

**G**randes **D**iscípulos  
**d**el **B**uddha

Sus Vidas, Sus Prácticas, Sus Legados.

D

**Nyanaponika Thera & Hellmuth Hecker**Edición e Introducción al inglés: **Bhikkhu Bodhi.**

*Traducido al español por D. Huamán*

Grandes Discípulos   
*del* Buddha

Grandes Discípulos   
*del* Buddha

Sus Vidas,

Sus Prácticas,

Sus Legados

A picture containing night sky

Description automatically generated

**Nyanaponika Thera &  
 Hellmuth Hecker**

Edición e Introducción en Inglés:   
 **Bhikkhu Bodhi.**

A picture containing night sky

Description automatically generated

Wisdom Publications, Boston   
en colaboración con  
 *Buddhist Publication Society, Sri Lanka*

A picture containing night sky

Description automatically generated

Traducido al Español:  
PhD. *Daniel Huamán*

# Contenido

[Contenido v](#_Toc112203354)

[Prólogo viii](#_Toc112203355)

[Créditos xi](#_Toc112203356)

[Abreviaciones x](#_Toc112203357)

[Reconocimientos del Editor 11](#_Toc112203358)

[Introducción Del Editor xiii](#_Toc112203359)

[El Lugar del Discipulado en el Budismo xiii](#_Toc112203360)

[Dos Tipos De Discípulos xv](#_Toc112203361)

[Los Grandes Discípulos xix](#_Toc112203362)

[El Presente Libro xxiv](#_Toc112203363)

[Fuentes xxvii](#_Toc112203364)

[Una Nota Sobre El Método xxx](#_Toc112203365)

[Introducción Al Español xxxiii](#_Toc112203366)

[Sāriputta El Mariscal Del Dhamma 34](#_Toc112203367)

[Prólogo 34](#_Toc112203368)

[La Búsqueda Del Dhamma 36](#_Toc112203369)

[Los Inicios de su Vida 36](#_Toc112203370)

[La Aspiración Original 42](#_Toc112203371)

[Sāriputta en los Jātakas 45](#_Toc112203372)

[Sāriputta El Hombre 48](#_Toc112203373)

[El Discípulo Principal 48](#_Toc112203374)

[El Servidor 53](#_Toc112203375)

[El Afable 57](#_Toc112203376)

[Amistades y Parientes 61](#_Toc112203377)

[El Meditador 66](#_Toc112203378)

[Aquel que Ponía en Marcha La Rueda 71](#_Toc112203379)

[Los Suttas 71](#_Toc112203380)

[Sermones Impartidos 76](#_Toc112203381)

[El Abhidhamma 77](#_Toc112203382)

[La Otra Orilla 80](#_Toc112203383)

[La Cancelación de la Última Deuda 80](#_Toc112203384)

[Cunda Sutta 87](#_Toc112203385)

[Ukkacelā Sutta 90](#_Toc112203386)

[Discursos De Sāriputta 91](#_Toc112203387)

[El Majjhima Nikāya 91](#_Toc112203388)

[Digha Nikāya 93](#_Toc112203389)

[Aṅguttara Nikāya 94](#_Toc112203390)

[Saṁyutta Nikāya 96](#_Toc112203391)

[Mahāmoggallāna El Maestro de los Poderes Psíquicos 99](#_Toc112203392)

[Juventud 99](#_Toc112203393)

[Deambulando y en Búsqueda Espiritual 101](#_Toc112203394)

[Encontrando El Dhamma 106](#_Toc112203395)

[La Lucha Por La Consumación De La Enseñanza 108](#_Toc112203396)

[La Excelente Pareja De Discípulos 114](#_Toc112203397)

[Poderes Psíquicos De Moggallāna 119](#_Toc112203398)

[Penetración De Mentes Ajenas (Lectura de los Pensamientos) 122](#_Toc112203399)

[El Oído Divino (Clariaudiencia) 123](#_Toc112203400)

[El Ojo Divino (Clarividencia) 124](#_Toc112203401)

[Viajar con un Cuerpo Producido Por La Mente (Viaje Astral) 125](#_Toc112203402)

[Telequinesis (Locomoción Supernormal) 126](#_Toc112203403)

[El Poder de la Transformación 127](#_Toc112203404)

[Vidas anteriores de Moggallāna 128](#_Toc112203405)

[Versos De Moggallāna 129](#_Toc112203406)

[Los Últimos Días De Moggallāna 131](#_Toc112203407)

[La Muerte De Moggallāna 132](#_Toc112203408)

[Mahā Kassapa Padre Del Saṅgha 137](#_Toc112203409)

[Primeros Años De Kassapa 137](#_Toc112203410)

[Bhaddā Kapilānī 141](#_Toc112203411)

[Los Antecedentes Saṁsāricos 142](#_Toc112203412)

[Cómo Llegó Kassapa Al Buddha 145](#_Toc112203413)

[La Relación De Kassapa Con El Buddha 148](#_Toc112203414)

[Encuentros Con Deidades 152](#_Toc112203415)

[Relaciones con los Compañeros Monjes 153](#_Toc112203416)

[Después Del Parinibbāna Del *Buddha* 158](#_Toc112203417)

[Los Versos de Mahākassapa 161](#_Toc112203418)

[Ānanda El Tesorero del Dhamma 165](#_Toc112203419)

[El Sendero Personal De Ānanda 165](#_Toc112203420)

[El Renombre De Ānanda 167](#_Toc112203421)

[El Asistente Del Buddha 174](#_Toc112203422)

[El Tesorero Del Dhamma 177](#_Toc112203423)

[Actitud de Ānanda Hacia las Mujeres 180](#_Toc112203424)

[Ānanda Y Sus Compañeros Monjes 185](#_Toc112203425)

[Conversaciones Con El Buddha 187](#_Toc112203426)

[Las Vidas Anteriores de Ānanda 190](#_Toc112203427)

[Jātaka 498 190](#_Toc112203428)

[Jātaka 421 191](#_Toc112203429)

[Jātaka 282 192](#_Toc112203430)

[Los Últimos Días del Buddha 193](#_Toc112203431)

[Después Del Parinibbāna De Buddha 206](#_Toc112203432)

[Anuruddha El Maestro Del Ojo Divino 211](#_Toc112203433)

[Vida Temprana Y Ordenación 211](#_Toc112203434)

[La Lucha por la Arahantía 214](#_Toc112203435)

[El Sendero Espiritual De Anuruddha 217](#_Toc112203436)

[Vida en el Sangha 220](#_Toc112203437)

[Anuruddha Y Mujeres 225](#_Toc112203438)

[Las Vidas Anteriores de Anuruddha 230](#_Toc112203439)

[El Paranibbāna del Buddha *y* lo que Vendría 234](#_Toc112203440)

[Mahākaccāna Maestro de la Exposición Doctrinal 237](#_Toc112203441)

[Introducción 237](#_Toc112203442)

[Los Antecedentes Saṁsāricos 238](#_Toc112203443)

[Conversión De Kaccāna Al Dhamma 240](#_Toc112203444)

[Diversos Incidentes 243](#_Toc112203445)

[Discernidor De Breves Sentencias 247](#_Toc112203446)

[El Majjhima Nikāya 248](#_Toc112203447)

[El Saṁyutta Nikāya 254](#_Toc112203448)

[El Aṅguttara Nikāya 257](#_Toc112203449)

[Otras Enseñanzas De Mahākaccāna 259](#_Toc112203450)

[Los Versos del Theragāthā 265](#_Toc112203451)

[Los Tratados Exegéticos 267](#_Toc112203452)

[Grandes Mujeres Discípulas Del Buddha 270](#_Toc112203453)

[Visākhā: El Patrono Femenino Principal del Buddha 270](#_Toc112203454)

[Mallikā: La Reina De Las Flores 279](#_Toc112203455)

[Khemā la de Gran Sabiduría 287](#_Toc112203456)

[Bhaddā Kuṇḍalakesā: La Asceta Polemista 293](#_Toc112203457)

[Kisāgotami: La Madre del Niño Muerto 297](#_Toc112203458)

[Soṇā la de Muchos Niños 302](#_Toc112203459)

[Nandā: La Media Hermana Del *Buddha* 306](#_Toc112203460)

[La Reina Sāmāvātī: Personificación De La Bondad Amorosa 308](#_Toc112203461)

[Paṭācārā: La Preservadora Del Vinaya 317](#_Toc112203462)

[Ambapālī: La Generosa Cortesana 323](#_Toc112203463)

[Sirimā y Uttarā 327](#_Toc112203464)

[Isidāsī: Un Viaje por el Saṁsāra 333](#_Toc112203465)

[Aṅgulimāla: El Sendero de un Asesino hacia la Santidad 341](#_Toc112203466)

[La Formación de un Asesino En Serie 341](#_Toc112203467)

[Aṅgulimāla Se Convierte En Monje 344](#_Toc112203468)

["Nacido de Noble Nacimiento " 349](#_Toc112203469)

[Versos De Aṅgulimāla 352](#_Toc112203470)

[Anāthapiṇḍika: El Patrono Principal del *Buddha* 355](#_Toc112203471)

[Anāthapiṇḍika se Convierte En Discípulo 355](#_Toc112203472)

[El Rico Patrono 359](#_Toc112203473)

[La Familia de Anāthapiṇḍika 363](#_Toc112203474)

[Anāthapiṇḍika y Sus Amigos 366](#_Toc112203475)

[Discursos Del Bienaventurado 368](#_Toc112203476)

[La Muerte De Anāthapiṇḍika 378](#_Toc112203477)

[Pequeñas Biografías De Otros Discípulos 381](#_Toc112203478)

[El Amo De Hogar Citta 381](#_Toc112203479)

[El Bhikkhu Citta 389](#_Toc112203480)

[Padre y Madre Nakula 391](#_Toc112203481)

[Notas 396](#_Toc112203482)

[Bibliografía 409](#_Toc112203483)

[Traducciones del Pāli al Inglés 409](#_Toc112203484)

[Trabajos de Referencia 410](#_Toc112203485)

[Colaboradores 411](#_Toc112203486)

[Buddhist Publication Society 414](#_Toc112203487)

# Prólogo

Mientras que en los últimos años en los océanos de occidente se ha gastado tinta en libros que tratan sobre el *Buddha* y su Enseñanza, las primeras dos Gemas del Budismo, la cobertura prestada a la tercera Gema, al *Saṅgha*, ha estado lejos de ser adecuada. Inclusive el significado de la palabra "*saṅgha*" ha sido un objeto de controversia, mientras que en aquellos sin acceso a los textos originales en *Pāḷi*, ha dejado que una densa nube de oscuridad se haya cernido inclusive sobre el núcleo original de los discípulos del *Buddha*. Esta brecha es aún más evidente porque la medida misma del éxito del *Buddha,* como maestro espiritual, debería ser determinada por su habilidad para entrenar a sus discípulos. El verso canónico de reverencia al *Buddha* lo honra como "*el insuperable entrenador de personas a ser adiestradas*" y, por lo tanto, la prueba de fuego para la validez de esta afirmación debería ser la firmeza en sus convicciones en los hombres y mujeres que se sumieron a su enseñanza. Así como el Sol es valorado no solo por su propio resplandor intrínseco, sino también por su capacidad para iluminar el mundo, la brillantez del *Buddha* como maestro espiritual está determinada no solo por la claridad de su Enseñanza, sino también por su capacidad para iluminar a aquellos que acudían a él en búsqueda de refugio y convertirse ellos mismos en luminarias por cuenta propia. Sin una comunidad de discípulos para dar testimonio de su poder transformador, la Enseñanza, el *Dhamma*, sería simplemente un paquete de doctrinas y prácticas formales, admirablemente lúcidas e intelectualmente rigurosas, pero alejadas de las preocupaciones humanas vitales. El *Dhamma* solo cobrará sentido en la medida de su contacto con la vida práctica del hombre común, ennobleciendo a sus seguidores y convirtiéndolos en modelos de sabiduría, compasión y pureza.

El presente libro es un intento de llenar ese vacío en la literatura budista occidental con los retratos biográficos vívidos de veinticuatro de los más distinguidos discípulos del *Buddha*. El libro se desarrolló a partir de una serie de tratados individuales sobre los grandes discípulos publicados por *Buddhist Publication Society* (BPS [*La Sociedad de Publicaciones Budistas*]) bajo su reconocido sello, *The Wheel*. La primera biografía que apareció fue *La Vida de* *Sāriputta* escrita por el Venerable Nyanaponika Thera. Ello se publicó por primera vez en 1966 y como una monografía independiente, sin intención de iniciar una serie de secuelas. En el mismo año, sin embargo, un autor budista alemán, Hellmuth Hecker, comenzó a publicar breves perfiles biográficos de los grandes discípulos en la revista budista alemán *Wissen und Wandel* (fundado en 1955 por Paul Debes). Durante los siguientes veinte años, *Wissen und Wandel* realizó cuarenta y un perfiles biográficos de este tipo, muchos de ellos bastante cortos.

A finales de la década de 1970 al Ven. Nyanaponika, entonces editor del BPS, se le ocurrió la idea de extender su estudio sobre Sāriputta con una línea de títulos en *The Wheel* en relación con los otros grandes discípulos, usando los artículos del Dr. Hecker como base. Así, entre 1979 y 1989 aparecieron, como folletos individuales en *The Wheel*, los perfiles biográficos de Mahāmoggallāna, Ānanda, Angulimāla, Anāthapiṇḍika, Mahā Kassapa, Anuruddha y ocho prominentes discípulas femeninas más. Estos habían sido traducidos al inglés por el mismo Ven. Nyanaponika o por otras personas a petición suya. Finalmente, en 1995 escribí un folleto sobre el Venerable Mahākaccāna, que fue el último en aparecer en la serie.

Casi todos los artículos originales del Dr. Hecker fueron extendidos considerablemente por el Ven. Nyanaponika con material adicional recopilado del Canon *Pāli* y sus comentarios, y enriquecido con sus propias y lúcidas reflexiones. Al preparar este volumen completo a partir de los folletos originales, hice modificaciones sustanciales en casi todas las versiones anteriores y agregué inclusive material adicional para dar una imagen más completa del discípulo en escrutinio. El capítulo sobre las mujeres discípulas se ha ampliado con la adición de cuatro perfiles biográficos que no estaban en el original de *The Wheel*, aunque no fuera posible un tratamiento completo de las mujeres individuamente comparable a los estudios de los principales discípulos masculinos, debido a la escasez de fuentes literarias. También fue necesaria una profunda revisión estilística de los perfiles biográficos originales.

He vuelto a traducir casi todos los versos, que en los folletos de *The Wheel* a menudo se citaban basados en traducciones más antiguas compuestas en un estilo que a los lectores actuales les podría parecer algo forzado. Para servir de estímulo a los relatos en prosa he añadido aún más versos, particularmente del *Theragāthā* y *Therīgāthā*. A menos que se indique lo contrario, todas las traducciones de los versos son mías, aunque en realidad las versiones de los versos de las dos colecciones que acabo de nombrar se basen en gran medida en las traducciones en prosa literal de K.R. Norman, publicado como *Elders’ Verses* [*Versos de los Venerables*], partes 1 y 2.

Me gustaría agradecer a mi asistente de hace mucho tiempo en el BPS, a Ayyā Nyanasirī, quien primero revisó los originales de *The Wheel* con la idea de reeditarlos en un solo volumen. También agradezco a la Sra. Savithri Chandraratne, quien mecanografió diligentemente y con precisión los manuscritos en una computadora. Agradezco a *Wisdom Publications* por su colaboración en la publicación de este libro, en particular a Sara McClintock, cuyos comentarios editoriales dieron lugar a importantes mejoras.

**Bhikkhu Bodhi**

# Créditos

“*Sāriputta: El Mariscal del Dhamma*”, de Nyanaponika Thera. Publicado por primera vez como *The Life of Sāriputta*, BPS *Wheel* No. 90/92 (1966).

"*Mahākaccāna: Maestro de exposición doctrinal*", de Bhikkhu Bodhi. Publicado por primera vez como BPS *Wheel* No. 405/406 (1995).

Las siguientes biografías son todas de Hellmuth Hecker, traducidas del alemán al inglés:

"*Mahāmoggallāna: Maestro de los Poderes Psíquicos*". Trad. por Nyanaponika Thera. Publicado por primera vez como *Mahā-Moggallāna*, BPS *Wheel* No. 263/264 (1979).

"*Mahā Kassapa: Padre del Saṅgha*". Traducido, revisado y ampliado por Nyanaponika Thera. Publicado por primera vez como BPS *Wheel* No. 345 (1987).

"*Ānanda: Guardián del Dhamma*". Trad. por la hermana Khemā. Publicado por primera vez como BPS Wheel No. 273/274 (1980).

"*Anuruddha: Maestro del Ojo Divino*". Traducido, revisado y ampliado por Nyanaponika Thera. Publicado por primera vez como BPS *Wheel* No. 362 (1989).

"*Grandes Mujeres Discípulas del Buddha*". Traducido por la hermana Khemā. Publicado por primera vez como *Buddhist Women at the Time of the Buddha*, BPS Wheel No. 292/293 (1982). Las siguientes historias son nuevas en este volumen: "*Visākhā: La Patrono Femenina Principal del Buddha*" (traducción de Friedgard Lottermoser, ampliada por Bhikkhu Bodhi); “*Ambapālī: La Generosa Cortesana*”, “*Sirimā y Uttarā*” e “*Isidāsī*: *Un viaje a través de Saṁsāra*” (traducción de Amadeo Solé-Leris).

"*Aṅgulimāla: El Sendero de un Asesino Hacia la Santidad*". Traducida y ampliada por Nyanaponika Thera. Publicado por primera vez como BPS *Wheel* No. 312 (1984).

"*Anāthapiṇḍika: el Patrono Principal del Buddha*". Traducido bajo la supervisión de Nyanaponika Thera. Publicado por primera vez como *Anāthapiṇḍika*: *The Great Benefactor*, BPS Wheel No. 334 (1986).

"*Vidas Breves de los Discípulos*". Adaptado de una traducción de Mudita Ebert. Publicado por primera vez como BPS *Wheel* No. 115 (1967).

Las traducciones de las fuentes *Pāli* corresponden a los respectivos autores, a menos que se indique lo contrario. Las traducciones de los versos fueron realizadas por Bhikkhu Bodhi, a menos que se indique lo contrario.

# Abreviaciones

**AN** Aṅguttara Nikāya (por sección y *sutta*)

**Ap.** Apadāna (I = Thera-apadāna, II = Therī -apadāna; por capítulo y sección; ed. En escritura **birmana**).

**BL** *Buddhist Legends* (Dhp. Comy.)

**BPS** Buddhist Publication Society (Kandy, Sri Lanka)

**Comy.** Comentario

**Dhp.** Dhammapada (en verso)

**DN** Dīgha Nikāya (por número de *sutta*)

**Jāt.** Jātaka (por número)

**Mil.** *Milindapañhā*

**MN** Majjhima Nikāya (por número de *sutta*)

**PTS** Pali Text Society (Oxford, Inglaterra)

**Pv.** Petavatthu

**SN** Saṁyutta Nikāya (por capítulo y *sutta*)

**Snp.** Suttanipāta (por verso o *sutta*)

**Thag.** Theragāthā (por verso)

**Thig.** Therīgāthā (por verso)

**Ud.** Udāna (por capítulo y sutta)

**Vin.** Vinaya (por volumen y página)

**Vism.** Visuddhimagga (capítulo y párrafo de *The Path of Purification* [*El Sendero de la Purificación*])

**Vv.** Vimānavatthu (por verso)

Todas las referencias corresponden a ediciones del PTS a menos que se indique lo contrario

A white flower floating in water

Description automatically generated with medium confidence

A picture containing lit, dark, light

Description automatically generated

# Reconocimientos del Editor

El editor reconoce con mucho agradecimiento la generosa contribución de la Fundación de la Familia Hershey por patrocinar la impresión de este libro [impresión del libro físico original en inglés]

# Introducción Del Editor

### El Lugar del Discipulado en el Budismo

Como fundador religioso, el *Buddha* no pretendía ser un profeta inspirado por algún Dios, un salvador personal o una deidad encarnada. Dentro del marco de su Enseñanza, el *Dhamma*, su papel especial fue el de un maestro, el de un Maestro Supremo que reveló el único sendero hacia la liberación final. En la forma más antigua de la Enseñanza, tal como la representa el Canon *Pāli*, ninguna diferencia esencial distingue la meta alcanzada por el propio *Buddha* de la que alcanzaron sus discípulos. Para ambos, el objetivo fue el mismo, el *Nibbāna*, la perfecta liberación de la mente de todos los lazos restrictivos y la consiguiente liberación del *saṁsāra*, del ciclo recurrente de muerte y renacimiento.

Las diferencias entre el *Buddha* y sus discípulos se refieren, en primer lugar, a la secuencia temporal de su consecución y, en segundo lugar, a las cualidades personales que adquirieron a través de la consumación de la meta. En términos de secuencia temporal, el *Buddha* es el descubridor del sendero hacia el *Nibbāna*, mientras que sus discípulos son aquellos que recorren el sendero bajo su guía y, por lo tanto, obtienen el fruto: “El *Tathāgata*, monjes, es el que hace surgir un sendero no ha surgido antes, el productor de un sendero no producido antes, el declarante de un sendero no declarado antes. Él es el conocedor del sendero, el descubridor del sendero, el experto en el sendero. Y sus discípulos ahora viven de acuerdo a ese sendero y luego son absorbidos por él. Ésta, monjes, es la distinción, la disparidad, la diferencia entre el *Tathāgatā*, el *Arahant*, el Totalmente Iluminado y un monje liberado por medio de la sabiduría” (SN 22:58).

En términos de cualidades personales, el *Buddha*, como fundador del *sāsana*, la enseñanza o "Dispensación", posee una amplia gama de habilidades y modos de conocimiento que sus discípulos no comparten plenamente con él. Estas facultades cognitivas incluyen no solo ciertos poderes taumatúrgicos, sino también el conocimiento sin obstáculos de la constitución del mundo con sus muchos planos de la existencia y una comprensión profunda de las diversas inclinaciones mentales de los seres sintientes.1 Estas facultades son necesarias para que el *Buddha* pueda cumplir su misión esencial de establecer la Dispensación en el mundo en toda su extensión y de guiar a innumerables seres hacia la liberación del sufrimiento.

Dado que el objetivo del *Buddha* cuando "puso en marcha la Rueda del *Dhamma*" era el de conducir a los seres sintientes hacia el *Nibbāna*, la estructura misma de su Enseñanza presuponía una relación de discipulado entre él y aquellos que escucharían

su mensaje. El *Buddha* es el maestro plenamente iluminado (*satthā*); su Enseñanza (*sāsana*) es una disposición para someterse a un curso particular de entrenamiento; y aquellos que se ajustan a las exigencias del discipulado, lo hacen siguiendo su mandato (*sāsanakara*) y cumpliendo sus consejos (*ovādapaṭikara*). Incluso al final de su ministerio, mientras yacía en su lecho de muerte entre los árboles gemelos de *sāla* en Kusinārā, declaró que no era por medio de acciones externas de reverencia que el *Tathāgata*, el Perfecto, era apropiadamente venerado, sino por medio de la práctica constante y dedicada del *Dhamma* (DN 16).

El curso del discipulado bajo un *Buddha* comienza con un acto de fe (*saddhā*). La fe, para el budismo, no es un asentimiento incuestionable a proposiciones más allá del rango de una verificación posible, sino una disposición a aceptar con confianza la afirmación que el *Buddha* hace sobre sí mismo: que él está el Totalmente Iluminado, que ha despertado a lo más profundo de las verdades cruciales sobre la naturaleza de la existencia y es quién puede mostrar el sendero hacia la meta suprema. La fe en la Iluminación del *Buddha* se manifiesta por el proceso de "ir en busca de refugio" en las Tres Gemas del *Budismo* (*tiratana*): en el *Buddha* como mentor y guía espiritual; en su Enseñanza, en el *Dhamma*, como la expresión más perfecta de la verdad existencial y el impecable sendero hacia la liberación; y en el *Ariya* *Saṅgha*, en la comunidad de los nobles, como la personificación colectica de la sabiduría y la pureza espiritual. La fe conduce necesariamente a la acción, a la consumación de la formación, que en términos concretos significa la implementación de las pautas que el *Buddha* hubo establecido en la vida para sus seguidores. Estas pautas varían ampliamente dependiendo de la situación y aptitud del discípulo. Ciertos conjuntos de pautas son más apropiados para los seguidores laicos, otros más apropiados para los monjes, y es tarea del discípulo hacer la elección correcta entre ellas. Pero todas esas pautas, que se originan en diferentes puntos de partida, eventualmente convergen en un solo sendero, universal y único, que conduce infaliblemente hacia la meta final. Éste es el Noble Óctuple Sendero, el sendero hacia la cesación del sufrimiento, con sus tres divisiones consistentes de: virtud (*sīla*: lenguaje correcto, acción correcta, sustento correcto), concentración (*samādhi*: esfuerzo correcto, atención plena correcta, concentración correcta) y sabiduría (*paññā*: visión correcta, volición correcta).

Aquellos que acepten al *Buddha* como maestro e intenten seguir su sendero representarán sus *sāvaka*(s) (sct. *Śrāvaka*), sus discípulos. La categoría de discipulado abarca la distinción convencional entre orden monástica y comunidad laica y, por lo tanto, abarca las tradicionales “cuatro asambleas” de seguidores budistas: los *bhikkhus*, las *bhikkhunīs* (monjes y monjas), los *upāsakas* y las *upāsikās* (los laicos y las laicas). Aunque

los textos posteriores correspondientes a la tradición *Mahāyāna* hablan de los *sāvaka*(s) como si formaran una clase distinta de discípulos (una clase que contrasta desfavorablemente con los *bodhisattvas*), las primeras escrituras budistas no reconocen tal distinción, sino que usan la palabra *sāvaka* en términos generales para referirse a todos aquellos que acepten al *Buddha* como su maestro. La palabra se deriva del verbo causativo *sāveti*, “informar, declarar”, y por lo tanto significa aquellos que declaran que el *Buddha* es su maestro (o quizás aquellos a quienes se les ha declarado el *Dhamma*). En los primeros textos, *sāvaka* se usaba no solo como una designación para los discípulos del *Buddha*, sino también para los seguidores de otros sistemas espirituales en relación con sus propios mentores.

### Dos Tipos De Discípulos

Dentro del amplio espectro de seguidores del *Buddha* se establece una distinción fundamental entre dos tipos de discípulos, los discípulos ordinarios y los discípulos nobles. Las diferencias que los dividen no se refieren a la forma externa ni al modo de vida, sino a su estatura espiritual interna. Tales diferencias se harán más claras si las discutimos a la luz de la cosmovisión que subyace tanto en la tradición budista en su conjunto como en los perfiles biográficos que constituyen la sustancia del presente volumen.

Los compiladores de las escrituras budistas aceptan como axiomática una cosmovisión que difiera significativamente de la imagen del universo que nos ha legado la ciencia moderna. Esta cosmovisión se caracteriza por tres premisas básicas e interrelacionadas. La primera es que el universo sensible es una estructura de varios niveles, con tres reinos primarios divididos en varios planos subsidiarios. El nivel más burdo es el reino del deseo sensorial (*kāmadhātu*), que consta de 11 planos: los infiernos, el reino animal, la esfera de los fantasmas, el reino humano, la esfera de los titanes y los 6 planos celestiales sensuales; de estos, sólo el reino humano y el reino animal son normalmente accesibles a nuestras facultades sensoriales naturales. Por encima del reino de los deseos sensoriales está el reino de la materia sutil, o el reino de las formaciones sutiles (*rūpadhātu*), una serie ascendente de unos 16 planos Excelsos que son las contrapartes ontológicas de los *jhānas*, las absorciones meditativas; aquí los aspectos más burdos de la materia se han desvanecido y los seres disfrutan de dicha, paz y poder mucho mayor de lo que normalmente se puede obtener en el plano terrestre. Finalmente, en el pináculo del cosmos budista se encuentra el reino inmaterial (*arūpadhātu*), que consta de 4 planos de naturaleza extremadamente atenuada que corresponden a las cuatro absorciones meditativas inmateriales (*āruppajhāna*): aquí la materia ha desaparecido por completo y los habitantes poseen una constitución puramente mental.2

El segundo axioma se refiere al renacimiento. El budismo sostiene que todos los seres no iluminados, aquellos que no hayan erradicado la ignorancia y el deseo, estarán destinados a renacer dentro de los 3 reinos descritos. El curso de la transmigración no posee un comienzo distinguible. Es impulsado desde lo profundo de la ignorancia y el deseo, que impulsa la corriente de la consciencia desde la muerte hasta un nuevo nacimiento en un proceso recurrentemente autosostenido. A esta sucesión ininterrumpida de renacimientos y muertes se le conoce el *saṁsāra*, "el deambular", el ciclo de recurrentes existencias.

El tercer axioma es el principio que determina la esfera del renacimiento. Esto es a lo que el *Buddha* llama *kamma*, acción, específicamente acción volitiva. Según el *Buddha*, todas nuestras acciones volitivas y moralmente determinadas están sujetas a una ineludible ley de retribución. Nuestras acciones dejan atrás, en la corriente continua de la consciencia, un potencial para producir resultados (*vipāka*), para producir frutos (*phala*), que aparecen cuando el *kamma* acumulado se encuentra con las condiciones externas favorables para su germinación. El *kamma* determina no solo el plano específico en el que uno renazca, sino también nuestras capacidades y propensiones inherentes y la dirección básica de nuestras vidas. El modo por el cual opera el *kamma* es ético: el *kamma* perjudicial (las acciones motivadas por la codicia, la aversión y la ilusión) conllevan un mal renacimiento y engendra dolor y sufrimiento; el buen *kamma* — las acciones inspiradas por la generosidad, la bondad y la sabiduría — conduce a un buen renacimiento, a uno de felicidad y bienestar.**3**

Dado que toda la experiencia dentro del ciclo de renacimientos es impermanente e insatisfactoria, el objetivo último del budismo primariamente es liberarse de este ciclo de autogeneración y, por lo tanto, conseguir un estado incondicionado, el *Nibbāna*, donde no exista más nacimiento, vejez y muerte. Esta es la meta que el propio *Buddha* consumó como culminación de su propia noble búsqueda, y también es la meta que constantemente proponía a sus discípulos. La distinción entre los dos tipos de discípulos se refiere a su relación con este objetivo. La clase de discípulos ordinarios, que es con mucho la más numerosa de las dos, está conformada por aquellos que todavía están clasificados técnicamente como seres mundanos u ordinarios (*puthujjana*). Es posible que tales discípulos se refugien sinceramente en las Tres Gemas y estén completamente dedicados a la práctica del *Dhamma*, pero a pesar de su seriedad, aún no habrán alcanzado el plano en el que la liberación sea irrevocablemente segura. Todavía no han apreciado el *Dhamma* por sí mismos, ni han eliminado los grilletes mentales, ni han entrado irreversiblemente en el sendero de la liberación final. Su actual modo de práctica es de carácter preparatorio: están destinados a conducir sus facultades

espirituales hacia la madurez para que, a su debido tiempo, puedan entrar en el sendero supramundano. Sin embargo, hasta que surja esa experiencia, deberán deambular por el ciclo de renacimientos, sin estar seguros de un destino futuro, todavía se encontrarán sujetos a lapsus morales e inclusive serán susceptibles de renacer en los planos inferiores de la existencia.

En contraste con esta clase se encuentra la clase de discípulos nobles, los   
*ariyasāvaka*.**4** Estos discípulos son lo que han superado el plano mundano, los que han llegado a una etapa de irreversibilidad y estarán seguros de alcanzar la meta final en un máximo de siete renacimientos adicionales. Lo que los haya elevado del estado mundano al plano de la nobleza espiritual es una transformación radical que ha ocurrido en la base misma de sus mentes. Esta transformación puede verse desde dos perspectivas complementarias, una cognitiva y la otra psicológica. Los *suttas* se refieren al aspecto cognitivo como, por ejemplo, la obtención de la visión del *Dhamma* (*dhammacakkhu*-*paṭilābha*) y el avance a través del *Dhamma* (*dhamm* *ābhisamaya*).5 Tal fenómeno, que altera el destino de uno para siempre, generalmente tendrá lugar después de que el discípulo haya cumplido los requisitos preliminares del entrenamiento y se haya dedicado a la práctica de la meditación introspectiva (*vipassanā* -*bhāvanā*). A medida que la comprensión profunda de la verdadera naturaleza de los fenómenos madure la facultad de la sabiduría (*paññā*), en cierto punto, cuando todas las condiciones estén maduras, dispersarán momentáneamente las brumas de la ignorancia, proporcionando al discípulo una visión inmediata del elemento incondicionado, de lo Inmortal, lo cual representará una condición previa y un término final para todo el proceso de liberación.

Cuando surja esta visión, el discípulo se convertirá en un verdadero heredero del mensaje del *Buddha*. Los textos describen a un discípulo como "alguien que ha *visto* el *Dhamma*, que ha consumado el *Dhamma*, que ha comprendido el *Dhamma*, que ha sondeado el *Dhamma*, que ha superado toda duda y perplejidad y se ha vuelto autosuficiente en la Enseñanza del Maestro" (p. Ej., En MN 74). Aunque la visión todavía pueda estar nublada y ser imperfecta, el discípulo habrá obtenido el acceso a la verdad última y será sólo cuestión de tiempo hasta que, mediante una práctica diligente, lleve esta visión hacia su culminación en una iluminación final (*sambodhi*), el completo entendimiento experiencial de las Cuatro Nobles Verdades.

El otro aspecto de transformación por el que pasa el discípulo se refiere a la constitución de la psique. Consistirá en la eliminación permanente de ciertas disposiciones mentales perjudiciales llamadas impurezas [*kilesa*(s)]. Para efectos de esta exposición, las impurezas generalmente se clasificarán en un conjunto de 10 grilletes (*saṁyojana*), llamados así porque someten a los seres a la esclavitud del ciclo de renacimientos. De los *suttas* se desprende que, en casos excepcionales, un discípulo con un alto grado de sabiduría de vidas pasadas podrá destruir los 10 grilletes en un instante, avanzando así

por medio de un gran salto desde la etapa de un ser mundano hasta la de un *arahant*, alguien completamente liberado. El proceso de consumación más típico, sin embargo, es uno calibrado mediante el cual los grilletes se destruyen secuencialmente, en grupos discretos, en cuatro ocasiones diferentes de la iluminación. Esto da como resultado una gradación cuádruple entre los discípulos nobles, con cada etapa principal subdividida a su vez en dos fases: una fase del sendero (*magga*), cuando el discípulo está practicando para eliminar un grupo particular de grilletes; y una fase de fruición (*phala*), donde se consuma el avance y se destruyen propiamente los grilletes. Esta subdivisión explica la fórmula clásica del *Ariya Saṅgha* como compuesta por cuatro pares y ocho tipos de personas nobles (*yadidaṁ cattāri purisayugāni aṭṭhapurisapuggalā esa bhagavato sāvakasaṅgho*).

A la primera etapa de la iluminación se le llama entrada a la corriente (*sotāpatti*), porque es con este logro que se podrá decir correctamente que el discípulo ha entrado en "la corriente del *Dhamma*" (*dhammasota*), es decir, en el Noble Óctuple Sendero que lo conducirá irreversiblemente hacia el *Nibbāna*. La entrada a la corriente se consigue con el primer surgimiento de la visión del *Dhamma* y está marcada por la erradicación de los 3 grilletes más burdos: (i) la visión de la personalidad (*sakkāyadiṭṭhi*), (ii) la visión de un yo sustancial dentro de una persona empírica; (iii) la duda sobre el *Buddha* y su Enseñanza; y una comprensión incorrecta sobre las reglas y los votos (*sīlabbataparāmāsa*), la creencia de que las meras observancias externas (incluidos los rituales religiosos y las formas penitenciales de ascetismo) pueden conducir a la salvación. Con la destrucción de estos tres grilletes, el que entra en la corriente se libera de la posibilidad de renacer en un plano de la desdicha (*apāyabhūmi*), los tres reinos inferiores de los infiernos, el reino animal y la esfera de los espíritus o "fantasmas hambrientos". Es seguro que una persona así alcanzará la liberación final a lo sumo en 7 vidas más transcurriéndolas tanto en el mundo humano como en los cielos.

La siguiente etapa importante de la iluminación es la de aquel que retornará una única vez más (*sakadāgāmi*), aquel que renacerá solo una vez más en el plano humano o en los cielos de la esfera de los sentidos y allí alcanzará la meta final. El sendero del retorno único no erradica ningún grillete más allá de los ya eliminados por el sendero del entrante a la corriente. Sin embargo, atenúa las tres impurezas fundamentales: la codicia, el odio y la ilusión, de modo que surjan sólo esporádicamente y sólo en un grado leve.

El tercer sendero, el del que no retornará (*anāgāmī*), erradicará dos raíces profundas de turbulencia emocional dentro de la psique: las impurezas de la concupiscencia sensual y la mala voluntad, los grilletes cuarto y quinto, que se eliminan en todas sus múltiples formas, incluso en las más sutiles. Debido a que estos dos grilletes son los lazos principales que mantienen a los seres vivos atados al plano del deseo sensorial, el que no

retornará, como su nombre lo indica, nunca retornará a este reino. Más bien, tal persona renacerá espontáneamente en uno de los Excelsos cielos del reino de las formaciones conocidos como los Parajes Puros (*suddhāvāsa*), accesible solo para los que no retornarán, y allí consumará el *Nibbāna* final sin retornar jamás a este mundo.

La cuarta y última etapa del noble discipulado es la del estado de *arahant* (*arahatta*), que se logra mediante la eliminación de los 5 grilletes sutiles que se mantendrá sin abandonar incluso en el que no retornará: el deseo por la existencia en una esfera material sutil, el deseo por la existencia en una esfera inmaterial, la presunción, la agitación y la ignorancia. Como la ignorancia es la más profundamente arraigada de todas las impurezas, cuando surge el sendero de la condición de *arahant* que sondea completamente las Cuatro Nobles Verdades, la ignorancia se destruye totalmente, trayendo consigo la destrucción de todas las demás impurezas residuales. La mente entonces entrará en "la liberación mental inmaculada, la liberación por la sabiduría, alcanzada mediante la destrucción de las corrupciones", el estado al que el *Buddha* llama la consumación insuperable de la vida santa.

El *arahant* es el discípulo plenamente consumado del budismo tradicional, el modelo perfecto de toda la comunidad budista. Inclusive el propio *Buddha*, con respecto a su liberación, se describía como un *arahant*, y declaraba que los *arahants* eran sus iguales en lo que respectaba a la destrucción de las impurezas. Para el *arahant* no existirá mayor tarea que realizar y no se apartará de lo que ya haya consumado. Habrá consumado el desarrollo del noble sendero, habrá comprendido plenamente la verdadera naturaleza de la existencia y habrá destruido todas las ataduras y los grilletes mentales. Durante toda su vida, el *arahant* habitará en imperturbable paz, en la consumación experiencial del *Nibbāna*, con una mente inmaculada y segura. Luego, con el colapso del cuerpo al final de su vida, él o ella llegará al final de todo el proceso de reconversión. Porque la muerte del *arahant* no será un pasaje hacia un nuevo renacimiento, como lo es para todos los demás, sino la puerta hacia el mismísimo estado incondicionado, el elemento del *Nibbāna* sin un *karma* residual que se active en ninguna existencia condicionada (*anupādisesa*-*nibbānadhātu*). Ésta es la verdadera cesación del sufrimiento al que apunta la Enseñanza del *Buddha*, la culminación definitiva del ciclo de renacimiento y muerte de inescudriñable comienzo.

### Los Grandes Discípulos

A menudo se cree que el budismo elemental reconocía el surgimiento en el mundo de un solo *Buddha*, el *Buddha* Gotama, el Sakyamuni, y que la concepción de múltiples *Buddhas* era una innovación perteneciente a la etapa del pensamiento budista que precedió al surgimiento del *Mahāyāna*. Los *Pāli* *Nikāyas*, nuestra fuente integral más

antigua de la fase más tradicional del budismo, desmiente esta suposición. Los *suttas* mencionan regularmente a seis *Buddhas* de la antigüedad, los predecesores de Gotama, y ​​en un texto (DN 14) el *Buddha* brinda información detallada sobre sus carreras. En otra parte de su enseñanza, profetiza el surgimiento de un futuro *Buddha* que se llamará Metteyya, quien reavivará la luz del verdadero *Dhamma* en una era de oscuridad espiritual (DN 26). En la literatura posterior a la escuela *Theravāda*, la lista del número de *Buddhas* pasados ​​se incrementa hasta 27. Fue durante el vigésimo cuarto *sāsana* de un *Buddha* llamado Dīpaṅkara, que el ser que se convertiría en el *Buddha* Gotama recibió su primera predicción sobre su futura budeidad.**6**

La función específica de un *Buddha* dentro del proceso histórico y cósmico es redescubrir y proclamar el sendero perdido hacia el *Nibbāna*. Para el budismo, la historia no se desarrolla en línea recta desde la creación hasta el apocalipsis. Se desarrolla, más bien, en ciclos recurrentes de surgimiento y desaparición anidados dentro de ciclos más amplios del proceso cósmico. Los sistemas estelares surgen, evolucionan y se desintegran, siendo reemplazados por nuevos sistemas estelares surgidos de las cenizas del antiguo. En este contexto, ilimitado en el espacio y el tiempo, los seres sintientes migran de una vida a otra dentro de los 3 reinos de la existencia. Toda existencia dentro del ciclo está oprimida por el sufrimiento: es pasajera, inestable, insustancial, comienza con dolor al nacer y termina con dolor en la vejez, en la enfermedad y la muerte. Periódicamente, sin embargo, en medio de los laberintos oscuros del *samsāra*, surgirá un ser, siempre en el reino humano, que desentrañará la intrincada maraña de condiciones que sostienen este proceso de esclavitud y, por lo tanto, descubrirá, por su propia sabiduría y sin ayuda, el sendero perdido hacia el *Nibbāna*, el estado incondicionado de perfecta bienaventuranza, paz y libertad. Este ser será un *Buddha*.

Un *Buddha* no solo redescubre el sendero hacia el *Nibbāna*, sino que también establece un *sāsana*, una Dispensación, para dar a otros innumerables seres la oportunidad de aprender el *Dhamma* y recorrer el sendero hacia la meta final. Para facilitar el progreso a lo largo del sendero, cada *Buddha* funda un *Saṅgha*, una orden de monjes y monjas renunciantes, que dejan atrás la vida familiar para asumir todo el yugo de su disciplina, el *brahmacariya* o la vida santa. Cada *Buddha* enseña el *Dhamma* libre y abiertamente a las cuatro clases de discípulos (monjes y monjas, laicos y laicas) mostrándoles los cursos de conducta que conducen a renacimientos superiores dentro del ciclo de la existencia y el sendero para liberarse de todo este círculo vicioso. Incluso para aquellos que no logren alcanzar la primera etapa del noble discipulado, el surgimiento de un *Buddha* seguirá siendo un evento auspicioso; porque al buscar refugio en las Tres Gemas, hacer ofrendas al *Buddha* y a su *Saṅgha* y emprender la práctica de su Enseñanza, los seres sembrarán las semillas de mérito con la potencia más sublime para la producción de frutos favorables. Tales semillas de mérito, cuando maduren, no solo

traerán formas elevadas de renacimiento, sino que conducirán a estos seres a entrar en contacto con futuros *Buddhas*, lo que les permitirá escuchar el *Dhamma* nuevamente y, cuando sus facultades estén completamente maduras, lograrán la consumación de los senderos y los frutos de la liberación.

De entre sus séquitos de nobles discípulos, cada *Buddha* nombrará a varios discípulos particulares como los más eminentes en ciertos campos especiales. Primero, el *Buddha* designará, en la cabeza de todo el *Saṅgha*, a dos *bhikkhus* como sus discípulos principales (*aggasāvaka*), quienes compartirán con él las principales responsabilidades en la instrucción de monjes y en la administración del *Saṅgha* en su conjunto. De estos dos, uno será también el más destacado en sabiduría, el otro en el ejercicio de poderes psíquicos. En la Dispensación actual de nuestro *Buddha* Gotama, estos dos puestos fueron ocupados por los *arahants* Sāriputta y Mahāmoggallāna. Además, cada *Buddha* designará a un *bhikkhu* como su asistente personal (*upaṭṭhāka*) para que se ocupe de sus necesidades, funcione como intermediario entre él y el público en general y lo acompañe en sus rondas de predicación. Para nuestro actual *Buddha*, este cargo lo ocupó el Venerable Ānanda, quien también era conocido como el Guardián del *Dhamma* por su papel en la preservación de los discursos del *Buddha*.

Estos puestos tan elevados e íntimos de ninguna manera agotan el alcance del gran discipulado. El Canon *Pāli* contiene un capítulo en el *Aṅguttara Nikāya* llamado *Etadaggavagga* (Capítulo sobre “Éste-Es-el-Más-Destacado”; AN 1; capítulo 14) en el que el *Buddha* establece 80 categorías de grandes discípulos: 47 entre los *bhikkhus*, 13 entre las *bhikkhunīs*, y 10 entre los seguidores laicos masculinos y femeninos. Para cada uno de estos puestos, nombrará a un discípulo destacado en el área respectiva, aunque en algunos casos un solo discípulo sobresalga en varias categorías. Por ejemplo, entre los monjes había alguien que se destacaba entre “los de voz suave” — Lakuṇṭaka Bhaddiya; alguien que era el más destacado entre los que componían versos espontáneamente — Vaṅgīsa; alguien que era el más destacado entre los que habían renunciado debido a la fe — Raṭṭhapāla, etc. El *Bhikkhunī* *Saṅgha* estuvo encabezado por dos *bhikkhunīs* principales — Khemā, que era la más destacada en sabiduría, y Uppalavaṇṇā, quien era la más destacada en poderes psíquicos. Pero también había una monja que sobresalía en el dominio de la disciplina — Paṭācārā; una destacada en energía — Soṇā; una destacada en el recuerdo de vidas pasadas — Bhaddā Kapilānī, etc. Entre los laicos había un patrono principal — Anāthapiṇḍika; un predicador destacado — Citta, el cabeza de familia; una de las principales en atraer a un séquito — Hatthaka de Ālavi, etc. Y entre las laicas había una patrono principal — Visākhā; alguien que era la más destacada en el aprendizaje — Khujjuttarā; alguien que era la más destacada en transmitir bondad amorosa — Sāmāvatī, etc.

El capítulo canónico sobre los grandes discípulos es extremadamente conciso, mencionando solo la categoría y el nombre del discípulo designado como preeminente en su esfera. Son los comentarios *P​āli*, y en particular en el comentario sobre el *Etadaggavagga*, a los que debemos acudir para conocer los antecedentes de estas citas. Tales relatos comentaristas ciertamente provienen de un período posterior a los *suttas* pero aunque traicionen sus orígenes posteriores con su profusión de leyendas e hipérboles, indican con bastante claridad que los nombramientos relacionados en el mismo canon muestran, en cada caso, un proceso de crecimiento espiritual que comenzara hace mucho tiempo en las oscuras profundidades del pasado.

Cada historia, aunque difiera en detalles, se ajusta al mismo paradigma. Durante la Dispensación de un *Buddha* pasado, cierto partidario suyo lo verá designar a uno de sus discípulos como preeminente en un campo en particular. En lugar de luchar por el logro inmediato del sendero supramundano bajo ese *Buddha*, el devoto asumirá una aspiración (*patthanā*, *abhinīhāra*) de alcanzar, bajo un futuro *Buddha*, el mismo status de preeminencia que el gran discípulo designado. Para prepararse en el anuncio de esta aspiración, el devoto hará abundantes ofrendas al *Buddha* y a su *Saṅgha*, rendirá reverencia ante los pies del Maestro y luego declarará la resolución de su corazón. El Bienaventurado entonces dirigirá su mente hacia el futuro y verá, con su conocimiento omnisciente, que la aspiración tendrá éxito bajo un futuro *Buddha* que se llamaría Gotama. Entonces le dará al discípulo la predicción (*veyyākaraṇa*) de que la aspiración se cumplirá. En el caso de los dos discípulos principales, Sāriputta y Mahāmoggallāna, la aspiración inicial se realizó durante el ministerio del pasado *Buddha* Anomadassī, el decimoctavo *Buddha* que precedió a Gotama; en el caso de los otros grandes discípulos, esto fue realizado bajo el *Buddha* Padumuttara, el decimoquinto *Buddha* en antigüedad.

Después de formar la aspiración y recibir la predicción, el aspirante a un gran discipulado deberá dedicar vidas sucesivas a la acumulación de méritos y conocimientos necesarios para su consumación. Esto requerirá la práctica asidua de diez virtudes sublimes llamadas *pāramī*(s), las cuales son la contraparte *Pāli* del *pāramitā* del budismo sánscrito. Las fuentes *Pāli* enumeran diez *pāramīs*: generosidad, virtud, renunciación, sabiduría, energía, paciencia, veracidad, determinación, bondad amorosa y ecuanimidad.**7** Si bien los sistemas *Mahāyāna* consideran la práctica de los seis *pāramitā* como la tarea específica de los *bodhisattvas*, los candidatos a la suprema Budeidad, la doctrina *Theravāda* posterior (representada por los comentarios *P*​*āli*) los considera en cierta medida como obligatorios

para todos los aspirantes a la iluminación, ya sea como *Buddhas* supremos, *paccekabuddhas* o discípulos *arahant*.**8**

La diferencia entre estas tres clases de seres iluminados tiene que ver con el periodo de tiempo que deberán desarrollarse los *pāramīs* y las exigencias que implicará conducirlos hacia la perfección. Los candidatos a la Budeidad suprema deben practicar los *pāramīs* durante un mínimo de cuatro eras incalculables (*asaṅkheyya*) y cien mil eones, y deberán desarrollarlos en tres grados de severidad: ordinario, superior y supremo. Los candidatos a la iluminación como *paccekabuddha* deberán desarrollar los *pāramīs* durante dos eras incalculables y cien mil eones. En el caso de los discípulos *Arahant*, los requisitos varían considerablemente según el modo en que se realice el objetivo final. Aquellos que aspiren a ser discípulos principales deberán practicarlos durante una era incalculable y cien mil eones; candidatos a un gran discipulado, durante cien mil eones; y candidatos a la *arahantía* de menor estatura, por un período de tiempo correspondientemente menor.**9**

Esta estipulación nos ayuda a comprender un rasgo particularmente notable que recorre muchos de los bosquejos biográficos que encontraremos en este volumen: la asombrosa velocidad y rapidez con las que los grandes discípulos logran la consumación. El asceta Sāriputta, por ejemplo, en su primer encuentro con un monje budista, se convirtió en un entrante a la corriente mientras escuchaba una estrofa de cuatro versos. Mahākaccāna, cuando inclusive era un *brahmán* de la corte, consumó el estado de *arahant* al final de un discurso del *Buddha*. La consorte real Khemā consumó el estado de *arahant* incluso cuando todavía vestía su atuendo real. Con la primera impresión, uno podría tener la tentación de descartar consumaciones espirituales tan rápidas como un ejemplo más de fervor hagiográfico, pero cuando tomamos en cuenta el trasfondo *saṁsārico*, podremos ver que tales casos de “iluminación repentina” no son en modo alguno tan fortuitos como podrían parecer. Su ocurrencia abrupta no es un desafío a las leyes normales del crecimiento espiritual, sino la culminación de un largo y lento proceso de preparación previa, que se ha extendido a lo largo de innumerables vidas contra un vasto telón de fondo cósmico, que alimentó todos los requisitos de la iluminación hasta la madurez. Fue debido a que los discípulos trajeron consigo, desconocidos incluso por sí mismos, acumulaciones tan abundante mérito y sabiduría de sus existencias pasadas que su encuentro inicial con el *Buddha* y su *Dhamma* pudo resultar tan inmediatamente eficaz.

### El Presente Libro

El presente libro es una colección de perfiles biográficos, de diversa extensión, de veinticuatro eminentes discípulos del *Buddha*: uno escrito por el difunto Venerable Nyanaponika Thera (la vida de Sāriputta), otro por mí (la vida de Mahākaccāna), y todos los demás por Hellmuth Hecker.**10** Si bien nuestro objetivo es ser tan ilustrativo como lo permita el alcance de este volumen, nuestro propósito subyacente no es tanto tejer grandes volúmenes de datos fácticos sino proporcionar una fuente de inspiración y edificación para aquellos dedicados a los ideales espirituales del Budismo tradicional. Nuestros perfiles biográficos rara vez intentarán evaluar los diversos relatos de la vida de los discípulos desde un punto de vista objetivo para distinguir los hechos de la ficción piadosa y, por lo tanto, no pretendemos una autenticidad histórica inobjetable. El enfoque que hemos adoptado coloca la perspectiva del autor dentro del material, como la de un testigo y defensor empático, en lugar de ser ajeno a él como un erudito o juez desinteresado. Si todos los eventos registrados en los textos realmente ocurrieron en la forma en que se relatan, es para nosotros de menor importancia que las percepciones que nos brinden nuestras fuentes sobre cómo la comunidad budista elemental veía sus modelos de vida espiritual. Por lo tanto, en lugar de intentar examinar el material desde un punto de vista historicista, hemos registrado exactamente lo que los textos mismos nos dicen sobre los grandes discípulos y sus carreras, uniendo citas de fuentes desconectadas con nuestras propias reflexiones y comentarios.

