente, se concibe la forma visible erróneamente. O, alternativamente, **lo** (*tam*), es decir la colección de elementos primarios y dependientes como cabellos, etc., **no es visto** (*diṭṭham na*) debido a su impercibilidad por medio de la conciencia del ojo. **Lo visto no lo ve** (*yam diṭṭham tam na passati*): Lo visto es la base visible considerada como la colección de los elementos primarios y dependientes como los cabellos, etc. El significado es que no ve esto de acuerdo con la realidad, con el ojo de la sabiduría. **No viendo, está subyugado** (*apassam bajjhate*): No viendo este cuerpo con el ojo de la sabiduría tal cual es, lo considera como ‘esto es mío’, ‘eso soy yo’, ‘eso es mi persona’, y está subyugado con las amarras de las impurezas”. Ref. D.Ṭ. iv 292. Véase también M.Ṭ. i 342, Vbh.Ṭ. 148 y Netti.Ṭ. 62.

significado también se debe entender así: Contemplando el cuerpo en el cuerpo, contemplando solamente en este cuerpo entre todos los tipos de cuerpos [que se mencionan en los dos siguientes pasajes]. En el pasaje [del Gran Discurso de los Fundamentos de la Atención] que comienza: “Aquí, bhikkhus, un bhikkhu habiendo ido al bosque... Siempre atento, él inhala...”, se menciona el cuerpo comenzando con las inhalaciones y exhalaciones y finalizando con huesos que se han convertido en polvo. Y en el *Paṭisambhidā* se menciona el cuerpo de la siguiente manera: “Aquí, alguien contempla como impermanente el cuerpo de la tierra, el cuerpo del agua, el cuerpo del fuego, el cuerpo del aire, el cuerpo de los cabellos, el cuerpo de los vellos, el cuerpo del tegumento, el cuerpo de la piel, el cuerpo de la carne, el cuerpo de la sangre, el cuerpo de los tendones, el cuerpo de los huesos, el cuerpo de la médula ósea”.<sup>41</sup>

O, el significado se debe entender así: Contemplando el cuerpo, considerado como una colección de cosas como cabellos, etc., en el cuerpo, contemplando esa variada colección de cosas como los cabellos, vellos, etc., no contemplando nada de eso en el cuerpo tomándolo como ‘yo’ o como ‘mío’.

Además, el significado también se debe entender de la manera que sigue: contemplando el cuerpo en el cuerpo significa contemplando el cuerpo considerado como una colección de acuerdo con todos los modos de la característica de la impermanencia, etc., gradualmente, de acuerdo con el pasaje que dice: “Contempla este cuerpo como impermanente, no como permanente”. Asimismo, este bhikkhu que ha entrado en la práctica de la contemplación del cuerpo, entre los siete tipos de contemplación que comienzan con la contemplación de la impermanencia, (1) contempla este cuerpo como impermanente, no como permanente; (2) lo contempla como sufrimiento, no como felicidad; (3) lo contempla como impersonal, no como personal; (4) siente desinterés, no interés; (5) se desapasiona, no se apasiona; (6) hace cesar, no surgir; (7) se desase, no se ase. Él, contemplándolo como impermanente, abandona la noción de permanencia; contemplándolo como sufrimiento, abandona la noción de felicidad; contemplándolo como impersonal, abandona la noción de una persona; desinteresado, abandona el interés; desapasionado, abandona la pasión; consumando la cesación, abandona el origen; y desasiéndose, abandona el asimiento. Así se debe entender esto.

**Mora** (*viharati*) significa ‘se conduce’.<sup>42</sup> **Enérgico** (*ātāpī*): Energía significa eso que quema las impurezas mentales en los tres tipos de existencia. Éste es un nombre del esfuerzo. Enérgico se refiere a ese que tiene energía. **Comprendiendo claramente** (*sampajāno*) significa dotado con entendimiento denominado clara comprensión. **Atento** (*satimā*) significa dotado con atención que toma como objeto el cuerpo. Habiendo tomado el objeto con atención, este [individuo] contempla con sabiduría. En realidad no existe contemplación que carezca de atención. Es por esto que se dice: “Bhikkhus, yo digo que la atención es necesaria en todo”. Entonces aquí, cuando dice “mora contemplando el cuerpo en el

---

<sup>41</sup> De acuerdo con este pasaje la voz *kāya*, cuerpo, puede tener diferentes significados. Por ejemplo, la voz “cuerpo” puede aplicar tanto a las inhalaciones y exhalaciones como a las diferentes partes del cuerpo como a los elementos materiales primarios, etc.

<sup>42</sup> Se conduce en las cuatro posturas. Véase Vbh.A. 209.

cuerpo”, hasta aquí se refiere al fundamento de la atención de la contemplación del cuerpo. O, debido a que la contracción interna es un obstáculo para uno que carece de esfuerzo, y cuando uno no comprende claramente, está confundido con respecto a cómo recurrir a lo conveniente y evitar lo inconveniente, y cuando carece de atención, uno es incapaz de recurrir a lo conveniente y abandonar lo inconveniente;<sup>43</sup> por lo tanto, uno no tiene éxito en esta práctica. Entonces se debe entender que “enérgico, comprendiendo claramente y atento” son para mostrar esos componentes, que por el poder de ellos uno tiene éxito en la práctica.

Después de mostrar el fundamento de la atención de la contemplación del cuerpo y los componentes asociados,<sup>44</sup> ahora, para indicar los factores que se deben abandonar, se dice **removiendo la codicia y el pesar en el mundo** (*vineyya loke abhijjhādomanassam*). Aquí **removiendo** (*vineyya*) significa quitando por medio de la remoción por sustitución y por medio de la remoción por supresión. **En el mundo** (*loke*) significa en este mismo cuerpo. Porque aquí cuerpo se refiere al mundo en el sentido de lo que se está derruyendo y desmoronando. Pero porque la codicia y pesar se abandonan no solamente con relación al cuerpo sino también con relación a la sensación, etc., entonces es por esto que en el *Vibhaṅga* se dice que mundo se refiere también a los cinco agregados de la adherencia. O, alternativamente, la designación “mundo” se utiliza de acuerdo con el método de la exégesis para referirse a esos dhammas.<sup>45</sup> Pero como se dice: “¿Aquí qué es el mundo? Este mismo cuerpo es el mundo”.<sup>46</sup> En este contexto solamente corresponde este significado. Por lo tanto se debe entender que la construcción es así: “Removiendo la codicia y el pesar en este mundo”. Aquí la codicia corresponde al deseo sensual y el pesar corresponde a la mala voluntad. Entonces, debido a que se indica los dos estados más poderosos que están incluidos en los [cinco] impedimentos, se debe entender que se refiere al abandono de [todos] los impedimentos.

Y aquí en particular, (1) se dice que removiendo la codicia es el abandono de la satisfacción basada en la gratificación corporal y que removiendo el pesar es el abandono de la insatisfacción basada en el infortunio corporal. (2) Se dice que removiendo la codicia es el abandono del deleite en el cuerpo y que removiendo el pesar es el abandono del desagrado cuando se contempla el cuerpo. (3) Se dice que removiendo la codicia es dejar de poner belleza, felicidad, etc., que son irreales, en el cuerpo y que removiendo el pesar es dejar de quitar la ausencia de belleza, sufrimiento, etc., que son reales, del cuerpo. De esta manera se ilustra el poder del practicante y la aptitud del practicante. Porque éste es el poder del practicante, a saber: (1) liberación de la satisfacción e insatisfacción, (2) poder soportar el

---

<sup>43</sup> “**Recurrir a lo conveniente** (*upāyapariggaha*): Aquí lo conveniente significa aptitud para aprender aritmética, etc., y también con respecto a la purificación de la virtud, etc. Y se debe entender que **lo inconveniente** (*anupāyo*) se refiere a lo opuesto de aquello. Y porque cuando la atención está establecida, uno no abandona lo conveniente como fue mencionado, y no se adhiere a lo inconveniente, por esto se dice: “**Cuando carece de atención es incapaz...**” Véase D.Ṭ. iv 294.

<sup>44</sup> Esfuerzo, etc.

<sup>45</sup> Sensación, conciencia, etc. Véase D.Ṭ. iv 295.

<sup>46</sup> Vbh. 202.

deleite y desagrado, y (3) dejar de poner lo irreal y dejar de quitar lo real. Y cuando está libre de la satisfacción e insatisfacción, puede soportar el deleite y desagrado, y deja de poner lo irreal y no quita lo real, se dice que es apto en la meditación.

Otro método: Aquí, **contemplando el cuerpo en el cuerpo** (*kāye kāyānupassī*) se refiere al tipo de práctica de contemplación. **Mora** (*viharati*) significa protegiendo el tipo de práctica que en este caso es el cuerpo. En el pasaje que comienza diciendo **enérgico** (*ātāpī*), energía significa Recto Esfuerzo y atento y comprendiendo claramente significa las prácticas siempre apropiadas<sup>47</sup> y los medios para proteger la práctica de meditación. O, la tranquilidad que se obtiene por medio de la contemplación del cuerpo se refiere a la atención, la introspección se refiere a la claridad de entendimiento y el poder del desarrollo meditativo se refiere a la remoción de la codicia y el pesar.

Pero en el *Vibhaṅga* [se encuentra lo siguiente]:<sup>48</sup> **Contemplando** (*anupassī*) significa: Aquí, ¿qué es contemplación? Eso que es sabiduría, comprensión... recto entendimiento, a eso se le denomina 'contemplación'. Dotado, bien dotado, logrado, bien logrado, provisto, equipado con esta contemplación; por lo tanto, a esto se le denomina 'contemplando'. **Mora** (*viharati*) significa que se conduce en las cuatro posturas, existe, protege, continúa, mantiene, anda y mora; por lo tanto, a esto se le denomina 'mora'. **Enérgico** (*ātāpī*) significa: Aquí, ¿qué es energía? Eso que es la manifestación del esfuerzo mental... el Recto Esfuerzo, a eso se le denomina 'energía'. Dotado... equipado con esta energía; por lo tanto, a esto se le denomina 'enérgico'. **Comprendiendo claramente** (*sampajāno*) significa: Aquí, ¿qué es comprensión? Eso que es sabiduría, comprensión... Recto Entendimiento, a eso se le denomina 'comprensión'. Dotado... equipado con esta comprensión; por lo tanto, a esto se le denomina 'comprendiendo claramente'. **Atento** (*satimā*) significa: Aquí, ¿qué es atención? Eso que es atención, renovada atención... la Recta Atención; por lo tanto, a esto se le denomina 'atento'.

**Removiendo la codicia y el pesar en el mundo** (*vineyya loke abhijjhādomanassaṃ*) significa: Aquí, ¿qué es mundo? Este mismo cuerpo es el mundo y también mundo significa los cinco agregados de la adherencia, a esto se le denomina 'mundo'. Aquí, ¿qué es codicia? Eso que es la pasión, apasionamiento, predilección, satisfacción, el deleite, el deleite apasionado, el apasionamiento de la mente, a esto se le denomina 'codicia'. Aquí, ¿qué es pesar? El displacer mental, el dolor mental, el displacer producido por el contacto mental, la sensación dolorosa, a esto se le denomina 'pesar'. Así esta codicia y este pesar en este mundo, son removidos,

---

<sup>47</sup> "Prácticas siempre apropiadas" es la traducción del compuesto *sabbatthakakammaṭṭhānaṃ*. La siguiente es la exégesis de este término de acuerdo con diversos tratados. "**Prácticas siempre apropiadas** (*sabbatthakakammaṭṭhānaṃ*) son la reflexión del Buddha, amor benevolente, atención de la muerte y el desarrollo de los desagradables. Estas cuatro que son atendidas por el practicante se denominan 'prácticas siempre apropiadas'." D.Ṭ iv 296. "Éstas no deben ser practicadas solamente un día sino todo el tiempo". Vis.Ṭ. i 119. La referencia más antigua de la voz *sabbatthakakammaṭṭhānaṃ* se encuentra en el *Visuddhimagga* (Vis. i 94) donde se dice que estas prácticas siempre apropiadas consisten en el amor benevolente y la atención de la muerte. Se agrega que algunos [maestros] también incluyen los desagradables.

<sup>48</sup> Éste y el siguiente párrafo están tomados del *Vibhaṅga-pāḷi* 201.

expelidos, calmados, tranquilizados, apaciguados, terminados, bien terminados, cesados, bien cesados, secados, bien secados, exterminados; por lo tanto, a esto se le denomina ‘removiendo la codicia y el pesar en el mundo’.<sup>49</sup>

Así se explica el significado de esas voces. Se debe entender que junto con éste,<sup>50</sup> este método del Comentario debe concordar. Éste es el comentario de la introducción del fundamento de la atención de la contemplación del cuerpo.

Ahora continúa: “Mora contemplando... en las sensaciones... en la conciencia... el dhamma en los dhammas removiendo la codicia y el pesar en el mundo”. Aquí en la frase que dice, **contemplando la sensación en las sensaciones** (*vedanāsu vedanānupassī*), etc., la repetición de la voz ‘sensación’, etc., se debe entender de acuerdo con el método mencionado para la contemplación del cuerpo. Contemplando la sensación en la sensación, contemplando la conciencia en la conciencia, contemplando el dhamma en los dhammas. Con relación a lo anterior, **sensación** (*vedanā*) significa los tres tipos de sensación y éstas son solamente mundanas. La conciencia también es mundana y asimismo los dhammas. Su clasificación será evidente en la sección expositiva.<sup>51</sup> Pero como solamente la sensación debe ser contemplada aquí, se debe entender la contemplación de la misma como “contemplando la sensación en las sensaciones”. Y el método es el mismo para la conciencia y los dhammas. Y, ¿cómo debe ser contemplada la sensación? Primero, la sensación placentera como sufrimiento; la sensación de dolor como un dardo; y la sensación ni placentera ni de dolor como impermanente. Como se dice:

“Quien ve el placer como sufrimiento, quien ve el sufrimiento como un dardo y quien ve lo que no es placer ni sufrimiento, lo que es pacífico, como impermanente, ese bhikkhu que ve correctamente, sereno andará”.<sup>52</sup>

Y todas éstas también deben ser contempladas como sufrimiento. Porque esto se ha dicho: “Yo declaro que cualquier cosa que se experimenta, está dentro del sufrimiento”.<sup>53</sup> Y la [sensación] placentera también debe ser contemplada como sufrimiento. Como se dice: “La sensación placentera es placentera mientras dura, y sufrimiento, cuando cambia”.<sup>54</sup> Todo [lo anterior] debe ser explicado en detalle. Además deberían ser contempladas de acuerdo con los siete tipos de contemplaciones comenzando con la impermanencia. El resto será claro en la sección expositiva.

---

<sup>49</sup> Vbh. 201.

<sup>50</sup> Junto con el significado de las voces de acuerdo al *Vibhaṅga*.

<sup>51</sup> Después de la exégesis del pasaje introductorio viene la exposición en detalle de cada uno de los cuatro fundamentos de la atención.

<sup>52</sup> S. ii 409.

<sup>53</sup> S. ii 417.

<sup>54</sup> M. i 377.

Con respecto a la conciencia y los dhammas, primero la conciencia también debería ser contemplada de acuerdo con las contemplaciones, comenzando con la impermanencia, etc., clasificadas de diversas formas como objeto, predominancia, conocimiento, plano, kamma, resultado, funcional, etc., y de acuerdo con las clasificaciones de la sección expositiva como [conciencia] con pasión, etc. Los dhammas deberían ser contemplados de acuerdo con las siete contemplaciones, comenzando con la impermanencia, etc., de acuerdo con sus características particulares, sus características generales y como fenómenos vacíos, y también de acuerdo con las clasificaciones de la sección expositiva como presente,<sup>55</sup> etc. El resto se debe tratar de acuerdo al método mencionado. Ciertamente, cuando aquí en el mundo, considerado como el cuerpo de este [practicante], se abandonan la codicia y el pesar, también éstas se abandonan [en los mundos] de las sensaciones, etc. No obstante esto [el abandono de la codicia y el pesar] se menciona en todas partes debido a la variedad de individuos y a la variedad de momentos de conciencia en el desarrollo de los fundamentos de la atención. O, cuando se abandona en un lugar,<sup>56</sup> también se abandona en los restantes. Por lo tanto, se debe entender que se dice esto para mostrar el abandono de éstas sólo allí.

Fin de la exposición de la sección introductoria

#### CONTEMPLACIÓN DEL CUERPO — COMENTARIO DE LA SECCIÓN DE LA RESPIRACIÓN

374. Ahora, así como un hábil canastero que desea producir artículos como esteras rústicas, esteras suaves, cofres, cajas, canastas, etc., habiendo conseguido un bambú grande lo divide en cuatro partes y a partir de aquí, habiendo tomado y dividido cada una de estas partes, fabrica este o aquel artículo; de la misma forma el Sublime, deseoso de hacer que los seres, por medio de la instrucción en los fundamentos de la atención, alcancen diversas distinciones, dividiendo en cuatro, de acuerdo con el objeto, la Recta Atención, que es solamente una,<sup>57</sup> dice lo siguiente: “Cuatro fundamentos de la atención. ¿Cuáles cuatro? Aquí, bhikkhus, un bhikkhu mora contemplando el cuerpo en el cuerpo...” Y después de haber mencionado cada uno de los fundamentos de la atención, enfocándose en el cuerpo, comienza con la sección expositiva diciendo: “Y, bhikkhus, ¿cómo... ?”

Aquí, **y... ¿cómo?** (*kathañ ca*) es una pregunta indicando el deseo de desarrollar la exposición. Aquí éste es el significado en resumen: “Bhikkhus, ¿de qué modo un bhikkhu mora contemplando el cuerpo en el cuerpo?” Éste es el método para todas las preguntas de esta sección. **Aquí, bhikkhus, un bhikkhu** (*idha bhikkhave bhikkhu*) significa lo siguiente: “Bhikkhus, un bhikkhu en esta doctrina”. En este contexto, la voz **aquí** (*idha*) se refiere a la doctrina en la que depende un individuo que ha generado la

---

<sup>55</sup> Véase Gran Discurso de los Fundamentos de la Atención §382: “Aquí, bhikkhus, cuando el deseo sensual está presente en él, un bhikkhu comprende: ‘Existe en mí deseo sensual’...”

<sup>56</sup> “[Cuando] se abandona en un lugar, también se abandona en los restantes (*ekattha pahīnaṃ sesesu pi pahīnaṃ hoti*) se refiere al desarrollo ultramundano de los fundamentos de la atención o se dice con referencia a la mera no ocurrencia [de la codicia y el pesar] en ninguna parte debido al desarrollo mundano”. D.Ṭ. iv 299.

<sup>57</sup> Es solamente una realidad última.

contemplación del cuerpo en todos sus modos y rechaza la existencia de tal estado en otra doctrina. Porque esto se ha dicho: “Sólo aquí, bhikkhus, hay un asceta, aquí hay un segundo asceta, aquí hay un tercer asceta, aquí hay un cuarto asceta; vacías de ascetas son las doctrinas de los otros”. Es por esto que se dice: “Un bhikkhu en esta doctrina”.

**Habiendo ido al bosque, al pie de un árbol o a un lugar aislado** (*araññagato vā rukkhamūlagato vā suññāgāragato vā*): Muestra que él recurre a un lugar adecuado para el desarrollo de los fundamentos de la atención. Porque la mente de este bhikkhu, dispersa por mucho tiempo en objetos visibles, etc., no desea entrar en el camino de la práctica y se va por el camino equivocado como un carro amarrado a un buey salvaje.<sup>58</sup> Por lo tanto, así como un vaquero que desea domar a un becerro salvaje que se ha amamantado solamente con la leche de una vaca salvaje, [primero] lo desteta, y habiendo plantado un gran poste firme en el suelo, lo amarra con una cuerda en un lugar apartado, y luego ese becerro suyo, después de forcejear de un lado a otro, incapaz de huir, se sienta o se acuesta a un lado de ese mismo poste, de la misma manera, cuando un bhikkhu, deseoso de domar su mente viciada, acostumbrada por mucho tiempo a “alimentarse” de los objetos visibles, etc., [primero] aparta su mente de los objetos visibles, etc., y después, habiendo entrado en el bosque, al pie de un árbol o a un lugar aislado, la amarra con la cuerda de la atención allí en el poste del objeto de los fundamentos de la atención. Entonces esta mente suya, después de forcejear de un lado a otro, no obteniendo el objeto al que estaba habituada anteriormente,<sup>59</sup> incapaz de huir cortando la cuerda de la atención, se reposa y asienta en ese mismo objeto por medio de la [concentración] próxima y absorción. Por esto los Antiguos dijeron:

“Así como un hombre que doma a un becerro, lo amarra a un poste, aquí<sup>60</sup> debería sujetar firmemente su propia mente en el objeto por medio de la atención”.<sup>61</sup>

Es por esto que éste es un lugar adecuado para el desarrollo. Por esto se dice: “Muestra que él recurre a un lugar adecuado para el desarrollo de los fundamentos de la atención”.

