

La Teoría de los Dhammas¹

Y. Karunadasa²

Introducción

Durante los dos primeros siglos que siguieron al parinibbāna del Buddha tuvo lugar, dentro de la comunidad budhista temprana, un movimiento hacia una sistematización integral y precisa de las enseñanzas reveladas por el Maestro en sus discursos. Los sistemas filosóficos que emergieron de este refinado y analítico acercamiento a la doctrina son llamados, en conjunto, el Abhidhamma. Ambos, el Theravāda y el Sarvāstivāda, las dos principales escuelas conservadoras del Sangha primario, tenían sus propios Abhidhammas, cada uno basado en una Canasta (Piṭaka) distinta del Abhidhamma. También es probable que otras escuelas hubieran desarrollado sistemas filosóficos con posturas similares, aunque los registros de ellos no sobrevivieron el paso del tiempo.

Los diferentes modos de análisis y clasificación que se encuentran en el Abhidhamma provienen de un principio filosófico único, el cual dio dirección y forma a todo el proyecto de sistematización. Este principio es la noción de que todo fenómeno de la experiencia empírica está hecho de un número de componentes elementales, las realidades últimas detrás de los fenómenos manifiestos. Estos componentes elementales, los bloques de construcción de la experiencia, son llamados *dhammas*.³ La teoría de los *dhammas* no es meramente un principio entre otros en el cuerpo de la filosofía del Abhidhamma, sino la base sobre la cual se fundamenta el sistema en su totalidad. Por lo tanto, sería totalmente adecuado llamar a esta teoría la piedra angular del Abhidhamma. Pero desde el principio la teoría de los dhammas tenía por objeto ser más que un mero orden hipotético. Ésta surgió de la necesidad de dar sentido a las experiencias en la meditación y fue diseñada como una guía para la meditación contemplativa y la introspección. El Buddha había enseñado que ver el mundo correctamente es ver no personas o sustancias sino fenómenos puros (*suddhadhammā*) surgiendo y cesando de acuerdo a sus condiciones. La tarea que los especialistas en Abhidhamma se propusieron fue especificar

¹ Traducción al español por Felipe Nava de Santiago y Alina Morales Troncoso. Edición general por Alina Morales Troncoso. Publicación IEBH: 20120802-BN-T0009. [Más información](#) sobre la traducción al español.

² El autor de este artículo es un renombrado estudioso del buddhismo. Sus principales áreas de estudio son el buddhismo temprano y el Abhidhamma theravada. [Más información](#) (inglés) sobre el Prof. Y Karunadasa.

³ El término *dhamma* denota no solamente el dato último de la existencia empírica sino también el estado incondicionado de Nibbāna. En este estudio, sin embargo, sólo es tomado en consideración el primer aspecto.

exactamente qué eran estos “fenómenos puros” y mostrar cómo se relacionan con otros “fenómenos puros” para integrar nuestra lógica representación del mundo.

La teoría de los *dhammas* no era característico de ninguna de las escuelas de buddhismo pero penetró todas las escuelas tempranas, estimulando el crecimiento de sus diferentes versiones del Abhidhamma. La versión sarvāstivāda de la teoría, junto con su crítica hecha por los Mādhyamikas, ha sido rigurosamente estudiada por un número de estudiosos modernos. La versión theravāda, sin embargo, ha recibido menos atención. Hay sólidas razones para creer que la Canasta Pāli del Abhidhamma contiene una de las formas más tempranas de la teoría de los *dhammas*, incluso quizá, la versión más antigua. Esta teoría no permaneció estática, sino que evolucionó al paso de los siglos, mientras los pensadores budhistas buscaban extraer las implicaciones de la teoría y responder a problemas que ésta planteaba para el intelecto crítico. Así, la teoría de los *dhammas* se enriqueció reiteradamente, primero por los Comentarios del Abhidhamma y luego por la literatura exegética posterior y el compendio medieval del Abhidhamma, los llamados “manuales de dedos pequeños” como el *Abhidhammatthasaṅgaha*, que a su vez dio lugar al surgimiento de sus propios comentarios.

En el presente trabajo intentaré analizar las principales etapas del origen y desarrollo de la teoría de los *dhammas* y explorar sus implicaciones filosóficas. La Parte I tratará la versión temprana de la teoría como está representada en la canasta del Abhidhamma. En esta etapa la teoría aun no estaba articulada con precisión sino que permanecía en el trasfondo como la premisa tácita del análisis del Abhidhamma. Fue durante el periodo de los Comentarios que se hizo un intento por elaborar las implicaciones del pensamiento temprano del Abhidhamma, y es este desarrollo que trataré en la Parte II. Finalmente, en la Parte III trataré otros dos temas que recibieron investigación filosófica como consecuencia de la Teoría de los *dhammas*, a saber, la categoría de lo nominal y lo conceptual (*paññatti*) y la teoría de la doble verdad. Estas dos se consideraron medidas necesarias para preservar la validez de la teoría de los *dhammas* en relación con nuestra rutina, el entendimiento diario de nosotros mismos y del mundo en el cual moramos.

I. La versión temprana de la Teoría de los Dhammas

Aunque la teoría de los *dhammas* es una innovación del Abhidhamma, las tendencias precursoras que llevaron a su formulación y a sus elementos básicos pueden rastrearse hasta las escrituras budhistas tempranas que buscan analizar la individualidad empírica y su relación con el mundo externo. En los discursos del Buddha hay cinco de estos modos de análisis. El primero, el

análisis de la mente, *nāma*, y la materia, *rūpa*,⁴ es el más elemental en el sentido de que especifica los dos componentes principales, los aspectos mental y corporal de la individualidad empírica. El segundo es de los cinco *khandas* (agregados): materia (*rūpa*), sensación (*vedanā*), percepción (*saññā*), formaciones mentales (*saṅkhārā*), y conciencia (*viññāṇa*).⁵ El tercero es aquel de los seis elementos (*dhātu*) : tierra (*paṭhavī*), agua (*āpo*), fuego (*tejo*), aire (*vāyo*), espacio (*ākāsa*), y conciencia (*viññāṇa*).⁶ El cuarto es aquel de las doce *āyatana*s (avenidas de la percepción sensorial y la cognición mental): la base del ojo, del oído, de la nariz, de la lengua, del cuerpo y de la mente; y sus objetos correspondientes: la base visual, auditiva, olfativa, gustativa, tangible y la base del objeto mental.⁷ El quinto es aquel de los dieciocho *dhātus* (elementos), una elaboración del modo precedente inmediato obtenido por la adición de seis tipos de conciencias, las cuales surgen del contacto entre los órganos sensoriales y sus objetos. Los seis componentes adicionales son el elemento visible, auditivo, olfativo, gustativo, tangible y el elemento de la conciencia mental.⁸

Ahora, los propósitos por los cuales el buddhismo recurre a estos análisis son variados. Por ejemplo, el propósito principal del análisis de los *khandhas* (agregados), es mostrar que no hay un ego dentro o fuera de los cinco *khandhas* que fluyen para componer la llamada realidad empírica. Ninguno de los *khandhas* pertenece a mí (*n'etaṃ mama*), no corresponden al “yo” (*n'eso 'ham asmi*), ellos tampoco son mi alma (*n'eso me attā*).⁹ Por lo tanto, el propósito principal de este análisis es prevenir la intrusión de la noción de “mío,” “yo,” y “mi alma” en lo que de otro modo es un conglomerado impersonal y sin ego de fenómenos físicos y mentales. Por otro lado, se recurre a menudo al análisis de los dieciocho *dhātus* (elementos) con el fin de mostrar que la conciencia no es un alma ni la extensión de la sustancia de un alma sino un fenómeno mental que surge como resultado de ciertas condiciones: no hay una conciencia independiente que exista por derecho propio.¹⁰ De manera similar, cada análisis es usado para explicar ciertas características de la existencia sintiente. De hecho, es con referencia a estos cinco tipos de análisis que el buddhismo esquematiza sus doctrinas fundamentales. El mismo hecho de que al

⁴ La referencia aquí es a su sentido general. En su sentido particular *nāma-rūpa* significa los siguientes aspectos psico-físicos: “Sensación, percepción, volición, contacto, atención - esto es llamado *nāma*. Los cuatro elementos materiales y la forma dependiente de ellos - esto es llamado *rūpa*” (S II 3). En el enunciado frecuentemente citado, *viññāṇapaccayā nāmarūpaṃ*, la referencia es hacia el significado particular.

⁵ Ver por ejemplo, S III 47, 86-87; M III 16.

⁶ Ver por ejemplo S II 248; III 231.

⁷ Ver por ejemplo D II 302; III 102, 243; A III 400; V 52.

⁸ Ver por ejemplo S II 140; D I 79; III 38; A I 255; III 17.

⁹ S III 49.

¹⁰ Cf. *Aññatra paccayā natthi viññāṇassa sambhavo* (M III 281).

menos haya cinco tipos de análisis demuestra que ninguno de ellos puede ser tomado como final o absoluto. Cada uno representa el mundo de la experiencia en su totalidad, pero lo representa desde un punto de vista pragmático determinado por la doctrina particular que se trata de dilucidar.

La doctrina del Abhidhamma de los dhammas se desarrolló a partir de un intento por extraer todas las implicaciones de estos cinco tipos de análisis. Se verá que si cada uno de los sistemas es analizado en relación a los otros cuatro, se encuentra que se pueden analizar más. Que el primero, el análisis de *nāma* y *rūpa*, se pueda analizar más a fondo, es evidente por el segundo, el análisis de los cinco *khandhas*. Ya que en el segundo, el componente del primero, *nāma*, es analizado en sensación, percepción, formaciones mentales y conciencia. Que el análisis de los *khandhas* también pueda analizarse más a fondo, es demostrado no sólo por el uso del término *khandha*, el cual significa “grupo,” sino también por el siguiente análisis, aquel de los seis *dhātus* (elementos). Ya que en el último, el componente *rūpa* del anterior es analizado en cuatro, llamados tierra, agua, fuego y aire. Que el análisis en los seis elementos también sea más analizable es evidente por el hecho de que la conciencia, que es considerada aquí como un solo elemento, se transforma en cuatro en el análisis de los *khandhas*. Que la misma situación sea cierta para el análisis de las doce *āyatanas* (bases), es demostrado por el siguiente análisis, aquel de los dieciocho elementos, ya que éste es una elaboración del anterior. Esto nos lleva al último, el análisis de los *dhātus* con dieciocho elementos. ¿Puede considerarse éste como el definitivo? Esta suposición también debe rechazarse, porque aunque aquí la conciencia es desglosada de seis formas, sus concomitantes invariables, como la sensación (*vedanā*) y la percepción (*saññā*) no son mencionados separadamente. Por lo tanto, se verá que ninguno de los cinco análisis puede considerarse exhaustivo. En cada caso uno o más elementos son más analizables.

Esto, me parece, es la línea de pensamiento que llevó a los Ābhidhammikas a desarrollar todavía otro modo de análisis, el cual, en su visión, no es susceptible de un mayor análisis. Este nuevo desarrollo, que es más o menos común a todos los sistemas de Abhidhamma, es el análisis del mundo de la experiencia en lo que viene a ser conocido como *dharmas* (Skt) o *dhammas* (Pāli). El término *dhamma*, por supuesto, domina en los discursos del Buddha, encontrado en una variedad de sentidos, los cuales tienen que determinarse por el contexto específico. Sin embargo en el Abhidhamma el término asume un significado más técnico, refiriéndose a esos elementos que resultan cuando el proceso de análisis es llevado hasta sus últimos límites. En el Abhidhamma theravāda, por ejemplo, el agregado de la materia (en el análisis de los agregados) es dividido en veintiocho elementos llamados *rūpa-dhammas*. Los siguientes tres agregados—sensación, percepción y formaciones mentales—son organizados en cincuenta y dos elementos

llamados *cetasikas*. El quinto, la conciencia, es considerado como un elemento con ochenta y nueve variedades y es referido como *citta*.¹¹

De este modo, el análisis de los *dhammas* es un complemento de los cinco modos de análisis previos. Su alcance es el mismo, el mundo de la experiencia consciente, pero sus divisiones son más sutiles y exhaustivas. Esta situación en sí misma no constituye una desviación radical de la tradición más temprana, ya que no implica aún una visión de la existencia que esté en desacuerdo con la del buddhismo temprano. Hay, sin embargo, una situación a ser notada: Como el análisis de los *dhammas* es el más exhaustivo, los cinco modos de análisis previos se incluyen en él como cinco clasificaciones subordinadas.