La forma correcta de abordar este libro, entonces, es como un ejercicio de contemplación más que como un emprendimiento de erudición objetiva. El *Buddha* dice que la contemplación de los nobles discípulos es una parte esencial de la vida meditativa. Es un aspecto de la contemplación del *Saṅgha* (*saṅghā* *nussati*), una de las seis evocaciones que frecuentemente recomendaba a sus seguidores.**11** Contemplar a los nobles, que destruyeron las ataduras del egoísmo y alcanzaron la cima de la pureza y la sabiduría, es un gran estímulo para aquellos que todavía se encuentren lejos de la liberación. Con su ejemplo, estas personas excelsas nos inspirarán confianza en el poder emancipador del *Dhamma*. Sus vidas nos demostrarán que los ideales espirituales planteados en la Enseñanza no son una mera fantasía, sino que pueden ser consumados por seres humanos reales que luchen contra las mismas enfermedades humanas que encontramos dentro de nosotros mismos. Cuando estudiemos sus vidas, veremos que esos grandes discípulos habían comenzado como seres humanos ordinarios tal como nosotros, acosados ​​por los mismos obstáculos, las mismas dificultades que nos acosan actualmente. Pero al depositar la confianza en el *Buddha* y su Enseñanza y mediante la aplicación de todo

el corazón en la práctica del sendero, se podrán superar todas las limitaciones que demos por sentada con docilidad y emerger hacia una dimensión de verdadera nobleza espiritual.

En las páginas que siguen, exploraremos las carreras y los caracteres de estos grandes discípulos budistas, que se encuentran en la fuente misma de toda tradición budista. Examinaremos los antecedentes de sus vidas pasadas y sus primeras experiencias, sus luchas por la iluminación, sus logros y enseñanzas, sus actividades como miembros de un séquito del *Buddha* y (cuando se sepa) sobre la ocurrencia de su muerte. Todo esto es tanto parte de la herencia budista como de las doctrinas y prácticas formales del budismo: no son meros fragmentos de la historia antigua, muerta e insípida, sino un legado vívido y luminoso que nos ha llegado en esta crítica e histórica coyuntura de la humanidad, donde nuestra propia supervivencia dependerá de la capacidad de autotrascendencia del tipo que estos discípulos demostraron tan vívidamente durante sus vidas.

El criterio principal en el que nos hemos basado al seleccionar a los discípulos para el estudio ha consistido en la evaluación de su estatura espiritual y su prominencia dentro de la Dispensación. Este criterio, sin embargo, tuvo que ser equilibrado por otro factor que limitó severamente nuestras opciones, queremos decir, la disponibilidad de fuentes literarias relevantes al respecto. Contrariamente a las expectativas basadas en las actitudes actuales, la cantidad de datos biográficos que contienen los textos clásicos sobre un discípulo en particular no siempre es proporcional a su eminencia espiritual y su papel en el ministerio del *Buddha*. El círculo de grandes discípulos del *Buddha* incluía monjes y monjas, laicos y laicas, a quienes el Maestro ensalzaba de sobremanera, pero acerca de los cuales apenas se ha transmitido información digna de mención. Para tomar un solo ejemplo: el Venerable Upāli, quien fuera el principal especialista en el *Vinaya*, la disciplina monástica, y el monje responsable de la codificación del *Vinaya* *Piṭaka* original además de la Compilación de la Disciplina, durante el Primer Concilio Budista; sin embargo, la información biográfica que se ha conservado sobre él apenas ocuparía una página. El problema de la escasez de fuentes literarias se vuelve aún más agudo cuando nos dirigimos a las discípulas, como discutiré con mayor detalle más adelante. Pero también con los hombres, una vez que dejemos el círculo de monjes cuyas vidas se cruzan más estrechamente con las de *Buddha*, los relatos se volverán cada vez más concisos inclusive hasta el punto de alcanzar el silencio. Aparentemente, con su sabiduría agudizada por la contemplación de la naturaleza del no-alma de todos los fenómenos, los antiguos budistas no estuvieron particularmente interesados ​​en compilar biografías de "personajes abnegados".

A pesar de esta tremenda limitación, al combinar los textos canónicos y los comentarios pudimos recopilar material suficiente para los estudios biográficos de veinticuatro discípulos. Comenzaremos con seis capítulos sobre los *bhikkhus* o venerables

monjes: Sāriputta y Mahāmoggallāna, los dos discípulos principales, quienes compartieron más plenamente la responsabilidad del *Buddha* de establecer la Dispensación a lo largo de los cuarenta y cinco años de su ministerio; Mahākassapa, quien se convirtió en el líder de facto del *Saṅgha* después de la muerte del Maestro y cuya previsión aseguró que la Dispensación sobreviviera; Ānanda, primo y asistente personal del *Buddha*, cuya prodigiosa memoria le permitió preservar los vastos tesoros del *Dhamma* y protegerlo de los estragos del tiempo; Anuruddha, otro primo del *Buddha*, que se destacó en el ejercicio del ojo divino, la facultad de la visión sobrenatural; y Mahākaccāna, el discípulo más destacado en el análisis detallado de las breves declaraciones del Maestro. Aunque, en dos o más de estos relatos biográficos, a veces se repiten relatos de los mismos incidentes, por ejemplo, en la primera parte de la búsqueda de Sāriputta y Moggallāna, y en la parte preliminar del Primer Concilio durante las vidas de Mahākassapa y Ānanda — hemos mantenido estas repeticiones para preservar de forma intacta cada biografía independientemente. Tal repetición también servirá para resaltar el mismo incidente desde las perspectivas personales de los diferentes discípulos involucrados y así nos ofrecerá una imagen más completa de los eventos.

El siguiente capítulo es un estudio de doce discípulas destacadas, incluidas tanto *bhikkhunīs* como laicas. Un lector sensible podría protestar por relegar a todas las mujeres discípulas a un solo capítulo, mientras se dedican nueve capítulos a los discípulos masculinos, y que los autores han mostrado un sentido injusto de equilibrio de género. A esta queja yo, como editor, solo puedo responder que la desproporción en el trato entre discípulos y discípulas no se debe a ningún sesgo por parte de los autores, sino que refleja la disposición de las fuentes literarias al respecto. Si bien nos hubiera gustado incluir los estudios individualmente sobre las mujeres comparables, en profundidad y en detalle, a los estudios sobre los hombres, el material rara vez se prestaría a algo más completo que breves bocetos centrados en los eventos que condujeron a las mujeres a buscar refugio en el *Buddha* y sus experiencias que las condujeron hacia la iluminación. A veces, lamentablemente, ni siquiera se pudo contar con tanto material a la mano. Por ejemplo, Uppalavaṇṇā fue la segunda discípula principal en el *Bhikkhunī Saṅgha*, sin embargo, su bosquejo biográfico (en los comentarios) consiste casi en su totalidad en una larga historia de una vida anterior, esforzándose en las sensibilidades contemporáneas, seguida de unos pocos párrafos concisos sobre su vida histórica como monja en la orden budista. El capítulo sobre las mujeres discípulas también incluye a una laica que no alcanzó ninguna etapa de la noble consumación. Ésta es Mallikā, la Reina principal del Rey Pasenadi de Kosala. Aunque Mallikā no lograse entrar a la corriente, y que debido a un extraño lapso moral incluso renaciera brevemente en el infierno, fue una de las

más devotas defensoras del *Buddha*, cuya conducta fue ejemplar en todos los demás aspectos. En el caso de la monja Isidāsī, cuya historia concluye el capítulo, probablemente no fuese una discípula directa del *Buddha*, ya que la evidencia interna sugiere que su poema pudo haber sido compuesto incluso un siglo después de la muerte del Maestro; pero como su historia se encuentra en el canon *Therīgāthā*, y es de interés intrínseco, la hemos incluido en este volumen.

El capítulo sobre las mujeres discípulas es seguido por un retrato de un *bhikkhu* que no se encuentra entre los ochenta grandes discípulos, pero cuya historia de vida es todavía de una estatura casi mítica. Éste es el monje *Angulimāla*. En sus primeros años había sido un asesino en serie del tipo más cruel y brutal, pero por intercesión del *Buddha* se convirtió de una vida criminal a una de santidad y se convirtió en el virtual "santo patrón" de las mujeres embarazadas. A continuación, estudiaremos la vida y los logros del principal patrono del *Buddha*, el cabeza de familia Anāthapiṇḍika, quien le ofreció al *Buddha* su residencia monástica favorita y que representa en muchos aspectos al budista laico ideal. Finalmente, concluiremos nuestro estudio con una serie de breves bocetos de cuatro discípulos, incluido el otro discípulo laico prominente, Citta, el cabeza de familia, cuya comprensión del *Dhamma* y habilidades en la meditación ganaron la admiración de muchos monjes.

### Fuentes

La fuente principal de la cual hemos extraído el material literario para nuestros relatos biográficos de los Grandes Discípulos es el Canon *Pāli*, la colección escrita del   
Budismo *Theravāda*, conservada en el idioma Intermedio Indo-Ario conocido actualmente como el *Pāli*. Esta colección consta de tres “cestos” o compilaciones: el *Sutta Piṭaka* o la Colección de discursos, el *Vinaya Piṭaka* o la Colección de la Disciplina, y el *Abhidhamma* *Piṭaka* o la Colección de los Tratados Filosóficos.**12** Esta última compilación, que consta sobre tratados técnicos del análisis psico-filosófico, ha sido casi completamente irrelevante para nuestros propósitos, mientras que el *Vinaya* *Piṭaka* fue utilizado debido, principalmente, a las ocurrencias que antecedieron el establecimiento de las reglas disciplinarias en lugar de su asunto de interés propiamente dicho, es decir, lo vinculado a las reglas y regulaciones de la orden monástica en sí.

El *Sutta Piṭaka* ha resultado ser la piedra angular de nuestros estudios biográficos. Esta colección consta de cuatro sub-colecciones principales: el *Dīgha Nikāya* o los Discursos Largos; el *Majjhima Nikāya* o los Discursos de Longitud Media; el *Saṁyutta Nikāya* o los Discursos Conectados, *suttas* breves en cincuenta y seis capítulos

vinculados por un tema en común; y el *Aṅguttara Nikāya* o los Discursos Graduales, *suttas* cortos estructurados según un patrón numérico que va desde los unos hasta los onces. Es en la División I del *Aṅguttara Nikāya* que encontramos el *Etadaggavagga*, el Capítulo “Éste-Es-el-Más-Destacado”, donde el *Buddha* designa a los ochenta discípulos más importantes.

Además de las cuatro colecciones principales, el *Sutta Piṭaka* también incluye una quinta colección llamada el *Khuddaka Nikāya*, literalmente la Colección Menor, que sin embargo resulta ser la parte más voluminosa de este "cesto". Dentro de esta variada colección de textos encontramos cuatro obras especialmente relevantes para la vida de los grandes discípulos. Dos de ellas conforman un par: el *Theragāthā*, los Versos de los Venerables Monjes, que constan de 1,279 versos atribuidos a 264 *bhikkhus*; y el *Therīgāthā*, los Versos de las Venerables Monjas, que constan de 494 versos atribuidos a 63 *bhikkhunīs*. En estas obras, los Venerables del antiguo *Saṅgha* budista relatan en verso los eventos que los condujeron a una vida de renunciación, la consumación de la iluminación y la comprensión del *Dhamma*. Aunque muchos de estos versos son puramente didácticos (y tienen paralelos en otras partes del canon), una parte significativa son al menos vagamente autobiográficos, mientras que sus versos didácticos nos permiten vislumbrar inclusive algo sobre la personalidad del discípulo que los pronuncia.

La tercera obra de la Colección Menor que contribuyó a este libro es la colección *Jātaka*. Mientras que el libro canónico de los *Jātaka* consta únicamente de versos vagamente inteligibles cuando se leen solos, la colección completa de los *Jātaka* (que se encuentra en el Comentario *Jātaka*) contiene 547 "historias de renacimientos" en las que están incrustados los versos canónicos. Estas historias relatan las hazañas y aventuras del *Bodhisatta*, el futuro *Buddha* Gotama, durante sus existencias pasadas mientras pasaba de una vida a otra acumulando las virtudes que florecerían en el logro de su *Buddheidad*. Alimentados por la exuberante imaginación   
India, estos cuentos conllevan la fábula y la fantasía al servicio del *Dhamma* como medio para transmitir lecciones de ética budista. Las historias se vuelven relevantes para el estudio de los grandes discípulos a través de sus preámbulos y epílogos. El preámbulo relata el incidente del ministerio del *Buddha* que provocó la historia que le proseguía; a menudo estos incidentes reflejan eventos de un pasado distante que involucraron encarnaciones previas de sus prominentes discípulos. En el epílogo, el *Buddha* identifica a los personajes del renacimiento pasado con los que habitaba en su medio actual (por ejemplo, "Moggallāna era el elefante de aquellos días, Sāriputta era el mono y yo la sabia perdiz"), lo que nos permite descubrir el trasfondo *saṃsārico* de los discípulos.

Un cuarto libro de la Colección Menor, enteramente en verso y de origen tardío, se ha utilizado con moderación. Éste es el *Apadāna*, una antología en la que los monjes y monjas que obtuvieron el estado de *arahant* bajo la tutela del *Buddha* hablan sobre sus meritorias acciones en vidas pasadas y, ocasionalmente, sobre la consumación de la liberación en su última existencia. La obra tiene dos divisiones principales: el *Thera*-*apadāna* o *Historia de los Venerables* *Monjes* (55 capítulos con 10 historias cada uno), y el *Therī* -*apadāna* o *Historias de las Venerables Monjas* (4 capítulos con 10 historias cada uno).

El siguiente trabajo de las fuentes literarias en el que nos hemos basado, en segundo lugar en importancia solo después del canon, son los comentarios *Pāli*. Entre los numerosos comentarios del Canon, cuatro fueron de especial valor para nuestro emprendimiento, aparte del Comentario *Jātaka* mencionado anteriormente, que es único en su clase. Uno es el comentario *Etadaggavagga* del *Aṅguttara Nikāya*, que se encuentra en el *Manorathapūraṇī*, el comentario completo del *Aṅguttara*. Éste se le atribuye a Ācariya Buddhaghosa, el más grande de los comentaristas del canon *Pāḷi*, quien basó su trabajo en los antiguos comentarios cingaleses (que ya no existen) que se habían conservado en el *Mahāvihāra* (el Gran Monasterio) de *Anurādhapura*, en Sri Lanka. El comentario de este capítulo proporciona información biográfica sobre cada uno de los discípulos declarados preeminentes en una esfera particular. Cada historia está moldeada según un patrón similar. Comienza con la ocasión de la existencia pasada en la que el discípulo hizo su aspiración original al discipulado principal, donde se destaca incidentes de algunas vidas pasadas cuando se hubo realizado algún acto de mérito excelso, y luego relata los eventos en una vida pasada que puso al discípulo en contacto con el *Buddha*. Por lo general, la historia culmina con su nombramiento para el puesto de gran discípulo, no obstante, ocasionalmente se extiende más allá de ello para relatar los incidentes sobre su carrera como miembro del séquito del Maestro.

Otros dos comentarios de interés biográfico son los del *Theragāthā* y el *Therīgāthā*. Ambos se titulan *Paramatthadīpanī* y se atribuyen a Ācariya Dhammapāla de Badaratittha, quien trabajó al sur de la India, quizás un siglo después que Buddhaghosa; evidentemente se basan en documentos más antiguos y reflejan los principios exegéticos del *Mahāvihāra*. Estos dos comentarios replican en parte el material del comentario *Aṅguttara Nikāya* (a veces con variaciones interesantes), incorporan extractos sustanciales del *Apadāna* y también explican los incidentes que condujeron a los discípulos a pronunciar los versos asignados en particular a ellos.

Un cuarto comentario que resultó ser una útil mina literaria, aunque frecuentemente fantasiosa, fue el Comentario *Dhammapada*. La autoría de este trabajo se atribuye tradicionalmente a Buddhaghosa, aunque esta afirmación a veces sea cuestionada por los estudiosos actuales. Detrás de este comentario está la premisa de que cada verso (o cadena de versos) que se encuentra en el *Dhammapada* fue pronunciado por el *Buddha* en respuesta a un incidente en particular. El propósito del comentario es narrar el curso de los eventos que condujeron al *Buddha* a pronunciar cada verso en cuestión, pero a menudo nos conduce a través del tiempo hacia el pasado, más allá del incidente de trasfondo inmediato a toda la compleja red de circunstancias que culminaron en el verso. A veces, el comentario relata un ciclo de historias de trasfondo que incluso se extiende a vidas pasadas, revelando así el contexto *kammico* de los acontecimientos que se desarrollaron en torno al *Buddha* y a sus discípulos.

### Una Nota Sobre El Método

Debe enfatizarse que, aparte de las historias de trasfondo de los comentarios, ninguna de las fuentes literarias en nuestra disposición contiene algo que se aproxime siquiera a biografías coherentes y conectadas con los grandes discípulos. De hecho, en todo el Canon *Pāli* no encontramos ni siquiera una biografía relacionada con el propio *Buddha*; el primer intento al respecto, en la tradición *Pāli*, parece ser el *Jātaka*-*nidāna*, la introducción al Comentario *Jātaka*. El comentario del *Etadaggavagga*, que es nuestra fuente más completa de información biográfica sobre los discípulos, tiende a hacer más énfasis en su historia *saṁsārica* pasada que en sus carreras bajo la tutela del *Buddha*, y otros comentarios ofrecen a lo sumo explicaciones de incidentes particulares en lugar de sus vidas completas. Así, los perfiles biográficos que componen este libro tuvieron que construirse poco a poco a partir de los ladrillos y vigas de la herencia textual, que hemos intentado plasmar conjuntamente ordenados con el cemento de nuestras propias reflexiones personales y los comentarios interpretativos.

Además, para hacer nuestra tarea aún más difícil, los redactores del Canon *Pāli* no estructuraron sus narrativas de acuerdo con un principio de flujo temporal continuo, como esperaríamos de una biografía moderna o incluso de un reporte de noticias. Siendo partícipes de una tradición esencialmente oral más que literaria, prefirieron tratar los acontecimientos de manera intermitente, subordinando la fluida gracia literaria a las exigencias pedagógicas y mnemotécnicas de su disciplina. Solo podemos esperar que las narraciones que hemos elaborado a partir de los destellos abruptos y discontinuos de los eventos registrados en los antiguos textos no muestren demasiadas costuras invasivas.

En nuestro tratamiento del material bibliográfico disponible, hemos intentado ser lo más completos posible de manera realista dentro de los límites de un solo volumen como éste. Sin embargo, sí nos hemos basado en ciertos criterios específicos para gobernar la selección de eventos que se han incluido. Con toda probabilidad, estos son básicamente los mismos que los criterios que los redactores del Canon *Pāli* consideraron al compilar los textos: es decir, seleccionar aquellos incidentes y anécdotas que transmitan con mayor claridad una imagen vívida del carácter del discípulo que sirva como modelo para emularla en la comunidad budista, o que revelen aspectos distintivos sobre su enfoque en la práctica y comprensión del *Dhamma*. También hemos querido incluir parte del material sobre las vidas pasadas del discípulo; porque, aunque esto sea casi sin duda legendaria, revela la forma en que la comunidad budista tradicional percibía las influencias formativas que actuaban en la vida de cada discípulo. No obstante, como este material a menudo tenía que extraerse de textos posteriores como el *Apadāna* y los *Jātakas*, no quisimos incluirlo a tal grado que hiciera que el material de base más histórico de los antiguos *Nikāyas* quedara en segundo plano. También se han utilizado los versos del *Theragāthā* y *Therīgāthā*. A veces, en una determinada biografía, se han discutido todos estos conjuntamente en una sola sección y, a veces, se han integrado en el perfil biográfico general.

❦

Este libro puede utilizarse con mayor eficacia si los perfiles biográficos se leen con el propósito para el que fueron escritos originalmente, es decir: para una inspiración y edificación espiritual. No deben leerse con el mismo estado de ánimo con el que se leyese una novela. Se sugiere que el lector no intente leer más de un capítulo por día. Uno debe "hacer amistad" con el discípulo en particular de quien esté aprendiendo algo, reflexionar sobre su vida y sus enseñanzas, y procurar descubrir las implicaciones universales que la narración biográfica aporte a la humanidad actual. Solo al día siguiente, como lo más pronto, se debería retomar el libro con el capítulo siguiente. Dado que estos relatos podrían generar un hechizo de fascinación sobre la mente, es importante frenar la curiosidad y recordarse repetidamente por qué se está leyendo esta colección. La razón correcta debería ser: no en virtud de conocer anécdotas interesantes e imágenes románticas de un período pasado, sino para elevar la visión espiritual en uno mismo sobre los retratos vívidos de aquellos que consumaron los primeros ideales budistas de la perfección humana.

🙘 ❦ 🙚

# Introducción Al Español

Esta versión de la traducción al español de *Los Grandes Discípulos del Buddha* [*The Great Disciples of Buddha*] ha tenido como motivación principal integrarla al conjunto de traducciones que se vienen ofreciendo, de forma gratuita y virtual, en la página web dedicada a esta noble iniciativa de diseminar las enseñanzas teóricas (*suta maya paññā*) del *Buddha* en el idioma castellano, dhammaplayer.org.

El público objetivo de los trabajos ofrecidos allí se vincula con aquellos interesados en profundizar sus conocimientos, ya previamente adquiridos, sobre el *pariyatti* exclusivamente en castellano, no obstante, esté dirigido principalmente a aquellos asiduos seguidores del *Dhamma* que se vienen desarrollando en el *paṭipatti* y lo utilizan como complemento inspiradoren su práctica continua y seria de la meditación *vipassana* en la tradición birmana de S. N. Goenka y Sayagyi U Ba Khin. El autor de la traducción es un meditador laico que tiene como profesión la ingeniería y no pretende ser un erudito en la materia en lo absoluto, no obstante, es alguien que siente que el conocimiento de su práctica meditativa a través de dos modestas décadas en nada menos que lo más elevado que enseñara el *Buddha,* la *vipassana,* le permite iniciar una huella que aspira se depure con la participación de otros practicantes, el autor es alguien que utiliza traductores electrónicos y ni siquiera llega a ser un bilingüe avanzado de los dos idiomas vinculados al respecto.

*Dhammaplayer* es una página web que procura incentivar tanto el conocimiento *pariyatti* como el servicio voluntario de edición y revisión de estos textos mediante la participación de antiguos estudiantes laicos de meditación que estén comprometidos en la contribución de este noble emprendimiento de promocionar la práctica de la purificación mental, inspirando y motivando su ejercicio con extraordinarios textos como el presente libro.

Debido a los dos principales rasgos de la motivación de este trabajo, fue que se decidió rehacer una nueva versión de la traducción del presente libro adicional al que ya se encuentra a la venta sólo en su formato físico, de manera de no interferir en los diferentes y nobles propósitos que subyacen en la motivación de los dos simpatizantes del *Dhamma* vinculados con la presente traducción, lo que además ha facilitado el tedioso emprendimiento que resulta en la actualidad proponerse entrar en contacto con los traductores en cuestión, quienes se desconocen y con quienes resultaría, en base a otras experiencia similares, conseguir una fluida y no difícil coordinación.

A diferencia de lo que se pueda encontrar en la literatura budista en inglés, la versión literaria en español del *Dhamma* es todavía relativamente incipiente, recién

comienza a expandirse, aunque se pueda encontrar numerosos libros al respecto. Es por ello por lo que se desea dar aquí unas directrices para los neófitos en la literatura budista y que posean un conocimiento más práctico sobre las enseñanzas del *Buddha.*

El objeto consiste en facilitarles la experiencia: todos los términos técnicos que se den en *Pāḷi* se indicarán en cursiva para insinuar el correspondiente hito a tener en cuenta como parte de lo nuevo que se esté aprendiendo, pero sobre todo, que se encuentre por aprender mediante la práctica, la idea de que se encuentre en cursiva sirve también para facilitar su distinción de los nombres propios, también en *Pāḷi*, que no requieran la misma distinción cognitiva y que son muy numerosos en el texto, motivo por el cual se encuentra con una tipografía normal; éste es el caso de los nombres propios de los diferentes personajes de las historias, también el de la ciudades, reyes, príncipes, *devas, brahmās*, cosas, etc. Es por eso por lo que curiosamente se encontrará siempre cuando se refiera al Iluminado su alusión con letra cursiva, con el término original *Pāḷi:* *Buddha*, el cual no es un nombre propio ni personal sino la designación de un término particular que alude a una persona que ha despertado a la verdad y que cuenta con toda una serie de calificaciones que lo facultan como poseedor de tal designación. Con el mismo criterio se utilizará la tipografía cursiva para *Dhamma* y *Saṅgha,* los cuales también debieran aludir a toda una secuencia de atributos y cualidades. Así también, se muestra en letra cursiva cualquier referencia bibliográfica no abreviada del Canon *Pāḷi* y sus complementos. La idea es promover la inducción progresiva sobre el significado de los términos en cuestión, los cuales cobrarán genuinos, profundos y verdaderos significados solamente a través la práctica de la meditación *vipassana bhāvanā*.

Todas las referencias bibliográficas abreviadas no se indican con letra cursiva. Para terminar, todas las referencias bibliográficas que no se disponen en español en el sitio web dhammaplayer.org, las cuales se citan con sus títulos completos y de forma no abreviada, se han intentado mantener su versión original en inglés más una traducción en español y no se les ha traducido explícitamente en todo los casos de manera que facilite su ubicación y rastreo en caso de que algún interesado desee identificarlos, los cuales son, en su mayoría, inexistentes en español.

Se espera, como siempre, de interesados en contribuir en la edición y revisión de este hermoso libro traducido al español con el objeto de que inspire a los meditadores a emular las maravillosas cualidades del *Saṅgha,* las cuales se pueden percibir en la biografía de cada uno de los increíbles discípulos que coexistieron con el *Buddha* hace solo 2,500 años.

A picture containing shape

Description automatically generated

PhD. Daniel Huamán   
Lima-Perú, 24 de Agosto del 2022

Capítulo 1

# Sāriputta El Mariscal Del Dhamma

*Nyanaponika Thera*

## Prólogo

En muchos templos de Sri Lanka se encontrará, en ambos lados de la imagen del *Buddha*, las estatuas de dos monjes. Sus ropajes cubren uno de sus hombros y se encuentran de pie en actitud de reverencia, con las palmas unidas. Muy a menudo hay algunas flores en sus pies, colocadas allí por algún devoto piadoso.

Si se preguntara quiénes son, se dirá que son los dos discípulos principales del Iluminado, los *arahants* Sāriputta y Mahāmoggallāna. Se encuentran en las posiciones que ocuparon en vida, Sāriputta a la derecha del *Buddha*, Mahāmoggallāna a su izquierda. Cuando se abrió la gran *stūpa* en *Sāñchi* a mediados del siglo pasado, se descubrió que la cámara de las reliquias contenía dos receptáculos de piedra; la del norte contenía las reliquias corporales de Mahāmoggallāna, mientras que la del sur contenía las de Sāriputta. Así habían permanecido mientras pasaron los siglos o más de dos mil años de historia y representó el drama de la impermanencia en la vida humana. El Imperio Romano surgió y colapsó, las glorias de la antigua Grecia se convirtieron en un recuerdo lejano; las nuevas religiones escribieron sus nombres, a menudo con sangre y fuego, sobre la cambiante faz de la tierra, sólo para mezclarse finalmente con las leyendas de Tebas y Babilonia; gradualmente las mareas del comercio desplazaron los grandes centros de la civilización de Oriente a Occidente, mientras las generaciones que nunca hubieron escuchado sobre la Enseñanza del *Buddha* surgieron y desaparecieron. No obstante, durante todo el tiempo en el cual las cenizas de los santos discípulos permanecieron imperturbables, olvidadas en la tierra que los engendró, su memoria fue apreciada dondequiera que se difundiera el mensaje del *Buddha*, y el registro de sus vidas se transmitió de una generación a otra, primero de boca en boca y luego en páginas escritas registradas en el *Tipiṭaka* Budista, la escritura más voluminosa y detallada de cualquier religión. Junto al mismo Iluminado, son estos dos discípulos suyos los que más se destacaron ante la veneración de budistas en tierras *Theravāda*. Sus nombres son tan inseparables de los anales del budismo como el del propio *Buddha*. Si ha ocurrido que durante el transcurso del tiempo se han tejido en la tradición muchas leyendas sobre sus vidas,

esto no es más que el resultado natural de la devoción que siempre se ha sentido por ellos.

Y esa alta estima estuvo plenamente justificada. Pocos maestros religiosos han sido tan bien atendidos por sus discípulos inmediatos como el *Buddha*. Esto se verá al leer estas páginas, ya que cuentan la historia de uno de los dos más grandes de ellos, el Venerable Sāriputta, quien fuera superado solo por el *Buddha* en profundidad y alcance sobre el entendimiento y la capacidad para enseñar la doctrina de la liberación. En el *Tipiṭaka* no hay un relato secuencial sobre toda su vida, no obstante, ella se puede reconstruir a partir de los diversos incidentes, esparcidos a lo largo de los textos canónicos y los comentarios, en los que él figura. Algunos de ellos son más que incidentes, porque su vida está tan estrechamente entrelazada con la vida y el ministerio del *Buddha* que desempeña un papel esencial en ellos, y en varias ocasiones es el mismo Sāriputta quien asume el papel principal: como hábil y ejemplar preceptor, como amable y considerado amigo, como guardián del bienestar de los *bhikkhus* bajo su cargo, como fiel depositario de la doctrina de su Maestro, la función que le valió el título de *Dhammasenāpati*, el Mariscal del *Dhamma*. Y tal como lo fue siempre, fue un hombre único en su paciencia y perseverancia, modesto y recto en pensamiento, en palabra y acción, fue un hombre para quien un acto de bondad era algo que se recordaría con gratitud mientras perdurara la vida. Incluso entre los *arahants*, entre aquellos liberados de todas las impurezas de la pasión y la ilusión, él brillaba como la Luna Llena en un cielo estrellado.

Éste es entonces el hombre, de profundo intelecto y naturaleza sublime, un verdadero discípulo del Gran Maestro, cuya historia hemos escrito lo mejor que hemos podido en las páginas que siguen. Si usted, el lector, puede extraer de este registro imperfecto algo de las cualidades de un ser humano perfecto, completamente liberado y elevado al más alto nivel de consumación, y de cómo esa persona actuó, habló y se comportó con sus semejantes, y si leerlo le da fuerza y ​​fe en la seguridad de lo que un ser humano puede llegar a ser, entonces nuestro trabajo habrá valido bien la pena y estará plenamente recompensado.

## La Búsqueda Del *Dhamma*

### Los Inicios de su Vida

La historia comienza en dos pueblos *brahmánicos* de la India, llamados Upatissa y Kolita, que se encontraba no lejos de la ciudad de Rājagaha.**1** Antes de que nuestro *Buddha* apareciera en el mundo, una mujer *brahmán* llamada Rūpasārī, que vivía en la aldea de Upatissa,**2** concibió a un niño; y también, el mismo día en la aldea de Kolita, lo hizo otra mujer *brahmán* cuyo nombre era Moggallī. Las dos familias estaban estrechamente relacionadas, habiendo sido amigas durante siete generaciones. Desde el primer día de su embarazo las familias brindaron la debida atención a las futuras madres, y después de diez meses ambas mujeres dieron a luz, el mismo día, a dos varones. En el día de la designación del nombre, el hijo de Rūpasārī recibió el nombre de Upatissa, ya que era un hijo de la familia más importante de esa aldea; y por la misma razón, el hijo de Moggallī se llamó Kolita.

Cuando los niños crecieron, fueron educados y adquirieron el dominio de todas las ciencias. Cada uno de ellos tenía un séquito de quinientos jóvenes *brahmanes*, y cuando iban al río o al parque por deporte o recreación, Upatissa solía ir con quinientos palanquines y Kolita con quinientos carruajes tirados por caballos.

Ahora bien, en Rājagaha hubo una vez un evento anual llamado el Festival de la Cima de la Colina. Se organizaron asientos para ambos jóvenes y se sentaron juntos para presenciar las celebraciones. Cuando hubo una ocasión para reír, rieron; cuando el espectáculo fue emocionante, se emocionaron; y pagaron los honorarios por los espectáculos adicionales. De esta manera disfrutaron de la fiesta por un segundo día. Sin embargo, al tercer día, pensamientos extraños proyectaron sombras sobre sus corazones y ya no pudieron reír ni compartir la emoción. Mientras estaban sentados allí, mirando las obras de teatro y los bailes, por un momento el espectro de la mortalidad humana se reveló ante su visión interior, y una vez que lo vieron, su actitud nunca pudo volver a ser la misma. Para cada uno, este estado de ánimo sombrío se cristalizó gradualmente en una pregunta convincente: “¿Qué hay que mirar aquí? Antes de que estas personas hayan alcanzado los cien años, todas estarán muertas. ¿No deberíamos buscar una enseñanza sobre la liberación?"

Fue con esos pensamientos en mente que en el tercer día se sentaron frente al festival. Kolita notó que su amigo parecía pensativo y retraído y le preguntó: “¿Qué le pasa, mi querido Upatissa? Hoy no está feliz y alegre como en los otros días, por el contrario, pareciera estar preocupado por algo. Dígame, ¿qué pasa por su mente?

“Mi querido Kolita, he estado pensando que no existe ningún beneficio para nosotros al disfrutar de estos vacíos espectáculos. En lugar de perder el tiempo en tales festivales, lo que realmente se debería hacer es buscar un sendero hacia la liberación de todo el ciclo de renacimientos. No obstante, usted también, Kolita, pareciera estar descontento".

Y Kolita respondió: "Mis pensamientos han sido exactamente los mismos que los suyos". Cuando supo que su amigo compartía su inclinación, Upatissa dijo: “Éste ha sido un buen pensamiento en nosotros. No obstante, para aquellos que busquen una enseñanza sobre la liberación, solo habrá una cosa por hacer: abandonar la vida doméstica y convertirse en ascetas. Pero ¿bajo quién viviremos la vida asceta?

En ese momento, vivía en Rājagaha un asceta errante (*paribbājaka*) llamado Sañjaya, que poseía un gran número de estudiantes. Decidiendo tomar la ordenación bajo su instrucción, Upatissa y Kolita se acercaron a él, cada uno con su propio séquito de quinientos jóvenes *brahmanes*, y todos ellos recibieron la ordenación de Sañjaya. Y desde el momento de su ordenación bajo su tutela, la reputación y el soporte de Sañjaya aumentaron abundantemente.

En poco tiempo, los dos amigos aprendieron toda la doctrina de Sañjaya. Luego se acercaron a él y le preguntaron: "Maestro, ¿su doctrina llega hasta este punto o existe algo más, adicionalmente?"

Sañjaya respondió: “Solo llega hasta esto. La conocen completamente".

Al escuchar esto, pensaron: “Si ése es el caso, será inútil continuar la vida santa bajo su tutela. Hemos renunciado a la vida de hogar en búsqueda de una enseñanza de liberación, pero con él no podremos encontrarla. La India es inmensa, y si deambulamos por aldeas, pueblos y ciudades, sin duda encontraremos un maestro que pueda mostrarnos el sendero que estamos buscando". Y de ahí en adelante, cada vez que escuchaban que había ascetas sabios o *brahmanes* en ese o aquel lugar, iban a su encuentro y aprendían sus doctrinas. Sin embargo, no hubo nadie que pudiera responder a todas sus preguntas, mientras que ellos sí podían responder a quienes se las preguntaran.

Habiendo viajado así por toda la India, regresaron a Rājagaha. Allí hicieron un acuerdo de que quien primero descubriese lo Inmortal se lo informaría al otro. Fue un pacto de hermandad, nacido de la profunda amistad que estos dos jóvenes compartían.

Algún tiempo después de haber hecho ese acuerdo, el Bienaventurado, el *Buddha*, partió hacia Rājagaha. Poco antes, ya había terminado el primer retiro de la estación de lluvias después de su Iluminación, y entonces había llegado el momento de peregrinar y predicar. Antes de su Iluminación, le había prometido al Rey Bimbisāra que regresaría a Rājagaha después de alcanzar su objetivo, y entonces se dispuso a cumplir esa

promesa. Así que el Bienaventurado viajó, por etapas, desde Gaya hacia Rājagaha, y habiendo recibido del Rey Bimbisāra el Monasterio del Bosque de Bambú (Veḷuvana), se instaló en él.

Entre los primeros 61 arahants que el Maestro envió a proclamar el mensaje de la liberación al mundo se encontraba un Venerable llamado Assaji. Assaji había pertenecido al grupo de los cinco ascetas que habían asistido al *Bodhisattva* mientras él se dedicaba a sus prácticas ascéticas, y también fue uno de los primeros cinco discípulos. Una mañana, cuando Assaji estaba en su ronda de ofrendas en Rājagaha, Upatissa lo vio caminando tranquilamente de puerta en puerta con el cuenco entre las manos.**3** Impresionado por la apariencia digna y serena de Assaji, Upatissa pensó: "Nunca antes había visto a un monje así. Debe ser uno de los que se habrán convertido en *arahant*, o alguien que están en el sendero hacia al estado de los *arahants*. ¿No debería acercarme a él y preguntarle al respecto?" Pero luego consideró: "No es el momento adecuado para hacerle preguntas a este monje, que se dispone a pedir ofrendas por las calles. Será mejor que lo siga a la manera de los suplicantes". Y así lo hizo.

Luego, cuando el Venerable hubo terminado su ronda de ofrendas y estuvo buscando un lugar tranquilo para comer, Upatissa extendió su propia ropa para que se sentase y le ofreció un asiento al Venerable. El Venerable Assaji se sentó y tomó su comida, después de lo cual Upatissa le sirvió agua de su propio recipiente de agua, y de esta manera cumplió con Assaji con los deberes de un discípulo para con su maestro.

Después de intercambiar los corteses saludos habituales, Upatissa dijo: “Serenos son sus rasgos, amigo. Puro y brillante es su rostro. ¿Bajo quién ha iniciado la renunciación como asceta? ¿Quién es su maestro y la doctrina de quién profesa? "

Assaji respondió: “Hay, amigo, un gran recluso, un vástago de los *Sākyas*, que ha renunciado al clan *Sākya*. He iniciado la renunciación bajo su tutela, la del Bienaventurado. Ese Bienaventurado es mi maestro y es su *Dhamma* el que profeso”.

"¿Qué enseña el maestro del Venerable, qué proclama?"

Interrogado así, el Venerable Assaji pensó: “Estos ascetas errantes se oponen a la enseñanza del *Buddha*. Le mostraré cuán profunda es esta enseñanza". Entonces dijo: “Soy nuevo en el entrenamiento, amigo. No hace mucho que renuncié a la vida laica y llevo poco en esta doctrina y disciplina. No puedo explicarle el *Dhamma* en detalle".

El asceta respondió: “Me llamo Upatissa, amigo. Por favor, hable sobre el *Dhamma* de acuerdo a su capacidad, ya sea mucho o poco. Será mi tarea penetrar su significado por medio de cien o mil métodos". Y agregó:

Ya sea poco o mucho lo que me pueda transmitir

¡Solo el significado, por favor, proclámemelo!

Conocer el significado es mi único deseo;

De nada me sirven muchas palabras.

En respuesta, el Venerable Assaji pronunció esta estrofa:

De todas las cosas que surgen debido a una causa,

El *Tathāgata* ha proclamado tal causa,

Y también su cesación:

Ésta es la doctrina del Gran Recluso.**4**

Al escuchar las dos primeras líneas, surgió en el asceta Upatissa la visión inmaculada y sin polvo del *Dhamma*, el primer destello de lo Inmortal, el sendero de la entrada a la corriente — y desde ahí hasta el término de las dos últimas líneas que escuchó el verso, lo hizo ya como un entrante a la corriente.

De inmediato supo: "¡Aquí se encuentran los medios de la liberación!" Y le dijo al Venerable: “No amplíe más esta exposición del *Dhamma*, Venerable Señor. Esto será suficiente. Pero ¿dónde reside ahora nuestro Maestro?

"En el Bosque de Bambú, asceta errante".

“Entonces, por favor, prosiga con su camino, Venerable Señor. Tengo un amigo con el que hice un acuerdo para compartir el *Dhamma*. Se lo informaré, y juntos proseguiremos a trasladarnos ante la presencia del Maestro". Upatissa luego se postró ante los pies del Venerable y regresó al parque de los ascetas errantes.

Kolita lo vio acercarse y se dio cuenta inmediatamente: “Hoy la apariencia de mi amigo ha cambiado bastante. Seguramente, debe haber descubierto lo Inmortal". Y cuando se lo preguntó, Upatissa respondió: "¡Sí, amigo, he descubierto lo Inmortal!" Le contó todo sobre su encuentro con el Venerable Assaji, y cuando recitó la estrofa que había escuchado, Kolita también se estableció en el fruto de la entrada a la corriente.

"¿Dónde, querido, reside el Maestro?" preguntó.

"Supe de nuestro maestro, del Venerable Assaji, que está viviendo en el Bosque de Bambú ".

“Entonces, Upatissa, vayamos a ver al Maestro”, dijo Kolita.

No obstante, Sāriputta siempre respetó a su maestro, y por eso le dijo a su amigo: “Primero, querido mío, debemos ir ante nuestro maestro, el asceta Sañjaya, y decirle que hemos encontrado lo Inmortal. Si puede captarlo, penetrará en la verdad. E incluso

si no lo hace, puede, confiando en nosotros, acompañarnos a ver al Maestro; y al escuchar la enseñanza del propio *Buddha*, consumará la penetración del sendero y la fruición".

Así que ambos fueron adonde Sañjaya y le dijeron: “¡Oh, maestro! ¡Ha aparecido un *Buddha* en el mundo! Su doctrina está bien proclamada y su comunidad de monjes está siguiendo el sendero correcto. Vayamos a ver al Maestro".

"¿Qué está diciendo, mi estimado?" Sañjaya exclamó. Y negándose a ir con ellos, se ofreció nombrarlos como colíderes de su comunidad, hablándoles de ganancias y fama que tal posición les traería. Pero los dos ascetas se negaron a ser disuadidos de su decisión, diciendo: “Oh, no nos importaría mantenernos por siempre como discípulos. Pero usted, maestro, debe saber por sí mismo si debe ir con nosotros o no”.

Entonces Sañjaya pensó: "Si saben tanto, no escucharán lo que digo". Y al darse cuenta de esto, respondió: "Entonces pueden marcharse, pero yo no".

"¿Por qué no, maestro?"

“Soy maestro de muchos. Si volviera al estado de discípulo, sería como si un enorme tanque de agua se transformara en una pequeña jarra. No puedo vivir la vida de un discípulo ahora".

"¡No piense así, maestro!" le urgieron.

"Déjenlo así, mis estimados. Pueden marcharse, pero yo no".

“¡Oh, maestro! Cuando un *Buddha* ha aparecido en el mundo, las personas acuden ante él en grandes multitudes y le rinden reverencia, llevando incienso y flores. Nosotros también iremos hasta él. ¿Y luego qué ocurrirá con usted? "

A lo que Sañjaya respondió: "¿Qué creen, mis discípulos?: ¿hay más tontos en este mundo, o más gente sabia?"

"Necios hay muchos, oh, maestro, pero sabios muy pocos".

“Si es así, amigos míos, entonces que los sabios vayan a ver al recluso y sabio Gotama, y ​​los tontos que vengan a mí, con el tonto. Pueden marcharse ahora, pero yo no lo haré".

Entonces los dos amigos se fueron, diciendo: "¡Comprenderá su error, maestro!" Y después que se marcharon, hubo una división entre los discípulos de Sañjaya, y su monasterio quedó casi vacío. Al ver el lugar desierto, Sañjaya vomitó sangre caliente. Quinientos de sus discípulos partieron junto con Upatissa y Kolita, de ellos 250 regresaron con Sañjaya. Con los 250 restantes, y con sus propios seguidores, los dos amigos llegaron al Monasterio del Bosque de Bambú.

En dicho lugar el Maestro, sentado entre la cuádruple asamblea,**5** se encontraba predicando el *Dhamma*, y ​​cuando vio venir a los dos ascetas se dirigió a los monjes:

diciendo: "Estos dos amigos, Upatissa y Kolita, que ahora se aproximan, serán mis dos discípulos principales, un excelente par".

Al llegar, los amigos se inclinaron profundamente en reverencia ante el Bienaventurado y se sentaron a un lado. Cuando estuvieron sentados le dijeron al Maestro: “Que obtengamos, Señor, la renunciación bajo el Bienaventurado, que obtengamos la ordenación más elevada”.

Y el Bienaventurado dijo: “¡Venid, *bhikkhus*! Bien proclamado está el *Dhamma*. Vivan ahora la vida de pureza para poner fin al sufrimiento". Solamente esto fue necesario para la ordenación de estos venerables.

Luego, el Maestro continuó su discurso, tomando en consideración los temperamentos de los oyentes individualmente; y con excepción de Upatissa y Kolita, todos ellos alcanzaron el estado de *arahant*. En esa ocasión los dos amigos no consumaron los senderos y frutos más elevados, ya que para ellos se requirió un período más largo de formación preparatoria para que pudieran cumplir su destino personal, el de servir como discípulos principales del Bienaventurado.

Después de su ingreso en la Orden Budista, los textos siempre se refieren a Upatissa con el nombre Sāriputta, mientras que a Kolita siempre se le llama por el nombre de Mahāmoggallāna. Para su entrenamiento intensivo, Moggallāna se fue a residir a un pueblo cerca de Magadha llamado Kallavālaputta, del cual dependió para la recolección de ofrendas. Al séptimo día después de su ordenación, cuando estaba inmerso en una intensa meditación, se sintió perturbado por el cansancio y el letargo. Pero animado por el Maestro, disipó su fatiga, y mientras escuchaba al Maestro exponer el objeto de meditación de los elementos (*dhātukammaṭṭhāna*), consumó los tres senderos superiores y alcanzó la cima de la perfección de un discípulo principal.

No obstante, el Venerable Sāriputta continuó residiendo cerca del Maestro en una cueva llamada el Refugio del Jabalí (*sūkarakhata-leṇa*), dependiendo de Rājagaha para sus ofrendas. Medio mes después de su ordenación, el Bienaventurado pronunció un discurso al sobrino de Sāriputta, al asceta errante Dīghanakha.**6** Sāriputta se encontraba de pie detrás del Maestro, abanicándolo. Mientras escuchaba el discurso y lo seguía atentamente con su mente, como si compartiera la comida preparada para otro, Sāriputta alcanzó la cúspide del "conocimiento perteneciente a la perfección de un discípulo" y alcanzó el estado de *arahant* junto con los cuatro conocimientos analíticos (*paṭisambhidā-ñāṇa*).**7** Su sobrino, al final del sermón, estuvo establecido en el fruto de la entrada a la corriente.

Ahora bien, se puede preguntar: “¿No poseía Sāriputta gran sabiduría? Y si es así, ¿por qué obtuvo el estado de *arahant* más tarde que Moggallāna?" La respuesta, según los comentarios, es por la grandeza de los preparativos necesarios. Cuando la gente

pobre quiere ir a cualquier parte, se pone en camino de inmediato; pero en el caso de los Reyes, se deben hacer preparativos extensos, que requerirán mayor tiempo. Y también lo es para convertirse en el primer discípulo principal de un *Buddha*.

Ese mismo día, cuando las sombras de la tarde se habían extendido, el Maestro llamó a sus discípulos a una asamblea y otorgó a estos dos Venerables el rango de discípulos principales. Ante esto, algunos monjes se disgustaron y murmuraron entre ellos: “El Maestro debería haber dado el rango de discípulos principales a los que fueron ordenados primero, es decir, al grupo de los cinco discípulos; o si no a ellos, al grupo de los cincuenta y cinco *bhikkhus* encabezados por Yasa, o a los treinta del grupo auspicioso (*bhaddavaggiya*), o bien a los tres hermanos Kassapa.**8** Pero pasando por alto a todos estos grandes venerables, se los ha otorgado a aquellos cuya ordenación fue la última entre todas”.

El Maestro preguntó sobre el tema de su charla. Cuando se lo contaron, dijo: “No muestro preferencia hacia nadie, lo que estoy haciendo es asignar a cada uno lo que haya aspirado. Cuando, por ejemplo, Aññā Koṇḍañña en una vida anterior dio ofrendas nueve veces durante una sola cosecha, no aspiró al discipulado principal; su aspiración fue ser el primero en penetrar al estado más elevado, el estado de *arahant*. Y así sucedió. Pero hace muchos eones, en la época del *Buddha* Anomadassī, Sāriputta y Moggallāna aspiraron al discipulado principal, y ahora han madurado las condiciones para el cumplimiento de dicha aspiración. Por lo tanto, les estoy ofreciendo a cada uno exactamente la posición a la que aspiraron, y no lo he hecho por preferencia alguna".

### La Aspiración Original

La declaración del *Buddha* subraya un principio fundamental del pensamiento budista: que quiénes somos y lo que cosechamos como destino de nuestra vida, no es el producto simplemente de nuestras intenciones y actividades dentro del breve lapso de tiempo que comienza con nuestro nacimiento físico, sino que refleja una fuente profunda de experiencias pasadas acumuladas en el ciclo de renacimientos sin un comienzo conocido, es decir, el *saṁsāra*. Así, la historia de Sāriputta, el gran discípulo, comienza propiamente en un pasado distante, con acontecimientos que se han conservado para nosotros en forma de leyenda. Sin embargo, estas leyendas no son meras ficciones tejidas por una imaginación excesivamente vibrante. Son, más bien, representaciones narrativas de principios que son demasiado profundos y universales para ser reducidos a meras cuestiones correspondientes a hechos históricos, principios que sólo pueden transmitirse adecuadamente convirtiendo los hechos en arquetipos sagrados y los arquetipos en ideales espirituales.

Esta leyenda en particular se desarrolla en un período incalculable (*asaṅkheyya*) y cien mil eones en el pasado.**9** En esa ocasión, el ser que se convertiría en el Venerable

Sāriputta nació en una rica familia *brahmán* y recibió el nombre de Sarada. Al mismo tiempo, el futuro Moggallāna nació en una familia adinerada laica y se llamó   
Sirivaddhana. Las dos familias se conocían y los niños se convirtieron en compañeros de juegos y amigos cercanos.

A la muerte de su padre, Sarada heredó una vasta fortuna familiar. Pero al poco tiempo, reflexionando en soledad sobre su propia e inevitable mortalidad, decidió abandonar todas sus propiedades y seguir adelante en busca de un sendero hacia la liberación. Sarada se acercó a su amigo Sirivaddhana y lo invitó a unirse a él en esta búsqueda, pero Sirivaddhana, todavía demasiado apegado al mundo, se negó. Sarada, sin embargo, se mantuvo firme en su decisión. Él entregó todas sus riquezas, dejó la casa y adoptó la vida de un asceta de cabello enmarañado. Rápidamente, y sin dificultad, dominó los logros meditativos mundanos y los poderes sobrenaturales y atrajo hacia sí a un grupo de discípulos. Así, su ermita se convirtió gradualmente en el hogar de una gran comunidad de ascetas.

En esa ocasión, el *Buddha* Anomadassī, el decimoctavo *Buddha,* contando cronológicamente hacia atrás desde el actual *Buddha* Gotama, había surgido en el mundo. Un día, al salir de la absorción meditativa, el *Buddha* Anomadassī arrojó su "red de conocimiento" sobre el mundo y contempló al asceta Sarada y a su séquito. Al darse cuenta de que una visita a esta comunidad reportaría grandes beneficios a muchos seres, dejó atrás a sus monjes y viajó solo hacia su ermita. Sarada notó las marcas de excelencia física en el cuerpo de su visitante y de inmediato comprendió que su invitado era un Completamente Iluminado. Humildemente le ofreció un asiento de honor y le proporcionó una comida de la recolectada por sus discípulos.