Además, porque la práctica de la atención en la respiración es la principal de la contemplación del cuerpo, siendo ésta la causa próxima para alcanzar distinción y para morar en paz aquí y ahora de los Buddhas omniscientes, Buddhas individuales y Discípulos de los Buddhas, y siendo ésta difícil de desarrollar sin haber abandonado la proximidad del poblado, lleno de ruidos de mujeres, hombres, elefantes, caballos, etc. —siendo el sonido una espina para [alcanzar] jhāna.<sup>62</sup> Mientras que alejado del poblado, en el bosque, es fácil para el practicante, habiendo tomado esta práctica, generar la cuarta jhāna en la respiración, y, habiendo hecho ésta su base para la comprensión de las formaciones,

---

<sup>58</sup> “**Buey salvaje** (*kūṭagoṇo*) se refiere a un buey que no ha sido domado o que ha sido mal domado”. Vis.Ṭ. i 315.

<sup>59</sup> “Antes de la ordenación; objetos habituales en el ciclo que no tiene comienzo”. Vis.Ṭ. i 315.

<sup>60</sup> En el “poste” de las inhalaciones y exhalaciones.

<sup>61</sup> Vin.A. ii 12; D.A. ii 353; M.A. i 252.

<sup>62</sup> Véase A. iii 363. “El Sublime ha dicho que sonido o ruido es una espina [para alcanzar] jhāna”.

alcanzar el estado de Arahant, el fruto máximo. Es por esto que el Sublime, mostrando un lugar adecuado para él, dijo: “Habiendo ido al bosque...”

El Sublime es como un maestro en la ciencia de construir recintos. Así como un maestro en la ciencia de construir recintos, después de ver e inspeccionar bien el sitio, da instrucciones: “construid aquí la ciudad,” y cuando la ciudad ha sido terminada sin problemas, recibe gran honor por parte de la familia real, de la misma manera el Sublime, después de inspeccionar que el lugar de residencia es apropiado para el practicante, da instrucciones: “la práctica se debe llevar a cabo aquí”, y después recibe gran honor: “el Sublime, realmente, es un Buddha completamente Iluminado,” cuando el practicante, en ese lugar, siguiendo las instrucciones impartidas en su debido orden, alcanza el estado de Arahant.

Y se dice que este bhikkhu es como una pantera. Así como el rey de las panteras en la selva, ocultándose y acechando detrás de un matorral, de una arboleda o detrás de una colina, atrapa bestias como búfalos y bueyes salvajes, jabalíes, etc., de la misma manera, se debe entender que un bhikkhu, aplicándose a esta práctica en el bosque, etc., “atrapa” sucesivamente los cuatro Senderos y también las cuatro Fruiciones nobles. Por esto los Antiguos dijeron:

“Así como la acechante pantera atrapa las bestias, así también este hijo del Buddha, vigoroso y con introspección, habiendo entrado en el bosque, alcanza el máximo fruto”.<sup>63</sup>

Es por esto que el Sublime, mostrando un lugar de residencia en el bosque, un lugar adecuado para avanzar con el esfuerzo, dijo: “Habiendo ido al bosque...” A partir de aquí lo que se debe decir con respecto a la sección de la respiración ya está dicho en el *Visuddhimagga*.<sup>64</sup> **Así, bhikkhus, como un hábil tornero o su aprendiz** (*seyyathā pi bhikkhave dakkho bhamakāro vā*): Éste es un mero símil que no ha sido tratado. **Así... en el cuerpo internamente** (*iti ajjhattaṃ vā kāye*): Esto se refiere a la absorción y tampoco ha sido tratado. El resto<sup>65</sup> ya fue tratado.

[Ahora se explica] lo que no fue tratado. Aquí **hábil** (*dakkho*) significa diestro. **Cuando hace una vuelta larga** (*dīghaṃ vā añchanto*): Cuando hay que fabricar el armazón de un tambor, etc., doblando largo, estirando con las manos y las piernas. **Cuando hace una vuelta corta** (*rassaṃ vā añchanto*): Cuando hay que fabricar artículos pequeños como agujas de marfil, doblando corto muy lentamente. **De la misma forma** (*evam eva kho*): Así este bhikkhu se entrena, con respecto al modo que ocurren las inhalaciones y exhalaciones como la duración [larga] o breve, inhalando largo, comprende “inhala largo”... “exhalaré”. Cuando se entrena de esta forma, surgen las cuatro jhānas con el signo de las

---

<sup>63</sup> Vin.A. ii 12; D.A. ii 354; M.A. i 253.

<sup>64</sup> Véase Vis. i pag. 263.

<sup>65</sup> Lo anterior del discurso del símil del tornero ya fue tratado en el *Visuddhimagga*. Desde el símil hasta el último párrafo que comienza diciendo “así... en el cuerpo internamente”, como esto no ha sido tratado en el *Visuddhimagga*, se explicará en este Comentario.



inhalaciones y exhalaciones,<sup>66</sup> y cuando emerge de jhāna, él toma [como objeto] las inhalaciones o exhalaciones o los factores de jhāna.

Allí el trabajador de la respiración examina la materia así: ¿De qué dependen estas inhalaciones y exhalaciones? Dependen de la base. La base es el cuerpo físico. El cuerpo físico consta de los cuatro elementos primarios y la materia dependiente. Después examina la mente en ese objeto como el quinteto que comienza con el contacto. Examinando de esta manera la mente y la materia, investigando su condición, ve su origen condicionado a partir de la ignorancia, etc.; así, “estos son meros dhammas que surgen en dependencia de condiciones, aparte de estos no existe un ser o un individuo”, y trascendiendo la duda, imputando las tres características a la mente y materia condicionada, e incrementando la introspección, gradualmente alcanza el estado de Arahant. Éste es el medio de emancipación para un bhikkhu hasta el estado de Arahant.<sup>67</sup>

El trabajador de jhāna examina la mente y la materia así: ¿De qué dependen estos factores de jhāna? Dependen de la base. La base es el cuerpo físico. Los factores de jhāna son mente. El cuerpo físico es materia. Después, investigando su condición, ve su origen condicionado a partir de la ignorancia, etc.; así, “estos son meros dhammas que surgen en dependencia de condiciones, aparte de estos no existe un ser o un individuo”, y trascendiendo la duda, imputando las tres características a la mente y materia condicionada, e incrementando la introspección, gradualmente alcanza el estado de Arahant. Éste es el medio de emancipación para un bhikkhu hasta el estado de Arahant.

**Así... internamente o** (*iti ajjhattaṃ vā*): De esta forma mora contemplando el cuerpo en su propio cuerpo de las inhalaciones y exhalaciones. **O externamente** (*bahiddhā vā*): En el cuerpo de las inhalaciones y exhalaciones de otro. **O interna y externamente** (*ajjhatabhiddhā vā*): En un momento en el cuerpo de las inhalaciones y exhalaciones de uno mismo y en otro momento en el cuerpo de las inhalaciones y exhalaciones de otro. Esto se refiere al caso cuando, no dejando a un lado la bien-conocida práctica, [la mente] se mueve de un lugar a otro [interna y externamente]. Pero ambas no ocurren en un mismo momento.<sup>68</sup>

**Mora contemplando los factores de origen o** (*samudayadhammānupassī vā*): Así como el aire se mueve de un lado a otro en dependencia del fuelle, de la boquilla y del esfuerzo apropiado del herrero, de la misma forma, el cuerpo de las inhalaciones y exhalaciones se mueve de un lado a otro en dependencia del cuerpo, de la punta de nariz y de la conciencia de este bhikkhu. El cuerpo, etc., estas cosas, se denominan “factores de origen”. Cuando ve estos se dice: “Mora contemplando los factores de origen en el cuerpo”. **O contemplando los factores de disolución** (*vayadhammānupassī vā*): Así

---

<sup>66</sup> “Con el signo de las inhalaciones (*assāsapassāsanimitte*) y exhalaciones significa con el signo conceptualizado presente, en dependencia de las inhalaciones y exhalaciones”. D.Ṭ. iv 300.

<sup>67</sup> “**Medio de liberación** (*niyyānamukhaṃ*) significa el recurso para escapar del sufrimiento del ciclo”.

<sup>68</sup> La mente no puede tomar un objeto interno y un objeto externo en un mismo momento.

como el aire no se mueve cuando se quita el fuelle o cuando se ha roto la boquilla o cuando no existe el esfuerzo apropiado, de la misma forma, cuando el cuerpo perece, cuando se destruye la punta de la nariz y cuando la mente ha cesado, el cuerpo de las inhalaciones y exhalaciones no ocurre. Cuando ve que con la cesación del cuerpo, etc., ocurre la cesación de las inhalaciones y exhalaciones, se dice: “Mora contemplando los factores de disolución en el cuerpo”. **O mora contemplando los factores de origen y disolución** (*samudayavayadhammānupassī vā*): En un momento contempla el origen y en otro momento contempla el cesar. **Existe solamente el cuerpo** (*atthi kāyo ti vā pan’ assa*): Solamente hay cuerpo, no hay un ser, no individuo, no mujer, no hombre, no persona, nada que pertenezca a la persona, no yo, no mío, no alguno, no de alguno. Reflexionando, así su atención se establece.

**Para ulterior** (*yāvad eva*): Esto indica delimitación y demarcación de propósito. Se dice esto: Esta atención se establece no para otro fin. **Para ulterior medida de entendimiento** (*yāvad eva ñāṇamattāya*): Con el propósito de aumentar el entendimiento más y más, y también para aumentar la atención; el significado es ‘para incrementar la atención y la claridad de entendimiento’. **Y no dependiendo, mora** (*anissito ca viharati*): Mora solamente, independiente de la dependencia del deseo y de la dependencia de las concepciones erróneas. **No se adhiere a nada en el mundo** (*na ca kiñci loke upādiyati*): No agarra nada en este mundo, sea materia o conciencia, como “esto es mi persona o esto le pertenece a mi persona”. **Así también** (*evam pi*): La voz “pi” tiene el significado de agrupamiento con referencia al significado anterior. Con esta frase el Sublime muestra la conclusión de la instrucción en la sección de la respiración.

Aquí, la atención que toma como objeto las inhalaciones y exhalaciones corresponde a la Verdad del Sufrimiento. El deseo previo que la produce<sup>69</sup> corresponde a la Verdad del Origen. La no ocurrencia de ambas<sup>70</sup> corresponde a la Verdad de la Cesación. El Noble Sendero que comprende completamente el sufrimiento, que erradica el origen y que toma como objeto la cesación, corresponde a la Verdad del Sendero. Así, habiéndose esforzado con respecto a las Cuatro Verdades, uno llega a la Paz. Para un bhikkhu consagrado a la práctica de la atención de la inhalación y exhalación éste es el medio de emancipación hasta el estado de Arahant.

Fin de la sección de la respiración

#### COMENTARIO DE LA SECCIÓN DE LAS POSTURAS DEL CUERPO

375. Después de haber explicado la contemplación del cuerpo con respecto a las inhalaciones y exhalaciones, ahora para explicar las posturas del cuerpo dice: **Y de nuevo** (*puna c’ aparam*). Con relación a esto, aun perros, chacales, etc., cuando van, saben que van. Pero esto no se refiere a tal modo de conocimiento porque tal modo de conocimiento: (1) no abandona la noción [errónea] de un ser, (2)

---

<sup>69</sup> Que produce esa atención.

<sup>70</sup> Respiración y atención.

no elimina la percepción de un alma o persona, y (3) tampoco es la práctica de meditación ni el desarrollo de los fundamentos de la atención. En cambio el conocimiento de este bhikkhu abandona la noción [errónea] de un ser, elimina la percepción de un alma o persona y es tanto la práctica de meditación como desarrollo de los fundamentos de la atención. En realidad eso<sup>71</sup> se dice con referencia a la comprensión de las respuestas a las siguientes preguntas: ¿Quién va? ¿De quién es el ir? ¿Por qué va? Para la postura de parado, etc., también éste es el método.

Aquí, ¿quién va? Ningún ser o individuo va. ¿De quién es el ir? De ningún ser o de ningún individuo es el ir. ¿Por qué va? Va debido a la difusión del elemento aire producido por la conciencia. Por lo tanto, éste conoce así: (1) Surge la conciencia ‘iré’,<sup>72</sup> (2) ésta produce [el elemento] aire, (3) el [elemento] aire produce la expresión [corporal]. El movimiento hacia adelante de todo el cuerpo por la difusión del elemento aire producido por la conciencia se denomina “ir”. Y también el método es el mismo para los otros casos.

Asimismo, (1) surge la conciencia ‘me pararé’, (2) ésta produce [el elemento] aire, (3) el [elemento] aire produce la expresión [corporal]. El levantarse desde abajo<sup>73</sup> de todo el cuerpo por la difusión del elemento aire producido por la conciencia se denomina “pararse”. (1) Surge la conciencia ‘me sentaré’, (2) ésta produce [el elemento] aire, (3) el [elemento] aire produce la expresión [corporal]. El doblarse de la parte inferior del cuerpo y el erguirse de la parte superior del cuerpo por la difusión del elemento aire producido por la conciencia se denomina “sentarse”. (1) Surge la conciencia ‘me acostaré’, (2) ésta produce [el elemento] aire, (3) el [elemento] aire produce la expresión [corporal]. El estirarse a lo largo de todo el cuerpo por la difusión del elemento aire producido por la conciencia se denomina “acostarse”.

A uno que comprende de esta manera,<sup>74</sup> se le ocurre lo siguiente: Se dice “un ser va”, “un ser se para”.<sup>75</sup> Pero de acuerdo con la realidad, no existe ninguno que está yendo o ninguno que se para. Se dice: “un carro va”, “un carro se para”, pero no hay ningún carro que va o que se para (por sí mismo). Pero cuando un hábil conductor amarra cuatro bueyes y conduce, es un mero uso convencional decir: “el carro va”, “el carro se para”. De la misma forma, el cuerpo es como el carro porque no tiene capacidad cognitiva, el elemento aire producido por la conciencia es como los bueyes y la conciencia es como el conductor. Cuando surge la conciencia “iré”, el elemento aire, que produce la expresión [corporal], debido a la difusión del elemento aire producido por la conciencia, entonces ocurren el ir,

---

<sup>71</sup> Se refiere a la oración anterior del bhikkhu.

<sup>72</sup> No obstante que el verbo está en el presente indicativo la idea es que primero surge la intención de ir en la mente del individuo. Por esta razón es preferible traducir el verbo “*gacchāmi*”, voy, como “iré”.

<sup>73</sup> Desde la extremidad inferior, desde las plantas de los pies. D.Ṭ. iv 305.

<sup>74</sup> De la manera descrita anteriormente, es decir, que las diferentes posturas son producidas por la difusión del elemento aire producido por la mente.

<sup>75</sup> De acuerdo con el Sub-comentario esto se puede deber a una noción errónea de aquellos que desconocen la realidad del mundo tal cual es, o, alternativamente, debido a que se está usando el lenguaje convencional. Ref. D.Ṭ. iv 305.

etc. Por lo tanto, decir: “un ser va”, “un ser se para”, “yo voy”, “yo me paro” son meras convenciones. Por esto se dice:

“Como la nave impulsada por la fuerza del viento, como la flecha va impulsada por la fuerza del arco, así va este cuerpo impulsado por el aire”.

“Así como la marioneta<sup>76</sup> va, se para, se sienta, solamente debido a los hilos, así también este cuerpo-marioneta está movido por el hilo de la conciencia”.

“¿Quién es este ser aquí que sin causas y condiciones, que por su propio poder, puede pararse o ir?”

En consecuencia, considerando así que el ir, etc., ocurren solamente de acuerdo a causas y condiciones, uno cuando está yendo, comprende “voy”, o, cuando está parado, comprende “estoy parado”; cuando está sentado, comprende “estoy sentado”; cuando está acostado, comprende “estoy acostado”. Así se debe entender.

**De la manera en que su cuerpo está colocado, así comprende esto** (*yathā yathā vā pan’ assa kāyo paṇihito hoti, tathā tathā naṃ pajānāti*): Ésta es una frase que compila todo. Esto se dice: Comprende en cualquier modo en que se coloca el cuerpo. Si está en el modo de ir, comprende “voy”. Si está en los modos de parado, sentado, acostado, comprende “parado”, “sentado”, “acostado” respectivamente.

**Así... internamente o** (*iti ajjhataṃ vā*): De esta forma mora contemplando el cuerpo en el cuerpo, examinando sus propias cuatro posturas. **O externamente** (*bahiddhā vā*): O examinando las cuatro posturas de otro. **O interna y externamente** (*ajjhatabhiddhā vā*): O, en un momento mora contemplando el cuerpo en el cuerpo examinando sus propias cuatro posturas, y en otro momento mora contemplando el cuerpo en el cuerpo examinando las cuatro posturas de otro. **O mora contemplando los factores de origen** (*samudayadhammānupassī vā*): El origen y el cesar del agregado de la materia se deben explicar por medio de los cinco modos de acuerdo con el método que dice: “Debido al origen de la ignorancia hay origen de la materia”. Aquí esto se dice con relación al pasaje: “mora contemplando los factores de origen”. **Existe solamente el cuerpo** (*atthi kāyo ti vā pan’ assa*): Esto es similar a lo mencionado anteriormente.

Aquí, la atención que toma las cuatro posturas del cuerpo corresponde a la Verdad del Sufrimiento. El deseo previo que la produce corresponde a la Verdad del Origen. La no ocurrencia de ambas corresponde a la Verdad de la Cesación. El Noble Sendero que comprende completamente el sufrimiento, que erradica el origen y que toma como objeto la cesación, corresponde a la Verdad del Sendero. Así, habiéndose esforzado con respecto a las Cuatro Verdades, uno llega a la Paz. Para un

---

<sup>76</sup> La voz “*yantaṃ*”, aquí traducida como marioneta, tiene el significado de “implemento”, “máquina”, etc.

bhikkhu que examina las cuatro posturas del cuerpo, éste es el medio de emancipación hasta el estado de Arahant.

Fin de la sección de las posturas del cuerpo

#### COMENTARIO DE LA SECCIÓN DE LOS CUATRO TIPOS DE CLARA COMPRENSIÓN

376. Después de haber explicado la contemplación del cuerpo con respecto a las posturas del cuerpo, ahora para explicar los cuatro tipos de clara comprensión dice: **Y de nuevo** (*puna c' aparaṃ*). Aquí las frases **cuando va hacia adelante** (*abhikkante*), etc., se comentan en el *Sāmaññaphala*.<sup>77</sup> **Así... internamente o...** (*iti ajjhataṃ vā*): De esta forma mora contemplando el cuerpo en el cuerpo propio examinándolo por medio de los cuatro tipos de clara comprensión, o en el cuerpo de otro; o en un momento en el cuerpo propio y en otro momento en el cuerpo de otro. Aquí también la frase **mora contemplando los factores de origen y disolución** (*samudayavayadhammānupassī*) se debe tratar con respecto al origen y el cesar del agregado de la materia, etc. El resto es similar a lo mencionado anteriormente.

Aquí, la atención que toma los cuatro tipos de clara comprensión corresponde a la Verdad del Sufrimiento. El deseo previo que la produce corresponde a la Verdad del Origen. La no ocurrencia de ambas corresponde a la Verdad de la Cesación. El Noble Sendero con las características mencionadas corresponde a la Verdad del Sendero. Así, habiéndose esforzado con respecto a las Cuatro Verdades, uno llega a la Paz. Para un bhikkhu que examina los cuatro tipos de clara comprensión éste es el medio de emancipación hasta el estado de Arahant.

Fin de la sección de los cuatro tipos de clara comprensión

#### COMENTARIO DE LA SECCIÓN DE LA REFLEXIÓN DEL ASPECTO REPULSIVO DEL CUERPO

377. Después de haber explicado la contemplación del cuerpo con respecto a los cuatro tipos de clara comprensión, ahora, para explicar la reflexión sobre el aspecto repulsivo del cuerpo, dice: **Y de nuevo** (*puna c' aparaṃ*). Aquí en la frase **sobre este mismo cuerpo** (*imam eva kāyaṃ*), etc., lo que se debe decir con respecto a esto, ya está explicado en detalle en todos sus aspectos en el *Visuddhimagga* en la sección de la práctica de la atención de las partes del cuerpo.

**Con dos bocas** (*ubhatomukhā*): Provisto con dos entradas, abajo y arriba. **Varios tipos** (*nānāvihitassa*): Varias clases.

