

EL DISCURSO DE SUSIMA

VENERABLE U SILANANDA



FONDO DHAMMA DĀNA

EL DISCURSO DE SUSIMA

VENERABLE U SILANANDA

TRADUCCIÓN DEL INGLÉS AL ESPAÑOL
POR PATRICIA BURCKLE

FONDO DHAMMA DĀNA



EL DISCURSO DE SUSIMA por VENERABLE U SILANANDA

Primera edición 1997

Edición revisada 2019

Copyright © 2019 Instituto de Estudios Buddhistas Hispano.

Traducción al español por Patricia Burckle. Edición por Alina Morales Troncoso, Lucía Delcompare Narváez y Winston Velazco. Este material puede ser reproducido para uso personal, puede ser distribuido sólo en forma gratuita. Última revisión, 5 de julio de 2019. Publicación IEBH: 20190627-FDD0003.

El Fondo Dhamma Dāna (FDD) es un proyecto conjunto de **Buddhismo Theravada Hispano AR** (BTHAR) y el Instituto de Estudios Buddhistas Hispano (IEBH).

admin@iebh.org

<http://buddhispano.net>

Facebook

Anoche les hice una pregunta. ¿Cuál era? ¿Existen practicantes de pura penetración (*sukha-vipassaka*) en los discursos? Para esa información estudiaremos ahora el Discurso de Susima. Este discurso es interesante porque aquí encontramos Arahants¹ que no tuvieron Jhāna.² A pesar de que la palabra en pali “*sukha-vipassaka*”³ no se usa como tal en el discurso, los Arahants, en este discurso, no poseían jhānas. El comentario dice que eran “*sukha-vipassaka*” y esto es algo interesante acerca de este discurso.

Otra cosa interesante en este discurso es la figura central de Susima. Susima era un asceta errante que pertenecía a otra religión y que vino con la intención de robarse el Dhamma. No llegó con un corazón limpio, pues venía a robarse el Dhamma, el cual encontró y después se convirtió.

El texto de este discurso tiene cerca de ocho páginas en la edición del Sexto Concilio Buddhista en pali alfabeto birmano. Yo lo condensé, así es que aquí tenemos cerca de una página y sólo un párrafo.

Este discurso fue impartido mientras el Buddha residía en el monasterio Veļuvana cerca de la ciudad de Rājagaha.⁴ En esa época se dice que el Buddha y sus discípulos eran muy respetados por las personas laicas. Ellos estaban complacidos con las enseñanzas del Buddha y por esto lo veneraban y realizaban donativos de requisitos y otras cosas. El Buddha y sus discípulos estaban en buenas condiciones. Aquellos que pertenecían a otras doctrinas –aquí en el texto se refiere a ellos como heréticos errantes, pero es mejor decir ascetas pertenecientes a otras doctrinas– desde que el Buddha apareció habían perdido su popularidad. Ellos no eran venerados o respetados por las personas laicas. Entonces, no recibían tanto como en el pasado.

Un día los ascetas errantes hablaron entre sí: “Ahora el Buddha y sus discípulos son respetados por los laicos y también obtienen abundantes ofrecimientos de requisitos y nosotros estamos pobres”. Ellos le pidieron a Susima (quien era su maestro) que fuera a ver al Buddha y aprendiera el Dhamma. Después podría regresar y enseñarles el Dhamma y a su vez ellos también enseñarían el Dhamma a su gente, y entonces ellos serían respetados y obtendrían abundantes requisitos. Con esta intención Susima fue a ver al Buddha.

¹ Individuo que ha purificado completamente la mente al erradicar todas las impurezas mentales. El estado de Arahant es el cuarto y último estado de santidad.

² Estados de absorción. Estados de conciencia correspondientes al plano de la materia sutil. Este término se deja sin traducir.

³ Literalmente “practicante seco de *vipassanā*”.

⁴ Actualmente [Rajgir](#), India.

Primero Susima se acercó al venerable Ānanda, pues cualquiera que quisiera ver al Buddha tenía que ver primero al Venerable Ānanda y le pidió que lo ordenara. El Venerable Ānanda llevó a Susima con el Buddha, pensando de esta manera: “Yo no conozco a esta persona, no sé el motivo que lo trajo. El Buddha conoce las mentes de la gente, así es que dejaré que él decida si lo acepta o no”. Llevó a Susima con el Buddha quien aprobó que se le diera la ordenación. Entonces Susima obtuvo la ordenación en la orden del Buddha.

