

Bhikkhu Anālayo

PRÁCTICAS DE MEDITACIÓN

Compasión y Vacuidad



Siglantana

ll
ILUSBOOKS
ILLUSION ILLUSTRATED

PRÁCTICAS DE MEDITACIÓN

Compasión y Vacuidad

Bhikkhu Anālayo



Siglantana

Dirección de la colección «Mindfulness y Meditación»:
Javier García Campayo

Título original:
Compassion and Emptiness in Early Buddhist Meditation, Windhorse
Publications

© Bhikkhu Anālayo, 2021

Para esta edición:
© Editorial Siglantana S. L., 2021
www.siglantana.com

Traducción: Jessica Gurrea
Ilustración de la cubierta: Suryalila
Maquetación y preimpresión: Alex Sánchez Méndez

Reservados todos los derechos. No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea este electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal).

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puede contactar a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47.

ISBN: 978-84-18556-11-1

SUMARIO

Reconocimientos y dedicatoria
Prólogo de S. S. El 17^o karmapa
Introducción
I. Cultivar la compasión
II. Compasión contextualizada
III. Madurar la compasión
IV. Vacuidad de la materia
V. Vacuidad de la mente
VI. Vacuidad del ser
VII. Instrucciones prácticas
VIII. Traducciones
Lista de abreviaciones

RECONOCIMIENTOS Y DEDICATORIA

Estoy en deuda con Shaila Catherine, Adam Clarke, Sāmaṇerī Dhammadinnā, Dawn P. Neal, Mike Running, Jill Shepherd y Shi Syinchen por ayudarme a mejorar mi presentación. Cualquier deficiencia en las páginas siguientes es debida totalmente a mi propia ignorancia.

Quisiera dedicar este libro a la memoria de Godwin Samararatne (1932-2000), un profesor de meditación ceilanés, considerado por muchos por haber alcanzado un nivel avanzado en el cultivo del camino del *bodhisattva*, por haberme enseñado de una manera muy práctica la compasión y la vacuidad como inseparables.

PRÓLOGO DE S. S. EL 17º KARMAPA

Me complace tener la oportunidad de presentar este libro del profesor Dr. Bhikkhu Anālayo, no solo como una contribución a nuestra comprensión de la meditación budista temprana, también como un trabajo de construcción de puentes en muchos niveles.

En primer lugar, *Compasión y vacuidad en la meditación budista temprana* es el resultado de una rigurosa erudición textual que puede ser apreciada no solo por la comunidad académica, también por los practicantes budistas. Este libro sirve como un importante puente entre aquellos que desean aprender sobre el pensamiento y la práctica budistas y aquellos que desean aprender de ello. Creo que esta construcción de puentes es invaluable, como erudición académica sobre textos budistas se enriquece enormemente al tomar en consideración los usos que pueden aplicarse en la vida de los practicantes. Tanto como un monje comprometido con la meditación budista, así como un profesor que aplica la metodología histórico crítica, Bhikkhu Anālayo está en buena posición de tender un puente entre estas dos que buscan profundizar su comprensión de estos textos.

En segundo lugar, también creo para que aquellos que estudian budismo dentro de una tradición se recomienda ampliamente considerar los textos conservados en el canon de otras tradiciones. Con demasiada frecuencia, permitimos que el idioma sea una barrera y pasamos por alto las versiones existentes de nuestros propios textos en otros idiomas. El puente construido en este libro entre los textos en pali, sánscrito, chino y tibetano muestra cuan ampliamente compartida era la preocupación por cultivar la compasión y comprender la vacuidad. También nos permite reflexionar sobre las sutiles diferencias de presentación en los diferentes contextos.

Por último, este libro reúne los temas compasión y vacuidad en un solo trabajo, y resalta lo valiosos de tratarlos como complementarios. De esta manera, como diríamos en el budismo *Mahāyāna*, Bhikkhu Anālayo se ha asegurado de que las dos alas del pájaro permanezcan unidas, al permitir que la experiencia meditativa y la comprensión filosófica realmente alcen el vuelo.

17^o Karmapa Ogyen Trinley Dorje
Bodhgaya, India

INTRODUCCIÓN

Con el presente libro exploro las prácticas meditativas de compasión y vacuidad al examinar e interpretar material relevante de los primeros discursos. Similar a mi estudio previo, titulado *Perspectives on Satipaṭṭhāna* (Perspectivas sobre *Satipaṭṭhāna*),¹ en este caso abordo temas de la práctica desde la perspectiva que surge a través de un estudio comparativo de las versiones paralelas de los discursos en pali, que existen principalmente en chino, así como, en algunas ocasiones en sánscrito y en tibetano. Aunque mi presentación está basada en la metodología académica, en conjunto, este libro está destinado a los practicantes y la relevancia de la práctica de meditación conforma mi exploración.²

En el capítulo 1 exploro la naturaleza de la compasión, antes de pasar, en el capítulo 2, a la contextualización de la compasión dentro del conjunto estándar de las cuatro moradas divinas, *brahmavihāras*. En el capítulo 3, estudio los frutos que se pueden esperar de madurar la compasión. Los siguientes tres capítulos están dedicados a la vacuidad, basada principalmente en la entrada meditativa gradual a la vacuidad descrita en el *Cūḷasuññata-sutta* y sus paralelos. En el capítulo 7, aporto instrucciones prácticas sobre como la práctica de la meditación puede proseguir de la compasión a la vacuidad.