La definición y clasificación de estos *dhammas* y la explicación de sus interconexiones forman el tema principal del Abhidhamma canónico. Los Ābhidhammikas presupusieron que entender apropiadamente cualquier elemento dado es conocerlo en todas sus relaciones, bajo todos los aspectos reconocidos en la disciplina práctica y doctrinal del buddhismo. Por lo tanto, en el Abhidhamma Piṭaka han clasificado el mismo material en diferentes formas y desde diferentes puntos de vista. Esto explica porqué, en el *Dhammasaṅgaṇī* y otros tratados del Abhidhamma, uno encuentra innumerables listas de clasificaciones. Aunque tales listas puedan parecer repetitivas, incluso monótonas, sirven a un propósito útil, poniendo en relieve no sólo la característica individual de cada *dhamma*, sino también su relación con otros *dhammas*.

Con este objetivo a la vista, el de resaltar la naturaleza de los *dhammas*, el Abhidhamma recurre a dos métodos complementarios: el del análisis (*bheda*) y el de la síntesis (*saṅgaha*). El método analítico domina en el *Dhammasaṅgaṇī*, el cual, de acuerdo a la tradición, es el primer libro del Abhidhamma Piṭaka; ya que aquí encontramos un catálogo completo de los *dhammas*, cada uno con una lacónica definición. El método de síntesis es más característico del *Paṭṭhāna*, el último libro del Abhidhamma Piṭaka; ya que aquí encontramos un catálogo exhaustivo de las relaciones condicionales de los *dhammas*. El uso combinado de los dos métodos muestra que, de acuerdo con el aparato metódico empleado en el Abhidhamma, “una completa descripción de una cosa, también requiere, además de su análisis, una declaración de sus relaciones con algunas otras cosas.”¹² Si bien el análisis desempeña un importante rol en la metodología del Abhidhamma, no menos importante es el rol jugado por la síntesis. El análisis demuestra que el mundo de la experiencia es solucionable en una pluralidad de factores; la síntesis demuestra que estos factores no son entidades diferenciadas que existen por sí mismas sino nódulos interconectados e interdependientes en una red compleja de relaciones. Es sólo para el propósito de definición y

¹¹ Ver Dhs. 5ff.

¹² Nyanaponika Thera, *Abhidhamma Studies* (Kandy, 1976), p. 21.

descripción que las cosas son diseccionadas artificialmente. En realidad, el mundo determinado para experimentar es una vasta red de relaciones estrechamente entrelazadas.

Este hecho necesita énfasis porque la doctrina de los *dhammas* del Abhidhamma ha sido representada algunas veces como un pluralismo radical. Tal interpretación es, sin duda, inadmisibles. En su mayoría, es en los escritos de Stcherbatsky,¹³ principalmente basados en fuentes Sarvāstivāda, donde se ha dado difusión a estas interpretaciones incorrectas. “Hasta el tiempo presente,” observa Nyanaponika Thera, “ha sido una incidencia regular en la historia de la física, la metafísica y la psicología que cuando un todo ha sido disuelto exitosamente por el análisis, las partes resultantes vienen a ser consideradas, de nuevo, como pequeños “Todos”.¹⁴ Éste es el tipo de proceso que culmina en un pluralismo radical. Como pronto veremos, cerca de cien años después de la formulación de la teoría de los *dhammas*, dicha tendencia surgió en ciertas escuelas de pensamiento budhista y culminó con el concepto de que los *dhammas* existen en los tres periodos de tiempo. Pero el Abhidhamma Piṭaka Pāli no sucumbió a este error de concebir a los *dhammas* como unidades últimas o entidades diferenciadas. En la tradición Pāli, es sólo para el propósito de definición y descripción que cada *dhamma* está postulado como si fuera una entidad separada, pero en realidad no es de ninguna manera un fenómeno apartado teniendo una existencia por cuenta propia. Por esto precisamente, los *dhammas* mentales y materiales se presentan a menudo en grupos interconectados. Presentándolos de esta manera, el peligro inherente en métodos analíticos de poco margen ha sido evitado—el peligro, concretamente, de conceder a los factores resultantes del análisis el estatus de entidades genuinas separadas. De este modo, si el análisis muestra que las cosas compuestas no pueden considerarse como unidades últimas, la síntesis muestra que los factores en los cuales las cosas aparentemente compuestas son analizadas (*ghana-vinibbhoga*) no son entidades diferenciadas.¹⁵

Si esta visión de la existencia del Abhidhamma, vista desde su doctrina de los *dhammas*, no puede ser interpretada como un pluralismo radical, tampoco puede ser interpretada como un monismo absoluto. Ya que lo que son llamados *dhammas*—los factores componentes del universo, ambos, los que están dentro y fuera de nosotros—no son fracciones de una unidad absoluta sino una multiplicidad de factores coordinados. Ellos no son reducibles a, ni emergen de, una realidad individual, el postulado fundamental de la metafísica monista. Si ellos han de ser interpretados como fenómenos, esto debería hacerse con la condición de que son fenómenos sin

¹³ Cf. *The Central Conception of Buddhism* (London, 1923); *Buddhist Logic* (reimpresión: Nueva York, 1962), Vol. I, Introducción.

¹⁴ Nyanaponika Thera, p.41.

¹⁵ Vism-mhṭ 137.

un noúmeno¹⁶ correspondiente ni fundamento subyacente escondido. Ya que ellos no son manifestaciones de algún substrato metafísico misterioso, sino procesos teniendo lugar debido a la interacción de una multiplicidad de condiciones.

En cuanto a desarrollar una visión de la existencia que no puede ser interpretada en términos monistas o pluralistas, el Abhidhamma concuerda con la “doctrina media” del buddhismo temprano. Esta doctrina evita ambas visiones de la existencia, la visión eternalista, la cual sostiene que todo existe de manera absoluta (*sabbam atthi*)¹⁷ y la opuesta, la visión nihilista, la cual sostiene que absolutamente nada existe (*sabbam natthi*).¹⁸ También evita, por un lado, la visión monista de que todo es reducible a un fundamento común, algún tipo de sustancia-propia (*sabbam ekattam*)¹⁹ y, por otro lado, la opuesta, la visión pluralista de que toda la existencia es resoluble en una concatenación de entidades diferenciadas (*sabbam puthuttam*).²⁰ Trascendiendo estos dos pares de visiones extremistas, la doctrina media explica que los fenómenos surgen en dependencia con otros fenómenos sin un noúmeno existiendo por sí mismo que sirva como fundamento de su ser.

La interconexión y la interdependencia de estos *dhammas* no son explicadas sobre la base de la dicotomía entre sustancia y cualidad. Consecuentemente, un determinado *dhamma* no es inherente a otro como su cualidad, ni sirve a otro como su sustancia. La llamada sustancia es sólo un producto de nuestra imaginación. Se niega la distinción entre sustancia y cualidad porque tal distinción deja la puerta abierta para la intrusión de la doctrina del alma (*attavāda*) con todo lo que implica. Por consiguiente, es con referencia a causas y condiciones que la interconexión de los *dhammas* debería ser entendida. Las condiciones no son diferentes de los *dhammas*, ya que son los *dhammas* mismos los que constituyen las condiciones. Cómo cada *dhamma* sirve de condición (*paccaya*) para la originación de otro (*paccayuppanna*) es explicado sobre las bases del sistema de la génesis condicionada (*paccayākāra-naya*).²¹ Este sistema, que consiste en veinticuatro condiciones, tiene por objeto demostrar la interdependencia y la co-originación dependiente (*paṭicca-samuppāda*) de todos los *dhammas* respecto a ambas, su secuencia temporal y a su concomitancia espacial.

¹⁶ Aquello que es objeto del conocimiento racional puro en oposición al fenómeno, objeto del conocimiento sensible (RAE).

¹⁷ S II 17, 77.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ S II 77.

²⁰ Ibid.

²¹ Para una corta pero clara descripción, ver Nārada Thera, *A Manual of Abhidhamma* (Colombo, 1957), Vol. II, pp. 87 ff.

II. El Desarrollo de la Teoría

Lo anterior es un breve resumen de la etapa más temprana de la teoría de los *dhammas* como está presentada en el Abhidhamma Piṭaka Pāli, particularmente en el *Dhammasaṅgaṇī* y el *Paṭṭhāna*. Alrededor de cien años después de su formulación, como una reacción en su contra, emergió lo que vino a ser conocido como *puggalavāda* o “personalismo,”²² una teoría filosófica que llevó a una mayor clarificación de la naturaleza de los *dhammas*. Ahora, aquí cabe señalar que de acuerdo a los discursos budhistas tempranos, no hay negación como tal del concepto de persona (*puggala*), si por una “persona” se entiende, no una entidad perdurable distinta de los cinco *khandhas*, ni un agente dentro de los *khandhas*, sino simplemente la suma total de los cinco *khandas*, siempre cambiantes y causalmente conectados. Desde el punto de vista del análisis de los *dhammas*, esto puede ser replanteado sustituyendo el término *dhamma* por el término *khandha*, ya que los *dhammas* son los factores que se obtienen por el análisis de los *khandhas*.

Sin embargo, esta forma de definir el concepto de persona (*puggala*) no satisfizo a algunos budhistas. En su opinión, la teoría de los *dhammas* como está representada por los Theravādins, llevaba a una despersonalización total del ser individual y consecuentemente fallaba en proveer explicaciones adecuadas de conceptos tales como reconexión y responsabilidad moral. Por lo tanto, estos pensadores insistieron en proponer a la persona (*puggala*) como una realidad adicional distinta de los *khandhas* o los *dhammas*. Según lo registrado en el *Kathāvatthu*, los “puntos de controversia,” el argumento principal de los Puggalavādins o los “personalistas” es que la persona es conocida en un sentido último y verdadero (*saccikaṭṭhaparamaṭṭhena upalabbhati*).²³ En contra de esta proposición se alegan un número de argumentos, los cuales no nos conciernen aquí. Lo que nos interesa, sin embargo, es que al negar que la persona es conocida en un sentido último y verdadero, los Theravādins admiten que los *khandhas* o *dhammas* son conocidos en un sentido último y verdadero. Por lo tanto, en su visión, lo que es real y verdadero no es la persona, sino los *khandhas* o los *dhammas* que entran dentro de su composición.²⁴

Ahora, el uso de estas dos palabras, *saccikaṭṭha* y *paramaṭṭha* (real y última) como indicativo de la naturaleza de los *dhammas*, parece dar la impresión de que negando la realidad de la persona, los Theravādins han sobrecargado la realidad de los *dhammas*. ¿Equivale esto a la admisión de

²² Ver “L’origine des sectes bouddhiques d’après Paramārtha,” trans. P. Demieville, *Mélanges Chinois et Bouddhiques*, Vol. I, 1932, pp.57ff.; J. Masuda, “Origin and Doctrines of Early Indian Buddhist Schools” (trans. of Vasumitra’s Treatise), *Asia Major*, Vol. II, 1925, pp.53–57; Edward Conze, *Buddhist Thought in India* (London, 1962), pp.122ff.; A.K. Warder, *Indian Buddhism* (Delhi, 1970), pp.289ff.

²³ Kv 1 ff. Ver también las importantes secciones de su comentario.

²⁴ Ibid.

que los *dhammas* son entidades reales y diferenciadas existiendo por derecho propio? Tal conclusión, nos parece, no es sostenible. Porque si los *dhammas* son definidos como reales y últimos, esto significa, no que participan de la naturaleza de entidades absolutas, sino que no son más reducibles a ninguna otra realidad, a algún tipo de sustancia que subyace en ellos. Es decir, no hay sustancia “tras bastidores” de la cual emerjan y a la cual finalmente regresen. Esto significa, en efecto, que los *dhammas* representan los límites finales del análisis de la existencia empírica del Abhidamma. Por lo tanto, esta nueva definición no socava el fundamento empírico de la teoría de los *dhammas* presentada por los Theravādins. Además, esta visión está bastante de acuerdo con lo declarado en los textos tempranos de que los *dhammas* llegan a ser sin haber sido y desaparecen sin dejar residuo (*huvā paṭiventī*).²⁵

Por qué, a diferencia de los *dhammas*, la persona (*puggala*) no es reconocida como última y verdadera, necesita una explicación. Como la persona es la suma total de los *dhammas* mentales y corporales causalmente conectados que constituyen al individuo empírico, se presta a un análisis ulterior. Y lo que es sujeto de análisis no puede ser un dato irreducible de la cognición. La situación opuesta es cierta para los *dhammas*. Esto pone en relieve dos niveles de realidad: Aquel que es susceptible de análisis y aquel que desafía un análisis posterior. La analizabilidad es la marca de las cosas compuestas, y la no analizabilidad, la marca de los componentes elementales, los *dhammas*.