Aquí la siguiente es la explicación del símil: Como el saco de provisiones con dos bocas es el cuerpo que consta de los cuatro grandes elementos, los diversos tipos de grano que se han mezclado allí son

---

<sup>77</sup> Se refiere al Comentario del Discurso de los frutos de la vida monástica. Ref. D.A. i 165.

como las treinta y dos partes del cuerpo, como los cabellos, etc.; el hombre con buenos ojos es como el practicante; después de abrir y esparcir los contenidos del saco, desde el momento en que los diversos tipos de grano son evidentes, se debe entender como el momento en que las treinta y dos partes del cuerpo se vuelven claras al practicante. **Así... internamente o** (*iti ajjhataṃ vā*): De esta forma mora contemplando el cuerpo en el cuerpo examinando sus propios cabellos, etc., o en el cuerpo de otro; o en un momento en el cuerpo propio y en otro momento en el cuerpo de otro. Lo que sigue es de acuerdo con el método ya mencionado. Aquí, la atención que examina las treinta y dos partes del cuerpo corresponde a la Verdad del Sufrimiento. Completando toda la explicación se debe entender este medio de emancipación. El resto es similar a lo anterior.

Fin de la sección de la reflexión del aspecto repulsivo del cuerpo

#### COMENTARIO DE LA SECCIÓN DE LA REFLEXIÓN SOBRE LOS ELEMENTOS MATERIALES

378. Después de haber explicado la contemplación del cuerpo con respecto a la reflexión sobre el aspecto repulsivo del cuerpo, ahora para explicar la reflexión sobre los elementos materiales dice: **Y de nuevo** (*puna c' aparaṃ*). Aquí éste es el comentario del significado junto con la explicación del símil. Como el carnicero o el alumno, mantenido con comida y viáticos, habiendo matado y dividido una vaca en porciones, y que está sentado en un cruce de cuatro caminos, considerado como el lugar central por donde van los caminos en las cuatro direcciones, así es el bhikkhu que reflexiona sobre el cuerpo como está colocado de cualquier modo en alguna de las cuatro posturas así: “Hay en este cuerpo el elemento tierra... el elemento aire”.

¿Por qué se dice eso? Mientras el carnicero alimenta la vaca, mientras la lleva al matadero, mientras la amarra allí, mientras la coloca en el lugar de la matanza, incluso cuando la ve muerta, la percepción del carnicero de que es una vaca no desaparece hasta que la parte y la divide en porciones. Pero cuando sentado la divide, entonces, la percepción de que es una vaca desaparece y surge la percepción de la carne. A él no le viene el siguiente pensamiento: “Yo estoy vendiendo una vaca. Ellos se llevan la vaca”. Más bien, él piensa: “Yo estoy vendiendo carne. Ellos se llevan la carne”. De la misma manera, aun cuando es un renunciante o dueño de casa, cuando todavía es un necio ser ordinario, la percepción de un ser o un individuo no desaparece; no desaparece mientras no disecciona la aparente solidez de este cuerpo en cualquier postura en que está colocado y no reflexiona sobre los elementos materiales. Pero cuando reflexiona sobre los elementos materiales, su percepción de un ser desaparece y la mente se establece en los elementos materiales. Por esto el Sublime dijo lo que sigue: “Reflexiona sobre este mismo cuerpo así como está colocado o parado con respecto a los elementos primarios: ‘Hay en este cuerpo el elemento tierra, el elemento agua, el elemento fuego y el elemento aire’. Bhikkhus, como un hábil carnicero o... el elemento aire”. Como el carnicero es el bhikkhu. Como la percepción de que es una vaca es la percepción de un ser. Como los cuatro caminos son las cuatro posturas. Como la condición de sentado después de haber dividido la vaca en porciones es la reflexión sobre los elementos

materiales. Ese fue el comentario sobre el pasaje del Texto Pali. Pero la exposición de esta práctica de meditación se explica en detalle en el *Visuddhimagga*.

**Así... internamente o** (*iti ajjhattaṃ vā*): De esta forma mora contemplando el cuerpo en el cuerpo con relación a su propio cuerpo examinando los cuatro elementos materiales o en el cuerpo de otro; o en un momento en el cuerpo propio y en otro momento en el cuerpo de otro. Lo que sigue es de acuerdo con el método ya mencionado. Aquí, la atención que examina los cuatro elementos materiales corresponde a la Verdad del Sufrimiento. Completando toda la explicación se debe entender este medio de emancipación. El resto es similar a lo anterior.

Fin de la sección de la reflexión sobre los elementos materiales

#### COMENTARIO DE LA SECCIÓN DE LOS NUEVE TIPOS DE CONTEMPLACIÓN DE CEMENTERIO

379. Después de haber explicado la contemplación del cuerpo con respecto a la reflexión sobre los elementos materiales, ahora, para explicar la sección sobre los nueve tipos de contemplación de cementerio, dice: **Y de nuevo** (*puna c' aparaṃ*). Aquí **si ve** (*seyyathā pi passeyya*) significa como si viera. **Cuerpo** (*sarīraṃ*) significa un cuerpo muerto. **Desechado en un vertedero de cadáveres** (*sivathikāya chaḍḍitaṃ*) significa tirado en un cementerio. **Un día de muerto** (*ekāhamataṃ*): De ese que ha muerto hace un día. **Dos días de muerto** (*dvīhamataṃ*): De ese que ha muerto hace dos días. **Tres días de muerto** (*tīhamataṃ*): De ese que ha muerto hace tres días. **Hinchado** (*uddhumātakaṃ*): Hinchado debido a la inflamación originada, que ocurre gradualmente a partir de la muerte como si fuera el fuelle de un herrero lleno de aire. O hinchado significa repulsivamente hinchado debido a su repugnancia. **Morado** (*vinīlakaṃ*): Morado se dice que es un color con varios tonos.<sup>78</sup> O morado significa repulsivamente morado debido a su repugnancia. Éste es un término para un cuerpo de color rojo en las protuberancias con carne, blanco en los lugares purulentos, mientras que en esas partes en que es predominantemente de color azul parece como cubierto con una manta azul. **Supurando** (*vipubbakajātaṃ*): Pululando con pus por los nueve orificios o en las partes laceradas. O supurando significa repulsivo con pus debido a su repugnancia. Significa que ha llegado a tal condición, la cual es generada por la pus.

**Él... este mismo cuerpo** (*so imam eva kāyaṃ*): Este bhikkhu equipara, compara con entendimiento este propio cuerpo con ese cuerpo. ¿Cómo? **Realmente este cuerpo también es de la misma naturaleza, será así, no irá más allá de esto** (*ayam pi kho kāyo evaṃdhammo evaṃbhāvī evaṃanattito*). Esto se dice: Este cuerpo puede permanecer parado, yendo, etc., por la existencia de estos tres factores, (1) facultad vital,<sup>79</sup> (2) calor<sup>80</sup> y (3) conciencia. Pero cuando estos desaparecen, este cuerpo es **de la misma**

---

<sup>78</sup> Azul y negro.

<sup>79</sup> “La facultad vital material. La facultad vital inmaterial se incluye dentro de la conciencia”. D.Ṭ. iv 310.

<sup>80</sup> “El elemento calórico producido por el kamma”. D.Ṭ. iv 310.

**naturaleza** (*evaṃdhammo*), es decir, su naturaleza es putrefacta. **Será así** (*evaṃbhāvī*) significa que será así, como un cuerpo hinchado, etc. **No irá más allá de esto** (*evaṃanātīto*): No trascendiendo el estado de hinchado, etc. **Así... internamente o** (*iti ajjhataṃ vā*): De esta forma mora contemplando el cuerpo en el cuerpo examinando su propio cuerpo como hinchado, etc., o el cuerpo de otro; o en un momento en su propio cuerpo y en otro momento en el cuerpo de otro.

**Siendo devorado** (*khajjamānaṃ*): Mientras está siendo devorado, cuando diversas criaturas están sentadas en el pecho y en otros lugares picoteando o mordisqueando la carne del pecho, la carne de los labios, los ojos, etc. **Con carne y sangre** (*samaṃsalohitaṃ*): Con la carne y sangre restantes. **Sin carne pero ensangrentado** (*nimaṃsalohitamakkhitaṃ*): Cuando la carne está exhausta, pero la sangre aún no está seca; con relación a esto se dice “sin carne pero ensangrentado”. **En otra** (*aññena*): En otra dirección cardinal. **Huesos de la mano** (*hatthaṭṭhikaṃ*): Los sesenta y cuatro huesos de la mano esparcidos separadamente. Para los **huesos del pie, etc.** (*pādaṭṭhikādisu*), el método es el mismo.

**Más de un año** (*terovassikāni*): Excediendo un año. **Putrefactos** (*pūtīni*): Esos que están al aire libre se pudren en más de un año debido al contacto con el viento, calor del sol y la lluvia, pero aquellos que están dentro de la tierra duran más tiempo. **Convirtiéndose en polvo** (*cunṇakajātāni*): Se esparcen pulverizados. En todos los casos se debe hacer la conexión de acuerdo con el método mencionado a partir de “siendo devorado”.<sup>81</sup> **Así... internamente o** (*iti ajjhataṃ vā*): De esta forma mora contemplando el cuerpo en el cuerpo examinando su propio cuerpo como siendo devorado, etc., hasta el estado de polvo, o el cuerpo de otro; o en un momento en su propio cuerpo y en otro momento en el cuerpo de otro.

En este punto se deben agrupar las nueve contemplaciones de cementerio. (1) Todo lo mencionado en el pasaje que dice, “con un día de muerto, etc.,” es una [contemplación]. (2) El pasaje que dice, “siendo devorado, etc.,” es otra. (3) El pasaje que dice, “un esqueleto, mantenido unido por los tendones, con algo de carne y sangre, etc.,” es otra. (4) El pasaje que dice, “mantenido unido por los tendones, sin carne pero ensangrentado, etc.,” es otra. (5) El pasaje que dice, “mantenido unido por los tendones, sin carne ni sangre, etc.,” es otra. (6) El pasaje que dice, “huesos sueltos, etc.,” es otra. (7) El pasaje que dice, “huesos blancuzcos semejantes al color de las conchas, etc.,” es otra. (8) El pasaje que dice, “huesos apilados por más de un año, etc.,” es otra. (9) El pasaje que dice, “putrefactos convirtiéndose en polvo, etc.,” es otra.

**Así también, bhikkhus** (*evaṃ kho bhikkhave*): Habiendo explicado las nueve contemplaciones de cementerio, dice esto para finalizar la contemplación del cuerpo. Aquí la atención que examina las nueve contemplaciones de cementerio corresponde a la Verdad del Sufrimiento. El deseo previo que la produce corresponde a la Verdad del Origen. La no ocurrencia de ambas corresponde a la Verdad de la

---

<sup>81</sup> Ésta es la segunda contemplación de cementerio. Lo que quiere decir es que hay que combinar esto con el pasaje que dice: ‘Él realiza la comparación con este mismo cuerpo: ‘Realmente, este cuerpo también es de la misma naturaleza, será así, no irá más allá de esto.’”



Cesación. El Noble Sendero que comprende completamente el sufrimiento, que erradica el origen y que toma como objeto la cesación, corresponde a la Verdad del Sendero. Así, habiéndose esforzado con respecto a las Cuatro Verdades, uno llega a la Paz. Para los bhikkhus que examinan las nueve contemplaciones de cementerio éste es el medio de emancipación hasta el estado de Arahant.

Fin de la sección de los nueve tipos de contemplaciones de cementerio

Hasta aquí se han completado las catorce secciones de la contemplación del cuerpo, a saber: sección de la respiración, sección de las posturas del cuerpo, sección de los cuatro tipos de clara comprensión, sección de la reflexión del aspecto repulsivo del cuerpo, sección de la reflexión de los elementos materiales, y sección de los nueve tipos de contemplación de cementerio. Aquí, solamente estas dos, la sección de la respiración y la sección de la reflexión del aspecto repulsivo del cuerpo, son prácticas que conducen a la absorción, pero las restantes doce prácticas, entre éstas las contemplaciones de cementerio —las cuales se mencionan con referencia a la contemplación del peligro—, solamente conducen a la concentración de próxima.

Fin de la contemplación del cuerpo

#### COMENTARIO DE LA CONTEMPLACIÓN DE LA SENSACIÓN

380. Así el Sublime, habiendo expuesto el fundamento de la atención de la contemplación del cuerpo en catorce formas, ahora, para explicar la contemplación de la sensación en nueve formas, dice: **Y, bhikkhus, ¿cómo... ?** (*kathañ ca pana bhikkhave*). Aquí **sensación placentera** (*sukham vedanam*) significa que cuando está experimentando una sensación placentera corporal o mental, comprende: “Yo estoy experimentando una sensación placentera”. Aquí, ciertamente aun infantes en posición supina, cuando están mamando, experimentan una sensación placentera y comprenden que están experimentando una sensación de placer. Pero esto no se refiere a tal modo de conocimiento porque tal modo de conocimiento: (1) no abandona la noción [errónea] de un ser, (2) no elimina la percepción de un alma o persona, y (3) tampoco es la práctica de meditación ni el desarrollo de los fundamentos de la atención. En cambio el conocimiento de este bhikkhu abandona la noción [errónea] de un ser, elimina la percepción de un alma o persona y es tanto la práctica de meditación como el desarrollo de los fundamentos de la atención. En realidad eso se dice con referencia a la comprensión de las respuestas a las siguientes preguntas: ¿Quién experimenta la sensación? ¿De quién es la sensación? ¿Por qué se experimenta la sensación?

Aquí, ¿quién experimenta la sensación? Ningún ser o individuo experimenta la sensación. ¿De quién es la sensación? De ningún ser o individuo es la sensación. ¿Por qué se experimenta la sensación? La sensación puede ocurrir debido a que se toma como objeto la base.<sup>82</sup> Entonces, comprende así:

---

<sup>82</sup> La frase **se toma como objeto la base** (*vatthu-ārammaṇā*), de acuerdo con el Sub-comentario, se refiere al objeto visible, audible, etc., porque cada uno de estos es la condición para el surgimiento de la sensación. Ref. D.Ṭ. iv 311.

Experimento solamente esta o aquella sensación placentera, etc., porque se ha tomado la base como objeto; y cuando, con relación a esa sensación existente, uno dice “yo experimento una sensación”, esto es una mera convención lingüística. Así se debe entender cuando, habiendo tomado como objeto la base, y considerando que se está experimentando una mera sensación, se dice: “Comprende ‘estoy experimentando una sensación placentera’.” Como cierto Venerable en *Cittalapabbata*.

Dicen que el Venerable en esa época estaba enfermo, gimiendo debido al gran dolor, dándose vueltas de un lado a otro. Cierta bhikkhu joven le dijo esto: “Venerable, ¿qué lugar duele?” “Amigo, no hay un lugar en particular que duela. Es simplemente la experiencia de una sensación porque se toma como objeto la base”. “Venerable, desde el momento en que se comprende así, ¿no es apropiado soportar?” “Estoy soportando, amigo”. “Venerable, soportar es admirable”. Y el Venerable soportó. El elemento aire se expandió y reventó hasta el corazón, y sus vísceras formaron una pila en la cama. El Venerable le mostró esto al bhikkhu joven: “Amigo, ¿es apropiado aguantar tanto?” El bhikkhu joven permaneció en silencio. El Venerable, combinando el esfuerzo con tranquilidad, alcanzó el estado de Arahant junto con las discriminaciones y siendo uno “de igual cabeza”<sup>83</sup> murió en el Nibbāna final.

Así como cuando está experimentando una sensación placentera, de la misma manera, cuando está experimentando una sensación dolorosa... cuando está experimentando una sensación ni placentera ni dolorosa no mundana, comprende: “Estoy experimentando una sensación ni placentera ni dolorosa no mundana”. Así el Sublime, después de exponer las prácticas de meditación materiales, cuando expone las prácticas de meditación inmateriales, [primero] expone de acuerdo con la sensación; esto es así porque cuando se expone de acuerdo con el contacto y de acuerdo con la conciencia, [esta práctica] no es evidente; es como la oscuridad. Pero como las sensaciones son evidentes cuando surgen, por lo tanto, como en el Discurso *Sakkapañha*,<sup>84</sup> aquí se expone la práctica de meditación inmaterial de acuerdo con la sensación. Aquí exposición de la práctica de meditación es de dos tipos: (1) Meditación material y (2) meditación inmaterial. Y esto se debe entender de acuerdo al método del Discurso *Sakkapañha*.

Con relación a la **sensación placentera** (*sukham vedanam*), etc., el siguiente es otro método de comprender esto. En el momento que comprende ‘estoy experimentando una sensación placentera’, debido a la ausencia de una sensación dolorosa, cuando está experimentado la sensación placentera, comprende ‘estoy experimentando solamente una sensación placentera’. Por lo tanto ahora, debido a la inexistencia de esa sensación dolorosa que existió previamente y debido a la inexistencia en un comienzo de esta sensación de placer, se dice que la sensación es impermanente, no perdurable, sujeta al cambio. Así aquí existe clara comprensión. Esto fue dicho por el Sublime:

---

<sup>83</sup> Uno que alcanza dos cosas simultáneamente: la erradicación de los contaminantes y la muerte.

<sup>84</sup> Discurso de las preguntas de Sakka. Ref. D. ii 212.

“Aggivessana, en esa ocasión en que uno está experimentando una sensación placentera, en esa ocasión uno no experimenta una sensación dolorosa ni experimenta una sensación ni placentera ni dolorosa; en ese preciso momento uno experimenta solamente una sensación placentera. Aggivessana, en esa ocasión en que uno está experimentando una sensación una sensación dolorosa... experimentando una sensación ni placentera ni dolorosa, en esa ocasión uno no experimenta una sensación placentera ni experimenta una sensación dolorosa; en ese preciso momento uno experimenta solamente una sensación ni placentera ni dolorosa. Aggivessana, la sensación placentera es impermanente, condicionada, originada condicionalmente, sujeta a la extinción, sujeta a desaparecer, sujeta al desvanecimiento, sujeta a la cesación. También, Aggivessana, la sensación dolorosa... la sensación ni placentera ni dolorosa es impermanente... sujeta a la cesación. Viendo así, Aggivessana, el discípulo noble instruido siente hastío de la sensación placentera, siente hastío de la sensación dolorosa y también siente hastío de la sensación ni placentera ni dolorosa. Sintiendo hastío, se desapasiona. Desapasionado, se libera. Liberado, surge el entendimiento: ‘Estoy liberado’. Y comprende: ‘El nacimiento ha sido extinguido, la vida santa ha sido vivida, ha sido hecho lo que debía ser hecho, no hay más de este estado’.”<sup>85</sup>

**[Sensación] placentera mundana** (*sāmiṣaṃ vā sukhaṃ*) es un nombre para las seis sensaciones agradables basadas en la vida del hogar que dependen de las cinco cuerdas de la sensualidad. **[Sensación] placentera no mundana** (*nirāmiṣā sukhaṃ*) es un nombre para las seis sensaciones agradables basadas en la renunciación. **[Sensación] dolorosa mundana** (*sāmiṣā dukkhā*) es un nombre para las seis sensaciones desagradables basadas en la vida del hogar. **[Sensación] dolorosa no mundana** (*nirāmiṣā dukkhā*) es un nombre para las seis sensaciones desagradables basadas en la renunciación. **[Sensación] ni placentera ni dolorosa mundana** (*sāmiṣā adukkhamasukhā*) es un nombre para las seis sensaciones neutrales basadas en la vida del hogar. **[Sensación] ni placentera ni dolorosa no mundana** (*nirāmiṣā adukkhamasukhā*) es un nombre para las seis sensaciones neutrales basadas en la renunciación. Su clasificación se menciona en el Discurso de las preguntas de Sakka (*Sakkapañha*).

**Así... internamente o** (*iti ajjhataṃ vā*): De esta forma mora contemplando la sensación en sus propias sensaciones examinando la sensación placentera, etc., o en las sensaciones de otro; o en un momento en sus propias sensaciones y en otro momento en las sensaciones de otro. **Mora contemplando los factores de origen y disolución** (*samudayavayadhammānupassī vā*): Aquí mora contemplando los factores de origen en las sensaciones o mora contemplando los factores de disolución en las sensaciones, viendo el origen y el cesar de las sensaciones de acuerdo con los cinco modos que comienzan: “debido al origen de la ignorancia hay origen de la sensación”; o en un momento mora contemplando los factores de origen en las sensaciones y en otro momento mora contemplando los factores de disolución en las sensaciones. Así se debe entender. Lo que sigue es de acuerdo con el

---

<sup>85</sup> M. ii 168.

método ya mencionado. Aquí, la atención que examina la sensación corresponde a la Verdad del Sufrimiento. Completando toda la explicación se debe entender que éste es el medio de emancipación de un bhikkhu que examina la sensación. El resto es similar a lo anterior.