El capítulo 8 proporciona traducciones de los paralelos del *Mādhyama-āgama* al *Karajakāya-sutta*, *Cūḷasuññata-sutta*, y el *Mahāsuññata-sutta*, tres discursos de central importancia a través de mi estudio.

Para mantener vivo el sentido de práctica real, trato, en la medida de lo posible, considerar los pasajes a la luz de su relevancia para la meditación. Cuando, en contadas ocasiones, cito académicos o maestros de meditación,³ mi intención no es presentar sus afirmaciones como

directamente correspondientes o que de alguna manera autentifiquen lo que yo analizo. Tales referencias solamente reflejan el hecho de que en mi propia práctica he encontrado de ayuda aquello que cito, aunque, sin haber practicado con estos maestros, no tengo posibilidad de verificar el contexto y las implicaciones de sus instrucciones en su totalidad. La forma de práctica que presento en las siguientes páginas solo pretende ofrecer un posible modo de aproximación, sin ninguna afirmación de que sea la única forma de comprender o describir de forma adecuada los primeros discursos. Solo pretendo proporcionar una de las muchas posibles rutas para animar a los lectores a desarrollar su propia forma de aproximación.

Al traducir las versiones paralelas conservadas en chino y en otros idiomas,⁴ no pretendo implicar juicio alguno sobre su valor relativo frente al Canon Pali. En su lugar, ofrezco estas traducciones simplemente a modo de expediente para permitir al lector obtener una impresión de primera mano sobre la situación en estas versiones paralelas. La riqueza de los discursos conservados en los Ágamas chinos es poco conocida para el público en general, debido, en su mayoría a la falta de traducciones. Por consiguiente, intento proporcionar traducciones de una selección de pasajes relevantes. Todas las traducciones son mías; a veces mi comprensión de un pasaje en particular difiere de una traducción existente que refiero en mis notas al pie, en cuyo caso me refiero a las traducciones estándar en inglés de los pasajes relevantes en pali para facilitar la comparación más allá de las observaciones seleccionadas que soy capaz de proveer en vista de las variaciones entre paralelos.

Desde el punto de vista académico no es posible reconstruir con absoluta certeza lo que el Buda histórico dijo. Dentro de los límites del texto, fuente a nuestra disposición, sin embargo, el estudio impartición original de

una enseñanza en particular. Esto ofrece una ventana a las primeras etapas del pensamiento budista sobre la compasión y la vacuidad. Dado que esta etapa temprana sería el punto de partida común de las diferentes escuelas y tradiciones budistas, espero que mi revisión sea de interés para los seguidores de cualquier tradición budista. Para presentar tal afinidad, me he esforzado en fundamentar mi exploración principalmente en el material que se ha conservado de los discursos canónicos en más de una escuela. En las contadas ocasiones en las que difiero de esta aproximación, aviso al lector sobre el hecho de que el pasaje en cuestión se ha conservado solo en una tradición.

En las traducciones de los extractos en los siguientes capítulos, he tratado de evitar terminología de acuerdo con el género, para asegurar que mi presentación no da la impresión de estar dirigida a practicantes monásticos varones.⁵ Los textos reales a menudo tienen un monje como protagonista y he mantenido la enunciación original en las traducciones completas de los tres principales discursos proporcionadas al final del libro, para ofrecer al lector un texto fiel al original en la medida de lo posible dentro de los límites de mis habilidades traductológicas. Sin embargo, en extractos que se intercalan en mi estudio, por lo regular reemplacé “monje” por “...uno”, para asegurar que las instrucciones de meditación sean de interés similar a cualquier lector, monje o laico, hombre o mujer.

Al traducir del chino, aquí y en cualquier lado, empleo términos pali en mi traducción para facilitar la comparación, sin pretender por ello tomar postura por el idioma original utilizado para traducir del chino. Las excepciones son términos como *Dharma* y *Nirvāṇa*, los cuales son actualmente utilizados regularmente en publicaciones occidentales. En el presente capítulo

examino los aspectos del cultivo de la compasión, desde las expresiones activas de compasión a su práctica meditativa.

I

- CULTIVAR LA COMPASIÓN -

En el presente capítulo examino los aspectos del cultivo de la compasión, desde las expresiones activas de compasión a su práctica meditativa.

I.1. LA NATURALEZA DE LA COMPASIÓN

Los primeros discursos no ofrecen una breve descripción del término “compasión”. El hecho de dar definiciones precisas es un asunto principalmente de la literatura posterior, así que determinar el significado de un término en particular en su uso en el budismo temprano a menudo requiere de un poco de interpretación. A este respecto, son de particular ayuda los símiles.

Un símil que proporcione ayuda para entender la naturaleza de la compasión ocurre en un discurso en *Āṅguttara-nikāya* y su paralelo *Mādhyama-āgama*, que se ocupa de formas de superar el resentimiento. El símil en cuestión describe una situación que provoca sentimientos de compasión para ilustrar la actitud que se debe cultivar hacia alguien que está inmerso en una situación no saludable. Aquí está mi traducción del símil en la versión del *Mādhyama-āgama*:

Es como una persona en un extenso viaje en un largo camino. Al enfermar a mitad del camino se siente exhausta y sufre en extremo. Está sola y sin compañía. El poblado que dejó atrás está muy lejos y aún no ha llegado al siguiente.