Otra controversia doctrinal que ha dejado su marca en la versión Theravāda de la teoría de los *dhammas* es la que concierne a la teoría de la existencia tri-temporal (*sarvamastivāda*). Lo que es revolucionario de esta teoría, promovida por los Sarvāstivādins, es que ésta introdujo una dimensión metafísica a la doctrina de los *dhammas* y de esta manera allanó el camino para el menoscabo de su fundamento empírico. Ya que esta teoría hace una distinción empírica no comprobable entre el ser real de los *dhammas* como fenómeno y su ser ideal como noúmeno. Asume que la sustancia de todos los *dhammas* persiste en las tres divisiones de tiempo—pasado, presente y futuro—mientras sus manifestaciones como fenómenos son impermanentes y sujetos a cambio. En consecuencia, un *dhamma* se actualiza sólo en el momento presente del tiempo, pero, “en esencia” continúa subsistiendo en los tres periodos de tiempo. Como es bien sabido, esto resultó en la transformación de la teoría de los *dhammas* en la “doctrina de la propia naturaleza,” *svabhāvavāda*. También allanó el camino, si no para un supuesto categórico, para un reconocimiento velado de la distinción entre sustancia y cualidad. Lo que nos interesa aquí es el hecho de que aunque los Theravādins rechazaron esta teoría metafísica de la existencia tri-

²⁵ Cf. *Ahuvā sambhūtaṃ huvā na bhavissati* (Paṭis 76). *Evaṃ sabbe pi rūpārūpino dhammā ahuvā sambhonti huvā paṭiventī* (Vism 512).

temporal, incluyendo su versión con reservas como aceptada por los Kāśyapīyas,²⁶ no fue sin su influencia en la versión Theravāda de la teoría de los *dhammas*.

Esta influencia se ve en la literatura exegética post-canónica de Sri Lanka, en donde por primera vez el término *sabhāva* (Skt *svabhāva*) llegó a ser usado como un sinónimo de *dhamma*. De ahí la definición recurrente: “Los *dhammas* son llamados así porque tienen su propia naturaleza intrínseca” (*attano sabhāvaṃ dhārentī ti dhammā*).²⁷ Ahora, la pregunta que surge aquí es si los Theravādins usaban el término *sabhāva* en el mismo sentido en que los Sarvāstivādins lo hicieron. ¿Asumieron los Theravādins la visión metafísica de que la sustancia de un *dhamma* persiste a través de las tres fases del tiempo? En otras palabras, ¿equivale esto a la admisión de que hay una dualidad entre el *dhamma* y su naturaleza intrínseca, *sabhāva*, entre el portador y el sostenido, una dicotomía que va en contra del hilo de la doctrina budhista de “la no-alma”, *anattā*?

Esta situación tiene que ser considerada en el contexto del aparato lógico usado por los Ābhidhammikas para definir a los *dhammas*. Esto implica tres clases de definiciones. La primera se llama definición como agente (*kattu-sādhana*) porque atribuye un agente a la cosa que se define. Tal, por ejemplo, es la definición de *citta* (conciencia) como “aquello que conoce” (*cintetī ti cittaṃ*).²⁸ La segunda se llama definición como instrumento (*kaṛaṇa-sādhana*) porque atribuye instrumentalidad a la cosa que se define. Tal, por ejemplo, es la definición de *citta* como “aquello a través de lo cual uno conoce” (*cintetī ti etena cittaṃ*).²⁹ La tercera se llama definición por actividad (*bhāva-sādhana*) a través de la cual la naturaleza abstracta de la cosa que se define es resaltada. Tal, por ejemplo, es la definición, “el mero acto de conocer, en sí mismo, es *citta* (*cintanamattam eva cittaṃ*).”³⁰

Se afirma que las dos primeras clases de definición son provisionales y como tales, no son válidas desde un punto de vista último.³¹ Esto es porque la atribución de agente e instrumentalidad atribuye al *dhamma* una dualidad, cuando en realidad es un fenómeno único y

²⁶ Ver Y. Karunadasa, “Vibhajyavāda versus Sarvāstivāda: The Buddhist Controversy on Time,” *Kalyani: Journal of Humanities and Social Sciences* (Colombo, 1983), Vol.II, pp.16ff.

²⁷ Cf. e.g. Nidd-a I 261; Dhs-a 126; Vism-sn V 6.

²⁸ Ver Abhidh-s-mhṭ 4. Cf. *Cintetī ti cittaṃ. Ārammaṇaṃ vijānātī ti attho. Yathāha: Visayavijānanalakkhaṇaṃ cittaṃ ti. Sati hi nissayasamanantarādīpacceya na vinā ārammaṇena cittaṃ Iuppajjati ti tassa tā lakkhaṇatā vuttā. Etena nirālambanavādīmataṃ paṭikkhittaṃ hoti*(ibid.).

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid.

³¹ *Na nippariyāyato labbhati* (ibid.). Cf. *Svāyaṃ kattuniddeso pariyāyaladdho, dhammato aññassa kattunivattanattho*. Vism-mhṭ 141.

unitario. Tal atribución también conduce al supuesto incorrecto de que un *dhamma* determinado es una sustancia con cualidades inherentes o un agente que realiza algún tipo de acción. Se dice que tales definiciones están basadas en una atribución tentativa (*samāropana*)³² y por lo tanto no son realmente válidas.³³ Es como una cuestión de convención (*voḥāra*) y para el único propósito de facilitar la comprensión de la idea que se desea transmitir³⁴ que una dualidad es asumida por la mente para definir el *dhamma*, el cual, en realidad, carece de tal dualidad.³⁵ Por lo tanto, se recurre a ambas definiciones, como agente y como instrumento, para la conveniencia de la descripción, y como tales no han de entenderse en un sentido literal. Por otro lado, la llamada definición por actividad (*bhāvasādhana*) es la que es admisible en un sentido último.³⁶ Esto se debe a que este tipo de definición pone de relieve la naturaleza real de un *dhamma* determinado sin atribuirle un agente o una instrumentalidad, una atribución que crea una falsa noción de que hay una dualidad en un *dhamma* unitario.

Es en el contexto de estas implicaciones que la definición del *dhamma*, como aquello que soporta su propia naturaleza, debe de entenderse. Claramente, ésta es una definición de acuerdo al agente (*kattu-sādhana*), y por lo tanto, su validez es provisional. De esta definición, por lo tanto, uno no puede concluir que un *dhamma* determinado sea un portador sustancial de sus cualidades o “naturaleza-propia.” La dualidad entre *dhamma* y *sabhāva* es sólo una atribución hecha para conveniencia de la definición. Porque de hecho, ambos términos denotan la misma realidad. Por consiguiente se afirma categóricamente que aparte de *sabhāva* no hay una entidad distinta llamada *dhamma*,³⁷ y que el término *sabhāva* significa el mero hecho de ser un *dhamma*.³⁸

Si el *dhamma* no tiene una función distinta de su *sabhāva*,³⁹ y si *dhamma* y *sabhāva* denotan la misma cosa,⁴⁰ ¿por qué al *dhamma* se le atribuye la función de tener su propia naturaleza? Ya que esto implica el reconocimiento de un agente distinto del *dhamma*. Esto está hecho, se

³² Cf. *Paramatthato ekasabhāvopi sabhāvadhammo pariyāyavacanehi viya samāropitarūpehi bahūhi pakārehi pakāsīyati. Evaṃ hi so suṭṭhu pakāsito hotī ti* (Abhi-av-ṇṭ 117). *Sakasaka-kiccesu hi dhammānaṃ attappadhānatāsamāropanena kattubhāvo, tadanukūlabhāvena taṃsampayutte dhammasamūhe kattubhāvasamāropanena (paṭipādetabbassa) dhammassa karaṇatthañ ca pariyāyato labbhati* (ibid. 16).

³³ Vism-mhṭ 484.

³⁴ Ibid. 491.

³⁵ DṬ 28.

³⁶ *Cittacetāsikānaṃ dhammānaṃ bhāvasādhanam eva nippariyāyato labbhati*. Abhi-av-ṇṭ 16; Abhidh-s-mhṭ 4.

³⁷ *Na ca sabhāvā añño dhammo nāma atthi* (AMṬ 21).

³⁸ *Dhammamatta-dīpanaṃ sabhāva-padaṃ* (ibid. 70).

³⁹ *Sabhāvavinimuttā kāci kiriyā nāma natthi* (Abhi-av-ṇṭ 210).

⁴⁰ *Dhammo ti sabhāvo*. (AMṬ 121).

observa, no sólo para cumplir con las inclinaciones de aquellos que han de ser instruidos,⁴¹ sino también para hacer hincapié sobre el hecho de que no hay agente detrás del *dhamma*.⁴² El punto a destacar es que el mundo dinámico de la experiencia sensorial no se debe a causas distintas del mismo *dhamma* al que es finalmente reducido. Es la interconexión de los *dhammas* a través de las relaciones causales lo que explica la variedad y diversidad de la existencia contingente y no algún tipo de realidad trans-empírica que sirve como su base metafísica. Tampoco se debe al mandato de un dios creador⁴³ porque no hay un creador divino por encima de la corriente de los fenómenos mentales y materiales.⁴⁴

Dicho de otra manera, la definición de *dhamma* como aquello que tiene su propia naturaleza, significa que cualquier *dhamma* representa un hecho distinto de la existencia empírica que no es compartido con otros *dhammas*. Por lo tanto, *sabhāva* también es definido como aquello que no se tiene en común con otros (*anaññasādhāraṇa*),⁴⁵ como la naturaleza particular de cada *dhamma* (*āveṇika-sabhāva*),⁴⁶ y como propia-naturaleza no es aplicable para otro *dhamma* (*asādhāraṇa-sabhāva*).⁴⁷ También se observa que si se dice que los *dhammas* tienen naturaleza propia (*saka-bhāva* = *sabhāva*), esto es sólo un recurso para enfatizar el punto de que no hay otra-naturaleza (*para-bhāva*) de la cual surjan y en la cual finalmente cesen.⁴⁸

Ahora, esta definición del Comentario de *dhamma* como *sabhāva* plantea un problema importante, ya que parece ir en contra de una tradición Theravāda anterior registrada en el *Paṭisambhidāmagga*. Este texto canónico establece específicamente que los cinco agregados carecen de naturaleza propia (*sabhāvena-suññaṃ*).⁴⁹ Como los *dhammas* son los componentes básicos de los cinco agregados, esto debería significar que los *dhammas* también carecen de naturaleza propia. Lo que es más, ¿no el uso mismo del término *sabhāva*, a pesar de todas las cualidades bajo las que es usado, da la impresión de que un determinado *dhamma* existe por derecho propio? ¿Y no equivale esto a la admisión de que un *dhamma* es un tipo de sustancia?

⁴¹ *Bodheyayanānurodhavasena* (DṬ 76).

⁴² *Dhammato añño kattā natthī ti dassetuṃ* (ibid. 673). Cf. *Dhammato aññassa kattunivattanatthaṃ dhammam eva kattāraṃ niddisati* (AMṬ 66); ver también *Vism-sn* V 184, *Vism-mhṭ* 484.

⁴³ *Vism* 513.

⁴⁴ *Nāmarūpato uddhaṃ issarādīnaṃ abhāvato* (ibid.).

⁴⁵ *Vism-mhṭ* 482.

⁴⁶ *Abhi-av-ṇṭ* 393.

⁴⁷ *Vism-mhṭ* 482.

⁴⁸ *Abhi-av-ṇṭ* 123.

⁴⁹ *Paṭis* II 211.

Los comentaristas no ignoraban estas implicaciones y, por lo tanto, tomaron las medidas necesarias para prevenir tal conclusión. Buscaron hacerlo complementando la definición anterior con otra que en realidad anula la conclusión de que los *dhammas* podrían ser cuasi-sustancias. Esta definición adicional expone que un *dhamma* no es aquello que tiene su propia naturaleza, sino aquello que es soportado por sus propias condiciones (*paccayehi dhāriyantī ti dhammā*).⁵⁰ Mientras que la definición anterior denota a un agente (*kattusādhana*) porque le atribuye un papel activo al *dhamma*, elevándolo a la posición de un agente, la nueva definición denota a un objeto (*kamma-sādhana*) porque le atribuye un papel pasivo al *dhamma*, y por lo tanto, lo degrada a la posición de un objeto. Lo que es radical acerca de esta nueva definición es que invierte todo el proceso, que de otra forma podría culminar en la concepción de los *dhammas* como sustancias o portadores de su propia naturaleza. Lo que pretende demostrar es que, lejos de ser un portador, un *dhamma* está siendo soportado por sus propias condiciones.