Fin de la contemplación de la sensación

#### COMENTARIO DE LA CONTEMPLACIÓN DE LA CONCIENCIA

381. Así habiendo expuesto el fundamento de la atención de la contemplación de la sensación en nueve formas, ahora, para explicar la contemplación de la conciencia en dieciséis formas, dice: **Y, bhikkhus, ¿cómo... ?** (*kathañ ca pana bhikkhave*). Aquí **[conciencia] con pasión** (*sarāgaṃ*) significa asociada con los ocho tipos de apego. **[Conciencia] sin pasión** (*vītarāgaṃ*): Indeterminada y sana mundana. Pero debido a que esto es para la comprensión de los estados [cuando se medita] y no para enumeración de los estados, la [conciencia] ultramundana no se incluye aquí en este término. Las restantes cuatro conciencias insanas no se incluyen ni en el previo ni en el término posterior.<sup>86</sup> **[Conciencia] con enojo** (*sadosaṃ*): Asociada con los dos tipos [de sensación] desagradable. **[Conciencia] sin enojo** (*vītadosaṃ*): Indeterminada y sana mundana. Las restantes diez conciencias insanas no se incluyen ni en el previo ni en el término posterior. **[Conciencia] con ignorancia** (*samohaṃ*): Es de dos tipos, asociada con duda y asociada con agitación. Pero debido a que la ignorancia surge con todas las conciencias insanas, las restantes [conciencias insanas] también se incluyen aquí. Entonces, las doce conciencias insanas se incluyen en ésta. **[Conciencia] sin ignorancia** (*vītamohaṃ*): Indeterminada y sana mundana. **[Conciencia] contraída** (*samkhittāṃ*): Afligida por sopor y somnolencia. Éste es el nombre para una conciencia encogida. **[Conciencia] dispersa** (*vikkhittāṃ*): Asociada con agitación. Éste es el nombre para una conciencia esparcida.

**[Conciencia] sublime** (*mahaggatāṃ*): De la esfera de la materia sutil y de la esfera inmaterial. **[Conciencia] no sublime** (*amahaggatāṃ*): De la esfera de los sentidos. **[Conciencia] superable** (*sattaram*): De la esfera de los sentidos. **[Conciencia] insuperable** (*anuttaram*): De la esfera de la materia sutil y de la esfera inmaterial. Aquí también el término “superable” puede referirse a la esfera de la materia sutil y el término “insuperable” puede referirse a la esfera inmaterial. **[Conciencia] concentrada** (*samāhitāṃ*): Acompañada por concentración de absorción y concentración próxima. **[Conciencia] desconcentrada** (*asamāhitāṃ*): Que carece de ambos tipos de concentración. **[Conciencia] liberada** (*vimuttāṃ*): Liberada por medio de sustitución o supresión. **[Conciencia] no liberada** (*avimuttāṃ*): Que carece de ambos tipos de liberación. Pero aquí no hay oportunidad para la liberación por erradicación ni para la liberación por tranquilización ni para la liberación por escape.<sup>87</sup>

---

<sup>86</sup> Esto significa que esas cuatro conciencias, dos con raíz en el enojo y dos con raíz en la ignorancia, no se incluyen ni en el término “conciencia con pasión” ni en este término “conciencia sin pasión”.

<sup>87</sup> Esto es así porque todavía se trata de las etapas de la introspección y por lo tanto, las conciencias ultramundanas están excluidas.

**Así... internamente o** (*iti ajjhattam vā*): De esta forma mora contemplando la conciencia en la conciencia, en su propia conciencia, observando esta o aquella conciencia, en este o aquel momento en que la conciencia con pasión, etc., surge; o en la conciencia de otro; o en un momento en su propia conciencia y en otro momento en la conciencia de otro. **Mora contemplando los factores de origen y disolución** (*samudayavayadhammānupassī*): Aquí se debe explicar el origen y el cesar de la conciencia de acuerdo con los cinco modos que comienzan diciendo “debido al origen de la ignorancia hay origen de la conciencia”. Lo que sigue es de acuerdo con el método ya mencionado. Aquí, la atención que examina la conciencia corresponde a la Verdad del Sufrimiento. Completando toda la explicación de los términos se debe entender que éste es el medio de emancipación de un bhikkhu que examina la conciencia. El resto es similar a lo anterior.

Fin de la contemplación de la conciencia

#### CONTEMPLACIÓN DE LOS DHAMMAS — COMENTARIO DE LA SECCIÓN DE LOS IMPEDIMENTOS

382. Así, habiendo expuesto el fundamento de la atención de la contemplación de la conciencia en dieciséis formas, ahora, para explicar la contemplación de los dhammas en cinco formas, dice: **Y, bhikkhus, ¿cómo... ?** (*kathañ ca pana bhikkhave*). Además, la exploración de lo puramente material fue expuesto por el Sublime en la contemplación del cuerpo y la exploración de lo puramente inmaterial fue expuesto en las contemplaciones de la sensación y conciencia. Ahora, para explicar lo material y lo inmaterial dice: “Y, bhikkhus, ¿cómo... ?” O, alternativamente, el estudio del agregado de la materia corresponde a la contemplación del cuerpo, el estudio del agregado de la sensación corresponde a la contemplación de la sensación, y el estudio del agregado de la conciencia corresponde a la contemplación de la conciencia. Ahora, para explicar los agregados de la percepción y formaciones mentales, dice: “Y, bhikkhus, ¿cómo... ?”

Aquí **presente** (*santam*) significa existiendo por la ocurrencia frecuente.<sup>88</sup> **Ausente** (*asantam*) significa no existiendo debido a la no ocurrencia o debido al abandono. **También... la razón** (*yathā ca*): Por qué razón hay surgimiento del deseo sensual. **Comprende** (*tañ ca pajānāti*): Y comprende esa razón. De acuerdo con este método se deben entender todas las voces [de esta sección].

Aquí el surgimiento del deseo sensual se debe a la incorrecta consideración con respecto al signo de lo bello. **Signo de lo bello** (*subhanimittam*): (1) lo bello es el signo de lo bello o (2) el objeto bello es el signo de lo bello. **Incorrecta consideración** (*ayonisomanasikāro*): Atención inapropiada, atención en el camino incorrecto; la atención que considera lo impermanente como permanente, lo que es sufrimiento como felicidad, lo que es impersonal como personal, lo desagradable como bello. Debido a

---

<sup>88</sup> “Se dice **por la ocurrencia frecuente** (*abhiñhasamudācārasena*) debido a la inexistencia en el momento de abandono ya que no existe posibilidad de coexistencia entre dhammas claros y oscuros”. D.Ṭ. iv 315. Esto significa que cuando se dice que un dhamma está presente —en este caso alguno de los impedimentos—, esto es así porque ese dhamma ocurre frecuentemente en la mente. Pero en el momento en que se contempla este dhamma con atención, en realidad ese dhamma ya no está presente debido a que los dhammas sanos y dhammas insanos no pueden coexistir en un momento de conciencia.

la frecuente ocurrencia de ésta aquí,<sup>89</sup> el deseo sensual surge. Por esto el Sublime dijo: “Bhikkhus, existe el signo de lo bello. La frecuente incorrecta consideración de éste es el nutrimento para el surgimiento del deseo sensual que no ha surgido y para el incremento y abundante desarrollo del deseo sensual que ya ha surgido”.<sup>90</sup>

Pero el abandono [del deseo sensual] se logra por medio de la correcta consideración del signo de lo desagradable. **Signo de lo desagradable** (*asubhanimittam*): (1) Lo desagradable o (2) el objeto desagradable. **Correcta consideración** (*yonisomanasikāro*): Atención apropiada, atención en el camino correcto; la atención que considera lo impermanente como impermanente, lo que es sufrimiento como sufrimiento, lo que es impersonal como impersonal, lo desagradable como desagradable. Debido a la frecuente ocurrencia de ésta aquí,<sup>91</sup> el deseo sensual se abandona. Por esto el Sublime dijo: “Bhikkhus, existe el signo de lo desagradable. La frecuente correcta consideración de éste es el nutrimento para el no surgimiento del deseo sensual que no ha surgido y para el abandono del deseo sensual que ya ha surgido”.<sup>92</sup>

Además, seis cosas conducen al abandono del deseo sensual: (1) Aprender el signo de lo desagradable, (2) dedicarse al desarrollo de lo desagradable, (3) guardar las puertas de las facultades sensoriales, (4) moderación en la comida, (5) buena amistad y (6) conversación adecuada. Porque el deseo sensual se abandona (1) en aquel que aprehende los diez tipos de signo de lo desagradable, (2) en uno que lo desarrolla, (3) en uno que cierra las puertas de las facultades sensoriales y (4) en uno moderado en la comida y que tiene el hábito de sustentarse bebiendo agua [después de la comida] cuando todavía hay espacio para cuatro o cinco pedazos de comida. Por esto se dice:

“No habiendo comido cuatro o cinco pedazos, debería beber agua. Para el vigoroso bhikkhu esto es suficiente para morar en confort”.<sup>93</sup>

(5) También el deseo sensual se abandona en uno que frecuenta buenos amigos que se deleitan en el desarrollo de lo desagradable como el Venerable Tissa, el trabajador de lo desagradable. (6) También se abandona por medio de la conversación adecuada basada en los diez desagradables mientras uno está parado, sentado, etc. Por esto se dice: “Seis cosas conducen al abandono del deseo sensual”. Pero uno comprende que es por medio del sendero del estado de Arahant que se logra el no surgimiento, en el futuro, del deseo sensual que ha sido abandonado por medio de estas seis cosas.

---

<sup>89</sup> La frecuente ocurrencia de la incorrecta consideración del objeto.

<sup>90</sup> S. iii 90.

<sup>91</sup> La frecuente ocurrencia de la correcta consideración del objeto.

<sup>92</sup> S. iii 93.

<sup>93</sup> Khu ii 343.

El surgimiento de la mala voluntad se debe a la incorrecta consideración del signo de la aversión. Aquí la aversión misma es el signo de la aversión y el objeto de la aversión también es el signo de la aversión. La incorrecta consideración siempre tiene una sola característica. Debido a la frecuente ocurrencia de ésta aquí, la mala voluntad surge. Por esto el Sublime dijo: “Bhikkhus, existe el signo de la aversión. La frecuente incorrecta consideración de éste es el nutrimento para el surgimiento de la mala voluntad que no ha surgido y para el incremento y abundante desarrollo de la mala voluntad que ya ha surgido”.<sup>94</sup>

Pero el abandono [de la mala voluntad] se logra por medio de la correcta consideración con respecto a la emancipación de la mente por medio del amor benevolente. Aquí **amor benevolente** (*mettā*) aplica tanto a la absorción como a la concentración próxima. **Emancipación de la mente** (*cetovimutti*) significa solamente absorción. La correcta consideración tiene las características mencionadas. Debido a la frecuente ocurrencia de ésta aquí, la mala voluntad se abandona. Por esto el Sublime dijo: “Bhikkhus, existe la emancipación de la mente del amor benevolente. La frecuente correcta consideración de ésta es el nutrimento para el no surgimiento de la mala voluntad que no ha surgido y para el abandono de la mala voluntad que ya ha surgido”.<sup>95</sup>

Además, seis cosas conducen al abandono de la mala voluntad: (1) Aprender el signo del amor benevolente, (2) dedicarse al desarrollo del amor benevolente, (3) reflexión sobre la propiedad del kamma, (4) abundante consideración, (5) buena amistad y (6) conversación adecuada. Porque la mala voluntad se abandona (1) en aquel que practica amor benevolente en alguna de las diversas formas de difusión específica, difusión generalizada o difusión direccional y (2) en aquel que desarrolla el amor benevolente como difusión específica, difusión generalizada o difusión direccional. (3) También en uno que reflexiona sobre la propiedad del kamma propio o del kamma de otro de la siguiente manera: “Si tú estás enojado con él, ¿qué harás? ¿Podrás destruir su virtud, etc.? ¿No has venido tú debido a tu propio kamma, e irás solamente debido a tu propio kamma? Enojarse con otro es similar a uno que desea golpear a otro con brasas ardientes, con un atizador al rojo vivo, con excremento, etc. También, si él está enojado contigo, ¿qué hará? ¿Puede él destruir tu virtud, etc.? Él ha venido debido a su propio kamma y se irá también debido a su propio kamma. Como un presente no aceptado, como un puñado de polvo arrojado contra el viento, su propio enojo regresará a su cabeza”. (4) También en uno que, reflexionando en la propiedad del kamma de ambos, persiste en la consideración. (5) También la mala voluntad se abandona en aquel que frecuenta buenos amigos que se deleitan en el desarrollo del amor benevolente como el Venerable Assagutta. (6) También se abandona por medio de conversación apropiada sobre el amor benevolente cuando uno está parado, sentado, etc. Por esto se dice: “Seis cosas conducen al abandono de la mala voluntad”. Pero uno comprende que es por medio del sendero del No Retorno que se logra el no surgimiento, en el futuro, de la mala voluntad que ha sido abandonada por medio de estas seis cosas.

---

<sup>94</sup> S. iii 91.

<sup>95</sup> S. iii 93.

El surgimiento del sopor y la somnolencia se debe a la incorrecta consideración con respecto al aburrimiento, etc. **Letargo** (*tandī*) es un nombre para la flojedad corporal. **Despereamiento** (*vijambhitā*) es un nombre para el estiramiento del cuerpo. **Modorra de la comida** (*bhattasammado*) es un nombre para la indisposición después de la comida y acaloramiento después de la comida. **Laxitud de la mente** (*cetaso līnattam*) es un nombre para la distensión de la conciencia. Debido a la frecuente ocurrencia de la incorrecta consideración con respecto a estos, tales como el aburrimiento, etc., el sopor y la somnolencia surgen. Por esto se dijo: “Bhikkhus, existen el aburrimiento, el letargo, el despereamiento, la modorra de la comida y la laxitud de la mente. La frecuente incorrecta consideración de estos es el nutrimento para el surgimiento del sopor y la somnolencia que no han surgido y para el incremento y abundante desarrollo del sopor y la somnolencia que ya han surgido”.<sup>96</sup>

Pero el abandono [del sopor y la somnolencia] se logra por medio de la correcta consideración con respecto al elemento incipiente, etc. **Elemento incipiente** (*ārambhadhātu*) es un nombre para el esfuerzo que se realiza primero. **Elemento del empeño** (*nikkamadhātu*) es un nombre para aún mayor esfuerzo que el anterior debido a que se ha abandonado la indolencia. **Elemento del acometimiento** (*parakkamadhātu*) es un nombre para aún mayor esfuerzo que el anterior debido a que procede de una a otra etapa.<sup>97</sup> Debido a la frecuente ocurrencia de la correcta consideración con respecto a este triple esfuerzo, se abandonan el sopor y la somnolencia. Por esto se dijo: “Bhikkhus, existen el elemento incipiente, el elemento del empeño y el elemento del acometimiento. La frecuente correcta consideración de estos es el nutrimento para el no surgimiento del sopor y la somnolencia que no han surgido y para el abandono del sopor y la somnolencia que ya han surgido”.<sup>98</sup>

Además, seis cosas conducen al abandono del sopor y la somnolencia: (1) aprehender el signo de la comida en exceso, (2) cambio de postura, (3) atención a la percepción de luz, (4) residencia a la intemperie, (5) buena amistad y (6) conversación adecuada. Porque el sopor y la somnolencia se abandonan (1) en aquel que aprehende el signo de la comida en exceso así: “El sopor y la somnolencia descenden en ese, como un gran elefante, que sentado en su aposento diario o nocturno realiza sus deberes de asceta después de haber comido tanto que requiere que lo levanten con una mano, que permanece revolviéndose allí, que la ropa no le queda, que los cuervos pueden comer de su boca, que debe vomitar; pero no en ese bhikkhu que tiene el hábito de sustentarse bebiendo agua [después de la comida] dejando sin comer cuatro o cinco pedazos”. (2) También en aquel, que cuando el sopor y la somnolencia descenden cuando está en una postura, cambia a otra postura. (3) También en aquel, que durante el día pone atención a la luz del sol y, durante la noche, a la luz de luna, de una lámpara o de una antorcha. (4) También en aquel que reside en un lugar abierto. (5) El sopor y la somnolencia también se abandonan en aquel que frecuenta buenos amigos que han abandonado el sopor y la somnolencia como el Venerable Mahākassapa. (6) También se abandona por medio de conversación

---

<sup>96</sup> S. iii 91.

<sup>97</sup> Que trae aún mayores distinciones. D.Ṭ iv 318.

<sup>98</sup> S. iii 92.



apropiada sobre las prácticas ascéticas cuando uno está parado, sentado, etc. Por esto se dice: “Seis cosas conducen al abandono del sopor y la somnolencia”. Pero uno comprende que es por medio del sendero del estado de Arahant que se logra el no surgimiento, en el futuro, del sopor y la somnolencia que han sido abandonados por medio de estas seis cosas.

El surgimiento de la agitación y la preocupación se debe a la incorrecta consideración con respecto al desasosiego de la mente. **Desasosiego** (*avūpasamo*) es un nombre para la intranquilidad;<sup>99</sup> solamente la agitación y la preocupación corresponden a este significado. Debido a la frecuente ocurrencia de la incorrecta consideración aquí, la agitación y la preocupación surgen. Por esto se dijo: “Bhikkhus, existe el desasosiego de la mente. La frecuente incorrecta consideración aquí es el nutrimento para el surgimiento de la agitación y la preocupación que no han surgido y para el incremento y abundante desarrollo de la agitación y la preocupación que ya han surgido”.<sup>100</sup>

Pero el abandono [de la agitación y la preocupación] se logra por medio de la correcta consideración con respecto al sosiego de la mente denominado concentración. Por esto se dijo: “Bhikkhus, existe el sosiego de la mente. La frecuente correcta consideración aquí es el nutrimento para el no surgimiento de la agitación y la preocupación que no han surgido y para el abandono de la agitación y la preocupación que ya han surgido”.<sup>101</sup>

Además, seis cosas conducen al abandono de la agitación y la preocupación: (1) Mucho aprendizaje, (2) preguntar, (3) comprender la naturaleza de las reglas de disciplina, (4) frecuentar a los [bhikkhus] mayores, (5) buena amistad y (6) conversación adecuada. Porque la agitación y la preocupación se abandonan (1) en aquel que aprende tanto el texto como el significado<sup>102</sup> de una, dos, tres, cuatro o cinco colecciones. (2) También en aquel que pregunta mucho sobre lo que es apropiado y sobre lo que no es apropiado. (3) También en aquel que comprende la naturaleza de las reglas prescritas en el Vinaya adquiriendo maestría en las mismas. (4) También en aquel que se acerca a los Venerables mayores y experimentados. (5) También la agitación y la preocupación se abandonan en aquel que frecuenta buenos amigos que son expertos en el Vinaya como el Venerable Upāli. (6) También se abandonan por medio de conversación apropiada sobre lo que es adecuado y sobre lo que no es adecuado cuando uno está parado, sentado, etc. Por esto se dice: “Seis cosas conducen al abandono de la agitación y la preocupación”. Pero uno comprende que es por medio del sendero del estado de Arahant que se logra el no surgimiento, en el futuro, de la agitación y que es por medio del sendero de No Retorno que se logra

---

<sup>99</sup> “**Desasosiego de la mente** (*cetaso avūpasamo*) significa inquietud, inestabilidad. Por esto se dice “intranquilidad” (*avūpasantākāro*)”. S.Ṭ ii 417.

<sup>100</sup> S. iii 59.

<sup>101</sup> S. iii 91.

<sup>102</sup> Texto como significado es la traducción de la frase *Pāḷivasena atthavasena*, que se puede traducir literalmente como “de acuerdo al Pali y de acuerdo con el significado”.

el no surgimiento, en el futuro, de la preocupación, que han sido abandonadas por medio de estas seis cosas.