Mientras tanto, los monjes del *Buddha* llegaron para reunirse con él en la ermita: eran cien mil *arahants* libres de todas las impurezas, dirigidos por los dos discípulos principales, Nisabha y Anoma. Para honrar al *Buddha,* el asceta Sarada tomó un gran dosel de flores y, de pie detrás del Bienaventurado, lo sostuvo sobre su cabeza. El Maestro entró en el logro de la cesación (*nirodhasamāpatti*), el estado meditativo en el que la percepción, la sensación y otros procesos mentales cesan por completo. Permaneció absorto en este estado durante una semana completa, durante toda esa semana Sarada permaneció detrás de él sosteniendo en alto el dosel de flores.

Al final de la semana, el *Buddha* emergió de la absorción de la cesación y pidió a sus dos discípulos principales que ofrecieran charlas a la comunidad de ascetas. Cuando terminaron de hablar, él mismo habló, y al final de su discurso, todos los discípulos ascetas de Sarada obtuvieron el estado de *arahant* y pidieron ser admitidos en la orden de monjes del *Buddha*. Sarada, sin embargo, no alcanzó el estado de *arahant* ni

ninguna otra etapa de santidad. Porque mientras escuchaba el discurso del discípulo principal Nisabha y observaba su agradable comportamiento, surgió en su mente la aspiración de convertirse en el primer discípulo principal de un *Buddha* en el futuro. Por lo tanto, cuando terminaron los procedimientos, se acercó al *Buddha* Anomadassī, se postró ante sus pies y declaró: “Señor, como fruto del acto de reverencia que realicé hacia su persona al sostener el dosel de flores sobre usted durante una semana, no aspiro a gobernar sobre los dioses, ni al estado de Mahābrahmā, ni a ningún otro fruto que no sea éste: que en el futuro pueda convertirme en el discípulo principal de un Completamente Iluminado".

El Maestro pensó: "¿Tendrá éxito su aspiración?" Y al enviar su conocimiento al futuro, vio que lo haría. Luego le habló a Sarada así: “Esta aspiración suya no será estéril. En el futuro, después de una era incalculable y cien mil eones, un *Buddha* llamado Gotama surgirá en el mundo, y usted será su primer discípulo principal, el Mariscal del *Dhamma*, llamado Sāriputta".

Después de que el *Buddha* se marchara, Sarada fue con su amigo Sirivaddhana y lo instó a hacer la aspiración de convertirse en el segundo discípulo principal del *Buddha* Gotama. Sirivaddhana hizo construir un lujoso salón de ofrendas y, después de que se completaran todos los preparativos, invitó al Maestro y a sus monjes a que lo visitaran para una ofrenda de alimentos. Durante una semana completa, Sirivaddhana proporcionó al *Buddha* y a los monjes su comida diaria. Al final de las festividades, habiendo ofrecido ropajes costosos a todos los monjes, se acercó al *Buddha* y anunció: “¡Por el poder de este mérito, que pueda convertirme en el segundo discípulo principal del mismo *Buddha* bajo el cual mi amigo Sarada se convertirá en el primer discípulo principal!" El Maestro miró hacia el futuro y, al ver que la aspiración se cumpliría, le dio a   
Sirivaddhana la predicción: se convertirá en el segundo discípulo principal del *Buddha* Gotama, será un monje de gran poder y fuerza conocido con el nombre de Moggallāna.

Después de que los dos amigos hubieran recibido sus respectivas predicciones, cada uno se dedicó a realizar buenas acciones en su propia esfera. Sirivaddhana, como devoto laico, se ocupó de las necesidades del *Saṅgha* y realizó varias acciones de generosidad. Sarada, como asceta, continuó con su vida meditativa. A su muerte, Sirivaddhana renació en un mundo celestial de la esfera sensorial, mientras que Sarada, habiendo dominado los logros meditativos y las moradas divinas (*brahmavihāra*), renació en el mundo de *Brahmā*.

### Sāriputta en los Jātakas

A partir de este punto no se dispone de ninguna narración continua sobre sus actividades, no obstante, en un momento determinado de su deambular por el ciclo de renacimiento y muerte, los dos amigos deben haberse cruzado con otro ser que mucho antes, ante los pies del vigésimo cuarto *Buddha* en antigüedad, habría asumido el voto de consumar la Budeidad suprema. Éste era el *Bodhisatta*, el ser que se convertiría en el *Buddha* Gotama, el Iluminado de nuestra propia era histórica. Las historias de los *Jātaka* registran las acciones del *Bodhisatta* en unos 550 de sus renacimientos pasados, y en estas historias, Sāriputta juega un papel destacado, apareciendo con más frecuencia que cualquier otro discípulo del *Buddha* con la posible excepción de Ānanda. Aquí solo se puede considerar una muestra representativa de estas historias. Dado que el proceso de renacimientos no respeta las divisiones entre los reinos de la existencia, sino que fluye desde el reino animal hasta los reinos humano y celestial, y desde dichos planos celestiales hasta los reinos humano y animal, encontraremos que las formas específicas de relación entre Sāriputta y el *Bodhisatta* varían de una vida a otra. Podremos tomar estas relaciones diversas como el esquema de nuestra exploración.

En varios de sus renacimientos pasados, tanto el *Bodhisatta* como Sāriputta fueron animales. Una vez, el *Bodhisatta* fue un ciervo principal que tuvo dos hijos, a los cuales instruyó en el arte del liderazgo. Un hijo (Sāriputta) siguió el consejo de su padre y condujo a su rebaño a la prosperidad; el otro, que se convertiría en el celoso primo del *Buddha*, Devadatta, rechazó el consejo de su padre en favor de sus propias ideas y, por lo tanto, condujo a su rebaño hacia una desgracia (Jat. 11). Cuando el *Bodhisatta* fue un ganso real, sus dos hijos pequeños (Sāriputta y Moggallāna) intentaron alcanzar al Sol; cuando se cansaron y estuvieron a punto de colapsar en pleno vuelo, el *Bodhisatta* vino a rescatarlos (476). En el renacimiento como una perdiz, el *Bodhisatta* era el mayor que sus dos amigos, un mono (Sāriputta) y un elefante (Moggallāna); así se convirtió en su maestro y preceptor, un presagio de su relación en lo que sería su existencia final (37). El *Bodhisatta* figura nuevamente como un preceptor en el *Sasa Jātaka* (316), donde renació como una sabia liebre que enseñó a un mono (Sāriputta), a un chacal (Moggallāna) y a una nutria (Ānanda) el valor de la moralidad y la generosidad. Cuando *Sakka*, el Rey de los *devas*, se acercó a él disfrazado como un *brahmán* hambriento para poner a prueba su determinación, la liebre estuvo lista para arrojarse al fuego y proporcionarle así comida al *brahmán,* mediante la carne de su cuerpo.

En varias ocasiones, los dos futuros discípulos prestaban una ayuda vital al *Bodhisatta*. Cuando el Gran Ser, renacido como ciervo, fue atrapado en una trampa, sus compañeros — un pájaro carpintero (Sāriputta) y una tortuga (Moggallāna) — lo

salvaron destruyendo la trampa. Aunque un cazador (Devadatta) atrapara a una tortuga, otros dos animales acudieron a su rescate y lograron liberarlo (206). Sin embargo, el *Bodhisatta* no siempre fue tan afortunado, y los *Jātakas* registran una sección de tragedias. Así, en una historia de renacimientos (438), cuando el *Bodhisatta* era una perdiz que enseñaba los *Vedas* a los jóvenes *brahmanes*, un malvado asceta (Devadatta) lo mató y se lo comió. Sus amigos, un león (Sāriputta) y un tigre (Moggallāna), vinieron a visitarlo y, al ver una pluma en la barba del asceta, comprendieron la enormidad de la acción del asceta. El león quiso mostrar misericordia, pero el tigre mató al asceta y arrojó su cuerpo a un pozo. Este incidente ya revelaba una diferencia de temperamentos entre los dos discípulos: Sāriputta, aunque poderoso como un león, era gentil y dócil, mientras que Moggallāna, aunque inofensivo en su última vida como monje iluminado, todavía podía exhibir la fiereza de un tigre.

En otros *Jātakas*, cada uno de los dos, el *Bodhisatta* y Sāriputta, renacen como humano y el otro como un animal, y sus roles como benefactor y beneficiario también se ven afectados por los cambios. Así, encontramos al *Bodhisatta* como un corcel de guerra y a Sāriputta como su guerrero (23); al *Bodhisatta* como un elefante blanco e incomparable que entra al servicio del Rey de Benares (Sāriputta) (122); al *Bodhisatta* como una perdiz y a Sāriputta como un sabio asceta que lo instruye (277). Pero en otros nacimientos, el *Bodhisatta* es humano y Sāriputta el animal. En una historia, por ejemplo, el *Bodhisatta* es un ermitaño que rescata a un Príncipe malvado (Devadatta) y a tres animales de una inundación. Los animales — una serpiente (Sāriputta), una rata (Moggallāna) y un loro (Ānanda) — le mostraron su gratitud ofreciendo al ermitaño tesoros escondidos, pero el Príncipe envidioso intentó ejecutarlo (73).

A veces, los futuros héroes espirituales renacían en forma celestial. Una vez, cuando el *Bodhisatta* renació como *Sakka*, Sāriputta y Moggallāna lo hicieron como *Canda* el dios de la Luna y *Suriya* el dios del Sol, respectivamente. Junto con varias otras deidades visitaron a un notorio avaro y lo convirtieron a una vida de generosidad (450). A menudo es el *Bodhisatta* quien beneficia a los futuros discípulos, pero a veces vemos a Sāriputta acudir en ayuda del *Bodhisatta*. Cuando ambos renacieron como Príncipes de los *Nāgas*, serpientes semidivinas, el *Bodhisatta* fue capturado por un *brahmán* cruel que lo obligaba a realizar trucos en público. Su hermano mayor, Sāriputta, partió en su búsqueda y lo liberó de este humillante destino (543). Cuando el *Bodhisatta* era el virtuoso Príncipe Mahāpaduma, difamado por su madrastra por rechazar sus seductores lances, su padre, el Rey, trató de que lo arrojaran a un precipicio; pero Sāriputta, como el espíritu de la montaña, lo atrapó antes de que golpeara el suelo y lo condujo a un lugar seguro (472).

Muy a menudo en los *Jātakas*, el *Bodhisatta* y Sāriputta aparecen en los renacimientos como humanos. En tales historias, el *Bodhisatta* es invariablemente el héroe, el ejemplo supremo de la virtud y la sabiduría, mientras que Sāriputta aparece como su amigo, discípulo, hijo o hermano, y a menudo actúa como su benefactor. En una vida, el *Bodhisatta* fue un Rey y Sāriputta su auriga (151). Cuando se cruzaron con un carruaje que transportaba a un Rey rival (Ānanda), Sāriputta y el auriga rival (Moggallāna) compararon los méritos de sus respectivos Reyes. El rival tuvo que admitir la superioridad del maestro de Sāriputta, que gobernaba otorgando beneficios tanto a los buenos como a los malos, mientras que su propio amo recompensaba a los buenos y castigaba a los malos. En el motivador *Khantivādī Jātaka* (313) el *Bodhisatta*, como el santo "predicador de la paciencia", es vilipendiado y torturado por el malvado Rey Kālabu (Devadatta). Después de que el Rey hubo cortado las extremidades del *Bodhisatta* para poner a prueba su paciencia, el general del Rey (Sāriputta) vendó las heridas del *Bodhisatta* y le rogó que no se vengara.

A menudo, en los *Jātakas* más extensos, el *Bodhisatta* entra a la vida asceta, y Sāriputta generalmente se une a él en esta búsqueda. Tal inclinación habría estado profundamente cultivada en el temperamento de ambos hombres, quienes en su última existencia consumarían sus carreras espirituales solo después de renunciar a la vida laica. Cuando el *Bodhisatta* renació como el hijo del capellán Hatthipāla, el Rey sin hijos lo nombró heredero al trono. Reconociendo el peligro en la vida mundana, decidió convertirse en asceta y pronto se unieron a él sus tres hermanos, el mayor de los cuales era el futuro Sāriputta (509). En el *Indriya* *Jātaka* (423), el *Bodhisatta* es un asceta con siete discípulos principales, seis de los cuales, incluido el mayor (Sāriputta), finalmente lo dejan para establecer sus propias ermitas, pero Anusissa (Ānanda) se queda atrás como su asistente; esto presagiaría la relación entre el *Buddha* y Ānanda en su última existencia. Sāriputta no siempre estuvo de acuerdo con las decisiones del *Bodhisatta* de renunciar al mundo. Cuando el *Bodhisatta*, como Rey, decidió entrar en la vida ascética, su hijo mayor (Sāriputta) y su hijo menor (Rāhula) le suplicaron que abandonara esta idea, mientras que él tuvo que luchar internamente para superar el apego hacia sus hijos (525). Sin embargo, en otro renacimiento más, el *Bodhisatta* vaciló en su decisión de seguir adelante, y esa vez fue Sāriputta, como un asceta llamado Nārada, quien se le apareció mediante su poder místico y lo alentó a permanecer firme en su decisión (539).

Así, azotados por los vientos del *kamma*, los dos nobles seres migraron de una vida a otra y de un reino a otro a través del ciclo del recurrente devenir. Sin embargo, a diferencia de los ciegos mundanos, su deambular no carecía de propósito ni de

dirección, sino que estaba guiado por las aspiraciones que habían asumido en un lejano pasado. Después de innumerables vidas durante las cuales desarrollaron las diez perfecciones, madurando sus virtudes y forjando lazos cada vez más estrechos de camaradería y confianza mutua, llegó el momento de que consumaran el objetivo por el cual habían luchado durante tanto tiempo. Así, en su renacimiento final, en la India central hace unos 2,500 años, uno emergió como el *Buddha* Gotama, maestro de *devas* y humanos, el otro como su discípulo más eminente, el Venerable Sāriputta, el Mariscal del *Dhamma*.

## Sāriputta El Hombre

### El Discípulo Principal

En el *Mahāpadāna Sutta* (DN 14), el *Buddha* relató varios detalles sobre los seis *Buddhas* que lo precedieron, comenzando con el *Buddha* Vipassī, hace noventa y un eones. Menciona sus nombres, los períodos en los que surgieron, sus castas y sus clanes, sus lapsos de vida y los hitos de sus carreras como maestros. También nombró los nombres de sus dos discípulos principales, que en cada caso se describen como "el par de discípulos principales, el excelente par" (*sāvakayugaṁ aggaṁ bhaddayugaṁ*). En otra parte del Canon *Pāli* (p. Ej., En SN 47:14) el *Buddha* declara que todos los *Buddhas* del pasado tuvieron un par de discípulos principales, como los que él tuvo en Sāriputta y Moggallāna, y todos los *Buddhas* que surgirán en el futuro también tendrán un mismo par. De tales declaraciones podemos ver que los puestos de discipulado principal son inherentes a la naturaleza misma de la Dispensación de un *Buddha*. Por lo tanto, al nombrar a dos monjes como discípulos principales, nuestro *Buddha* Gotama no estaba actuando según su propia voluntad, sino que se ajustaba a un paradigma atemporal, a un paradigma seguido por todos los Totalmente Iluminados del pasado y todos sus sucesores que le seguirán en el futuro.

Las funciones básicas de los discípulos principales dentro de la Dispensación pueden enumerarse en tres: (i) ayudar al Maestro a consolidar el *Dhamma* y, por lo tanto, a convertirlo en un vehículo de transformación espiritual y liberación para tantos seres como sea posible, tanto humanos como celestiales; (ii) servir de modelo para que los demás monjes los emulen y supervisar su formación; y finalmente (iii) para ayudar a administrar el *Saṅgha*, particularmente cuando el Bienaventurado parta hacia un retiro solitario o viaje solo en una misión urgente. El *Buddha* siempre se sitúa siendo la

autoridad final a la cabeza de la Dispensación, y el nombramiento de los discípulos principales no representa de ningún modo una "asignación democrática de poderes": el Bienaventurado es la única fuente de las enseñanzas, el revelador del sendero, el "auriga supremo de personas a adiestrar". No obstante, así como un Rey requiere que los ministros supervisen los asuntos de estado, el *Buddha*, el Rey del *Dhamma* (*dhammarājā*), delega la responsabilidad de esferas particulares de entrenamiento a sus discípulos mejor calificados en cada área. Naturalmente, las tareas más exigentes recaen sobre los dos discípulos principales, que poseen la sabiduría y la capacidad necesaria para asumirlos de la manera más eficaz. Por lo tanto, podemos ver que el nombramiento para el discipulado principal está lejos de ser un derecho a beneficios y privilegios especiales. Ser nombrado discípulo principal es asumir una responsabilidad inmensamente pesada en todas las áreas de la Dispensación. Es compartir la carga de compasión del *Buddha* y trabajar en estrecha cooperación con él para asegurar que el *Dhamma* sea "exitoso y próspero, extendido, popular, generalizado y esté bien proclamado entre *devas* y humanos" (DN 16; SN 51:10).

La razón por la que los *Buddhas* siempre nombran a dos discípulos principales pareciera consistir en lograr un equilibrio óptimo entre las esferas de responsabilidad y las aptitudes humanas disponibles para afrontarlas. Un *Buddha* une en su propia persona todas las perfecciones; él es "el sabio perfecto en todos los aspectos" (*sabbaṅgasampanna* *muni*), pero los seres humanos de menor estatura, incluso los *arahants* iluminados, mostrarán diversidad en sus caracteres y talentos que los califiquen para diferentes tareas. Por lo tanto, para supervisar las principales áreas de responsabilidad, un *Buddha* es atendido invariablemente por dos discípulos principales, uno constantemente a su derecha y el otro a su izquierda. De los dos, el discípulo del lado derecho, el que se considera más cercano al Bienaventurado, es el discípulo que se distingue por excelencia en la sabiduría (*mahāpaññā*). En el caso del *Buddha* Gotama, éste fue el Venerable Sāriputta. Su tarea especial en la Dispensación era la sistematización de la doctrina y el análisis detallado de su contenido. Por medio de su profunda sabiduría de la verdad última y su agudo discernimiento sobre la esfera de los fenómenos diferenciados (*dhammadhātu*), fue responsable de extraer las más sutiles implicaciones sobre el *Dhamma* y de explicar su significado con una gran cantidad de detalles que el *Buddha*, como jefe de la Dispensación, no podía atender personalmente por sí mismo. El otro discípulo principal, que se encuentra al lado izquierdo del *Buddha*, se distingue por su versatilidad en el ejercicio del poder espiritual (*iddhi*). En el *Saṅgha* del *Buddha* Gotama, este puesto lo ocupó el Venerable Mahāmoggallāna. Tal poder espiritual no era un medio para dominar a los demás o para engrandecerse a sí mismo, sino que estaba basado en una perfecta consumación de desinterés. El poder surge específicamente del dominio sobre la esfera

de la concentración (*samādhi*), que abre una profunda comprensión de las fuerzas fundamentales que gobiernan la mente y la materia y sus sutiles interconexiones. Guiado por los ideales compasivos del *Dhamma*, este poder se puede utilizar para eliminar los obstáculos para un establecimiento seguro de la Dispensación en el mundo y para transformar a otros seres a los que no se pueda acceder fácilmente mediante el enfoque transformador y más gentil de la instrucción verbal.

La discusión detallada sobre la primera gran tarea del Venerable Sāriputta como discípulo principal, sobre la sistematización del *Dhamma*, se llevará a cabo en el próximo capítulo, cuando examinemos su papel como "El que Pone en Marcha la Rueda". Aquí nos centraremos en las formas en las que Sāriputta y Moggallāna cumplieron conjuntamente los otros dos roles como discípulos principales, sirviendo como modelos y mentores para los monjes y ayudando a la administración del *Saṅgha*.

En un mandato establecido en el *Saṅgha*, el *Buddha* presentó a los dos discípulos principales como los modelos a seguir por los otros monjes: “Un monje de fe, oh *bhikkhus*, debe albergar esta aspiración correcta: '¡Oh, que pueda llegar a ser como Sāriputta y Moggallāna! 'Porque Sāriputta y Moggallāna representan el modelo y el estándar de mis discípulos *bhikkhu*s” (AN 2: 131). En su dominio sobre los tres aspectos del sendero — la virtud, la concentración y la sabiduría — ellos encarnaban las cualidades que los monjes que aún estaban en formación debían adquirir por sí mismos. Y aún más, debido a que ambos poseían los conocimientos analíticos y la habilidad del lenguaje, eran los maestros ideales a quienes los monjes más jóvenes podían acudir en busca de orientación e instrucción.

El *Buddha* explicó en el *Saccavibhaṅga Sutta* la relación entre los dos discípulos principales en el asunto de la enseñanza:

¡Oh, monjes, asociaos con Sāriputta y Moggallāna, y manteneos en compañía de ellos! Son *bhikkhus* sabios y servidores para sus compañeros monjes. Sāriputta es como una madre que los haya engendrado, y Moggallāna es como una nodriza para un recién nacido. Sāriputta entrena (a sus discípulos) en la fruición de la entrada a la corriente, y Moggallāna los entrena para la meta más elevada.

(MN 141)

En explicación a este pasaje, el Comentario *Majjhima* dice: “Cuando Sāriputta aceptaba discípulos para recibir instrucción, ya fueran ordenados por él o por otros, los favorecía con su ayuda material y espiritual, los cuidaba cuando estaban enfermos, les asignaba un objeto de meditación, y por fin, cuando sabía que se habían convertido en entrantes a la corriente y se habían elevado por encima de los peligros de los mundos

inferiores, los despedía con el conocimiento confiado de que "ahora podrán, por su propia voluntad humana, consumar las etapas superiores de la santidad". Habiéndose liberado así de la preocupación por su futuro, instruía a nuevos grupos de discípulos. No obstante, Moggallāna, al entrenar a los discípulos en el mismo *Dhamma*, no dejaba de preocuparse por ellos hasta que alcanzaran el estado de *arahant*. Esto se debía a que él sentía, como decía el Maestro: 'Así como inclusive un pequeño excremento posee un mal olor, no celebro ni siquiera el más breve período de la existencia, aunque no dure más que el chasquido de los dedos'".

Se dice que siempre que Sāriputta daba un consejo, mostraba una paciencia infinita; que amonestaba e instruía a su discípulo cien o hasta mil veces si era necesario, hasta que se estableciera en la fruición de la entrada a la corriente. Solo entonces lo despedía y proseguía dando su consejo a los demás. Muy grande fue el número de quienes, después de recibir su instrucción y seguirla fielmente, alcanzaron el estado de *arahant*. No obstante, aunque el Comentario *Majjhima* afirme que Sāriputta solía guiar a sus discípulos habituales solo hasta la entrada a la corriente, en casos individuales ayudó a algunos monjes a alcanzar etapas superiores. El Comentario *Udāna*, por ejemplo, dice que "en ese momento los *bhikkhus* en entrenamiento superior solían acercarse al Venerable Sāriputta por un objeto de meditación que pudiera ayudarlos a alcanzar los tres senderos superiores". Fue después de recibir instrucciones de Sāriputta que el Venerable Lakuṇṭika Bhaddiya alcanzó el estado de *arahant* (Ud. 7: 1), habiendo entrado a la corriente en ese momento.

Como discípulos principales, Sāriputta y Mahāmoggallāna compartían la responsabilidad de supervisar los asuntos del *Saṅgha* bajo la dirección inmediata del Bienaventurado, y siempre se esperaba que ellos se hicieran cargo en ausencia del Maestro. En una ocasión, registrada en el *Cātumā Sutta* (MN 67), el *Buddha* aclara este punto al reprochar al Venerable Sāriputta por no reconocer su responsabilidad. Una vez, un gran número de monjes (recién ordenados, como nos dice el comentario, por Sāriputta y Moggallāna) habían llegado a presentar sus respetos al *Buddha* por primera vez. A su llegada, se les asignó alojamiento y comenzaron a charlar con los monjes residentes de Cātumā. Al escuchar el ruido, el *Buddha* convocó a los monjes residentes para preguntar al respecto, y se le dijo que la conmoción había sido causada por los recién llegados. El texto no dice que los monjes visitantes estuvieran presentes en ese momento, pero debieron haberlo estado, porque el *Buddha* se dirigió a ellos con las palabras: “Márchense, monjes, los despido. No deberían permanecer conmigo". Los monjes recién ordenados se marcharon, pero algunos partidarios laicos intervinieron en su favor y se les permitió regresar. Entonces el *Buddha* le dijo a Sāriputta: "¿En qué pensó, Sāriputta, cuando despedí a ese grupo de monjes?"

Sāriputta respondió: "Pensé: ‘El Bienaventurado desea vivir a gusto y permanecer en el estado de felicidad aquí y ahora; así también nosotros viviremos a gusto y permaneceremos en el estado de felicidad aquí y ahora’".

“¡Espera, Sāriputta! ¡No permita que un pensamiento así vuelva a surgir en su ser!" dijo el *Buddha*. Luego, volviéndose hacia Moggallāna, le hizo la misma pregunta. “Cuando el Bienaventurado despidió a esos monjes”, respondió Moggallāna, “pensé: ‘El Bienaventurado desea vivir a gusto y permanecer en el estado de felicidad aquí y ahora. Así que Sāriputta y yo deberemos ocuparnos de esta comunidad de monjes".

"¡Bien dicho, Moggallāna, bien dicho!" dijo el Maestro. "Soy yo mismo o Sāriputta y Moggallāna quienes deberían cuidar de la comunidad de monjes".

También fue el Venerable Sāriputta quien apeló por primera vez ante el *Buddha* para establecer el código de las reglas monásticas. Le había preguntado al *Buddha* por qué la Dispensación de algunos *Buddhas* del pasado no duraba mucho mientras que otras sí, y el *Buddha* respondió que la Dispensación no duraba mucho en el caso de los *Buddhas* que no predicaron mucho *Dhamma*, ni establecían reglamentos para los discípulos, ni instituían el recital del *Pātimokkha*; no obstante, en la Dispensación de aquellos *Buddhas* que tomaban estas precauciones el *sāsana* perduraba. Sāriputta se levantó entonces, saludó respetuosamente al Maestro y dijo: "Ha llegado el momento de que el Bienaventurado promulgue los reglamentos y dicte el *Pātimokkha*, para que la vida santa pueda perdurar durante mucho tiempo". Pero el *Buddha* respondió: “¡Déjalo así, Sāriputta! El propio *Tathāgatā* conocerá la ocasión para ello. El Maestro no establecerá normas para los discípulos ni recitará el *Pātimokkha* hasta que hayan aparecido signos de corrupción en el *Saṅgha*” (Vin. 3: 9-10).

Esta preocupación de que la Dispensación dure el mayor tiempo posible es característico en Sāriputta; igualmente característico fue el hecho de que el *Buddha* no deseara establecer reglamentos hasta el momento en que fuera absolutamente necesario. Continuó explicando que en ese momento el miembro menos avanzado del *Saṅgha* era un entrante a la corriente (tal vez un hecho del que Sāriputta no estaba al tanto), y por lo tanto, todavía no era necesario establecer las reglas para vivir la vida de *bhikkhu*.

A menudo, el *Buddha* encargaba a los dos discípulos principales misiones especiales que surgían de circunstancias apremiantes. Una de esas ocasiones fue cuando los envió para recuperar a un grupo de jóvenes monjes que habían sido descarriados por Devadatta, el ambicioso primo del *Buddha*. Después de que Devadatta hubo dividido formalmente al *Saṅgha* al declarar que realizaría actos de *Saṅgha* independientemente, se dirigió al Pico de los Buitres con estos quinientos jóvenes monjes a quienes

había persuadido para que se convirtieran en sus seguidores. El *Buddha* envió a Sāriputta y Moggallāna al Pico de los Buitres para recuperarlos. Cuando Devadatta vio acercarse a los dos venerables, asumió que ellos habían decidido abandonar al *Buddha* y unirse a su facción. Les dio una cálida bienvenida y los trató como si ahora fueran sus discípulos principales. Por la noche, mientras Devadatta descansaba, los dos Venerables le predicaron el *Dhamma* a los monjes, los guiaron hasta la entrada a la corriente y los convencieron de que regresaran con el Bienaventurado (Vin. II: 199–200).

En otra ocasión en que Sāriputta y Moggallāna trabajaron juntos para restaurar el orden en el *Saṅgha* fue cuando un grupo de monjes liderados por Assaji (no el anciano Assaji mencionado anteriormente) y Punabbasu, que vivían en Kīṭāgiri, se estuvieron portando mal. Comían por la noche, cantaban y bailaban con las jóvenes de la ciudad y se mezclaban con los laicos en formas que mancillaban la dignidad del *Saṅgha*. A pesar de las repetidas advertencias, estos monjes no se enmendaron, por lo que los dos discípulos principales fueron enviados a realizar un pronunciamiento instituyendo la pena de destierro (*pabbā janiya-kamma*) sobre ellos por negarse a someterse a la disciplina (Vin. 2:12; 3: 182–83).

### El Servidor

Entre los *bhikkhus*, Sāriputta se destacó por servir siempre a los demás. En el *Devadaha Sutta* (SN 22: 2), el propio *Buddha* dijo acerca de su gran discípulo: "Sāriputta, *bhikkhus*, es sabio y sirve a sus monjes compañeros". El comentario, al dar explicación sobre estas palabras, se refiere a una distinción tradicional entre las formas de ayudar a los demás: “Sāriputta sirve a los demás de dos maneras: brindando servicio material (*āmisā* *nuggaha*) y brindando servicio en el *Dhamma* (*dhammā nuggaha*) ".

Explicando la forma en que brindaba "servicio material", el comentario dice que el Venerable no iba por ofrendas en las primeras horas de la mañana como lo hacían los demás *bhikkhus*. En su lugar, cuando todos ya se habrían marchado, él caminaba por todo el monasterio, y dondequiera que viese un lugar sin barrer, lo barría; donde no se hubiese retirado la basura, la retiraba; en donde los muebles, como las camas y las sillas o la loza, no se hubiesen ordenado adecuadamente, los ordenaba. Hacía esto para que los ascetas no budistas que visitaran el monasterio no vieran ningún desorden y hablasen despectivamente sobre los *bhikkhus*.

Luego él solía ir a la sala de enfermos y, habiendo dicho palabras de consuelo a los pacientes, les preguntaba por sus necesidades. Para procurar sus necesidades, llevaba consigo a jóvenes novicios e iba en busca de medicinas, ya sea a través de la habitual ronda de ofrendas o yendo hacia algún lugar apropiado. Una vez obtenida la medicina,

se la daba a los novicios, diciendo: “El Maestro ha elogiado el cuidado de los enfermos. ¡Vayan ahora, buena gente, y sean atentos!" Después de enviarlos de regreso a la enfermería del monasterio, iba a la ronda de ofrendas o comía en la casa de un donante.

La descripción anterior representaba su rutina cada vez que se hospedaba temporalmente en un monasterio. Pero cuando iba de viaje a pie con el Bienaventurado, no caminaba a la cabeza de la procesión, calzando sandalias y paraguas en la mano, como quien pensase: "Yo soy el discípulo principal". Más bien, dejaba que los jóvenes novicios tomaran su cuenco y su ropaje y se adelantaran con los demás, mientras que él mismo atendía primero a los ancianos, a los muy jóvenes o a los enfermos, haciéndoles aplicar aceite en las llagas que pudieran tener en sus cuerpos. Luego, ya sea más tarde, el mismo día o al día siguiente, partía junto con ellos.

Debido a su solicitud por los demás, en una ocasión Sāriputta llegó particularmente tarde al lugar donde los demás descansaban. Por esta razón no consiguió alojamiento adecuado y tuvo que pasar la noche sentado bajo una tienda hecha de ropajes. Habiendo visto esto, al día siguiente el Maestro hizo que los monjes se reunieran y les narró el *Tittira Jātaka* (Jāt.37), la historia del elefante, el mono y la perdiz que, después de decidir quién era el mayor entre ellos, vivieron juntos mostrando respeto según la mayoría de edad. Luego se estableció la regla de que "los alojamientos debían asignarse según la antigüedad" (Vin. 2: 160–61).

A veces, Sāriputta brindaba ayuda material y la ayuda del *Dhamma* conjuntamente. Por ejemplo, cuando el monje Samitigutta sufría de lepra en la enfermería, Sāriputta fue a visitarlo y le habló así: “Amigo, mientras los cinco agregados (*khandhā*) continúen, toda sensación será solo sufrimiento. Solo cuando los agregados ya no existan, no habrá más sufrimiento”. Habiéndole dado así instrucciones sobre la contemplación de las sensaciones como objeto de meditación, Sāriputta se marchó. Samitigutta siguió las instrucciones del Venerable, desarrolló sabiduría y consumó los seis poderes sobrenaturales (*chalabhiññā*) como *arahant* (Thag. 81 y Comy.).

Un sermón que el Venerable le impartió en su lecho de enfermo a Anāthapiṇḍika, el principal patrono del *Buddha*, se conserva en el *Sotāpatti Saṁyutta* (SN 55:26). En este discurso, dado cuando Anāthapiṇḍika estaba afligido por un dolor tan severo que sentía como si le aplastaran la cabeza, Sāriputta consoló al gran discípulo laico recordándole que, como un hombre que había entrado a la corriente, estaba completamente libre de las malas cualidades que conducían al renacimiento en los estados de aflicción y que poseía los cuatro factores de un entrante a la corriente (*sotāpattiyaṅga*): devoción inquebrantable en el *Buddha*, el *Dhamma* y el *Saṅgha*, y “las virtudes apreciadas por los nobles”. Además, estaba firmemente establecido en el Noble Óctuple Sendero y, por lo tanto, era seguro que alcanzaría los frutos restantes del sendero, la iluminación

y la liberación. Mientras Anāthapiṇḍika lo escuchaba, sus dolores disminuyeron y en ese mismo momento se recuperó de su enfermedad. Como muestra de gratitud, le ofreció a Sāriputta la comida que habían preparado para él.

En una ocasión, sin embargo, el *Buddha* reprendió levemente a Sāriputta por no haber llevado su enseñanza lo suficientemente lejos. Cuando el *brahmán* Dhānañjāni estaba en su lecho de muerte, fue visitado por el Venerable Sāriputta. El Venerable, reflexionando en el hecho de que los *brahmanes* estaban inclinados hacia el mundo *Brahmā*, le enseñó al moribundo los cuatro *brahma-vihāra*, las meditaciones sobre el amor universal, la compasión, la alegría altruista y la ecuanimidad, el sendero hacia el mundo *Brahmā*, pero terminó su discurso allí sin enseñarle el sendero de la sabiduría.

Cuando el Venerable Sāriputta regresó de su visita, el Maestro le preguntó: “¿Por qué, Sāriputta, si bien había más por hacer, puso los pensamientos del *brahmán* Dhānañjāni en el mundo inferior *Brahmā*, y luego levantándose de su asiento, dejarlo?" Sāriputta respondió: “Pensé: 'Estos *brahmanes* están inclinados hacia el mundo *Brahmā*. ¿No debería mostrarle al *brahmán* Dhānañjāni el sendero en conexión con el plano *Brahmā*?”’

“El *brahmán* Dhānanjāni ha muerto, Sāriputta”, dijo el *Buddha*, “y ha renacido en el mundo *Brahmā*”.

Esta historia, que se encuentra en el *Dhānañjāni Sutta* (MN 97), es interesante como una ilustración de lo indeseable del renacimiento en un mundo inferior *Brahmā* para alguien que sea capaz de poner fin al renacimiento. Porque, aunque el mismo *Buddha* a veces mostraba solo el sendero *Brahmā*, como por ejemplo en el *Tevijja Sutta*, parece probable que en este caso viera que Dhānanjāni era apto para recibir una enseñanza superior, mientras que Sāriputta, al carecer del conocimiento único de un *Buddha* sobre las facultades de los demás, no tuvo consciencia al respecto. Como consecuencia, Dhānanjāni tendría que pasar mucho tiempo en el mundo *Brahmā* y tendría que volver a renacer como humano antes de poder alcanzar la meta.

Una vez, el Venerable Channa estaba enfermo y padecía de mucho dolor. El Venerable Sāriputta lo visitó, en compañía del Venerable Mahācunda. Al ver la agonía del monje enfermo, Sāriputta se ofreció de inmediato a ir en busca de medicinas y alimentos adecuados para él. No obstante, Channa les dijo que había decidido quitarse la vida. Le pidieron que abandonara esos pensamientos, pero no tuvieron éxito; después de que se retiraran, Channa "usó el puñal". Más tarde, el *Buddha* explicó que en este asunto el Venerable Channa era inocente, ya que había alcanzado el estado de *arahant* mientras agonizaba y había fallecido consumando el *Nibbāna* final. Esta historia se encuentra en el *Channovāda Sutta* (MN 144; SN 35:87).

Cuando Anāthapiṇḍika yacía en su lecho de muerte, le pidió al Venerable   
Sāriputta "por compasión" que lo visitara. Sāriputta fue de inmediato, acompañado por Ānanda, y predicó al moribundo un sermón conmovedor sobre el desapego (MN 143). Le dijo al discípulo laico que debería dejar de aferrarse a todos los fenómenos del mundo condicionado: a las seis facultades sensoriales, a los seis objetos sensoriales, a las seis clases de consciencia, a las seis clases de contacto, a las seis clases de sensación, en resumen, hacia todo lo visto, oído, olido, sentido y pensado. Anāthapiṇḍika se sintió conmovido hasta las lágrimas por un discurso tan profundo, el cual, dijo, nunca antes había escuchado.

Poco después de este encuentro, Anāthapiṇḍika murió y renació en el cielo de   
*Tusitā*. Una noche, mientras el resto del mundo dormía, el nuevo *deva* Anāthapiṇḍika visitó Jetavana en su cuerpo celestial y en presencia del Bienaventurado recitó un verso en alabanza al discípulo principal:

Sāriputta verdaderamente está dotado de sabiduría,

De virtud y de paz interior.

Incluso un monje que haya ido más allá

En el mejor de los casos, solo podría igualarlo.

Al día siguiente, el *Buddha* informó a los monjes lo que había sucedido, pero no mencionó la identidad de su visitante. Entonces Ānanda le dijo al Maestro: “Venerable señor, ese joven *deva* seguramente debe haber sido Anāthapiṇḍika. Porque   
Anāthapiṇḍika tenía plena devoción en el Venerable Sāriputta". El *Buddha* confirmó que la inferencia de Ānanda era la correcta.

De esta manera, el Venerable Sāriputta brindó el servicio del *Dhamma*. Fue un gran líder y sobresaliente consejero espiritual, y aportaba a la tarea de guiar a otros no solo con un entendimiento agudo y perceptivo de la mente humana, sino también con un cálido interés compasivo hacia otras personas, lo que debe haber sido un gran estímulo para aquellos que se encontraban bajo su guía. Al atender las necesidades físicas y espirituales de los monjes a su cargo, refrenándolos con amables amonestaciones y alentándolos con el elogio que sus esfuerzos merecían, Sāriputta combinaba las cualidades de un maestro perfecto con las de un amigo perfecto. Estuvo dispuesto a servir en todos los sentidos, tanto en las cosas pequeñas como en las grandes. Colmado de virtudes de la vida santa, se apresuraba en ver la virtud en los demás, fue experto en desarrollarla en aquellos en quienes era latente y era uno de los primeros en exaltarla cuando estuviera en plena floración. La suya no era una perfección fría y distante, sino la más rica mezcla de exaltación espiritual con las cualidades más refinadas y entrañables de un ser humano.

### El Afable

El *Comentario* *Dhammapada* (a los vv. 389-90) registra un incidente que personifica otro rasgo sobresaliente del discípulo principal, su paciencia y tolerancia. En las cercanías del monasterio Jetavana, donde residía el *Buddha*, un grupo de hombres alababa las nobles cualidades de Sāriputta. “Es tanta la paciencia que tiene nuestro Venerable”, decían, “que incluso cuando la gente lo maltrata y lo golpea, no siente ni un rastro de ira”.

"¿Quién es ése que nunca se enoja?" La pregunta provino de un *brahmán*, poseedor de puntos de vista incorrectos. Y cuando le dijeron: "Es nuestro Venerable, Sāriputta", respondió: "Eso debe ser porque nunca nadie lo ha provocado".

“Eso no es así, *brahmán*”, respondieron. "Bueno, entonces, provocaré su ira". "¡Provóquele la ira si puede!" “Déjenmelo a mí”, dijo el *brahmán*. "Sé exactamente qué hacer con él".

Cuando el Venerable Sāriputta entró a la ciudad en su ronda de ofrendas, el *brahmán* se le acercó por detrás y le dio un tremendo golpe en la espalda. "¿Qué fue eso?" dijo Sāriputta; y sin siquiera volverse para mirar, continuó su camino.

El fuego del remordimiento saltó en cada parte del cuerpo del *brahmán*. Se postró ante los pies del Venerable y le pidió perdón. "¿Perdón por qué?" preguntó el Venerable, dócilmente. “Por poner a prueba su paciencia, lo golpeé”, respondió el penitente *brahmán*. "Muy bien, lo perdono".

“Venerable Señor”, dijo el *brahmán*, “si está dispuesto a perdonarme, por favor consuma sus alimentos en mi casa”. Cuando el Venerable consintió en silencio, el *brahmán* tomó su cuenco y lo llevó a su casa, donde le sirvió la comida.

Pero los que vieron el asalto se enfurecieron. Se reunieron en la casa del *brahmán*, armados de palos y piedras, listos para matarlo. Cuando Sāriputta emergió, acompañado por el *brahmán* que llevaba su cuenco, gritaron: "¡Venerable señor, ordene a este *brahmán* que se regrese!"

"¿Por qué, discípulos laicos?" preguntó el Venerable. Ellos respondieron: "¡Este hombre lo golpeó y le vamos a dar su merecido!"

"Pero ¿qué quieren decir con eso? ¿Fueron ustedes o yo a quien golpeó?

"Fue a usted, Venerable Señor."

—Bueno, si fue a mí a quien golpeó, me ha pedido perdón. Sigan su camino". Y así, despidiendo a la gente y permitiendo que el *brahmán* regresara, el gran Venerable regresó tranquilamente al monasterio.

La humildad del Venerable Sāriputta fue tan grande como su paciencia. Estaba dispuesto a recibir corrección departe de cualquiera, no solo con sumisión sino con

gratitud. Se dice en el comentario del *Susīma Sutta* (SN 2:29) que una vez, por negligencia momentánea, una esquina del ropaje del Venerable estuvo colgando, y un novicio de siete años, al ver esto, se lo señaló. Sāriputta se hizo a un lado de inmediato y arregló la prenda de la manera adecuada, y luego se paró ante el novicio con las manos juntas, diciendo: "¡Ahora está correctamente en su lugar, maestro!".**10**

Hay una referencia a este incidente en el *Milindapañha*, donde estos versos se atribuyen a Sāriputta:

Si alguien que se haya ordenado hoy mismo a la edad de siete años

Pudiera enseñarme algo, lo aceptaré con la cabeza inclinada;

Ante la vista de él, demostraré mi celo y respeto;

Qué pueda ponerlo siempre en el lugar de un maestro.

**(Mil. 397)**

Por lo tanto, no era de extrañar que a lo largo de su vida continuara mostrando respeto por el Venerable Assaji, de quien había obtenido su introducción a las Enseñanzas del *Buddha*. Se nos dice en el *Comentario* *Nāvā Sutta* (*Suttanipāta*), y también en el *Comentario Dhammapada* (al v.392), que siempre que Sāriputta residía en el mismo monasterio con el Venerable Assaji, inmediatamente después de haber rendido reverencia al Bienaventurado, siempre iba a venerar al gran Venerable, pensando: “Este Venerable fue mi primer maestro. Fue a través de él que llegué a conocer la Dispensación del *Buddha*". Y cuando el Venerable Assaji vivía en otro monasterio, Sāriputta solía mirar hacia la dirección en la que vivía y rendirle reverencia tocando el suelo en los cinco lugares respectivos (con la cabeza, las manos y los pies) y saludarlo con las palmas unidas.

Pero esto llevó a un malentendido, porque cuando otros monjes vieron a Sāriputta actuar así, dijeron: “¡Después de convertirse en un discípulo principal, Sāriputta todavía adora los lugares celestiales! ¡Incluso hoy en día no puede renunciar a sus puntos de vista *brahmánicos*!" Cuando estas quejas llegaron al Bienaventurado, dijo: “No es así, *bhikkhus*. Sāriputta no adora los lugares celestiales. Saluda a aquel a través de quien aprendió el *Dhamma* por primera vez, y lo venera y honra como su maestro. Sāriputta es alguien que respeta con devoción a su maestro". Fue entonces cuando el Maestro predicó a los monjes el *Nāvā Sutta*,**11** que comienza con las palabras:

Mientras los *devas* rinden reverencia devota a *Indra*,

Así mismo, uno debe venerar a la persona

A través de quien haya aprendido el *Dhamma*.

Otro ejemplo de la gratitud del Venerable Sāriputta se da en la historia del Venerable Rādha. El *Comentario Dhammapada* (al v. 76) relata que Rādha era un *brahmán* pobre que residía en el monasterio Jetavana, en Sāvatthī. Servía como ayudante del templo, realizando pequeños servicios como deshierbar, barrer y cosas por el estilo, y los monjes lo apoyaban con la comida. Sin embargo, cuando pidió ser ordenado, los monjes no quisieron ordenarlo. Un día, el Bienaventurado, en su estudio mental del mundo, vio que este *brahmán* estaba maduro para consumar el estado de *arahant*. Preguntó por él a los monjes reunidos, y preguntó si alguno de ellos recordaba haber recibido alguna vez ayuda del pobre *brahmán*. Sāriputta dijo que recordaba una ocasión en la que fue a pedir ofrendas a Rājagaha y este pobre *brahmán* le había dado un cucharón de comida de ofrendas que él había mendigado. El Maestro le pidió a Sāriputta que ordenara al hombre, lo cual hizo. Sāriputta luego lo instruyó una y otra vez sobre qué cosas se debían hacer y qué se debían evitar. Rādha siempre recibió sus amonestaciones con alegría, sin resentimiento, y en poco tiempo alcanzó el estado de *arahant*. En esta ocasión, los *bhikkhus* ensalzaron el sentido de gratitud de Sāriputta y dijeron que quien aceptase gustosamente un consejo obtendrían discípulos que hicieran lo mismo. Al comentar esto, el *Buddha* dijo que no solo entonces, sino también en el pasado, Sāriputta había mostrado gratitud y recordado cualquier buena acción que le hubiesen hecho. Y a ese respecto, el Maestro pronunció al *Alīnacitta Jātaka* (Jāt. 156), en el que Sāriputta era un elefante agradecido que dedicó su vida a ayudar a un grupo de carpinteros que lo cuidó cuando estuvo herido.

Los poderes de tolerancia y humildad del Venerable Sāriputta salieron a la luz en una ocasión en que fue víctima de una acusación falsa.**12** Este incidente ocurrió cuando él residía en Jetavana. Al final del retiro de lluvias, el Venerable se despidió del Maestro y partió con su propio séquito de monjes en un viaje. Un gran número de monjes también se despidieron de Sāriputta y, al despedirlos, se dirigió por su nombre a los que conocía por sus nombres personales y familiares. Entre ellos había un monje que no era conocido por su apellido personal y familiar, pero surgió en él un fuerte deseo de que el discípulo principal se dirigiera a él por su nombre al despedirse. Sin embargo, entre la gran multitud de monjes, Sāriputta no le otorgó esta distinción, y el monje se sintió agraviado. “Él no me ha saludado como lo hace con los demás monjes”, caviló y concibió un resentimiento en su interior contra Sāriputta.

Al mismo tiempo, sucedió que el dobladillo del ropaje del Venerable le rozó, y esto se sumó al agravio. Se acercó al *Buddha* y se quejó: "Señor, el Venerable Sāriputta, sin duda pensando algo así como: "Soy un discípulo principal ", me asestó un golpe que casi me daña el oído. Y habiendo hecho eso, sin siquiera pedirme perdón, emprendió su

viaje”. El *Buddha* convocó a Sāriputta ante su presencia. Mientras tanto, Mahāmoggallāna y Ānanda, sabiendo que una calumnia estaba a punto de ser expuesta, convocaron a todos los monjes y a una asamblea. "¡Acérquense, Venerables Señores!" ellos clamaron. "Cuando el Venerable Sāriputta esté cara a cara con el Maestro, rugirá con el rugido de un león".

Y así sucedió. Cuando el Maestro preguntó al gran Venerable, en lugar de negar la acusación, dijo: “Oh, Señor, alguien que no esté firmemente establecido en la contemplación del cuerpo con respecto a su cuerpo, tal persona puede lastimar a un compañero monje e irse sin disculparse". Luego prosiguió con el rugido del león de Sāriputta. Él comparó su libertad de ira y odio con la paciencia de la tierra que recibe todas las cosas, limpias e inmundas; su tranquilidad con la de un toro con los cuernos cortados, con la de un joven humilde y marginado, con el agua, el fuego y el viento, y con la eliminación de las impurezas; comparó la opresión que sentía de su propio cuerpo con la opresión de serpientes y cadáveres, y el mantenimiento de su cuerpo con las excrecencias de las grasas. En nueve símiles describió sus propias virtudes, y nueve veces la gran tierra respondió ante las palabras colmadas de verdad. Toda la asamblea quedó conmovida por la majestuosa fuerza de su expresión.

Cuando el Venerable proclamó sus virtudes, el remordimiento colmó al monje que lo había difamado injustamente. Inmediatamente, cayó ante los pies del Bienaventurado, admitiendo su calumnia y confesando su falta. Entonces el *Buddha* dijo: “Sāriputta, perdone a este desorientado hombre, a no ser que su cabeza se parta en siete pedazos." La respuesta de Sāriputta fue: "Venerable señor, perdono abiertamente a este Venerable Monje". Y, con las palmas juntas, agregó: "Que este Venerable Monje también me perdone si lo he ofendido de alguna manera". De esta manera se reconciliaron. Los otros monjes se llenaron de admiración y dijeron: “¡Miren, hermanos, la extraordinaria bondad del Venerable! ¡No aprecia ni ira ni odio contra este monje calumniador y mentiroso! En cambio, se inclina ante él, extiende las manos con reverencia y le pide perdón".

El comentario del *Buddha* al respecto fue: “Monjes, es imposible que Sāriputta y los de su agrado abriguen ira u odio en sus mentes. La mente de Sāriputta es como esta gran tierra, es firme como el poste de una puerta, como un estanque tranquilo de agua". Luego recitó el siguiente verso:

Afable como la tierra, firme como el poste de una puerta,

Equilibrado y determinado en sus votos,

Con una mente sin impurezas y cristalina como un estanque:

Para tal persona, el ciclo de renacimientos ya no existirá.

**(Dhp 95)**

Otro incidente de esta naturaleza no terminó tan felizmente, porque el calumniador se negó a admitir su culpa. Era un monje llamado Kokālika, que se acercó al *Buddha* con una calumnia contra los dos discípulos principales: “Sāriputta y Moggallāna tienen malas intenciones, Señor”, dijo. "Están en las garras de la malvada ambición".

El Maestro respondió: “¡No hable así, Kokālika! ¡No hable así! ¡Tenga pensamientos amistosos y devotos hacia Sāriputta y Moggallāna! ¡Ellos poseen buenos y apreciables comportamientos!" No obstante, el desorientado Kokālika no prestó atención a las palabras del *Buddha*. Persistió con su falsa acusación, y poco después todo su cuerpo se cubrió de forúnculos, que continuaron creciendo hasta que finalmente murió a causa de una enfermedad y renació en el infierno.

Este incidente fue bien conocido. Está registrado en las correspondientes citas del *Sutta Piṭaka*: *Saṁyutta Nikāya* (SN 6:10); *Suttanipāta*: *Mahāvagga* (10); *Aṅguttara Nikāya* (10:89); y *Takkāriya Jātaka* (Jāt. 481). Una comparación de estos dos incidentes revela la importancia de la penitencia. Ni Sāriputta ni Moggallāna le guardaron mala voluntad al monje Kokālika por su maldad, y sus disculpas, si las hubiera ofrecido, no habrían cambiado la actitud de los dos discípulos principales. No obstante, habrían beneficiado al propio monje descarriado, evitando las consecuencias de su mal *kamma*. El mal rebota sobre quienes lo dirigen hacia los inocentes, por lo que Kokālika fue juzgado y castigado por él mismo, a través de sus propias acciones.