Acorde con esta situación, también se sostiene que no hay otra cosa llamada *dhamma* que la “cualidad” de ser soportado por condiciones.⁵¹ La misma idea está expresada en la declaración frecuentemente usada de que lo que es llamado *dhamma* es el mero hecho de ocurrencia debida a condiciones apropiadas.⁵² En efecto, al comentar la declaración del *Paṭisambhidāmagga* de que los cinco agregados (y por implicación, los *dhammas*) carecen de *sabhāva*, el comentarista señala que como los agregados no tienen naturaleza-propia, carecen de naturaleza propia.⁵³ Por lo tanto, se verá que aunque el término *sabhāva* es usado como sinónimo de *dhamma*, es interpretado de tal manera que significa la misma ausencia de *sabhāva* en cualquier sentido que implique un modo de ser sustancial.

Otra definición común de *dhamma* es aquello que posee su propia característica, *salakkhaṇa*.⁵⁴ Ya que *salakkhaṇa* es usado en el mismo sentido que *sabhāva*, esta definición conlleva más o menos las mismas implicaciones. Que cada *dhamma* tiene su propia característica es ilustrado con referencia al color, el cual es uno de los elementos materiales secundarios. Aunque el color es divisible como azul, amarillo, etc., la característica particular de todas las variedades de color es su visibilidad (*sanidassanatā*).⁵⁵ Por lo tanto también se le llama *paccatta-lakkhaṇa*,

⁵⁰ Abhi-av-ṇṭ 414; Dhs-a 63; Paṭis-a 18; Moh 6.

⁵¹ *Na ca dhāriyamāna-sabhāvā añño dhammo nāma atthi* (AMṬ 21). *Na hi ruppanādīhi aññe rūpādayo kakkhaādīhi ca aññe paṭhavī-ādayo dhammā vijjantī ti. Aññathā pana avabodhetuṃ na sakkā ti ... sabhāvadhamme aññe viya katvā attano sabhāvaṃ dhārentī ti vuttaṃ* (ibid. 22).

⁵² *Yathāpaccayaṃ hi pavattimattaṃ etaṃ sabhāvadhammo* (VismT462). See also Abhi-av-ṇṭ 116; Vism-sn V 132.

⁵³ *Attano eva vā bhāvo etaṃ natthī ti sabhāvena suññaṃ* (Paṭis-a III 634).

⁵⁴ *Attano lakkhaṇaṃ dhārentī ti dhammā* (Vibh-a 45). Ver también Vism-sn V 273; Vism-mḥṭ 359.

⁵⁵ Paṭis-a I 16; Vism-mḥṭ 24.

característica individual.⁵⁶ Tanto en el caso de *dhamma* y *sabhāva*, como en el caso de *dhamma* y *salakkhaṇa*, también su dualidad es sólo un supuesto convencional hecho para el propósito de definición. Es una cuestión de atribuir dualidad a aquello que no tiene dualidad.⁵⁷ Y como sólo es una atribución, está basada en la interpretación (*kappanāsiddha*)⁵⁸ y no en la realidad (*bhāvasiddha*).⁵⁹ Por lo tanto la definición del elemento tierra (*paṭhavī-dhatu*) como "lo que tiene" la característica de solidez (*kakkhaḷatta-lakkhaṇā*)⁶⁰ se dice que es válido desde el punto de vista último, debido a la dualidad asumida entre el elemento tierra y su característica. La definición correcta es la que afirma que la solidez en sí es el elemento tierra, porque esto no supone una distinción entre la característica y lo que es caracterizado por ello.⁶¹

Así como la propia característica (*salakkhaṇa*) representa la característica particular de cada *dhamma*, las características universales (*sāmañña-lakkhaṇa*) son las características comunes a todos los *dhammas*. Si el primero es predecible individualmente, los siguientes son universalmente predecibles.⁶² Su diferencia va aún más allá. Como la propia característica es otro nombre para el *dhamma*, representa un hecho que tiene una contraparte objetiva. No es un producto de la construcción mental (*kappanā*)⁶³ sino un dato real de la existencia objetiva y, como tal, un dato último de la experiencia sensible. Por otro lado, lo que se llama característica universal no tiene existencia objetiva ya que es un producto de la construcción mental, la función de síntesis de la mente y se superpone a la realidad última de la existencia empírica.

En esta interpretación, las tres características de la realidad condicionada (*saṅkhata-lakkhaṇa*)— a saber, surgimiento (*uppāda*), cesación (*vaya*) y la alteración de aquello que existe (*thitassa aññathatta*)—son características universales (*sāmañña-lakkhaṇa*). Debido a que no tienen una realidad objetiva, no alcanzan el estado de *dhammas*. Si ellas fueran elevadas a este estado, eso socavaría el mismo fundamento de la teoría de los *dhammas*. Si por ejemplo, el surgimiento

⁵⁶ S-a II 213; Vism 520.

⁵⁷ *Abhede pi bheda-parikappanā* (Abhi-av-ṅ 156).

⁵⁸ Vism-mhṭ 362.

⁵⁹ Abhidh-s-mhṭ 32; Abhidh-s-s 52.

⁶⁰ Vism 321.

⁶¹ Cf. *Nanu ca kakkha-attam eva paṭhavīdhātū ti? Saccam etaṃ. Tathā pi ... abhinne pi dhamme kappanāsiddhena bhedenā evaṃ niddeso kato. Evaṃ hi atthavisesāvabodho hoti* (Vism-mhṭ 362).

⁶² DṬ 105. Cf. *Rūpakkhandaṃ eva hi etaṃ (ruppanalakkhaṇaṃ), na vedanādīnaṃ. Tasmā paccattalakkhaṇaṃ ti vuccati. Aniccadukkhānattalakkhaṇaṃ pana vedanādīnaṃ pi hoti. Tasmā taṃ sāmaññalakkhaṇaṃ ti vuccati* (S-a II 291).

⁶³ Ver Abhidh-s-mhṭ 32.

(*uppāda*), presencia (*thiti*) y disolución (*bhaṅga*)⁶⁴ se toman como entidades reales y diferenciadas, entonces sería necesario tomar otro conjunto de características secundarias para explicar su propio surgimiento, presencia y disolución, resultando por tanto en regresión infinita (*anavaṭṭhāna*).⁶⁵ Ésta es la relevancia de la observación del comentario: “No es correcto asumir que el surgimiento surge, el decaimiento decae y la cesación cesa porque tal suposición lleva a la falacia de la regresión infinita.”⁶⁶ La diferencia entre la característica particular y la característica universal se muestra también en la forma en que se hacen conocibles (*ñeyya*), mientras que la característica particular es conocida como un dato de percepción sensorial (*paccakkha-ñāṇa*), la característica universal es conocida a través de un proceso de inferencia (*anumānañāṇa*).⁶⁷

Otra pregunta que llamó la atención de los comentaristas theravāda es ¿en qué sentido los *dhammas* representan los límites finales en los que dicha existencia empírica puede ser analizada? Es en respuesta a esto que el término *paramattha* llegó a usarse como otra expresión para *dhamma*. Anteriormente se vio que el uso de este término en este sentido fue ocasionado por la respuesta de los theravādines a las afirmaciones de los puggalavādines de que la persona existe como real y última. En la exégesis del Abhidamma este término, *paramattha*, es definido en el sentido de aquello que ha alcanzado su máximo (*uttama*),⁶⁸ implicando, por lo tanto, que los *dhammas* son existentes últimos sin posibilidad de una reducción posterior. De ahí que la naturaleza-propia (*sabhāva*) llegó a ser mejor definida como naturaleza última (*paramattha-sabhāva*).⁶⁹

Algunas veces el término *paramattha* es parafraseado como *bhūtattha* (lo real).⁷⁰ Esto se explica que significa que los *dhammas* no son no-existentes como una ilusión o como un espejismo o como un alma (*purisa*) y naturaleza primordial (*pakati*) de las escuelas de pensamiento no-buddhista.⁷¹ La evidencia de su existencia no está basada en convenciones (*sammuti*) ni en una mera autoridad de las escrituras (*anussava*).⁷² Por el contrario, su misma existencia es concedida

⁶⁴ Estas son las tres fases de un dhamma momentáneo, de acuerdo a la versión Theravāda de la teoría de los momentos.

⁶⁵ Ver Abhi-av-ṇṭ 288; Moh 67.

⁶⁶ *Na hi jāti jāyati jarā jīratī maraṇaṃ mīyatī ti voharituṃ yuttaṃ, anavaṭṭhānato* (Moh 67–68).

⁶⁷ DṬ 105.

⁶⁸ Abhidh-s-mhṭ 4.

⁶⁹ Abhidh-s-s 3.

⁷⁰ Moh 258.

⁷¹ Ibid.; Abhi-av-ṇṭ 123.

⁷² Moh 258; Kv-a 8.

por su propia naturaleza intrínseca.⁷³ El solo hecho de su existencia es la marca misma de su realidad. Como el *Visuddhimagga* observa: “Es aquello (= *dhamma*) que, para quienes lo examinan con el ojo del entendimiento, no es desorientador como una ilusión, engañoso como un espejismo, o inencontrable como el yo de los sectarios, sino más bien es el dominio del noble conocimiento como el estado real, verdadero, no engañoso.”⁷⁴ El tipo de existencia implícita aquí no es la existencia pasada o futura, sino la existencia presente, real y verificable (*samvijjamānatā*).⁷⁵ Este énfasis sobre su realidad en la fase presente descarta cualquier asociación con la teoría de una existencia tri-temporal de los sarvāstivādins. Así, para los theravādines, el uso del término *paramattha* no conlleva implicaciones sustanciales. Sólo significa que los *dhammas* mentales y materiales representan los límites máximos a los que el análisis de la existencia empírica puede ser llevado.

La descripción de los *dhammas* como *paramattha* significa no sólo su existencia objetiva (*paramatthato vijjamānatā*) sino también su cognoscibilidad en un sentido último (*paramatthato upalabbhamānatā*).⁷⁶ El primero se refiere al hecho de que los *dhammas* obtienen, como máximo, información irreductible de la existencia empírica. El segundo se refiere al hecho de que, como tal, el contenido de nuestra cognición finalmente también puede ser analizado en elementos del yo-mismo. Esto no es que sugiera que sólo los *dhammas* se convierten en objetos de conocimiento; pues está específicamente indicado que incluso los *paññattis*, es decir, los conceptos, que son los productos de la función sintética de la mente y por lo tanto carentes de contrapartes objetivas, son también cognoscibles (*ñeyya*).⁷⁷

De hecho, en la terminología técnica del Abhidhamma, el término *dhamma* es también usado en un sentido más amplio para incluir todo lo que es cognoscible.⁷⁸ En este sentido, no sólo las realidades últimas— los propios *dhammas*— sino también los productos de la interpretación mental son llamados *dhammas*. Para distinguir los dos, los últimos son llamados *asabhāva-dhammas*, es decir, *dhammas* carentes de una realidad objetiva.⁷⁹ El uso de este término en este sentido más amplio es una reminiscencia de su significado más temprano como se muestra en los

⁷³ *Attano pana bhūtātāya eva saccikaṭṭho* (Moh 259).

⁷⁴ Bhikkhu Ñāṇamoli, *The Path of Purification* (Colombo, 1956), p.421.

⁷⁵ *Vism* II 159.

⁷⁶ Ver *Vism-mhṭ* 227; Moh 258; It-a 142.

⁷⁷ *Abhi-av-ṇṭ* 445.

⁷⁸ Cf. *Saṅkhatāsāṅkhatapaññattidhammesu na koci dhammo ārammaṇapaccayo na hotī ti dasseti. Ten’eva hi “yaṃ yaṃ dhammaṃ ārabbhā” ti aniyamo kato ti. Nanu ca “yaṃ yaṃ dhamman” ti vuttattā paññattiyā gahaṇaṃ na hotī ti? Nāyaṃ doṣo. Dhammasaddassa ñeyyavācakkattā* (*Abhv* 445).

⁷⁹ *Abhi-av-ṇṭ* 346. Cf. *Na hi abhāvassa koci sabhāvo atthi* (*Vism-mhṭ* 539).

Nikāya Pāli, donde es usado en un sentido muy general para incluir a todas las cosas cognoscibles en el nivel empírico. Sin embargo, se ha de notar una situación: Aunque ambos, *dhammas* y conceptos (*paññatti* o *asabhāva-dhammas*) constituyen el contenido del conocimiento, es en los *dhammas* que el contenido del conocimiento puede ser finalmente analizado. Así hay un estrecho paralelismo entre los *dhammas* por un lado y los contenidos del conocimiento por el otro. Es decir, los últimos datos irreducibles del conocimiento son la contraparte subjetiva de los últimos datos irreducibles de la existencia objetiva.