En ese tiempo muchos monjes declaraban haber obtenido su condición de Arahant en la presencia del Buddha. Tomaban objetos de meditación y se iban a otros lugares a practicar convirtiéndose en Arahants. Después de convertirse en Arahants regresaban al monasterio y reportaban su logro al Buddha. Susima los escuchó declarando sus logros en presencia del Buddha y pensó que aquellos que sostenían haber obtenido la condición de Arahant deberían haber obtenido también jhānas y especialmente los conocimientos directos (*abhiññā*). Fue con estos monjes y les preguntó: “¿Declaraste tu la condición de Arahant en presencia del Buddha?” Y ellos respondían: “Sí”. Entonces él les preguntaba: “¿Obtuviste poderes sobrenaturales (*iddhi-vidhā*)? Y ellos contestaban “No”. “*Iddhi-vidhā*” es una clase de sabiduría sobrenatural, es el conocimiento por medio del cual uno puede volar en el aire o clavarse en la tierra y uno puede realizar cierta clase de milagros. Ese tipo de sabiduría sobrenatural se llama “*iddhi-vidhā*”. Así es que cuando se les preguntó si habían obtenido “*iddhi-vidhā*”, ellos dijeron “No”.

El siguiente es el oído divino (*dibba-sota*). “¿Obtuvieron oído divino?”, él preguntó. Esto quiere decir que uno es capaz de escuchar un sonido muy lejano o demasiado tenue para ser escuchado por el oído normal, y ellos dijeron “No”.

El tercero es el conocimiento de la mente de los demás (*ceto-pariya-ñāṇa*). Esto quiere decir leer la mente de otra gente. “¿Leen la mente de otra gente?”, él preguntó, y ellos dijeron “No”.

Después está el conocimiento de existencias pasadas (*pubbenivāsānussati-ñāṇa*). Esto significa recordar las vidas pasadas de uno mismo. “¿Pueden recordar sus vidas pasadas?”, preguntó, y ellos dijeron “No”.

Cuando los monjes dijeron “No” a todas sus preguntas, Susima dijo “Ustedes declararon la condición del estado de Arahant en la presencia del Buddha y después dijeron también que no obtuvieron estos conocimientos sobrenaturales. ¿Cómo es esto?”

De esta pregunta entendemos que Susima pensó que si alguien es un Arahant, debe haber alcanzado estos conocimientos sobrenaturales. Aún en nuestros días hay gente como Susima. Si

alguien es un Arahant la gente espera que esa persona sea capaz de volar por el aire y tales cosas. Éste no es el caso. Una persona puede ser un Arahant, pero puede que no haya obtenido ninguno de los conocimientos directos. ¿Cómo le respondieron los Arahants? Ellos sólo dijeron: “Amigo Susima, hemos sido liberados solamente por medio de la sabiduría (*paññā*)”. Pero Susima no les entendió, así que dijo que no había entendido lo que dijeron y que lo explicaran con detalle. Él dijo “Yo no sé” y los Arahants solamente dijeron: “Ya sea que sepas o no sepas, de todas maneras hemos sido liberados solamente por medio de la sabiduría”. Y repitieron su respuesta corta y concisa, sin elaborarla mucho, ni explicarla con detalle. Esto fue algo confuso, al menos para Susima. Ellos no dijeron mucho. Solamente dijeron que los había liberado la sabiduría (*paññā*). Susima no entendió, pero yo espero que ustedes sí hayan entendido esto.

Ya que Susima no entendió la respuesta dada por los Arahants fue a ver al Buddha y le reportó su conversación con ellos, pidiendo que le explicara con detalle.

Aquí está lo que el Buddha le dijo. Es algo también muy corto y abstruso. Primero está el conocimiento de la causa. Esto quiere decir que primero está *vipassanā*. Después está el conocimiento de Nibbāna. Buddha sólo dijo eso, primero hay *vipassanā* y después está la realización de Nibbāna. Susima no lo entendió en su totalidad, así que le pidió al Buddha que le explicara.

Pero aún así el Buddha dijo: “Ya sea que usted sepa o no sepa, de todas maneras hay *vipassanā* primero y la obtención del sendero (*magga*) o la realización del Nibbāna viene después”. El Buddha sólo dijo eso.

Este incidente me recuerda a los practicantes de zen. Son muy afectos a hablar con enigmas. Si les hacen una pregunta, no les darán una respuesta directa. Dirán alguna otra cosa. Ustedes tienen que pensar acerca de esta cosa una y otra vez. Tendrán que invertir mucho tiempo en esto. Después van con el maestro y le dicen lo que sienten acerca de eso y el maestro dirá “No, no es correcto”.