### Amistades y Parientes

Cualidades personales como la gratitud, la bondad, el servicio y la paciencia le ganaron al Venerable Sāriputta muchas amistades profundas que perduraron durante toda su vida como monje. Con Moggallāna, amigo y compañero de su juventud, mantuvo lazos íntimos hasta que la muerte los separó en el último año de la vida del *Buddha*. Pero las amistades de Sāriputta no eran de ninguna manera exclusivas. Según el comentario *Mahāgosiṅga Sutta*, también existía un vínculo de afecto mutuo entre Sāriputta y el Venerable Ānanda. Por parte de Sāriputta fue porque pensaba: "Él está atendiendo al Maestro, un deber que debería haber sido cumplido por mí"; y el afecto

de Ānanda se debía al hecho de que el *Buddha* había declarado a Sāriputta como su discípulo principal. Cuando Ānanda daba la ordenación de novicios a los discípulos jóvenes, solía llevarlos con Sāriputta para obtener una ordenación superior bajo su mando. Sāriputta hacía lo mismo con respecto a Ānanda, y de esa manera tuvieron quinientos discípulos en común.

Siempre que Ānanda recibía ropajes selectos u otros requisitos, se los ofrecía a Sāriputta, y de la misma manera, Sāriputta le pasaba a Ānanda cualquier ofrenda especial que se le hiciera. Una vez, Ānanda recibió de un *brahmán* un ropaje muy valioso y, con el permiso del Maestro, lo guardó durante diez días, esperando el regreso de Sāriputta. El sub-comentarios dice que maestros posteriores comentaron al respecto: “Puede que haya quienes digan: 'Podemos entender bien que Ānanda, que aún no había alcanzado la condición de *arahant*, sintiera tanto afecto hacia alguien. Pero ¿cómo era el caso de Sāriputta, quien era un *arahant* libre de impurezas?'' A esto respondemos: 'El afecto de Sāriputta no era aquel correspondiente al apego mundano, sino uno de amor hacia las virtudes de Venerable Ānanda (*guna-bhatti*)'.”

El *Buddha* le preguntó una vez a Ānanda: "¿Tú también estimas a Sāriputta?" Y Ānanda respondió: “Quién, Señor, no estimaría a Sāriputta, ¡a menos que fuese infantil, corrupto, estúpido o de mente pervertida! Sāriputta es sabio, de gran sabiduría, de amplia, brillante, rápida, aguda y penetrante sabiduría. Sāriputta tiene pocas necesidades y habita en la alegría, en inclinación hacia la reclusión, no le gusta la compañía, es enérgico, elocuente, está dispuesto a escuchar, es un exhortador que censura lo perjudicial” (SN 2:29).

En el *Theragāthā* (1034 ss.) encontramos a Ānanda describiendo su emoción en el momento de la muerte de Sāriputta. "Cuando el noble amigo (Sāriputta) se fue", declaró, " para mí fue como si el mundo se hubiese sumido en la oscuridad ". No obstante, agrega que después de que el compañero lo dejó y el Maestro también falleció, no hubo otro amigo como la atención plena dirigida al cuerpo. El dolor de Ānanda al enterarse de la muerte de Sāriputta también se describe de manera muy conmovedora en el *Cunda Sutta*.**13**

Sāriputta fue un verdadero amigo en el sentido más amplio de la palabra. Comprendía bien cómo ver lo mejor de los demás y, al hacerlo, a veces no vacilaba en hablar de manera directa y crítica, como el amigo ideal descrito por el *Buddha*, que señala los defectos de su amigo. Fue a través de una crítica tan honesta que ayudó al Venerable Anuruddha en su avance final hacia el estado de *arahant*, tal como se registra en el *Aṅguttara Nikāya* (3: 128):

Una vez, el Venerable Anuruddha fue a ver al Venerable Sāriputta. Cuando intercambiaron saludos corteses, se sentó y le dijo al Venerable Sāriputta: “Amigo Sāriputta, con el ojo divino que está purificado, trascendiendo la vista humana, puedo ver mil sistemas estelares. Firme es mi energía, incesante; mi atención plena es alerta y lúcida; mi cuerpo está tranquilo y es imperturbable; mi mente está concentrada y ha desarrollado el rasgo de la unidireccionalidad. Y, sin embargo, mi mente no se libera de las impurezas, no se libera del aferramiento".

“Amigo Anuruddha”, dijo el Venerable Sāriputta, “que piense así sobre su ojo divino, eso es vanidad en usted. Que piense así sobre su firme energía, sobre su atención alerta, sobre su cuerpo imperturbable y su mente concentrada, eso es inquietud en usted. Que usted esté pensando que su mente no se libera de las impurezas, eso es preocupación.**14** Sería bueno, realmente, si abandonando estos tres estados mentales y, sin prestarles atención, dirija su mente hacia el elemento de lo inmortal".

El Venerable Anuruddha siguió el consejo de Sāriputta y en poco tiempo logró la destrucción de las impurezas.

Sāriputta debe haber sido una compañía estimulante, ya que muchos lo buscaban. Lo que atrajo a personas de temperamentos muy diferentes a él y su conversación puede entenderse bien a partir del incidente descrito en el *Mahāgosiṅga Sutta* (MN 32). Una noche, los Venerables Mahāmoggallāna, Mahākassapa, Anuruddha, Revata y Ānanda fueron adonde Sāriputta para escuchar el *Dhamma*. Sāriputta les dio la bienvenida, diciendo: “Encantador es este bosque Gosiṅga de árboles de *sala*, es una noche clara a la luz de la Luna, los árboles de *sāla* están en plena floración y parece como si los aromas celestiales estuvieran suspendidos en los alrededores. ¿Qué tipo de monje, cree, Ānanda, dará más brillo a este bosque Gosiṅga de árboles de *sāla*? "

También se hizo la misma pregunta a los demás, y cada uno respondió de acuerdo a su temperamento personal. Finalmente, Sāriputta dio su propia respuesta, que fue la siguiente:

Existe un tipo de monje que posee control sobre su mente, que no está bajo el control de su mente. En cualquier estado o logro (mental) que desee habitar durante la mañana, podrá habitar en él y en dicha ocasión. En cualquier estado o logro (mental) que desee habitar al mediodía, podrá morar en él y en dicha ocasión. En cualquier estado o logro (mental) que desee habitar durante la tarde, podrá habitar en él y en dicha ocasión. Es como si el cofre de tela de un Rey o un ministro real estuviera lleno de prendas de muchos colores, de modo que cualquier par de prendas que desee usar por la mañana, el mediodía o la noche, podrá hacerlo a su antojo y cuando quiera.

Similarmente, sucede con un monje que tenga control sobre su mente, que no esté bajo el control de su mente; en cualquier estado o logro (mental) que desee habitar por la mañana, al mediodía o por la noche, podrá hacerlo a voluntad y en tales ocasiones. Un monje así, amigo Moggallāna, podrá dar brillo a este bosque Gosiṅga de árboles de *sāla*.

Luego fueron adonde el *Buddha* e informaron sobre el curso de su discusión. El Maestro aprobó todas sus respuestas y agregó las suyas.

Vemos en este episodio que, a pesar de su poderoso intelecto y su estatus en el *Saṅgha*, Sāriputta estaba lejos de ser un tipo dominante que intentara imponer sus puntos de vista a los demás. Supo bien cómo estimular la autoexpresión en sus compañeros de forma natural, transmitiéndoles el estado de ánimo pensativo que evocaba el encantador paisaje. Su propia naturaleza sensible respondía a la belleza natural y obtenía una respuesta similar de sus amigos.

Hay muchas conversaciones de este tipo registradas entre Sāriputta y otros monjes, no solo con Moggallāna, Ānanda y Anuruddha, sino también con Mahākoṭṭhita, Upavāṇa, Samiddhi, Savittha, Bhūmija, y muchos más. Sāriputta también estuvo ansioso por conocer a nobles monjes, en particular a aquellos a quienes el Maestro había elogiado. Uno de ellos era el Venerable Puṇṇa Mantāniputta, a quien no había conocido antes de que el *Buddha* lo elogiara ante el *Saṅgha*. Cuando Sāriputta se enteró de que Puṇṇa había llegado de visita, fue a su encuentro y, sin revelar su propia identidad, lo involucró en una profunda discusión sobre las sucesivas etapas de la purificación y su relación con el *Nibbāna*. Sus preguntas hicieron surgir en Puṇṇa un gran discurso, el *Rathavinīta Sutta* (El Símil de la Diligencia; MN 24), que delinea las etapas del sendero budista que posteriormente utilizó Ācariya Buddhaghosa como marco para su monumental tratado, el *Visuddhimagga*.

Parece que al propio *Buddha* le gustaba hablar con Sāriputta, porque a menudo lo hacía, y muchos de sus discursos iban dirigidos a su "Mariscal del *Dhamma*". Una vez, Sāriputta se acercó al *Buddha* y repitió algunas palabras que el Maestro le había dicho a Ānanda en otra ocasión: “Esta es la totalidad de la vida santa (*brahmacariya*); es decir, la amistad noble, la compañía noble, la asociación noble” (SN 45: 2). No puede haber mejor ejemplificación de esa enseñanza que la vida del mismo discípulo principal.

Como ya hemos visto, Sāriputta nació en una familia *brahmán* en la aldea de Upatissa (o Nālaka), cerca de Rājagaha. El nombre de su padre era Vaganta y el de su madre, Rūpasārī. No se hace mención sobre su relación con su padre, y así podemos

suponer que el padre murió durante la juventud de Sāriputta. Tenía tres hermanos: Cunda, Upasena y Revata, y tres hermanas llamadas Cālā, Upacālā y Sīsūpacālā. Los seis se ordenaron en la Congregación Budista y consumaron el estado de *arahant*.

A Cunda se le conocía con el nombre de Samaṇuddesa, que significa "el novicio" del *Saṅgha*, incluso después de convertirse en *bhikkhu*; esto fue para distinguirlo del Venerable Mahācunda. En el momento de la muerte de Sāriputta, Cunda fue su asistente, y fue él quien informó al *Buddha* sobre su fallecimiento, trayendo consigo las reliquias del discípulo principal. La historia se cuenta en el *Cunda Sutta*, que se relata a continuación.

Upasena, que llegó a ser conocido como Vagantaputta, o "Hijo de Vaganta", tal como Sāriputta era "Hijo de Sārī", fue anunciado por el *Buddha* como el más destacado entre los de comportamiento agradable (*samantapāsādika*). Murió de la mordedura de una serpiente, como se relata en el *Saḷāyatana Saṁyutta* (SN 35:69). Revata era el menor de los hermanos. Su madre, deseando evitar que buscara la ordenación, lo hizo casar cuando era muy joven. Pero el día de la boda vio a la abuela de su futura esposa, una anciana de 120 años, afectada por todos los signos de la decrepitud. De inmediato le disgustó la vida mundana. Escapando de la procesión nupcial mediante una artimaña, huyó a un monasterio y fue ordenado. En años posteriores se dirigió a ver al *Buddha* cuando se detuvo en un bosque de acacias (*khadī ravana*), y mientras pasaba la temporada de lluvias allí alcanzó el estado de *arahant*. Después de eso, se hizo conocido como Revata Khadīravaniya: "Revata el del bosque de acacia". El *Buddha* lo distinguió como el más destacado entre los que habitaban en el bosque.

Las tres hermanas, Cālā, Upacālā y Sīsūpacālā, deseando seguir el ejemplo de sus hermanos, se convirtieron en monjas después de sus matrimonios. En el matrimonio, cada una de ellas tuvo un hijo que recibió el nombre de su madre, Cālā (o Cālī) y así sucesivamente. Estos tres hijos también fueron ordenados, siendo recibidos como novicios por Revata Khadīravaniya, y Sāriputta elogió sus buenas conductas (en el comentario Thag. 42). Cuando Cālā, Upacālā y Sīsūpacālā se convirtieron en monjas, *Māra* se acercó y trató de burlarse de ellas y tentarlas. Sus excelentes respuestas están registradas en el *Therīgāthā* y el *Bhikkhunī Saṁyutta*.

En contraste con todo esto, la madre de Sāriputta era una mujer *brahmán* incondicional que, a lo largo de los años, se había mantenido hostil hacia la Enseñanza del *Buddha* y a sus seguidores. En el *Comentario Dhammapada* (v. 400) se relata que una vez, cuando el Venerable Sāriputta estaba en su propia aldea de Nālaka con un gran séquito de monjes, llegó a la casa de su madre durante el transcurso de su ronda de ofrendas. Su

madre le dio un asiento y le sirvió la comida, pero mientras lo hacía pronunció palabras ofensivas: "¡Oh, comensal de las sobras de los demás!" dijo ella. "Cuando no consigues sobras de gachas de arroz agrio, vas de casa en casa entre extraños, lamiendo las sobras de la parte trasera de los cucharones. ¡Y pensar que fue por esto que renunció a ochenta *crores* en riquezas y se convirtió en monje! ¡Me has arruinado la vida! ¡Ahora anda, come! "

Asimismo, cuando estaba sirviendo comida a los monjes, dijo: “¡Entonces! ¡Ustedes son los hombres que han hecho de mi hijo su paje! ¡Adelante, coman ahora! "

Fue así que continuó vilipendiándolos, pero Sāriputta no dijo una palabra. Tomó su comida, la comió y en silencio regresó al monasterio. El *Buddha* se enteró del incidente por su hijo Rāhula, que había estado entre los monjes en ese momento. Todos los *bhikkhus* que lo oyeron se maravillaron de la gran paciencia del Venerable, y en medio de la asamblea el *Buddha* lo elogió, pronunciando el siguiente verso:

Al que esté libre de ira, que cumpla fielmente con sus deberes,

Al que guarde los preceptos y esté libre de lujuria;

Al que se haya sometido a sí mismo, al que porte su último cuerpo.

A él llamo un brahmán.

**(Dhp 400)**

No fue hasta el final de la vida de Sāriputta que pudo convertir a su madre; esa historia se contará a continuación. Pero el incidente que acabamos de relatar nos recuerda una vez más las características más agradables del gran Venerable: su humildad, paciencia y tolerancia.

### El Meditador

Cuando el *Bodhisatta* dejó la vida familiar en busca de un sendero hacia la iluminación, primero entró en el discipulado bajo dos distinguidos maestros de meditación de la época, a través de cuya guía alcanzó los dos logros inmateriales más elevados, la base del vacío y la base de la no-percepción-ni-no-percepción (ver MN 26). Del relato sobre la búsqueda de Sāriputta parece que sus inclinaciones lo llevaron por un camino diferente, no ante los pies de aquellos que habían dominado la absorción de los estados super conscientes, sino ante aquellos que sobresalieron en el discurso filosófico y el análisis intelectual. Su iniciación en el *Dhamma*, como hemos visto, tampoco se produjo a través del sendero de las absorciones meditativas, sino a través de una sabiduría directa y espontánea de la condicionalidad de todos los fenómenos y del elemento incondicionado más allá de la red de la causa y efecto. Sin embargo, una vez

que Sāriputta se convirtió en discípulo del *Buddha*, rápidamente alcanzó el dominio de todas las etapas de la absorción meditativa y aprovechó su experiencia meditativa como una herramienta para el avance final hacia la iluminación total.

El proceso por el cual Sāriputta avanzó desde la etapa de la entrada a la corriente hasta el estado de *arahant* es relatado por el *Buddha* en el *Anupada Sutta* (MN 111). En este revelador discurso, el Bienaventurado declara que durante el período de dos semanas de su lucha por la meta final, Sāriputta hubo practicado "la comprensión de los estados uno por uno a medida que ocurrían" (*anupadadhamma-vipassanā*). Dominó sucesivamente los nueve logros meditativos: los cuatro *jhānas* de la materia sutil, los cuatro estados inmateriales y la cesación de la percepción y la sensación. Al dominar cada logro, excepto los dos últimos (que son demasiado sutiles para una investigación introspectiva), los analizó en sus factores constitutivos, definiendo a su vez cada uno de estos factores y luego consideró cómo surgieron, cómo persistieron y cómo desaparecieron. Permaneciendo “sin atracción, sin repulsión, independiente, desapegado, libre, disociado, con una mente libre de barreras”, entonces cultivó el siguiente logro superior hasta que alcanzó la cesación de la percepción y la sensación.

Su avance real hacia el estado de *arahant*, como se mencionó anteriormente, tuvo lugar mientras estaba de pie detrás del *Buddha*, abanicándolo mientras el Maestro daba un discurso al asceta Dīghanakha, el sobrino de Sāriputta. El tema de la charla del *Buddha* trataba sobre la comprensión de la sensación. El *Buddha* comenzó explicando la naturaleza del cuerpo, instruyendo a Dīghanakha a contemplar el cuerpo de tal manera que se abandonara el deseo, el afecto y la preocupación por él. Luego explicó la contemplación de la sensación: toda sensación debe apreciarse como impermanente, condicionada y surgida de manera dependiente, como sujeta a destruirse, desvanecerse, desaparecer y cesar. Mientras Sāriputta escuchaba las palabras del *Buddha*, reflexionó: “El Bienaventurado habla sobre el abandono de estas cosas a través del conocimiento directo; habla de la renunciación a estas cosas a través del conocimiento directo”. Mientras reflexionó así, surgió repentinamente el conocimiento final y su mente se liberó de las impurezas mediante el desapego.

En sus estrofas registradas en el *Theragāthā*, Sāriputta recuerda la forma en que alcanzó el estado de *arahant*:

El Bienaventurado, el *Buddha*, poseedor de visión,

Estaba enseñando el *Dhamma* a otro.

Mientras se enseñaba este *Dhamma*

Escuché atentamente el objetivo.

Aquel escuchar no fue en vano,

Porque ahora estoy liberado, libre de impurezas.

**(Thag. 995–96)**

Aunque Sāriputta ocupó el primer lugar entre los discípulos del *Buddha* en una comprensión general del *Dhamma*, a diferencia de muchos otros monjes, no se esforzó por alcanzar los modos supra normales de conocimiento y los poderes psíquicos que a menudo eran accesorios en un *arahant*. Así, en los siguientes versos del *Theragatha* (996-97) afirma que no sentía ninguna inclinación (*paṇidhi*) hacia los cinco poderes sobrenaturales (*abhiññā*), cualidades en las que sobresalió su amigo Mahāmoggallāna. No obstante, el comentario de estos versos nos dice que, si bien Sāriputta no hizo ningún esfuerzo deliberado por obtener los poderes sobrenaturales, estos "llegaron a sus manos" espontáneamente junto con el logro de su condición como *arahant*, siendo las calificaciones inherentes de un discípulo principal.

El “Tratado sobre el poder psíquico” del *Paṭisambhidā magga* (2: 212) también acredita a Sāriputta con “el poder de intervención por concentración” (*samādhivipphāra-iddhi*), que es capaz de intervenir en ciertos procesos fisiológicos normales u otros eventos naturales. La base canónica de esta atribución es una historia en el *Udāna* (4: 4). Una vez, cuando Sāriputta vivía con Moggallāna en Kapotakandarā, estaba sentado en meditación al aire libre en una noche de Luna Llena, con la cabeza recién afeitada. Un malvado demonio (*yakkha*) que pasaba por encima de él, de mal humor, descendió y le dio al Venerable un fuerte golpe en la cabeza, pero estaba tan absorto en la meditación que no sufrió ningún daño. La historia continúa:

El Venerable Mahāmoggallāna vio el incidente, se acercó al Venerable Sāriputta y le preguntó: “Amigo, ¿está bien? ¿Está pasándolo bien? ¿No le molesta nada?

“Estoy cómodo, amigo Moggallāna”, dijo el Venerable Sāriputta. "Estoy bien, aunque tenga un ligero dolor de cabeza".

Entonces el Venerable Mahāmoggallāna dijo: “¡Es asombroso, amigo Sāriputta! ¡Es asombroso, amigo Sāriputta! ¡Cuán grande es el poder psíquico y la fuerza del Venerable Sāriputta! Hace instantes, amigo Sāriputta, cierto demonio le dio un golpe en la cabeza. Y fue un golpe tan poderoso que podría haber derribado a un elefante o dividido el pico de una montaña. Pero el Venerable Sāriputta sólo ha dicho esto: "Estoy cómodo, amigo Moggallāna. Estoy bien, amigo Moggallāna, aunque tenga un ligero dolor de cabeza ".

Entonces el Venerable Sāriputta respondió: “¡Es asombroso, amigo Moggallāna! ¡Es asombroso, amigo Moggallāna! ¡Cuán grande es el poder

psíquico y la fuerza del Venerable Moggallāna, para que pueda ver a cualquier demonio! En cuanto a mí, no puedo ver ni siquiera a un duende de arcilla".

Mientras tanto, el Bienaventurado había estado escuchando, con su oído divino, esta discusión entre los dos Venerables, así que posteriormente pronunció la siguiente "declaración inspirativa" en alabanza a Sāriputta:

Aquel cuya mente permanezca inmutable como una roca,

Desapegada de las cosas que despierten apego,

No se inmutará por las cosas que provoquen ira.

¿Cómo podría el sufrimiento llegar a él?

¿A la mente de quién se haya cultivado así?

Una vez que se hubo establecido firmemente en la meta más elevada, la meditación se convirtió para Sāriputta en una expresión natural de su consumación más que en un medio para alcanzar un logro superior. En el *Sāriputta Saṁyutta*, el Venerable Ānanda preguntó a Sāriputta en varias ocasiones sobre cómo había pasado el día, y Sāriputta respondió que había pasado el día habitando en las diversas etapas de la absorción meditativa. Pero en el caso de cada etapa, agregó, estaba completamente libre de autorreferencia: “No tenía pensamientos tales como 'Estoy entrando en el *jhāna*; Lo he penetrado; Estoy emergiendo de él'” (SN 28: 1-9).

En otra ocasión, Sāriputta le describió a Ānanda cómo él podía entrar en un estado único de concentración en el que no sería consciente de ningún objeto conocido mediante la cognición. Con respecto al elemento tierra, no tenía percepción de la tierra, y también con respecto a los otros tres elementos, los cuatro objetos inmateriales y todo lo demás perteneciente a este mundo o incluso al mundo del más allá. Y, sin embargo, dijo, no carecía del todo de percepción. Su única percepción era: "el *Nibbāna* es la cesación del devenir" (*bhavanirodho nibbānaṁ*) (AN 10: 7).

Este logro inescrutable parece ser idéntico al “habitar en la vacuidad” meditativa (*suññatā vihāra*) que el Venerable Sāriputta cultivaba regularmente. Leemos en el *Piṇḍapāta-pārisuddhi Sutt*a (MN 151) que el *Buddha* una vez notó que los rasgos de Sāriputta estaban serenos y radiantes y le preguntó cómo había adquirido tal resplandor.15 Sāriputta respondió que con frecuencia practicaba habitar en la vacuidad. Entonces el *Buddha* exclamó que ésa era la morada de grandes hombres y procedió a describirla en detalle. El comentario identifica este "habitar en la vacuidad" con el logro de la fruición de la condición de *arahant* (*arahattaphala-samāpatti*), al que se accede al enfocarse en el aspecto de la vacuidad del *Nibbāna* (*suññatā*). Cuando Sāriputta quedaba absorto

en este estado meditativo, incluso los dioses de los cielos más elevados descendían para venerarlo, tal como lo testifica el Venerable Mahākassapa en los siguientes versos:

Estos muchos *devas* poderosos y gloriosos,

Diez mil *devas* de la congregación de *Brahmā*,

Permanecieron con las manos unidas para adorarlo,

A Sāriputta, al sabio Mariscal del *Dhamma*,

El gran meditador en concentración:

“Reverencia a su persona, ¡oh! hombre de pura sangre,

Reverencia a su persona, ¡oh! hombre supremo.

No sabemos qué es aquello

De lo que depende cuando medita".

**(Thag. 1082-84)**

Para Sāriputta, el dominio de la absorción meditativa estaba hábilmente equilibrado por una capacidad de análisis minuciosa y exacta que se había perfeccionado a través de la práctica de la meditación de la sabiduría penetrativa. Entre los discípulos *bhikkhus* del *Buddha*, Sāriputta fue el más destacado entre los que poseían gran sabiduría (*etadaggam mahāpañññānaṁ*), y en el ejercicio de la sabiduría solo se situó en segundo lugar después del propio Iluminado. La principal expresión de la sabiduría de Sāriputta fue su facilidad en el dominio de los cuatro conocimientos analíticos (*paṭisambhida- ñāṇa*), que adquirió durante el período de dos semanas después de su ordenación:

Medio mes después de mi ordenación, amigos, comprendí, en todos sus componentes y detalles, el conocimiento analítico del significado, el conocimiento analítico de la doctrina, el conocimiento analítico del lenguaje, el conocimiento analítico de la sabiduría. Estas las expongo de muchas formas, las enseño y las doy a conocer, las establezco y las revelo, las explico y las aclaro. Si alguien tuviese alguna duda o incertidumbre al respecto, puede preguntarme y se lo explicaré. El Maestro está presente y conoce bien nuestros logros. (AN 4: 173)

El primer conocimiento analítico confiere una comprensión especial del significado de las doctrinas, sus implicancias y ramificaciones, así como los efectos que podrían surgir de causas específicas. El segundo da una visión especial de las doctrinas en sí mismas, sus interconexiones dentro del marco total del *Dhamma*, así como de las causas de las cuales pueden surgir ciertos efectos. El tercero es la habilidad para comprender el lenguaje, la gramática y la etimología. El cuarto es la capacidad de reunir los tres primeros tipos de conocimiento al exponer el *Dhamma* para despertar la

comprensión en los demás. A través de su dotación de los cuatro conocimientos analíticos, Sāriputta se destacó no solo en la comprensión personal, sino también en las tareas de enseñar y explicar el *Dhamma*. Debido a que era tan versátil en todos estos aspectos, al concluir el *Anupada Sutta* (MN 111), el *Buddha* pudo declararlo como su verdadero hijo espiritual y su asistente principal en el trabajo de "Poner en Marcha la Rueda del *Dhamma*":

Si alguien pudiera nombrar con justificada razón a un ser que haya consumado el dominio y la perfección de la noble virtud, la noble concentración, la noble sabiduría y la noble liberación, es de Sāriputta a quien uno podría nombrar con justificada razón.

Si alguien pudiera decir correctamente sobre un ser que sea el verdadero hijo del Bienaventurado, nacido de sus palabras, nacido del *Dhamma*, formado del *Dhamma*, heredero del *Dhamma*, no heredero del beneficio mundano, es de Sāriputta que uno podría hablar así con justificada razón.

Después de mí, ¡oh, monjes! Sāriputta pone en marcha correctamente la Rueda suprema del *Dhamma*, inclusive cuando yo ya la haya hecho girar.

## Aquel que Ponía en Marcha La Rueda

Los discursos del Venerable Sāriputta y los libros que se atribuyen a su enseñanza forman un segmento completo de la doctrina que, por su alcance y variedad de exposición, pueden estar al lado equivalente a los del mismísimo Maestro. Sāriputta entendía de una manera única cómo organizar y presentar con lucidez el valioso material del *Dhamma*, lo hacía de una manera que era intelectualmente estimulante y también inspiracional para los demás en virtud de desarrollar un esfuerzo práctico. En la tradición *Theravāda* se le considera no sólo como el progenitor de muchos *suttas* de primera importancia, sino también como la inspiración original detrás de tres tratados exegéticos sustanciales y el individuo responsable de la decodificación final del *Abhidhamma*. Discutiremos cada una de estas contribuciones paso a paso.

### Los *Suttas*

Encontramos la habilidad del Venerable Sāriputta como expositor ejemplar del *Dhamma*, primero, en dos discursos clásicos del *Majjhima Nikāya*, el *Mahāhatthipadopama* *Sutta* (El Mayor Discurso sobre el Símil de la Huella de Elefante; MN 28) y el *Sammādiṭṭhi Sutta (*Discurso sobre la visión correcta; MN 9).

*El Gran Discurso sobre el Símil de la Huella de Elefante***16** es una obra maestra sobre un tratamiento metódico. Sāriputta comienza afirmando que, así como la huella del elefante puede contener las huellas de todos los demás animales, las Cuatro Nobles Verdades comprenden todo lo que sea beneficioso. Luego, destaca, de las Cuatro Nobles Verdades, la verdad del sufrimiento en un análisis detallado, terminando con los cinco agregados o factores de la personalidad. A continuación, enumera los cinco agregados — formación material, sensación, percepción, formaciones volitivas y consciencia— y luego destaca, para un discernimiento adicional, el agregado de la formación material. Esto lo explica como un par: los cuatro grandes elementos y los tipos secundarios de materia derivados de los cuatro elementos. Cada uno de los elementos, a su vez, declara él, se encuentra tanto internamente, en el propio cuerpo, como externamente, en el mundo exterior. Enumera las partes y funciones corporales que pertenecen a los elementos internos, y declara tanto a los elementos internos como externos como ajenos a un alma y ajenos a la constitución de un alma. Apreciándolos así, uno se desengaña de dichos elementos y se trasciende el apego a este cuerpo.

Sāriputta luego procede a mostrar la impermanencia de los poderosos elementos externos: como todos destinados a la destrucción en los grandes cataclismos de la naturaleza, y cuando uno se da cuenta de esto, nunca podrá volver a considerar este pequeño cuerpo, producto del deseo, como un "alma", o como un "mío." Si un monje que ha observado los elementos de esa manera es insultado, culpado y atacado por alguien, analizará la situación con seriedad y permanecerá imperturbable. Reconocerá que la sensación dolorosa que le ha surgido es producida por el contacto con el oído, que en sí mismo no es más que un fenómeno condicionado; y sabrá que todos los elementos de esta experiencia vinculada a este insulto — el contacto, la sensación, la percepción, las formaciones volitivas y la consciencia— son todos impermanentes. En este punto, veremos que Sāriputta ha introducido los otros cuatro agregados, los componentes mentales de la personalidad, de una manera orgánica, de modo que el meditador pueda resolver toda la experiencia de los cinco agregados como impermanentes e impersonales. Continúa: “Entonces su mente, al adoptar los elementos como solamente un objeto, se vuelve excelsa, alegre, firme y atenta; e incluso si es golpeado y herido, pensará: 'Este cuerpo es de tal naturaleza que puede sufrir tales lesiones'”. Entonces él recurrirá al *Kakacūpama Sutta* (*Símil de la Sierra*; MN 21) del Maestro y resolverá seguir la instrucción del *Buddha* de soportar todas las heridas con paciencia y sin tener en cuenta ni siquiera la propia vida.

No obstante, continúa el Venerable, si mientras se esté evocando a las cualidades del *Buddha*, del *Dhamma* y del *Saṅgha* el monje no puede mantener su ecuanimidad, entonces se sentirá conmovido por una sensación de urgencia y sentirá vergüenza de que a pesar de esta evocación de la Triple Gema no pueda permanecer ecuánime.

Si en su lugar, prima su resistencia, experimentará abundante felicidad. “Inclusive en esta medida, este monje habrá logrado mucho”, dice él.

Sāriputta aplica el mismo método de análisis sucesivamente a cada uno de los otros tres grandes elementos. Luego compara el cuerpo y sus partes constituyentes con una casa, hecha de ladrillos, madera, tejas, etc. que no posee una naturaleza independiente aparte de sus componentes. Luego, en la parte final del *sutta*, se lanza en una sabia descripción sobre la originación dependiente de la consciencia a través de las seis facultades sensoriales. Los cinco órganos de los sentidos y los objetos de los sentidos, las condiciones básicas para el surgimiento de la consciencia de los cinco sentidos son una especie de materia derivada de los cuatro elementos, y así completa el análisis del agregado de la formación material al incluir una materia secundaria. Cada sección de la consciencia que surja de un objeto y una facultad sensorial incluirá una sensación asociada, una percepción y varias formaciones volitivas y, por lo tanto, los cinco agregados se encuentran implicados en el fenómeno. Estos cinco agregados, declara el Venerable, surgen de manera dependiente, y así con estas palabras introduce la Doctrina de Originación Dependiente (*paṭicca*-*samuppāda*). Luego cita al Maestro: “Quien vea la Doctrina de Originación Dependiente verá el *Dhamma*; y quien vea el *Dhamma* verá la Doctrina de Originación Dependiente". El deseo, la inclinación y el apego con respecto a los cinco agregados son el origen del sufrimiento. La eliminación del deseo hacia la sensación, la inclinación y del apego representará la cesación del sufrimiento. Y sobre el monje que haya entendido esto, él afirma: "Incluso hasta este punto, ese monje habrá logrado mucho". Así el Venerable Sāriputta termina la exposición sobre las Cuatro Nobles Verdades. Este discurso es, de hecho, como una pieza musical, intrincada y bellamente construida que termina en un acorde solemne y majestuoso.

Una segunda exposición modelo de Sāriputta es el *Discurso sobre la* *Visión Correcta*.**17** Ésta es una obra maestra de la enseñanza, que también proporciona el marco para una mayor elaboración, como se da en el extenso comentario sobre la misma. El comentario dice: “En la Palabra del *Buddha* recogida de los cinco grandes *Nikayas* no existe otro discurso que el *Discurso sobre la Visión Correcta*, en el que las Cuatro Nobles Verdades se expresan treinta y dos veces, y treinta y dos veces el estado de *arahant*". En este discurso, Sāriputta incluye una exposición original de la Doctrina de Originación Dependiente, con variaciones leves, pero muy instructivas. Los cursos de buenas y malas acciones, los cuatro tipos de nutrientes y cada factor de la Doctrina de la Originación Dependiente se utilizan para ilustrar las Cuatro Nobles Verdades, que también se tratan de forma independiente; así, crece, se amplía y se profundiza enormemente la gama

de las cuatro verdades. Este discurso ha sido ampliamente utilizado con fines educativos en regiones budistas a lo largo de los siglos hasta la actualidad.

Otro discurso de Sāriputta que se ha tenido en alta estima es el *Samacitta Sutta*, que fue escuchado por los "*devas* de mente tranquila" (AN 2:35). El tema trata sobre el residuo de los renacimientos que aguardan por los discípulos en las tres primeras etapas de la santidad: el que entra en la corriente, el que retornará una única vez más y el que no retornará, y su propósito es aclarar si sus renacimientos deben tener lugar en el mundo sensual o en los planos de la materia sutil o inmaterial. Aunque el discurso es muy breve, tuvo un impacto singular en la vasta congregación de *devas* que, según la tradición, se habían reunido para escucharlo. Se dice que muchos *devas* en la congregación alcanzaron el estado de *arahant*, mientras que los que llegaron a la entrada a la corriente fueron innumerables. Este discurso es, de hecho, uno de los pocos que tuvo resultados tan inusualmente trascendentales entre los seres de los planos superiores de la existencia; y aunque sea breve y bastante críptico sin un comentario de discernimiento, ha sido venerado y estudiado a lo largo de los siglos. Fue este sermón el que predicó el *arahant* Mahinda la noche de su llegada a Sri Lanka, y el *Mahāvaṁsa* (14:34 y sigs.), la famosa crónica sobre la Isla, relata que en esta ocasión, también, numerosos *devas* lo escucharon a él y lograron la penetración en el *Dhamma*.

La veneración otorgada al discurso y el fuerte impacto atribuido a ella puede deberse al hecho de que ayuda, a los que se encuentren en el sendero, a determinar el tipo de renacimientos que puedan esperar por ellos. Los *devas* en niveles más altos de desarrollo a veces se inclinan a considerar su estado celestial como definitivo y no esperan renacer en el mundo de los cinco sentidos, como puede ser a veces el caso. El discurso del gran Venerable les proporcionó un criterio para juzgar su posición. Para los seres mundanos que aún se encuentren fuera de los senderos, también debe haber ofrecido una orientación valiosa para la dirección de sus esfuerzos.

El *Saṅgīti Sutta* (El Recital) y *Dasuttara Sutta* (La Serie Diez veces), dos sermones más de Sāriputta, son los dos últimos textos del *Dīgha Nikāya* (núm. 33 y 34). Ambos son recopilaciones de términos doctrinales que clasifican un gran número de temas según un esquema numérico que va de uno a diez miembros. La razón para detener la compilación en diez puede haber sido que los grupos de términos doctrinales que se extienden más allá de diez miembros son muy pocos en número, y estos habrían sido bien conocidos y fácilmente recordados. El *Saṅgīti Sutta* se predicó en presencia del *Buddha* y, al concluirlo, Él le asignó su aprobación expresa.

Mientras que el *Saṅgīti Sutta* organiza los términos doctrinales únicamente en grupos numéricos del uno al diez, el *Dasuttara Sutta* clasifica cada conjunto numérico de acuerdo a un esquema de diez ítems que sirven para resaltar el significado práctico de cada grupo. Por ejemplo:

Una cosa (1) es de gran importancia, (2) deben desarrollarse, (3) deben conocerse completamente, (4) deben abandonarse, (5) implican fracaso, (6) implican progreso, (7) son difíciles de consumar y penetrar, (8) deben hacerse surgir, (9) deben conocerse directamente, (10) deben consumarse. ¿Qué es lo más importante? La atención en las buenas cualidades… ¿Qué es lo único que debería abandonarse? La presunción del "yo soy"... ¿Qué es lo único que debe consumarse? La liberación inquebrantable de la mente.

Estos textos deben haber sido compilados en un período bastante tardío del ministerio del *Buddha*, cuando ya existía un gran bibliografía de la doctrina y los discursos cuidadosamente transmitidos los cuales requirieron una organización para su uso inmediato, y también donde estas antologías sobre las características sobresalientes del *Dhamma*, se habrían convertido en una ayuda útil en el estudio integral de la Enseñanza. El *Saṅgīti* *Sutta* se entregó poco después de la muerte de Nigaṇṭha Nātaputta, el líder de los *jainas*, también conocido como Mahāvīra. De hecho, fue este evento el que dio origen a la predicación del *sutta*, porque habla sobre las disensiones, los cismas y los desacuerdos doctrinales que surgieron entre los *jainas* inmediatamente después de la muerte de su maestro. *Sāriputta* tomó la erupción del conflicto interno en el contexto *jaina* como una advertencia para los budistas, y en su discurso enfatiza que este texto “debe ser recitado por todos en concordia y sin disensión, para que la vida santa dure mucho para bienestar y felicidad de dioses y hombres". Los comentaristas dicen que el *Saṅgīti Sutta* está destinado a transmitir el "sabor de la concordia" (*sāmaggirasa*) de la Enseñanza, la cual es reforzada por la competencia doctrinal (*desanā* *kusalatā*).

El propósito práctico del *Dasuttara Sutta* se indica en los versos introductorios de Sāriputta:

El *Dasuttara* (Discurso) que proclamaré

Es una enseñanza para la consumación del *Nibbāna*

Y el fin del sufrimiento

La liberación de toda esclavitud.

Parece probable que estos dos *suttas* sirvieran como una especie de índice de selectas enseñanzas. Pueden haber sido útiles también para aquellos monjes que no memorizaban una gran cantidad de textos, otorgándoles un acceso rápido a

numerosos aspectos de la Enseñanza en una forma que se memorizara y asimilara fácilmente. Ambos discursos ilustran admirablemente la preocupación de Sāriputta por la preservación del *Dhamma* y su forma sistemática de garantizar que se transmitiese intactamente en todos sus detalles. Para ello aportó “ayudas de estudio” como estos y otros discursos, junto a discursos como el *Niddesa*.

### Sermones Impartidos

Un resumen de otros discursos dados por el Venerable Sāriputta se incluye al final de este estudio. Pasaremos ahora a considerar las obras canónicas más amplias que se le atribuyen.

El primero es el *Niddesa*, que pertenece al *Khuddaka Nikāya* del *Sutta Piṭaka*. Es la única obra de carácter exclusivamente comentarista incluida en el *Pāli Tipiṭaka*. De sus dos partes, el *Mahāniddesa* es un comentario al *Aṭṭhakavagga* del *Suttanipāta*, mientras que el *Cūḷaniddesa* comenta el *Pārāyanavagga* y el *Khaggavisāṇa* *Sutta*, también incluido en el *Suttanipāta*.

El *Aṭṭhakavagga* y el *Pārāyanavagga* son los dos últimos libros del *Suttanipāta* y sin duda pertenecen a las partes más antiguas de todo el *Sutta Piṭaka*. Fueron muy apreciados incluso desde los primeros días tanto por monjes como por laicos, como se desprende del hecho de que el *Udāna* registrase un recital del *Aṭṭhakavagga* por Soṇa Thera, mientras que el *Aṅguttara Nikāya* menciona un recital del *Pārāyanavagga* de la discípula laica *Nandamātā*. En al menos cinco ocasiones, el propio *Buddha* habría dado explicaciones de los versos contenidos en estas dos partes del *Suttanipāta*. Aparte de la alta estima en la que evidentemente fueron abrigadas, el hecho de que estas dos colecciones de versos contengan numerosas palabras arcaicas y concisos y aforísticos refranes, hacen comprensible que en los primeros días se compusiera un comentario sobre ellos que luego se incluyó en el *Sutta Piṭaka*. La atribución tradicional de la misma al Venerable Sāriputta debe considerarse altamente plausible, al menos con respecto al núcleo original de la obra, o por lo menos al documento literario que ahora se encuentra en el Canon *Pāli*.**18** Concuerda perfectamente con la preocupación del gran Venerable por la instrucción metódica de los *bhikkhus,* que el *Niddesa* contenga no solo explicaciones de palabras, aclaraciones del contexto y citas con la asistencia de la Palabra misma del *Buddha*, sino también material obviamente destinado a la instrucción lingüística, como la adición de muchos sinónimos a cada palabra explicada.**19**

El *Mahāniddesa* también contiene un comentario sobre el *Sāriputta Sutt*a (también llamado *Therapañha Sutta*), el último texto del *Aṭṭhakavagga*. La primera parte de este *sutta* consta de versos en alabanza al Maestro y una serie de preguntas que se le plantean, que los comentarios atribuyen a Sāriputta. El *Mahāniddesa* explica que la estrofa inicial se refiere al regreso del *Buddha* del cielo *Tāvatiṁsa* después de haber predicado allí el *Abhidhamma*. Aparte de eso, solo contiene las preguntas asignadas a Sāriputta y las respuestas, que obviamente son pronunciadas por el *Buddha*.

El *Paṭisambhidā* *magga* parece haber sido un manual de estudios superiores budistas, y su alcance es tan amplio como el de la mente de su reputado autor.**20** El discurso consta de treinta tratados de diversa extensión. El primero, un extenso tratado sobre setenta y dos tipos de conocimiento (*ñāṇa*), y el segundo, sobre los tipos de puntos de vista especulativos e incorrectos (*diṭṭhi*), ambos muestran el funcionamiento de una mente metódica y penetrante como era característico en Sāriputta. El "Tratado sobre el Conocimiento", así como otros capítulos del discurso, contiene una gran cantidad de términos doctrinales exclusivos del *Paṭisambhidā* *magga*. También elabora términos y enseñanzas que se mencionan sólo brevemente en las partes más antiguas del *Sutta* *Piṭaka*, e incluye material de gran valor práctico relacionado con la meditación, como por ejemplo lo vinculado a la atención plena en la respiración, la meditación sobre la bondad amorosa (*mettā*) y numerosos ejercicios para el desarrollo de la sabiduría. En medio del texto, dando variedad al tema, encontramos un pasaje de carácter himnario y de sorprendente belleza sobre la gran compasión del *Tathāgata*. Mahānāma Thera, quien escribió el *Saddhammappakāsinī*, el comentario del discurso, se lo atribuye con convicción a Sāriputta, y en las estrofas introductorias elocuentemente elogia al gran Venerable. En el propio *Paṭisambhidā* *magga*, Sāriputta se menciona dos veces, una vez como alguien que posee "el poder de intervención mediante la concentración" (*samā* *dhivipphāra*-*iddhi*) en el "Tratado sobre el Poder Psíquico" (ver más arriba), p. 36) y nuevamente en el "Tratado sobre la Gran Sabiduría" (2: 196), donde se dice: "Aquellos cuya sabiduría sea igual a la de Sāriputta, participarán hasta cierto punto del conocimiento del *Buddha*."

### El Abhidhamma

Llegamos ahora a una de las contribuciones más importantes hechas por el Venerable Sāriputta a la enseñanza budista, es decir, a la decodificación del *Abhidhamma*. Según el *Atthasālinī*, Comentario del *Dhammasaṅgaṇī*, el *Buddha* predicó el *Abhidhamma* en el cielo *Tāvatiṁsa*, el cielo de los Treinta y tres, a los *devas* que se habían reunido desde los diez mil sistemas estelares; a la cabeza de esta asamblea celestial estaba

su madre, la reina Māyā, que había renacido como un *deva* en el cielo *Tusitā*. El *Buddha* enseñó el *Abhidhamma* durante tres meses, regresando brevemente al reino humano cada día para recolectar sus ofrendas de alimentos. Fue entonces cuando se encontraba con Sāriputta y le transmitiría el "método" (*naya*) de cada parte del *Abhidhamma* que acababa de predicar. El *Atthasālinī* dice: “Así, la entrega del método fue transmitida al discípulo principal, que estaba dotado de conocimiento analítico, como si el *Buddha* estuviera al borde de la orilla y señalara el océano con la mano abierta. Para el Venerable, la doctrina enseñada por el Bienaventurado en cientos y miles de métodos se volvió muy clara".**21** A partir de entonces, el Venerable transmitió lo que aprendía a sus quinientos discípulos.

Además, se dice: “El orden textual del *Abhidhamma* se originó con Sāriputta; la serie numérica en el Gran Libro (*Paṭṭhāna*) también fue determinada por él. De esta manera, el Venerable, sin estropear la doctrina única, estableció la serie numérica para que sea más fácil de aprender, recordar, estudiar y enseñar el *Dhamma*".**22**

El *Atthasālinī* también atribuye a Sāriputta las siguientes contribuciones al *Abhidhamma* canónico: (a) los cuarenta y dos pares (díadas; *duka*) del *Suttanta* *Mātikā*, que sigue al *Abhidhamma* *Mātikā*, ambos son el prefacio de los siete libros del *Abhidhamma*. Las cuarenta y dos coplas del *Suttanta* se explican en el *Dhammasaṅgaṇī* y esto también probablemente deba atribuirse al Venerable; (b) la cuarta y última parte del *Dhammasaṅgaṇī*, el *Atthuddhārakaṇḍa*, la “Sinopsis”; (c) el arreglo para la recitación del *Abhidhamma* (*vācanamagga*); (d) la sección numérica (*gaṇanacāra*) del *Paṭṭhāna*.

En el *Anupada Sutta* (MN 111), el propio *Buddha* habla del análisis de Sāriputta sobre la consciencia meditativa en sus principales concomitantes mentales, que el Venerable abordó a partir de su propia experiencia, después de emerger de cada uno de los logros meditativos en sucesión. Este análisis bien puede ser un precursor o un resumen del análisis detallado de la consciencia meditativa que se encuentra en el *Dhammasaṅgaṇī*.

Con respecto al dominio del *Dhamma* del Venerable Sāriputta y su habilidad en la exposición, el *Buddha* dijo (SN 12:32):

La esencia del *Dhamma* (*dhammadhātu*) ha sido tan bien penetrada por   
Sāriputta, ¡oh, monjes !, que, si yo le hiciera una pregunta al respecto durante todo un día con diferentes palabras y frases, Sāriputta lo respondería durante

un día con varias palabras y frases. Y si lo interrogara por una noche, o un día y una noche, o dos días y sus noches, incluso hasta siete días y sus noches, Sāriputta expondría el asunto durante el mismo período de tiempo, en varias palabras. y frases.

Y en otra ocasión el Maestro comparó al gran Venerable con un Príncipe heredero (AN 5: 132):

Si está dotado de cinco cualidades, ¡oh, monjes!, el hijo mayor de un Monarca Universal hará girar con rectitud la Rueda de la Soberanía que habría hecho girar su padre.**23** Y esa Rueda de la Soberanía no podrá ser derribada por ningún ser humano hostil. ¿Cuáles son las cinco cualidades? El hijo mayor de un Monarca Universal conoce lo que sea beneficioso, conoce la ley, conoce la medida correcta, conoce el momento adecuado y conoce a la sociedad (con la que tiene que lidiar, *parisā*).

De manera similar, ¡oh, monjes!, Sāriputta está dotado de cinco cualidades y hace girar correctamente la Rueda Suprema del *Dhamma*, tal como yo la he hecho girar yo. Y esta Rueda del *Dhamma* no podrá ser derribada por ningún asceta, sacerdote, deidad o *Brahmā*, ni por nadie más en el mundo. ¿Cuáles son esas cinco cualidades? Sāriputta, ¡oh, monjes !, conoce lo que sea beneficioso, conoce el *Dhamma*, conoce la medida correcta, conoce el momento adecuado y conoce a la congregación (a la que debe dirigirse).

Que la gran reputación de Sāriputta como maestro del *Dhamma* le sobreviviese durante tanto tiempo, para convertirse en una tradición entre budistas en la posteridad, se muestra en el pasaje final del *Milindapañha*, escrito unos trescientos años después. Allí, el Rey Milinda compara al Venerable Nāgasena con el Venerable Sāriputta, diciendo: "En esta Dispensación del *Buddha* no existe otro ser como su persona para responder a las preguntas, excepto el Venerable Sāriputta, el Mariscal del *Dhamma*" (Mil. 420).

Esa gran reputación vive aún hoy en día, sostenida por las preciadas enseñanzas del gran discípulo, preservadas y consagradas en algunos de los libros más antiguos del budismo junto con las palabras de su Maestro.

## La Otra Orilla

### La Cancelación de la Última Deuda

Llegamos ahora al año del *Parinibbāna* del Maestro, su definitiva expiración. El Bienaventurado había pasado la temporada de lluvias en *Beluvagāma*, un pueblo cerca de Vesālī,**24** y cuando terminó el retiro abandonó tal lugar y regresó por etapas a Sāvatthī, llegando al monasterio Jetavana.

Allí, el Venerable Sāriputta, el Mariscal del *Dhamma*, rindió reverencia al Bienaventurado y se dirigió a sus aposentos diurnos. Cuando sus propios discípulos lo saludaron y se marcharon, barrió el lugar y extendió su estera de cuero. Luego, después de enjuagarse los pies, se sentó con las piernas cruzadas y entró en la consumación de la fruición del estado de *arahant* (*arahattaphala-samāpatti*).

En el momento predeterminado por él, emergió de la meditación, y se le ocurrió este pensamiento: "¿Los Iluminados consuman primero al *Nibbāna* final, o lo hacen primero los discípulos principales?" Y apreció que eran los discípulos principales los que morían primero. Entonces consideró su propia fuerza vital y vio que su vida residual lo sostendría solo por una semana más.

Luego consideró: "¿Dónde consumaré el *Nibbāna* final?" Y pensó: “Rāhula alcanzó el *Nibbāna* final entre las deidades de los Treinta y Tres, y el Venerable Aññā Koṇḍañña en el lago Chaddanta de los Himalayas. ¿Dónde, entonces, moriré?

Mientras pensaba en esto recurrentemente, se acordó de su madre, y le vino el pensamiento: “Aunque ella es la madre de siete *arahants*, no tiene fe en el *Buddha*, ni en el *Dhamma* y ni en el *Saṅgha*. ¿Tiene ella las condiciones de soporte para adquirir esa fe o no?"

Investigando el asunto, discernió que ella poseía las condiciones de soporte para el sendero de la entrada a la corriente. Luego se preguntó: "¿A través de la instrucción de quién podrá ella conquistar la penetración de la verdad?" Vio que no podría suceder a través de la instrucción en el *Dhamma* por parte de nadie más que la suya propia. Y después de eso le vino el pensamiento: “Si ahora permanezco indiferente, la gente dirá: Sāriputta ha ayudado a muchos otros; el día, por ejemplo, que predicó el Discurso a las Deidades de Mente Tranquila, un gran número de *devas* alcanzaron el estado de *arahant*, y aún más de ellos penetraron en los primeros tres senderos; y en otras ocasiones hubo muchos que lograron entrar en la corriente, y hubo miles de familias que renacieron en los mundos celestiales después de que el Venerable los hubiese

inspirado con gozosa devoción en la Triple Gema. ¡Sin embargo, a pesar de esto, no pudo eliminar las visiones incorrectas de su propia madre!” Por eso la gente podría hablar de mí. Por lo tanto, liberaré a mi madre de sus puntos de vista incorrectos y consumaré el *Nibbāna* final en la misma recámara donde nací".

Habiendo tomado esa decisión, pensó: "Este mismo día pediré permiso al Maestro y luego partiré hacia Nālaka". Y llamando al Venerable Cunda, que era su asistente, dijo: "Amigo Cunda, por favor, pídale a nuestro grupo de quinientos *bhikkhus* que porten sus cuencos y ropajes, ya que deseo ir a Nālaka". Y el Venerable Cunda hizo lo que se le ordenó.

Los *bhikkhus* pusieron en orden sus alojamientos, tomaron sus cuencos y ropajes y se presentaron ante el Venerable Sāriputta. Él, por su parte, había ordenado su vivienda y barrido el lugar donde solía pasar el día. Luego, parado en la puerta, miró hacia atrás hacia el lugar, pensando: “Esta es la última vez que vea esto. No habrá más retorno".