Si el término *paramattha* pone en relieve la irreductibilidad de los *dhammas*, el término *aviparītabhāva* muestra su irreversibilidad.⁸⁰ Este término significa que la característica esencial de un *dhamma* es no-alterable y no-transferible a ningún otro *dhamma*.⁸¹ También significa que es imposible para un *dhamma* determinado experimentar alguna modificación de su característica específica incluso cuando está asociado con algún otro *dhamma*.⁸² La misma situación permanece cierta a pesar de las diferencias en el factor tiempo, ya que no existe modificación en la naturaleza de un *dhamma* correspondiente a las divisiones en tiempo.⁸³ Como un *dhamma* y su naturaleza intrínseca son lo mismo (ya que la dualidad sólo se propone para propósitos de explicación), afirmar que su naturaleza intrínseca experimenta modificación es negar su propia existencia.

La posición relativa de los *dhammas* es otro aspecto del tema que requiere aclaración. ¿Ellos se mezclan armoniosamente en una unidad o se dividen en una pluralidad? En relación a esto haríamos bien en examinar dos de sus características importantes. Una es su inseparabilidad real (*samsatṭhatā*, *avinibbhogatā*),⁸⁴ la otra su origen condicionado (*sappaccayatā*).⁸⁵

La primera se refiere al hecho de que en una determinada instancia de mente o materia, los componentes básicos (= *dhammas*) que entran en su composición no son en realidad separables uno de otro. Ellos existen en un estado de formación de asociación inseparable, una unidad homogénea, por así decirlo. Esta idea está en consonancia con una tradición más antigua registrada en los discursos budhistas tempranos. Por ejemplo, en el Mahāvedalla Sutta del Majjhima Nikāya, se dice que los tres factores mentales —sensación (*vedanā*), percepción (*saññā*), y conciencia (*viññāṇa*)—están mezclados (*samsatṭha*) tan armoniosamente que es

⁸⁰ Abhi-av-ṇṭ 4; Vism-mhṭ 225: *salakkhaṇa-saṅkhāto aviparīta-sabhāvo*.

⁸¹ *Lakkhaṇa-anaññathatta* (Abhidh-s-mhṭ 62).

⁸² *Na hi sabhāvā kenaci sahabhāvena saṃ sabhāvaṃ jahanti* (Moh 69).

⁸³ *Na hi kālabhedena dhammānaṃ sabhāvabhedo atthi* (Vism-mhṭ 197; Abhidh-s-mhṭ 123).

⁸⁴ Vism 376, 381; AMṬ 43; Tkp 59.

⁸⁵ Tkp 62ff.

imposible separarlos uno del otro y así establecer su identidad.⁸⁶ La misma idea se expresa en el *Milindapañha*.⁸⁷ Cuando Nāgasena Thera es interrogado por el rey Milinda acerca de si es posible, en el caso de los factores mentales que existen en una combinación armoniosa (*ekato bhāvagata*), separarlos y establecer una pluralidad como: “Esto es contacto, ésta la sensación, éste el pensamiento, ésta la percepción,” y así sucesivamente, el antiguo (el anciano) contestó con un símil:

“Suponga, oh rey, que el cocinero real fuera a preparar un jarabe o una salsa y le pusiera cuajos, sal, jengibre, semillas de comino, pimienta y otros ingredientes. Y suponga que el rey le dijera a él: “Escoge para mí los sabores de los cuajos, de la sal, del jengibre, de las semillas de comino, de la pimienta y de todas las cosas que has puesto en ella.” Ahora, ¿sería posible gran rey, separar uno de otro los sabores que se han mezclado, para tomar cada uno, de manera que uno pudiera decir: ‘He aquí lo amargo, y aquí lo salado, y aquí lo picante, y aquí lo ácido, y aquí lo astringente, y aquí la dulzura’?”⁸⁸

De la misma manera, se dice, deberíamos entender la posición de los *dhammas* mentales en relación de unos con otros.⁸⁹

Esta situación ocurre también con los *dhammas* materiales. En relación a esto, el *Atthasālinī* agrega que los *dhammas* materiales, tales como el color, sabor, olor, etc., no pueden ser separados unos de otros como partículas de arena.⁹⁰ El color del mango, por ejemplo, no puede ser separado físicamente de su sabor y su olor. Ellos permanecen asociados⁹¹ inseparablemente. Esto es lo que se llama inseparabilidad posicional (*padesato avinibbhogatā*). Sobre la base de este principio de la inseparabilidad posicional se mantiene que no hay una diferencia cuantitativa (*pamāṇato*) entre los elementos materiales que entran en la composición de los objetos materiales. La diferencia es sólo cualitativa. Y esta diferencia cualitativa está basada en lo que se llama *ussada*, es decir, intensidad o extrusión.⁹² Para dar un ejemplo: El de los cuatro elementos primarios de la materia que están presentes invariablemente en todas las instancias de la materia, ya que son necesariamente co-existentes (*sahajāta*) y posicionalmente inseparables (*padesato*

⁸⁶ *Na ca labbhā imesaṃ dhammānaṃ vinibbhujitvā vinibbhujitvā nānākaraṇaṃ paññāpetuṃ* (M I 480).

⁸⁷ Mil 58–59.

⁸⁸ *The Questions of King Milinda*, trans. T.W. Rhys Davids (reimpresión: Nueva York, 1963), p.97.

⁸⁹ Para otras ilustraciones, ver Dhs-a 273, M-a II 287, Abhi-av-ṇṭ 293.

⁹⁰ Dhs-a 270.

⁹¹ Ver Abhidh-s 28; Vism-sn 389.

⁹² Ver Vism-mhṭ 451; Abhi-av-ṇṭ 273. RAE extrudir: Dar forma a una masa metálica, plástica, etc., haciéndola salir por una abertura especialmente dispuesta.

avinibbhoga),⁹³ la pregunta que surge es por qué hay una diversidad en los objetos materiales. La diversidad, se sostiene, no es debida a una diferencia en la cantidad (*pamāṇa*) sino a una diferencia en la intensidad (*ussada*).⁹⁴ Eso quiere decir que, en un objeto material determinado, un elemento primario es más intenso que los otros. Por ejemplo, en una cosa relativamente sólida como una roca, aunque todos los elementos primarios están presentes, el elemento tierra es más intenso o “extrudido” que los otros, así es el elemento agua en los líquidos, el elementos del calor en el fuego y el elemento aire en los gases.⁹⁵

El mejor ejemplo para la posición relativa de los elementos materiales se encuentra en el *Visuddhimagga*, en donde dice: “Y así como las grandes criaturas tales como los espíritus, agarran (poseen) a quien sea y no tienen un lugar de apoyo dentro o fuera de éste y tampoco una ubicación independientemente de éste, así también, estos elementos no se encuentran posicionados ni dentro ni fuera de cada uno ni tienen posición independientemente unos de otros.”⁹⁶ Esta explicación está justificada en los siguientes argumentos: Si ellos existieran unos dentro de otros, ellos no llevarían a cabo sus funciones respectivas. Si ellos existieran unos fuera de otros, entonces, ellos serían determinables.⁹⁷ El principio de la inseparabilidad posicional es usado también como una crítica de la distinción entre sustancia y cualidad. Por lo tanto, se sostiene que en el caso de los elementos materiales que son posicionalmente inseparables, no es posible decir: “Éste es la cualidad de ese y ese es la cualidad de éste.”⁹⁸

Las observaciones anteriores deberían mostrar que en realidad, tanto los *dhammas* mentales como los *dhammas* materiales no son separables unos de otros. En el caso de los *dhammas* mentales, el término usado es *samsatṭha* (combinados); en el caso de los *dhammas* materiales, el término usado es *avinibbhoga* (inseparables). Esto da lugar a la pregunta de por qué los *dhammas* son presentados como pluralidad. La respuesta es que, aunque en realidad no son separables, ellos son distinguibles (*vibhāgavanta*) uno de otro.⁹⁹ Es esta capacidad de ser distinguibles lo que sirve como base para la teoría de los *dhammas*. Por lo tanto, se menciona a menudo en los Sub-comentarios Pāli, que la naturaleza real de las cosas que son distinguibles, puede ser puesta en relieve sólo a través del análisis.¹⁰⁰ Esta capacidad de distinción es posible

⁹³ Ver Tkp 3, 14, 16; Abhidh-s 28.

⁹⁴ Vism-mhṭ 451; Abhi-av-ṇṭ 273.

⁹⁵ Ver Y. Karunadasa, *Buddhist Analysis of Matter* (Colombo, 1967), p.26.

⁹⁶ Vism 387.

⁹⁷ Vism-mhṭ 364; ver también Abhi-av-ṇṭ 248.

⁹⁸ Vism 444–45.

⁹⁹ Ver e.g. Abhidh-s-mhṭ 5; Vism-mhṭ 21; Abhi-av-ṇṭ 22.

¹⁰⁰ *Vibhāgavantānaṃ dhammānaṃ sabhāvavibhāvanaṃ vibhāgena eva hoti* (Abhi-av-ṇṭ 22; Vism-mhṭ 470).

porque, aunque los *dhammas* están homogeneizados armoniosamente (*ekato bhāvagata*), ellos son conocidos separadamente (*gocaranānattatā*)¹⁰¹ y por lo tanto son establecidos como si fueran entidades separadas. Sin embargo se sostiene que los *dhammas* materiales son mucho más fáciles de distinguir que los *dhammas* mentales.¹⁰² Así, por ejemplo, la distinción entre color, olor, sabor, tacto, etc., es fácil de hacer incluso para una persona ordinaria, mientras que distinguir fenómenos mentales uno de otro, se dice, es la tarea más difícil de todas. Esta situación está bien ilustrada en la siguiente respuesta dada por Nāgasena Thera al Rey Milinda:

“Suponga, oh rey, que un hombre fuera a meterse en el mar, y tomando algo de agua con la palma de su mano, la probara con su lengua. ¿Podría él distinguir si se tratara de agua del Jumnā o de Aciravatī o de Mahī? Más difícil que eso, gran rey, es distinguir entre las condiciones mentales que siguen en el ejercicio de cualquiera de los órganos de los sentidos, diciéndonos que tal es el contacto, y tal la sensación, y tal la idea, y tal la intención, y tal el pensamiento.”¹⁰³

La otra característica a la que se hizo referencia anteriormente es el origen condicionado (*sappaccayatā*) de los *dhammas*. Esto es semejante a la concepción discutida arriba, ya que también busca explicar la naturaleza de los *dhammas* desde un punto de vista sintético. En este sentido, cinco postulados se reconocen como axiomáticos, ya sea implícita o explícitamente:

(i) No es empíricamente posible identificar una causa original absoluta del proceso “del dhamma”. Tal concepción metafísica no está de acuerdo con la doctrina budhista de la causalidad, cuyo propósito no es explicar cómo comenzó el mundo sino para describir la continuidad ininterrumpida del proceso del samsara del cual no es concebible un principio absoluto.¹⁰⁴ En este sentido también debe de recordarse que como sistema de filosofía el Abhidhamma es descriptivo y no especulativo.

(ii) Nada surge sin las condiciones apropiadas necesarias para su originación.

Esto descarta la teoría del origen fortuito (*adhiccasamuppannavāda*).¹⁰⁵

¹⁰¹ Mil 58–59.

¹⁰² M-a II 287.

¹⁰³ *Questions of King Milinda*, p.142.

¹⁰⁴ *Anamataggo'yaṃ bhikkhave saṃsāro; pubbā koṭi na paññāyati* (S II 178).

¹⁰⁵ D I 28; Ud 69.

(iii) Nada surge de una sola causa. Esto descarta las teorías de una sola causa (*ekakāraṇavāda*).¹⁰⁶ Su rechazo es de gran significado, demostrando que la visión de la existencia del Abhidhamma rechaza todas las teorías monistas que buscan explicar el origen del mundo desde una sola causa, ya sea que esta sola causa sea concebida como un dios personal o una divinidad impersonal. También sirve como una crítica de las teorías metafísicas que pretenden reducir el mundo de la experiencia a un principio trans-empírico subyacente.

(iv) Nada surge separadamente, como un fenómeno solo.¹⁰⁷ Por lo tanto, a partir de una sola causa o a partir de una pluralidad de causas, no surge un efecto solo. La situación invariable es que siempre hay una pluralidad de efectos. Es en el rechazo de las cuatro visiones referidas anteriormente que la doctrina de la condicionalidad del Abhidhamma está fundamentada.