Así es que el Buddha contestó muy brevemente aquí. Pero pienso que Susima era una persona inteligente o había acumulado perfecciones (*pāramī*) porque entendió cuando el Buddha dijo “Primero está el conocimiento *vipassanā* y luego la realización de las Cuatro Nobles Verdades”. Quizá él entendió cuando el Buddha dijo que habían llegado al estado de Arahant a través de la práctica de *vipassanā* solamente y no a través de la meditación de tranquilidad (*samatha*), así es que no obtuvieron los conocimientos directos.

El Buddha sabía que Susima era una persona inteligente. También el Buddha quería que él se convirtiera en Arahant, así es que le enseñó la doctrina de *anatta*. El Buddha le preguntó: “Usted qué piensa: ¿Es la materia (*rūpa*) permanente o impermanente?” Y así continuó y Susima contestó “Impermanente”. Luego Buddha preguntó: “¿Es la materia satisfactoria o insatisfactoria (*sukha* o *dukkha*)?” Y Susima contestó “Es insatisfactoria”.

“¿Lo que es impermanente e insatisfactorio sigue a su deseo o no?” Y Susima dijo “No”. Ustedes han leído esto en el [Anatta-lakkhana Sutta](#). Buddha hizo preguntas sobre la materia (*rūpa*), la sensación (*vedanā*), la percepción (*saññā*), las formaciones mentales (*saṅkhāra*) y la conciencia (*viññāṇa*). Al final de la enseñanza, el comentario añade que en este momento Susima se convirtió en un Arahant. Eso quiere decir que al final de las preguntas sobre si los diversos agregados son permanentes o impermanentes, si son satisfactorios o insatisfactorios y si son sustanciales o insustanciales. Entonces llegó a ser un Arahant después de responder estas preguntas y escuchar la enseñanza de la insustancialidad (*anatta*).

La enseñanza de la insustancialidad (*anatta*) aquí no sólo contiene la enseñanza de la impermanencia (*anicca*), insatisfactoriedad (*dukkha*) e insustancialidad (*anatta*), sino también la práctica de *vipassanā*. El Buddha dijo: “Cuando vea de esta manera se volverá desapasionado hacia la mente y la materia y después alcanzará la condición de Arahant”.

Mientras escuchaba Susima esta enseñanza debió de haber practicado *vipassanā* al mismo tiempo. Alcanzó todas las etapas de conocimiento de *vipassanā* y al final alcanzó el más alto grado de iluminación, el cuarto grado, la condición de Arahant.

Cuando se convirtió en Arahant no había alcanzado *jhāna* o *abhiññā*. Fue definitivamente un practicante de *vipassanā* a secas o un practicante de *vipassanā* de pura penetración. El Buddha quiso hacer evidente ese hecho, que Susima fue un practicante de *vipassanā* a secas.

Por lo tanto el Buddha hizo algunas preguntas más. Estas preguntas fueron acerca del Origen Condicionado en el modo directo, así como también en el modo inverso.

Entonces el Buddha le preguntó: “Puede ver que la vejez y la muerte están condicionadas por el nacimiento”. Susima ya era un Arahant, así es que supo esto muy claramente y dijo “Sí”.

Después el Buddha hizo otra pregunta yendo hacia atrás: “¿Puede ver que el nacimiento está condicionado por la existencia (*bhava*)?” Y Susima dijo “Sí, Señor”.

“¿Puede ver que existencia (*bhava*) está condicionada por la adherencia (*upādāna*)?” “¿Puede ver que la adherencia (*upādāna*) está condicionada por el deseo (*taṇhā*)?” El Buddha continuó haciendo preguntas por este camino hasta el principio. El Buddha hizo preguntas sobre los aspectos positivos y la respuesta siempre fue “Sí, Señor”.

Entonces el Buddha preguntó sobre los aspectos inversos del “Origen Condicionado”: “¿Puede ver que con la cesación del nacimiento hay cesación de la vejez y de la muerte?” Susima dijo “Sí, Señor”.

Después el Buddha preguntó: “¿Puede ver que con la cesación de la existencia hay cesación del nacimiento?” Y continuó por este camino, y las respuestas siempre fueron “Sí, Señor”.

Ahora el Buddha le preguntó: “Sabiendo esto ¿ha obtenido los conocimientos directos?” Susima comprendía la doctrina del Origen Condicionado muy bien. Su sabiduría no venía de aprender de oídas. Su sabiduría le llegó por la propia experiencia. Él había comprendido el Origen Condicionado por sí mismo. Eso quiere decir que no lo entendió por las pláticas ni por la lectura, sino a través de penetrar directamente la doctrina del Origen Condicionado (*paṭicca-samuppāda*).