Luego, junto con los quinientos *bhikkhus*, se acercó al Bienaventurado, lo saludó y le dijo: “Oh, Señor, que el Bienaventurado lo permita, que el Excelso lo consienta: ha llegado el momento de alcanzar el *Nibbāna* final. He renunciado a la fuerza vital".

¡Señor del mundo, ¡oh, sabio mayor!

Pronto seré liberado de la vida.

El ir y el venir ya no existirá;

Ésta es la última vez que lo venere.

Corta es la vida que ahora me queda;

Pero dentro de siete días, dejaré yacer

Este cuerpo, arrojando atrás esta carga.

¡Concédalo, oh, Maestro! ¡Deme permiso, Señor!

Por fin ha llegado el momento de mi *Nibbāna*;

Ahora he renunciado a la voluntad de seguir viviendo.

Ahora, dice el texto, si el Iluminado hubiera respondido: "Puede consumar el *Nibbāna* final", los sectarios hostiles dirían que estaba hablando en alabanza de la muerte; y si hubiera respondido: "No consume el *Nibbāna* final", dirían que ensalzaba la continuación del ciclo de la existencia. Por lo tanto, el Bienaventurado no habló de ninguna de estas formas, sino que preguntó: "¿Dónde consumará el *Nibbāna* final?"

Sāriputta respondió: "En el país de Magadha, en la aldea llamada Nālaka, en la recámara donde nací".

Entonces el Bienaventurado dijo: “Proceda, Sāriputta, haga lo que estime conveniente. Pero ahora sus hermanos mayores y menores del *Saṅgha* ya no

tendrán la oportunidad de ver a un *bhikkhu* como su persona. Deles un último discurso sobre el *Dhamma* ".

Luego, el gran Venerable pronunció un discurso en el que mostró todos sus maravillosos poderes. Elevándose a las alturas más elevadas de la verdad, y descendiendo hasta la verdad mundana, elevándose una y otra vez descendiendo, expuso el *Dhamma* directamente y con símiles. Y cuando terminó su discurso rindió reverencia ante los pies del Maestro. Abrazando sus piernas, dijo: “Para poder adorar estos pies, he desarrollado las diez perfecciones a lo largo de una incalculable era y cien mil eones.**25** El deseo de mi corazón se ha cumplido. A partir de ahora no habrá más contactos ni encuentros; esta conexión íntima ahora se truncará. Pronto entraré en la Ciudad del *Nibbāna*, la que no envejece, no muere, la que es pacífica, dichosa, calmante y segura, a la que han entrado cientos de miles de *Buddhas*. Si alguna acción o palabra mía no le ha agradado, ¡oh, Señor!, ¡que el Bienaventurado me perdone! Ahora es el momento de que me marche".

Ahora bien, instantes previos, el *Buddha* había respondido a esto, cuando dijo: “No hay nada, ya sea en acciones o en palabras, por lo que tenga que reprocharle, Sāriputta. Ya que usted es erudito, Sāriputta, de gran sabiduría, de amplia y brillante sabiduría, de rápida, aguda y penetrante sabiduría” (SN 8: 7).

Así que ahora respondió de la misma manera: "Lo perdono, Sāriputta", dijo. “Pero no ha habido una sola palabra o acción suya que me haya desagradado. Haga ahora, Sāriputta, lo que estime oportuno". De esto vemos que en esas pocas ocasiones en las que el Maestro parecía reprochar a su discípulo principal, no era que estuviera disgustado con él de ninguna manera, sino que estaba señalando otro enfoque de una situación, otra forma de ver un problema.

Inmediatamente después de que el Maestro hubo dado su permiso y Sāriputta se levantó de rendir reverencia a sus pies, la gran tierra clamó y con un solo gran temblor se estremeció hasta sus costas con sus aguas. Era como si la gran tierra quisiera decir: "¡Aunque llevo estas cadenas montañosas circundantes con el monte Meru en su cima, los flancos circundantes de las montañas y de los Himalayas, no puedo sostener en este día una acumulación tan vasta de virtud!" Y un trueno poderoso partió los cielos, apareció una gran nube y cayó una intensa lluvia.

Entonces el Bienaventurado pensó: "Ahora permitiré que el Mariscal del *Dhamma* se marche". Entonces se levantó del asiento del *Dhamma*, y se dirigió hacia su Celda Perfumada, y allí se permaneció en la Losa Preciosa. Tres veces, Sāriputta rodeó la celda, manteniéndola a su derecha, y rindió reverencia en cuatro lugares. Y este pensamiento

surgió en su mente: “Fue hace una incalculable era y cien mil eones que me postré antes los pies del *Buddha* Anomadassī e hice la aspiración de encontrarlo. Esta aspiración se ha consumado y lo he encontrado. El primer encuentro fue la primera vez que lo vi; ahora es la última vez y no habrá ninguna más en el futuro". Y con las manos alzadas unidas en saludo se marchó, retrocediendo hasta que el Bienaventurado se perdió de su vista. Y una vez más la gran tierra, incapaz de soportarlo, tembló hasta sus costas con sus aguas.

El Bienaventurado luego se dirigió a los *bhikkhus* que lo rodeaban. “Vayan, *bhikkhus*,” dijo. "Acompañen a vuestro hermano mayor". Ante estas palabras, las cuatro asambleas de devotos salieron a la vez de Jetavana, dejando al Bienaventurado solo. Los ciudadanos de Sāvatthī también, habiendo escuchado la noticia, salieron de la ciudad en una corriente interminable llevando incienso y flores en sus manos; y con el pelo mojado (en señal de duelo), siguieron al Venerable, lamentándose y sollozando.

Sāriputta luego amonestó a la multitud, diciendo: "Este es un camino que nadie puede evitar", y les pidió que regresaran. Y a los monjes que lo habían acompañado, les dijo: “Pueden regresar ahora. No descuiden al Maestro".

Así los hizo retroceder, y con solo su propio grupo de discípulos, continuó su camino. Sin embargo, algunas personas lo siguieron, lamentándose: "Anteriormente, nuestro noble monje se iba de viaje y regresaba. ¡No obstante, este es un viaje sin retorno!" A ellos, el Venerable les dijo: “¡Estén atentos, amigos! De tal naturaleza, en verdad, son todas las cosas que están formadas y condicionadas". Y los hizo regresar.

Durante su viaje, Sāriputta pasó una noche donde se detuviera, y así durante una semana favoreció a muchas personas con una última visión de él. Al llegar a la aldea de Nālaka, por la noche, se detuvo cerca de un árbol de higuera en la entrada de la aldea. Sucedió que en ese momento un sobrino del Venerable, de nombre Uparevata, había salido de la aldea y allí vio a Sāriputta. Se acercó al Venerable, lo saludó y permaneció de pie.

El Venerable le preguntó: "¿Está tu tía abuela en casa?"

"Sí, Venerable Señor", respondió.

“Entonces ve y anuncia nuestra llegada”, dijo el Venerable. "Y si ella pregunta por qué he venido, dile que me quedaré en la aldea un día y pídele que prepare mi recámara de nacimiento y que proporcione alojamiento para quinientos *bhikkhus*".

Uparevata fue a ver a su tía abuela y le dijo: "Tía abuela, ha venido mi tío".

"¿Dónde está ahora?" ella preguntó.

"En la entrada de la aldea".

"¿Está solo o ha venido alguien más con él?"

"Ha venido con quinientos *bhikkhus*".

Y cuando ella le preguntó: "¿Por qué ha venido?" le dio el mensaje que el Venerable le había confiado. Luego pensó: “¿Por qué me pedirá que proporcione alojamiento a tantos? Después de convertirse en monje en su juventud, ¿quiere volver a ser laico otra vez en su vejez?" No obstante, ella arregló su recámara de nacimiento para el Venerable y el alojamiento para los *bhikkhus*, encendió antorchas y luego mandó llamar al Venerable.

Sāriputta, acompañado por los *bhikkhus*, subió luego a la terraza de la casa y entró a su recámara de nacimiento. Después de sentarse, pidió a los *bhikkhus* que fueran a sus habitaciones. Apenas se hubieron marchado los *bhikkhus* cuando una grave enfermedad, la disentería, cayó sobre el Venerable y sintió fuertes dolores. Cuando se traía un balde, se sacaba otro. La mujer *brahmán* pensó: “Las noticias de mi hijo no son buenas”, y se quedó de pie junto a la puerta de su propia habitación.

Entonces sucedió, nos dice el texto, que los Cuatro Grandes Reyes Divinos se preguntaron: "¿Dónde podrá estar morando ahora, el Mariscal del Dhamma?"**26** Y percibieron que estaba en Nālaka, en su recámara de nacimiento, acostado en la cama de su fallecimiento final. “Vayamos a verlo por última vez”, dijeron.

Cuando llegaron a la recámara de nacimiento, saludaron al Venerable y se quedaron de pie.

"¿Quién son ustedes?" preguntó el Venerable.

"Somos los Grandes Reyes Divinos, Venerable Señor".

"¿Para qué han venido?"

“Queremos atenderle durante su enfermedad”.

"¡Déjenlo así!" dijo Sāriputta. “Se cuenta aquí con un asistente. Pueden marcharse."

Cuando se marcharon, vino de la misma manera *Sakka*, el Rey de los *devas*, y después de él, *Mahābrahmā*, y a todos ellos el Venerable los despidió de la misma manera.

La mujer *brahmán*, al ver el ir y venir de estas deidades, se preguntó: "¿Quiénes podrán haber sido los que rindieron reverencia a mi hijo y luego se marcharon?" Y fue a la puerta de la habitación del Venerable y le pidió al Venerable Cunda noticias sobre el estado del Venerable. Cunda transmitió la pregunta al Venerable y le dijo: "Ha llegado la Upāsikā (la devota laica)".

Sāriputta le preguntó: "¿Para qué ha venido a esta hora inusual?"

"Para verlo, querido", respondió ella. "Dime, ¿quiénes han sido aquellos que vinieron anteriormente?"

"Los Cuatro Grandes Reyes Divinos, Upāsikā ".

"¿Eres, entonces, más grande que ellos?" ella preguntó.

“Son como los asistentes del templo”, dijo el Venerable. "Desde que nuestro Maestro renació, lo han vigilado con espadas en la mano".

"Después de que se marcharon, ¿quién vino entonces, querido?"

"Fue *Sakka*, el Rey de los *Devas*".

"¿Eres, entonces, más grande que el Rey de los *Devas*, querido?"

"Es como el novicio que lleva las pertenencias de un *bhikkhu*", respondió Sāriputta. "Cuando nuestro Maestro regresó del cielo de los Treinta y Tres, *Sakka* tomó su cuenco y su ropaje y descendió a la tierra junto con él".

"Y cuando *Sakka* se fue, ¿quién vino tras él, llenando la habitación con su resplandor?"

"Upāsikā, ese no era más que vuestro propio señor y maestro, *Mahābrahmā*".

"Entonces, ¿eres más grande, hijo mío, incluso que mi señor, *Mahābrahmā*?"

“Sí, Upāsikā. El día en que nació nuestro maestro, se dice que cuatro *Mahābrahmās* recibieron al Gran Ser en una red de oro".

Al escuchar esto, la mujer *brahmán* pensó: "Si el poder de mi hijo es así, ¿cuál deberá ser el poder majestuoso del amo y señor de mi hijo?" Y mientras pensaba esto, de repente el éxtasis y la alegría se apoderaron de ella, inundando todo su cuerpo.

El Venerable pensó: “El éxtasis y la alegría han surgido en mi madre. Ahora es el momento de predicarle el *Dhamma*". Entonces le dijo: "¿En qué estaba pensando, Upāsikā?"

"Estaba pensando", respondió ella, "si mi hijo tiene tal virtud, ¿cuál debe ser la virtud de su amo?"

Sāriputta respondió: “En el momento del nacimiento de mi maestro, en su gran renunciación a la vida mundana, en la consumación de su Iluminación y en su primera puesta en Marcha de la Rueda del *Dhamma*, en todas estas ocasiones los diez mil sistemas estelares temblaron y trepidaron. No hay nadie que lo iguale en virtud, concentración, sabiduría, liberación y conocimiento y visión de liberación". Y luego le explicó en detalle los versos de reverencia al *Buddha*: "Así es ese Bienaventurado... (*Iti pi so Bhagavā .*..)". Y así prosiguió con una exposición del *Dhamma*, basándose en las virtudes del *Buddha*.

Cuando la charla sobre el *Dhamma* dada por su amado hijo llegó a su fin, la mujer *brahmán* se estableció firmemente en el fruto de la entrada a la corriente y dijo: “Oh, mi querido Upatissa, ¿por qué actuó así? ¿Por qué, durante todos estos años, no me diste este conocimiento de ambrosia sobre lo Inmortal?

El Venerable pensó: “Ahora le he dado a mi madre, a la mujer *brahmán* Rūpasāri, el pago de la deuda por darme la vida y criarme. Esto debería ser suficiente". Y la despidió con las palabras: "Puede marcharse ahora, Upāsikā ".

Cuando ella se marchó, preguntó: "¿Qué hora es ahora, Cunda?"

"Venerable señor, es temprano, está amaneciendo".

Y el Venerable dijo: "Que se reúna la comunidad de *bhikkhus*".

Cuando los *bhikkhus* se hubieron reunido, le dijo a Cunda: "Levántame a una posición sentada, Cunda". Y Cunda lo hizo.

Entonces el Venerable le habló a los monjes, diciendo: “Durante cuarenta y cuatro años he vivido y viajado con ustedes, hermanos míos. Si alguna de mis acciones o palabras les ha resultado desagradable, perdónenme, hermanos".

Y ellos respondieron: “Venerable señor, nunca nos ha dado el menor desagravio, aunque le hayamos seguido inseparablemente como una sombra. Por el contrario, que usted, Venerable Señor, nos conceda el perdón".

Después de eso, el Venerable se envolvió con su gran ropaje, se cubrió el rostro y se acostó sobre su lado derecho. Entonces, tal como el Maestro haría en su propio *Parinibbāna*, entró en las nueve absorciones sucesivas de la meditación, en orden progresivo y regresivo, y comenzando de nuevo con la primera absorción condujo su meditación hasta la cuarta absorción. Y en el momento después de haber entrado en ella, justo cuando la cresta del Sol naciente aparecía en el horizonte, se desvaneció por completo en el elemento *Nibbāna* sin elementos residuales.

Era el día de Luna Llena del mes de Kattika, que según el calendario solar corresponde a los meses de Octubre/Noviembre.

La dama *brahmán* en su habitación pensó: “¿Cómo estará mi hijo? No dice nada". Se levantó y, entrando en la habitación del Venerable, le masajeó las piernas. Luego, al ver que él había fallecido, ella cayó ante sus pies, lamentándose en voz alta; “¡Oh, mi querido hijo! Antes de esto, no conocíamos su virtud. Por eso, ¡no obtuvimos la buena fortuna de haber ofrecido hospitalidad y ofrendas a cientos de *bhikkhus*! ¡No tuvimos la suerte de haber construido muchos monasterios!" Y se lamentó así hasta el amanecer.

Tan pronto como salió el Sol, mandó llamar a los orfebres, abrió la sala del tesoro y pesó las vasijas llenas de oro en gran escala. Luego entregó el oro a los orfebres con la orden de preparar adornos funerarios. Se erigieron columnas y arcos, y en el centro del pueblo la *upāsikā* mandó construir un pabellón de duramen. En medio del pabellón se levantó una gran estructura a dos aguas, rodeada por un parapeto de arcos y columnas dorados. Luego comenzó la ceremonia sagrada, en la que se mezclaron los seres humanos con las deidades.

Después de que la gran congregación de personas celebrase los ritos sagrados durante una semana completa, hicieron una pira con muchos tipos de madera aromática. Colocaron el cuerpo del Venerable Sāriputta en la pira y encendieron la madera con manojos de fragantes raíces. Durante toda la noche de la cremación, el vestíbulo escuchó sermones sobre el *Dhamma*. Después de eso, las llamas de la pira funeraria fueron extinguidas por el Venerable Anuruddha con agua perfumada. El Venerable Cunda reunió las reliquias y las colocó en una tela filtrante.

Entonces el Venerable Cunda pensó: “No puedo demorarme más aquí. Debo contarle al Totalmente Iluminado el fallecimiento final de mi hermano mayor, del Venerable Sāriputta, el Mariscal del *Dhamma*". De modo que tomó la tela filtrante con las reliquias, el cuenco y el ropaje de Sāriputta, y se dirigió a Sāvatthī, pasando solo una noche en cada etapa del viaje.

Estos son los eventos relacionados con el comentario del *Cunda Sutta* del   
*Satipaṭṭhāna Saṁyutta*, con elemento añadidos de la versión paralela del *Comentario* *Mahāparinibbāna* *Sutta*. La narración se retomará con el *Cunda Sutta* (SN 47:13).

### Cunda Sutta

Una vez, el Bienaventurado residía en Sāvatthī, en Jetavana, el monasterio de Anāthapiṇḍika. En esa ocasión, el Venerable Sāriputta se encontraba en la aldea de Nālaka, en el país de Magadha, y estaba enfermo, convaleciente, gravemente enfermo. El novicio Cunda era su asistente.**27**

Entonces, el Venerable Sāriputta falleció a través de esa misma enfermedad. Luego, el novicio Cunda tomó el cuenco de ofrendas y el ropaje del Venerable Sāriputta y fue a Sāvatthī, a Jetavana, al Parque de Anāthapiṇḍika. Allí se acercó al Venerable Ānanda y, después de saludarlo, se sentó a un lado y dijo: “Venerable señor, el Venerable Sāriputta ha fallecido. Estos son su cuenco y su ropaje ".

“Sobre este asunto, amigo Cunda, deberíamos ver al Bienaventurado. Vayamos, amigo Cunda, a encontrarnos con el Maestro. Al reunirnos con Él, informaremos de esto al Bienaventurado".

“Sí, Venerable Señor”, dijo el novicio Cunda.

Fueron a ver al Bienaventurado, y habiendo llegado allí y saludando al Maestro, se sentaron a un lado. Entonces el Venerable Ānanda se dirigió al Bienaventurado:

“Señor, el novicio Cunda me ha dicho esto: 'El Venerable Sāriputta ha fallecido. Estos son su cuenco y sus ropajes’. Entonces, Señor, mi propio cuerpo se debilitó como

una enredadera; todo a mi alrededor se oscureció y las cosas ya no fueron claras para mí, cuando me enteré del fallecimiento final del Venerable Sāriputta".

"¿Cómo es eso, Ānanda? Cuando Sāriputta falleció, ¿le sustrajo una porción de su virtud, o una porción de su concentración, o una porción de su sabiduría, o una porción de su liberación, o una porción de su conocimiento y visión de la liberación?"

“No es así, Señor. Cuando el Venerable Sāriputta falleció, no tomó porción de mi virtud ... de mi concentración ... de mi sabiduría ... de mi liberación, o de mi conocimiento y visión de la liberación. No obstante, Señor, el Venerable Sāriputta ha sido para mí como un mentor, un maestro, un instructor, alguien que despertaba, inspiraba y alegraba incansablemente en la predicación del *Dhamma*, un ayudante entre sus compañeros monjes. Y recordamos lo vitalizadora, agradable y útil que era su instrucción sobre el *Dhamma*".

“¿No le he enseñado ya, Ānanda, que la naturaleza de todas las cosas cercanas y queridas por nosotros es que debamos sufrir por la separación y ser apartados de ellas? ¿Cómo de aquello que nazca, surja y se cree, y por lo tanto, esté sujeto a la disolución, podría esperarse que no desaparezca? Eso, de hecho, es imposible. Es, Ānanda, como si de un poderoso árbol de madera dura se desprendiera una gran rama, así mismo es que Sāriputta ha fallecido de esta gran y sólida comunidad de *bhikkhus*. De hecho, Ānanda, de aquello que nazca, llegue a existir y se cree, y por lo tanto, esté sujeto a la disolución, ¿cómo podría esperarse que no pueda desaparecer? Eso, de hecho, es imposible.

“Por lo tanto, Ānanda, sea una isla para sí mismo, un refugio para sí mismo, sin buscar otro refugio; adopte al *Dhamma* como su isla, al *Dhamma* como su refugio, sin buscar otro refugio".

El comentario retoma la narrativa así:

El Maestro extendió la mano, tomó el filtro con las reliquias, lo colocó en su palma y dijo a los monjes:

Éstas, ¡oh, monjes!, son las reliquias del color de una caracola del *bhikkhu* que, no hace mucho, pidió permiso para consumar el *Nibbāna* final. Aquel que desarrolló las diez perfecciones durante un era incalculable y cien mil eones, éste fue ese *bhikkhu*. Aquel que me ayudó a Poner en Marcha la Rueda del *Dhamma* que primero hice girar, éste fue ese *bhikkhu*. Aquel que obtuvo un asiento a mi lado, éste fue ese *bhikkhu*. Aquel que, aparte de mí, no tenía a nadie que lo igualara en sabiduría en todos los diez mil sistemas estelares, éste fue ese *bhikkhu*. De gran sabiduría fue ese *bhikkhu*, de amplia sabiduría, de brillante sabiduría, de rápida sabiduría, de penetrante sabiduría fue ese *bhikkhu*. Pocas necesidades tenían este *bhikkhu*; estaba contento, inclinado

hacia la reclusión, no le gustaba la compañía, estaba lleno de energía, era un exhortador de sus compañeros monjes, censurando lo que fuera censurable. Aquel que partió hacia una vida sin hogar, abandonando la gran fortuna obtenida a través de sus méritos en quinientas existencias, éste fue ese *bhikkhu*. Aquel que, en mi Dispensación, fue paciente como la tierra, éste fue ese *bhikkhu*. Inofensivo como un toro al que se le han cortado los cuernos, éste fue ese *bhikkhu*. De mente humilde como un niño marginado, éste fue ese *bhikkhu*.

Mirad aquí, oh, monjes, las reliquias de aquel que fue de gran sabiduría, de amplia, brillante, vivaz, aguda y penetrante sabiduría; que tenía pocas necesidades y habitaba en la alegría, inclinado hacia la reclusión, que no le gustaba la compañía, quien era enérgico —¡vean aquí las reliquias de aquel que fue un exhortador de sus compañeros monjes, de aquel que censuraba los censurable!

Entonces el Buddha pronunció los siguientes versos en alabanza a su gran discípulo:**28**

A aquel que en quinientas vidas

Partió hacia una vida sin hogar, desechando los

Placeres que el corazón aprecia, libre de pasiones,

Con las facultades controladas – ahora rindan reverencia

¡A Sāriputta, que ha fallecido!

Al que fuera fuerte en paciencia como la tierra

A quien poseía un dominio absoluto sobre su mente,

A quien fuera compasivo, amable, serenamente apacible,

Y firme como la gran tierra – ahora rindan reverencia

¡A Sāriputta, que ha fallecido!

A quien, como un niño marginado, poseyera una mente humilde,

A quien solía entrar a la ciudad y lentamente seguía su camino

De puerta en puerta con un cuenco de mendicidad en la mano,

Tal fue Sāriputta – ahora rindan reverencia

¡A Sāriputta, que ha fallecido!

A aquel que en la ciudad o en la jungla, sin lastimar a nadie,

Habitando como un toro al que le han cortado los cuernos,

Tal fue Sāriputta, alguien que consumó el

Dominio sobre sí mismo – ahora rindan reverencia

¡A Sāriputta, que ha fallecido!

Cuando el Bienaventurado hubo alabado así las virtudes del Venerable Sāriputta, pidió que se construyera una *stūpa* para sus reliquias.**29** Después de eso, le indicó al Venerable Ānanda su deseo de partir hacia Rājagaha. Ānanda se lo informó a los

monjes, y el Bienaventurado, junto con un gran número de *bhikkhus*, viajó a Rājagaha. En el momento en que llegó allí, el Venerable Mahāmoggallāna también había fallecido. El Bienaventurado tomó sus reliquias de la misma manera e hizo levantar una *stūpa* para ellas.

Luego partió de Rājagaha, y avanzando por etapas hacia el Ganges, llegó a Ukkacelā. Allí se dirigió a las orillas del Ganges, y sentado con sus seguidores de monjes, predicó el *Ukkacelā Sutta* (SN 47:14), sobre el *Parinibbāna* de Sāriputta y Mahāmoggallāna.

### Ukkacelā Sutta

Una vez, el Bienaventurado residía en el país de Vajji, en Ukkacelā, en la ribera del río Ganges, poco después de la muerte de Sāriputta y Moggallāna. Y en ese momento el Bienaventurado se encontraba sentado al aire libre, rodeado por la congregación de *bhikkhus*.

El Bienaventurado contempló la congregación silenciosa de *bhikkhus*, y luego les habló, diciendo:

“Esta congregación, oh, *bhikkhus*, me pareciera realmente vacía, ahora que Sāriputta y Moggallāna han fallecido. Para mí, ninguna congregación era vacía, y ni necesitaba preocuparme por donde se encontrasen habitando Sāriputta y Moggallāna.

“Aquellos que en el pasado fueron Santos, Completamente Iluminados, esos Bienaventurados también tuvieron un par de discípulos tan excelentes como los tuve yo con Sāriputta y Moggallāna. Aquellos que en el futuro serán Santos, Completamente Iluminados, esos Bienaventurados, también, tendrán un par de discípulos tan excelentes como los tuve yo con Sāriputta y Moggallāna.

“Maravilloso es, muy maravilloso es, *bhikkhus*, lo respecto a esos dos tipos de discípulos, que actuarán de acuerdo con las enseñanzas del Maestro, que actuarán de acuerdo con sus consejos; que serán queridos por las cuatro asambleas, que serán amados, respetados y honrados por ellos. Maravilloso es, muy maravilloso, *bhikkhus*, con respecto al Perfecto, que cuando un par de discípulos así habrán fallecido, no habrá dolor ni lamentación por parte del Perfecto. Porque ¿cómo de lo que nazca, surja, se cree y, por lo tanto, esté sujeto a disolución, podría esperarse que no pueda desaparecer? Eso, de hecho, es imposible.

“Por lo tanto, *bhikkhus*, sean una isla para ustedes mismos, un refugio para ustedes mismos, sin buscar ninguno otro refugio; hagan del *Dhamma* vuestra isla, del *Dhamma* vuestro refugio, sin buscar ninguno otro refugio".

🟋❦🟋

Y con esa exhortación profunda e intensamente conmovedora, que resuena una y otra vez a través de la Enseñanza del *Buddha* hasta el momento de su propia muerte final, termina la historia del joven Upatissa quien se convirtió en el discípulo principal del Maestro, el amado Mariscal del *Dhamma*. El Venerable Sāriputta murió el día de Luna Llena del mes de Kattika, que comienza en Octubre y termina en Noviembre del calendario solar. La muerte de Mahāmoggallāna siguió medio mes después, el día de Luna Nueva.**30** Medio año después, según la tradición, llegó el *Parinibbāna* del propio *Buddha*.

¿Es posible que una combinación tan auspiciosa de tres grandes personajes, tan fructífera en bendiciones para dioses y humanos, se haya producido por pura casualidad? Encontramos la respuesta a esa pregunta en el *Milindapañha* donde el Venerable Nagasena dice: “También en muchos cientos de miles de nacimientos, señor, el Venerable Sāriputta fue el padre, abuelo, tío, hermano, hijo*,* sobrino o amigo del *Bodhisatta*".**31**

De modo que el fatigado ciclo del devenir, que los unió en el tiempo, llegó por fin a su fin. El tiempo, que no fuera más que una sucesión de eventos fugaces, se convirtió para ellos en lo Atemporal, y el ciclo de renacimiento y muerte dio lugar a lo Inmortal. Y en sus vidas finales encendieron una gloria que ha iluminado al mundo. ¡Que siga haciéndolo durante mucho tiempo!

## Discursos De Sāriputta

Los *suttas* atribuidos al Venerable Sāriputta cubren una amplia gama de temas relacionados con la vida santa, desde la simple moralidad hasta puntos abstrusos de la doctrina y la práctica de meditación. A continuación, se proporciona una lista de ellos, conjuntamente con una breve descripción del tema que se desarrolla en cada uno. Su disposición en el *Sutta Piṭaka* no da ninguna indicación del orden cronológico en el que fueron impartidos. Algunos pocos, sin embargo, contienen referencias a eventos particulares que hacen posible asignarlos a un determinado período durante el ministerio del *Buddha*. Uno de ellos es el *Anāthapiṇḍika Sut*ta, predicado poco antes de la muerte del gran discípulo laico.

### El Majjhima Nikāya

3: Los Herederos del Dhamma (*Dhammadāyāda Sutta*)

Después de que el *Buddha* disertó sobre “Los Herederos del *Dhamma*” y “Los Herederos de la Mundanalidad” y se retirara a su celda, Sāriputta se dirigió a los monjes sobre cómo deberían comportarse y cómo no, cuando el Maestro entrase en reclusión.

Asimismo, deberían cultivar la reclusión, deberían rechazar lo que se les diga que se abandone y deberían ser modestos y amantes de la soledad. Concluye hablando sobre la maldad de las dieciséis impurezas mentales (ver MN 7) señalando que el sendero medio por el cual pueden ser erradicadas no es más que el Noble Óctuple Sendero.

5: Sin Contaminaciones (*Anaṅgaṇa Sutta*)  
Sobre los cuatro tipos de personas: los que son culpables de una ofensa y lo saben, y los que son culpables y no lo saben; los que son inocentes y lo saben, y los que son inocentes y no lo saben. Se dice que el primero de cada par es el mejor de los dos correspondientes, y se explica la razón. Este discurso muestra la importancia de la auto examinación en el progreso moral y espiritual.

9: Visión Correcta (*Sammādiṭṭhi Sutta*). Resumido arriba, p. 48.

28: El Gran Discurso sobre el Símil de la Huella del Elefante (*Mahāhatthipadopama Sutta*). Resumido anteriormente, págs. 46–47.

43: La Gran Serie de Preguntas y Respuestas (*Mahāvedalla Sutta*)  
El Venerable responde a una serie de preguntas formuladas por el Venerable Mahākoṭṭhita, quien fuera el más destacado en el conocimiento analítico. Sāriputta combina la excelencia de las preguntas con la claridad y profundidad de sus respuestas. Las preguntas y respuestas se extienden desde el examen analítico de los términos, a través de la posición de la sabiduría y la comprensión correcta, hasta los aspectos sutiles de la meditación.

69: Discurso a Gulissāni (*Gulissāni Sutta*)  
Sobre la conducta y la práctica del *Dhamma* que debe seguir un monje que resida en el bosque. Al ser preguntado por el Venerable Mahāmoggallāna, el Venerable confirma que los mismos deberes se aplican también a los monjes que residan en las cercanías de ciudades y pueblos.

97: Discurso a Dhānañjāni (*Dhānañjāni Sutta*)  
Sāriputta le explica al *brahmán* Dhānañjāni que los múltiples deberes de un laico no son una excusa para una conducta moral incorrecta, ni lo eximen de las dolorosas consecuencias de tal conducta en una existencia futura. Más tarde, cuando Dhānañjāni estaba en su lecho de muerte, le pidió al Venerable que lo visitara, y Sāriputta le habló sobre el sendero *Brahmā* a través del *brahma-vihāra*. El *Buddha* recriminó dócilmente al Venerable por no haber conducido a Dhānañjāni a una comprensión superior. (Ver p. 26.)

114: Sobre ser Cultivado y no Cultivado (*Sevitabbāsevitabba Sutta*)  
Sāriputta se basa en breves indicaciones dadas por el *Buddha* sobre lo que se debe practicar, cultivar o utilizar y lo que no. Esto se muestra con respecto a las tres acciones físicas, verbales y mentales; en relación con las actitudes y puntos de vista mentales, los seis objetos de los sentidos y los requisitos del monje.

143: Discurso a Anāthapiṇḍika (*Anāthapiṇḍikovāda Sutta*)  
Sāriputta es llamado al lecho de muerte de Anāthapiṇḍika y le advierte que libere su mente de cualquier apego, comenzando con las seis facultades de los sentidos: “Así debe entrenarse, laico: 'No me aferraré a los ojos, y mi conciencia no se adherirá al ojo'. Por lo tanto, laico, así debe entrenarse a sí mismo". Esto se repite en su totalidad para cada una de las otras cinco facultades de los sentidos, los seis objetos de los sentidos, la consciencia séxtuple, el contacto séxtuple, la sensación séxtuple nacida del contacto, los seis elementos, los cinco agregados, las cuatro esferas inmateriales, y ​​concluye con el desapego a este mundo y a todos los demás mundos; sobre el desapego de todo lo que se vea, oiga, sienta y piense; de todo lo que se encuentre, busque y se persiga en la mente. En resumen, el desapego debe practicarse en todo el rango de la experiencia, comenzando por lo que para el moribundo sería su preocupación inmediata: sus facultades sensoriales y su función.

Este llamado al desapego mostrando círculos cada vez más amplios y repitiendo el mismo poderoso acorde de pensamiento debe haber tenido un impacto profundamente penetrante y una influencia calmante, liberadora e incluso alentadora en la mente del devoto moribundo. Esto era lo que obviamente pretendía Sāriputta, el maestro experto. Y de hecho, sus palabras tuvieron ese impacto porque nuestro texto dice que   
Anāthapiṇḍika se conmovió hasta las lágrimas por la exaltación del discurso, uno en profundidad como nunca antes había escuchado. Anāthapiṇḍika falleció poco después y renació como una deidad en el plano celestial Tusita.

### Digha Nikāya

28 : Discurso Inspirador Sobre la Fe (*Sampasādanīya* *Sutta*)  
Un elocuente elogio del *Buddha* por Sāriputta, pronunciado en presencia del *Buddha* y proclamando las cualidades incomparables (*anuttariya*) de su Enseñanza. Es una expresión y al mismo tiempo una justificación para la manifestación de la profunda devoción de Sāriputta hacia el *Buddha*. La primera sección del discurso también se encuentra en el *Mahāparinibbāna* *Sutta*.

33 : Recitación Doctrinal (*Saṅgīti S*utta), y 34: Discurso Sobre Diez Series (*Dasuttara Sutta*). Ver arriba, p. 49–50.

### Aṅguttara Nikāya

2: 35 : *Samacitta Sutta*. Sobre el entrante a la corriente, el retornante por única vez y el no retornante, y sobre lo que determina los planos de renacimientos que todavía tengan por delante. Ver arriba, p. 48-49.

3: 21 : Sobre otra clasificación de personas nobles (*ariyapuggala*): el testigo corporal (*kāyasakkhī*), sobre aquel que consuma la comprensión correcta (*diṭṭhippatta*) y el que se libera mediante la fe (*saddhā vimutta*).

4: 79: Sāriputta le pregunta al *Buddha* por qué las empresas de algunas personas fracasan, las de otras tienen éxito y las de otros incluso superan sus expectativas. El *Buddha* responde que una de las razones es la generosidad, o la falta de ella, mostrada a los ascetas, sacerdotes y monjes.

4: 158 : Sobre cuatro cualidades indicativas de pérdida o mantenimiento de estados mentales saludables. Si uno encuentra en sí mismo cuatro cualidades, podrá saber con certeza que ha perdido cualidades saludables; esto es a lo que el Bienaventurado ha llamado como deterioración. Estos cuatro son: la codicia excesiva, el odio excesivo, la ilusión excesiva y la carencia de conocimiento y sabiduría sobre diversos temas profundos (relacionados con la sabiduría). Si, por otro, uno encuentra en sí mismo otras cuatro cualidades, podrá saber con certeza que no ha perdido sus buenas cualidades; esto es a lo que el Bienaventurado ha llamado desarrollo. Estas otras cuatro cualidades son: la codicia atenuada, el odio atenuado, la ilusión atenuada y la posesión de conocimiento y sabiduría sobre diversos temas profundos.

4: 167–68 : Los cuatro tipos de progreso en el sendero. Ver arriba, págs. xxi – xxii.

4: 172 : Sāriputta elabora una breve declaración hecha por el *Buddha* sobre las cuatro formas de existencia y su personalización (*attabhāva*) y plantea una pregunta adicional. La respuesta del *Buddha* fue elaborada más tarde por Sāriputta en el *Samacitta Sutta* (ver más arriba).

4: 173 : Sāriputta declara que alcanzó el conocimiento analítico cuádruple (*paṭisambhidā*-*ñāṇa*) dos semanas después de su ordenación (es decir, de la consumación de su *arahantía*). Apela al *Buddha* para que lo confirme. Ver pág. 10.

4: 174 : Discusión con el Venerable Mahākoṭṭita sobre los límites de lo explicable. Sāriputta dice: “Hasta donde lleguen, amigo, las seis bases del contacto sensorial (*phassāyatana*), hasta ahí llegará el mundo (explicable) de la difusividad (*papañca*); y hasta donde llegue el mundo de la difusividad, hasta ahí llegará las seis bases del contacto sensorial. A través del desvanecimiento total y la cesación de las seis bases del contacto sensorial, el mundo de la difusividad cesará y se apaciguará".

4: 175 : Sobre la necesidad tanto del conocimiento como de la conducta correcta (*vijjācaraṇa*) para poner fin al sufrimiento.

4: 179 : Sobre las razones de la obtención, y la no obtención del *Nibbāna* en la vida presente.

5: 165 : Cinco razones por las que la gente hace preguntas: por estupidez y necedad; con malas intenciones y por codicia; con ganas de saber; por desprecio; con el pensamiento: “Si responde correctamente a mi pregunta, estará bien; si no, entonces daré la respuesta correcta".

5: 167 : Sobre cómo censurar a los monjes que acompañen a uno.

6: 14-15 : Causas de la buena o mala muerte de un monje.

6:41 : Sāriputta explica que un monje con poderes sobrenaturales puede, si así lo deseara, considerar al tronco de un árbol simplemente como sólido, líquido, caliente (calorífico) o gaseoso (vibratorio), o como puro o impuro (bello o feo), porque todos estos elementos se encuentran en un árbol.

7:66 : Sobre el respeto y la reverencia. Sāriputta dice que estos son útiles para superar lo que sea perjudicial y desarrollar lo que sea beneficioso: es decir, el respeto y la reverencia hacia el Maestro, la Enseñanza, la comunidad de monjes, el entrenamiento, la meditación, la atención (*appamāda*) y el espíritu de bondad y cortesía (*paṭisanthāra*). Se dice que cada uno de estos factores es una condición del siguiente.

9: 6 : Sobre las dos cosas que uno debe saber acerca de las personas, ropas, ofrendas, viviendas, aldeas, ciudades y países: si uno debe asociarse con ellos, usarlos o vivir con ellos.

9:11 : El "rugido de león" de Sāriputta, pronunciado en presencia del Maestro con motivo de la falsa acusación de un monje; con nueve símiles proclamando: su libertad de ira, desapego del cuerpo y su incapacidad para herir a los demás. Ver pág. 32.

9:13 : Una discusión con Mahākoṭṭhita sobre el propósito de vivir la vida santa.

9:14 : Sāriputta pregunta al Venerable Samiddhi sobre los fundamentos del *Dhamma* y aprueba sus respuestas.

9:26 : Este texto ilustra la escrupulosa justicia de Sāriputta incluso hacia los antagonistas. Él corrige una declaración atribuida a Devadatta que probablemente fue formulada erróneamente por uno de los seguidores de Devadatta, quien se lo informó a Sāriputta. Más tarde, Sāriputta le habla a ese monje con una mente firme y plenamente desarrollada, que no se ve afectada ni siquiera por las impresiones sensoriales más atractivas.

9:34 : Sobre el *Nibbāna*, que se describe como la felicidad más allá de las sensaciones.

10: 7 : Sāriputta describe sus meditaciones, durante las cuales solo mantenía la percepción de que "el *Nibbāna* es la cesación del devenir". Ver pág. 37.

10:65 : Renacer es desdicha; no renacer es felicidad.

10:66 : Disfrutar de la Enseñanza y la disciplina del *Buddha* es felicidad; no disfrutar de ellos es desdicha.

10: 67-68 : Causas del progreso y el fracaso en el cultivo de lo beneficioso.

10:90 : Sobre los diez poderes de un *arahant* libre de impurezas que le dan derecho a proclamar su consumación.

### Saṁyutta Nikāya

#### Nidāna Saṁyutta

24 : Sāriputta rechaza las alternativas de que el sufrimiento sea producido por uno mismo o por otro y explica el surgimiento condicionado del sufrimiento a través del contacto sensorial.

25 : Lo mismo se afirma con respecto a la felicidad y al sufrimiento (*sukha-dukkha*).

31 : Sobre el surgimiento condicionado de la existencia a partir de los nutrientes.

32 : *Kaḷāra Sutta*. Al ser preguntado por el Buddha, Sāriputta dice que el conocimiento que lo indujo a declarar que había alcanzado el estado de *arahant* fue que él sabía lo siguiente: la causa del nacimiento se ha extinguido, el resultado, es decir, el renacimiento futuro, se ha extinguido. Por lo tanto, pudo afirmar, en palabras de la fórmula común que declara el estado de *arahant*: "Extinto está el nacimiento ..." (*khīṇā jāti*).

Luego responde a otras preguntas del *Buddha* sobre la causa y el origen del nacimiento, del devenir y los otros términos de la originación dependiente, que conducen a la sensación, cuya contemplación le sirvió a Sāriputta como punto de partida para la consumación de su condición como *arahant*. Aquí afirma como apreciaba la impermanencia y el sufrimiento en los tres tipos de sensaciones, no surgiendo en él ninguna gratificación hedónica (*nandī*) al respecto.

#### 22. Khandha Saṁyutta

1 : Sāriputta explica en detalle la afirmación del *Buddha*: "Incluso si el cuerpo está enfermo, la mente no debería estar enferma".

2 : Sāriputta instruye a los monjes que van a los distritos fronterizos distantes sobre cómo responder a las preguntas que les planteen los no budistas. Les indica que la eliminación del deseo hacia los cinco agregados es el núcleo de la Enseñanza.

122-23 : Sobre la importancia de reflexionar en los cinco agregados. Si un monje que posee virtud o conocimiento contempla los cinco agregados como impermanentes, sujetos al sufrimiento y desprovistos de alma, será posible alcanzar la entrada a la corriente. Si un entrante a la corriente, un retornante por única vez o un no retornante lo contempla así, será posible que pueda consumar la siguiente y superior etapa de la iluminación. Un *arahant* también contempla los cinco agregados de esta manera, ya que lo conducirá a su felicidad aquí y ahora, así como a la atención plena y a la comprensión clara.

126 : Sobre la ignorancia y el conocimiento.

#### 28. Sāriputta Saṁyutta

1-9 : En estos nueve textos, Sāriputta habla de haber desarrollado los nueve logros meditativos, es decir, desde el primer *jhāna* hasta la cesación de la percepción y la sensación; y afirma que, al hacerlo, siempre estuvo libre de cualquier autoafirmación. Ver pág. 35.

10 : Una vez, en Rājagaha, después de su ronda de ofrendas, Sāriputta se encontraba ingiriendo sus alimentos cerca de una pared. Una asceta llamada Sucimukhī (Rostro Brillante) se le acercó y le preguntó si al comer se dirigía hacia una u otra de las direcciones, como lo hacían algunos ascetas no budistas. Sāriputta interpretó sus preguntas como una referencia a medios de subsistencia incorrectos. Negó haber seguido alguno de ellos y dijo que buscaba sus ofrendas de la manera correcta; y que lo obtenido así, justamente, así lo comía. Sucimukhī, profundamente impresionada, luego fue de calle en calle y de cuadra en cuadra proclamando en voz alta: “¡Los ascetas budistas toman su

comida con rectitud! ¡Consumen sus alimentos sin culpa! ¡Por favor, denles comida a los ascetas budistas!"

#### 35. Saḷāyatana Samyutta

232 : Ni los sentidos ni sus objetos, sino el deseo hacia ellos es el grillete lo que ata a los seres a la existencia.

#### 38. Jambukhādaka Saṁyutta

Sāriputta responde a las preguntas de su sobrino, Jambukhādaka, que era un asceta no budista.

1-2 : Define al *Nibbāna* y al estado de *arahant* como la eliminación de la codicia, el odio y la ilusión.

3-16 : Responde a preguntas sobre aquellos que proclaman la verdad; sobre el propósito de la vida santa; sobre aquellos que han encontrado un verdadero consuelo. Explica la sensación, la ignorancia, las corrupciones, la personalidad, etc., y habla de lo que resulta difícil en la doctrina y en la disciplina del *Buddha*.

#### 48. Indriya Saṁyutta

44 : Interrogado por el *Buddha*, Sāriputta afirma que no por fe en el *Buddha*, sino por su propia experiencia, él sabía que las cinco facultades espirituales (la fe, la energía, etc.) conducían hacia lo Inmortal.

48–50: Sobre las cinco facultades espirituales.**32**

#### 55. Sotāpatti Saṁyutta

55 : Sobre los cuatro factores condicionantes de la entrada a la corriente (*sotāpattiyaṅga*).



Capítulo 2

# Mahāmoggallāna El Maestro de los Poderes Psíquicos

*Helmut Hecker*

## Juventud

En un pequeño pueblo llamado Kolita, cerca de Rājagaha, capital del reino de Magadha, nació un niño que estaba destinado a convertirse en el segundo discípulo principal del *Buddha*.**1** Los padres del niño lo llamaron Kolita, en honor a la ciudad. La familia pertenecía al clan Moggallāna, uno de los clanes *brahmanes* más ilustres del período, que afirmaba descender directamente del antiguo vidente védico Mudgala. La ciudad estaba habitada en su totalidad por *brahmanes*, y en sus actitudes religiosas y costumbres sociales era extremadamente conservadora. El padre de Kolita nació en la familia más prominente, de la que generalmente se nombraba al alcalde de la ciudad. Al ser miembro de una casta tan elevada y de la familia más respetada de la ciudad, su padre era casi un pequeño Rey. Así, Kolita se crio en un ambiente de riqueza y honor, y las circunstancias favorables en la que vivió lo protegieron del contacto directo con los dolores de la vida. Fue educado enteramente en la tradición *brahmánica*, que sostenía la creencia en la realidad de una vida después de la muerte y en la ley del *kamma* y sus frutos. Estas creencias impregnaban la vida cotidiana de los *brahmanes* y determinaron la forma y el contenido de sus rituales, que regían todos los aspectos de sus vidas.

La familia de Kolita vivía en términos muy amistosos con otra familia *brahmán* de una aldea vecina. El mismo día del nacimiento de Kolita, nació un hijo en esta otra familia, a quien llamaron Upatissa. Cuando los niños crecieron se hicieron amigos rápidamente y en poco tiempo se volvieron inseparables. Todo lo que hacían, lo hacían juntos, ya fuera jugar o estudiar, disfrutar o trabajar. Siempre se les veía a los dos niños juntos, y su amistad intacta estaba destinada a durar hasta el final de sus vidas.

En sus temperamentos, los dos eran bastante diferentes. Upatissa era más aventurero, atrevido y emprendedor, mientras que la tendencia de Kolita era preservar, cultivar y enriquecer lo que ya se hubiese ganado. Sus posiciones en sus familias también eran diferentes: Kolita era hijo único, sin embargo, Upatissa tenía tres hermanos y

tres hermanas. No obstante, a pesar de las diferencias en sus personalidades, nunca se pelearon ni entraron en conflicto, sino que siempre vivieron en términos amistosos, manteniendo una lealtad inquebrantable y una devoción abnegada.

Para ambos jóvenes, su amistad significaba tanto y llenaba tanto sus vidas diarias a tal punto de mostrar poco interés en el sexo opuesto. Sin embargo, al igual que otros jóvenes de su origen — *brahmanes* ricos y de alto rango — los dos amigos estaban infatuados de las intoxicaciones de la juventud, la salud y la vida. Cada uno era líder de un grupo de amigos con quienes compartían el juego y el deporte. Cuando iban al río, los compañeros de Kolita llegaban a caballo y los de Upatissa eran llevados en palanquines.

Cada año, Rājagaha organizaba una gran celebración pública llamada el Festival de la Cima de la Colina, que presentaba espectáculos y entretenimientos populares. Los dos amigos esperaban este evento con gran anticipación y con asientos reservados desde los cuales podían ver cómodamente las funciones, una mezcla de comedias populares y antiguas leyendas. El primer día del festival estuvieron completamente absortos en el entretenimiento. Cuando había algo de qué reírse, se reían juntos; y cuando había algo emocionante, se emocionaban juntos. Disfrutaron tanto del espectáculo que regresaron al segundo día y siguieron de cerca todas las actuaciones. Sin embargo, inexplicablemente, lejos de sentirse satisfacerlos, el entretenimiento los dejó con un profundo sentimiento de descontento. Aun así, también hicieron reservas para el tercer día, ya que se había anunciado un nuevo programa en términos entusiastas.

Esa noche, pensamientos extraños obsesionaron sus corazones y perturbaron su sueño. Mientras Kolita daba vueltas en su cama, estuvo preguntándose: “¿De qué nos sirve esta frivolidad? ¿Hay algo aquí que realmente valga la pena ver? ¿Qué beneficio se obtiene de una vida dedicada a la indulgencia y la búsqueda del placer? Después de unos años, todos estos actores glamorosos estarán viejos y débiles; dejarán esta vida y continuarán sus migraciones a través de la existencia, impulsados ​​por el deseo, y nosotros también tendremos que seguir con lo mismo. Estos actores ni siquiera pueden ayudarse a sí mismos a resolver el problema de la existencia. Entonces, ¿cómo podrían ellos ayudarnos? ¡En lugar de perder nuestro tiempo con estas festividades, deberíamos buscar un sendero hacia la liberación!"

También Upatissa pasó una noche inquieta, perturbado con pensamientos bastante similares. Reflexionó cómo los antiguos mitos y leyendas dramatizados en esas representaciones presuponían la realidad del renacimiento; no obstante, las bromas y las comedias que se superponían a esas ideas en las obras de teatro insinuaban que era necesario preocuparse únicamente por esta vida presente. ¿No era esto una supresión artificial de la verdad mediante la simulación y las vanas ilusiones?

A la mañana siguiente, cuando tomaron asiento, Kolita le dijo a su amigo: “¿Qué le ocurre? No se le ve tan alegre como de costumbre. ¿Le preocupa algo?” Su amigo respondió: “Anoche, mientras estaba en mi cama, estuve preguntándome: '¿De qué nos sirven todos estos placeres visuales y audibles? ¡Son absolutamente inútiles! ¿No deberíamos buscar, más bien, liberarnos de la devastadora ley de la impermanencia, liberarnos de las fugaces ilusiones de la vida, que nos atraen y nos dejan vacíos? Eso es lo que he estado pesando. Pero usted también, querido Kolita, parece malhumorado el día de hoy”. Kolita respondió: “He estado teniendo exactamente los mismos pensamientos. ¿Por qué deberíamos quedarnos aquí más tiempo, en este impío espectáculo de vanidad? ¡Deberíamos buscar el sendero de la liberación!" Cuando Upatissa escuchó que su amigo tenía el mismo deseo, exclamó alegremente: “Éste ha sido un buen pensamiento el que nos ha llegado a ambos, independientemente a uno del otro. Ya hemos perdido suficiente tiempo con frivolidades sin valor. No obstante, si buscamos fervientemente una enseñanza para la liberación, tendremos que renunciar al hogar y a las posesiones y seguir adelante como ascetas sin hogar, libres de las ataduras mundanas y sensuales, elevándonos sobre ellos como pájaros en vuelo".

De modo que los dos amigos decidieron emprender la vida de ascetas, de mendicantes sin hogar que desde entonces peregrinarían por los diversos senderos de la India, como seres que inclusive lo hacen ahora, en busca de un maestro espiritual, un gurú que pudiera guiarlos hacia el conocimiento liberador de la iluminación. Cuando les contaron a sus seguidores su decisión al respecto, estos jóvenes quedaron tan profundamente impresionados que la mayoría decidió unirse a sus amigos en la búsqueda espiritual. Entonces todos se despidieron de sus familias, se despojaron del lazo *brahmánico* sagrado, se cortaron el cabello y la barba y se pusieron las prendas color azafrán pálido de los ascetas religiosos. Descartando todas las marcas distintivas y privilegios de su casta, entraron en la no clasista sociedad de los ascetas.

## Peregrinación y Búsqueda Espiritual

Aproximadamente al mismo tiempo que el Príncipe Siddhattha, el futuro *Buddha*, se casaba y, por lo tanto, penetraba más profundamente en la vida mundana, al menos por un lapso de tiempo, los dos amigos Kolita y Upatissa dejaron atrás sus hogares y se embarcaron en la difícil búsqueda de la paz interior y la salvación. Junto con su séquito, comenzaron un período de entrenamiento con un maestro espiritual, tal como lo haría más adelante el *Bodhisatta*.