(v) De una pluralidad de condiciones, una pluralidad de efectos tiene lugar. Aplicado a la teoría del *dhamma*, esto significa que una multiplicidad de *dhammas* trae consigo una multiplicidad de otros *dhammas*.¹⁰⁸

Una implicación que se deriva de la condicionalidad de los *dhammas* como se ha discutido hasta ahora, es que ellos invariablemente surgen en grupos. Esto es así para ambos, *dhammas* mentales y materiales. Por lo tanto, siempre que la conciencia (*citta*) surge, junto con ella surgen por lo menos siete factores mentales (*cetasika*), es decir, contacto (*phassa*), sensación (*vedanā*), percepción (*saññā*), volición (*cetanā*), unificación (*ekaggatā*), facultad vital mental (*arūpa-jīvitindriya*), y atención (*manasikāra*). Estos siete se llaman factores mentales universales (*sabbacitta-sādhāraṇa*) porque están invariablemente presentes hasta en la más mínima unidad de conciencia. Por lo tanto, una instancia mental nunca puede ocurrir con menos de ocho componentes, esto es, la conciencia y sus siete concomitantes invariables. Su relación es una de necesario conacimiento (*sahajāta*). De esta manera, podemos ver que incluso la unidad psíquica más pequeña o momento de conciencia, resulta ser un sistema complejo de correlación. Del mismo modo la unidad más pequeña de materia, la cual es llamada octava pura (*suddhatṭhaka*), es en última instancia un conjunto de (ocho) elementos materiales, a saber, los cuatro elementos primarios - tierra, agua, fuego y aire - y cuatro dependientes, color, olor, sabor, y esencia nutritiva (*ojā*). Ninguno de estos ocho elementos materiales surge independientemente porque son necesariamente co-nacientes (*niyata-sahajāta*) y posicionalmente inseparables (*padesa*

¹⁰⁶ Dhs-a 78.

¹⁰⁷ *Ekassa dhammassa uppatti paṭisedhito hoti* (ibid. 79).

¹⁰⁸ Ibid. 78ff.

avinibbhoga).¹⁰⁹ Por lo tanto, se verá que en la esfera de la mente, así como en el dominio de la materia, no hay fenómenos aislados.

Es a la luz de estas observaciones que tiene que tratarse la cuestión planteada anteriormente en cuanto a si los *dhammas* se exhiben en una unidad o en una pluralidad. La respuesta parece inclinarse hacia ambas alternativas aunque parezca paradójico decirlo. En la medida en que los *dhammas* se distinguen entre sí, hasta ese punto es que se exhiben como pluralidad. En la medida en que ellos no sean realmente separables entre sí, hasta ese punto es que exhiben una unidad. La razón de esta situación es el aparato metodológico utilizado por los *ābhidhammikas* para explicar la naturaleza empírica de la existencia. Como se mencionó antes, esto consiste en ambos, análisis (*bheda*) y síntesis (*saṅgaha*). El análisis, cuando no está complementado por la síntesis, lleva al pluralismo. La síntesis, cuando no está complementada por el análisis lleva al monismo. Lo que se encuentra en el *Abhidhamma* es un uso combinado de ambos métodos. Esto resulta en una visión filosófica que trasciende maravillosamente la oposición dialéctica entre el monismo y el pluralismo.

III. Paññatti y las Dos Verdades

Lo que surge de esta doctrina de los *dhammas* del *Abhidhamma* es un realismo crítico, uno que (a diferencia del idealismo) reconoce la distinción entre el mundo y el sujeto que experimenta, y también distingue entre aquellos tipos de entidades que en verdad existen independientemente del acto cognitivo y aquellos que deben su existencia al mismo acto de la cognición. ¿Cómo interpreta esta doctrina la visión de “sentido-común” del mundo, una clase de realismo ingenuo en el sentido de que tiende a reconocer realidades más o menos correspondientes a todos los términos lingüísticos? En otras palabras, ¿qué relación hay entre los *dhammas*, los elementos últimos de la existencia y los objetos de un realismo de sentido-común? ¿Qué grado de realidad, si lo hay, podría ser concedido a este último?

Es en sus respuestas a estas preguntas que los *ābhidhammikas* formularon la teoría de los conceptos o designaciones (*paññatti*) junto con una distinción establecida entre dos tipos de verdad, convencional (*sammuti*) y absoluta (*paramattha*). Esta teoría asume un significado en otro contexto. En la mayoría de las filosofías de la India que estaban asociadas con la tradición del *ātma* y suscritas a una visión sustancialista de la existencia, las categorías como tiempo y espacio llegaron a ser definidas en términos absolutos. El problema para los *ābhidhammikas* era cómo explicar tales categorías sin comprometerse en las mismas suposiciones metafísicas. La teoría de *paññatti* fue la respuesta a esto.

¹⁰⁹ Ver *A Manual of Abhidhamma* (trad. de Abhidh-s), Nārada Thera (Colombo, 1956), pp.79ff.; Karunadasa, *Buddhist Analysis of Matter*, pp.155ff.

Lo que puede describirse como la primera definición formal de *paññatti* ocurre en el *Dhammasaṅgaṇī*.¹¹⁰ Aquí los tres términos, *paññatti*, *nirutti*, y *adhivacana* se usan como sinónimos y cada término se define agrupando un número apropiado de equivalentes. En la traducción de Rhys Davids: “Aquello que es una enumeración, aquello que es una designación, una expresión (*paññatti*), un término habitual, un nombre, una denominación, la asignación de un nombre, una interpretación, una marca distintiva de disertación sobre éste u otro *dhamma*.”¹¹¹ Inmediatamente después de esta definición, una “predicación de términos equipolentes,”¹¹² se observa que todos los *dhammas* constituyen la vía de los *paññattis* (*sabbe dhammā paññatti-pathā*).¹¹³

Como lo muestra esta definición, la designación es *paññatti*; lo que es designado de ese modo es *paññatti-patha*. Que el término *paññatti*, como es usado aquí, denote solamente los nombres individuales dados a todos y cada uno de los *dhammas*, o que también denote nombres asignados a varias combinaciones de los *dhammas*, no está explícitamente indicado. De acuerdo con el Abhidhamma, puede notarse, toda combinación de los *dhammas* reales objetivos representan una realidad nominal, no una realidad objetiva. El hecho de que el término *paññatti* incluya nombres de ambas categorías, la objetiva y la nominal, es sugerido no solamente por lo que se indica en otras partes en el Abhidhamma Piṭaka,¹¹⁴ sino también por la exégesis posterior.¹¹⁵ Podemos concluir entonces que, de acuerdo con la definición del *Dhammasaṅgaṇī*, *paññatti* denota todos los nombres, términos, y símbolos que son expresiones de los existentes reales, así como de sus combinaciones en diferentes formas.

Otro hecho importante que aquí no debería ser pasado por alto, es que de acuerdo con la exégesis posterior, *paññatti* incluye no sólo los nombres (*nāma*) sino también las ideas correspondientes a ellos (*attha*).¹¹⁶ Como la asignación de una designación crea una idea correspondiente a ella, podemos interpretar la definición de arriba para incluir ambas. Es cierto, por supuesto, que los *dhammas* no existen en dependencia del funcionamiento de la mente, en ser designado por un término y conceptualizado por la mente. Sin embargo, la asignación de nombres a los *dhammas*

¹¹⁰ *Yā tesam tesam dhammānaṃ saṅkhā samaññā paññatti vohāro nāmaṃ nāmakammaṃ nāmadheyyaṃ nirutti vyañjanaṃ abhilāpo* (Dhs 110).

¹¹¹ *Buddhist Manual of Psychological Ethics* (trans. of Dhs), C.A.F. Rhys-Davids (London, 1923), p.340.

¹¹² Ibid.

¹¹³ Dhs 110.

¹¹⁴ Cf. Kv controversy on the concept of person (*puggala*).

¹¹⁵ Ver abajo, p. 35.

¹¹⁶ Ver abajo, pp. 33-34.

implica un proceso de conceptualización. Por lo tanto *paññatti* incluye no solamente el nombre de las cosas, ya sean reales o nominales, sino también todos los conceptos que les corresponden.

Esta teoría de *paññatti*, presentada como auxiliar de la doctrina de los *dhammas*, no es una innovación completa por parte del Abhidhamma. Dicha teoría está claramente implícita en los análisis budhistas tempranos de la existencia empírica de los agregados, bases sensoriales y elementos, y el único rasgo nuevo en la teoría de *paññatti* es su formulación sistemática. Por consiguiente, el término “persona” se vuelve una designación común (*sammuti*) dada a un conglomerado de factores psico-físicos originados dependientemente: “Así como surge el nombre ‘carro’ cuando hay un conjunto de componentes apropiados, también así, viene a darse esta convención de ‘ser sintiente’ cuando los cinco agregados están presentes.”¹¹⁷ Sin embargo, debe de notarse esta diferencia importante: la idea budhista temprana de *sammuti* no está basada en una doctrina formulada de los existentes reales. Aunque lo que se analiza es llamado *sammuti*, aquello en lo que es analizado no es llamado *paramattha*. Dicho desarrollo se encuentra sólo en el Abhidhamma, como ya lo hemos visto.

Deberíamos notar que en el Abhidhamma se señala una clara distinción entre *sammuti* y *paññatti*. *Paññatti*, como lo hemos visto, se refiere a términos (*nāma*) que expresan ambas cosas, reales (*paramattha*) y basadas en convenciones (*sammuti*) y las ideas correspondientes a ellas (*attha*). En contraste, *sammuti* es usado en un sentido restringido para significar solamente lo que está basado en la convención. Es este significado que encuentra expresión en el compuesto *sammuti-sacca* (verdad convencional). Que para el Abhidhamma *sammuti* no sea igual que *paññatti* también es observado por el hecho de que en la definición de *paññatti* del *Dhammasaṅgaṇī* citada arriba, el término *sammuti* no ocurre entre sus sinónimos.

Aunque la teoría de *paññatti* es introducida formalmente en los trabajos del Abhidhamma Piṭaka, es en los Comentarios del Abhidhamma que encontramos definiciones más específicas del término junto con muchas explicaciones sobre la naturaleza y alcance de los *paññattis* y sobre cómo se convierten en objetos de cognición. Por ejemplo, debido a que los *paññattis* carecen de una realidad objetiva correspondiente, los Comentarios los nombran *asabhāva-dhammas*— cosas sin una naturaleza real, para distinguirlas de los elementos reales de la existencia.¹¹⁸ Como *sabhāva*, la naturaleza intrínseca de un *dhamma*, es en sí misma un *dhamma*, desde el punto de vista de esta definición, lo que es calificado como *asabhāva* equivale a un *abhāva*, un no-existente en el sentido último. Es en reconocimiento de este hecho que las tres características sobresalientes de la realidad empírica - originación (*uppāda*), subsistencia (*thiti*), y disolución

¹¹⁷ S I 135.

¹¹⁸ Abhi-av-ṇ 346.

(*bhaṅga*)— no son aplicables a ellos. Ya que estas tres características pueden ser predicadas sólo para aquellas cosas que responden a la definición de la realidad empírica del Abhidhamma.¹¹⁹ De nuevo, a diferencia de los existentes reales, los *paññattis* no son generados por condiciones (*paccayaṭṭhitika*). Por esta misma razón, también son definidos como “no producidos positivamente” (*apariniṭṭhanna*). La producción positiva (*pariniṭṭhannatā*) es cierta en aquellas cosas que tienen su propia naturaleza individual (*āveṇika-sabhāva*).¹²⁰ Sólo un *dhamma* que tiene naturaleza propia, con un principio y un fin en el tiempo, producido por condiciones y marcado por las tres características sobresalientes de la existencia condicionada, es producido positivamente.¹²¹

Adicionalmente, los *paññattis* difieren de los *dhammas* en que sólo los últimos están delimitados por el surgir y el cesar; sólo para los *dhammas* y no para los *paññattis* puede decirse que, “Ellos nacen sin poseer un ser (*ahutvā sambhonti*)”; y después de haber sido, ellos cesan (*hutvā paṭiventi*).”¹²² Los *paññattis* no tienen naturaleza propia que se manifieste en los tres instantes de surgimiento, presencia y disolución. Como no tienen una existencia marcada por estas tres fases, tales distinciones temporales como pasado, presente futuro no aplican para ellos. Consecuentemente no tienen una referencia en el tiempo (*kālavimutta*).¹²³ Por esta misma razón, no tienen lugar en el análisis tradicional de la existencia empírica de los cinco *khandhas*, ya que lo que se incluye en los *khandhas* debería tener las características de realidad empírica y ser sujeto a divisiones temporales.¹²⁴ Otra característica digna de atención de los *paññattis* es que no pueden ser descritos ni como condicionados (*saṅkhata*) ni como incondicionados (*asaṅkhata*), ya que no poseen naturaleza propia a ser descrita (*sabhāva*).¹²⁵ Como las dos categorías de lo condicionado y lo incondicionado comprenden todas las realidades, la descripción de *paññattis* como exención de estas dos categorías es otra forma de enfatizar su irrealidad.

A lo que llegan las observaciones anteriores es a que mientras un *dhamma* es una cosa realmente existente (*sabhāvasiddha*), un *paññatti* es una cosa meramente conceptualizada (*parikappasiddha*).¹²⁶ El primero es un existente verificable por su propia característica

¹¹⁹ Ver Kv-a 198–99.