“Ya que usted sabe bien el Origen Condicionado por usted mismo ¿ha obtenido poderes sobrenaturales (*iddhi-vidhā*)?” El Buddha le preguntó y él dijo “No”.

Entonces el Buddha le preguntó si había obtenido el oído divino y él dijo que no. Después le preguntó si era capaz de leer las mentes de otra gente y él dijo que no. “¿Ha obtenido la habilidad de recordar las vidas pasadas?” Y él dijo que no. “¿Ha obtenido la habilidad de ver seres lejos y seres muriendo en una existencia y renaciendo en otra?” Dijo que no, porque él nunca practicó *jhāna* y como no había obtenido *jhāna* tampoco había alcanzado los conocimientos directos. Él contestó “No” a todas estas preguntas hechas por el Buddha.

Al final el Buddha le hizo a Susima la misma pregunta que había hecho a otros monjes: “Dice que comprende muy bien el Origen Condicionado, pero no tiene conocimientos directos. ¿Cómo es esto posible?”

Cuando el Buddha le preguntó, él no dio respuesta. Pero creo que él entendió en ese momento que esos monjes habían sido liberados solamente a través de *vipassanā* y no por medio de *jhānas*.

Lo que hizo fue pedir perdón al Buddha. Dijo “Bhante, por favor perdóneme. He cometido una trasgresión. Vine a usted como un ladrón del Dhamma”. Ésa fue la palabra que usó para designarse a sí mismo, un ladrón del Dhamma. “Vine a robar el Dhamma de usted. He hecho esta maldad, así que acepte esto como mi transgresión y por favor perdóneme”.

El Buddha dijo “Te perdono, ha visto su falta como una falta y la ha corregido como corresponde. Se ha arrepentido y pedido perdón por ello. En la enseñanza de los Buddhas, en mi enseñanza hay crecimiento cuando alguien ha visto su propia falta como una falta y la ha corregido como corresponde, y se abstendrá en el futuro”. Ésta es la frase estereotipada que el Buddha o cualquier otra persona dice cuando se le pide perdón.

Así es que en nuestras enseñanzas está acordado que una persona que ve su propia acción incorrecta debería pedir perdón y tratar de refrenar tal actitud en el futuro. Por lo tanto el Buddha aceptó su solicitud de perdón.

Susima ya era un Arahant. Primero llegó a robar el Dhamma al Buddha, después obtuvo el Dhamma y se convirtió en Arahant. En este discurso sabemos que Susima llegó a ser un Arahant sin haber obtenido previamente conocimientos directos (*abhiññā*). Y si no obtuvo conocimientos directos, tampoco obtuvo jhānas. Sin alcanzar las jhānas no pueden alcanzarse los conocimientos directos. Fueron practicantes de *vipassanā* a secas. Cuando los Arahants dijeron que habían sido liberados por la sabiduría (*paññā*) únicamente, eso quiere decir que eran practicantes de *vipassanā* a secas sin ninguna jhāna. “Hemos sido liberados por conocimiento solamente”.

En la respuesta dada por el Buddha a Susima hay dos palabras. La primera –en pali hay una sola palabra, pero en inglés hay varias palabras– es el conocimiento de la causa. La segunda es el conocimiento del Nibbāna. El comentario explica estos dos términos. “El conocimiento de la causa” quiere decir el conocimiento de *vipassanā* porque cuando uno practica *vipassanā* uno ve la causa de las cosas. Uno ve la condicionalidad de la mente y la materia. Así es que *vipassanā* se denomina “el conocimiento de la causa”. Esto surge primero. Por lo tanto el conocimiento de *vipassanā* surge primero.

“El conocimiento del Nibbāna” quiere decir el conocimiento del sendero que surge al final de la práctica de *vipassanā*. Uno practica *vipassanā* y madura. Alcanza estados cada vez más altos. Al final de esa práctica de *vipassanā*, surge el conocimiento del sendero, la conciencia del sendero. La conciencia del sendero está acompañada con sabiduría (*paññā*). Ese conocimiento toma el Nibbāna como objeto. Al conocimiento del sendero se le llama conocimiento del Nibbāna. Ese conocimiento del Nibbāna o iluminación viene después. Esto surge más tarde. Por lo tanto hay

dos conocimientos: primero el conocimiento de *vipassanā* y más tarde el conocimiento del sendero.