Imagina que una persona llega y, a un lado, ve que este viajero en un extenso viaje en un largo camino ha enfermado a mitad del camino, se siente

exhausto y sufre en extremo. Está solo y sin compañía. El poblado que dejó atrás está muy lejos y aún no ha llegado al siguiente. La segunda persona piensa:⁶ “Si consiguiera un ayudante, saldría de la lejana tierra salvaje y llegaría a un poblado o ciudad, y recibiría excelente medicina y sería alimentado con alimento delicioso y nutritivo, sería cuidado, entonces, de esta manera, la enfermedad de esta persona seguramente disminuiría.”

Por lo tanto, esta persona es extremadamente compasiva, empática y con pensamientos bondadosos hacia la persona enferma.⁷

Este símil muestra que el componente esencial de la compasión es el interés porque los otros alivien su sufrimiento y aflicción. Aun cuando no es de sorprender, un sutil pero importante punto a resaltar aquí es que el símil califica el acto de ver sufrimiento real como compasión. En su lugar, la compasión es el interés en que los otros estén libres de aflicción. La forma en la que este símil prosigue lo deja muy claro, en donde la visión de la persona enferma recibiendo cuidados o, incluso, cuidando de esta persona, es lo que corresponde a la persona “extremadamente compasiva, empática y con pensamientos bondadosos” que pasa por ahí.

Marcar una clara distinción entre la comprensión de que otros están sufriendo y el deseo de que sean libres de sufrimiento es importante, ya que morar mentalmente en el sufrimiento real sería contemplación de *dukkha*. Tal contemplación ofrece una base para el cultivo meditativo de la compasión. El cultivo de la compasión en sí misma, sin embargo, encuentra expresión en el deseo de que los otros estén libres de *dukkha*. De esta forma, la mente toma la liberación del sufrimiento como su objeto. Un

objeto tal puede generar un estado mental positivo, a veces incluso, alegre, en lugar de provocar tristeza.

Esto es primordial en el cultivo meditativo de la compasión, en tanto que solo puede conducir a una concentración más profunda si se le aborda con mente positiva o incluso alegre. Desde una perspectiva práctica eso significa que el cultivo que uno hace de la compasión debe alejarse completamente de la tristeza. Esto no es sencillo, dado que lo que provoca el surgimiento de la compasión puede conducir naturalmente a sentirse uno mismo afligido por la tristeza. Por lo tanto, es otros. Esto debiera idealmente proceder de la apertura del corazón que es genuinamente receptivo al dolor y al sufrimiento de los demás, a la condición mental positiva de estar lleno del deseo de que los otros estén libres de aflicción y sufrimiento.

Entendida de esta forma, la compasión no significa conmiserarse al grado de sufrir con el otro. Esto sería caer presa de lo que la tradición posterior considera el “enemigo cercano” de la compasión. De acuerdo con el *Visuddhimagga*, la crueldad es el “enemigo lejano” de la compasión, en el sentido de ser directamente opuesta, mientras que formas comunes de tristeza son su “enemigo cercano”.⁸ Sobra decir que es mejor evitar ambos enemigos.

Los primeros discursos no marcan una explícita diferencia entre enemigos cercanos y lejanos de la compasión. Sin embargo, sí mencionan que la compasión está directamente opuesta al deseo de que otros sean dañados (en correspondencia al enemigo lejano de la compasión). Una explícita declaración que contrasta la crueldad con el cultivo meditativo de la compasión puede encontrarse en el *Mahārāhulovāda-sutta* y su paralelo *Ekottarika-āgama*.⁹ Lo mismo surge también de un conjunto de seis elementos de liberación (*nissaraṇa*),

enlistado en el *Dasuttara-sutta* y sus paralelos. A continuación, mi traducción de la parte relevante del fragmento de la versión en sánscrito:

[Imagina que alguien] hablara de esta forma: “He practicado, cultivado y he dado mucha importancia a la concentración de la mente a través de la compasión, aun así, la crueldad sigue impregnando mi mente”.

Se le debe decir: “No digas eso. ¿Por qué? Es imposible, no puede ser que la crueldad siga impregnando la mente de alguien que ha practicado, cultivado y dado mucha importancia a la concentración de la mente a través de la compasión; eso es imposible. Esta es la liberación de toda crueldad, esto es la concentración de la mente a través de la compasión”.¹⁰

Verdaderamente ha desarrollado la compasión, ya no va a ser abrumado por la crueldad, y esto permanece no solo durante el tiempo de la práctica. A pesar de no alcanzar a la total supresión de la crueldad sin dejar rastro, el cultivo meditativo de la compasión afecta de manera clara el carácter de uno, haciendo imposible ser completamente dominado por la crueldad. Ya que esto ha ocurrido, no habrá ámbito alguno para que una amplia variedad de actividades no saludables ocurran. De esta manera el cultivo de la compasión tiene importantes ramificaciones éticas y puede ofrecer una sustancial contribución al avance hacia la liberación, un tema al que regresaré más tarde.¹¹