¹²⁰ AMṬ 114ff.

¹²¹ Ibid. 116.

¹²² Vism-mhṬ 210.

¹²³ Cf. *Vināsaḥāvato atītādikālavasena na vattabbattā nibbānaṃ paññatti ca kālavimuttā nāma* (Abhidh-s-mhṬ 36).

¹²⁴ M-a II 299.

¹²⁵ Cf. *Saṅkhatāsaṅkhatalakkaṇānaṃ pana abhāvena na vattabbā saṅkhatā ti vā asaṅkhatā ti vā* (Kv-a 92).

¹²⁶ Abhidh-s-mhṬ 52–53.

intrínseca distintiva¹²⁷ pero el segundo, siendo un producto de la función sintética de la mente, existe sólo por virtud del pensamiento. Es un constructo mental sobre impuesto en cosas y de ahí que posea una contraparte no objetiva. Es la imposición de la unidad en lo que en realidad es un complejo (*samūhekaggahaṇa*) lo que hace surgir a los *paññattis*.¹²⁸ Con la disolución de la apariencia de la unidad (*ghaṇa-vinibbhoga*),¹²⁹ la unidad desaparece y la naturaleza compleja se revela:

Así como cuando componentes tales como ejes, llantas, armazón, etc., están dispuestos en cierta forma, surge el término de uso común “carruaje”, en el sentido último, cuando cada parte es examinada, no hay carruaje, y así como cuando las partes que componen una casa tales como adobe, etc., están situadas de manera que encierren un espacio de cierta forma, surge el término de uso común “casa”, en el sentido último no hay casa, y así como cuando tronco, ramas, follaje, etc., están situados de cierta forma, surge el término de uso común “árbol”, en el sentido último, cuando cada componente es examinado, no hay árbol; así también, cuando hay cinco agregados (como objetos) de adherencia, surge el término de uso común “un ser”, “una persona”, pero en el sentido último, cuando cada componente es examinado, no hay un ser como base del supuesto “yo soy” o “yo”.¹³⁰

De forma similar debería entenderse la imposición de unidad sobre lo que es un complejo.

Se distinguen dos tipos de *paññatti*. A uno se le llama *nāma-paññatti* y al otro *attha-paññatti*. El primero se refiere a nombres, palabras, signos o símbolos a través de los cuales las cosas, reales o irreales, son designadas: “Es un simple modo de reconocer (*saññākāramatta*) por medio de ésta o de esa palabra cuyo significado está determinado por convención del mundo.”¹³¹ Es creado por consentimiento del mundo (*lokasaṅketa-nimmitā*) y establecido por uso del mundo (*lokavohārena siddhā*).¹³² El otro, llamado *attha-paññatti*, se refiere a ideas, nociones o conceptos correspondientes a los nombres, palabras, señales o símbolos. Es producido por una función interpretativa de la mente (*kappanā*) y está basado en las varias formas o apariencias presentadas por los elementos reales cuando se encuentran en situaciones o posiciones

¹²⁷ *Aññamaññabyatirekena paramatthato upalabbhati* (Vism-mhṭ 198).

¹²⁸ Ibid. 137.

¹²⁹ DṬ 123.

¹³⁰ Ñāṇamoli, *Path of Purification*, p.458.

¹³¹ Vism-mhṭ 225.

¹³² Abhidh-s-mhṭ 53.

particulares. (*avatthā-visesa*).¹³³ Ambos, *nāma-paññatti* y *attha-paññatti* tienen así, un origen psicológico y como tales, ambos están carentes de una realidad objetiva.

Nāma-paññatti se define frecuentemente como aquello que hace conocer (*paññāpanato paññatti*) y *attha-paññatti* es aquello que se hace conocer (*paññāpiyattā paññatti*).¹³⁴ El primero es un ejemplo de definición de agente (*kattu-sādhana*) y el segundo, de definición de objeto. (*kamma-sādhana*). Lo que ambos intentan demostrar es que *nāma-paññatti* que hace conocer a *attha-paññatti*, y *attha-paññatti* que se hace conocer por *nāma-paññatti*, son mutuamente interdependientes y por lo tanto, lógicamente inseparables. Esto explica el significado de otra definición que establece que *nāma-paññatti* es la relación del término con las ideas (*saddassa atthehi sambandho*) y que *attha-paññatti* es la relación de la idea con los términos (*atthassa saddehi sambandho*).¹³⁵ Estos dos pares de definición demuestran que los dos procesos de conceptualización y verbalización a través del medio de lenguaje simbólico son sólo dos aspectos separados del mismo fenómeno. Es por la conveniencia de la definición que lo que realmente equivale a un solo fenómeno es tratado desde dos diferentes ángulos que representan dos modos de ver la misma cosa.

La diferencia se establece definiendo la misma palabra, *paññatti*, de dos modos distintos. Cuando se define como sujeto, es *nāma-paññatti*—el concepto como nombre. Cuando se define como objeto, es *attha-paññatti*—el concepto como significado. Si el primero es aquello que expresa (*vācaka*), el segundo es aquello que es expresable (*vacanīya*).¹³⁶ En este mismo sentido, si el primero es *abhīdhā*, el segundo es *abhidheya*.¹³⁷ Como *attha-paññatti* se distingue por el proceso de conceptualización, representa más el aspecto dinámico y subjetivo, y como *nāma-paññatti* se distingue por el proceso de verbalización, representa más el aspecto objetivo y tácito. Porque la asignación de un término a lo construido en el pensamiento- en otras palabras, su expresión a través del medio de lenguaje simbólico- le atribuye cierta clase de permanencia relativa y objetividad. Es, por así decirlo, cristalizado en una entidad.

Ahora, la definición de *attha-paññatti* como aquello que se hace conocer por *nāma-paññatti*, hace surgir la pregunta de cuál es su posición en relación a los existentes reales (*dhammas*). Ya que si los existentes reales también pueden hacerse conocer (= *attha-paññatti*), ¿sobre qué base se han de distinguir las dos categorías, la real y la conceptual? Lo que no debe pasar inadvertido

¹³³ Abhidh-s-mhṭ 151; Abhi-av-ṅṭ 317ff.; Mil-ṭ 7-8.

¹³⁴ Abhidh-s 39; Abhidh-s-mhṭ 151; Sacc vv.37ff.; PV v.1066.

¹³⁵ Abhidh-s-sv 53.

¹³⁶ Abhidh-s-s 159.

¹³⁷ Abhidh-s-sv 54.

aquí es que de acuerdo a su misma definición *attha-paññatti* existe por virtud de su ser concebido (*parikappiyamāna*) y expresado (*paññāpiyamāna*). De ahí que es incorrecto explicar *attha-paññatti* como aquello que es conceptualizable y expresable, ya que su misma existencia proviene del acto de ser conceptualizado y expresado. Esto descarta la posibilidad de su existencia sin ser conceptualizado y expresado. En el caso de los *dhammas* o existentes reales la situación es muy distinta. Mientras ellos pueden hacerse conocer por *nāma-paññatti*, su existencia no es dependiente de que sean conocidos o conceptualizados. Cuando tal existente real se hace conocer por un *nāma-paññatti*, al segundo se le llama *vijjamāna-paññatti*,¹³⁸ porque representa algo que existe en el sentido último y real (*paramatthato*). Y a la noción o concepto (= *attha-paññatti*) que le corresponde se le llama *tajjā-paññatti*, el concepto apropiado o verosímil.¹³⁹ Esto no significa que el existente real se ha transformado a sí mismo en concepto. Tan sólo significa que se ha establecido un concepto que le corresponde.

Si la doctrina de los *dhammas* condujo a su teoría auxiliar de *paññatti*, como se trata arriba, ambos, en turno, condujeron a otro desarrollo, a saber, la distinción hecha entre las dos clases de verdad como *sammuti-sacca* (verdad convencional) y *paramattha-sacca* (verdad última). Aunque esta distinción es una innovación del Abhidhamma, no está completamente dissociada de las enseñanzas budhistas tempranas. Ya que las tendencias anteriores que llevaron a su formulación pueden rastrearse hasta las mismas escrituras budhistas tempranas. Un ejemplo es la distinción hecha en el Aṅguttara Nikāya entre *nītattha* y *neyyattha*.¹⁴⁰ El primero se refiere a aquellas afirmaciones que tienen “extendido” su significado (*nīta-attha*), es decir, a ser tomadas como se destacan, como afirmaciones explícitas y definitivas. El segundo se refiere a aquellas afirmaciones que requieren que su significado “se extienda” (*neyya-attha*). La distinción a la que se refiere aquí puede entenderse en un sentido amplio que signifique la diferencia entre el significado directo e indirecto.

La distinción es tan importante que pasarla por alto sería tergiversar las enseñanzas del Buddha: “Quien sea que declare un discurso con un significado ya extendido como un discurso con un significado a ser extendido y a la inversa, quien sea que declare un discurso con un significado a extenderse como un discurso con un significado ya extendido, tal persona estará haciendo una declaración falsa en relación al Bienaventurado.”¹⁴¹ Es muy probable que esta distinción entre *nītattha* y *neyyattha* haya proveído una base para el surgimiento de la subsecuente doctrina de la doble verdad. De hecho, el comentario del Aṅguttara Nikāya busca establecer una

¹³⁸ Sacc v.68; M-a I 55.

¹³⁹ Ibid.

¹⁴⁰ A II 60.

¹⁴¹ Ibid.

correspondencia entre el pasaje original del sutta y la versión Theravāda de las dos clases de verdad.¹⁴²

Un rasgo interesante en la versión Theravāda de la teoría es el uso del término *sammuti* para la verdad relativa. Ya que en las otras escuelas de pensamiento budhista el término usado es *saṃvṛti*. La diferencia no es simplemente la del sālī y el sánscrito, pues los dos términos difieren en ambos, etimología y significado. El término *sammuti* es derivado de la raíz hombre, pensar, y acompañado del prefijo *sam* significa consentimiento, convención, acuerdo general. Por otro lado, el término *saṃvṛti* es derivado de la raíz *vr*, cubrir, y acompañado del prefijo *sam* significa cubriendo, ocultamiento. Esta diferencia no está confinado al vocabulario de la sola teoría de la doble verdad. Que en algún otro lado, también, el sánscrito *saṃvṛti* corresponda al Pāli *sammuti* es confirmado por otros ejemplos textuales.¹⁴³ Como *sammuti* se refiere a la convención o acuerdo general, *sammuti-sacca* significa la verdad basada en la convención o acuerdo general. Por otro lado, la idea detrás de *saṃvṛti-satya* es aquella que cubre la verdadera naturaleza de las cosas y hace que parezcan de otro modo.¹⁴⁴

La validez de las dos clases de afirmaciones correspondientes a *sammuti* y a *paramattha* se presenta como sigue:

Las afirmaciones referidas a las cosas basadas en convenciones (*saṅketa*) son válidas porque están basadas en acuerdos comunes; las afirmaciones referidas a categorías últimas (*paramattha*) son válidas porque están basadas en la verdadera naturaleza de los existentes reales.¹⁴⁵

Como se muestra aquí, la distinción entre las dos verdades depende de la distinción entre *saṅketa* y *paramattha*. Ahora, *saṅketa* incluye cosas que, para ser, dependen de interpretaciones mentales sobre impuestas en la categoría de lo real.¹⁴⁶ Por ejemplo, la validez del término “mesa” está basado, no en un existente objetivo correspondiente al término, sino en una interpretación mental sobre impuesta de un montón de *dhammas* organizados en una manera particular. Aunque una

¹⁴² A-a II 118.

¹⁴³ Ver e.g. *Bodhisattvabhūmi*, ed. U. Wogihara (Tokyo, 1930–36), p.48. Quizá el único texto Theravāda en donde se usa *saṃvṛti* en lugar del *sammuti* habitual es el Sinhala *sann*÷ to Abhidh-s; ver Abhidh-s-s 159.

¹⁴⁴ Ver *Bodhicaryāvatāra-pañjikā* (Bibliotheca Indica, Calcutta, 1904–14), p.170. Para una detallada versión de las teorías de la verdad presentadas por varias escuelas budhistas, ver L. de la Vallée Poussin, “Les Deux, Les Quatre, Les Trois Verités,” *Mélanges chinois et bouddhiques*, Vol. V, pp.159ff.

¹⁴⁵ *Saṅketavacanaṃ saccaṃ lokasammutikāraṇa / Paramatthavacanaṃ saccaṃ dhammānaṃ bhūtalakkhaṇā*. (A-a I 54; Kv-a 34; D-a I 251).