Aquí el surgimiento de la duda se debe a la incorrecta consideración con respecto a aquellas cosas que causan duda. **Cosas que causan duda** (*vicikicchāṭhānīyā dhammā*) es un nombre para la misma duda debido a que es el motivo para la repetida ocurrencia de la duda. Debido a la frecuente ocurrencia de la incorrecta consideración aquí, la duda surge. Por esto se dijo: “Bhikkhus, existen cosas que causan duda. La frecuente incorrecta consideración aquí es el nutrimento para el surgimiento de la duda que no ha surgido y para el incremento y abundante desarrollo de la duda que ya ha surgido”.<sup>103</sup>

Pero el abandono de ésta se logra por medio de la correcta consideración con respecto a los estados sanos, etc. Por esto se dijo: “Bhikkhus, existen estados sanos e insanos, estados reprochables e irreprochables, estados que se deben practicar y estados que no se deben practicar, estados inferiores y estados superiores, estados oscuros y claros y sus contrapartes. La frecuente correcta consideración con respecto a estos es el nutrimento para el no surgimiento de la duda que no ha surgido y para el abandono de la duda que ya ha surgido”.<sup>104</sup>

Además, seis cosas conducen al abandono de la duda: (1) Mucho aprendizaje, (2) preguntar, (3) comprender la naturaleza de las reglas de disciplina, (4) abundante determinación, (5) buena amistad y (6) conversación adecuada. Porque la duda se abandona (1) en aquel que aprende tanto el texto como el significado de una... o cinco colecciones. (2) También en aquel que pregunta mucho con respeto a las Tres Joyas. (3) También en aquel que ha adquirido maestría en el Vinaya. (4) También en aquel que tiene abundante determinación y decidida confianza en las Tres Joyas. (5) También la duda se abandona en aquel que frecuenta buenos amigos que tienen la confianza establecida como el Venerable Vakkali. (6) También se abandona por medio de conversación apropiada sobre las cualidades de las Tres Joyas cuando uno está parado, sentado, etc. Por esto se dice: “Seis cosas conducen al abandono de la duda”. Pero uno comprende que es por medio del sendero de la entrada en la corriente que se logra el no surgimiento, en el futuro, de la duda, que ha sido abandonada por medio de estas seis cosas.

**Así... internamente o** (*iti ajjhataṃ vā*): De esta forma mora contemplando el dhamma en los dhammas, en los propios dhammas, examinando los cinco impedimentos, o en los dhammas de otro; o en un momento en los propios dhammas y en otro momento en los dhammas de otro. Pero aquí [los factores de] origen y disolución se refieren solamente a los cinco impedimentos con respecto a la incorrecta consideración y la correcta consideración hacia el signo de lo bello, el signo de lo desagradable, etc. Lo que sigue es de acuerdo con el método ya mencionado. Aquí, la atención que examina los impedimentos corresponde a la Verdad del Sufrimiento. Completando toda la explicación

---

<sup>103</sup> S. iii 59.

<sup>104</sup> S. iii 93.

se debe entender que éste es el medio de emancipación de un bhikkhu que examina los impedimentos. El resto es similar a lo anterior.

Fin de la sección de los impedimentos

#### COMENTARIO DE LA SECCIÓN DE LOS AGREGADOS

383. Después de haber explicado la contemplación del dhamma con respecto a los cinco impedimentos, ahora, para explicar los cinco agregados, dice: **Y de nuevo** (*puna c' aparaṃ*). **En los cinco agregados de la adherencia** (*pañcasu upādānakkhandhesu*): Agregados de la adherencia; el significado es pila de dhammas, cúmulo de dhammas que son condiciones de la adherencia. Aquí esto es un resumen, pero una explicación detallada se encuentra en la Exposición de los Agregados en el *Visuddhimagga*.<sup>105</sup>

**Ésta es la materia** (*iti rūpaṃ*) significa esa<sup>106</sup> es la materia; comprende la materia de acuerdo con su naturaleza intrínseca así: hasta tal punto hay materia y no más allá de eso. Para la sensación, etc., el método es el mismo. Aquí éste es un resumen, pero una explicación detallada de la materia, etc., se encuentra en la Exposición de los Agregados en el *Visuddhimagga*. **Éste es el origen de la materia** (*iti rūpassa samudayo*): Así es el origen de la materia de acuerdo con los cinco modos del origen de la ignorancia, etc.<sup>107</sup> **Ésta es la cesación de la materia** (*iti rūpassa atthaṅgamo*): Así es la cesación de la materia de acuerdo con los cinco modos de la cesación de la ignorancia, etc. Para la sensación, etc., el método es el mismo. Aquí éste es un resumen, pero una explicación detallada se encuentra en la exposición del conocimiento del surgir y cesar en el *Visuddhimagga*.<sup>108</sup>

**Así... internamente o** (*iti ajjhataṃ vā*): De esta forma mora contemplando el dhamma en los dhammas, en los propios dhammas, examinando los cinco agregados, o en los dhammas de otro; o en un momento en los propios dhammas y en otro momento en los dhammas de otro. Pero aquí [los factores de] origen y disolución se deben tratar con respecto a las cincuenta características de los mencionados cinco agregados de acuerdo a lo siguiente: “Debido al origen de la ignorancia hay origen de la materia...” Lo que sigue es de acuerdo con el método ya mencionado. Aquí, la atención que examina los agregados corresponde a la Verdad del Sufrimiento. Completando toda la explicación se debe entender que éste es el medio de emancipación de un bhikkhu que examina los agregados. El resto es similar a lo anterior.

Fin de la sección de los agregados

---

<sup>105</sup> Véase Vis. ii 66. Es el capítulo XIV, *Khandhanidessa*.

<sup>106</sup> El Comentarista explica aquí la voz *iti*, normalmente traducida como “así”, diciendo que en este contexto es el adjetivo/pronombre demostrativo *idaṃ*, este o ese.

<sup>107</sup> Ignorancia, deseo, kamma, nutrimento y conciencia.

<sup>108</sup> Véase Vis. ii 265.

## COMENTARIO DE LA SECCIÓN DE LAS BASES

384. Después de haber explicado la contemplación del dhamma con respecto a los cinco agregados, ahora, para explicar las bases, dice: **Y de nuevo** (*puna c' aparam*). Aquí **en las seis bases internas y las seis bases externas** (*chasu ajjhattikabāhiresu āyatanesu*) significa en estas seis internas, a saber: ojo, oído, nariz, lengua, cuerpo y mente y en estas seis externas, a saber: forma visible, sonido, olor, sabor, tacto y objeto mental. **Comprende el ojo** (*cakkhuñ ca pajānāti*) significa que comprende la sensibilidad del ojo de acuerdo con la propia función y característica.<sup>109</sup> **Comprende las formas visibles** (*rūpe ca pajānāti*) significa que comprende la forma visible externa originada por las cuatro causas de acuerdo con la propia función y característica. **También comprende la atadura que surge en dependencia de ambos** (*yañ ca tadubhayaṃ paṭicca uppajjati saṃyojanaṃ*): Y comprende la atadura, de acuerdo con la propia función y característica, que surge en dependencia de ambos, del ojo y las formas visibles, y que es de diez clases, a saber: la atadura del deseo sensual, aversión, vanidad, concepciones erróneas, duda, adherencia a ritos y ceremonias, apego a la existencia, envidia, avaricia e ignorancia.

Pero, ¿cómo surge ésta? Primero la atadura del deseo sensual surge debido al deleite, al goce, al disfrute sensual con respecto a un objeto deseable que ha entrado por la puerta del ojo. La atadura de la aversión surge debido a la molestia con respecto a un objeto indeseable. La atadura de la vanidad surge en ese que piensa así: “Aparte de mí, ¿quién otro puede percibir claramente este objeto?” La atadura de las concepciones erróneas surge en aquel que toma el objeto de la forma visible como permanente, perdurable. La atadura de la duda surge en aquel que tiene perplejidad con respecto a lo siguiente: “¿Este objeto de la forma visible es un ser o de un ser?” La atadura del apego a la existencia surge en aquel que anhela la existencia así: “En realidad en una existencia afortunada este objeto de la forma visible será fácil de obtener para nosotros”. La atadura de la adherencia a ritos y ceremonias surge en aquel que realiza ritos y ceremonias pensando así: “En el futuro será posible obtener tal cosa realizando ritos y ceremonias”. La atadura de la envidia surge en aquel que piensa así: “¿Que los otros no obtengan este objeto de la forma visible!” La atadura de la avaricia surge en aquel que no desea compartir con otro el objeto de la forma visible que ha sido obtenido por él mismo. La atadura de la ignorancia surge con todas [las otras ataduras] por medio de la condición de conacimientto con la ignorancia.

**También [comprende] la razón [del surgimiento de la atadura que] no ha surgido** (*yathā ca anuppannassa*): Y comprende la razón del surgimiento de la atadura, que es de diez tipos, que no ha surgido debido a la no ocurrencia de cierta causa. **También [comprende] la razón del abandono [de la atadura que ya ha surgido]** (*yathā ca pahīnassa*): Y comprende que el no surgimiento en el futuro de la atadura, que es de diez tipos, es debido al abandono por medio de sustitución o supresión. Pero,

---

<sup>109</sup> El compuesto *yāthāvasarasalakkhaṇavasena*, se explica así: De acuerdo con su propia función inalterable y de acuerdo con su propia característica; o de acuerdo con su tarea específica y naturaleza intrínseca. M.T ii 225.

¿por qué razón no hay surgimiento de ésta en el futuro? Primero, es debido al sendero de entrada en la corriente que no hay surgimiento, en el futuro, de la atadura, que es de cinco tipos, a saber: concepciones erróneas, duda, adherencia a ritos y ceremonias, envidia y avaricia.<sup>110</sup> Después, es debido al sendero de un retorno que no hay surgimiento, en el futuro, de las formas burdas de deseo sensual y aversión. Posteriormente es debido al sendero de no retorno que no hay surgimiento en el futuro del residuo<sup>111</sup> de esas dos. Finalmente, es debido al sendero del estado de Arahant que no hay surgimiento en el futuro de las tres ataduras, a saber: vanidad, apego por la existencia e ignorancia. **Comprende el oído, comprende los sonidos, y** (*sotañ ca pajānāti, sadde ca*): Aquí el método es el mismo. Además, se debe entender que la exposición de las bases se debe explicar en detalle de acuerdo con el método mencionado en el capítulo de las bases en el *Visuddhimagga*.

**Así... internamente o** (*iti ajjhataṃ vā*): De esta forma mora contemplando el dhamma en los dhammas, en los propios dhammas, examinando las bases internas, o, en los dhammas de otro, examinando las bases externas; o en un momento en los propios dhammas y en otro momento en los dhammas de otro. Pero aquí [los factores de] origen y disolución se deben tratar de acuerdo con el método mencionado, la base visual en el agregado de la materia, la base inmaterial correspondiente a la base de la mente en el agregado de la conciencia, la base del objeto mental en los agregados restantes de acuerdo a lo siguiente: “Debido al origen de la ignorancia hay origen del ojo”. Los estados ultramundanos no se deben tomar. Lo que sigue es de acuerdo con el método ya mencionado. Aquí, la atención que examina las bases corresponde a la Verdad del Sufrimiento. Completando toda la explicación se debe entender que éste es el medio de emancipación de un bhikkhu que examina las bases. El resto es similar a lo anterior.

Fin de la sección de las bases

#### COMENTARIO DE LA SECCIÓN DE LOS FACTORES DE LA ILUMINACIÓN

385. Después de haber explicado la contemplación del dhamma con respecto a las seis bases internas y seis bases externas, ahora, para explicar los factores de iluminación, dice: **Y de nuevo** (*puna c' aparaṃ*). Aquí **en los factores de la iluminación** (*bojjhaṅgesu*) significa en los componentes del ser que se está iluminando.<sup>112</sup> **Presente** (*santaṃ*) significa existiendo debido a la obtención. **Factor de la iluminación de la atención** (*satisambojjhaṅgaṃ*) significa el factor de la iluminación denominado atención. Aquí porque comprende perfectamente, el practicante,<sup>113</sup> a partir del momento que comienza

---

<sup>110</sup> De acuerdo con esta explicación del Comentario, el primer estado de iluminación, la entrada en la corriente, erradica cinco estados insanos.

<sup>111</sup> El estado sutil de esas dos ataduras cesa con el sendero de no retorno.

<sup>112</sup> El término *bujjhanakasattassa*, del ser que se está iluminando, tiene dos significados: (1) del ser que se está despertando del sueño de las impurezas mentales y (2) del ser que está penetrando las Nobles Verdades. Ref. D.T. iv 323.

<sup>113</sup> “A partir de que se alcanza el conocimiento del surgir y el cesar, se dice que está parado en la vía de la iluminación. Por esto se dice: ‘El practicante, a partir del momento que comienza la introspección, se denomina iluminación’.” D.T. iv 324.

la introspección, se denomina **iluminación** (*sambodhi*). O, alternativamente, uno comprende perfectamente por medio de los siete estados en armonía que comienzan con la atención, etc., y se levanta del sueño de las impurezas mentales, o penetra las verdades; esta armonía de estados se denomina **iluminación** (*sambodhi*). **Factor de la iluminación** (*sambojjhaṅgam*) significa componente de ese que se ilumina o componente de la iluminación. Por esto se dice: “Factor de la iluminación denominado atención”. El significado de las voces para los restantes factores de la iluminación se debe entender de acuerdo con este método.

**Ausente** (*asantaṃ*) significa no existiendo debido a la no obtención. Con respecto a la frase **también [comprende] la razón [del surgimiento del factor de la iluminación de la atención que] no ha surgido** (*yathā ca anuppannassa*), primero, el surgimiento del factor de la iluminación de la atención es de la siguiente manera: “Bhikkhus, existen estados que son la base del factor de la iluminación de la atención. La frecuente correcta consideración con respecto a estos es el nutrimento para el surgimiento del factor de la iluminación de la atención que no ha surgido y conduce al crecimiento, al incremento y a la consumación del desarrollo del factor de la iluminación de la atención que ya ha surgido”.<sup>114</sup> Aquí la misma atención corresponde a los estados que son la base del factor de la iluminación de la atención. La correcta consideración tiene la característica ya mencionada. Debido a la frecuente ocurrencia de ésta aquí, el factor de la iluminación de la atención surge.

Además, cuatro cosas conducen al surgimiento del factor de la iluminación de la atención: (1) atención y clara comprensión, (2) evitar individuos que carecen de atención, (3) asociación con individuos que tienen la atención establecida y (4) resolución con respecto a la atención. Porque el factor de la iluminación de la atención surge: (1) por medio de la atención y clara comprensión en siete casos como el movimiento hacia adelante, etc.;<sup>115</sup> (2) evitando a aquellos individuos desatentos, que son como cuervos que se congregan donde se ha descartado comida; (3) frecuentando individuos establecidos en la atención como los Venerables *Tissadatta* y *Abhaya*; y (4) inclinando, tendiendo, predisponiendo a la mente para hacer surgir la atención cuando uno está parado, sentado, etc. Pero uno comprende que es por medio del sendero del estado de Arahant que se logra la consumación del desarrollo de este [factor de la iluminación de la atención] que ha surgido por medio de estas cuatro cosas.

Pero **el factor de la iluminación de la investigación de los dhammas** (*dhammavicayasambojjhaṅgam*) surge así: “Bhikkhus, existen estados sanos e insanos... estados oscuros y claros y sus contrapartes. La frecuente correcta consideración con respecto a estos es el nutrimento para el surgimiento del factor de la iluminación de la investigación de los dhammas que no ha surgido y conduce al crecimiento, al incremento y a la consumación del desarrollo del factor de la iluminación de la investigación de los dhammas que ya ha surgido”.

---

<sup>114</sup> S. iii 60.

<sup>115</sup> Véase Gran Discurso de los Fundamentos de la Atención §376.

Además siete cosas conducen al surgimiento del factor de la iluminación de la investigación de los dhammas: (1) Preguntar, (2) limpiar las bases, (3) equilibrio en las facultades sensoriales, (4) evitar individuos sin sabiduría, (5) asociación con individuos sabios, (6) reflexionar profundamente sobre el conocimiento adquirido, y (7) resolución con respecto a este factor. Aquí **preguntar** (*paripucchakatā*) significa preguntar mucho sobre el significado de los agregados, elementos, bases, facultades, poderes, factores de la iluminación, factores del sendero, factores de jhāna, tranquilidad e introspección. **Limpiar las bases** (*vatthuvisadakiriya*) significa la limpieza de las bases internas y externas. Porque cuando los cabellos, uñas, vellos, están largos, o cuando hay un exceso de humores, o cuando hay manchas o grasa por la sudoración, entonces la base interna está sucia, impura. Pero cuando el hábito está viejo, sucio, maloliente, o cuando el aposento está desordenado, entonces la base externa está sucia, impura. Por lo tanto, la limpieza de las bases internas y externas se debe realizar por medio del cortado de cabellos, etc., por medio de eméticos y purgativos con el propósito de aligerar el cuerpo, y por medio de baños y masajes.

La limpieza de la base externa se debe realizar por medio de la costura, lavado, teñido, remendado, etc. Porque cuando las bases internas y externas están sucias, el entendimiento que surge con la conciencia y los factores mentales también es sucio, impuro, como la luz de la flama de una lámpara que surge cuando el tanque de la lámpara, la mecha y el aceite están sucios. Pero cuando las bases internas y externas están limpias, entonces el entendimiento que surge con la conciencia y factores mentales también es limpio, puro, como la luz de la flama de una lámpara que surge cuando el tanque de la lámpara, la mecha y el aceite están limpios. Por esto se dice: “La limpieza de las bases conduce al surgimiento del factor de la iluminación de la investigación de los dhammas”.

**Equilibrio en las facultades sensoriales** (*indriyasamattaṭṭipādanā*) es un nombre para la consecución de igualdad de las facultades como la confianza, etc. Porque si la facultad de la confianza es fuerte, las otras son débiles, y por lo tanto, la facultad del esfuerzo no puede realizar la función de empeñarse, la facultad de la atención no puede realizar la función de establecerse, la facultad de la concentración no puede realizar la función de no dispersión y la facultad de la sabiduría no puede realizar la función de ver. Por lo tanto, ésta se debe disminuir por medio de la reflexión sobre la naturaleza intrínseca de los dhammas o no poniendo atención a eso que hace que ésta se fortalezca. Y aquí la historia del Venerable Vakkali es una ilustración de esto. Pero si la facultad del esfuerzo es fuerte, entonces, la facultad de la confianza no puede realizar la función de resolución y tampoco las otras, sus respectivas funciones. Por lo tanto, ésta se debe disminuir por medio del desarrollo de la tranquilidad, etc. Aquí la historia del Venerable Soṇa se debe relatar. También así se debe entender con relación a las restantes, cuando una de ellas en particular es fuerte, las otras no pueden realizar sus propias funciones.

Pero aquí en particular se elogia el equilibrio entre confianza y sabiduría, y entre concentración y esfuerzo. Porque uno con mucha confianza es débil en sabiduría, su entendimiento es deficiente<sup>116</sup> y cree sin fundamento. Uno con mucha sabiduría es débil en la confianza, tiende a ser artero, y es incurable como una enfermedad causada por la propia medicina. Ése que es rápido y piensa que el mérito se obtiene meramente por el surgimiento de la mente sin tener que realizar la acción de dar, etc., aparece en los estados de sufrimiento. Equilibrando ambas, uno solamente cree con fundamento. Pero uno con mucha concentración es débil en esfuerzo y la indolencia lo derrota porque la indolencia está del lado de la concentración. Uno con mucho esfuerzo es débil en concentración y la agitación lo derrota porque la agitación está del lado del esfuerzo. Pero cuando la concentración está bien acoplada con el esfuerzo, no es posible caer en la indolencia, y cuando el esfuerzo está bien acoplado con la concentración, no es posible caer en la agitación. Por lo tanto ambas se deben equilibrar porque la absorción se logra por medio del equilibrio de ambas.

Además, para el trabajador de la concentración, abundante confianza es apropiada. Confiando e impulsándose así, alcanzará la absorción. Con respecto a la concentración y la sabiduría, para el trabajador de la concentración, fuerte unificación es apropiada, porque por medio de ésta uno alcanza la absorción; para el trabajador de la introspección, fuerte sabiduría es apropiada, porque por medio de ésta logra la penetración de las características. Pero es por medio del equilibrio entre ambas que se logra la absorción. La fuerte atención es siempre apropiada porque ésta protege la mente de caer en la agitación por parte de la confianza, esfuerzo y sabiduría, las cuales están del lado de la agitación, y de caer en la indolencia por parte de la concentración, la cual está del lado de la indolencia. Por lo tanto, como el símil de la sal que es necesaria en todas las salsas, como el ministro que hace de todo cuando se encarga de los asuntos del rey, ésta es deseable en todas partes. Por esto se dice: “Y realmente el Sublime ha dicho que la atención es útil en todo. ¿Por qué razón? Porque la mente tiene a la atención como su refugio, porque la atención se manifiesta como protección y porque sin la atención no existe ni ejercicio ni contención de la mente. **Evitar individuos sin sabiduría** (*duppaññapuggalaparivajjanā*) significa evitar, permaneciendo bien alejado, a los individuos necios que no tienen un entendimiento profundo de los agregados, etc. **Asociación con individuos sabios** (*paññavantapuggalasevanā*) significa frecuentar individuos dotados con la sabiduría del surgir y el cesar que examina las cincuenta características. **Reflexionar profundamente sobre el conocimiento adquirido** (*gambhīraññācariyapaccavekkhaṇā*) significa la reflexión que discrimina con profunda sabiduría los profundos agregados, etc. **Resolución con respecto a este factor** (*tadadhimuttatā*) significa inclinando, tendiendo, predisponiendo a la mente para hacer surgir el factor de la iluminación de la investigación de los dhammas cuando uno está parado, sentado, etc. Pero uno comprende que es por medio del sendero del estado de Arahant que se logra la consumación del desarrollo de este [factor de la iluminación de la atención] que ha surgido.