Después el comentario explica porque el Buddha le dijo a Susima: “Ya sea que usted sepa o no sepa...” Esto es para mostrar que el conocimiento también puede surgir sin la concentración (*samādhi*) de jhāna. Significa que el sendero (*magga*) y la fruición (*phala*) no es el efecto de la concentración (*samādhi*), no es el fruto de la concentración (*samādhi*). Es el fruto de *vipassanā*. El sendero y la fruición surgen como resultado de *vipassanā* y no como resultado de la concentración de la jhāna. Cuando ellos dice que han sido liberados solamente por *vipassanā*, esto significa sin depender de jhānas o de conocimientos directos (*abhiññā*).

Después el comentario explica porque el Buddha hizo la misma pregunta que Susima había preguntado a los otros Arahants. La respuesta es hacer evidente el hecho de que los monjes no habían obtenido jhānas. Ellos fueron practicantes de *vipassanā* a secas. Lo que el Buddha quiso decir fue “No solamente usted es una persona que no obtuvo jhāna, sino un practicante de *vipassanā* a secas. Los otros Arahants fueron también de los que no obtuvieron jhāna y practicantes de *vipassanā* a secas”. Para hacer claro este hecho, el Buddha hizo la misma pregunta que Susima les había hecho a los otros Arahants.

He hablado acerca de este discurso debido a que aquí encontramos Arahants que no han alcanzado jhānas o conocimientos directos (*abhiññā*) previamente, o que eran, en otras palabras, practicantes de *vipassanā* a secas.

Es importante que recordemos este discurso porque hay gente que dice que no podemos aceptar como auténtico aquello que aparece en los comentarios. Ellos dicen que no reconocen los comentarios como auténticos. Solamente cuando ven las cosas en los Textos canónicos, entonces sí aceptan algo como auténtico. Existen tales personas. A ellos les podemos mostrar este discurso. También podemos mostrarles los comentarios debido a que hay muchas partes en ellos donde la práctica de *vipassanā* a secas se menciona. Así como dije, hay alguna gente que dice “Debo verlo en los discursos mismos; no puedo aceptar lo que está en los comentarios”. Por lo tanto, podemos enseñarles este discurso que pertenece a los Textos canónicos. En éste encontramos Arahants que no han obtenido jhāna y entonces son practicantes de *vipassanā* a secas.

Ahora regresaremos a los términos “*samatha-yānika*”, “*vipassanā-yānika*” y “*sukha-vipassaka*”. ¿Qué es el “*samatha-yānika*”? ¿Cómo se practica? Primero se practica la meditación de

tranquilidad (*samatha*), se alcanza *jhāna* o concentración como una base para la práctica de *vipassanā* y luego se obtiene la Iluminación. Esa persona se llama “*samatha-yānika*”.

¿Quién es un “*vipassanā-yānika*”? Es aquel que no practica la meditación de tranquilidad (*samatha*), simplemente comienza con *vipassanā* y alcanza la Iluminación.

¿Quién es un “*sukha-vipassaka*”? Es lo mismo que un “*vipassanā-yānika*”. No ha alcanzado *jhānas*, es un practicante de *vipassanā* a secas, por eso se le llama “*sukha-vipassaka*”.

Un practicante de *vipassanā* a secas quiere decir que no practica la meditación de tranquilidad (*samatha*), así es que no obtiene *jhāna* o conocimientos directos (*abhiññā*). Practica solamente *vipassanā* y con *vipassanā* alcanza la Iluminación. Estos tres términos los tenemos que comprender.

Ahora les daré algunos problemas y tienen que resolverlos ustedes mismos. Existen argumentos acerca de los “*vipassanā-yānika*” y de los “*sukha-vipassaka*” que no han alcanzado *jhāna*. Ahora nosotros comprendemos que el “*vipassanā-yānika*” o “*sukha-vipassaka*” es una persona que no practica meditación de tranquilidad (*samatha*), no ha alcanzado *jhāna*. Pero existe un argumento. Lo que se dice de “*vipassanā-yānika*” es en realidad alguien que ha obtenido *jhāna*, pero cuando practica *vipassanā* no usa *jhāna* como una base, usa las formaciones (*saṅkhāra*)⁵ como una base para *vipassanā*. ¿Me explico? Un “*vipassanā-yānika*” es también uno que ha alcanzado *jhāna*, pero cuando practica *vipassanā* solamente practica *vipassanā*, no utiliza la *jhāna* como base para *vipassanā*. De acuerdo con ellos, si la persona es un “*vipassanā-yānika*” o un “*sukha-vipassaka*” o un “*samatha-yānika*” debe haber obtenido *jhāna*. Ustedes deben decidir si esto es verdad o no.