I. 2. COMPASIÓN Y MORAL

La conducta moral está relacionada directamente con la compasión. De hecho, la conducta moral es una expresión de la compasión. Esto aparece de manera explícita en la detallada descripción de las acciones no saludables del cuerpo presentadas en los paralelos al *Karajakāya-sutta*, un discurso al que vuelvo en repetidas ocasiones en diferentes partes de mi estudio sobre la compasión. El pasaje en cuestión indica que la persona que mata seres vivos carece de compasión. De acuerdo con la versión del *Mādhyama-āgama*, alguien así “tiene el deseo de lastimar y no tiene compasión por los seres vivos.”¹²

A su vez, esto implica que aquel que se abstiene de matar seres vivos, por lo tanto, actúa con compasión. La presencia de la compasión está, hasta cierto punto, implícita en abstenerse de otras formas de conducta no saludable. Abstenerse de robar, por ejemplo, puede, ciertamente considerarse una actividad compasiva, así como abstenerse del tipo de conducta sexual que daña a otros. De esta manera, toda la actividad física que evite el daño a otros puede ser vista como una expresión del deseo de que otros estén libres de aflicción y por lo tanto, de compasión.

La relación de la compasión en actividades verbales tiene un mayor escrutinio en el *Abhayarājakumāra-sutta*.¹³ El discurso describe los tipos de habla que el Buda usaría, haciendo distinción de acuerdo con tres criterios:¹⁴ ¿esto es verdad?, ¿es beneficioso?, ¿es agradable a los demás? El *Abhayarājakumāra-sutta* aclara que el Buda no va a participar en habla que no sea verdadera o no sea beneficiosa. Sin embargo, en el caso de que sea verdadera y beneficiosa, el Buda a veces decía algo que no era agradable a los demás. El discurso indica explícitamente que el hecho de que el Buda hablara de esta forma es una expresión de compasión.

Desde la perspectiva de un practicante, entonces, para expresar compasión verbalmente no significa solo decir lo que los demás encuentran placentero y agradable. Desde luego que siempre se debe de hacer un esfuerzo para evitar dañar a otros. Pero a veces, puede ser necesario decir algo incómodo, si es verdadero y beneficioso. En otras palabras, la visión compasiva que conforma las actividades verbales no solo considera armonía en el momento presente. En su lugar, evalúa una situación a la luz de las repercusiones tanto a largo como a corto plazo. Con la motivación de ayudar a otros a salir de las condiciones que causan su infelicidad, tal compasión tiene el valor de hacer algo temporalmente incómodo, cuando sea necesario. De esta manera la actividad verbal puede ser la expresión adecuada de una mente llena de compasión.

I.3. COMPASIÓN Y LAS CUATRO NOBLES VERDADES

Ya surge una clara relación, en estos pocos pasajes, entre la preocupación compasiva y las acciones tanto físicas como verbales. Sin embargo, vale la pena resaltar que los primeros discursos no muestran al Buda o a sus discípulos *arahant* comprometidos en actividades caritativas. En su lugar, su discípulo laico Anāthapiṇḍika se muestra ejemplar en este sentido en los primeros discursos. Sus acciones de caridad ya le habían ganado reputación cuando conocí al Buda.¹⁵ Esto implica que sus actividades filantrópicas no eran el resultado de su conversión al budismo, sino algo con lo que se había comprometido antes.

Existe registro del Buda mismo comprometido en actividades caritativas antes de su despertar, durante una de sus vidas previas. De acuerdo con la historia de *jataka*, que estrictamente hablando pertenece al estrato de

comentarios de la literatura pali, el *bodhisattva* que se convertiría en Gautama Buda mandó construir un lugar para los destituidos y para mujeres embarazadas.¹⁶ No hay registro de tales actividades posteriores a su despertar. En su lugar, la forma que tomó su compasión a partir de entonces fue enseñar el *Dharma*.¹⁷

El *Ariyapariyesanā-sutta* y su paralelo, *Madhyama-āgama* relatan que al principio el Buda deseaba compartir su descubrimiento del camino a la liberación con sus dos antiguos maestros. Al saber que habían muerto, decidió, en su lugar, enseñar a sus cinco antiguos compañeros.¹⁸ De esta forma, las compasivas actividades de enseñanza del Buda empezaron al revelarles las cuatro nobles verdades.

Vale la pena señalar que el compasivo impulso del Buda por enseñar a otros se manifiesta, al principio, como un sentido de gratitud. A pesar de que la práctica propuesta por sus dos primeros maestros y el ascetismo mantenido por sus cinco antiguos compañeros no lo llevaron al despertar, sí forman parte del camino que atravesó. Aparentemente en reconocimiento a su deuda de gratitud con aquellos que lo apoyaron en su búsqueda, el impulso compasivo del Buda por enseñar el camino a la liberación se dirigió a ellos primero.