¹⁴⁶ Ver Sacc vv.3ff.

mesa no sea una realidad separada distinta de los *dhammas* materiales que entran dentro de su composición, sin embargo la mesa se dice que existe porque por lenguaje común se acepta como una realidad separada. Por otro lado, el término *paramattha* denota la categoría de existentes reales (*dhammas*) las cuales tienen su propia naturaleza objetiva (*sabhāva*). Su diferencia puede exponerse de la siguiente manera: Cuando una situación particular es explicada sobre la base de términos indicativos de elementos de existencia reales (los *dhammas*), esa explicación es *paramattha-sacca*. Cuando la misma situación es explicada sobre la base de términos indicativos de cosas que tienen a su ser dependiendo de la función sintética de la mente (a saber, *paññatti*), esa explicación es *sammuti-sacca*. La validez del primero está basada en su correspondencia con los datos últimos de la realidad empírica. La validez del segundo está basada en su correspondencia a cosas establecidas por convenciones.

Como lo señala K.N. Jayatilleke en su *Teoría del conocimiento budhista temprano*, un error acerca de la versión Theravāda de la doble verdad es que *paramattha-sacca* es superior a *sammuti-sacca* y que “lo que es verdad en un sentido es falso en el otro.”¹⁴⁷ Esta observación de que la distinción en cuestión no está basada en una teoría de grados de verdad se esclarecerá con la siguiente traducción libre de los importantes pasajes contenidos en tres comentarios:

Aquí las referencias a seres vivientes, dioses, Brahmā, etc., son *sammuti-kathā*, mientras que las referencias a la impermanencia, sufrimiento, ausencia de ego, los agregados de la individualidad empírica, las esferas y elementos de percepción sensual y cognición mental, bases de la atención, recto esfuerzo, etc, son *paramattha-kathā*. Uno que es capaz de entender y penetrar la verdad enarbolando la bandera de arahant cuando la enseñanza es expuesta en términos de convenciones generalmente aceptadas, para él el Buddha predica la doctrina basada en *sammuti-kathā*. Uno que es capaz de entender y penetrar la verdad y enarbola la bandera de arahant cuando la enseñanza está expuesta en términos de categorías últimas, para él el Buddha predica la doctrina basada en *paramattha-kathā*. Para uno que es capaz de despertar a la verdad a través de *sammuti-kathā*, la enseñanza no es presentada sobre la base de *paramattha-kathā*, y a la inversa, para uno que es capaz de despertar a la verdad a través de *paramattha-kathā*, la enseñanza no es presentada sobre la base de *sammuti-kathā*.

Hay este símil sobre esta cuestión. Así como un maestro de los tres Vedas que es capaz de explicar su significado en diferentes dialectos pueda enseñar a sus alumnos, adoptando el dialecto particular que cada alumno entiende, de igual forma el Buddha predica la doctrina adoptando, de acuerdo a lo apropiado de la ocasión, ya sea la *sammuti-* o la

¹⁴⁷ Jayatilleke, p.364.

paramattha-kathā. Es tomando en consideración la habilidad de cada individuo para entender las Cuatro Nobles Verdades que el Buddha presenta su enseñanza ya sea por el modo de *sammuti* o por el modo de *paramattha* o por medio de ambos. Cual sea el método adoptado, el propósito es el mismo, mostrar el camino a la inmortalidad a través del análisis de los fenómenos físicos y mentales.¹⁴⁸

Como se muestra en la cita mencionada arriba, la penetración de la verdad es posible por cualquiera de las enseñanzas, convencional o última, o por la combinación de ambas. Un método no es señalado como superior o inferior a otro. Es como usar el dialecto que fácilmente entiende una persona, y no hay implicación de que un dialecto sea superior o inferior a otro. Es más, como el comentario del *Ānguttara Nikāya* específicamente establece, ya sea que los Buddhas prediquen la doctrina de acuerdo a *sammuti* o a *paramattha*, ellos sólo enseñan lo que es verdad, sólo lo que va de acuerdo con la realidad, sin involucrarse ellos mismos en lo que no es verdad (*amusā'va*).¹⁴⁹ La afirmación: “La persona existe” (= *sammuti-sacca*) no es errónea, siempre y cuando uno no imagine a la persona como una substancia que perdura en el tiempo. La convención requiere el uso de tales términos, pero mientras uno no imagine entidades substanciales correspondientes a ellos, tales afirmaciones son válidas.¹⁵⁰ Por el otro lado, como observan los comentaristas, si por ajustarse a la verdad última uno dijera: “Los cinco agregados comen” (*khandhā bhuñjanti*), “los cinco agregados caminan” (*khandhā gacchanti*), en lugar de decir: “Una persona come,” “una persona camina,” tal situación resultaría en lo que se llama *vohārabheda*, es decir, una ruptura de convenciones, resultando en una descomposición de la comunicación significativa.¹⁵¹

De ahí que en la exposición de la enseñanza, el Buddha no exceda las convenciones lingüísticas (*na hi Bhagavā samaññaṃ atidhāvati*),¹⁵² pero usa términos tales como “persona” sin dejarse llevar por sus implicaciones superficiales (*aparāmasaṃ voharati*).¹⁵³ Porque el Buddha es capaz de emplear tales designaciones lingüísticas como “persona” e “individuo” sin asignar las correspondientes entidades substanciales, se le llama “hábil en la expresión” (*vohāra-kusala*).¹⁵⁴ El uso de tales términos de ninguna manera suponen falsedad.¹⁵⁵ La destreza en el uso de las

¹⁴⁸ A-a I 54–55; D-a I 251–52; S-a II 77.

¹⁴⁹ D-a I 251.

¹⁵⁰ Ver Jayatilleke, p.365.

¹⁵¹ S-a I 51.

¹⁵² Kv-a 103.

¹⁵³ Cf. Kv-a 103: *Atthi puggalo ti vacana-mattato abhiniveso na kātabbo*.

¹⁵⁴ S-a I 51.

¹⁵⁵ Cf. M-a 125: *Tasmāvohāra-kusalassa lokanāthassa satthuno / Sammutiṃ voharantassa musāvādo na jāyati*.

palabras es la habilidad de adaptarse a las convenciones (*sammuti*), usos (*voḥāra*), designaciones (*paññatti*), y turnos de habla (*nirutti*) del uso común en el mundo sin ser arrastrados por ellas.¹⁵⁶ De ahí que para el entendimiento de la enseñanza del Buddha a uno se le aconseja no adherirse dogmáticamente al mero significado superficial de las palabras.¹⁵⁷

Las observaciones anteriores deberían demostrar que de acuerdo a la versión Theravāda de la doble verdad, una clase de verdad no se sostiene como superior a la otra. Otra interesante conclusión a la que las observaciones anteriores conducen es que tanto como al Theravāda le concierne, la distinción entre *sammuti-sacca* y *paramattha-sacca* no se refiere a dos clases de verdad como tales sino a dos modos de presentar la verdad. Aunque ellas son formalmente introducidas como dos clases de verdad, son explicadas como dos modos de expresar lo que es verdad. Ellos no representan dos grados de verdad de quién es superior o inferior a otro. Esto explica porqué los dos términos, *kathā* (habla) y *desanā* (discurso), son usados frecuentemente con referencia a las dos clases de verdad.¹⁵⁸ A este respecto la distinción entre *sammuti* y *paramattha* corresponde a la distinción hecha en las escrituras tempranas entre *nītattha* y *neyyattha*. Ya que, como vimos antes, no se hace ningún juicio preferencial entre *nītattha* y *neyyattha*. Todo lo que se enfatiza es que las dos clases de afirmaciones no deben confundirse. La gran ventaja en exponer *sammuti* y *paramattha* en esta forma es que no da lugar al problema de reconciliar el concepto de una pluralidad de verdades con la bien conocida afirmación del Suttanipāta: “La verdad es realmente una, no hay segunda” (*ekaṃ hi saccaṃ na dutṭiyam atthi*).¹⁵⁹

* * * * *

¹⁵⁶ D-a I 251.

¹⁵⁷ *Na vacanabhedamattaṃ ālambitabbaṃ* (Abhi-av 88).

¹⁵⁸ A-a I 54; Abhi-av-ṇṭ 324.

¹⁵⁹ Suttanipāta v.884.

Abreviaturas

A	Aṅguttaranikāya
A-a	Aṅguttaranikāya Aṭṭhakathā
Abhi-av-nṭ	<i>Abhidhammatthavikāsinī</i> , ed. A.P. Buddhadatta (Colombo, 1961)
Abhi-av	<i>Abhidhammāvatāra</i>
Abhidh-s	<i>Abhidhammatthasaṅgaha</i>
Abhidh-s-s	<i>Abhidharmārthasaṅgraha-sannaya</i> ; included in <i>Abhidhammatthasaṅgaha</i> , ed. by Paññāmolī Tissa (Ambalangoda, 1926)
Abhidh-s-sv	<i>Abhidhammatthasaṅgaha-Saṅkhepavaṇṇanā</i> , ed. Paññānanda Thera (Colombo. 1899)
Abhidh-s-mḥṭ	<i>Abhidhammatthasaṅgaha-Vibhāvīnī-Ṭīkā</i> . ed. D. Paññānanda (Colombo. 1899)
Abhidh-mṭ	<i>Abhidhamma-Mūlaṭīkā</i> , ed. D. Paññāsāra and P. Vimaladhamma (Colombo. 1939)
D	Dīghanikāya
D-a	Dīghanikāya Aṭṭhakathā
Dhs	Dhammasaṅgaṇī
Dhs-a	<i>Dhammasaṅgaṇī Aṭṭhakathā</i>
D-ṭ	<i>Dīghanikāya-Ṭīkā</i> (Colombo, 1974)
It-a	<i>Itivuttaka Aṭṭhakathā</i>
Kv	Kathāvatthu
Kv-a	<i>Kathāvatthu Aṭṭhakathā</i>
M	Majjhimanikāya
M-a	<i>Majjhimanikāya Aṭṭhakathā</i>
Nidd-a I	<i>Mahāniddesa Aṭṭhakathā</i>
Mil	<i>Milindapañhā</i>
Mil-ṭ	<i>Milinda-Ṭīkā</i>
Moh	<i>Mohavicchedanī</i>
Paṭis	Paṭisambhidāmagga
Paṭis-a	<i>Paṭisambhidāmagga Aṭṭhakathā</i>
Pm-vn	<i>Paramatthavinicchaya</i>
S	Samyuttanikāya
S-a	<i>Samyuttanikāya Aṭṭhakathā</i>
Sacc	Saccasaṅkhepa (in Journal of the Pali Text Society, 1917–19)
Tkp	Tikapattḥāna

Ud	Udāna
Vibh	Vibhaṅga
Vibh-a	<i>Vibhaṅga Aṭṭhakathā</i>
Vism	<i>Visuddhimagga</i>
Vism-sn	<i>Visuddhimārga-sannaya</i> , ed. M. Dharmaratna (Colombo, 1890–1917)
Vism-mhṭ	<i>Visuddhimagga Ṭīkā (Paramatthamañjūsā)</i> , ed. M. Dhammananda (Colombo. 1928)

Todas las referencias corresponden a la edición de Pali Text Society (PTS) a no ser que se indique de otra manera.

Créditos

Buddhist Publication Society
Kandy • Sri Lanka

The Wheel Publication No. 412/413

Published in 1996

Copyright © 1996 by Y. Karunadasa

ISBN 955–24–0137–2

An earlier version of this paper was published by the Shin Buddhist Comprehensive Research Institute, Annual Memoirs.

BPS Online Edition © (2011)

Digital Transcription Source: BPS Transcription Project

For free distribution. This work may be republished, reformatted, reprinted and redistributed in any medium. However, any such republication and redistribution is to be made available to the public on a free and unrestricted basis, and translations and other derivative works are to be clearly marked as such.

* * * * *

Publicado en 1996

Copyright © 1996 por Y. Karunadasa

ISBN 955–24–0137–2

Una versión anterior a este trabajo fue publicada por el Shin Buddhist Comprehensive Research Institute, Annual Memoirs.

Edición en línea BPS © (2011)

Fuente de transcripción Digital: BPS Proyecto de transcripción

Para libre distribución. [La versión en inglés de] este trabajo puede ser republicado, reformateado, reimpresso y redistribuido en cualquier medio. Sin embargo, cualquier republicación y redistribución ha de ponerse a disposición del público sobre una base de libre e ilimitado acceso, y traducciones y otros trabajos derivados han de estar claramente marcados como tales.

* * * * *

Artículo traducido del inglés al español por Felipe Nava de Santiago y Alina Morales Troncoso. Edición por Alina Morales Troncoso. Esta traducción al español puede ser reproducida para uso personal, puede ser distribuida sólo en forma gratuita. Última revisión, jueves, 2 de agosto de 2012. Traducción al español Copyright © 2012 por Dhammodaya Ediciones, Buddhismo Theravada México AR. Publicación IEBH: 20120802-BN-T0009

* * * * *