Estudiante: El segundo, “*vipassanā-yānika*” –éste puede tener dos direcciones. La primera dirección es el *vipassanā* a secas–. No alcanza *jhāna* pero debe alcanzar un cierto nivel de concentración para poder practicar.

Venerable U Silananda: Correcto.

Estudiante: Entonces cuando alcanza la Iluminación también alcanza *jhānas*. Eso quiere decir que alcanza unificación de la mente. Ésa es otra clase de Arahant. Practica *vipassanā* primero y no tiene *jhāna*, pero cuando alcanza la Iluminación, en ese momento también alcanza *jhāna*.

⁵ Formaciones se refiere a los objetos de la meditación *vipassanā*, los cuales son la mente y la materia.

Venerable U Silananda: La unificación de la mente en ese pasaje se explica como concentración (*samādhi*) en el nivel del sendero (*magga*), el estado de Iluminación. Así es que no es *jhāna-samādhi*, es *magga-samādhi*. Es *samādhi* pero no *jhāna-samādhi*. Cuando logra la iluminación solamente obtiene la Iluminación y no jhānas como las conocemos –ni absorciones de la materia sutil (*rūpāvacara-jhāna*) ni absorciones inmateriales (*arūpāvacara-jhāna*)–.

Regresamos al problema de “*sukha-vipassaka*”. ¿Esta persona ha obtenido jhanas antes de practicar *vipassana* o no? De acuerdo con algunas personas, el “*sukha-vipassaka*”, el practicante de *vipassanā* a secas realmente ha obtenido jhānas pero no las usa como la base para *vipassanā*. Pero en los comentarios el practicante de *vipassanā* a secas y el que alcanza jhāna son mencionados como dos clases de personas diferentes.

Si el “*sukha-vipassaka*” es uno que ha alcanzado jhāna debería entonces haber solamente una persona, no dos personas. Pero ya que estos dos se mencionan como dos personas diferentes, entonces entendemos que el “*sukha-vipassaka*” es alguien que no ha alcanzado jhāna. De acuerdo a los comentarios podemos decir que un “*sukha-vipassaka*” no ha alcanzado jhāna antes de practicar *vipassanā*.

Ahora bien, el segundo párrafo es una oración tomada del comentario: “Si el alcance de una persona demasiado confiada que ha alcanzado el estado sostenido (*samāpatti*)⁶ se declara, abarca ese de una persona demasiado confiada que es un practicante de *vipassanā* a secas”. Déjenme parafrasear esta oración. Si él dijo algo que tiene que ver con una persona que ha alcanzado el estado sostenido (*samāpatti*), también eso es verdad para una persona demasiado confiada que es un practicante de *vipassanā* a secas. Cuando vemos este pasaje, entendemos que alguien que ha obtenido el estado sostenido (*samāpatti*) y un practicante de *vipassanā* son dos persona diferentes. Si un practicante de *vipassanā* a secas es también alguien que ha obtenido el estado sostenido, entonces el comentario no debería haber sido escrito de esta manera. Ya que la persona que ha obtenido el estado sostenido y el practicante de *vipassanā* a secas son mencionados como dos personas diferentes aquí, sabemos que por lo menos de acuerdo al comentario un practicante de *vipassanā* a secas no es alguien que ha alcanzado el estado sostenido ¿Está claro?

Déjenme parafrasearlo otra vez. Lo que dije acerca de quién ha obtenido *samāpatti* es también verdad para un practicante de *vipassanā* a secas. Si un practicante de *vipassanā* a secas es lo mismo que quien ha alcanzado *samāpatti*, yo no hubiera dicho eso. Lo que yo he dicho acerca de quién ha obtenido *samāpatti* es también aplicable para quien ha practicado *vipassanā* a secas.

⁶ Hay dos tipos de estados sostenidos: (1) estado sostenido de jhāna (*jhāna-samāpatti*) y (2) estado sostenido de fruición (*phala-samāpatti*).

Cuando digo esto, quiero decir que estas dos personas son diferentes. Si un practicante de *vipassanā* es también alguien quien ha alcanzado *samāpatti*, yo no habría dicho eso. Así es que de acuerdo con los comentarios un practicante de *vipassanā* a secas es alguien que no ha obtenido *samāpatti* o *jhānas*.

Hay solamente un problema más. Deben ayudarme a resolverlo. Si no me pueden ayudar a resolver esto, entonces ustedes y yo estamos en la misma embarcación.