Dado que su intención era transmitir a sus cinco antiguos compañeros lo que él consideró un descubrimiento del que nadie había escuchado,¹⁹ tuvo que emplear novedosas expresiones y partir, hasta cierto punto, de lo que en la antigua India era un esquema ampliamente conocido de nociones filosóficas o religiosas. En esta situación, su comprensión del despertar encuentra expresión en un esquema que parece inspirarse en un diagnóstico médico. A pesar de que no existe evidencia firme de que tal esquema se usara en la antigua medicina india en el tiempo del Buda, varios discursos sí comparan las cuatro nobles verdades con un diagnóstico médico.²⁰ Esto hace bastante

probable que tal esquema existiera. El esquema en su aplicación budista es el que sigue:

enfermedad:	<i>dukkha</i>
patógeno:	avidez
saludable:	<i>Nirvāṇa</i>
cura:	camino óctuple

De esta forma la compasión del Buda lo hizo actuar como el médico supremo al ofrecer el tratamiento médico del noble camino óctuple que puede llevar a la condición de completa salud mental.

Lo central de este pragmático esquema en el pensamiento budista temprano surge también del *Mahāhatthipadopama-sutta* y su paralelo *Mādhyama-āgama*, de acuerdo al cual la relación de las cuatro nobles verdades con los estados saludables es comparable a la de las huellas de un elefante frente a las huellas de otros animales.²¹ Debido al gran tamaño de su circunferencia, combinado con su profundidad, debido al peso del elefante, esta huella es capaz de incluir la huella de cualquier otro animal. De la misma manera, las cuatro nobles verdades incluyen todos los estados saludables. Esto claramente confiere a las cuatro nobles verdades gran importancia en el pensamiento budista temprano.

Además de ser una expresión de la compasión del Buda, las cuatro nobles verdades por sí mismas tienen una relación directa con la compasión. La relación surge del discurso en el *Aṅguttara-nikāya* y su paralelo *Mādhyama-āgama* que distingue entre “sabiduría penetrante” y “sabiduría vasta”. Estas son las definiciones de los dos tipos de sabiduría dados en la versión del *Mādhyama-āgama*:

Si ... uno ha escuchado que “esto es *dukkha*” y por medio de la sabiduría además ve con mayor claridad

dukkha como realmente es; [si] uno ha escuchado sobre “el surgimiento de *dukkha*” ... “el cese de *dukkha*” ... “el camino al cese de *dukkha*”, y con sabiduría además ve claramente el camino a cese de *dukkha* como realmente es; entonces, de esta manera ... uno ha aprendido con sabiduría penetrante...

Si ... uno no piensa en dañarse a sí mismo, no piensa en dañar a otros; no piensa en dañar a ninguno; en su lugar uno piensa en beneficiarse a uno mismo y en beneficiar a otros, beneficiar a muchas personas por compasión por la aflicción en el mundo, buscar lo que es significativo y de beneficio para *devas* y humanos, buscar su tranquilidad y felicidad; así de esta manera ... uno es listo, inteligente y con vasta sabiduría.²²

Así que la sabiduría penetrante llega a través del entendimiento de las cuatro nobles verdades; la sabiduría vasta o gran sabiduría se expresa al pretender el beneficio de uno mismo y de los otros, motivado por la compasión. Esto señala claramente la cercana relación entre las cuatro nobles verdades y la compasión como dos facetas complementarias de la sabiduría, que debe ser tanto penetrante como vasta.

De esta manera, la actividad compasiva debe basarse, idealmente, en la perspectiva brindada por las cuatro nobles verdades. La visión compasiva resultante no solo ve el dolor y aflicción presentes de otros (primera verdad), también ve las condiciones que condujeron al predicamento (segunda verdad) y las condiciones que pueden conducir fuera de él (cuarta verdad). La fuerza motivadora de la compasión es el deseo de que los otros estén libres de dolor y aflicción (tercera verdad). Esto es lo que hace que la compasión se torne completamente

budista, al combinarla con la sabiduría de las cuatro nobles verdades.

I.4. COMPASIÓN Y ENSEÑANZA

Siguiendo el ejemplo que puso el Buda al enseñar las cuatro nobles verdades por compasión, las expresiones activas de compasión en los primeros discursos toman la forma de la enseñanza del *Dharma*. La conexión entre compasión y enseñanza era aparentemente percibida como muy cercana y bien establecida ya que una solicitud de una enseñanza generalmente viene acompañada por una referencia a dicha enseñanza dada “por compasión.” El término utilizado en estos contextos es *anukampā*, que se utiliza en los primeros discursos, a menudo, para expresar compasión en acción, mientras que *karuṇā* es la opción común en contextos relacionados a la práctica meditativa de la compasión.²³ Desde una perspectiva práctica, ambos representan facetas complementarias de la noción de compasión en el budismo temprano.

No solo aquellos que solicitan una enseñanza también aquellos que la imparten consideran dicha actividad de enseñanza como una expresión de compasión. Una enseñanza impartida por el Buda a sus discípulos a veces concluía con una indicación enfática que él había hecho por compasión a los que cualquier maestro debiera hacer.²⁴ De esta manera, una vez que el Buda había hecho su deber como un compasivo maestro, era el turno de los discípulos de poner en práctica lo que él había enseñado.