En ese momento, el norte de la India estaba comado de maestros espirituales y filósofos cuyas opiniones iban desde lo demoníaco hasta lo súper divino. Algunos

enseñaban el amoralismo, otros el fatalismo, otros el materialismo. Ambos amigos se dieron cuenta del vacío de tales enseñanzas lo suficientemente temprano y, por lo tanto, no sintieron atracción hacia ellas. En Rājagaha, sin embargo, hubo un maestro que los atrajo. Su nombre era Sañjaya, quien, según la tradición, era idéntico a Sañjaya Belaṭṭhaputta, mencionado en el Canon *Pāli* como uno de los seis maestros no budistas de la época. Bajo su mando se ordenó este grupo de amigos, lo que contribuyó considerablemente a la reputación de Sañjaya.

Los textos no nos brindan información detallada sobre las enseñanzas de Sañjaya, pero a partir de una serie de breves indicaciones podemos reconstruir aproximadamente la sustancia de su doctrina. A diferencia de otros maestros ascéticos que hacían declaraciones dogmáticas definidas sobre asuntos específicos, Sañjaya mantenía un escepticismo riguroso con respecto a los profundos problemas existenciales con los que luchaban los pensadores de la época. Formulaba este escepticismo en torno a las principales cuestiones debatidas por sus contemporáneos filosóficos: ¿Existe otro mundo más allá del orden visible? Después de la muerte de este cuerpo material, ¿aparece uno en el mundo del más allá por medio de un proceso de renacimiento puramente mental como un ser surgido espontáneamente? ¿Las acciones buenas y malas que uno haya realizado en esta existencia presente darán frutos buenos y malos en la próxima vida? ¿Cuál es, finalmente, el destino de un *Tathāgata* o un Perfecto después de la muerte? ¿Cómo concebir y describir su condición post mórtem?

Siempre que los pensadores indios de este período planteaban tales preguntas, se estimaron como posibles cuatro tipos alternativos de respuestas: afirmación, negación, afirmación parcial y negación parcial, y ni afirmación ni negación. Sañjaya, sin embargo, enseñaba que, con respecto a las preguntas mencionadas, ninguna de esas cuatro posiciones era aceptable como solución; todas contenían contradicciones o antinomias irresolubles y, por tanto, sostenía, que uno debería abstenerse de emitir juicios sobre estos problemas. Aquí puede notarse que, de los cuatro conjuntos de antinomias que a menudo ocurren en las escrituras *Pāli* (por ejemplo, en MN 63 y MN 72), sólo el cuarto conjunto es idéntico a los planteamientos de Sañjaya, es decir, el que se refiere al estado posterior a la muerte de un Perfecto.

Mientras que otros maestros ascéticos siempre defendían una de las cuatro alternativas lógicas como solución a estos problemas —sí, no, sí y no, ni sí ni no— Sañjaya no se comprometía con ninguna de ellas. Especialmente no se comprometía dogmáticamente con la afirmación indemostrable (hecha, por ejemplo, por la ciencia natural popular) de que no existía un mundo en el más allá, ningún cuerpo creado por

la mente (astral), ninguna ley de *kamma* y ninguna supervivencia después de la muerte. En esta actitud, se diferenciaba claramente de los materialistas de su tiempo. Más bien enseñaba que, en vista de la naturaleza irresoluble de estos problemas, se debía mantener una postura de desapego e imparcialidad, sin tolerar el más mínimo sesgo hacia la aprobación o desaprobación de cualquiera de estas teorías y sus consecuencias. De esto podemos ver que era un agnóstico confirmado que trató de desarrollar un escepticismo consistente construido sobre el reconocimiento de las tensiones dialécticas inherentes al pensamiento especulativo.

En el *Sāmaññaphala Sutta*, el Rey de Magadha, Ajātasattu, narró al *Buddha* la siguiente charla que tuvo con el asceta Sañjaya. Aunque este relato podría reflejar la forma en que los budistas entendieron a Sañjaya en lugar de percibir su auténtica manera de formular su doctrina, nos ofrece un vistazo a su postura filosófica:

Un día acudí ante Sañjaya del clan Belaṭṭha y le pregunté: "¿Puede usted, señor, declararme un fruto inmediato en la vida de un recluso, visible en este mismo mundo?"

Cuando se le preguntó así, Sañjaya dijo: “Si me pregunta si existe otro mundo, bueno, si pensara que lo hay, lo diría. Pero no lo digo. Y no creo que sea así ni lo contrario. Y no creo que sea de otra manera. Y no lo niego. Y no digo que no haya ni haya otro mundo. Y si me preguntara si existen seres que renacen espontáneamente; o si existe algún fruto, algún resultado, de las buenas o malas acciones; o si un *Tathāgata* existe o no después de la muerte; a todas y cada una de estas preguntas les doy la misma respuesta".

Así, Señor, cuando se le preguntó acerca del fruto inmediato y la ventaja en la vida de un recluso, Sañjaya del clan Belaṭṭha mostró la modalidad de su prevaricación.**2**

Kolita y Upatissa inicialmente debieron haber sentido que la filosofía de Sañjaya era algo más que una mera evasión. Al no haber conocido a un mejor maestro, probablemente se sintieron atraídos por él debido a su aparente libertad con respecto al dogmatismo y sus habilidades dialécticas. Sin embargo, después de poco tiempo, se dieron cuenta claramente de que Sañjaya no podía ofrecerles lo que realmente estaban buscando: una cura para la enfermedad del sufrimiento universal. Además, podemos suponer que, debido a sus formaciones mentales en existencias pasadas, deben haber sentido intuitivamente que en realidad existía otro mundo, que existían seres renacidos de la mente (por ejemplo, deidades) y que existía una recompensa moral a las acciones. En este sentido, su comprensión iba más allá que la aprehensión escéptica de su maestro.

Por eso, un día, los dos amigos se acercaron a Sañjaya y le preguntaron si aún tenía otras enseñanzas más elaboradas que las que ya habían aprendido de él. A esto respondió: “Eso es todo lo que sé. Conocen toda mi enseñanza". Al escuchar esto, decidieron irse y continuar su búsqueda en otro lugar. Después de todo, no habían dejado a sus familias en aras de interminables e inútiles argumentos agnósticos, sino para encontrar un sendero hacia la liberación final del sufrimiento.

Así, por segunda vez, retomaron la vida de ascetas errantes en busca de la verdad. Caminaron a través de la India durante muchos años, de norte a sur, de este a oeste. Soportaron el polvo del camino y el calor atormentador, la lluvia y el viento, espoleados por pensamientos que se movían profundamente en el alma india: “Soy víctima del nacimiento, la vejez y la muerte, de la aflicción, la lamentación, el dolor, la angustia y la desesperación. Soy víctima del sufrimiento, presa del sufrimiento. ¡Seguramente, se puede descubrir un término a toda esta masa de sufrimiento!" (MN 29).

En sus viajes se encontraron con muchos ascetas y *brahmanes* que tenían fama de ser excepcionalmente sabios. Con ellos tuvieron discusiones religiosas sobre Dios y el mundo, sobre el cielo y el infierno, sobre el sentido de la existencia y el sendero hacia la salvación. Pero con sus mentes agudas y críticas entrenadas por el escepticismo de   
Sañjaya, muy pronto se dieron cuenta del vacío de todas esas afirmaciones y de la ignorancia erudita de estos filósofos. Ninguno de estos maestros pudo responder al sondeo de sus preguntas, mientras que estos dos amigos eran bastante capaces de responder las preguntaba de los demás.

Los registros no nos muestran quiénes fueron sus otros maestros, pero sería sorprendente que los dos buscadores de la verdad no se hubiesen encontrado con místicos y sabios como, por ejemplo, Bāvarī, un vidente de gran poder meditativo, o Āḷāra Kālāma y Uddaka Rāmaputta, los dos maestros de la esfera infinita e inmaterial bajo quienes el *Bodhisatta* habría de estudiar más adelante. Sin embargo, a partir de la historia de sus vidas, una cosa es clara: hasta que encontraron al *Buddha*, los dos no consiguieron encontrar ni siquiera las huellas de un sendero hacia la experiencia de la liberación que trascendiese sus mundos. ¿Cuál puede haber sido la razón?

Los exploradores espirituales en la época del *Buddha* perseguían uno de los siguientes dos objetivos: obtener paz interior y serenidad mediante la meditación profunda (*samādhi*) o adquirir una visión clara sobre el significado último de la existencia. Aquellos que buscaban comprender la naturaleza de la existencia procedían generalmente a través de vuelos especulativos del intelecto y tendían a rechazar el sendero de la absorción meditativa. En contraste, aquellos que habían alcanzado la paz interior a través del sendero meditativo en su mayor parte permanecían contentos con su logro, creyendo que había conseguido el objetivo final. Al carecer de la guía de un *Buddha*, ni siquiera sospechaban que esta paz meditativa, tan tranquila y sublime, era todavía mundana y, por lo tanto, simplemente una fuerza de construcción *kammica* dentro

del ciclo recurrente de renacimiento y muerte. Sus logros meditativos les traerían un feliz renacimiento en uno de los mundos suprasensibles *Brahmā*, donde la duración de la vida les sería inconcebiblemente más larga que la del mundo sensual; pero eventualmente esa fuerza *kammica* se agotaría, seguida de un renacimiento en otro plano, dejando a los meditadores en el mismo aprisionamiento *saṁsārico* que al inicio de su búsqueda. En sus vidas anteriores como ermitaños meditadores, esto debe haberle sucedido a menudo al *Bodhisatta*, así como a Kolita y Upatissa. Éste es un aspecto de la desdicha existencial, de la ignorancia carcelaria: ya sea, como místicos, sentados en una puerta, considerándola como su verdadero hogar de paz y felicidad; o, como pensadores especulativos, pasando por alto rápidamente su condición y perdiéndose en los laberintos del intelecto.

Aunque los dos amigos no recordaban las experiencias ‘*jhānicas’* de vidas pasadas, obviamente tenían el sentimiento intuitivo de que la dicha meditativa y sus recompensas no eran el objetivo final, sino solo un alivio temporal dentro del ciclo recurrente del sufrimiento. Por lo tanto, su búsqueda más importante fue esclarecer la concatenación de la existencia, la comprensión sobre cómo las cosas se unen en la compleja red del *saṁsāra*. En eras desprovistas del surgimiento de un *Buddha*, su búsqueda habría sido tan inútil como la consumación, la dicha y las pérdidas recurrentes del *samādhi*. Puede haber sido un impulso pasado indefinible dentro de ellos lo que no les permitió descansar hasta encontrar al Iluminado que, como ellos, había partido en búsqueda de la liberación durante los últimos años en su propio ímpetu. Si incluso el *Bodhisatta*, el futuro *Buddha*, pudo descubrir cómo integrar la absorción meditativa con la sabiduría penetrante solo cuando llegó a un punto muerto crítico en su propia búsqueda espiritual, no era de esperar que los dos amigos pudieran encontrar la clave sutil hacia la emancipación mental, ya que no disponían ni de la amplia experiencia meditativa ni del amplio rango mental independiente de un *Buddha*. En retrospectiva, la peregrinación de los amigos en busca de la verdad fue solo como una búsqueda en círculos, que terminaría solo cuando su integridad intransigente y su insaciable sed por la verdad finalmente los condujera ante los pies del Iluminado.

## Encontrando El *Dhamma*

Sin saber nada sobre el *Buddha*, los dos amigos renunciaron a su vida de ascetas y regresaron a su país natal de Magadha. Ambos tenían unos cuarenta años.**3** A pesar de sus muchas decepciones, todavía no habían perdido la esperanza. Habiendo hecho un pacto de que el que encontrase primero un sendero genuino hacia lo Inmortal se lo informaría rápidamente al otro, emprendieron su búsqueda independientemente, duplicando así sus posibilidades de encontrar un guía espiritual competente.

Poco antes de que esto sucediera, el *Buddha* puso en Marcha la Rueda del *Dhamma* en Benares, y después de su primer retiro de lluvias envió a su primer grupo de discípulos, a sesenta *arahants*, a proclamar el *Dhamma* para bienestar y felicidad del mundo. El mismo *Buddha* había visitado Rājagaha, donde el Rey de Magadha pronto se convirtió en su seguidor y le donó el Monasterio del Bosque de Bambú. Residía en ese monasterio cuando Kolita y Upatissa regresaron a Rājagaha, donde se les ofreció alojamiento en la casa de Sañjaya.

Un día, Upatissa fue a la ciudad mientras Kolita se quedó en su vivienda. Cuando Kolita vio a su amigo regresar por la tarde, quedó impactado ante la asombrosa transformación del semblante de su amigo. Nunca antes lo había visto tan sereno y tranquilo; todo su ser parecía haberse transformado y su rostro brillaba con un resplandor sublime. Kolita le preguntó con entusiasmo: “Sus rasgos son muy serenos, querido amigo, y su tez es muy brillante y clara. ¿Ha encontrado acaso el sendero hacia lo Inmortal?

Upatissa luego respondió: "Así es, querido amigo, lo Inmortal por fin ha sido encontrado". Luego le narró lo sucedido. En la ciudad, había visto a un monje cuyo comportamiento lo impresionó tan profundamente que se convenció de inmediato de que era un *arahant*, o al menos alguien muy avanzado en el sendero hacia el estado de *arahant*. Se acercó a él e inició una conversación. El monje, cuyo nombre era Assaji, respondió que era un discípulo del asceta Gotama del clan Sakyan, a quien se refería como "el Iluminado". Cuando Upatissa lo invocó a que le explicara la doctrina de su maestro, Assaji dijo modestamente que él era solo un principiante y que no podía explicárselo en detalle, pero que podía explicarle brevemente la esencia de la enseñanza. Cuando Upatissa le aseguró que estaría satisfecho con eso, Assaji recitó una breve estrofa que resumía los puntos principales, una estrofa que en los siglos y milenios siguientes se haría famosa donde se difundiese la Enseñanza de *Buddha*:

De aquellas cosas que surgen debido a una causa,

El *Tathāgata* ha mostrado tal causa,

Y también cuál su cesación:

Ésta es la doctrina del Gran Recluso.**4**

Cuando Assaji pronunció esta estrofa, en el mismo lugar surgió en Upatissa la visión inmaculada y sin polvo del *Dhamma*: "Todo lo que tenga la naturaleza de surgir tendrá la naturaleza de desaparecer". Y lo mismo le ocurrió a Kolita cuando Upatissa le repitió la estrofa. Experiencias tan repentinas de iluminación pueden fascinarnos y desconcertarnos, sobre todo cuando son producidas a través de enunciaciones que nos parezcan tan ambiguas y enigmáticas. Pero el poder del *Dhamma* para encender la comprensión de la verdad última es proporcional a la receptividad y seriedad del discípulo. Para aquellos que se han entrenado durante mucho tiempo en las disciplinas de la contemplación y la renunciación, que han reflexionado profundamente sobre lo impermanente y lo Inmortal, y que están dispuestos a renunciar a todo en aras de la liberación final, incluso una estrofa concisa de cuatro versos podría revelar más verdad que una colección de volúmenes de exposiciones sistemáticas. Los dos amigos Upatissa y Kolita estaban ampliamente dotados con estas calificaciones. Resueltos en su búsqueda por la liberación final, habían aprendido a investigar las cosas únicamente en términos de lo condicionado y lo incondicionado, y sus facultades estaban maduras al punto de la exacerbación. Todo lo que les faltaba era una clave para una percepción directa. La estrofa de Assaji fue dicha clave. Habiendo penetrado rápidamente las sutiles pantallas de la ignorancia que cubrían sus ojos mentales, en un destello se les otorgó la primera visión de lo Inmortal. Habían penetrado las Cuatro Nobles Verdades y atestiguado lo Increado, el *Nibbāna*, lo que se encuentran más allá de la fugacidad de la existencia fenoménica donde siempre reina la muerte. Ahora se encontraban seguros en la corriente del *Dhamma* (*sotāpatti*), seguros de que la meta final estuviese a su alcance.**5**

Después de que Kolita hubo escuchado esa potente estrofa, preguntó de inmediato dónde se alojaba el gran asceta, el *Tathāgata*. Al enterarse de que estaba residiendo no muy lejos del Monasterio del Bosque de Bambú, quiso ir hacia allá de inmediato, pero Upatissa le pidió que esperara, diciendo: “Vayamos primero con Sañjaya e informémosle que hemos encontrado lo Inmortal. Si puede comprender, seguramente progresará hacia la verdad. Pero si no puede comprender inmediatamente, tal vez tenga la confianza suficiente para unirse a nosotros cuando vayamos a ver al Maestro. Entonces, al escuchar al propio *Buddha*, ciertamente lo entenderá".

Así, los dos amigos fueron adonde su antiguo Maestro y le dijeron: “¡Escuche, maestro, escuche! Un completamente iluminado ha aparecido en el mundo. Bien

proclamada está su enseñanza, y sus monjes viven una vida de pureza en toda su plenitud. ¡Venga con nosotros a verlo!" Sañjaya, sin embargo, declinó a su invitación, pero en cambio se ofreció a compartir con ellos el liderazgo de su comunidad. "Si aceptan mi oferta", dijo, "disfrutarán de abundantes ganancias y fama y se les tendrá el más alto respeto". Pero los dos amigos no se desviaron de su curso y respondieron con firmeza: "No nos importaría seguir siendo discípulos de por vida, pero debe tomar una decisión ahora, ya que nuestra propia decisión es definitiva". Sañjaya, sin embargo, desgarrado por la indecisión, se lamentó: “¡No puedo ir! Durante tantos años he sido maestro y he tenido un gran número de discípulos. ¡Si yo volviera a ser discípulo, sería como si un gran lago se transformara en un cántaro!" Así, motivaciones contradictorias se disputaron en su corazón: por un lado, su anhelo por la verdad, por el otro, el deseo de preservar su estatus superior. Pero este último prevaleció y él decidió permanecer donde actualmente se situaba.

En ese momento, Sañjaya tenía alrededor de quinientos discípulos. Cuando supieron que los dos amigos habían decidido seguir al *Buddha*, espontáneamente todos quisieron unirse. Pero cuando notaron que Sañjaya no iría, la mitad de ellos vaciló y regresó con su maestro. Sañjaya, al ver que había perdido a tantos discípulos, estuvo tan afectado por el dolor y la desesperación que, como nos dicen los textos, “sangre caliente brotó de su boca”.

## La Lucha Por La Consumación De La Enseñanza

Ahora los dos amigos, a la cabeza de 250 compañeros ascetas, se acercaron al Bosque de Bambú. Allí, el *Buddha* se encontraba enseñando el *Dhamma* a sus monjes, y cuando vio que los dos amigos se acercaban, anunció: “Aquí vienen, monjes, los dos amigos, Kolita y Upatissa. ¡Serán mis discípulos principales, un par consagrado!" Al llegar, todos saludaron respetuosamente al *Buddha*, se llevaron las palmas de las manos unidas a la frente y se inclinaron ante sus pies. Entonces los dos amigos hablaron: "¿Se nos permite, Señor, obtener bajo el Bienaventurado la ordenación y la admisión plena?" Entonces el Bienaventurado respondió: “Venid, monjes, el *Dhamma* está bien proclamado. ¡Vivan ahora la vida santa para poner fin a todo el sufrimiento!" Estas breves palabras sirvieron para otorgar la ordenación a los dos amigos y sus seguidores.**6**

A partir de entonces, los textos se refieren a Upatissa con el nombre de Sāriputta, "el hijo de Sārī", por el nombre de su madre, y a Kolita como Mahāmoggallāna,

"Moggallāna el Grande", Para distinguirlo de otros hombres del mismo clan *brahmánico*, como Gaṇalias Moggallāna y Gopaka Moggallāna.

Después de que todos obtuvieron la ordenación, el *Buddha* se dirigió a los 250 discípulos y les explicó la Enseñanza de tal manera que sin que pasara mucho tiempo alcanzaron la primera etapa de emancipación, la entrada a la corriente, y a su debido tiempo todos se convirtieron en *arahants* excepto Sāriputta y Moggallāna. Estos dos se retiraron a la soledad, en lugares independientes, para continuar su lucha por la meta más elevada.

Sāriputta permaneció en las cercanías de Rājagaha y fue a meditar a una cueva llamada la Guarida del Jabalí. Desde allí, caminaba hasta la ciudad en busca de ofrendas, lo que a menudo le daba la oportunidad de escuchar los discursos del *Buddha*. Lo que escuchó del Maestro lo analizaba independientemente en su mente y penetraba metódicamente hasta una comprensión clara sobre la naturaleza fundamental de los fenómenos. Necesitó catorce días para alcanzar el estado de *arahant*, la destrucción total de las impurezas (*āsavakkhaya*).

Sin embargo, Moggallāna, por razones no específicas en los textos, recurrió a un bosque cerca del pueblo de Kallavālaputta en Magadha. Con gran celo, meditó allí sentado o caminando de un lado a otro, pero a pesar de su determinación, a menudo se sintió abrumado por la somnolencia. Aunque luchó por mantener su cabeza y su cuerpo erguidos, estuvo por un tiempo inclinándose y cabeceando. Hubo momentos en los que podía mantener los ojos abiertos solo por pura fuerza de voluntad. El calor tropical, la tensión de sus largos años de vida errante y las tensiones internas por las que había pasado se apoderaron de él a la vez, y así, al final de su búsqueda, su cuerpo reaccionó a través de la fatiga.

No obstante, el iluminado, con gran inclinación hacia la invocación del maestro por parte sus discípulos, no lo perdió de vista. Con su visión sobrenatural percibió las dificultades del nuevo monje, y mediante su poder psíquico apareció ante él. Cuando Moggallāna vio al Maestro frente a él, una buena parte de su fatiga ya se había desvanecido. Entonces el iluminado le preguntó:

"¿Está cabeceando, Moggallāna, está cabeceando?"

"Sí señor."

“Está bien, Moggallāna, entonces, ante cualquier pensamiento que la somnolencia descienda sobre su persona, no debe prestar atención a ese pensamiento ni detenerse en él. Al hacer esto, es posible que su somnolencia desaparezca. Pero si, al hacerlo, la somnolencia no desaparece, entonces debe reflexionar sobre la Enseñanza tal como la ha escuchado y aprendido, debe

reflexionar sobre ella y examinarla de cerca en su mente. Entonces, al hacerlo, es posible que su somnolencia desaparezca. Pero si, al hacerlo, la somnolencia no desaparece, entonces debe repetir con todo detalle la Enseñanza tal como la ha escuchado y aprendido... debe tirar de ambos lóbulos de las orejas y frotarse las extremidades con las manos... debe levantarse de su asiento y, después de lavarse los ojos con agua, debe mirar a su alrededor en todas las direcciones y hacia arriba hasta las estrellas y constelaciones... debe prestar atención a la percepción de la luz, a la percepción del día: así como durante el día así mismo durante la noche, así como durante la noche así mismo durante el día; así, con su mente clara y despejada, debe cultivar una mente que esté llena de brillo... con sus sentidos hacia el interior y su mente no desviada hacia el exterior, debe caminar de arriba a abajo, siendo consciente de ir de un lado a otro. Entonces, al hacer esto, es posible que su somnolencia desaparezca. Pero si, al hacerlo, la somnolencia no desaparece, puede, atento y claramente consciente, recostarse como un león sobre su lado derecho, colocando un pie sobre el otro, teniendo presente la idea de levantarse; y al despertar, debe levantarse rápidamente, pensando: "No debo entregarme a la comodidad del descanso y a la de reclinarme, al placer de dormir".

"Por lo tanto, Moggallāna, así debería entrenarse".**7**

Aquí el *Buddha* le da a Moggallāna una secuencia progresiva de consejos sobre cómo superar la somnolencia. El primer y mejor recurso es no prestar atención al pensamiento que cause o preceda al estado de somnolencia. Éste, sin embargo, es el método más difícil. Si uno no se tiene éxito con él, puede invocarse algunos pensamientos energizantes o puede reflexionar sobre la excelencia de la Enseñanza, o recitar partes de ella de memoria. Si estos remedios mentales no ayudan, se debe recurrir a actividades corporales como, por ejemplo, jalarse las orejas, sacudir el cuerpo, activar la circulación frotándose las extremidades, refrescarse los ojos con agua fría y, por la noche, mirar la grandeza del cielo estrellado. Esto podría hacer que uno olvide su pequeña somnolencia.

Si estas medidas no sirven, entonces uno puede intentar despertar una visión interior de luz, bañando toda la mente con luminosidad. Con esta mente auto radiante, uno podrá dejar atrás, como una deidad *Brahmā*, todo el plano de los días y las noches tal como lo perciben los sentidos. Esta línea de consejos sugiere que Moggallāna había experimentado tales estados antes, por lo que el *Buddha* podría referirse a ellos como algo conocido por Moggallāna. Esta “percepción de luz” (*ālokasaññā*) se menciona en los textos como una de las cuatro formas de desarrollar *samādhi* y como la que conduce “al conocimiento y la visión” (*ñāṇadassana*) (DN 33).

Si este método tampoco ayuda, uno debe caminar de arriba a abajo con atención y, por lo tanto, recurriendo al movimiento corporal, tratar de deshacerse de la fatiga. Sin embargo, si ninguno de estos siete dispositivos resulta útil, uno puede simplemente recostarse y descansar un rato. Pero tan pronto como uno se sienta renovado, debe levantarse rápidamente, sin permitir que regrese la somnolencia.

Sin embargo, la instrucción del *Buddha* en esa ocasión no se detuvo aquí, sino que continuó de la siguiente manera:

Además, Moggallāna, debe entrenarse de esta manera. Debería pensar: "Cuando me presente ante las familias (en la ronda de ofrendas), no debo enorgullecerme". Por lo tanto, así debe entrenarse a sí mismo. Porque con las familias puede suceder que la gente esté ocupada en el trabajo y no se den cuenta de que un monje haya llegado. Entonces, el monje (si está inclinado hacia el orgullo) podría pensar: “¿Quién, me pregunto, me ha alejado de esta familia? Estas personas parecen estar disgustadas conmigo". Por lo tanto, al no recibir una ofrenda de ellos, se perturbará; al estar perturbado se emocionará; al estar emocionado perderá el autocontrol; y si está descontrolado, su mente estará lejos de encontrar concentración.

Además, Moggallāna, debe entrenarse a sí mismo de la siguiente manera: "No hablaré conversaciones contenciosas". Por lo tanto, así debe entrenarse a sí mismo. Si se habla de alguna polémica, seguramente habrá mucha palabrería; con mucha palabrería, habrá emoción; el que esté emocionado perderá el autocontrol; y si está descontrolado, su mente estará lejos de encontrar concentración.

Aquí el *Buddha* señala dos tipos de comportamiento que conducen a la excitación y la inquietud. En el primer caso, el monje se sentirá orgulloso de su estatus y contará con el respeto de los laicos, pero si los laicos prestan más atención a sus propios asuntos que a él, se perturbará y perderá la concentración. En el otro caso, se deleitará intelectualmente con las discusiones, se excitará con las diferencias de opinión y se complacerá en derrotar a otros en el debate. Con todo esto, su energía mental se desviará hacia canales inútiles y no productivos. Si uno no puede mantener los sentidos bajo control, o permite fácilmente que la mente se excite o se distraiga, uno se volverá flojo y descuidado en la práctica y, por lo tanto, no podrá encontrar la unificación mental y la paz interior que se puede obtener de la meditación.

Después de que el *Buddha* le dio estas instrucciones sobre cómo superar la somnolencia y evitar la excitación, Moggallāna hizo la siguiente pregunta:

“Señor, ¿De qué manera se puede explicar brevemente cómo un monje se libera por medio de la eliminación del deseo? ¿cómo se convierte en alguien que ha alcanzado el objetivo último, la seguridad última de la esclavitud, la vida santa última, la consumación última, y ser el primero entre *devas* y humanos?"

“Al respecto, Moggallāna, un monje ha aprendido lo siguiente: ‘¡Nada es digno de apego!’ Cuando un monje ha aprendido que nada es digno de apego, conoce todo directamente; al conocerlo todo directamente, comprende todo plenamente; cuando comprenda todo completamente, con cualquier sensación que experimente, ya sea agradable, desagradable o neutra, permanecerá contemplando la impermanencia en estas sensaciones, contemplando el desapasionamiento, contemplando la cesación, contemplando el abandono. Al mantenerse así, no se aferrará a nada en el mundo; sin aferrarse no se agitará; y sin agitación logrará personalmente la completa extinción de las impurezas. Él entonces conocerá: 'Ha cesado el renacimiento, se ha vivido la vida santa, se ha cumplido la tarea, no se producirá más de tal o cual estado'”.

Después de que Moggallāna hubo recibido todas estas instrucciones personales del Maestro (como se registra en AN 7:58), reanudó su entrenamiento con gran energía, luchando vigorosamente contra los obstáculos internos de la mente. Durante sus muchos años de vida ascética ya había reprimido en gran medida al deseo sensual y a la mala voluntad, el primero y el segundo de los cinco obstáculos. Ahora, con la ayuda del *Buddha*, luchó contra la pereza y el letargo, la inquietud y la preocupación, los obstáculos tercero y cuarto. Superando estos obstáculos pudo alcanzar estados meditativos que trascendieron el mundo de la formación material, lo que le preparó el sendero para el conocimiento penetrante de la realidad.

Primero alcanzó y disfrutó de la abrumadora bienaventuranza del primer *jhāna*, un estado de profunda absorción y concentración. Sin embargo, gradualmente, algunos pensamientos mundanos surgieron y reclamaron su atención, arrastrándolo al nivel de la consciencia sensorial. El *Buddha* acudió en su ayuda, esta vez, sin embargo, no con instrucciones detalladas como antes, sino con una breve indicación que le ayudó a escapar del impase. El Excelso le advirtió que no debería creerse alegremente que estaba seguro con la consumación del primer *jhāna*, sino que debería esforzarse por dominarlo y ponerlo completamente bajo control. Cuando Moggallāna siguió este consejo, se volvió competente en el primer *jhāna* y ya no pudo ser molestado por pensamientos mundanos.

Habiendo desarrollado así una base firme en el primer *jhāna*, luego desarrolló el segundo *jhāna*, conocido como "el silencio noble" (SN 21: 1) ya que dentro de esta

absorción se silencia todo pensamiento discursivo. Así, por etapas, avanzó hasta el cuarto *jhāna*. Desde allí, avanzó más en la escala de concentración hasta las cuatro absorciones sin forma o inmateriales (*arūpajjhāna*) y hasta la cesación de la percepción y la sensación (*saññā* *vedayita-nirodha*). Luego desarrolló la “concentración de la mente sin signos”, que está libre de todo lo que “demarca” o significa una existencia condicionada (SN 40: 2-9).**8**

Pero esta consumación tampoco fue definitiva. Porque incluso aquí desarrolló un apego sutil a su experiencia sutil, un apego que continuaba siendo un engañoso “signo” o “demarcación” superpuesta sobre una elevada consumación espiritual de mayor pureza. No obstante, con la ayuda de las instrucciones del Maestro, rompió estos últimos y más sutiles grilletes y alcanzó el fruto final, la liberación perfecta de la mente y la liberación mediante la sabiduría en toda su plenitud y profundidad. El Venerable Mahāmoggallāna se había convertido entonces en un *arahant*.

Como Sāriputta, Moggallāna era un *arahant* del tipo "liberado en ambos sentidos" (*ubhatobhāgavimutta*). Aunque todos los *arahants* son idénticos en su perfecta liberación de la ignorancia y el sufrimiento, se distinguen en dos tipos sobre la base del dominio de su concentración. Aquellos que pueden alcanzar las ocho liberaciones (*aṭṭha* *vimokkhā*), que incluyen las cuatro consumaciones sin forma y la consumación de la cesación, son llamados "liberados en ambos sentidos": liberados del cuerpo material por medio de las absorciones inmateriales, y de todas las impurezas del sendero mediante la *arahantía*. Aquellos que carecen de este dominio sobre las ocho liberaciones pero que han destruido todas las impurezas a través de la sabiduría son llamados "liberados por la sabiduría" (*paññā* *vimutta*).**9** Aún más, Moggallāna no solo había dominado los sucesivos planos de concentración meditativa, sino que también había explorado los "senderos del poder psíquico" (*iddhipāda*), y así logró facilidad en los modos del conocimiento sobrenatural (*abhiññā*). En sus propias palabras, él fue uno de quienes podría decirse: "el discípulo que alcanzó la grandeza de los super conocimientos con el apoyo del Maestro".**10**

Todo este desarrollo tuvo lugar en una sola semana. Fueron, de hecho, siete días de tremenda transformación interna, llenos de pruebas dramáticas, luchas y triunfos. La intensidad y profundidad de la determinación de Moggallāna durante este breve período debe haber sido asombrosa. Una persona como él, dotada de una mente tan activa y de una gama tan amplia de dones naturales, habría tenido que hacer un esfuerzo verdaderamente valiente para cortar todas las cadenas que lo ataban a este mundo de vastas potencialidades. Para que tal inmensidad de experiencia interior se haya comprimido en una corta semana, las dimensiones del espacio y el tiempo deben haberse contraído y disuelto virtualmente. Se informa que con motivo de su propia

Iluminación, el *Buddha* había recordado noventa y un eones en la primera vigilia de la noche. Moggallāna también, al perfeccionar sus super conocimientos, habría evocado ante su mente muchos eones pasados ​​de contracción y expansión del mundo. Aquí las nociones de la duración mensurable del tiempo fracasan por completo. Para una persona común, encerrada en la prisión de los sentidos, una semana no es más que siete días, pero para quien haya traspasado el velo de los fenómenos manifiestos y alcanzado las profundidades subliminales de la realidad, la infinitud podría traspasar los límites mismos de la finitud.

Moggallāna mencionó más tarde que alcanzó el estado de *arahant* mediante una penetración rápida (*khippābhiññā*), es decir, en una semana, pero su progreso fue difícil (*dukkha*-*paṭipadā*), requiriendo la ayuda útil del Maestro. Sāriputta también alcanzó el estado de *arahant* mediante una rápida penetración, en dos semanas, pero su progreso fue dócil (*sukha*-*paṭipadā*).**11** Moggallāna había avanzado hacia la meta más rápidamente que Sāriputta porque el *Buddha* lo dirigió e inspiró personal e intensamente, y también porque tuvo un alcance menor que comprender. Sāriputta fue superior a él en lo que respecta a la independencia de su progreso y también al alcance detallado de su conocimiento.

## El Excelente Par De Discípulos

Para un completamente iluminado, sus dos discípulos principales y su asistente personal son tan necesarios como serían para un Rey uno ministro de guerra, otro del interior y otro de finanzas. El propio *Buddha* utilizaba esta comparación con la administración de un estado. Habló con respecto a Ānanda, como alguien que podía recordar todos los discursos, como el tesorero del *Dhamma* (el ministro de finanzas), de Sāriputta como su mariscal o general al mando, y de Moggallāna como "la nodriza del niño" (el ministro del interior).

De estos cuatro (incluido el *Buddha*), dos grupos de a dos tenían ciertas cosas en común: tanto el *Buddha* como Ānanda pertenecían a la casta guerrera (*khattiya*), Sāriputta y Moggallāna a la casta *brahmán*. Esta afinidad se manifestó también en sus vidas. Ānanda siempre estuvo con el *Buddha*; desde el momento en que fue nombrado su asistente, lo siguió como una sombra. De manera similar, Moggallāna era casi inseparable de Sāriputta y casi siempre vivió junto a él. Siempre que el *Buddha*, con el paso de los años, se sentía físicamente cansado, estos tres discípulos eran los únicos a quienes pedía que explicaran el *Dhamma* en su nombre. Esto sucedió, por ejemplo, en Kapilavatthu cuando Moggallāna pronunció un largo discurso sobre el control de los sentidos como remedio ante la inmersión en el océano de los seis sentidos.**12**

Después de que Sāriputta y Mahāmoggallāna obtuvieron el estado de *arahant*, el *Buddha* anunció a la Orden que ahora serían sus discípulos principales. Algunos de los monjes se sorprendieron y empezaron a quejarse, preguntando por qué el Maestro no trataba con tanta distinción a los que se ordenaron primero, los "hombres de la primera hora", como, por ejemplo, los primeros cinco discípulos, o Yasa, o los tres Kassapas. ¿Por qué los pasó por alto y dio prominencia a aquellos que habían ingresado a la Orden en último lugar y eran de categoría inferior? A esto, el Iluminado respondió que cada ser cosecha de acuerdo a sus méritos. Durante eones, Sāriputta y Moggallāna habían estado progresando hacia este estado mediante el cultivo gradual de las facultades necesarias. Otros, sin embargo, se habían desarrollado en diferentes líneas. Aunque ambos discípulos principales eran de otra casta y de otra región que la del *Buddha*, su posición especial dentro de la Noble Orden era el resultado de la ley del *kamma*.

En muchos sentidos, el *Buddha* había pronunciado alabanzas para este noble par de discípulos:**13**

Si una laica devota amonestara a su único hijo, a quien amase profundamente, lo haría correctamente diciendo: "Mi querido hijo, ¡deberías ser como Citta, el cabeza de familia o como Hatthaka de Ālavi!", Porque estos dos hombres son modelos y ejemplos para mis devotos laicos. (Y debería decir además:) "Pero si, querido mío, usted renunciase a la vida de hogar hacia una vida de monje, ¡debería ser como Sāriputta y Moggallāna!", Ya que ellos son los modelos y ejemplos entre mis discípulos *bhikkhu*.

¡Oh, monjes, buscad y cultivad la compañía de Sāriputta y Moggallāna! Son sabios y ayudan a sus semejantes en la vida santa. Sāriputta es como una madre y Moggallāna como una nodriza. Sāriputta entrena a los monjes en virtud del fruto de la entrada a la corriente, y Moggallāna en virtud del objetivo supremo.

La caracterización de los dos en el último texto puede interpretarse de la siguiente manera: Sāriputta, como una madre, daba a luz al sendero de la emancipación en sus discípulos, instándolos a cortar los primeros y más elementales grilletes y así alcanzar la entrada a la corriente. De esta manera, "convertía" a sus discípulos al disuadirlos vigorosamente de la futilidad del ciclo de renacimientos hacia una zona de seguridad. En este punto, Moggallāna asumía el control y la guía de los discípulos hacia un sendero ascendente, apoyándolos en su lucha en virtud de la consumación del estado de *arahant* de la misma manera en la que él mismo había sido ayudado por el Maestro. Por lo tanto, era como una nodriza que nutría la fuerza de los discípulos y mantenía su crecimiento.

Ambos aspectos se encuentran perfectamente cohesionados en un Completamente Iluminado, no obstante, en Sāriputta y Moggallāna estos aspectos representaban dos rasgos independientes. Aunque ambos fueron "liberados en ambos sentidos", para Sāriputta el mayor énfasis se encontró simpre en la sabiduría, y para Moggallāna en la meditativa "liberación de la mente" (*cetovimutti*). Por esta razón, Sāriputta guiaba a los discípulos hacia la sabiduría penetrativa de la liberadora verdad, en el avance hacia el *Dhamma* (*dhammābhisamaya*), en la visión de las cosas en su verdadera naturaleza y no distorsionada. Con Moggallāna, quien conocía bien los laberintos sutiles y tortuosos de la mente, el énfasis se orientó en aprovechar las fuerzas de la concentración para eliminar todas las impurezas y las cadenas restantes. Este hecho encontró una expresión perfecta cuando estos dos hijos espirituales del *Buddha* tuvieron que cuidar de Rāhula, el propio hijo del *Buddha*. Como todo monje recién ordenado, Rāhula tenía dos maestros, uno en conocimiento y otro en conducta. Sāriputta fue designado como su maestro en conocimiento, y Moggallāna como su maestro en conducta y práctica espiritual.

Una vez, Sāriputta le dijo a su amigo que, en comparación con Moggallāna en lo que respectaba a los poderes sobrenaturales, él era como una pequeña astilla de roca en comparación a los poderosos Himalayas. Moggallāna, sin embargo, respondió que, comparado con Sāriputta en lo que respectaba al poder de la sabiduría, era como un minúsculo grano de sal contra un gran barril de ella (SN 21: 3). Acerca de los diferentes rangos de la sabiduría, el *Buddha* dijo que había preguntas que solo él podría concebir y responder, pero no Sāriputta; que había otras preguntas que solo Sāriputta podría aclarar, pero no Moggallāna; y que había preguntas que solo Moggallāna podría resolver, pero no los otros discípulos (Jāt. 483). Así, los dos discípulos principales eran como un puente entre las cualidades supremas del *Buddha* y las capacidades de los demás discípulos.

Cuando Devadatta expresó su pretensión de liderar la Orden, el *Buddha* declaró que no confiaría a nadie el liderazgo del *Saṅgha*, ni siquiera a sus dos discípulos principales, y mucho menos a Devadatta (Vin. 2: 188). Entre los extremos del discipulado, con Sāriputta y Moggallāna en un extremo de la escala y con Devadatta, el más depravado de los discípulos, en el otro, había otros: una larga y variada línea de discípulos con diferentes grados de consumación y virtudes. Fue característico que la única difamación pronunciada contra los discípulos principales proviniese de un seguidor de Devadatta. El monje Kokālika, deseando difamarlos, le dijo al *Buddha* que los dos tenían malas intenciones, cuando de hecho, ése era el caso de Devadatta. El *Buddha*, sin embargo, respondió: “¡No hable así, Kokālika, no hable así! ¡Deje que su corazón se alegre en devoción hacia Sāriputta y Moggallāna! Son monjes virtuosos".

Pero Kokālika, a pesar de esta enfática advertencia, persistió en su calumnia.**14** Según los textos antiguos, Devadatta y Kokālika renacieron en un estado de sufrimiento absoluto, en el infierno más profundo, mientras que Sāriputta y Moggallāna obtuvieron la mayor bienaventuranza, el *Nibbāna*.

🟋❦🟋

En el Canon *Pāli* hay mucha información sobre las actividades comunes de los dos discípulos principales mientras ayudaban al Maestro a cuidar de la comunidad de monjes. Ambos trabajaron incansablemente para el avance y beneficio de la Orden, y sus actividades encaminadas a mantener su concordia, estabilidad y disciplina internas merecen una mención especial. A petición del *Buddha*, provocaron el destierro de una camarilla de monjes conocidos como "el grupo de los seis" (*chabbhaggiya*), en honor a sus seis líderes, cuyo comportamiento imprudente y escandaloso amenazaba con empañar la imagen completa de la dispensación del *Buddha* ante los ojos de la población más amplia del valle del Ganges. El *Vinaya Piṭaka* registra muchos casos en los que el *Buddha* tuvo que promulgar reglas de disciplina debido a su mala conducta. En el *Kīṭāgiri* *Sutta* (MN 70) se informa de una gran conmoción que ellos provocaron, cuando hicieron alarde de las regulaciones del *Buddha* con respecto a los horarios adecuados para las comidas. Finalmente se comportaron de una manera tan frenética que el *Buddha* envió a Sāriputta y Moggallāna, a la cabeza de un grupo de monjes virtuosos, para desterrar a estos seis de su lugar de residencia, que estaba cerca de *Kīṭāgiri*. A partir de entonces, la mayoría de ellos abandonaron la Orden (Vin. 2: 12-14).

La misión más notable que los dos grandes discípulos realizaron juntos fue inducir a los monjes recién ordenados y descarriados por Devadatta a regresar al séquito del *Buddha* y a la conducta correcta de la vida de un monje. En ese momento, cuando Sāriputta dio su exhortación a esos monjes descarriados, habló sobre el poder de la lectura del pensamiento, mientras que Moggallāna habló sobre los poderes psíquicos (Vin. 2: 199-200).15 En otra ocasión, cuando un joven monje se acercó al *Buddha* y se quejó de que el Venerable Sāriputta lo había tratado con rudeza, Moggallāna y Ānanda reunieron a todos los monjes para que, bajo su instrucción y edificación, pudieran escuchar la digna respuesta de Sāriputta a tales acusaciones (AN 6:11).**16**

Los dos discípulos principales a menudo residían juntos en la misma celda del monasterio y mantenían muchos diálogos en beneficio de sus compañeros monjes. Un ejemplo de ello se encuentra el *Anaṅgaṇa* *Sutta* (Discurso sobre la ausencia de imperfecciones; MN 5), el gran sermón de Sāriputta sobre la eliminación de los "malos deseos", que se inspiró en unas preguntas realizadas por Moggallāna. Al final del

sermón, Moggallāna aplaudió la elocuencia de Sāriputta, comparando su discurso con una guirnalda de flores que se podría colocar como adorno en la cabeza. En otra ocasión, cuando un grupo de discípulos destacados se había reunido en el bosque de árboles de *sāla* de Gosiṅga, en una noche de Luna Llena, Sāriputta les pidió a cada uno por turno que describieran lo que consideraran podría ser un monje ideal: “alguien que pudiera iluminar este bosque” (MN 32). Moggallāna respondió:

Al repecto, amigo Sāriputta, dos monjes se involucran en una charla sobre el *Dhamma* superior (*abhidhamma*), y se cuestionan mutuamente, y cada uno al ser interrogado por el otro responde sin titubeos, y su charla se desarrolla de acuerdo al *Dhamma*. Ese tipo de monje podría iluminar este bosque de árboles de *sāla* de Gosiṅga.

Más tarde, el *Buddha* confirmó que Moggallāna era de hecho un orador muy capaz sobre el *Dhamma*, como se desprende de sus discursos en el canon. Las charlas sobre el *Dhamma* se posicionan en alcance y profundidad cuando surgen de una experiencia que trasciende el reino de los sentidos. Cuanto más uno haya ampliado su consciencia mediante la meditación profunda y la percepción personal de la verdad, más convincentes serán las palabras, y cuando uno pueda hablar desde la sabiduría más elevada, su comprensión será motivante.**17**

El *Buddha* a menudo enaltecía a sus discípulos principales tanto por sus cualidades personales como por las contribuciones a su misión. Un caso particularmente sorprendente se registra en el *Udāna*. Cuando los dos estaban sentados cerca del Maestro, inmersos en una profunda concentración basada en la contemplación del cuerpo, primero el *Buddha* pronunció una "expresión de inspiración" (*udāna*) en alabanza a Sāriputta:**18**

Como una montaña de roca sólida

Se mantiene firme e inquebrantable,

Así mismo, cuando se destruye la ilusión,

El *bhikkhu*, al igual que una montaña, habita imperturbable.

Luego él aplaudió a Moggallāna:

Con la atención plena del cuerpo establecida,

Controlada sobre la base séxtuple del contacto,

Un *bhikkhu* que siempre esté concentrado

Podrá conocer el *Nibbāna* por sí mismo.

Ocurrió solo una vez que el *Buddha* prefirió en cierto asunto la actitud de Moggallāna a la de Sāriputta. Después de haber despedido de su presencia a un grupo de monjes ruidosos y poco educados, recién ordenados, el Maestro preguntó luego a

sus dos discípulos principales qué habían pensado cuando él despidió a dichos monjes. Sāriputta dijo que pensaba que el Maestro quería disfrutar de una estancia dichosa en la meditación y que ellos, los discípulos principales, debían hacer lo mismo. Pero el *Buddha* lo reprochó, diciendo que nunca más debería tener tales pensamientos. Luego se volvió hacia Moggallāna con la misma pregunta. Moggallāna respondió que él también había pensado que el Maestro quería disfrutar de la dicha de la meditación; pero si era así, entonces la responsabilidad de cuidar de la comunidad de monjes tendría que recaer en Sāriputta y en él mismo. El *Buddha* lo elogió y declaró que, si sus dos principales discípulos se ocupasen de la comunidad de monjes, sería tan bueno como si él mismo cuidara de ellos (MN 67).

## Poderes Psíquicos De Moggallāna

A los ojos de las primeras interpretaciones occidentales, muchos de las cuales vieron en el budismo una alternativa racional al dogmatismo cristiano, el budismo era esencialmente un código pragmático de ética psicológica libre de las trampas tradicionales de la religión. En su comprensión, el lado supra racional del budismo era prescindible, y las maravillas y eventos milagrosos tan conspicuos en el canon y los comentarios, cuando no se pasaban por alto, se explicaban posteriormente como interpolación secundaria. Pero si bien es cierto que el budismo tradicional no atribuye a los eventos sobrenaturales el mismo significado que el cristianismo, insistir en eliminar por completo lo rasgos milagrosos del budismo es adaptar el *Dhamma* para que se ajuste a los estándares externos en lugar de aceptarlo tal y como es. Los *Pāli Suttas*, por supuesto, con frecuencia atribuyen poderes sobrenaturales al *Buddha* y a sus discípulos *arahant*, y hay poco fundamento aparte del prejuicio personal para suponer que tales pasajes correspondan a alguna interpolación. Aunque el *Buddha* comparase desfavorablemente el milagro de los poderes psíquicos con "el milagro de la instrucción", no lo hacía para restar valor a su realidad, sino solo para resaltar su limitado valor. Sin embargo, cuando los *suttas* se consideran en su totalidad, surge la clara conclusión de que la adquisición de poderes paranormales se consideraba un bien positivo que servía para realzar la estatura y la integridad de la persona espiritualmente consumada.

Los *suttas* mencionan con frecuencia un conjunto de seis facultades paranormales, conocidos como los seis super conocimientos (*chaḷabhiññā*), que poseían muchos *arahants*. El sexto de ellos, el conocimiento de la destrucción de las corrupciones (*āsavakkhaya- ñāṇa*), es la comprensión supramundana de que todas las impurezas han

sido erradicadas y que nunca podrán volver a surgir; este conocimiento es compartido por todos los *arahants*, siendo una garantía de su liberación final. Los otros cinco tipos de super conocimiento, sin embargo, son todos mundanos. Incluyen el conocimiento de las modalidades del poder psíquico (*iddhividha- ñāṇa*), el conocimiento del elemento de oído divino (*dibbasotadhātu*- *ñāṇa*), el conocimiento que abarca las mentes de los demás (*cetopariya- ñāṇa*), el conocimiento del recuerdo de vidas pasadas (*pubbenivāsānussati- ñāṇa*), y el ojo divino, o el conocimiento sobre la expiración y renacimiento de los seres (*dibbacakkhu*, *cutūpāta*- *ñāṇa*). Estas facultades pueden encontrarse fuera de la Dispensación del *Buddha*, entre místicos y *yoguis* que hayan dominado la absorción meditativa, y su consumación no certifica que su poseedor haya alcanzado un estado de verdadera santidad. No son requisitos ni indicaciones de liberación. En los textos budistas, incluso Devadatta, el más malvado de los monjes, había adquirido tales poderes al principio de su carrera espiritual y los perdió solo cuando decidió utilizarlos en contra del *Buddha*.

El *Buddha* era muy consciente de los peligros de dejarse desviar por la fascinación por los poderes psíquicos. Para aquellos cuyas mentes todavía estén impulsadas por la ambición personal, podrían resultar convertirse en una trampa espantosa, que podría servir para realzar el engaño de una individualidad independiente y un impulso de dominación. Pero para aquellos que hayan visto a través de la irrealidad del “yo” y del “mío” y cuyos corazones sean ricos en compasión, tales poderes podrían resultar siendo unas herramientas valiosas al servicio de la Dispensación. De ahí que el *Buddha* incluyese a los cinco super conocimientos mundanos entre “los frutos de la reclusión” en los que culmina su sistema de entrenamiento mental (DN 2), y también los considerase entre los beneficios que provenían de la observación de los preceptos (MN 6). Él declaró que él mismo había dominado totalmente las bases del poder psíquico, por lo que, si lo hubiera querido, podría haber vivido hasta el final del eón (DN 2; SN 51:10). Para la primera generación de monjes después del *Parinibbāna* del *Buddha*, los cinco super conocimientos también recibieron una gran consideración, y se incluían entre "las diez cualidades que inspiraban confianza", y que el *Saṅgha* huérfano, privado de su Maestro, utilizaría como criterio para elegir su guía espiritual (MN 108).

Mientras que el sexto super conocimiento, el conocimiento de la destrucción de las impurezas, es el fruto de la sabiduría, los cinco super conocimientos mundanos son el resultado de la concentración. En los *suttas*, el *Buddha* generalmente los presenta solo después de haber explicado los cuatro *jhānas*. Los *jhānas* son el requisito previo para los super conocimientos porque transforman el tono y la claridad de la consciencia de manera que abran los canales a través de los cuales dichos conocimientos se vuelven accesibles. En su condición subdesarrollada, la mente está contaminada por pensamientos

y estados de ánimo impuros, que nublan su luminosidad intrínseca, que agotan su potencia y la vuelven rígida e inmanejable. Pero mediante el entrenamiento sistemático de la práctica en los cuatro *jhānas*, la mente se limpia y purifica. Cuando se vuelve “brillante, sin tacha, libre de impurezas, maleable, manejable, firme e imperturbable” (DN 2), puede funcionar como un poderoso instrumento capaz de descubrir dominios de conocimiento que normalmente nos es oculto mediante pantallas impenetrables. Aquellos que hayan obtenido acceso a esas dimensiones ocultas, como el *Buddha* y Moggallāna, se darán cuenta de una vasta extensión de su experiencia en el espacio-tiempo. Sus horizontes se volverán universales e inconmensurables, trascendiendo todos lo límite y restricción.