---

<sup>116</sup> El término *mudhappasanno* se glosa como *avisadañño*, literalmente uno cuyo entendimiento no es puro. Ref. D.T. iv 327.



El surgimiento **del factor de la iluminación del esfuerzo** (*vīriyasambojjhaṅgassa*) ocurre así: “Bhikkhus, existen el elemento incipiente, el elemento del empeño y el elemento del acometimiento. La frecuente correcta consideración con respecto a estos es el nutrimento para el surgimiento del factor de la iluminación del esfuerzo que no ha surgido y conduce al crecimiento, al incremento y a la consumación del desarrollo del factor de la iluminación del esfuerzo que ya ha surgido”.

Además, once cosas conducen al surgimiento del factor de la iluminación del esfuerzo: (1) Reflexión sobre el peligro de los estados de infelicidad, (2) ver las ventajas del esfuerzo, (3) reflexión sobre la vía a ser transitada, (4) honrar la comida recibida, (5) reflexión sobre la grandeza del legado de la tradición, (6) reflexión sobre la grandeza del Maestro, (7) reflexión sobre la grandeza de la raza, (8) reflexión sobre la grandeza de los compañeros en la vida santa, (9) evitar individuos ociosos, (10) asociación con individuos con vigoroso esfuerzo y (11) resolución con respecto a este factor.

Aquí, (1) el factor de la iluminación del esfuerzo surge en aquel que reflexiona sobre el peligro en los estados de infelicidad de las siguiente manera: “Bhikkhu, éste es tu momento para realizar esfuerzo, porque cuando se experimenta tremendo dolor a partir de los cinco tipos de tortura de sometimiento en los infiernos, porque cuando en el plano animal uno es atrapado en redes, trampas, etc., o cuando uno tiene que tirar carros y es agujoneado y golpeado con palos, espinas, etc., o cuando en la esfera de los espíritus carenciados uno está afligido por hambre y sed por muchos miles de años en un intervalo entre Buddhas, o cuando en el plano de demonios *Kāḷakañcika* uno tiene que experimentar el sufrimiento del aire, calor, etc., en un cuerpo que consta de huesos y piel de sesenta a ochenta codos de longitud; en ninguna de esas ocasiones es posible generar el factor de la iluminación del esfuerzo”.

(2) También surge en uno que ve las ventajas del esfuerzo de la siguiente manera: “No es posible obtener los nueve estados ultramundanos siendo perezoso, es solamente posible por medio del esfuerzo vigoroso; ésta es la ventaja del esfuerzo”. (3) También surge en aquel que reflexiona en la vía a ser transitada así: “El sendero que ha sido transitado por todos los Buddhas, Buddhas individuales y discípulos tiene que ser caminado por ti; no es posible transitarlo siendo perezoso”. (4) Esos humanos que te ofrecen comida no son ni familiares ni sirvientes ni esclavos, ni tampoco te ofrecen deliciosas comidas, etc., pensando: “Viviremos dependiendo de él”. Pero ofrecen con la expectativa del gran fruto de sus acciones. Tus requisitos no fueron aprobados por el Maestro con el propósito siguiente: “Habiendo comido estos requisitos, éste vivirá feliz y engordando”. Pero estos requisitos fueron aprobados con el siguiente propósito: “Comiendo estos y realizando las tareas ascéticas, éste se liberará del sufrimiento del ciclo”. Ahora tú, viviendo indolentemente, no honrarás esta comida. Entonces, también surge en uno que reflexiona honrando la comida, como el Venerable Ayyamitta, de esta manera: “En realidad solamente uno que tiene esfuerzo vigoroso honra la comida”.

Dicen que el Venerable vivía en *Kassakaleṇa*. En el poblado donde recolectaba comida había una gran devota laica que lo consideraba como un hijo y se encargaba de él. Un día ella, yendo al bosque, le dijo a su hija: “Querida, en este lugar hay arroz listo para cocinar, en ese lugar hay mantequilla clarificada,

en aquel lugar hay leche, en ese otro lugar hay melaza. Cuando venga tu hermano, el Venerable Ayyamitta, cocina el arroz y ofrécelo con la leche, la mantequilla clarificada y la melaza; y también tú come. Yo ya he comido el arroz que fue cocinado ayer junto con sopa de arroz”. “Mamá, ¿qué comerás al mediodía?” “Querida, pon algunas hojas de vegetales, cocina la sopa de arroz rancia con trozos de arroz y guárdala”.

El Venerable se arregló los hábitos y justo cuando estaba sacando su tazón, escuchó esa conversación [por medio de poderes sobrenaturales] y se exhortó a sí mismo: “Dicen que la gran devota comió arroz viejo con sopa de arroz y que hoy al mediodía comerá trozos de arroz con sopa de arroz rancia. Pero para ti ha exigido arroz fresco y otras cosas. Ella no espera ni tierra, ni ropa, ni comida de parte tuya, pero ofrece esperando los tres tipos de fortuna.<sup>117</sup> ¿Podrás tú o no, otorgarle a ella estas fortunas? Entonces, esta comida no puede ser recibida ni con apego, ni con enojo, ni con ignorancia”. Después colocó el tazón en su bolsa, se desacomodó los hábitos, y regresó a su cueva llamada *Kassakaleṇa*, colocó el tazón debajo de la cama y el hábito en el perchero, y se sentó acometiéndose con esfuerzo ‘No saldré hasta haber alcanzado el estado de Arahant’.” Este bhikkhu, que había sido diligente por mucho tiempo, incrementó la introspección, alcanzó el estado de Arahant antes de la hora de la comida, y este grande que extinguió los contaminantes permaneció sentado sonriendo como un loto floreciendo. El deva que moraba en el árbol, en la puerta de la cueva dijo:

“Homenaje a ti, buen hombre; homenaje a ti, el mejor de los hombres. Con tus contaminantes extinguidos, señor, tú eres merecedor de ofrecimientos”.

Después de haber pronunciado esta expresión de alegría, dijo: “Venerable, habiendo dado comida a Arahants como tú que andan en busca de comida, la mujer mayor se liberará del sufrimiento”. El Venerable se levantó, abrió la puerta, observando el tiempo comprendió que todavía era temprano, tomó su hábito y su tazón, y entró en el poblado.

La niña, habiendo preparado la comida, estaba sentada mirando la puerta, pensando: “¿Vendrá o no vendrá ahora mi hermano?” Cuando el Venerable llegó a la puerta, ella tomó el tazón, lo llenó con arroz con leche mezclado con mantequilla clarificada y melaza y lo colocó en sus manos. El Venerable dijo en agradecimiento: “que haya felicidad”, y partió. Y ella permaneció parada mirándolo. En esa ocasión el color de la piel del Venerable era muy claro, sus facultades muy puras y su rostro resplandeciente como una fruta de palmera que se ha liberado de la rama.

La gran devota, habiendo regresado del bosque, preguntó: “Querida, ¿vino tu hermano?” Ella le relató todo lo ocurrido. La devota comprendió: “Hoy mi hijo alcanzó la cúspide de la renuncia”. Se regocijó y dijo: “Querida, tu hermano no está insatisfecho en la Dispensa del Buddha”.

---

<sup>117</sup> Humana, divina y el Nibbāna. Ref. D.Ṭ. iv 417.

(5) También surge cuando uno reflexiona en el gran legado así: “El gran legado del Maestro consiste en los siete tesoros nobles.<sup>118</sup> Estos no se pueden obtener por uno que es indolente, quien es como un hijo que es repudiado por sus padres, ‘éste no es nuestro hijo’, y que no obtiene la herencia a la muerte de ellos. De la misma manera el indolente no obtiene este legado noble; pero el que se esfuerza vigorosamente, lo obtiene”.

(6) También surge en aquel que reflexiona sobre la grandeza del Maestro así: “Grande es tu Maestro. El elemento de los diez mil universos tembló cuando el Maestro reconectó en el vientre de su madre y también cuando emergió, cuando se iluminó, cuando puso en movimiento la Rueda del Dhamma, cuando realizó el milagro gemelo, cuando descendió del plano de los devas, cuando renunció a su periodo de vida y en el momento del Parinibbāna. ¿Es apropiado para uno como tú que ha renunciado en la Dispensa del Maestro ser indolente?”

(7) También surge en aquel que reflexiona sobre la grandeza de la raza así: “Ahora en esta raza, tú no perteneces a una raza ordinaria. Has nacido en el linaje del rey *Ukkāka* que viene ininterrumpido desde *Mahāsammata*. Eres familiar del gran rey *Suddhodana* y la reina *Mahāmāyā*, hermano menor del bueno *Rāhula*. Siendo tal hijo del conquistador, no es apropiado morar en la indolencia”.

(8) También surge en aquel que reflexiona sobre la grandeza de los compañeros de la vida santa así: “*Sāriputta*, *Mahāmoggallāna* y los ochenta grandes discípulos penetraron el Dhamma ultramundano solamente por medio del esfuerzo. ¿Has entrado tú o no, en el sendero de esos compañeros de la vida santa?”

(9) También surge en aquel que evita individuos ociosos que carecen de energía corporal y mental, que son como una boa constrictora después de haber llenado el vientre; (10) en aquel que frecuenta individuos que cultivan el esfuerzo vigoroso; (11) y también en aquel cuya mente se inclina, tiende, se predispone a hacer surgir el esfuerzo cuando uno está parado, sentado, etc. Pero uno comprende que es por medio del sendero del estado de Arahant que se logra la consumación del desarrollo de este [factor de la iluminación del esfuerzo] que ha surgido.

El surgimiento **del factor de la iluminación del regocijo** (*pītisambojjhaṅgassa*) ocurre así: “*Bhikkhus*, existen estados que son la base del factor de la iluminación del regocijo. La frecuente correcta consideración con respecto a estos es el nutrimento para el surgimiento del factor de la iluminación del regocijo que no ha surgido, y conduce al crecimiento, al incremento y a la consumación del desarrollo del factor de la iluminación del regocijo que ya ha surgido”. Aquí el mismo regocijo corresponde a los estados que son la base del factor de la iluminación del regocijo. La correcta consideración que lo genera se denomina “correcta consideración”.

---

<sup>118</sup> [Artículo](#) sobre los siete tesoros.

Además, once cosas conducen al surgimiento del factor de la iluminación del regocijo: (1) Reflexión del Buddha, (2) reflexión del Dhamma, (3) reflexión del Sangha, (4) reflexión de la virtud, (5) reflexión de la generosidad, (6) reflexión de los devas, (7) reflexión de la paz, (8) evitar individuos bruscos, (9) asociación con individuos refinados, (10) reflexión sobre los discursos que inspiran confianza y (11) resolución con respecto a este factor. (1) Porque en aquel que recuerda una y otra vez las cualidades del Buddha, el factor de la iluminación del regocijo surge, esparciéndose en todo el cuerpo hasta alcanzar la concentración próxima; (2-3) también en aquel que recuerda una y otra vez las cualidades del Dhamma y el Sangha; (4) también en aquel que reflexiona sobre los cuatro tipos puros de virtud que han sido protegidos sin romperse por mucho tiempo, y también en el laico que reflexiona sobre los cinco o diez preceptos; (5) también en aquel que reflexiona sobre la generosidad después de haber ofrecido comida a los compañeros de la vida santa durante épocas de escasez, etc., “así dimos”, también el laico que reflexiona sobre la ocasión en que ofreció a los virtuosos; (6) también en aquel que reflexiona sobre la existencia en sí mismo de tales cualidades por medio de las cuales los devas alcanzaron el estado celestial. (7) El factor de la iluminación del regocijo también surge en aquel que reflexiona así: “Las impurezas que fueron suprimidas por medio del logro meditativo no han ocurrido por sesenta o setenta años”. (8) El factor de la iluminación del regocijo también surge en aquel que evita individuos bruscos que son como polvo en el lomo de una mula y quienes son irrespetuosos y bruscos cuando ven templos, el árbol Bodhi y Venerables, debido a que carecen de fe en el Buddha, etc. (9) El factor de la iluminación del regocijo también surge en aquel que frecuenta individuos refinados cuya mente es mansa y que tienen abundante confianza en el Buddha, etc.; (10) también en aquel que reflexiona en los discursos que inspiran confianza que describen las cualidades de las Tres Joyas, y (11) también en aquel cuya mente se inclina, tiende, se predispone al surgimiento del regocijo cuando uno está parado, sentado, etc. Pero uno comprende que es por medio del sendero del estado de Arahant que se logra la consumación del desarrollo de este [factor de la iluminación del regocijo] que ha surgido.

El surgimiento **del factor de la iluminación de la tranquilidad** (*passaddhisambojjhaṅgassa*) ocurre así: “Bhikkhus, existen la tranquilidad del cuerpo y la tranquilidad de la mente. La frecuente correcta consideración con respecto a éstas es el nutrimento para el surgimiento del factor de la iluminación de la tranquilidad que no ha surgido y conduce al crecimiento, al incremento y a la consumación del desarrollo del factor de la iluminación de la tranquilidad que ya ha surgido”.

Además, siete cosas conducen al surgimiento del factor de la iluminación de la tranquilidad: (1) Buena comida, (2) buen clima, (3) posturas confortables, (4) recurrir al camino medio, (5) evitar individuos físicamente impetuosos, (6) asociación con individuos físicamente calmos y (7) resolución con respecto a este factor. (1) Porque la tranquilidad surge en aquel que come comida apropiada, deliciosa y suave; (2-3) también en aquel que frecuenta lugares donde el clima es adecuado, sea frío o caliente, y en aquel cuya postura es adecuada, sea parado, etc. Esto no se dice con referencia a ese que es como el Gran Individuo que puede soportar todo tipo de clima y postura. Pero cuando existen favorables y desfavorables, la tranquilidad surge en aquel que evita esos climas y posturas desfavorables y recurre a a los favorables. (4) La reflexión sobre la propiedad del kamma propio o de otro se denomina “recurrir

al camino medio”. Es por este camino medio que surge [la tranquilidad]. (5) También surge en aquel que evita individuos físicamente impetuosos que andan causando daño con piedras y palos; (6) también en aquel que frecuenta al individuo físicamente calmo que controla sus manos y pies; (7) y también en aquel cuya mente se inclina, tiende, se predispone al surgimiento de la tranquilidad cuando uno está parado, sentado, etc. Pero uno comprende que es por medio del sendero del estado de Arahant que se logra la consumación del desarrollo de este [factor de la iluminación de la tranquilidad] que ha surgido.

El surgimiento **del factor de la iluminación de la concentración** (*samādhisambojjhaṅgassa*) ocurre así: “Bhikkhus, existen el signo de la tranquilidad y signo de la no dispersión. La frecuente correcta consideración con respecto a estos es el nutrimento para el surgimiento del factor de la iluminación de la concentración que no ha surgido y conduce al crecimiento, al incremento y a la consumación del desarrollo del factor de la iluminación de la concentración que ya ha surgido”. Aquí la misma tranquilidad es el signo de la tranquilidad y el signo de la no dispersión debido a la ausencia de diseminación.

Además, once cosas conducen al surgimiento del factor de la iluminación de la concentración: (1) limpiar las bases, (2) equilibrio en las facultades sensoriales, (3) habilidad en el signo, (4) ejercitar la mente en ocasión, (5) contener la mente en ocasión, (6) incitarla en ocasión, (7) considerar imparcialmente en ocasión, (8) evitar individuos desconcentrados, (9) asociación con individuos concentrados, (10) reflexión sobre las jhānas y las emancipaciones y (11) resolución con respecto a este factor. Aquí, (1-2) **limpiar las bases y equilibrio en las facultades sensoriales** se deben entender de acuerdo con el método ya mencionado.

(3) **Habilidad en el signo** (*nimittakusalatā*) es un nombre para la habilidad de aprehender el signo de los discos (*kaṣiṇa*). (4) **Ejercitar la mente en ocasión** (*samaye cittassa paggaṇhanatā*): En esa ocasión en que la mente está inactiva debido a laxitud del esfuerzo se la debe ejercitar generando los factores de la iluminación de la investigación de los dhammas, esfuerzo y regocijo. (5) **Contener a la mente en ocasión** (*samaye cittassa niggaṇhanatā*): En esa ocasión en que la mente está agitada debido al esfuerzo vigoroso, etc., se la debe contener generando los factores de la iluminación de la tranquilidad, concentración y ecuanimidad. (6) **Incitarla en ocasión** (*samaye sampahaṃsanatā*): En esa ocasión en que la mente está insatisfecha debido a la debilidad en la aplicación de la sabiduría y debido a la no realización de la dicha de la paz, se debe generar sentido de urgencia reflexionando en las ocho bases del sentido de urgencia. **Las ocho bases del sentido de urgencia** (*aṭṭha saṃvegavatthūni*) son los cuatro, nacimiento, vejez, enfermedad, muerte, quinto, el sufrimiento en los estados de infelicidad, el sufrimiento basado en el ciclo en el pasado, el sufrimiento basado en el ciclo en el futuro, y el sufrimiento en el presente basado en la búsqueda de comida. También se genera confianza recordando una y otra vez las cualidades de las Tres Joyas. Esto se denomina “incitarla en ocasión”.

(7) **Considerar imparcialmente en ocasión** (*samaye ajjhupekkhanatā*): En esa ocasión en que la mente, habiendo arribado a la práctica correcta, se conduce por la vía de la tranquilidad observando uniformemente el objeto sin pereza, sin agitación y sin insatisfacción, no se recurre ni a ejercitarla ni a contenerla, como un auriga que conduce uniformemente los caballos. Esto se denomina “considerar imparcialmente en ocasión”. (8) **Evitar individuos desconcentrados** (*asamāhitapuggalapari-vajjanatā*): Evitar, permanecer bien alejado, de los individuos con mentes dispersas que no han alcanzado ni la concentración próxima ni la absorción. (9) **Asociación con individuos concentrados** (*samāhitapuggalasevanā*) significa frecuentar, acercarse, asociarse con aquellos que tienen mentes concentradas con la concentración próxima y la absorción. (11)<sup>119</sup> **Resolución con respecto a la concentración** (*tadadhimuttatā*) significa inclinar, tender, predisponer a la mente para el surgimiento de la concentración cuando uno está parado, sentado, etc. En aquel que practica así, ésta surge. Pero uno comprende que es por medio del sendero del estado de Arahant que se logra la consumación del desarrollo de este [factor de la iluminación de la concentración] que ha surgido.

El surgimiento **del factor de la iluminación de la ecuanimidad** (*upekkhāsambojjhaṅgassa*) ocurre así: “Bhikkhus, existen los estados que son la base del factor de la iluminación de la ecuanimidad. La frecuente correcta consideración con respecto a estos es el nutrimento para el surgimiento del factor de la iluminación de la ecuanimidad que no ha surgido y conduce al crecimiento, al incremento y a la consumación del desarrollo del factor de la iluminación de la ecuanimidad que ya ha surgido”. Aquí la misma ecuanimidad corresponde a los estados que son la base del factor de la iluminación de la ecuanimidad.

Ademas, cinco cosas conducen al surgimiento del factor de la iluminación de la ecuanimidad: (1) imparcialidad hacia los seres, (2) imparcialidad hacia las cosas, (3) evitar individuos egoístas hacia seres y cosas, (4) asociarse con individuos imparciales con relación a seres y cosas y (5) resolución con respecto a este factor. Aquí se genera (1) **imparcialidad hacia los seres** (*sattamajjhattatam*) de dos formas. (I) Reflexionando sobre la propiedad del kamma así: “Tú has venido debido a tu propio kamma y te irás debido a tu propio kamma y también éste ha venido debido a su propio kamma y se irá debido a su propio kamma, entonces tú, ¿a quién eres aficionado?” (II) Reflexionando sobre la ausencia del ser así: “De acuerdo con la realidad última el ser no existe, entonces tú, ¿a quién eres aficionado?” Se genera (2) **imparcialidad hacia las cosas** (*saṅkhāramajjhattatam*) de dos formas. (I) Reflexionando sobre la ausencia de un propietario así: “Este hábito gradualmente se descolorará, deteriorará, se volverá un trapo para limpiar los pies y finalmente se descartará en la punta de un palo. Pero si existiera un propietario, éste no permitiría que se arruinara de esta manera”. (II) Reflexionando sobre la temporalidad así: “Esto no es perdurable, esto es temporal”. Como en el caso del hábito se debe interpretar en el caso del tazón, etc.