En respuesta a un cuestionamiento de *Māra*, el Buda hace énfasis en que su compromiso en las actividades de enseñanza no está relacionado con ninguna forma de esclavitud, era simplemente una expresión de su compasión.²⁵ Cómo enseñar a partir de pura compasión se aborda en otro discurso. Uno no debe enseñar con el deseo

de inspirar a los escuchas para que hagan nos regalos.²⁶ En su lugar, la forma adecuada de enseñar es cuando uno está motivado solo por el deseo de beneficiar a otros.

Además de las enseñanzas impartidas por el Buda mismo, aquellas impartidas por sus discípulos también son vistas por otros como fruto de la compasión. Así que cuando un grupo de monjes pidió a Sāriputta que enseñara a otro monje, le pidieron que lo hiciera por compasión.²⁷ La misma formulación es recurrente cuando se le pide que visite e imparta una enseñanza a un laico enfermo.²⁸ De esta manera, se muestra a un discípulo comprometerse en la misma actividad compasiva de enseñanza que el Buda mismo.

La expectativa, en los textos tempranos, de que los discípulos del Buda actuaran con compasión se refleja también en otro pasaje. Este pasaje registra la reprimenda a Sāriputta por no cumplir con su responsabilidad como guía de otros monjes y por lo tanto, de manera implícita, no actuar con suficiente compasión. Después de que el Buda despidió a un grupo de revoltosos monjes recién ordenados por ruidosos, Sāriputta no se dio cuenta de que ahora era su deber brindar guía a este grupo de monjes. En su lugar decidió no involucrarse. Como consecuencia a esta falla al cuidar de los monjes, tuvo que enfrentar la severa reprimenda del Buda.²⁹ Esto pone de relieve el énfasis dado a la enseñanza y a brindar guía a otros, a hacerse responsable de los otros. Esta responsabilidad que se toma en situaciones en las que otros necesitan guía o asistencia ofrece una forma muy práctica de cultivar la compasión, que puede expresarse a través del esfuerzo deliberado por ayudar y aconsejar a otros.

La misma necesidad de hacerse responsable se repite en otro discurso que describe a Sāriputta molesto por otro monje que constantemente lo contradice. En lugar de intervenir, Ānanda piensa que es mejor permanecer

callado. Como resultado, recibe una censura pública del Buda por su falta de compasión.³⁰ Este pasaje confirma la importancia otorgada en los primeros discursos a hacerse responsable y a reaccionar con compasión. Dicha importancia es de alguna manera resaltada por el hecho de que estos dos sobresalientes discípulos del Buda, Sāriputta y Ānanda, son públicamente criticados cuando no cumplen con el alto estándar de compasión y preocupación por otros que aparentemente el Buda esperaba de ellos.

La importancia de beneficiar a otros a través de la enseñanza aparece de nuevo en un discurso en el *Āṅguttara-nikāya* y su paralelo *Mādhyama-āgama*. El discurso se refiere a un brahmán que sostiene la opinión de que al ir adelante uno se beneficia a sí mismo. En respuesta, el Buda señala que aquel que va adelante y alcanza la liberación beneficiará a muchos al ser capaz de enseñarles el camino a la liberación. En la versión del *Mādhyama-āgama* se registra la declaración del Buda de la siguiente manera:

Uno dice a los demás: “Yo mismo emprendí este sendero, este camino que, al haber tomado este sendero, al haber tomado este camino, yo mismo erradiqué todas las influencias (*āsava*) y obtuve la liberación de todas las influencias de la mente y liberación por sabiduría, y moro al saber por mí mismo, al haber despertado por mí mismo, al haberme dado cuenta por mi mismo: “El nacimiento ha llegado a su fin, la vida sagrada se ha establecido, lo que se tenía que hacer, se hizo, no habrá más experiencia de existencia” al conocerla como realmente es.

“Vengan, todos ustedes, y tomen ustedes mismos este sendero, este camino que, al haber tomado este sendero, al haber tomado este camino, erradicarán todas las influencias y obtendrán la liberación de

todas las influencias de la mente y liberación por sabiduría, y van a morar al saber por sí mismos, al haber despertado por sí mismos, al haber entendido por sí mismos.”

“El nacimiento ha llegado a su fin, la vida sagrada se ha establecido, lo que se tenía que hacer se hizo, no habrá más experiencia de existencia”; al conocerla como realmente es.³¹

Al verse confrontado con tal descripción, el brahmán tuvo que admitir que su opinión previa estaba equivocada. Al ir adelante para entrenamiento de uno mismo, uno puede, de hecho, beneficiar a muchos. La opinión sostenida antes por el brahmán es, en realidad, comprensible, ya que ir adelante implica la abstinencia de las obligaciones sociales y relaciones. Esto puede fácilmente dar la impresión de que uno puede de manera similar abstraerse de la preocupación compasiva por otros. A pesar de eso, este no es necesariamente el caso.

El mismo principio se aplica no solo para ir adelante, sino también para el retiro temporal a la reclusión para la práctica dedicada.

Aquí también, lo que a primera vista podría parecer ser falta de compasión, puede en su lugar convertirse en una poderosa fuente de actividad compasiva, mientras que tal práctica sea realizada con el deseo del beneficio de otros.