El *Buddha* enfatizaba particularmente un conjunto de prácticas llamadas "los cuatro senderos hacia el poder" (*iddhipādā*, o "las bases del éxito") como un medio para consumar los super conocimientos. A menudo se describen en los textos mediante una fórmula establecida que se ejecuta de la siguiente manera:

Aquí, *bhikkhus*, un *bhikkhu* desarrolla una base de poder espiritual que posea concentración debido al deseo y a las fuerzas volitivas del esfuerzo. Desarrolla una base de poder espiritual que posea concentración debido a la energía y las fuerzas volitivas del esfuerzo. Desarrolla una base de poder espiritual que posea concentración debido a la mente y a las fuerzas volitivas del esfuerzo. Desarrolla una base de poder espiritual que posea concentración debido a la investigación y a las fuerzas volitivas del esfuerzo.

Aquí se destacan cuatro factores mentales independientes como los principales agentes para desarrollar la concentración: deseo, energía, mente e investigación (*chanda, viriya, citta, vīmaṁsā*). Para asegurarse de que el *jhāna* obtenido no solo engendre un estado de calma, sino que también sirva como depósito de energía, cada uno debe ir acompañado de “las fuerzas volitivas del esfuerzo” (*padhānasaṅkhāra*). Estas fuerzas acumulan una inmensa energía psíquica que luego se puede aprovechar, mediante una determinación adecuada, para ejercer los poderes sobrenaturales.

Para apreciar la explicación tradicional de las facultades psíquicas debemos comprender el hecho de que el mundo material percibido a través de los sentidos, que los físicos de hoy declaran ser una manifestación de la energía, es solo una pequeña porción de la realidad experiencial. Más allá del dominio de los objetos sólidos y sensibles existen otros niveles vibratorios que apenas podemos concebir, y mucho menos comprender. Los indicios de esta realidad más amplia de vez en cuando se vislumbran difusamente a través de los filtros que sostienen nuestra imagen racional y coherente del mundo, apareciendo ante nosotros como fenómenos psíquicos o como

"prodigios" o "milagros". Debido a que las alteraciones de los patrones regulares del orden natural son tan extrañas, nos inclinamos a considerar estos patrones familiares como leyes, absolutamente vinculantes e inviolables. Luego insistimos en ignorar todo lo que trasciende nuestras limitadas facultades sensoriales, incluso cuando la evidencia de estas fuerzas alternas sea clara y convincente. Pero el universo tal como lo experimentan los sabios es mucho más vasto que el conocido por una persona común. Los sabios pueden percibir dimensiones de la realidad que otros ni siquiera sospechan que existen, y su conocimiento de las relaciones subyacentes entre la mente y la materia les da un control sobre los fenómenos que desafía los límites establecidos por nuestra comprensión consensuada sobre el mundo.

El Venerable Mahāmoggallāna era el *bhikkhu* que había sido más asiduo en desarrollar y cultivar los cuatro senderos hacia el poder, y así el *Buddha* lo nombró como el discípulo más destacado entre los que poseían tales poderes psíquicos (AN 1:14). Por supuesto, había otros discípulos destacados que eran muy hábiles en el poder psíquico, pero por lo general eran competentes en solo una o dos de estas áreas. Así, por ejemplo, el monje Anuruddha y la monja Sakulā poseían la visión sobrenatural del ojo divino; el monje Sobhita y la monja Bhaddā Kapilānī podían recordar sus vidas pasadas remontándose hacia atrás de forma sustantiva; el monje Sāgala era experto en el ejercicio del elemento fuego; Cūḷa Panthaka sobresalía en la capacidad de manifestarse en múltiples cuerpos; y Pilindavaccha era el más destacado en comunicarse con los seres celestiales. Mahāmoggallāna, sin embargo, tenía una maestría integral en todas las facultades psíquicas que ningún otro discípulo compartía, ni siquiera la monja Uppalavaṇṇā, que era la más destacada entre las *bhikkhunī*s en el ejercicio de los poderes psíquicos.

Pasaremos ahora a lo que los textos canónicos budistas relatan sobre las facultades supra normales de Moggallāna. No seguiremos la secuencia familiar de los cinco super conocimientos, sino que destacaremos las facultades particulares demostradas por Moggallāna en los incidentes y anécdotas que se relatan en los *suttas*.

### Penetración De Mentes Ajenas (Lectura de los Pensamientos)

Una vez, en un día de *Uposatha*, el *Buddha* se sentó en silencio frente a la asamblea de monjes.**19** En cada vigilia de la noche, Ānanda le solicitó que recitara el código de disciplina monástica, el *Pātimokkha*, no obstante, el *Buddha* permaneció en silencio. Finalmente, cuando llegó el amanecer, solo dijo: "Esta asamblea está impura". Entonces Moggallāna examinó mentalmente a toda la asamblea y vio a un monje sentado allí, "inmoral, malvado, de comportamiento impuro y sospechoso, ... estaba podrido por dentro, lujurioso y corrupto". Se acercó a él y le dijo que se marchara tres veces. Cuando

el monje no se movió incluso después de la tercera petición, Moggallāna lo tomó del brazo, lo condujo fuera del pasillo y echó cerrojo a la puerta. Luego le invocó al Excelso que recitara el *Pātimokkha*, ya que la asamblea había vuelto a estar pura.

Una vez, el Maestro residía junto a una comunidad de quinientos monjes, los cuales eran todos *arahants*. Cuando Moggallāna se unió a ellos, examinó sus mentes con la suya propia y vio que eran *arahants*, liberados y libres de todas las impurezas. Entonces el Venerable Vaṅgīsa, el poeta más destacado del *Saṅgha*, al darse cuenta de lo que había sucedido, se levantó de su asiento y, en presencia del *Buddha*, elogió a Moggallāna en verso:

Mientras el sabio está sentado en la ladera de la montaña,

Trascendiendo la orilla más lejana del sufrimiento,

Sus discípulos se sientan frente él,

Hombres de triple conocimiento que han dejado atrás a la muerte.

Moggallāna, de gran poder espiritual,

Envolvió sus mentes con la suya,

E inspeccionando (llegó a apreciar) sus mentes:

¡Totalmente liberados, sin adquisiciones!**20**

Una tercera narración nos cuenta que una vez, mientras el Venerable Anuruddha meditaba en soledad, consideró cómo el noble sendero que conduce a la extinción del sufrimiento puede ser perfeccionado por medio de los cuatro fundamentos de la atención plena (*satipaṭṭhāna*). Entonces Moggallāna, penetrando la mente de Anuruddha por su cuenta, apareció ante él a través de su poder sobrenatural y le pidió que describiera en detalle este método de práctica (SN 52: 1-2).

### El Oído Divino (Clariaudiencia)

Una noche, cuando Sāriputta fue a ver a Moggallāna, descubrió que sus rasgos tenían una expresión tan sorprendentemente serena que se sintió impulsado a preguntarle a Moggallāna si había habitado en una de los pacíficas estados de la mente. Moggallāna respondió que solo había habitado en un estado burdo, pero que había estado participando de una charla sobre el *Dhamma*. Al preguntarle con quién había tenido esa conversación, Moggallāna respondió que había sido con el Excelso. Sāriputta comentó que el Maestro residía ahora muy lejos, en Sāvatthī, mientras que ellos mismos estaban en Rājagaha. ¿Había ido Moggallāna al *Buddha* por medio de un poder sobrenatural, o había venido el *Buddha* a él? Moggallāna respondió que ninguno

de los dos había sido el caso; más bien, se habían dirigido el uno hacia el otro mediante su ojo y su oído divino, lo que les permitió participar de una charla sobre *Dhamma* sobre la facultad mental de la energía. Entonces Sāriputta exclamó que Moggallāna, al estar dotado de poderes tan grandes, podría vivir todo un eón, como el *Buddha*, si así lo desease (SN 21: 3).

Con el oído divino, Moggallāna también podía escuchar las voces de los seres no humanos, deidades, espíritus, etc., y recibir mensajes de ellos. Así, por ejemplo, un espíritu lo había advertido en relación a Devadatta, quien albergaba malas intenciones hacia el *Buddha* y estaba conspirando contra él (Vin. 2: 185).

### El Ojo Divino (Clarividencia)

Como se mencionó anteriormente, Moggallāna, con su ojo divino, podía percibir al *Buddha* a gran distancia. Los textos describen otras ocasiones en las que el Venerable hacía uso de esta facultad. Una vez, mientras Sāriputta estaba sentado en meditación, un demonio maligno (*yakkha*) le golpeó la cabeza. Moggallāna vio esto y le preguntó a su amigo cómo se sentía. Sāriputta, que no había visto al demonio, dijo que en general se sentía bien, pero que sentía un leve dolor de cabeza. Entonces Moggallāna elogió su fuerza de concentración, pero Sāriputta dijo que Moggallāna había podido ver a ese demonio mientras que él mismo no había podido hacerlo (Ud. 4: 4).

Una vez, Moggallāna vio con el ojo divino cómo el Rey Pasenadi había sido derrotado en una batalla por los Licchavis y cómo después había reunido a sus tropas nuevamente y las había vencido. Cuando Moggallāna informó esto, algunos monjes lo acusaron de jactarse falsamente de sus facultades sobrenaturales, lo cual representaba una falta disciplinaria que podía hacer que un monje sea expulsado de la Orden. El *Buddha*, sin embargo, explicó que Moggallāna había informado solo lo que había visto y lo que realmente había sucedido (Vin. 3: 108–9).

Moggallāna usaba, sobre todo, su ojo divino para observar el funcionamiento de la ley del *kamma* y sus frutos. Una y otra vez veía cómo los seres humanos, a través de sus malas acciones que dañaban a sus semejantes, renacían entre los *petas*, fantasmas miserables y tenían que sufrir considerablemente, mientras que otros, que practicaban la generosidad y la virtud, se elevaban hacia los planos celestiales. A menudo informaba de estos casos para ejemplificar la ley del *kamma*. Estas declaraciones se recopilan en dos libros del Canon *Pāli*, uno que trata sobre el reino de los fantasmas (el *Petavatthu*, cincuenta y un declaraciones) y otro sobre los planos celestiales (el *Vimānavatthu*,

ochenta y cinco). A partir de esto, se puede entender fácilmente por qué Moggallāna era famoso en conocer los mundos del más allá, así como el funcionamiento del *kamma*. Los informes son demasiado numerosos para discutirlos aquí, pero al menos una de sus visiones, registrada en el *Saṁyutta Nikāya*, debería mencionarse.**21**

Una vez, Moggallāna residía en el Pico de los Buitres, cerca de Rājagaha, junto con el monje Lakkhaṇa, uno de los mil *brahmanes* ascetas que se habían convertido junto con Uruvela Kassapa. Una mañana, cuando habían bajado del pico para ir por su ronda de ofrendas a la ciudad, Moggallāna sonrió cuando llegaron a cierto lugar de la carretera. Cuando su compañero le preguntó el motivo, Moggallāna dijo que no era el momento adecuado para explicarlo; lo explicaría más tarde en presencia del Maestro. Cuando más tarde se encontraron con el *Buddha*, Lakkhaṇa repitió su pregunta, y Moggallāna entonces dijo que en ese lugar había visto muchos fantasmas miserables volando por el aire, perseguidos por depredadores y atormentados por varios tipos de aflicciones. El *Buddha* confirmó esto como un asunto absolutamente cierto y agregó que él mismo hablaba solo con reticencias al respecto porque las personas con mentes escépticas solían no creerle. Entonces el *Buddha*, dotado de su conocimiento universal, explicó qué propensiones y comportamiento habían llevado a esos fantasmas a su lamentable posición actual.

### Viajar con un Cuerpo Producido Por La Mente (Viaje Astral)

"Así como una persona pudiese flexionar su brazo estirado o estirar su brazo flexionado", con la misma rapidez Moggallāna podía apartarse corporalmente del mundo humano y reaparecer en un plano celestial. Repetidamente hacía uso de esta capacidad para instruir a otros seres y cuidar los asuntos de la Orden. Así, enseñó a los *devas* en el reino de los Treinta y Tres los factores de la entrada a la corriente y comprobó si *Sakka*, su Rey, había entendido la enseñanza sobre la extinción del deseo (MN 37). Cuando el *Buddha* estuvo predicando el *Abhidhamma* durante tres meses en uno de los planos celestiales, Moggallāna aparecía en dicho cielo, le informaba sobre los acontecimientos de la Orden y le pedía instrucciones (Jāt. 483). Visitaba no solo a los dioses de la esfera de los sentidos, sino también a los del mundo *Brahmā*. Así, apareció ante una deidad *Brahmā* que no creía que hubiese ascetas capaces de entrar en su reino, y mediante cuestionamientos y proezas sobrenaturales, Moggallāna sacudió la confianza en sí mismo de esa deidad (SN 6: 5). En otra ocasión apareció frente a un *Brahmā* llamado Tissa, que anteriormente había sido monje y había muerto recientemente, y le dio las instrucciones necesarias para consumar la entrada a la corriente y la liberación final (AN 4:34, 7:53).

### Telequinesis (Locomoción Supernormal)

Moggallāna también dominaba lo que pareciera ser la locomoción de la materia sólida. Una vez, los monjes que se alojaban en un monasterio fueron negligentes, ocupándose demasiado de insignificancias materiales. Al enterarse de esto, el *Buddha* le pidió a Moggallāna que usara una proeza de poder sobrenatural para sustraerlos de su complacencia e inspirarlos a volver a esforzarse seriamente. En respuesta, Moggallāna hizo temblar la edificación con el dedo gordo del pie, de modo que todo el monasterio, la Mansión de la Madre de Migāra, tembló y trepidó como si hubiera un terremoto. Los monjes estuvieron tan profundamente conmovidos por este evento que se deshicieron de sus intereses mundanos y de nuevo se volvieron receptivos a las instrucciones del *Buddha*. El *Buddha* les explicó que la fuente de la gran destreza sobrenatural de Moggallāna era el desarrollo de los cuatro senderos hacia el poder (SN 51:14; J ā t. 299).

Una vez, Moggallāna visitó a *Sakka* en su reino celestial y vio que vivía con bastante alegría. Cautivado por los placeres celestiales de los sentidos, se había olvidado del *Dhamma*. Para disipar su vanidad, Moggallāna usó la punta de su pie para sacudir el palacio celestial de *Sakka*, el Estandarte de la Victoria, del que *Sakka* se enorgullecía tanto. Esto también ejerció un efecto de conmoción en *Sakka*, y entonces recordó la enseñanza sobre la extinción del deseo, que el *Buddha* le había enseñado brevemente no hace mucho. Era la misma enseñanza que el *Buddha* le había dado a Moggallāna como un estímulo para alcanzar el estado de *arahant* (MN 37).

Una vez, hubo una hambruna en la región donde residían el *Buddha* y su comunidad de monjes, y los monjes no podían obtener suficiente comida de las ofrendas. En esa ocasión Moggallāna le preguntó al *Buddha* si le autorizaría volcar el suelo para que la sustancia nutritiva que se encontraba debajo de ellos sea accesible y se pudiera comer. No obstante, el *Buddha* se lo prohibió, ya que esto causaría la destrucción de una gran cantidad de seres vivos. Entonces Moggallāna se ofreció a usar su poder psíquico para abrir un camino hacia el país de Uttarakuru para que los monjes pudieran ir allí hasta para pedir ofrendas. Esto también lo prohibió el *Buddha*. No obstante, todos sobrevivieron ilesos a la hambruna, incluso sin esos dispositivos sobrenaturales (Vin. 3: 7). Esta fue la única ocasión en que el *Buddha* desaprobó las sugerencias de Moggallāna.

El poder sobre natural de Moggallāna se expresaba también en su capacidad para traer cosas desde distancias lejanas mediante la locomoción mágica. Así, por ejemplo, trajo tallos de loto de los Himalayas cuando Sāriputta estuvo enfermo y los necesitó como medicina (Vin. 1: 214-15; 2: 140). También fue a buscar un brote del árbol *Bodhi* para plantarlo en el Monasterio de Anāthapiṇḍika en Jetavana (Jāt. 78). Sin embargo,

cuando su compañero, el monje Piṇḍola le pidió que demostrara la superioridad del Saṅgha del *Buddha* sobre los sectarios derribando mágicamente un cuenco precioso que había sido colgado en la ciudad a una altura tan elevada que nadie podía tomarlo, Moggallāna se negó, diciendo que el propio Piṇḍola poseía suficientes poderes para hacerlo. Pero cuando Piṇḍola realizó realmente esta hazaña, el *Buddha* lo reprendió: un monje no debería mostrar poderes sobrenaturales simplemente para impresionar a los laicos (Vin. II: 110-12).

### El Poder de la Transformación

Aunque hemos limitado la discusión anterior a los incidentes mencionados en el Canon *Pāli*, este relato sería deficiente si no mencionáramos lo que los comentarios consideran como la demostración más formidable del poder psíquico de Moggallāna, en su triunfo sobre una serpiente divina, la serpiente divina royal *Nāga* Nandopananda. Este incidente se registra en el *Visuddhimagga* (XII, 106-16). En una ocasión, cuando el *Buddha* junto con quinientos monjes visitaron el cielo de los Treinta y Tres, pasaron justo encima de la morada de Nandopananda. Esto enfureció al *nāga* real, quien trató de vengarse rodeando al monte Sineru con sus espirales y extendiendo su capucha para que el mundo entero quedara envuelto en la oscuridad. Varios monjes eminentes se ofrecieron a someter al *nāga*, pero el *Buddha*, consciente de su ferocidad, no se los permitió. Solo a Moggallāna, el último en ofrecerse como voluntario, le concedió el permiso. Moggallāna luego se transformó en un enorme *nāga* real y enfrentó a Nandopananda en una terrible batalla de llamas y humo. Aprovechando un poder tras otro, apareciendo en una variedad de formas y tamaños, rompió las defensas de su rival. En la última fase de la batalla asumió la forma de un *supaṇṇa*, un águila celestial, archienemigo de los *nāga*. En este punto, Nandopananda capituló, y el Venerable, asumiendo una vez más la forma de monje, lo llevó ante el *Buddha* en señal de triunfo y le solicitó una disculpa.

## Vidas Pasadas de Moggallāna

Sobre el recuerdo de sus propias existencias pasadas, Moggallāna habló solo una vez, en el *Māratajjaniya Sutta* (MN 50). De ese texto nos ocuparemos más adelante.

En los *Jātakas*, las historias sobre las existencias pasadas del *Buddha*, se informa que el *Bodhisatta* y Moggallāna habrían vivido juntos con bastante frecuencia en muchas existencias. En no menos de treinta y una vidas los dos se habrían conocido, y en treinta de ellas Moggallāna y Sāriputta habrían vivido juntos; el vínculo que habría conectado a estos tres en sus vidas pasadas habría sido fuerte desde entonces. Aunque estas treinta y una vidas no son más que una fracción infinitesimal de la infinidad de vidas por las que hubieron pasado cada ser a través del interminable *samsāra*, nos permiten sacar algunas conclusiones sustantivas sobre la vida y la personalidad de   
Moggallāna.

Lo primero que encontramos en los *Jātakas* es su estrecha relación con el *Bodhisatta*. Moggallāna y Sāriputta fueron a menudo los hermanos del *Bodhisatta* (Jāt. 488, 509, 542, 543), sus amigos (326) o sus ministros (401). A veces fueron sus discípulos como ascetas (423, 522), o incluso sus maestros (539). A veces, Sāriputta fue el hijo y Moggallāna el general del *Bodhisatta* como rey (525). Cuando el *Buddha* fue *Sakka*, Rey de los dioses, ellos fueron el Dios de la Luna y el Dios del Sol respectivamente (450).

El segundo punto que vale la pena señalar es la relación de Sāriputta con Moggallāna. Cuando, en los *Jātakas*, se ve que ambos atraviesan todos los altibajos del *saṃsāra*, a veces desempeñan papeles bastante inferiores en relación con las figuras principales de las respectivas historias. Aparece cierta legitimidad en las historias en la medida en que la diferencia entre ellos (por ejemplo, en el estatus) suele ser mayor cuando su nivel de renacimiento es menor, y menor cuando su renacimiento está en un nivel superior. Cuando renacían como animales, rara vez eran de jerarquía equivalentes (solo como cisnes, en el Jat. 160, 187, 215, 476), y Sāriputta nacía con mayor frecuencia en una especie superior de animales. Así, ellos fueron una serpiente y una rata (73), un pájaro y una tortuga (206, 486), un león y un tigre (272, 361, 438), un mono y un elefante (37), un mono y un chacal (316), un hombre y un chacal (490). Cuando renacían como seres humanos en carreras mundanas, Sāriputta siempre lo hizo en una posición más elevada que Moggallāna: como un Príncipe Real y un Ministro Real (525), un Ministro Real y el hijo de un esclavo (544), como un auriga real del *Bodhisatta* y un auriga del Rey Ānanda (151). Una vez Moggallāna fue el dios de la Luna y Sāriputta el sabio asceta Nārada (535). Pero cuando ambos eran ascetas o deidades, generalmente tenían el

mismo estatus. Una vez sucedió que Sāriputta era solo el Dios de la Luna y Moggallāna el Dios del Sol (450); una vez Sāriputta fue el Rey de los *nāgas* y Moggallāna el Rey de sus enemigos, los *supaṇṇas* (545).

La única vez que Moggallāna aparece en los *Jātakas* sin Sāriputta es en una vida en la que ocupaba el cargo de *Sakka*, Rey de los dioses. En ese momento, como *Sakka*, también se apareció en la tierra ante un avaro para incitarlo a practicar la virtud de la generosidad y así conducirlo a un mejor renacimiento (78). Pero en otra ocasión, cuando Sāriputta y Moggallāna habitaban la tierra, se convirtieron en unos mezquinos comerciantes que habían enterrado mucho dinero. Después de su muerte, renacieron cerca de su tesoro enterrado, pero como una serpiente y una rata respectivamente (73).

También hay una historia en la que Moggallāna renació como un chacal. Al ver un elefante muerto, estuvo tan ansioso por la carne del animal que se arrastró a través de una abertura intestinal hasta llegar al vientre del elefante, comió todo lo que pudo, no obstante, posteriormente no pudo salir, sufriendo de un miedo mortal, un símbolo impresionante de los peligros del placer sensual (490).

Finalmente, en el famoso Jātaka sobre la ley del pueblo Kuru (276), Moggallāna renace como un guardián de almacenes de granos y Sāriputta como un comerciante. Entonces, ambos le dan mucho cuidado al observar la ley de no tomar lo que no se les hubiese dado.

### Versos De Moggallāna

Como muchos otros discípulos *arahant* del *Buddha*, el Venerable Moggallāna nos ha dejado, en el *Theragāthā*, un testamento en verso en el que celebra sus triunfos sobre las vicisitudes de la vida. Su capítulo, compuesto de sesenta y tres versos (1146-1208), es el segundo más largo de la colección. El tema principal de estos versos es su equilibrio frente a las tentaciones y los trastornos del *saṁsāra*. El sufrimiento de los asuntos mundanos ya no lo tocaba, ya que vivía en una paz que trascendía todo dolor e inquietud del devenir.

Sus versos comienzan con cuatro estrofas (1146-1149), aparentemente dirigidas a él mismo, ensalzando la vida de un ermitaño del bosque dedicado a la lucha contra las fuerzas de la mortalidad:

Habitando en el bosque, subsistiendo de ofrendas,

Deleitándonos con las sobras que lleguen a nuestro cuenco,

Destrocemos al ejército de la muerte

Concentrándonos firmemente en nosotros mismos.

Habitando en el bosque, subsistiendo de ofrendas,

Deleitándonos con las sobras que lleguen a nuestro cuenco,

Hagamos trizas al ejército de la muerte

Tal como un elefante lo haría con una choza de juncos.

Los siguientes dos versos difieren solo en reemplazar "subsistiendo de ofrendas" por "perseverando".

Los siguientes ocho versos (1150-1157) están dirigidos a una prostituta que trató de seducirlo. Aunque su tono y su depreciación del cuerpo podrían parecer para el lector contemporáneo algo abrasivo, debe recordarse que el propio *Buddha* fue bastante enfático en la necesidad de contemplar la miseria de la existencia física, no como un aborrecimiento morboso hacia vida, sino como un antídoto contra la lujuria sensual, el vínculo más poderoso que une a los seres con la esfera de los sentidos. Los siguientes dos versos fueron dichos con referencia a la muerte del Venerable Sāriputta. Mientras que Ānanda, que aún no era un *arahant*, se sintió invadido por el miedo y el terror, Moggallāna reflexionó sobre la impermanencia de todas las cosas condicionadas y, por lo tanto, permaneció impávido (1158-1159).

En dos versos frondosos (1167-1168), Moggallāna ensalza su destreza en la meditación:

Destellos de relámpagos caen sobre las grietas

De las montañas Vebhāra y Paṇḍava,

No obstante, dentro de estas grietas él medita...

El hijo del incomparablemente Incólume.

Tranquilo, apacible, es el lugar del sabio

En sitios remotos como su alojamiento;

Un verdadero heredero del *Buddha* supremo,

Quien es venerado incluso por *Brahmā*.

Los siguientes versos (1169-1173) están dirigidos a un *brahmán* supersticioso de opiniones incorrectas que había insultado al Venerable Mahākassapa cuando éste último caminaba en torno a las ofrendas. Moggallāna le advirtió de los peligros de tal conducta y lo instó a respetar a los santos. Luego alabó a Sāriputta (1176-1177). El comentario dice que los siguientes cuatro versos (1178-1181) son la alabanza del propio Sāriputta a Moggallāna.

Después de que Moggallāna reciprocase con un verso en alabanza a Sāriputta, luego repasó sus logros y se regocijó en la consumación del objetivo de la vida de monje (1182-1186):

En un momento puedo crear

Cien mil *koṭis* de cuerpos;

Soy hábil en las transformaciones,

Soy el amo de los poderes psíquicos.

Un maestro de la concentración y el conocimiento,

Moggallāna, consumado en la perfección,

Un sabio en la dispensación del Emancipado de apegos,

De facultades concentradas que ha eliminado sus ataduras.

Como un elefante que haya destruido una enredadera podrida.

El Maestro ha sido servido por mí,

Se ha consumado la Enseñanza del *Buddha*.

Se ha liberado la pesada carga,

El curso del devenir ha sido desarraigado.

Esa meta ha sido alcanzada por mí

Por el cual hube partido hacia la renunciación

Desde una vida laica hacia una sin hogar.

Hacia la destrucción de todos los grilletes.

Los últimos versos (1187–1208) son idénticos a los que concluyen su encuentro con *Māra*, registrados en MN 50, del cual nos ocuparemos ahora.

### Los Últimos Días De Moggallāna

Medio año antes del *Parinibbāna* del *Buddha*, en el día de Luna Llena del mes de *Kattika* (Octubre/Noviembre), la muerte separó a los dos discípulos principales por última vez. Fue en este día que Sāriputta falleció en su recámara de nacimiento en su hogar materno, rodeado de sus muchos discípulos, no obstante, lejos de Moggallāna. A pesar de que durante la vida los dos habían sido casi inseparables, sus muertes, al igual que la consumación del estado de *arahant*, ocurrieron en lugares diferentes.

Poco después de la desaparición de Sāriputta, Moggallāna tuvo un extraño encuentro con *Māra*, el Maligno, el Tentador y el Señor de la Muerte,**22** que bien pudo haber sido la premonición de su propia e inminente muerte. Una noche, mientras el Venerable caminaba de un lado a otro para hacer ejercicio, *Māra* se deslizó dentro de su cuerpo y entró por sus intestinos. Moggallāna se sentó y se ocupó de su abdomen, que de repente se sintió tan tenso como una bolsa de frijoles. Luego descubrió al Maligno alojado dentro de su propio vientre. Con calma, le dijo a *Māra* que se fuera. *Māra* estuvo asombrado de que lo hubieran detectado tan pronto, y en su delirio pensó que ni siquiera el *Buddha* lo habría reconocido tan rápidamente. Pero Moggallāna leyó sus pensamientos y nuevamente le ordenó que se marchase. *Māra* entonces escapó por la boca de Moggallāna y se paró en la puerta de la cabaña. Moggallāna le dijo que no solo lo reconocía de aquel día, sino que también que lo había reconocido de un distante pasado, porque su conexión *kammica* era antigua y profunda.

Lo siguiente es la esencia de lo que dijo: El primero de los cinco *Buddhas* que aparecieron en nuestro “afortunado eón” (*bhaddakappa*) fue el *Buddha* Kakusandha, cuyos discípulos principales fueron los *arahants* Vidhura y Sañjīva. En esa ocasión, Moggallāna fue *Māra*, y su nombre era *Māra* Dūsī. Ya que *Māra*, como *Mahābrahmā* y *Sakka*, tampoco es un ser permanente sino un puesto cósmico o de oficio — jefe de los demonios, señor del infra mundo — ocupado por diferentes seres que migran a través del ciclo de renacimientos. En esa ocasión, *Māra* Dūsī tenía una hermana llamada Kālī, cuyo hijo se convertiría en el *Māra* de nuestra época. Por lo tanto, el propio sobrino del Moggallāna de entonces se encontraba ahora de pie frente a él en su choza como el actual *Māra*. Cuando, en esa época pasada, Moggallāna renació como *Māra*, se apoderó de un niño, y lo indujo a arrojarle un fragmento de un recipiente de arcilla a la cabeza del discípulo principal del *Buddha* Kakusandha, al *arahant* Vidhura. La herida fue tan grave que provocó que fluyera la sangre.

Cuando el *Buddha* Kakusandha se dio la vuelta y vio lo ocurrido, dijo: "De hecho, *Māra* ha desestimado toda moderación aquí", porque incluso en las acciones diabólicas debe haber moderación, y bajo la apreciación del Perfecto, el cuerpo de *Māra* Dūsī se disolvió entonces y reapareció en el infierno más profundo. Un momento antes había sido el señor supremo de todos los mundos infernales, y ahora él mismo se había convertido en una de las víctimas del infierno. Durante muchos miles de años, Moggallāna tuvo que sufrir en el infierno como resultado *kammico* de atacar a un *arahant*. Estuvo condenado a pasar diez mil años solo en el Gran Infierno, con el cuerpo de un humano y la cabeza de un pez, como los seres de las imágenes de los infiernos de Pieter Breughel. Siempre que dos lanzas de sus torturadores cruzaran su corazón, se daba cuenta de que habían pasado mil años de su tormento.

Este encuentro con *Māra* una vez más trajo a la mente de Moggallāna los terrores del *saṁsāra* del que ahora ya estaba libre y para siempre. Poco después, Moggallāna sintió que el tiempo de su última existencia se estaba agotando. Siendo un *arahant*, no vio ninguna razón para extender su vida hasta el final del eón por un acto de voluntad,**23** y permitió con calma que la impermanencia siguiera su curso natural.

## La Muerte De Moggallāna

Rodeado por muchos de sus monjes, el *Buddha* falleció pacíficamente durante una absorción meditativa a la que penetró con perfecta maestría. La muerte de Sāriputta se produjo en su hogar materno, que también con otros monjes presentes, fue igualmente serena. Ānanda murió a la edad de 120 años; como no deseaba agobiar a nadie con su funeral, entró en concentración meditativa en el elemento fuego de modo que su

cuerpo se desvaneció en una combustión espontánea. Teniendo en cuenta la serena muerte del Maestro y de estos dos discípulos, cabría esperar que Mahāmoggallāna también hubiese experimentado la disolución final del cuerpo en circunstancias apacibles. No obstante, el final de Moggallāna fue muy diferente, aunque la naturaleza espantosa de su muerte no estremeciera su firme y serena mente.

Moggallāna falleció quince días después de su amigo Sāriputta, en el día de Luna Nueva del mes de *Kattika* (Octubre/Noviembre), en Otoño. El "gran fallecimiento" del *Buddha* tuvo lugar en la noche de Luna Llena del mes de *Vesākha* (Mayo), medio año después de la muerte de sus dos discípulos principales. El *Buddha* tenía ochenta años cuando falleció, mientras que tanto Sāriputta como Mahāmoggallāna murieron a la edad de ochenta y cuatro años.

Las circunstancias de la muerte de Moggallāna se relacionan con dos fuentes, el *Comentario Dhammapada* (a los vv. 137–40) y el *Comentario Jātaka* (hasta el Jāt. 523). Aunque estas dos fuentes comparten un núcleo en común, difieren en los detalles, que sin duda surgen de los adornos en el curso de la transmisión oral. El relato aquí se basará en el *Comentario Dhammapada*, considerando las diferencias con el *Comentario Jātaka* anotadas entre paréntesis.**24**

Debido a que el *Buddha* era tan hábil como maestro, guiando a innumerables personas hacia las puertas de la liberación, la población de Magadha en su mayor parte había transferido su lealtad de las diversas órdenes ascéticas rivales al Iluminado y a su *Saṅgha*. Un grupo de ascetas desnudos, resentidos por esta pérdida de prestigio, atribuyó al Venerable Mahāmoggallāna la principal responsabilidad de sus difíciles contratiempos. Creían que Moggallāna se había ganado a sus propios adherentes al *Dhamma* del *Buddha* con los relatos de sus viajes celestiales, en los que relataba cómo había visto a los devotos virtuosos del *Buddha* disfrutar del renacimiento en el cielo y, por otro lado, cómo había visto a los seguidores de otras sectas que, a falta de conducta moral, sufrían en estados de desdicha e infrahumanos de la existencia. Estos ascetas estaban tan enfurecidos por su pérdida de popularidad que quisieron eliminar a Moggallāna. Sin aceptar la responsabilidad de su propia desgracia, proyectaron la culpa externamente y concentraron su envidia y odio hacia el gran discípulo.

Si bien los ascetas dudaban en matar a Moggallāna con sus propias manos, no tuvieron ningún escrúpulo en emplear a otros para llevar a cabo su nefasta acción. Habiendo obtenido mil monedas de oro de sus seguidores, se acercaron a una banda de bandidos y le ofrecieron el dinero a cambio de la vida del gran discípulo. En aquella ocasión, Moggallāna habitaba solo en una cabaña en el bosque de la Roca Negra, en la

ladera del monte Isigili, en las afueras de Rājagaha. Después de su encuentro con *Māra*, supo que el final de sus días estaba cerca. Habiendo disfrutado de la dicha de la liberación, ahora sentía que el cuerpo era una obstrucción y una carga y no deseaba usar sus facultades psíquicas para mantenerlo vivo por el resto del eón. Sin embargo, cuando vio acercarse a los bandidos, supo que venían a matarlo, y usó sus poderes sobrenaturales para deslizarse por el ojo de la cerradura. Los gánsteres llegaron a una cabaña vacía y, aunque buscaron por todas partes, no pudieron encontrarlo. Regresaron también al día siguiente, pero esta vez el Venerable se elevó por los aires y escapó por el techo. Al mes siguiente también vinieron los bandidos, pero nuevamente no pudieron atrapar al Venerable. (En la versión de los *Jātaka*, los bandidos regresaron seis días consecutivos y solo lo atraparon en el séptimo día).

La motivación de Moggallāna de escapar no se basaba en el miedo hacia la muerte. La razón por la que usó sus poderes psíquicos para eludir a los gánsteres no fue para proteger su cuerpo, sino para evitarles a los posibles asesinos las espantosas consecuencias *kammicas* de un acto de asesinato de semejante magnitud, que necesariamente los conduciría al renacimiento en los infiernos. Quería evitarles ese destino dándoles tiempo para reconsiderar y abstenerse de su crimen. No obstante, su codicia por el dinero prometido era tan grande que persistieron y regresaron al mes siguiente (o al séptimo día según lo narrado por los *Jātaka*s). Esta vez su persistencia fue "recompensada", porque en ese momento Moggallāna perdió repentinamente el dominio psíquico sobre su cuerpo.

La razón de este repentino cambio en su destino radica en un hecho terrible que había cometido en un pasado distante. Hace muchos eones, en un renacimiento pasado, Moggallāna había provocado la muerte de sus padres (en la versión *Jātaka*, sin embargo, cede en el último momento y los perdona). Ese atroz *kamma* lo habría llevado a un renacimiento en el infierno durante incontables años, pero aún no se había extinguido por completo. Quedó un residuo, y entonces, cuando estuvo en peligro de muerte, ese residuo maduró repentinamente y lo enfrentó con su fruto. Moggallāna se dio cuenta de que no tenía más remedio que someterse al destino. Los bandidos entraron, lo derribaron y "le trituraron los huesos hasta que quedaron tan pequeños como los granos de arroz". Luego, pensando que estaba muerto, arrojaron su cuerpo detrás de un grupo de arbustos y huyeron, ansiosos por cobrar su recompensa.

No obstante, la fuerza física y mental de Moggallāna era formidable y aún no había capitulado ante la muerte. Recuperó la consciencia y, por el poder de la meditación, se suspendió en el aire y llegó ante la presencia del Maestro. Allí anunció que consumaría el *Nibbāna* final. El *Buddha* le pidió que diera un sermón final a la comunidad de monjes, lo cual hizo, con un despliegue adicional de proezas y milagros. Luego rindió reverencia al Bienaventurado, regresó a la Roca Negra y penetró en el elemento

*Nibbāna* sin dejar residuos. (El relato de los *Jātaka* omite de manera más realista el sermón final y relata que Moggallāna expiró justo ante los pies del *Buddha*).

En esta última fase turbulenta de su vida, el *kamma* del pasado que había madurado tan repentinamente sólo podía afectar su cuerpo más no pudo estremecer su mente, porque ya no se identificaba con su personalidad empírica. Para él, los cinco agregados que otros identificaban como “Moggallāna” eran tan extraños como un cuerpo inanimado:

Ellos penetran en la verdad sutil

Como en la punta de un cabello a través de una flecha

Los que aprecian los cinco agregados como unos extraños

Y no los consideran como un alma.

Aquellos que ven las cosas condicionadas

Tan ajenas y no como alma

Habrán trascendido la verdad sutil

Como la punta de un cabello atravesada por una flecha.

**(Thag. 1160-1161)**

Este último episodio de la vida de Moggallāna, sin embargo, mostró que la ley de causalidad moral tiene una potencia incluso mayor que los poderes sobrenaturales de un maestro del poder psíquico tales como los de Mahāmoggallāna. Solo un *Buddha* puede controlar las consecuencias *kammicas* que actúan sobre su cuerpo hasta tal punto que nada pueda causar su muerte prematura.

Hablando de sus discípulos principales poco después de su muerte, el *Buddha* declaró:

Aquellos que en el pasado han sido Santos, Completamente Iluminados, *Bhagavā*s, también, tuvieron un par de discípulos tan excelentes como los tuve yo con Sāriputta y Moggallāna. Aquellos que en el futuro serán Santos, Completamente Iluminados, esos *Bhagavā*s también tendrán un par de discípulos tan excelentes como los tuve yo con Sāriputta y Moggallāna.

Es maravilloso, muy maravilloso, *bhikkhus*, lo respecto a esos discípulos, que actuarán de acuerdo con las enseñanzas del Maestro, que actuarán de acuerdo con sus consejos; que serán queridos por las cuatro asambleas, que serán amados, respetados y honrados por ellos.

Sāriputta y Mahāmoggallāna eran discípulos tan maravillosos, dijo el *Buddha*, que la asamblea de monjes le parecía vacía después de sus muertes. Fue maravilloso que existiera un par tan excelente de discípulos, pero también fue maravilloso que, a

pesar de su excelencia, cuando los dos fallecieron no hubo dolor ni lamento por parte del Maestro.**25**

Por lo tanto, el *Buddha* prosiguió, inspirado por la grandeza de los dos discípulos principales, instando a que los seguidores dedicados al *Dhamma* se esforzaran para convertirse en su propia isla y su propio refugio, para hacer del *Dhamma* su propia isla y su propio refugio, sin buscar ningún otro refugio. Instándolos a que confíen completamente en la poderosa contribución de los cuatro fundamentos de la atención plena (*satipaṭṭhāna*). Aquellos que, con gran deseo, se entrenen así a través del Noble Óctuple Sendero, ciertamente trascenderán  
 todos los reinos de la oscuridad que abundan en el *saṁsāra*. Eso nos aseguró el Maestro.

A person wearing a crown

Description automatically generated with low confidence

Capítulo 3

# Mahā Kassapa Padre Del *Saṅgha*

*Hellmuth Hecker*

## Primeros Años De Kassapa

Mucho antes de su *parinibbāna*, el *Buddha* se había negado a nombrar a un sucesor personal. Por otro lado, había instado a los monjes a considerar al *Dhamma* y al *Vinaya*, a la doctrina y a la disciplina, como su Maestro, porque dentro de estas enseñanzas proclamadas durante sus cuarenta y cinco años de ministerio, serían posibles encontrar todas las instrucciones que se requiriesen para recorrer el sendero hacia liberación. Sin embargo, aunque los monjes no seleccionaran a un sucesor, en el período inmediatamente posterior a la desaparición del *Bhagavā*, la comunidad llegó a considerar con creciente reverencia a un solitario Venerable cuya persona emanaba un aura natural de fuerza y ​​autoridad. Esa figura, a quien los comentarios *Pāli* describen como "el discípulo contraparte del *Buddha*" (*buddhapa ṭibhāga*-*sāvaka*), era conocido como el Venerable Mahākassapa, el Gran Kassapa.

Hubo muchos factores que contribuyeron al ascenso de Mahākassapa a la preeminencia en el *Saṅgha* recién huérfana. Compartía con el *Buddha* siete de las treinta y dos "marcas de un gran hombre" y el Maestro lo había alabado por sus logros y consumaciones meditativas.**1** Era el único monje con el que *Buddha* había intercambiado ropajes, un honor muy especial. Mahākassapa poseía en el más alto grado las "diez cualidades que inspiraban confianza".**2** También fue un modelo de vida disciplinada y austera dedicada a la meditación. Por tanto, no fue de extrañar que asumiera la presidencia del Primer Concilio del *Saṅgha*, que habría sido convocado a través de su recomendación personal el cual sugirió con carácter de urgencia. Evidentemente, fue por las mismas razones que, mucho más tarde en China y en Japón, este eminente Venerable llegó a ser considerado como el primer patriarca del Budismo Chan o Zen.

Como los dos discípulos principales, Sāriputta y Moggallāna, Mahākassapa era de ascendencia *brahmán*. Algunos años antes del nacimiento del propio *Bodhisatta*, nació en el país de Magadha, en la aldea Mahātittha, como el hijo del *brahmín* Kapila y su esposa Sumanādevī.**3** Fue llamado Pipphali. Su padre era dueño de dieciséis aldeas sobre las que gobernaba como un pequeño Rey, por lo que Pipphali creció en medio de riquezas y lujos. Sin embargo, ya en su juventud sintió el anhelo de dejar atrás la vida

mundana y, por lo tanto, no quiso casarse. Cuando sus padres lo instaron repetidamente a esposarse, él les dijo que los cuidaría mientras vivieran, pero que después de su muerte se convertiría en asceta. Sin embargo, insistieron una y otra vez en que se casara y, por lo tanto, solo para consolar a su madre, finalmente accedió a ello, con la condición de que pudieran encontrar a una joven que se ajustara a su ideal de perfección.

Para ello, encargó a los orfebres que le hicieran una estatua de oro de una hermosa doncella. La hizo adornar con finas prendas y adornos y se lo mostró a sus padres, diciendo: “Si pueden encontrar a una doncella como ésta para mí, permaneceré en la vida laica". Pero su madre era una mujer inteligente y pensó: "Seguramente mi hijo debe haber hecho acciones de mérito en el pasado, y debe haberlas hecho junto con una mujer contraparte a esta imagen de oro". Por lo tanto, se acercó a ocho *brahmanes*, los colmó de ricos presentes y les pidió que tomaran la imagen y viajaran en busca de una semejanza humana a la estatua. Los *brahmanes* pensaron: "Vayamos primero al país de Madda, una mina de oro de mujeres hermosas". Allí encontraron en Sāgala a una niña cuya belleza igualaba a la de la imagen. Ella era Bhaddā Kapilānī, la hija de un rico *brahmán*, de dieciséis años, cuatro años más joven que Pipphali Kassapa. Sus padres aceptaron la propuesta de matrimonio y los *brahmanes* regresaron para contar su éxito.

Sin embargo, Bhaddā Kapilānī tampoco deseaba casarse. Como Pipphali, anhelaba vivir una vida religiosa y deseaba dejar su vida doméstica por una de asceta. Tal correspondencia entre su aspiración y la de Pipphali no se debió al azar, sino que surgió del fuerte vínculo *kammico* que habían forjado en vidas anteriores. Al madurar en la vida presente, este vínculo los uniría en matrimonio en su juventud y conduciría a una separación decisiva más adelante, una separación que nuevamente se resolvería mediante una unión en un nivel aún más elevado, cuando ambos consumaran sus esfuerzos espirituales mediante el fruto supremo de la santidad bajo el Iluminado.

Pipphali se sintió sumamente angustiado al saber que su plan se había frustrado y que sus padres habían encontrado a una niña que coincidiera con la estatua dorada. Aún con la intención de escapar de su acuerdo, le envió la siguiente carta a la joven: “Bhaddā, por favor cásese con otra persona de igual estatus y viva una feliz vida familiar con él. En cuanto a mí, me convertiré en asceta. Por favor, hágalo así, a no ser que desee arrepentirse". Bhaddā Kapilānī, de ideas afines a las de él, le envió de forma independiente una carta similar. Pero sus padres, sospechando que tal intercambio se llevaría a cabo, interceptaron ambas cartas en el camino y las reemplazaron por cartas de bienvenida.

Así que llevaron a Bhaddā a Magadha y la joven pareja se casó. Sin embargo, de acuerdo con su anhelo ascético, ambos acordaron mantener una vida de celibato. Para dar expresión a su decisión, cada noche tendrían una guirnalda de flores entre ellos antes de acostarse, resolviendo: “Si de uno de los lados las flores se marchitasen, entenderemos que la persona de cuyo lado se haya marchitado la guirnalda habrá dado lugar a pensamientos lujuriosos". Por la noche permanecían despiertos toda la noche por miedo a hacer contacto corporal; durante el día ni siquiera se sonreían el uno al otro. Mientras sus padres vivieron, se mantuvieron alejados del placer mundano y ni siquiera tuvieron que cuidar las granjas de la finca.

Cuando los padres de Pipphali fallecieron, la pareja se hizo cargo de la gran propiedad. Fue entonces cuando sintieron el estímulo que los puso en el curso de la renunciación. Un día, mientras Pipphali inspeccionaba los campos, vio como con nuevos ojos algo que había visto muchas veces antes. Observó que cuando sus manos araban la tierra de la granja, muchos pájaros se aglomeraban y con entusiasmo recogían los gusanos de los surcos. Esta visión, tan común en un granjero, entonces lo asustó. Le sorprendió con fuerza que lo que le trajese riqueza, el producto de sus campos, estuviera ligado al sufrimiento de tantos seres vivos. Su sustento se compraba con la muerte de muchos gusanos y otras pequeñas criaturas que vivían en el suelo. Pensando en esto, preguntó a uno de sus trabajadores: "¿Quién tendrá que soportar las consecuencias de tales acciones perversas?"

“Usted, señor”, fue la respuesta.**4**

Conmocionado por esa idea de la retribución *kammica*, Pipphali se fue a casa y reflexionó: “Si tengo que cargar con el peso de la culpa de esta matanza, ¿de qué me sirve toda mi riqueza? Será mejor dárselo todo a Bhaddā y entrar en la vida asceta".

Pero en casa, casi al mismo tiempo, Bhaddā tuvo una experiencia similar, viendo de nuevo con una comprensión más profunda algo que había visto antes y muy a menudo. Sus sirvientes habían extendido semillas de sésamo para que se secasen al Sol, así que los cuervos y otras aves se comían los insectos que habían sido atraídos por las semillas. Cuando Bhaddā preguntó a sus sirvientes quién tendría que rendir cuentas moralmente por la muerte violenta de tantas criaturas, le dijeron que la responsabilidad *kammica* era suya. Luego pensó: “Si inclusive por esto cometo malas acciones, no podré levantar la cabeza por encima del océano de los renacimientos ni en mil vidas. Tan pronto como Pipphali regrese, le entregaré todo y renunciaré en virtud de llevar una vida asceta”.

Cuando ambos descubrieron que pensaban lo mismo, hicieron que les trajeran del bazar telas de color azafrán y cuencos de barro y luego se afeitaron la cabeza el uno al otro. Así se convirtieron en ascetas errantes, e hicieron la aspiración: "¡Dedicaremos

nuestra renunciación hacia los *arahants* del mundo!" Aunque todavía no se habían encontrado con el *Buddha* o su Enseñanza, sabían instintivamente que debían seguir la vida asceta en un estado de “discipulado adoptado” por los verdaderamente sabios y santos, quienesquiera que fueran. Luego, echando sus cuencos de ofrenda sobre sus hombros, partieron de la casa solariega, desapercibidos por los sirvientes. Sin embargo, cuando llegaron a la siguiente aldea, que pertenecía a la finca, los obreros y sus familias los vieron. Llorando y lamentándose, cayeron antes los pies de los dos ascetas y exclamaron: “¡Oh, queridos y nobles! ¿Por qué quieren convertirnos en huérfanos indefensos?

“Es porque hemos visto que los tres mundos son equivalentes una casa en llamas que partimos hacia una vida de renunciación”. A aquellos que eran siervos, Pipphali Kassapa les concedió la libertad, y él y Bhaddā continuaron, dejando a los aldeanos atrás, quienes continuaron lamentándose.

Mientras caminaban, Kassapa iba por delante mientras Bhaddā lo seguía. Entonces se le ocurrió a Kassapa: “Ahora, esta Bhaddā Kapilānī me sigue de cerca y es una mujer de gran belleza. Algunas personas podrían pensar fácilmente: '¡Aunque son ascetas, todavía no pueden vivir el uno sin el otro! ¡Lo que están haciendo es indecoroso!'' Si arruinan sus mentes con pensamientos falsos o incluso difunden rumores malvados, se causarán un gran perjuicio a sí mismos. Es mejor que nos separemos". Así, cuando llegaron a una encrucijada, Kassapa le contó lo que había estado pensando y le dijo: "Bhaddā, toma uno de estos caminos y yo iré por el otro". Ella respondió: “Es cierto, para los ascetas una mujer es un obstáculo. La gente podría sospechar una mala conducta de nuestra parte y calumniarnos, así que vamos a separarnos. Tú sigue tu camino y yo seguiré el mío".

Luego lo rodeó respetuosamente tres veces, le honró los pies y con las manos juntas habló: “Nuestra estrecha compañía y amistad que ha perdurado a través de un insondable pasado llega finalmente a su fin el día de hoy. Por favor, tome el camino de la derecha y yo tomaré el de la izquierda". Por lo tanto, se separaron y siguieron sus caminos individualmente, buscando la elevada meta del estado de *arahant*, la liberación final del sufrimiento. Se dice que la tierra, estremecida por el poder de su virtud, se sacudió y tembló, y los truenos cayeron del cielo, y las montañas en el borde del sistema estelar resonaron.

### Bhaddā Kapilānī

Primero sigamos a Bhaddā Kapilānī. Su camino la llevó a Sāvatthī donde escuchó los discursos del *Buddha* en el monasterio Jetavana. Como el *Bhikkhunī* *Saṅgha*, la orden de monjas, aún no existía en ese momento, se instaló en un convento de ascetas femeninas no budistas, no lejos de Jetavana. Allí vivió durante cinco años hasta que pudo obtener la ordenación como *bhikkhunī*. No pasó mucho tiempo antes de que alcanzara la meta de la vida santa, el estado de *arahant*. El *Buddha* elogió a Bhaddā por ser la más destacada entre las monjas que podían recordar sus vidas pasadas (AN 1, cap. 14). Los comentarios *Pāḷi* y las historias de los *Jātaka* nos dejan un registro de algunas de sus existencias anteriores en las que había sido la esposa de Kassapa.

Un día pronunció los siguientes versos en los que elogió a Mahākassapa y donde declaró su propia consumación:

Hijo del *Buddha* y legítimo heredero,

Kassapa que habita bien concentrado

Conoce donde vivió en sus vidas pasadas.

Y puede ver los cielos y los planos de la aflicción.