---

<sup>119</sup> Aparentemente el Comentario omite la explicación del número diez, reflexión sobre las jhānas y las emancipaciones.

(3) **Evitar individuos egoístas hacia seres y cosas** (*sattasaṅkhāra kelāyanapuggalaparivajjanatā*): Aquí ese individuo que siendo dueño de casa se aferra a sus hijos, hijas, etc., que siendo renunciante se aferra a sus estudiantes, pares, preceptores, etc., que realiza para ellos tareas como cortar el cabello, costura, lavado y teñido de hábitos, hornear tazones, etc., y aun cuando no los ve por un momento, mira aquí y allí, como un venado desconcertado, preguntando, “¿dónde está tal novicio? ¿dónde está tal joven bhikkhu?” Aun cuando otro lo solicita para cortar el cabello, etc., “envía a alguien por un momento”, éste no se lo da diciendo: “nosotros no hacemos que él haga nuestro propio trabajo, si vosotros lo utilizáis lo cansaréis”. Éste se denomina “egoísta hacia los seres”.

Pero es que se aferra a los hábitos, tazones, vasijas, bastones, etc., que incluso no deja que otro los toque con la mano, y que cuando se los solicita en préstamo dice: “no obstante que nosotros no usamos esto, lo apreciamos, ¿por qué deberíamos dártelo?” Éste se denomina “egoísta hacia las cosas”. (3) Pero cuando uno es imparcial, neutral, con respecto a estas dos bases, entonces éste se denomina “imparcial hacia los seres y las cosas”. (4) También este factor de la iluminación de la ecuanimidad surge en aquel que evita, permanece bien lejos, del individuo que es egoísta hacia seres y cosas; (5) también en aquel que frecuenta individuos imparciales hacia seres y cosas; y (6) en aquel cuya mente se inclina, tiende, se predispone hacia el surgimiento de éste cuando uno está parado, sentado, etc. Pero uno comprende que es por medio del sendero del estado de Arahant que se logra la consumación del desarrollo de este [factor de la iluminación de la ecuanimidad] que ha surgido.

**Así... internamente o** (*iti ajjhataṃ vā*): De esta forma mora contemplando el dhamma en los dhammas, en uno mismo examinando los siete factores de la iluminación, o en otro; o en un momento en uno mismo y en otro momento en otro examinando los siete factores de la iluminación. Pero aquí [los factores de] origen y disolución se deben entender de acuerdo con la manifestación y cesación de los factores de iluminación. Lo que sigue es de acuerdo con el método ya mencionado. Aquí, la atención que examina los factores de la iluminación corresponde a la Verdad del Sufrimiento. Completando toda la explicación se debe entender que éste es el medio de emancipación de un bhikkhu que examina los factores de la iluminación. El resto es similar a lo anterior.

Fin de la sección de los factores de iluminación

#### COMENTARIO DE LA SECCIÓN DE LAS CUATRO VERDADES

386. Después de haber explicado la contemplación del dhamma con respecto a los siete factores de la iluminación, ahora, para explicar las cuatro verdades, dice: **Y de nuevo** (*puna c' aparaṃ*). Aquí **comprende de acuerdo con la realidad ‘esto es el sufrimiento’** (*idaṃ dukkhan ti yathābhūtaṃ pajānāti*) significa que, exceptuando el deseo, comprende de acuerdo con la naturaleza intrínseca todos los dhammas en los tres planos como ‘esto es sufrimiento’. Comprende de acuerdo con la naturaleza intrínseca el deseo previo que genera, que produce, ese mismo sufrimiento como ‘éste es el origen del sufrimiento’. Comprende de acuerdo con la naturaleza intrínseca el Nibbāna, que es la no ocurrencia de

ambos, como ‘ésta es la cesación del sufrimiento’. Comprende de acuerdo con la naturaleza intrínseca el Noble Sendero, que comprende completamente el sufrimiento, que erradica el origen, que realiza la cesación, como ‘ésta es la práctica que conduce a la cesación del sufrimiento’. Exceptuando la explicación del pasaje acerca del nacimiento, etc., el resto de la exposición sobre las Nobles Verdades se encuentra explicada en detalle en el *Visuddhimagga*.

#### COMENTARIO DE LA EXPOSICIÓN DE LA VERDAD DEL SUFRIMIENTO

388. En la clasificación de términos, con respecto a todas las preguntas, el significado se debe entender de la misma manera que para la pregunta **y, bhikkhus, ¿qué es el nacimiento?** (*katamā ca bhikkhave jāti*). El significado es el siguiente: Se menciona al nacimiento en el pasaje que dice ‘Bhikkhus, este nacimiento es sufrimiento’; ahora, ¿qué es éste? **Ese [nacimiento] de estos o aquellos seres** (*yā tesam tesam sattānaṃ*): Ésta es una frase que incluye a todos los seres y debido a que estos son indefinidos es así como se los nombra. **En este o aquel orden de seres** (*tamhi tamhi sattanikāye*): Ésta también es una voz que incluye todos los órdenes de seres. **Nacimiento** (*jananaṃ*) significa naciendo; éste es un término para referirse a la primera producción de los agregados con sus características.<sup>120</sup> **Comienzo** (*sañjāti*): Éste es simplemente un sinónimo de esa voz que ha sido adornada con un prefijo. **Descenso** (*okkanti*): Éste es simplemente el modo de entrada como descenso.<sup>121</sup> **Engendramiento** (*abhinibbatti*): Debido a la producción considerada como manifestación.<sup>122</sup> Estos cuatro son nombres del lenguaje convencional. Pero la frase **la manifestación de los agregados** (*khandhānaṃ pātubhāvo*) corresponde a la realidad última. Se refiere solamente a la manifestación de los agregados, no del individuo, en las diversas existencias, uno para las existencias con un agregado, cuatro para las existencias con cuatro agregados, y cinco para las existencias con cinco agregados. Pero cuando se usa la frase “manifestación del individuo”, se debe entender que esto es un mero uso convencional. **La adquisición de las bases sensoriales** (*āyatanānaṃ paṭilābho*): “Adquiridas” es un nombre para “bases manifestadas”; el significado es que la adquisición es la manifestación de éstas.

389. **Vejez** (*jarā*): Indica su naturaleza intrínseca. **Decrepitud** (*jīraṇatā*): Indica modo y condición. **Rompimiento de dientes** (*khaṇḍiccaṃ*): Indica modificación. Porque cuando uno es niño, los dientes son bien blancos y a medida que se envejece gradualmente cambian de color y después se caen aquí y allí. Entonces rotos (*khaṇḍitā*) es un nombre para los dientes rotos porque algunos se han caído y otros permanecen. La condición o estado de rotos se denomina **rompimiento** (*khaṇḍiccaṃ*). Se denominan canas (*palitāni*) al gradual blanquecimiento de los cabellos y vellos. Se denomina canoso (*palito*) a ese en que han aparecido canas. La condición de uno con canas se denomina **canosidad** (*pāliccaṃ*). Hay arrugas en la piel de ese debido al resecamiento de la carne y piel causado por ‘el aire de la vejez’; por esto se denomina arrugado (*valittaco*). La condición de éste se denomina **arrugamiento** (*valittacatā*).

---

<sup>120</sup> “El nacimiento, etc., tienen a las tres características, las cuales son las particularidades de los dhammas”. D.Ṭ. iv 336.

<sup>121</sup> Se refiere a aquellos nacidos en el vientre o huevos. Véase Vbh.A. 89.

<sup>122</sup> Se refiere a aquellos nacidos vía la humedad o de manera espontánea. Ref. Vbh.A. 89.



Hasta aquí se ha mostrado la vejez evidente, la cual se manifiesta mostrando la alteración en los dientes, cabellos, vellos y piel.

Así como el rastro dejado por el agua, viento o fuego, es evidente por el rompimiento, destrozamiento y quema del pasto, árboles, etc., pero el rastro mismo no es el agua, etc.; de la misma manera, el rastro de la vejez es evidente por el rompimiento, etc., de dientes, etc., y se aprehende por medio del ojo, pero la vejez no es el rompimiento, etc. Porque la vejez no es cognoscible por medio del ojo. Pero el periodo de vida de uno que ha llegado a la vejez disminuye, se dice que la vejez es la disminución de la vida como una metáfora del resultado. También como las facultades del ojo, etc., de uno que ha llegado a la vejez, no obstante que éstas en la juventud eran firmes, capaces de tomar su propio objeto aun cuando éste era sutil, ahora son débiles, inestables, confusas, difusas e incapaces de aprehender su propio objeto aun cuando éste es burdo, se dice que la vejez es el debilitamiento de las facultades sensoriales como una metáfora del resultado.

390. En la descripción de la muerte, el pronombre **eso** (*yaṃ*), que se utiliza para referirse a la muerte, está indicando género neutro. Esa muerte se denomina **deceso** (*cuti*) y también **percecimiento** (*cavanatā*). Aquí ésta es la interpretación. **Deceso** (*cuti*): Indica su naturaleza intrínseca. **Percecimiento** (*cavanatā*): Indica modo y condición. Los agregados de ese que ha llegado a la muerte, se disuelven, desaparecen, se desvanecen; por lo tanto se dice **la disolución, la desaparición** (*bhedo antaradhānaṃ*). **El morir que es la muerte** (*maccu-maraṇaṃ*) significa la muerte del que muere, no la muerte momentánea. **La compleción del tiempo** (*kālakiriyā*): El fin del tiempo que es la muerte. Todo esto es lenguaje convencional. Pero la frase **la disolución de los agregados** (*khandhānaṃ bhedo*) corresponde al lenguaje de la realidad última. Se refiere solamente a la disolución de los agregados, no del individuo, en las diversas existencias, uno para las existencias con un agregado, cuatro para las existencias con cuatro agregados, y cinco para las existencias con cinco agregados. Pero cuando se usa la frase “individuo muerto”, se debe entender que esto es un mero uso convencional.

**El descarte del cuerpo** (*kaḷavarassa nikkhepo*) significa el descarte de la individualidad.<sup>123</sup> Porque la individualidad de uno que alcanza la muerte, como un leño inservible, se tira; entonces se dice “el descarte del cuerpo”. Pero la muerte, de acuerdo con la realidad última en todos sus modos, se define como el corte de la facultad vital. También a ésta se le denomina muerte convencional porque la gente del mundo, cuando ocurre el corte de la facultad vital, también dice “*Tissa* murió” o “*Phussa* murió”.

391. **Infortunio** (*byasanena*) significa cualquier tipo de infortunio con respecto a familiares, etc. **Estado de sufrimiento** (*dukkhadhammena*) significa eso que causa sufrimiento como prisión, castigo, etc. **De uno tocado** (*phuṭṭhassa*) significa de uno afectado, de uno subyugado. **La pena** (*soko*): Cuando uno está afectado por cierto tipo de infortunio con respecto a familiares, etc., o afectado por prisión, castigo, etc., entonces, surge la pena que tiene la característica de aflicción. **El sentimiento de**

---

<sup>123</sup> Individualidad humana, animal, etc.

**pena** (*socitattam*) significa la condición de la pena. Pero cuando ésta surge internamente como secando, agotando, entonces se dice **la pena interna, la profunda pena interna** (*antosoko antoparisoko*).

392. **Gemido** (*ādevo*): “Mi hija”, “mi hijo”, por medio de esto se quejan, se lamentan. **Lamento** (*paridevo*): Anunciada esa o aquella adversidad, por medio de esto se quejan. Las dos voces que siguen indican la condición de esto.

393. **Corporal** (*kāyikaṃ*) significa basado en la sensibilidad del cuerpo. **Dolor** (*dukkhaṃ*): En el sentido de difícil de soportar. **Displacer** (*asātaṃ*) significa amargura. **[La experiencia] dolorosa producida por el contacto corporal** (*kāyasamphassaṃ dukkhaṃ*) significa el sufrimiento originado por el contacto corporal. **Experiencia desagradable** (*asātaṃ vedayitaṃ*) significa la experiencia amarga.

394. **Mental** (*cetasikaṃ*) significa asociada con la conciencia. El resto del sufrimiento es de acuerdo con el método mencionado.

395. **Desconsuelo** (*āyāso*) significa la fatiga de la mente que ocurre como hundimiento y decaimiento. **Desesperanza** (*upāyāso*) significa fuerte desconsuelo. Las dos voces siguientes indican condición con respecto a la ausencia del individuo o algo que pertenece al individuo.

398. **Sujetos al nacimiento** (*jātidhammānaṃ*): Cuya naturaleza es el nacimiento. **[Este] deseo surge** (*icchā uppajjati*) significa que el ansia (*taṇhā*) surge. **Realmente** (*aho vata*) significa una aspiración. **Pero esto, en realidad, no [puede lograrse] meramente deseando** (*na kho pan’ etaṃ icchāya*): Así, la no ocurrencia del nacimiento, sin haber desarrollado el sendero, no puede alcanzarse simplemente deseando. **Esto** (*idam pi*): La voz ‘pi’<sup>124</sup> es con referencia al resto que sigue. **Eso que se desea** (*yam p’ icchaṃ*): Deseando una cosa no obtenible, porque de esta forma no se obtiene, entonces esto es sufrimiento. Éste es el método en todas partes.

399. **Agregado de la adherencia de la materia** (*rūpupādānakkhandho*): La materia, en la descripción de los agregados, es el agregado de la adherencia de la materia. Así es en todas partes.

#### COMENTARIO DE LA EXPOSICIÓN DE LA VERDAD DEL ORIGEN

400. **Este deseo que** (*yāyaṃ*) significa este deseo que (*yā ayaṃ taṇhā*).<sup>125</sup> **Genera de nuevo existencia** (*ponobbhavikā*): Haciendo la existencia de nuevo se denomina existencia de nuevo (*punobbhavo*); su hábito es la existencia de nuevo, por esto se denomina **genera de nuevo existencia** (*ponobbhavikā*).

<sup>124</sup> Esta voz significa también y se utiliza como conjunción agregativa en las siguientes frases.

<sup>125</sup> El Comentario explica la resolución de la combinación eufónica (*yāyaṃ = yā ayaṃ*). También la repetición de pronombres/adjetivos puede significar énfasis; si este fuera el caso, la traducción de *yāyaṃ* podría ser “este mismo deseo”.

**Asociado con placer y pasión** (*nandīrāgasahagatā*) significa que [el deseo] va junto con el placer y la pasión. Esto se dice: De acuerdo con el significado [el deseo] que va junto con el placer y la pasión es idéntico a estos. **Encuentra deleite aquí y allí** (*tatrātrābhīnandīnī*): En esta o aquella individualidad, aquí y allí se deleita. O, alternativamente, se deleita aquí y allí en los objetos visibles, etc.; el significado es deleitándose en formas visibles, deleitándose en sonidos, olores, sabores, tactos y dhammas. **Es decir** (*seyyathidam*), es una partícula con el significado “¿de este, cuáles?” **Deseo sensual** (*kāmatāṇhā*) significa el deseo en la<sup>126</sup> sensualidad y éste es un nombre para la avidez con respecto a las cinco cuerdas de la sensualidad. **Deseo por la existencia** (*bhavataṇhā*) significa deseo en la existencia y éste es un término para designar el ansia por jhānas y la avidez por las existencias materiales e inmatrimales asociada con la noción eternalista que ha surgido por haber aspirado a tal existencia. **Deseo por la no existencia** (*vibhavataṇhā*) significa deseo en la no existencia y éste es un término para designar el ansia asociada con la noción de aniquilación.

Ahora, para mostrar la explicación en detalle, la base de ese deseo dice **y... ese** (*sā kho pan' esā*). Aquí **surge** (*uppajjati*) significa nace. **Se establece** (*nivisati*) significa que se consolida debido a la repetida ocurrencia. **Eso que en el mundo es algo agradable, deleitable** (*yaṃ loke piyarūpaṃ sātārūpaṃ*) significa eso en el mundo cuya naturaleza es dulce y deseable. **Ojo en el mundo** (*cakkhu loke*): En el mundo los seres que están aferrados al ojo con la noción de mío, que aspiran fortuna, cuando ven su imagen en la superficie de un espejo, etc., consideran su propio ojo como una ventana de gemas, abierta y mirando hacia una dorada mansión celestial con los cinco colores puros de la sensibilidad del ojo.<sup>127</sup> Consideran el oído como un tubo plateado o como un cordel anudado. Consideran la nariz, que a veces se designa como “nariz prominente”, como un rulo de oropimente. Consideran la lengua como una capa de lana roja que se asemeja a algo suave y dulce. Consideran al cuerpo como un retoño de árbol Sālā o como un portal dorado. Consideran su propia mente como excelsa a diferencia de la mente de otros. Consideran la forma visible como las flores doradas del árbol *Kaṇikāra*, etc. Consideran el sonido como el canto del pájaro *Karavīka* en celo o como el canto del cuco o como el suave fluir de una flauta de gemas. Consideran los olores y los otros objetos [sabores y tactos] que han sido obtenidos por uno mismo y que son producidos por las cuatro causas de la siguiente forma: “¿Cuál otro tiene tales?” Para esos que consideran así, el ojo, [oído], etc., son agradables y deleitables. Entonces para ellos el deseo que no ha surgido aquí, surge, y el deseo que ya ha surgido, se establece debido a la repetida ocurrencia. Por esto el Sublime dijo: “Aquí, en el mundo, el ojo es algo agradable, deleitable; ese deseo, surgiendo, surge...” Aquí **surgiendo** (*uppajjamānā*) significa ‘cuando está surgiendo, entonces aquí surge’. Ése es el método en todas partes.

<sup>126</sup> El uso del subrayado aquí y en otras partes de la traducción es para indicar las explicaciones del Comentario con respecto a los casos gramaticales, etc.

<sup>127</sup> *Parisuddha-nīla-pīta-lohita-kaṇha-odāta-vaṇṇapasādam*. Traducción: La sensibilidad pura del color que corresponde al azul, amarillo, rojo, negro y blanco.

## COMENTARIO DE LA EXPOSICIÓN DE LA VERDAD DE LA CESACIÓN

401. **La total eliminación y cesación** (*asesavirāganirodho*): Todas éstas son designaciones del Nibbāna. Porque cuando se llega al Nibbāna, el deseo que todavía quedaba, se elimina, cesa. Por lo tanto se dice: “Es la total eliminación y cesación de ese mismo deseo”. Además, cuando se llega al Nibbāna, el deseo se abandona, se deja, se libera, no se adhiere al mismo; por lo tanto el Nibbāna se denomina: “su abandono, su descarte, la liberación, el no asimiento”. El Nibbāna es solamente uno, pero hay varios nombres para designarlo como lo opuesto de todo lo condicionado, a saber: total eliminación, total cesación, abandono, descarte, liberación, no asimiento, destrucción de la pasión, destrucción del enojo, destrucción de la ignorancia, destrucción del deseo, no surgimiento, no ocurrencia, sin signo, sin ansia, sin esfuerzo, no reconexión, no aparición, no destino, no nacido, no vejez, no enfermedad, no muerte, sin pesar, no lamento, no desesperanza y sin impurezas.<sup>128</sup>

Ahora, mientras no se ha alcanzado la no ocurrencia del deseo, que se logra cuando se llega al Nibbāna y se corta el deseo por medio del sendero, se muestra el surgimiento del deseo en esas bases. Aquí, para mostrar su inexistencia, se dice **y... ese** (*sā kho pan’ esā*). Así como un hombre, viendo las ramas de una calabaza amarga en el campo, buscaría la raíz hasta la punta y la cortaría, y esta planta gradualmente se secaría y no volvería a manifestarse y después se podría decir que en ese campo la calabaza amarga ha cesado, se ha eliminado, de la misma manera, que la calabaza amarga en el campo, es el deseo en el ojo, etc. Cuando se llega al Nibbāna, este [deseo] deja de ocurrir porque ha sido erradicado por medio del noble sendero. Habiéndose ido de esta manera, no vuelve a manifestarse con respecto a esas bases como la calabaza amarga en el campo [no vuelve a crecer].