I.5. COMPASIÓN Y RECLUSIÓN

En cuanto al a la reclusión, otro aspecto que vale la pena resaltar es que la enseñanza a partir de la compasión no necesita confinarse a instrucciones verbales. También puede ocurrir al enseñar a través del ejemplo. De esta manera, incluso que el Buda morara en reclusión de manera regular tiene una relación directa con la compasión. De acuerdo con

el *Bhayabherava-sutta*, una de las dos razones para la morada regular en reclusión del Buda era su “compasión por generaciones posteriores.”³² Un paralelo conservado en el *Ekottarika-āgama* explica que el que morara en lugares reclusos servía “para brindar incalculable [número de] seres vivos”.³³ Estas afirmaciones resaltan que, con su estilo de vida en reclusión, el Buda dio un ejemplo a ser emulado. De este modo, su reclusión no solo era para su propio bien, sino que estaba motivada por la compasión.

Además del Buda, sus discípulos también pueden ser ejemplos para emular. Los primeros discursos reconocen de manera explícita que la aceptación de varias prácticas ascéticas de *Mahākassapa* fueron de manera similar motivadas por la compasión a generaciones posteriores,³⁴ al poner un ejemplo inspirador para ellos. En el *Mahāgosīṅga-sutta* y sus paralelos, *Mahākassapa* da relevancia a combinar prácticas ascéticas u otros aspectos del camino al elogiar tales prácticas sobre otras.³⁵ De esta forma uno puede alentar a otros a seguir el ejemplo.

De modo que, según la famosa instrucción registrada en una amplia variedad de fuentes, el Buda mandó a sus primeros discípulos *arahant* a recorrer el país y enseñar a otros,³⁶ se trataría de enseñanza verbal y a modo de ejemplo. Ambos pueden expresar la preocupación compasiva por otros.

En resumen, entonces, desde un punto de vista budista temprano cultivar la compasión no entra en conflicto con la reclusión meditativa. Esto puede fácilmente dar la impresión de que uno puede de manera similar alejarse de la preocupación compasiva por otros. De hecho, hasta cierto punto, hacerlo habría sido considerado un requisito para la adecuada actividad compasiva, dado que en el mayor entrenamiento dedicado de la mente está el fundamento adecuado para ser capaz de reaccionar con paciencia y compasión al interactuar con otros. Mientras

más purificada esté la mente de impurezas, mejor será la posibilidad de reaccionar de manera compasiva y, por lo tanto, verdaderamente beneficiar a otros.

El principio básico subyacente detrás se expresa en *Sallekha-sutta* y sus paralelos. La versión del *Mādhyama-āgama* lo formula de esta manera:

Si uno no se entrena a sí mismo y desea entrenar a alguien que no está entrenado, eso es imposible. [Si] uno se está ahogando y desea rescatar a alguien más que se está ahogando, eso es imposible. [Si] uno no ha extinguido las propias [impurezas] y desea hacer que alguien con [impurezas] no extintas las extinga, eso es imposible.

Si uno se ha entrenado a sí mismo y desea entrenar a alguien que no está entrenado, eso es ciertamente posible. [Si] uno no se está ahogando y desea rescatar a alguien más que se está ahogando, eso ciertamente posible. [Si] uno ha extinguido las propias [impurezas] y desea hacer que alguien con [impurezas] no extintas las extinga, eso es ciertamente posible.³⁷

El símil en el *Sallekha-sutta* y sus paralelos resalta claramente la necesidad de construir fundamentos apropiados para la actividad compasiva a través del cultivo de la propia mente.³⁸ La necesidad de construir una base un el auto cultivo también es abordado en dos estrofas de las diferentes colecciones de *Dharmapada*, así como en el *Udānavarga*. Aquí traduzco las líneas relevantes del *Udānavarga* en sánscrito:

Primero se debe establecer uno mismo,
en lo que es apropiado
después aconsejar a otros.³⁹

En tanto que esta indicación es directa, la segunda estrofa que elegí traducir puede parecer a primera vista un poco controvertida. Dice:

Uno no debería renunciar al propio bienestar,
incluso en nombre del gran bienestar de otros.⁴⁰

El principio aquí expresado de manera poética recurre al pasaje encontrado en un discurso del *Aṅguttara-nikāya* y en su paralelo chino. El pasaje distingue cuatro tipos de personas de acuerdo con si se benefician ellos mismos, a otros, a ninguno o a ambos. De manera sorprendente, beneficiarse a uno mismo es considerado superior a beneficiar a otros. Esto resuena con el punto señalado en la segunda estrofa arriba. Como base para una mayor exploración de este tema, traduje el paralelo chino del discurso del *Aṅguttara-nikāya* que enlista estos cuatro tipos de personas:

Hay cuatro tipos de personas: una persona se ayuda a sí misma sin ayudar a otras, una persona ayuda a otros sin ayudarse a sí misma, una persona no se ayuda ni a sí misma ni a otras, y una persona se ayuda a sí misma y también ayuda a otras.