¿Cómo llamarían a una persona que ha alcanzado *jhāna*, pero que no usa *jhāna* como base para la meditación *vipassanā*? Lo llamaríamos un “*samatha-yānika*” o un “*vipassanā-yānika*”.

Estudiante: (Inaudible)

Venerable U Silananda: Esta persona no usó *samatha* pero ha alcanzado *jhāna*. Él tiene *jhāna*, pero no usa *jhāna* como base para *vipassanā*. ¿Es un “*samatha-yānika*” o un “*vipassanā-yānika*”?

Por favor miren la tercera página del folleto, el último párrafo: “La contemplación de *vipassanā* por un “*samatha-yānika*” que primero practica *samatha*, pero para un “*vipassanā-yānika*” la contemplación de *vipassanā* es sin depender de *samatha*. Si ha alcanzado *jhāna* y después practica *vipassanā* se le llama un “*samatha-yānika*”. El *vipassanā* de “*samatha-yānika*” es practicando primero *samatha* o *jhānas* y después *vipassanā*. Puede significar que un “*samatha-yānika*” es alguien que alcanza *jhāna* y después cuando practica *vipassanā* hace uso de la *jhāna* como objeto. A tal persona se le llama “*samatha-yānika*”. La persona que no usa *samatha*, sino sólo *vipassanā* ¿debe ser llamado “*samatha-yānika*” o “*vipassanā-yānika*”?

Estudiante: “*Vipassanā-yānika*”.

Venerable U Silananda: “*Vipassanā-yānika*”. Está bien. Esto es sólo el lado teórico de la práctica. Ya sea un “*samatha-yānika*” o un “*vipassanā-yānika*”, hay que practicar *vipassanā*. Puede practicar *samatha* primero y obtener las *jhānas* y después practicar *vipassanā*, o puede solamente practicar *vipassanā*. Como dije anoche, cuando uno practica *vipassanā* de inmediato, estrictamente hablando, no está practicando *vipassanā* todavía. Uno está yendo hacia *vipassanā*. Uno comienza estando atento, después obtiene (1) el conocimiento del discernimiento de la mente y materia. Después uno obtiene (2) el conocimiento de las causas de la mente y la materia. Solamente cuando uno alcanza el nivel en que ve la impermanencia, el sufrimiento y la insustancialidad, comienza *vipassanā*. Estrictamente hablando, en las etapas del inicio no se está

todavía en *vipassanā*. En los comentarios, los dos primeros conocimientos son llamados también conocimientos de *vipassanā*. Por consiguiente podemos decir, sin peligro cuando discernimos la mente y materia estamos practicando *vipassanā* aunque no hayamos visto todavía la impermanencia (*anicca*), el sufrimiento (*dukkha*) y la insustancialidad (*anatta*).

Ahora bien, cuando uno lee los discursos especialmente, digamos el segundo discurso de la colección de discursos largos, el Buddha explica el proceso gradual de un monje en el sendero espiritual. Ahí el Buddha menciona las *jhānas*. Después de las *jhānas* el Buddha menciona otras cosas y después *vipassanā*. En muchos discursos el Buddha casi siempre menciona las *jhānas* como la práctica de un *bhikkhu* (un monje). Así que la gente, tomando eso literalmente, dice que uno debe tener *jhānas* antes de que pueda practicar la meditación *vipassanā*. Si no ha alcanzado las *jhānas*, uno no puede empezar con *vipassanā*. En ese caso tenemos que practicar *samatha* y obtener *jhānas* antes de practicar *vipassanā*. ¿Qué piensan ustedes de eso?

Estudiante: Esto es con referencia a eso ¿Qué tal acerca de la concentración próxima (*upacāra-samādhi*)?

Venerable U Silananda: Sí. Primero uno debe alcanzar la concentración próxima (*upacāra-samādhi*) y luego la concentración de absorción (*jhāna-samādhi*). Así es que uno puede empezar con *upacāra-samādhi* y cambiar a *vipassanā*. Ese caso sería permisible para ellos. Pero si uno no practica *samatha* para nada, sino sólo *vipassanā* como lo hacemos aquí, ellos dicen que esto no es correcto.