Y así como cuando aprehenden y traen ladrones del bosque, ellos serían ejecutados en la puerta sur de la ciudad, y después en el bosque dirían que los ladrones murieron o los mataron, aquí los ladrones en el bosque son como el deseo en el ojo, etc. Como los ladrones en la puerta sur es la llegada al Nibbāna debido a la cesación. Habiendo sido exterminado así, como los ladrones en el bosque, no se vuelve a manifestar con respecto a esas bases. Es por esto que para mostrar su cesación dice: “El ojo, en el mundo, es algo agradable, deleitable; aquí, ese deseo, siendo abandonado, se abandona, y aquí, cesando, cesa”.

## COMENTARIO DE LA EXPOSICIÓN DE LA VERDAD DEL SENDERO

402. **Solo éste** (*ayam eva*) es una delimitación con el propósito de rechazar otros senderos. **Noble** (*ariyo*): Porque está alejado de las impurezas que han sido eliminadas por los respectivos senderos y

---

<sup>128</sup> En el *Abhidhānappadīpikā* hay 46 términos para designar el Nibbāna. Estos son los siguientes: *mokkha*, *nirodha*, *nibbāna* (n), *dīpa*, *taṇhakkhaya*, *para* (n), *tāṇa* (n), *leṇa* (n), *arūpa* (n), *santa* (n), *sacca* (n), *anālaya* (n), *asaṅkhata* (n), *siva* (n), *amata* (n), *suddasa* (n), *parāyaṇa* (n), *saraṇa* (n), *anītika* (n), *anāsava* (n), *dhuva* (n), *anidassana* (n), *akata* (n), *apalokita* (n), *nīpuṇa* (n), *ananta* (n), *akkhara* (n), *dukkhakkhaya*, *byābajjha* (n), *vivaṭṭa* (n), *khema* (n), *kevala* (n), *apavagga*, *vīraga*, *pañīta* (n), *accuta* (n), *pada* (n), *yogakkhema*, *pāra* (n), *mutti* (f), *santi* (f), *visuddhi* (f), *vimutti* (f), *asaṅkhatadhātu* (f), *suddhi* (f), *nibbuti* (f). Las letras entre paréntesis después de las voces indican el género de las mismas.

porque produce el estado de noble. **El entendimiento del sufrimiento** (*dukkhe ñāṇam*): Muestra la práctica con respecto a las cuatro verdades. Aquí las dos primeras verdades corresponden al ciclo, mientras que las dos últimas corresponden al alejamiento del ciclo. Entre éstas, la práctica de meditación de un bhikkhu corresponde al ciclo; no existe práctica en el alejamiento del ciclo. Porque el practicante, habiendo aprendido en la presencia del maestro y recitando una y otra verbalmente, realiza la práctica con respecto a las dos primeras verdades, en resumen así: “los cinco agregados son sufrimiento, el deseo es el origen”, o de acuerdo con el método en detalle, así: “¿Qué son los cinco agregados? El agregado de la materia, etc.” Pero con respecto a las otras dos verdades, realiza la práctica escuchando así: “La verdad de la cesación es deseable, agradable, apacible; la verdad del sendero es deseable, agradable, apacible”. Practicando así, él penetra las cuatro verdades con una sola penetración y las realiza con una sola realización. Penetra el sufrimiento con la penetración de la completa comprensión, el origen con la penetración de la erradicación, la cesación con la penetración de la realización, y el sendero con la penetración del desarrollo. Realiza el sufrimiento con la realización de la completa comprensión... el sendero con la realización del desarrollo. Así, con respecto a las dos verdades en la etapa preliminar, para él hay penetración<sup>129</sup> por medio del aprendizaje, preguntar, escuchar, memorizar y comprensión; pero con respecto a las otras dos, hay solamente penetración por medio de escuchar. En la etapa posterior hay penetración en tres [verdades] de acuerdo a la función y penetración de acuerdo al objeto en la cesación. También existe la revisión para aquel que ha alcanzado las verdades. Pero como éste es un principiante esto no se menciona aquí.

Para este bhikkhu antes de la contemplación no hay pensamiento, razonamiento, prestar atención, revisión, así: “Comprendo completamente el sufrimiento, abandono el origen, realizo la cesación y desarrollo el sendero”. Aunque hay esto a partir de la contemplación. Pero en la etapa posterior, el sufrimiento ha sido completamente comprendido... el sendero desarrollado. Aquí dos verdades son profundas porque son difíciles de ver, dos son difíciles de ver porque son profundas. Porque la verdad del sufrimiento es evidente cuando surge producida por tocones, espinas, etc., de tal forma que uno tiene que decir: “¡Ay, qué dolor!” También el origen es evidente cuando surge el deseo de masticar, comer, etc. Aunque con respecto a la penetración de las características, ambas son profundas. Por lo tanto éstas son profundas porque son difíciles de ver. Pero la tarea para ver las otras dos es como extender la mano para agarrar el plano superior de existencia o como extender el pie para tocar el infierno *Avīci* o como tratar de hacer coincidir una punta con la otra de un pelo que ha sido trozado en siete partes. Por lo tanto éstas son difíciles de ver porque son profundas. Entonces, el pasaje que dice **entendimiento del sufrimiento** (*dukkhe ñāṇam*) se menciona con referencia al surgimiento del entendimiento en la etapa previa por medio del aprendizaje, etc., de las cuatro verdades que son profundas porque son difíciles de ver y que son difíciles de ver porque son profundas. Pero en el momento de la penetración, el entendimiento es solo uno.

---

<sup>129</sup> Este tipo de penetración se refiere más bien al entendimiento de las mismas debido al hecho de que se trata solamente de la etapa preliminar.

Los pensamientos de renuncia, etc., son múltiples en la etapa preliminar debido a la multiplicidad de percepciones de la abstinencia de la sensualidad, mala voluntad y crueldad, pero en el momento del sendero, surge solamente un pensamiento sano [de renuncia] consumando los factores del sendero, efectuando el no surgimiento por medio del corte de la base de los pensamientos insanos que han surgido en estos tres casos.<sup>130</sup> Esto se denomina **Recto Pensamiento** (*sammāsaṅkappo*).

También las abstinencias de lenguaje falso, etc., son múltiples en la etapa preliminar debido a la multiplicidad de percepciones de abstinencia con respecto al lenguaje falso, etc., pero en el momento del sendero, surge solamente una abstinencia sana consumando los factores del sendero, efectuando el no surgimiento por medio del corte de la base de la volición insana de la mala conducta que ha surgido en estos cuatro casos.<sup>131</sup> Esto se denomina **Recto Lenguaje** (*sammāvācā*).

También las abstinencias de matar, etc., son múltiples en la etapa preliminar debido a la multiplicidad de percepciones de abstinencia con respecto a matar, etc., pero en el momento del sendero, solamente surge una abstinencia sana consumando los factores del sendero, efectuando el no surgimiento por medio del corte de la base de la volición insana de la mala conducta que ha surgido en estos tres casos.<sup>132</sup> Esto se denomina **Recta Acción** (*sammākammanto*).

**Incorrecta vida** (*micchā-ājīvaṃ*) significa la mala conducta corporal y verbal que surge con el propósito de obtener lo que se mastica, lo que se come, etc. **Habiendo abandonado** (*pahāya*) significa habiendo evitado. **Por medio de un correcto modo de vida** (*sammā-ājīvena*) significa por medio de un modo de vida recomendado por el Buddha. **Gana su vida** (*jīvitam kappeti*) significa que hace que la vida continúe. También la Recta Vida es múltiple en la etapa preliminar debido a la multiplicidad de percepciones de abstinencia con respecto al engaño, etc., pero en el momento del sendero, solamente surge una abstinencia sana consumando los factores del sendero, efectuando el no surgimiento por medio del corte de la base de la volición de la mala conducta con respecto al incorrecto modo de vida que ha surgido en estos siete casos.<sup>133</sup> Esto se denomina **Recta Vida** (*sammā-ājīvo*).

**No han surgido** (*anuppannānaṃ*) significa el no surgimiento en uno mismo en cierto objeto o en una existencia. Pero viendo cuando surgen en otro, para el no surgimiento [en uno mismo] de esos estados insanos malos que no han surgido, [reflexiona] así: “¡Oh! Que tales estados insanos malos no surjan en mí”. **Genera estímulo** (*chandaṃ janeti*) significa genera el estímulo del esfuerzo para conseguir la práctica para el no surgimiento de estos. **Se esfuerza** (*vāyamati*) significa que realiza esfuerzo.

---

<sup>130</sup> Los tres casos de pensamientos incorrectos: pensamientos de sensualidad, pensamientos de mala voluntad y pensamientos de crueldad.

<sup>131</sup> Los cuatro casos de lenguaje incorrecto: falso, difamatorio, áspero y lenguaje frívolo.

<sup>132</sup> Los tres casos de acción incorrecta: matar, robar y conducta sexual incorrecta.

<sup>133</sup> Los siete casos corresponden a los cuatro casos de lenguaje incorrecto y a los tres casos de acción incorrecta, cuando estos forman parte del modo de vida.

**Produce energía** (*vīriyaṃ ārabhati*) significa que hace ocurrir el esfuerzo. **Aplica la mente** (*cittaṃ paggaṇhāti*): Hace que la mente se active con esfuerzo. **Se aplica** (*padahati*) significa que genera esfuerzo así: “¡Que solo mi piel, tendones y huesos permanezcan!”

**Que han surgido** (*uppannānaṃ*) significa surgidos anteriormente en uno mismo debido a la práctica frecuente. Uno genera estímulo para abandonar esos: “Ahora haré que tales no surjan”. [**Estados sanos que no han surgido** (*anuppannānaṃ kusalānaṃ*) significa la primera jhāna, etc., [todavía] no conseguidas. **Que han surgido** (*uppannānaṃ*) significa la consecución de estos. **Para el establecimiento** (*thitiyā*) significa para la permanencia debido a la continuidad del surgimiento una y otra vez. **Para la consolidación** (*asammosāya*): Con el propósito de no perderlo. **Para el incremento** (*bhiyyobhāvāya*): Para la elevación. **Para el aumento** (*vepullāya*): Para la extensión. **Para la consumación del desarrollo** (*bhāvanāya pāripūriyā*): Con el propósito de completar el desarrollo. También este Recto Esfuerzo es múltiple en la etapa preliminar debido a la multiplicidad de conciencias insanas que no han surgido, pero en el momento del sendero solamente surge un esfuerzo sano consumando los factores del sendero, efectuando la función en estos cuatro casos.<sup>134</sup> Esto se denomina **Recto Esfuerzo** (*sammā-vāyāmo*).

También la Recta Atención es múltiple en la etapa preliminar debido a la multiplicidad de conciencias que examinan el cuerpo, etc., pero en el momento del sendero solamente surge una atención consumando los factores del sendero, efectuando la función en estos cuatro casos.<sup>135</sup> Esto se denomina **Recta Atención** (*sammā-sati*).

Las jhānas son múltiples en la etapa preliminar y también en el momento del sendero. En la etapa preliminar son múltiples debido a los diversos logros meditativos; en el momento del sendero, debido a los diversos senderos. Porque uno en el primer sendero puede estar en la primera jhāna y también la primera jhāna ocurre en el segundo sendero, etc. También el primer sendero corresponde a cierta jhāna entre la segunda, etc. Y el segundo [sendero], etc., corresponde a cierta jhāna entre la segunda, etc., o a la primera jhāna. Entonces, los cuatro senderos son semejantes, desemejantes o parcialmente semejantes con respecto a las jhānas. Éste es el caso de la determinación para uno que usa la jhāna básica.

Primero, [ésta es la explicación de] la determinación de la jhāna básica para uno que ha alcanzado la primera jhāna. Cuando uno emerge de la primera jhāna, el sendero que surge por medio de la introspección corresponde a la primera jhāna. En este caso los factores del sendero y los factores de iluminación están completos. Para uno que emerge de la segunda jhāna, [el sendero que] surge por medio de la introspección corresponde a la segunda jhāna. En este caso los factores del sendero son

---

<sup>134</sup> Se refiere a los cuatro tipos de Recto Esfuerzo. Ver §402 del discurso.

<sup>135</sup> Se refiere a los cuatro fundamentos de la atención.

siete.<sup>136</sup> Para uno que emerge de la tercera jhāna, [el sendero que] surge por medio de la introspección corresponde a la tercera jhāna. Pero aquí hay siete factores del sendero y seis factores de la iluminación.<sup>137</sup> El método es el mismo para uno que emerge de la cuarta jhāna hasta uno que emerge de la base de la ni percepción ni no percepción.

Se dice que en el [plano] inmaterial la cuarta y la quinta jhāna surgen, aunque solamente ultramundanas, no mundanas. ¿Cómo? Aquí entre la primera jhāna, etc., cuando uno emerge de éstas, habiendo alcanzado el sendero de entrada en la corriente y desarrollando el logro meditativo inmaterial, uno reconecta en el [plano] inmaterial; los [otros] tres senderos que surgen en él aquí pertenecen solamente a esa jhāna. Por lo tanto es solamente la jhāna básica la que determina.

Pero algunos Venerables dicen: “Son los agregados que son objetos de la introspección los que determinan”. Otros dicen: “Es la inclinación del individuo lo que determina”. Aun otros dicen: “Es la introspección que conduce a la emergencia la que determina”. La decisión con respecto a tales afirmaciones se debe entender de acuerdo con el método mencionado en la sección sobre la introspección que conduce a la emergencia del *Visuddhimagga*.<sup>138</sup>

**Esto, bhikkhus, se denomina Recta Concentración** (*ayaṃ vuccati bhikkhave sammāsamādhī*): Se dice que la Recta Concentración es mundana en la etapa preliminar y ultramundana en la etapa posterior.

**Así... internamente o** (*iti ajjhataṃ vā*): De esta forma mora contemplando el dhamma en los dhammas examinando las Cuatro Verdades en uno mismo, o en otro; o en un momento examinando las Cuatro Verdades en uno mismo y en otro momento en otro. Pero aquí [los factores de] origen y disolución se deben entender de acuerdo con la manifestación y cesación de acuerdo con la naturaleza intrínseca de las Cuatro Verdades. Lo que sigue es de acuerdo con el método ya mencionado. Aquí, la atención que examina las cuatro verdades corresponde a la Verdad del Sufrimiento. Completando toda la explicación se debe entender que éste es el medio de emancipación de un bhikkhu que examina las Cuatro Verdades. El resto es similar a lo anterior.

Fin de la sección de las cuatro verdades

404. Hasta aquí hay veintiuna prácticas: sección de la respiración, sección de las cuatro posturas del cuerpo, sección de los cuatro tipos de clara comprensión, treinta y dos partes del cuerpo, cuatro

---

<sup>136</sup> El segundo componente del Noble Óctuple Sendero, Recto Pensamiento, que corresponde a la aplicación inicial, está ausente. Por lo tanto en este caso hay solamente siete factores del sendero.

<sup>137</sup> Seis factores de la iluminación solamente porque el regocijo está ausente en la tercera jhāna.

<sup>138</sup> Véase Vis. ii 309.



elementos primarios, nueve contemplaciones de cementerio, contemplación de la sensación, contemplación de la conciencia, impedimentos, agregados, bases, factores de iluminación y las verdades. Entre éstas, la respiración, las treinta y dos partes [del cuerpo] y las nueve contemplaciones de cementerio son las once prácticas que conducen a la absorción. Pero el Venerable *Kamahāsīva*, recitador del *Dīgha*, dijo: “Las nueve contemplaciones de cementerio se mencionan como contemplación de las desventajas”. Por lo tanto, de acuerdo con su punto de vista, solamente dos conducen a la absorción; las restantes producen solamente concentración próxima. Pero, ¿surge en éstas la interpretación [por medio de la introspección]?<sup>139</sup> No surge. La interpretación [por medio de la introspección] no surge en las posturas del cuerpo, clara comprensión, impedimentos y factores de la iluminación; en las restantes surge. Pero el Venerable *Mahāsīva* dijo: “En éstas también surge la interpretación [por medio de la introspección]. ¿Existe o no existe ésta en mis cuatro posturas? ¿Existe o no existe ésta en mis cuatro tipos de clara comprensión? ¿Existe o no existe ésta en mis cinco impedimentos? ¿Existe o no existe ésta en mis siete factores de la iluminación?” Así hay que proceder con el análisis. Por lo tanto en todas partes surge la interpretación [por medio de la introspección]”.

**Realmente, bhikkhus, quienquiera** (*yo hi koci bhikkhave*): Bhikkhus, cualquier bhikkhu o bhikkhuni o devoto o devota. **Desarrolle así** (*evaṃ bhāveyya*): Desarrolle gradualmente la práctica como fue mencionada desde el comienzo. **Puede esperar** (*pāṭikaṅkham*) significa debería esperar, debería aguardar; el significado es que ocurrirá inevitablemente. **Conocimiento** (*aññā*) significa el estado de Arahant. **O, si todavía existe adherencia restante** (*sati vā upādisese*): O si hay adherencia restante que no ha sido extinguida. **El estado de no retorno** (*anāgāmitā*) significa la condición del que no retorna.

Así, habiendo mostrado la emancipación por medio la enseñanza en un periodo de siete años, de nuevo, mostrando la disminución del tiempo a partir de allí dice **no digamos, bhikkhus** (*tiṭṭhantu bhikkhave*). Todo esto se dijo con respecto a un individuo promedio capaz de ser entrenado. Pero con referencia a aquel de sabiduría aguda se dice lo siguiente: “Instruido a la mañana temprano, alcanzará distinción en tarde o instruido en la tarde, alcanzará distinción en la mañana”. Así, el Sublime señaló lo siguiente: “Así, bhikkhus, es la emancipación en mi enseñanza”. Y finalizó de impartir la enseñanza que consiste en veintiuna partes y que culmina en el estado de Arahant diciendo: “Es debido a esto que se dice: “Bhikkhus, éste es el único camino...” Para el resto el significado es aparente. Al finalizar la instrucción treinta mil bhikkhus se establecieron en el estado de Arahant.

Fin del comentario del Gran Discurso de los fundamentos de la atención

\* \* \* \* \*

---

<sup>139</sup> El término *abhinivesa* en este contexto significa *vipassanābhinivesa* y aplica solamente para aquellos dhammas que pueden ser contemplados por medio la introspección.

Texto del Comentario traducido del pali al español por Bhikkhu Nandisena. Traducción al español editada por Alina Morales Troncoso. Este material puede ser reproducido para uso personal, puede ser distribuido sólo en forma gratuita. Última revisión, lunes, 25 de marzo de 2013. Copyright © 2013 por Dhammodaya Ediciones, Buddhismo Theravada México AR. Publicación IEBH: 20130325-BN-T0017A.

\* \* \* \* \*

## OBRAS CONSULTADAS

(aparte de las obras del [Sexto Concilio en pali](#))

- The Four Foundations of Mindfulness* por Sayadaw U Silananda, editado por Ruth-Inge Heinze; edición gratuita publicada en Singapore 2004.
- The Book of Analysis (Vibhaṅga)*, *The Second Book of the Abhidhamma Piṭaka*, traducido del Pali de la edición birmana del Sexto Concilio por Paṭhamakyaw Ashin Thiṭṭhila (Setṭhila), Aggamahāpaṇḍita; The Pali Text Society, Oxford 1988.
- The Path of Purification (Visuddhimagga)* por Bhadantācariya Buddhaghosa, traducido del Pali por Bhikkhu Ñāṇamoli; Buddhist Publication Society, 2010; cuarta edición.
- The Dispeller of Delusion (Sammohavinodanī)* Part I, traducido del Pali por Bhikkhu Ñāṇamoli; The Pali Text Society, Oxford 1996.
- The Path of Discrimination (Paṭisambhidāmagga)*, traducido del Pali por Bhikkhu Ñāṇamoli; The Pali Text Society, Oxford 1997; segunda edición con una introducción de A.K. Warder.
- The Way of Mindfulness (The Satipaṭṭhāna Sutta Commentary)* por Soma Thera; Buddhist Publication Society, 1981; quinta edición revisada.
- Mindfulness of Breathing (Ānāpānasati) - Buddhist Texts from the Pāli Canon and Extracts from the Pāli Commentaries* traducidos del pali por Bhikkhu Ñāṇamoli; Buddhist Publication Society, Kandy, Sri Lanka, 1998, sexta edición.
- The Path of Purity being a translation of Buddhaghosa's Visuddhimagga* por Pe Maung Tin; he Pali Text Society, Oxford 1975.
- The Expositor - Buddhaghosa's Commentary on the Dhammasaṅgaṇī - The First Book of the Abhidhamma Piṭaka - Vol. I, II* traducido por Pe Maung Tin; The Pali Text Society, Oxford 1976.
- Visuddhimagga* of Buddhaghosācariya editado por Henry Clarke Warren y revisado por Dharmananda Kosambi; Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1989, reimpression de la primera edición. Ésta es una versión del *Visuddhimagga* en pali alfabeto romano.