La persona que no se ayuda a sí misma ni ayuda a otras es la persona más inferior. [Si] una persona ayuda a otras sin ayudarse a sí misma, es superior [a esta]. Si una persona se ayuda a sí misma sin ayudar a otras, es superior [a esta]. Si una persona se ayuda a sí misma y también ayuda a otras es superior; una persona así es suprema.⁴¹

Enseguida el discurso siguiente en *Aṅguttara-nikāya* explica que practicar solamente para el propio bienestar significa tener la intención de purificación, sin animar a otros a que lo hagan.⁴² El practicar solamente para el

bienestar de otros entonces representa animar a otros que se purifiquen, sin hacerlo uno mismo. Esto explica la indicación, en un principio desconcertante, en la estrofa del *Udānavarga* de que no se debe renunciar al bienestar propio en nombre de los otros. También explica que la sorprendente similitud en la indicación de beneficiarse a uno mismo es superior a beneficiar a otros. Estos planteamientos son desde la perspectiva del cultivo del camino a la liberación. Desde este punto de vista, es muy importante que uno no descuide establecer primero lo que recomienda a los demás.⁴³ De esta manera, la enseñanza verbal de uno está fundamentada en la propia práctica y será complementada con la enseñanza tomada a modo de ejemplo.

La compasión budista temprana, por lo tanto, requiere un cuidado equilibrio entre la preocupación por otros y la purificación de uno mismo. Eso se ilustra de manera conveniente en un símil de dos acróbatas que actúan juntos.⁴⁴ Para actuar exitosamente, necesitan establecer su propio equilibrio como la base para poder cuidarse el uno al otro.

De manera similar, con el retiro en reclusión para practicar de forma intensiva uno se hace gradualmente mejor en mantener el propio equilibrio y por lo tanto mejor para poder cuidar de otros. La práctica realizada en el marco de un retiro se vuelve una actividad compasiva a través del beneficio propio y el de los otros.

El cultivo meditativo de la compasión y la actividad compasiva a través de la enseñanza y el estilo de vida en reclusión se refuerzan una a la otra. Ambas son partes integrales del círculo dinámico de la compasión que beneficia tanto a uno mismo como a otros.⁴⁵

I.6. COMPASIÓN EN LA MEDITACIÓN

El fundamento para responder a situaciones activamente con una actitud compasiva es el cultivo meditativo de la compasión, y las respuestas compasivas de uno en la vida diaria, a su vez, van a fortalecer la disposición a la compasión en la propia mente. El impacto de la meditación compasiva en las actividades de uno se señala en un pasaje del *Karajakāya-sutta* y sus paralelos. La versión *Mādhyama-āgama* del pasaje en cuestión dice así:

[El Buda dijo:] “Imagina que hay un pequeño niño o niña, que desde su nacimiento puede morar en la liberación de la mente a través de la compasión.⁴⁶ Más adelante ¿[él o ella] aún realizará acciones no saludables de cuerpo, habla o mente?” Los monjes respondieron: “Ciertamente no, Bienaventurado”.⁴⁷

Este pasaje pone de relieve el potencial de cultivar la compasión o las otras moradas divinas, *brahmavihāras*, como “liberación de la mente”. Este cultivo transforma la forma en la que uno actúa, habla y piensa. De esta forma el cultivo de la compasión puede ofrecer una contribución sustancial al progreso en el camino a la liberación.

Para apreciar esta contribución, sin embargo, debemos tener en cuenta que la expresión “liberación de la mente”, *cetovimutti*, aquí se refiere a la experiencia de liberación temporal. El budismo temprano, sin embargo, distingue entre diferentes tipos de liberación, algunos de los cuales pueden ser del tipo temporal, mientras que con los diferentes niveles de despertar uno alcanza la liberación del tipo final e irreversible.⁴⁸ En resumen, entonces, la compasión contribuye, pero no por sí sola, a la liberación final.⁴⁹

El *Mādhyama-āgama* paralelo al *Karajakāya-sutta* describe la verdadera práctica que conduce a la compasión como una liberación temporal de la mente de la siguiente manera:

Un noble discípulo instruido deja atrás acciones no saludables del cuerpo y desarrolla acciones saludables del cuerpo, deja atrás acciones no saludables del habla y de la mente y desarrolla acciones saludables del habla y de la mente.⁵⁰

Al ser bendecido con diligencia y virtud de esta manera, al haber alcanzado la pureza de acciones del cuerpo y pureza de acciones verbales y mentales, al ser libre de hostilidad y disputas, apartar pereza y letargo, al estar sin inquietud o vanidad, sin dudas y superar la arrogancia, con atención consciente plena y adecuada comprensión, al estar sin desconcierto, el instruido noble discípulo mora al haber penetrado una dirección con la mente impregnada de compasión, y de la misma manera la segunda, tercera y cuarta direcciones, las cuatro direcciones intermedias, arriba y abajo, completamente y en todos lados.⁵¹ Sin grilletes mentales, resentimiento, hostilidad, o disputas, con una mente imbuida de compasión que es soberanamente vasta y grande, sin límites y bien desarrollada, [el instruido noble discípulo] mora al haber penetrado el mundo entero.

“Mi mente era estrecha y no estaba bien desarrollada; ahora mi mente no tiene límites y está bien desarrollada”.⁵²

Este pasaje tiene varios puntos que vale la pena resaltar. Primero, de manera clara fundamenta la práctica meditativa de la compasión y las otras moradas divinas en la conducta moral. Esto refleja la cercana relación entre la conducta moral y la compasión mencionada antes y al mismo tiempo también corresponde a la característica de la teoría de la meditación budista temprana, según la cual una base ética