Cuando el Buddha explicó la práctica de un monje, yo creo que tuvo que dar todo el recorrido de la práctica, toda la extensión de la experiencia para que sus instrucciones fueran completas. Pero yo creo que esto no quiere decir que uno tenga que hacer todas estas cosas. Es como cuando el Buddha enseñó los cuarenta objetos para la meditación *samatha*. No se tienen que practicar todos los cuarenta objetos. Uno puede escoger cualquiera de ellos que sea adecuado según su temperamento. Entonces uno practica esa meditación solamente. Cuando el Buddha enseñó meditación, enseñó todos los cuarenta objetos de meditación. De la misma manera, en estos discursos el Buddha enseñó las *jhānas* casi todo el tiempo. Yo creo que esto quiere decir que es correcto que se practiquen las *jhānas* antes de practicar *vipassanā*. No quiere decir que no se puede practicar *vipassanā* antes de que hayas practicado las *jhānas*. El Buddha quiso dar la extensión completa de la experiencia, toda la extensión de la práctica para todas las personas en general.

También esto es porque yo creo que cuando se describe la purificación de la mente, los comentarios dicen: “La purificación de la mente significa *upacāra-samādhi* y *appanā-samādhi*”. Cuando uno practica *vipassanā* tienes que pasar por los siete grados o niveles de purificación. Primero está la purificación de la moralidad (*sīla-visuddhi*), después está la purificación de la mente (*citta-visuddhi*). La purificación de la mente se describe como la concentración próxima (*upacāra-samādhi*) y la concentración de absorción (*appanā-samādhi*). Tomando esto literalmente también se puede decir que solamente se puede practicar *vipassanā* después de alcanzar *upacāra-samādhi* y *appanā-samādhi*. Eso quiere decir que sólo después de haber alcanzado jhāna se puede practicar *vipassanā*. En este caso también yo pienso que la descripción es para aquellos que tienen jhānas antes de practicar *vipassanā*. Durante el tiempo del Buddha yo creo que la mayoría de los monjes practicaron samatha y alcanzaron jhānas. Así es que esta descripción es para incluir a todos esos monjes. Por lo tanto, se dice *upacāra-samādhi* y *appanā-samādhi* como purificación de la mente. Pero cuando se practica *vipassanā* directamente no se obtiene *upacāra-samādhi* o *appanā-samādhi*. Por eso algunos dicen que en nuestra práctica falta la purificación de la mente. Ellos dicen: “¿Dónde está la purificación de la mente? *Vipassanā* debe venir después de la purificación de la mente. Ahora mismo usted está practicando *vipassanā* y ¿dónde está la purificación de la mente?” ¿Cómo hay que responder a esto? ¿Entienden el problema?

Estudiante: Cuando practica *vipassanā*, uno está purificando la mente al mismo tiempo.

Venerable U Silananda: Correcto. Como dije, uno es un principiante. Es la primera vez que practica. Cuando se sienta y practica, todavía no está en *vipassanā*. Está tratando de obtener concentración. Eso quiere decir que está tratando de purificar su mente. Cuando la concentración es buena y no hay distracciones, no hay salidas, y por lo tanto un momento de atención es seguido por otro momento de atención y otro momento de atención. Así es que los momentos de atención no se mezclan con las distracciones. Entonces se dice que ha alcanzado la purificación de la mente. No trata de alcanzar la purificación de la mente por medio de jhāna. Sólo por medio de la práctica de la atención, estrictamente hablando, uno desarrolla y adquiere la purificación de la mente. Después, antes de adquirir la purificación de la mente –esto quiere decir después de obtener la concentración momentánea (*khanika-samādhi*)– empieza a ver mente y materia claramente y así se continúa y entra a *vipassanā*. De hecho la práctica de *vipassanā* está precedida por la purificación de la mente. No nos saltamos la purificación de la mente cuando practicamos *vipassanā*.

He impartido esta plática por dos motivos. Primero quiero asegurarles que lo que están haciendo aquí es la práctica correcta. El otro motivo es que quiero que puedan ser capaces de contestar a

aquellos que dicen que esta práctica no es correcta. También quiero que tengan información acerca de estas dos clases de práctica. Lo más importante para nosotros es simplemente seguir nuestra propia práctica. Si alcanzamos concentración con este método, si obtenemos los beneficios de esa concentración entonces es correcto para nosotros. No debemos renunciar cuando alguien viene y dice “No está haciendo lo correcto. No está siguiendo los discursos del Buddha”. Nosotros sabemos que estamos haciendo lo correcto.

* * * * *



EL DISCURSO DE SUSIMA por VENERABLE U SILANANDA

Primera edición 1997

Edición revisada 2019

Copyright © 2019 Instituto de Estudios Buddhistas Hispano.

Traducción al español por Patricia Burckle. Edición por Alina Morales Troncoso, Lucía Delcompare Narváez y Winston Velazco. Este material puede ser reproducido para uso personal, puede ser distribuido sólo en forma gratuita. Última revisión, 5 de julio de 2019. Publicación IEBH: 20190627-FDD0003.