Él también ha alcanzado la destrucción del renacimiento,

Un sabio consumado en el conocimiento directo;

Dotado de estos tres modos de conocimiento,

El *brahmán* es un portador del triple conocimiento.

Así es Bhaddā Kapilānī

Una monja de triple conocimiento que ha dejado atrás a la Muerte.

Habiendo conquistado a *Māra* y a su montura,

Habita portando su cuerpo final.

Habiendo apreciado el grave peligro en el mundo,

Ambos abandonamos la vida mundana por una de renunciación.

Ahora somos los destructores de las corrupciones;

Entrenados y serenos, hemos consumado el *Nibbāna*.

**(Thig. 63–66)**

Como *bhikkhunī* *arahant*, Bhaddā se dedicó principalmente a la educación de las monjas más jóvenes y a la instrucción de la disciplina monástica. En el *Bhikkhunī* *Vibhaṅga* (Análisis de la Disciplina de las Monjas), se registran casos relacionados con sus discípulas que condujeron a la prescripción de ciertas reglas disciplinarias para *bhikkhunīs*.**5** También hubo dos casos en los que *Bhaddā* *Kapilānī* tuvo que soportar la envidia de otra monja que también era hostil hacia Mahākassapa. La monja Thullanandā era versada en el *Dhamma* y una buena predicadora, pero evidentemente tenía más

inteligencia que gentileza en su corazón. Ella era obstinada y no estuvo preparada para cambiar su conducta, como lo demuestran varios textos del *Vinaya*. Cuando Bhaddā también se convirtió en una predicadora popular del *Dhamma*, incluso preferida por algunas de las propias pupilas de Thullanandā, Thullanandā se puso celosa. Para molestar a Bhaddā, una vez ella y sus monjas discípulas caminaron de un lado a otro frente a la celda de Bhaddā, recitando en voz alta. El *Buddha* la censuró por ese motivo.6 En otra ocasión, a petición de Bhaddā, ella dispuso de un alojamiento temporal para Bhaddā cuando esta última había visitado Sāvatthī. Pero luego, en otro ataque de celos, la echó de esos aposentos.**7** Bhaddā, sin embargo, al ser una *arahant*, ya no se veía afectada por tales sucesos y los apreciaba con indiferencia y compasión.

### Los Antecedentes *Saṁsāricos*

Mahākassapa y Bhaddā Kapilānī originalmente formaron sus aspiraciones de gran discipulado bajo el *Buddha* Padumuttara, el decimoquinto *Buddha* en antigüedad, quien surgió hace cien mil eones en el pasado y tenía su sede monástica principal en el Parque de los Ciervos de Khema, cerca de la ciudad de Haṁsavati.**8** En esa ocasión, el futuro Kassapa era un rico terrateniente llamado Vedeha y Bhaddā era su esposa. Un día, Vedeha fue al monasterio y se sentó en la asamblea en el mismo momento en que el Maestro declaraba a un Venerable llamado Mahānisabha, su tercer discípulo preeminente, el más destacado en los proponentes de las prácticas ascéticas (*etadaggaṁ* *dhutavādānaṁ*). El devoto laico Vedeha estuvo complacido por esto e invitó al Maestro y a todo su *Saṅgha* a su casa para la comida del día siguiente.

Mientras el *Buddha* y los monjes estaban en su casa consumiendo sus alimentos, el devoto laico vio al Venerable Mahānisabha caminando con su ofrenda por la calle. Salió e invitó al Venerable a unirse a la reunión, pero el Venerable se negó. Vedeha luego tomó su cuenco, lo llenó de comida y se lo devolvió. Cuando regresó a casa, le preguntó al *Buddha* cuál era la razón del extraño rechazo del Venerable. El Maestro explicó: “Devoto laico, nosotros aceptamos invitaciones a las casas para comer, pero ese *bhikkhu* vive únicamente de la comida obtenida de las rondas de ofrendas; nosotros vivimos en los monasterios de la ciudad, pero él reside únicamente en el bosque; nosotros vivimos con un techo sobre nuestras cabezas, pero él habita al aire libre". Cuando el devoto laico escuchó esto, se sintió aún más complacido “como una lámpara de aceite rociada de aceite”, y reflexionó: “¿Por qué debería estar satisfecho simplemente con la condición de *arahant*? Aspiraré para convertirme en el discípulo más destacado entre los practicantes de las prácticas ascéticas bajo un *Buddha* en el futuro".

Luego invitó al *Buddha* y a la comunidad de monjes a su casa para la recepción de ofrendas durante una semana, hizo presentaciones del ropaje triple a todo el *Saṅgha* y, postrándose ante los pies del Maestro, declaró su aspiración. El *Buddha* Padumuttara miró hacia el futuro y vio que la aspiración se cumpliría. Luego le dio a Vedeha la segura predicción: “En el futuro, dentro de 100,000 eones, un *Buddha* llamado Gotama surgirá en el mundo. Bajo él, usted será el tercer discípulo principal llamado Mahākassapa". Bhaddā, por su parte, se había inspirado en una *bhikkhunī*, en la más destacada entre los que recordaban sus vidas pasadas, y asumió la aspiración de alcanzar esta posición bajo un futuro *Buddha*. El Lord Padumuttara también le aseguró a ella que su deseo se cumpliría. Por el resto de sus vidas, la pareja observó los preceptos y realizaron acciones meritorias, y después de la muerte renacieron en el cielo.

La siguiente vida pasada registrada sobre Mahākassapa y Bhaddā Kapilānī tiene lugar mucho más tarde, durante la Dispensación del *Buddha* Vipassī, el sexto predecesor del *Buddha* Gotama. En ese momento habían sido una pareja de *brahmanes* pobres. Eran tan extremadamente pobres que solo tenían una prenda superior para vestir y, por lo tanto, solo uno de ellos podía salir vestido de su cabaña. En esta historia, por lo tanto, al *brahmán* se le llamaba "aquél de una prenda" (*ekasātaka*). Aunque puede que no nos resulte fácil entender tal grado pobreza extrema, será aún más difícil entender que haya habido muchas personas para quienes tal pobreza absoluta no significase privaciones subjetivas. Esto fue así con esos dos seres que más tarde serían Kassapa y Bhaddā. En su vida como una pobre pareja de *brahmanes*, habían vivido en una armonía tan perfecta que su felicidad nunca se vio disminuida por su indigencia.

Un día, cuando el *Buddha* Vipassī iba a dar un sermón especial, ambos desearon asistir, pero como solo tenían una prenda superior entre ellos, no podían acudir los dos al mismo tiempo. La esposa fue de día y su marido de noche. Mientras el *brahmán* escuchaba el sermón, el valor de dar y la generosidad quedó tan profundamente grabado en su mente que quiso ofrecer su única prenda superior al *Buddha*. Pero después de haberlo resuelto, los escrúpulos vinieron a su mente: “Ésta es nuestra única prenda superior, así que quizás debería consultar al respecto primero con mi esposa. ¿Cómo podremos arreglárnoslas sin una prenda superior? ¿Cómo podremos conseguir un reemplazo?" Pero resueltamente hizo a un lado todas esas dudas y colocó la prenda ante los pies del *Bhagavā*. Una vez hecho esto, aplaudió y gritó con alegría: “¡He vencido! ¡He vencido!" Cuando el Rey, que había escuchado el sermón detrás de una cortina, escuchó ese grito de victoria y supo la razón, envió un conjunto de prendas al *brahmán* y más tarde lo nombró capellán de la corte. De

modo que la difícil situación de la pareja llegó a su fin.

Como resultado de su generosidad desinteresada, el *brahmán* renació en un mundo celestial. Después de extinguirse su vida allí se convirtió en Rey en la tierra, en un gran benefactor de su pueblo y quien apoyó generosamente a los ascetas que vivían por aquella época. Bhaddā fue entonces su reina principal.

En cuanto a Bhaddā, una vez fue madre de un joven *brahmán* que fue discípulo del *Bodhisatta* (el futuro *Buddha*) y quiso convertirse en asceta. Kassapa era su marido, Ānanda su hijo. Bhaddā había querido que su hijo conociera la vida mundana antes de permitirle convertirse en asceta. Pero ese conocimiento llegó al joven *brahmán* de una manera drástica y desgarradora. La anciana madre de su maestro se enamoró apasionadamente de él e incluso estuvo dispuesta a matar a su propio hijo en virtud de su propia vanidad. Este encuentro con la pasión temeraria le provocó una profunda repulsión hacia la vida mundana, y después de esa experiencia sus padres le dieron permiso para seguir adelante como asceta (Jat. 61).

En otra ocasión, Kassapa y Bhaddā habían sido los padres *brahmanes* de cuatro hijos que en el futuro serían nuestro *Bodhisatta*, Anuruddha, Sāriputta y Mahāmoggallāna. Los cuatro quisieron convertirse en ascetas. Al principio, los padres rechazaron el permiso, pero luego llegaron a comprender los frutos y beneficios de la vida asceta y hasta ellos mismos se convirtieron en ascetas (Jat. 509).

En otra vida, dos jefes de aldea que eran amigos decidieron que los hijos que esperaban deberían casarse si eran del sexo opuesto. Y así sucedió. Pero en su vida anterior ambos niños habían sido deidades del mundo *Brahmā*. Por tanto, no deseaban los placeres sensuales y, con el permiso de sus padres, eligieron la vida asceta (Jat. 540).

El único acto incorrecto de Bhaddā que se relata en las historias de sus vidas pasadas fue éste: en una ocasión entre la aparición de dos *Buddhas*, Bhaddā fue la esposa de un terrateniente. Un día tuvo una pelea con su cuñada. En ese momento, un *paccekabuddha* se acercó a su casa en una ronda de ofrendas.**9** Cuando su cuñada le ofreció comida, Bhaddā, tratando de fastidiarla, tomó el cuenco del *paccekabuddha*, tiró la comida y lo llenó de barro. Sin embargo, de inmediato sintió remordimiento. Retiró el cuenco, lo lavó con esencias y lo llenó de comida sabrosa y fragante. Luego se lo devolvió al *paccekabuddha* y se disculpó por su mala educación.

Como consecuencia *kammica* de este hecho, una mezcla de oscuridad y luminosidad, Bhaddā poseyó riqueza y gran belleza en su próxima vida, pero su cuerpo

exudaba un olor repugnante. Su esposo, el futuro Kassapa, no pudo soportar el olor nocivo que ella emanaba y la dejó. Como era hermosa, otros pretendientes buscaron su mano, pero todos sus matrimonios posteriores tuvieron el mismo final. Estuvo llena de desesperación y sintió que no tenía sentido seguir viviendo. Para deshacerse de su propiedad, fundió sus adornos y le dio la forma de un ladrillo dorado, que trajo al monasterio como contribución a la *stūpa* que se erigiría en honor al *Buddha* Kassapa, que acababa de fallecer. Ofreció el ladrillo dorado con gran devoción y, como consecuencia, su cuerpo se volvió fragante nuevamente y su primer esposo, Kassapa, la recuperó.

Dos vidas antes de su existencia actual, Bhaddā fue la reina de Benares y solía mantener a varios *paccekabuddhas*. Profundamente conmovida por la repentina muerte de estos *paccekabuddhas*, renunció a su vida mundana como reina y vivió una vida meditativa en los Himalayas. Por el poder de su renunciación y sus logros meditativos, renació en un mundo *Brahmā*, al igual que Kassapa. Fue después de esa vida en el mundo *Brahmā* que renacieron en el mundo humano como Pipphali Kassapa y Bhaddā Kapilānī.

De estos relatos deducimos que en sus existencias pasadas ambos habían vivido una vida de pureza en el mundo *Brahmā* y que ambos habían renunciado repetidamente. Por lo tanto, en su existencia final, no fue difícil para ellos mantener una vida de celibato, renunciar a todas sus posesiones y seguir la Enseñanza del *Buddha* hasta su culminación bajo la condición de *arahant*.

## Cómo Llegó Kassapa Al *Buddha*

Continuando con nuestra historia, regresaremos ahora con *Mahākassapa*.**10** ¿A dónde se dirigió después de haber llegado al cruce de caminos con Bhaddā? Como se mencionó anteriormente, cuando los dos ascetas se separaron, la tierra tembló por la fuerza de su acto de renunciación. El *Buddha* percibió este temblor y supo que significaba que un discípulo sobresaliente estaba en camino hacia él. Sin informar a ninguno de los monjes, se puso en marcha solo, caminando la distancia de cinco millas para encontrarse con su futuro discípulo, un acto de compasión que luego era elogiado a menudo (Jat. 469, Introd.).

En el camino entre Rājagaha y Nālandā, el Maestro se sentó bajo un árbol baniano junto al Santuario Bahuputtaka, esperando a que llegara su futuro discípulo. No se sentó allí como un asceta ordinario, sino que mostró toda la gloria sublime de un *Buddha*. Emitió rayos de luz de ochenta metros a su alrededor, de modo que todo el bosque se convirtió en una sola concentración de luz, que manifestaba la totalidad de

las treinta y dos marcas de un gran hombre. Cuando Kassapa llegó al lugar y vio al *Buddha* sentado allí con todo el esplendor de un Iluminado, pensó: "¡Éste debe ser mi maestro por cuya causa he renunciado al mundo!" Se acercó al *Buddha*, cayó ante sus pies y exclamó: “Señor, ¡El Bienaventurado es mi maestro y yo soy su discípulo! Señor, ¡El Bienaventurado es mi maestro y yo soy su discípulo!”

El Iluminado dijo: “Kassapa, si alguien que no tuviese conocimiento ni visión le dijera a un discípulo dotado de tanta sinceridad como la suya, 'Lo sé, lo puedo ver', se le partiría la cabeza. Pero, Kassapa, sabiendo al respecto, digo "Lo sé"; y viéndolo así, digo 'lo puedo ver”. Luego le dio a Kassapa las siguientes tres exhortaciones como su primera introducción formal al *Dhamma*:

Debe entrenarse así, Kassapa: “Un agudo sentido de vergüenza y miedo a cometer ofensas (*hiri-ottappa*) estará presente en mí hacia los mayores, los novicios y los de rango medio en la Orden.

“Cualquier enseñanza que escuche que conduzca hacia algo beneficioso, la escucharé con oído atento, examinándola, reflexionando sobre ella, absorbiéndola con todo mi corazón.

"¡No descuidaré la atención plena en el cuerpo vinculada con la alegría!" Por lo tanto, así debe entrenarse a sí mismo.

Según el comentario, esta triple exhortación constituyó la ordenación de Kassapa (*pabbajjā*) y la ordenación superior (*upasampadā*) conjuntamente. Entonces, tanto el maestro como el discípulo caminaron hacia Rājagaha. En el camino, el *Buddha* quiso descansar y se salió del camino hacia la raíz de un árbol. Mahākassapa luego dobló su doble ropaje en cuatro y le pidió al Maestro que se sentase sobre él "ya que esto será para mi beneficio durante mucho tiempo". El *Buddha* se sentó sobre el ropaje de Kassapa y dijo: "Suave es su ropaje de telas remendadas, Kassapa". Al escuchar esto, Kassapa respondió: "oh, Señor, ¡Que el Bienaventurado acepte este ropaje de tela remendada por compasión hacia mí!"

"Pero, Kassapa, ¿puedes vestir estos ropajes gastados de cáñamo?" Lleno de alegría, Kassapa dijo: "Ciertamente, Señor, puedo usar el ropaje de harapos gastados y ásperos del *Bhagavā*".

Este intercambio de ropajes otorgó una gran distinción al Venerable Mahākassapa, un honor no compartido por ningún otro discípulo. El comentario explica que la intención del *Buddha* al intercambiar ropajes con Kassapa era motivarlo a observar el *dhutaṅga*, el entrenamiento de prácticas austeras, desde el momento de su admisión al *Bhikkhu* *Saṅgha*. Aunque, después de su Iluminación, el *Buddha* condenaba la auto mortificación extrema como un callejón sin salida y que era “doloroso, innoble y poco

beneficioso”, de ninguna manera rechazó esas prácticas ascéticas que armonizaban con el marco del Sendero Medio. El verdadero Sendero Medio no es un sendero cómodo construido a partir de compromisos fáciles, sino un ascenso empinado y solitario, que requiere la renunciación hacia el deseo y la capacidad de soportar las dificultades e incomodidades de un emprendimiento así. Por lo tanto, el *Buddha* alentaba a los monjes que estaban realmente interesados ​​en sacar de sus corazones las raíces más sutiles del deseo a adoptar las prácticas *dhutaṅga*, votos especiales de austeridad que conducen a la sencillez, la satisfacción, la renunciación y la energía, y a menudo se aplaudía a los monjes que observaban estos votos. Los *suttas* antiguos recomiendan repetidamente varias prácticas austeras: usar solo el triple juego de ropajes (y negarse a usar ropajes adicionales); vestir sólo ropajes de harapos (y rechazar los ropajes ofrecidos por los jefes de familia); subsistir sólo con la comida recolectada de la ronda de ofrendas (y rechazar las invitaciones a comer); vivir solo en el bosque (y negarse a vivir en los monasterios de la ciudad). En los comentarios, la lista de prácticas austeras se amplía hasta trece, que se explican en detalle en obras sobre la vida meditativa como el *Visuddhimagga*.11

El ropaje que el *Buddha* le ofreció a Kassapa estaba hecho de un sudario que había recogido en un campo de cremación, y al preguntarle a Kassapa si podía usar ese ropaje, implícitamente le preguntaba si sería capaz de comprometerse por completo con las prácticas ascéticas lo que implicaría el uso de tal manto. Cuando Kassapa afirmó que podía usar el ropaje, estaba diciendo: "Sí, Señor, puedo cumplir con las prácticas ascéticas que desea que emprenda". A partir de ese momento, Kassapa se comprometió a mantener una vida de estricta austeridad, e incluso durante la vejez insistió en observar los mismos votos que había hecho en su juventud. En una ocasión posterior, el *Buddha* declaró que Mahākassapa era el más destacado entre los *bhikkhus* que observaban las prácticas ascéticas (AN 1, cap. 14), cumpliendo así la aspiración original de Kassapa asumida cien mil eones atrás en un distante pasado.

Fue solo siete días después de su ordenación y del intercambio de ropajes que Kassapa alcanzó la meta por la que estaba luchando, el estado de *arahant*, la liberación final de la mente de todas las impurezas. Relatando este episodio a Ānanda más adelante, declaró: “Durante siete días, amigo, comí las ofrendas del país como deudor, luego al octavo día surgió en mí el conocimiento final de la condición de *arahant*” (SN 16: 11).

## La Relación De Kassapa Con El Buddha

Ya hemos visto que existía una profunda relación interior entre el Venerable Mahākassapa y el *Buddha*. Esta relación, según nuestras fuentes tradicionales, tuvo su raíz en sus vidas pasadas. Según las historias de los *Jātaka*s, Kassapa estuvo conectado con el *Bodhisatta* en 19 existencias, con frecuencia a través de un estrecho vínculo familiar. No menos de seis veces Kassapa hubo sido el padre del *Bodhisatta* (Jat. 155, 432, 509, 513, 524, 540), dos veces su hermano (488, 522) y, a menudo, su amigo o maestro. Como no fue su primer encuentro, podemos entender el por qué de una devoción tan fuerte e inmediata y de una dedicación incondicional hacia el Maestro surgidos en el corazón de Kassapa a la primera vista que tuvo de él.

Desde la vida final de Kassapa, se reportan muchas conversaciones entre el *Buddha* y este gran discípulo. Sucedió en tres ocasiones que el Maestro le habló: “Exhorte a los monjes, Kassapa. Deles un discurso sobre el *Dhamma*, Kassapa. Ya sea través de mi persona o a través de la suya, Kassapa, se debe exhortar a los monjes. Ya sea a través de mi persona o la suya se debe dar a los monjes un discurso sobre *Dhamma*” (SN 16: 6). Estas palabras implican un alto reconocimiento de la habilidad de Kassapa, porque no todos los *arahants* tienen la capacidad de exponer la Enseñanza de manera correcta y efectiva.

El comentario plantea aquí la pregunta de por qué fue Mahākassapa quien fuera colocado por el *Buddha* en una posición tan elevada al respecto, y no Sāriputta o Mahāmoggallāna. El *Buddha* lo hizo, dice el comentario, porque sabía que Sāriputta y Moggallāna no le sobrevivirían, pero Kassapa sí, y quería reforzar la estatura de Kassapa ante los otros monjes para que lo consideraran alguien cuyo consejo debería ser bien atendido.

En tres ocasiones, cuando el *Buddha* pidió a Kassapa que exhortara a los monjes, se negó a obedecer. En la primera de estas ocasiones, Kassapa dijo que ahora se había vuelto difícil hablar con algunos de los monjes: no estaban dispuestos a recibir consejos, eran intratables y no aceptaban las admoniciones con respeto. También había escuchado que dos monjes se habían jactado de su habilidad para predicar, diciendo: "¡Venid, veamos quién predica más profusamente, más bellamente y con mayor extensión!" Cuando el *Buddha* fue informado de esto por Kassapa, convocó a estos monjes y les dio una severa conferencia, haciéndoles renunciar a su engreimiento infantil (SN 16: 6). Por tanto, podemos ver que el reporte negativo de Kassapa resultó ser para beneficio positivo de aquellos monjes. No se hacía solo para criticar a los demás.

En la segunda ocasión, también, Kassapa no quiso instruir a unos monjes porque no estaban dispuestos a ser amonestados, carecían de fe en el bien, carecían de sentido

de vergüenza y temor de obrar con maldad, eran flojos y carecían de sabiduría. Kassapa comparó a estos monjes, en su estado de deterioración moral, con la Luna menguante, que pierde diariamente su belleza (confianza), redondez (vergüenza), esplendor (miedo de obrar con el mal), altitud (energía) y amplitud (sabiduría)   
(SN 16: 7).

Inclusive en una tercera oportunidad, el *Buddha* le pidió a Kassapa que instruyera a unos monjes, y Kassapa volvió a expresar su desgano por la misma razón que antes. Parece que esta vez, también, el *Buddha* no instó a Kassapa a cambiar de opinión, sino que él mismo habló sobre las razones de su conducta:

Antiguamente, Kassapa, había Venerables en la Orden que eran habitantes del bosque, que vivían de las ofrendas, que vestían ropajes de harapos, usaban solo el conjunto de tres ropajes, tenían pocos deseos y habitaban contentos, viviendo apartados y lejos de la sociedad, llenos de energía; y elogiaban y alentaban tal forma de vida. Cuando estos venerables visitaban un monasterio, eran bienvenidos y honrados por estar dedicados a la práctica del *Dhamma*. Entonces, los monjes más jóvenes también se esforzaban por emularlos en su forma de vida, y esto fue de gran beneficio para ellos durante mucho tiempo.

Pero hoy en día, Kassapa, los que son honrados cuando visitan un monasterio no son monjes de vida austera y seria, sino bien conocidos y populares monjes ampliamente provistos de los requisitos de un monje. Estos son bienvenidos y honrados, y los monjes más jóvenes intentan emularlos, lo que los perjudicará durante mucho tiempo. Por lo tanto, uno tendrá razón al decir que esos monjes se verán perjudicados y dominados por aquello que dañe la vida de monje. (Parafraseado de SN 16: 8)

En otra ocasión, Kassapa le preguntó al *Buddha*: “¿Cuál es la razón por la que antes había menos reglas, pero se establecían más monjes en el conocimiento de la *arahantía*, mientras que ahora hay más reglas, pero se establecen menos monjes en el conocimiento de la *arahantía*? " El *Buddha* respondió:

Así es cómo suele ocurrir, Kassapa, cuando los seres se deterioran moralmente y se desvanece el verdadero *Dhamma*: entonces surgirán más reglas y menos *arahants*. Sin embargo, no se producirá la desaparición del verdadero *Dhamma* hasta que surja un falso *Dhamma* en el mundo. No obstante, cuando surja un falso *Dhamma* en el mundo, entonces el verdadero *Dhamma* se desvanecerá.

No obstante, Kassapa, no es un cataclismo de los cuatro elementos (tierra, agua, fuego y aire) lo que hace que el verdadero *Dhamma* desaparezca. Tampoco es la razón de su desaparición una ocurrencia similar a la

sobrecarga de un barco que haga que éste se hunda. Es más bien la presencia de cinco actitudes perjudiciales lo que provoca el oscurecimiento y desaparición del verdadero *Dhamma*.

Éstas son las cinco actitudes perjudiciales: es la falta de respeto y consideración hacia el *Buddha*, el *Dhamma*, el *Saṅgha*, el entrenamiento y la concentración meditativa, por parte de monjes y monjas, devotos laicos masculinos y femeninos. No obstante, mientras haya respeto y consideración por esas cinco cosas, el verdadero *Dhamma* permanecerá libre de oscurecimiento y no desaparecerá. (SN 16:13)

Debemos notar que, según este texto, los seguidores laicos masculinos y femeninos también son protectores del *Dhamma*. De esto podemos concluir que incluso cuando el *Dhamma* haya llegado al olvido entre monjes, seguirá vivo cuando sea honrado y practicado por laicos.

Otros discursos relacionados con Mahākassapa tratan principalmente de su estilo de vida austero, que fue muy elogiado y reconocido por el *Buddha*. No obstante, en una ocasión, al final de su ministerio, el *Buddha* le recordó a Kassapa que, como ahora había envejecido, tal vez debía encontrar molesto usar sus toscos y gastados ropajes de harapos. Por lo tanto, sugirió el *Buddha*, que ahora debería usar los ropajes ofrecidos por los laicos, aceptar invitaciones de ofrendas y vivir cerca de él. No obstante, Kassapa respondió: “Durante mucho tiempo he sido un habitante del bosque, viviendo de ofrendas y vistiendo ropajes de harapos; y he encomendado una vida así a los demás. He tenido pocos deseos, he vivido satisfecho, aislado, aplicando una energía vigorosa; y eso también se lo he recomendado a los demás".

Cuando el *Buddha* preguntó: "¿Pero por qué vive de esta manera?" Kassapa respondió: "Por dos razones: por mi placentera permanencia aquí y ahora, y por compasión por las generaciones posteriores de monjes que, cuando se enteren de una vida así, pensarán en emularla". Entonces el *Buddha* dijo: “¡Bien dicho, Kassapa, bien dicho! Vive para felicidad de muchos, por compasión por el mundo, para beneficio y bienestar de dioses y humanos. Entonces puede quedarse con sus toscos ropajes de harapos, ir por ofrendas y habitar en el bosque” (SN 16: 5).

“Este nuestro Kassapa”, dijo el *Buddha*, “está satisfecho con cualquier ofrenda, ofrenda, comida, alojamiento y medicina que obtenga. En virtud de éstos, no hará nada que sea inadecuado para un monje. Si no obtiene ninguno de estos requisitos, él nunca se perturba; y cuando los obtiene, los utiliza sin apego ni envanecimiento, sin cometer falta alguna, consciente de los (posibles) peligros y reconociéndolos como un

escape (de la aflicción corporal). Con el ejemplo de Kassapa, o con el de alguien que lo iguale, los exhorto, monjes. Así exhortados, debéis practicar de la misma forma”   
(SN 16: 1).

El *Buddha* también mencionó que Mahākassapa era ejemplar en su relación con los laicos. Cuando iba entre las familias en su ronda de ofrendas o por invitación, no pensaba ansiosamente: “¡Que la gente dé ampliamente y dé cosas de calidad! ¡Que den rápida y respetuosamente!" No tenía esos pensamientos, sino permanecía distante como la Luna que irradia su suave luz a la distancia:

Cuando Kassapa peregrina entre las familias, su mente no está apegada, no está atrapada, no está encadenada. Más bien piensa: “¡Que los que quieran ganancias obtengan ganancias! ¡Que los que quieran méritos los consigan!" Se complace y se alegra de las ganancias de los demás, del mismo modo que se alegra y se regocija de las propias ganancias. Un monje así será apto para peregrinar entre las familias.

Cuando el predique la doctrina, no lo hará por reconocimiento personal ni por alabanzas, sino para darles a conocer la Enseñanza del Excelso, para que quienes la escuchen puedan aceptarla y practicarla en consecuencia. Predicará en virtud de la excelencia de la Enseñanza, por compasión y simpatía. (Parafraseo del SN 16:34)

Pero el reconocimiento mayúsculo del logro de Mahākassapa, el mayor elogio que le dio el *Buddha*, se produjo cuando el Maestro dijo que Kassapa podía alcanzar a voluntad, al igual que él mismo, las cuatro absorciones meditativas de la materia sutil y las cuatro absorciones inmateriales, la cesación de la percepción y la sensación, y también podría alcanzar los seis conocimientos sobrenaturales (*abhiññā*), que incluyen los poderes sobrenaturales y culminan con la consumación del *Nibbāna* (SN 16: 9). Aquí, sus poderosos logros meditativos, similares a los del *Buddha*, aparecen como un rasgo característico de la mente de Mahākassapa. Fue gracias a esa profunda calma meditativa que pudo adaptarse, imperturbablemente, a todas las situaciones externas y habitar como alguien de pocos deseos, tanto material como socialmente.

En sus versos conservados en el *Theragāthā*, Mahākassapa alaba una y otra vez la paz de los *jhānas*. Fue alguien que migraba de la abundancia hacia la abundancia. En su vida laical había vivido en abundancia y armonía. Como monje vivió en la abundancia de la experiencia *jhānica*, fomentada por su vida pasada en el mundo *Brahmā*. Si bien en algunos de los textos parece ser muy severo, esto no debería hacernos creer que fuera severo por naturaleza. Cuando ocasionalmente reprendía a otros con palabras severas, lo hacía por razones pedagógicas, para ayudarlos. Esto lo veremos especialmente cuando expongamos su relación con Ānanda.

## Encuentros Con Deidades

Nuestras fuentes registran dos encuentros de Mahākassapa con deidades. Se relatan aquí porque ilustran su independencia espiritual y su determinación de mantener su forma de vida austera sin aceptar privilegios incluso de seres de un orden superior.

El primero fue con una joven deidad femenina llamada Lājā. Ella recordó que había obtenido su felicidad celestial actual porque, en su anterior existencia humana como mujer pobre, había ofrecido arroz tostado al Venerable Mahākassapa con un corazón devoto, expresando la aspiración: “Qué pueda ser partícipe de la verdad que el Venerable haya conocido!" De camino a casa, mientras reflexionaba sobre su ofrenda, fue mordida por una serpiente y murió, e inmediatamente renació en el cielo de los Treinta y Tres en medio de un gran esplendor.

La deidad recordó esto, y en gratitud quiso entonces servir al gran Venerable. Descendiendo a la tierra, barrió la celda del Venerable y llenó los recipientes de agua. Después de haberlo hecho durante tres días, el Venerable vio a la figura radiante de la deidad en su celda, y después de interrogarla, le pidió que se marchara; no deseaba que los monjes del futuro lo criticaran por aceptar los servicios de una deidad. Sus solicitudes fueron inútiles; la deidad se elevó en el aire, llena de gran tristeza. El *Buddha*, consciente de lo que había sucedido, se apareció ante la deidad y la consoló hablándole del valor de las acciones meritorias y su gran recompensa. Pero también dijo que era deber de Kassapa practicar la moderación.**12**

En otra historia se cuenta que Mahākassapa, mientras vivía en la cueva Pipphali, había entrado en un período de meditación ininterrumpida durante siete días. Al final de ese período, después de salir de su absorción, se dirigió hacia Rājagaha en una ronda de ofrendas. En ese momento, quinientas deidades femeninas del séquito de *Sakka* desearon fervientemente ofrecerle ofrendas. Se acercaron al Venerable con la comida que habían preparado y le pidieron que les concediera el favor de la aceptación de sus ofrendas. Kassapa, sin embargo, se negó, porque quería otorgar su favor a los pobres para que pudieran obtener méritos. Le suplicaron varias veces, pero finalmente se fueron después de que él se negase repetidamente a ceder. Cuando *Sakka*, Rey de los dioses, se enteró de su vano esfuerzo, él también experimentó un gran deseo de ofrecer ofrendas al Venerable. Para evitar ser rechazado, asumió la apariencia de un viejo tejedor, y cuando Mahākassapa se acercó, le ofreció arroz. En el momento en que se aceptó el arroz, se volvió extremadamente fragante. Entonces Mahākassapa supo que este viejo

tejedor no era un ser humano sino *Sakka*, y le reprochó al Rey *Deva* lo siguiente: “Ha cometido un grave perjuicio, Kosiya. Al hacerlo, ha privado a los pobres de la oportunidad de adquirir méritos. ¡No vuelva a hacer tal cosa!" "¡Nosotros también necesitamos méritos, Venerable Kassapa!" Respondió *Sakka*. “¡Nosotros también necesitamos méritos! Pero ¿he adquirido méritos o no dándole ofrendas por medio del engaño? "Ha obtenido méritos, amigo". Entonces *Sakka*, al partir, dio voz a la siguiente declaración solemne (*udāna*):**13**

¡Oh, ofrendas! ¡La más grande ofrenda!

¡Es la bien otorgada a Kassapa!

## Relaciones con sus Compañeros Monjes

No se puede esperar que alguien tan dedicado a la vida meditativa como el Venerable Mahākassapa haya estado ansioso por aceptar y entrenar a muchos discípulos; y, de hecho, los textos canónicos sólo mencionan a unos pocos discípulos suyos.

Uno de los pocos discursos registrados de Kassapa dirigidos a los monjes trata sobre el tema de la sobreestimación de los logros personales: “Puede ser que haya un monje que declare haber alcanzado el conocimiento más elevado, el de *arahant*. Entonces el Maestro, o un discípulo capaz de conocer la mente de los demás, lo examinará y lo interrogará. Cuando lo interroguen, ese monje se avergonzará y se confundirá. El interlocutor comprenderá entonces que el monje ha hecho esta declaración sobrevalorándose debido a la presunción. Luego, considerando la razón, se verá que este monje ha adquirido mucho conocimiento de la Enseñanza y competencia en ella, y que ello lo condujo a considerar que la sobre estimación de sus logros fuese verdad. Penetrando en la mente de ese monje, se verá que todavía se encuentra obstruido por los cinco obstáculos y que se ha detenido a mitad del sendero mientras aún se encuentra mucho por hacer” (AN 10:86).

Aparte de los pocos casos en los que Mahākassapa mantuvo conversaciones con monjes no identificados o con un grupo de monjes, los textos solo registran su relación con Sāriputta y Ānanda. Según los *Jātakas*, en vidas anteriores, Sāriputta fue dos veces hijo de Kassapa (Jat. 509, 515) y dos veces su hermano (326, 488); una vez también fue nieto de Kassapa (450) y otra su amigo (525). En sus versos, Kassapa dice que una vez vio a miles de dioses *Brahmā* descender del cielo, rendir reverencia a Sāriputta y alabarlo (Thag. 1082-1086).**14**

En el *Kassapa Saṁyutta* se registran dos conversaciones entre Mahākassapa y Sāriputta. En ambas ocasiones fue durante la noche, después de la meditación, cuando Sāriputta fue a ver a Mahākassapa.

En el primer texto, Sāriputta preguntó:

“Se ha dicho, amigo Kassapa, que sin intensidad y sin miedo a cometer maldades, uno será incapaz de obtener la iluminación, incapaz de alcanzar el *Nibbāna*, incapaz de alcanzar la máxima seguridad, pero que con intensidad y con miedo a cometer el mal, uno será capaz de tales logros. Ahora bien, ¿en qué medida uno será incapaz de consumar tales logros y en qué medida será capaz de conseguirlos?"

"Cuando, amigo Sāriputta, un monje piense: ‘Si surgieran estados perjudiciales e insanos que hasta ahora no han surgido en mí, esto me traerá perjuicio’, y si entonces no despierta intensidad y miedo a cometer una falta, carecerá de intensidad y miedo al cometer una falta. Cuando piense: 'Si no se abandonan los estados perjudiciales y malsanos que ahora hayan surgido en mí, esto me traerá perjuicio, o: 'Si no surgieran estados saludables no surgidos antes, esto me traerá perjuicio, o: 'Si los estados beneficiosos surgidos desaparecieran, esto me traerá perjuicio'. Si en estas ocasiones, también, un monje no despierta intensidad y miedo de obrar con el mal, entonces carecerá de estas cualidades, y al carecer de ellas, será incapaz de alcanzar la iluminación, será incapaz de alcanzar el *Nibbāna*, será incapaz de alcanzar la máxima seguridad. No obstante, si un monje (en esas cuatro ocasiones del esfuerzo correcto) despierta intensidad y miedo de obrar con el mal, será capaz de consumar la iluminación, capaz de consumar el *Nibbāna*, capaz de consumar la máxima seguridad". (SN 16: 2; condensado).

En otra ocasión, Sāriputta le preguntó a Mahākassapa si el *Tathāgata*, el Perfecto, existe después de la muerte, o si no existe, o (en cierto sentido) si existe y no existe, o si no existe ni tampoco existe. En cada caso, Mahākassapa respondió:

“Esto no ha sido analizado por el *Bhagavā*. ¿Y por qué no? Porque no tiene ningún beneficio y no pertenece a los fundamentos de la vida santa, porque no conduce al desencanto, ni al desapasionamiento, ni a la cesación, ni a la paz interior, ni al conocimiento directo, ni a la iluminación y tampoco al *Nibbāna*".

" Pero amigo, ¿qué declara el *Bhagavā*?"

“Esto es sufrimiento – así, amigo, lo ha declarado el *Bhagavā*. Éste es el origen del sufrimiento ... la cesación del sufrimiento ... el sendero hacia la cesación del sufrimiento, – así, amigo, lo ha declarado el *Bhagavā*. ¿Y por qué? Porque produce beneficios y pertenece a los fundamentos de la vida santa, porque conduce al distanciamiento (de la mundanalidad), al desapasionamiento, a la cesación, a la paz interior, al conocimiento directo, a la iluminación y al *Nibbāna*". (SN 16:12)

No tenemos una explicación de por qué Sāriputta planteó estas preguntas, que para un *arahant* deberían haber sido completamente claras. Sin embargo, no es imposible que esta conversación tuviese lugar inmediatamente después de la ordenación de Kassapa y antes de que alcanzara el estado de *arahant*, y que Sāriputta quisiera poner a prueba su comprensión; o quizás las preguntas se hicieron por el bien de otros monjes que pudieran haber estado presentes.

El *Mahāgosiṅga Sutta* (MN 32) registra una discusión grupal dirigida por el Venerable Sāriputta en la que Mahākassapa junto con varios otros discípulos eminentes participaron en la ocasión. En ese momento, estos Venerables residían en el bosque de Gosiṅga junto con el *Buddha*, y en una noche clara de Luna Llena se acercaron a Sāriputta para una discusión sobre el *Dhamma*. Sāriputta declaró: “Encantador es este bosque Gosiṅga de árboles de *sāla*, es una noche de una clara luz de Luna, los árboles de *sāla* están en plena floración, y parece como si se estuvieran suspendidos en el aire los aromas celestiales". Luego preguntó a cada uno de los distinguidos Venerable del grupo (Ānanda, Revata, Anuruddha, Mahākassapa y Mahāmoggallāna) qué clase de monje podría darle más brillo a ese bosque. Mahākassapa, como los demás, respondió de acuerdo a su propio temperamento:

Aquí, amigo Sāriputta, un monje es, él mismo, un habitante del bosque y habla en alabanza a residir en el bosque; él mismo es un recolector de ofrendas y habla en elogio a la recolección de ofrendas; él mismo viste ropajes de harapos y habla en elogio al vestir ropajes de harapos; él mismo es un portador del triple ropaje y habla en elogio al vestir el triple ropaje; él mismo tiene pocos deseos, está contento, apartado y distanciado de la sociedad, y alaba cada una de estas cualidades; él mismo ha alcanzado la virtud, la concentración, la sabiduría, la liberación, el conocimiento y la visión de la liberación, y alaba a cada uno de estos logros. Éste es el tipo de monje que podría darle más brillo a este bosque Gosiṅga de árboles de *sāla*.

Según la tradición, Mahākassapa también tuvo estrechas conexiones en vidas anteriores con el Venerable Ānanda. Ānanda habría sido dos veces su hermano (Jat. 488, 535), una vez su hijo (450), una vez fue inclusive el asesino de su hijo (540), y en esa vida su discípulo (Vin. 1:92). El *Kassapa Saṁyutta* también tiene dos conversaciones entre ellos. Se refieren a cuestiones prácticas, mientras que aquellas con Sāriputta se refieren a puntos sobre la doctrina.

En la primera ocasión (relatada en SN 16:10) Ānanda le pide a Kassapa que lo acompañe al alojamiento de monjas. Kassapa, sin embargo, se niega y le pide a Ānanda que vaya solo. No obstante, Ānanda parecía tener la intención de que Kassapa diera una charla sobre el *Dhamma* a las monjas, así que repitió su petición dos veces. Kassapa

finalmente consintió y prosiguió adelante. Sin embargo, el resultado resultó ser bastante diferente de lo que Ānanda había esperado. Después del discurso, una de las monjas, Thullatissā por nombre, levantó la voz para hacer un comentario bastante ofensivo: “¿Cómo pudo el Maestro Kassapa presumir al dar una charla sobre el *Dhamma* en presencia del Maestro Ānanda, el sabio erudito? Es como si un vendedor ambulante de agujas quisiera vender una aguja al fabricante de agujas". Obviamente, esta monja prefería la suave predicación de Ānanda al enfoque severo y a veces crítico de Kassapa, que puede haber afectado algunas susceptibilidades.

Cuando Kassapa escuchó los comentarios de la monja, le preguntó a Ānanda: "¿Cómo es, amigo Ānanda, soy yo el vendedor de agujas y usted el fabricante de agujas, o soy el fabricante de agujas y usted el vendedor de agujas?"

Ānanda respondió: “Sea indulgente, Venerable Señor. Ella es una mujer necia".

“Cuidado, amigo Ānanda, o de lo contrario el *Saṅgha* podría investigarlo más a fondo al respecto. ¿Cómo es, amigo Ānanda, fue usted a quien el Excelso ensalzó en presencia del *Saṅgha*, diciendo: 'Yo, oh monjes, puedo alcanzar a voluntad las cuatro absorciones meditativas materiales e inmateriales, la cesación de la percepción y la sensación, los seis conocimientos sobrenaturales; y Ānanda, también, ¿puede lograrlo? "

"No, Venerable Señor."

"¿O dijo: 'Kassapa, también, puede lograrlo'?"

Del relato anterior vemos que el Venerable Mahākassapa no pensó que la respuesta conciliadora de Ānanda fuera adecuada o hiciera justicia a la situación. Los *Comentarios* *Thullatissā* muestran el apego personal a Ānanda, quien siempre habría sido uno de los favoritos de las mujeres, y que también habría brindado su firme apoyo a la fundación del *Bhikkhun*ī *Saṅgha*. Esta relación emocional de Thullatissācon Ānanda no puede dejarse de lado solo con la observación general de Ānanda. Por lo tanto, Kassapa respondió de una manera que, a primera vista, pareciera bastante severa: "Cuidado, amigo Ānanda, o de lo contrario el *Saṅgha* podría investigarlo más a fondo al respecto". Con estas palabras, quería advertir a Ānanda que evitara involucrarse demasiado en el ministerio de las monjas, ya que podrían tomarle demasiado cariño y hacer que otros alberguen dudas sobre él. Por lo tanto, la respuesta de Kassapa debe verse como el consejo sincero de un *arahant* libre de contaminaciones hacia alguien que aún no había alcanzado ese estado. Cuando, inmediatamente después, Kassapa enfatizó que eran sus propios logros meditativos los que el *Buddha* había ensalzado, y no los de Ānanda, esto pudo percibirse como señal el estado espiritual muy diferente de ambos Venerables; y pudo haber servido como un acicate para que Ānanda luchara por tales logros. La monja Thullatissā, sin embargo, dejó la Orden.

Otra conversación entre el Venerable Mahākassapa y Ānanda surgió en la siguiente ocasión (relatada en SN 16:11). Una vez, el Venerable Ānanda hizo un recorrido a pie por las Colinas del Sur junto con una gran compañía de monjes. Esto ocurrió en una ocasión en que treinta monjes, en su mayoría jóvenes, discípulos del Venerable Ānanda, habían renunciado al ropaje y habían regresado a la vida laical. Después de que Ānanda terminara su peregrinación, llegó a Rājagaha y fue a ver al Venerable Mahākassapa. Cuando lo saludó y se sentó, Kassapa dijo esto:

"¿Cuáles son las razones, amigo Ānanda, por las cuales el *Bhagavā* ha afirmado que no más de tres monjes deberían consumir sus ofrenda de alimentos entre las familias?"

"Hay tres razones, Venerable Señor: es para reprimir a las personas de portarse mal, para bienestar de los buenos monjes y por consideración hacia las familias laicas".

"Entonces, amigo Ānanda, ¿por qué va de peregrinación con esos nuevos y jóvenes monjes cuyos sentidos están desenfrenados, que no son moderados en la comida, que no se dedican a la vigilia? Pareciera que se comportara como alguien que pisotease el maíz; pareciera que destruyese la fe de las familias.**15** Sus seguidores se están separando, sus nuevos titulares se están alejando. ¡Este jovenzuelo realmente no conoce su propia medida!"

"Inclusive tengo canas en la cabeza, Venerable Señor, y todavía no podemos evitar que el Venerable Mahākassapa nos llame jovenzuelo".

Pero el Venerable Mahākassapa repitió las mismas palabras que había pronunciado.

Esto podría haber terminado el asunto, ya que Ānanda no negó que el reproche estuviera justificado. Solo objetó la forma hiriente en la que Mahākassapa había expresado su censura. En respuesta a la advertencia, Ānanda habría tratado de mantener a sus discípulos bajo una disciplina más estricta. No obstante, nuevamente, este asunto se complicó con una monja, Thullanandā, quien junto con Thullatissā era una de las ovejas negras del *Bhikkhunī* *Saṅgha*. Había oído que Ānanda había sido llamado "jovenzuelo" por el Venerable Mahākassapa, y llena de indignación, expresó su protesta, diciendo que Kassapa no tenía autoridad para criticar a un monje tan sabio como Ānanda, ya que Kassapa había sido anteriormente asceta de otra secta. De esa manera, Thullanandā desvió el asunto de la disciplina monástica hacia la detracción personal, una detracción personal que bordeó la calumnia; porque, como ha mostrado nuestro relato anterior, Kassapa había renunciado como asceta originalmente como uno independiente y no como un seguidor de otra escuela. Thullanandā pronto dejó la Orden, tal como lo había hecho la otra monja descarriada, Thullatissā.

Cuando el Venerable Mahākassapa escuchó la expresión de Thullanandā, le dijo a Ānanda: “Imprudentes e irreflexivas son las palabras pronunciadas por la monja Thullanandā. Desde que dejé la vida laica, no he tenido otro maestro que el *Bhagavā*, el *Arahant*, el Totalmente Iluminado". Seguidamente relató la historia de su primer encuentro con el *Buddha* (SN 16:11).

## Después Del *Parinibbāna* Del *Buddha*

Lo que queda por decir sobre la relación entre el Venerable Mahākassapa y Ānanda está estrechamente relacionado con su papel principal en el *Saṅgha* después de la muerte del *Buddha*. A la muerte del *Buddha*, solo dos de los cinco discípulos más destacados estuvieron presentes, Ānanda y Anuruddha. Sāriputta y Mahāmoggallāna habían fallecido a principios de ese año, y Mahākassapa, con una gran congregación de monjes, se encontraba en ese momento en camino desde Pāvā hacia Kusinārā. Durante ese trayecto, se apartó de la carretera y se sentó debajo de un árbol para descansar. En ese momento, un asceta desnudo pasó por dicho camino sosteniendo en la mano la flor de un árbol de coral (*mandārava*), que se decía crecía solo en el mundo de los dioses. Cuando Mahākassapa vio esto, supo que algo inusual debía haber ocurrido para que tal flor se encontrara en la tierra. Preguntó al asceta si había escuchado alguna noticia sobre su maestro, el *Buddha*, y el asceta le dijo: "El recluso Gotama ha consumado el *Nibbāna* hace una semana. Esta flor, de un árbol de coral, la recogí del lugar de su fallecimiento".

Entre los monjes de la congregación de Mahāassapa, solo los *arahants* permanecieron tranquilos y serenos; aquellos que aún no estaban liberados de las pasiones cayeron al suelo, llorando y lamentándose: "¡Demasiado pronto ha consumado el *Bhagavā* el *Nibbāna*! ¡Demasiado pronto el Ojo del Mundo ha desaparecido de nuestra vista!" Sin embargo, hubo un monje en el grupo llamado Subhadda, ordenado en su vejez, que se dirigió a sus camaradas: "¡Basta, amigos! No se aflijan, no se lamenten. Estamos bien librados del Gran Asceta. Nos preocupaba constantemente con los que nos decía: ‘Esto es apropiado para ustedes, eso es incorrecto’. Ahora podemos hacer lo que queramos y no tendremos que hacer lo que no nos guste".

El Venerable Mahākassapa no respondió a esas insensibles palabras en ese momento. En esa ocasión, pudo haber querido evitar tocar una nota discordante censurando al monje o haciéndolo renunciar a los ropajes tal como se lo merecía. Pero, como veremos más adelante, Mahākassapa se refirió a este mismo incidente, poco después de la cremación del *Buddha,* cuando planteó la necesidad de convocar a un concilio de Venerables para preservar el *Dhamma* y el *Vinaya* para la posteridad.

Sin embargo, simplemente amonestó a su grupo de monjes entonces para que no se lamentaran y por el contrario a que recordaran que todas las cosas condicionadas eran impermanentes. Luego continuó su viaje hacia Kusinārā junto con su congregación.

Hasta entonces, los jefes de las aldeas de Kusinārā no habían podido encender la pira funeraria del *Buddha*. El Venerable Anuruddha explicó que las deidades, invisibles pero presentes, querían retrasar el proceso hasta que llegara el Venerable Mahākassapa y rindiera su reverencia final a los restos del Maestro. Cuando llegó Mahākassapa, caminó alrededor de la pira tres veces, con reverencia, con las manos juntas, y luego, con la cabeza inclinada, rindió reverencia a los pies del *Tathāgata*. Cuando su grupo de monjes hizo lo mismo, entonces la pira espontáneamente se prendió en llamas.

Apenas se habían incinerado los restos corporales del *Tathāgatā* cuando surgió un conflicto sobre la distribución de las reliquias entre los laicos reunidos y los que habían enviado a sus mensajeros posteriormente. No obstante, el Venerable Mahākassapa permaneció distante a esa disputa, al igual que otros monjes, como Anuruddha y Ānanda. Fue un *brahmán* respetado llamado Dona quien finalmente dividió las reliquias en ocho partes y las distribuyó entre los ocho reclamantes. Él mismo tomó para sí la vasija en la que se habían recogido las reliquias.

El propio Venerable Mahākassapa llevó adonde el Rey de Magadha, a Ajātasattu, su parte de las reliquias. Una vez hecho esto, volvieron sus pensamientos sobre la preservación de la herencia espiritual del Maestro, del *Dhamma* y del *Vinaya*. La necesidad de esto le había sido claramente demostrada por el exabrupto de Subhadda a la disciplina monástica y a su defensa hacia la laxitud moral. Mahākassapa tomó esto como una advertencia de lo que el futuro deparaba para el *Dhamma* a menos que ahora se establecieran restricciones claras. Si la actitud de Subhadda se extendiese – y eso que hubo monjes que mantenían la misma actitud inclusive cuando el *Buddha* todavía se encontraba vivo – rápidamente conduciría al colapso y a la ruina tanto del *Saṅgha* como de la Enseñanza. Para evitar esto desde el principio, Mahākassapa propuso celebrar un concilio de Venerables para ensayar el *Dhamma* y el *Vinaya* y preservarlos para la posteridad.**16**

Con esa sugerencia, se dirigió a los monjes congregados en Rājagaha. Los monjes estuvieron de acuerdo y, a petición de ellos, Mahākassapa seleccionó a quinientos Venerables, de los cuales todos excepto uno eran *arahants*. La única excepción era Ānanda, cuya posición era ambivalente. Como aún no había logrado alcanzar la meta final, no pudo ser admitido en el concilio; pero como se destacaba en recordar todos los discursos del *Buddha*, su presencia era vital. La única solución era darle un ultimátum de que debía consumar el estado de *arahant* antes de que comenzara el concilio, lo que hizo la misma noche antes de que se inaugurara. Así, Ānanda fue admitido para completar

los quinientos miembros del Primer Concilio. Todos los demás monjes deberían abandonar Rājagaha durante la congregación del concilio.

Como primer elemento de los procedimientos del concilio, el Venerable Upāli, el principal experto en el *Vinaya*, recitó el *Vinaya*, el código de disciplina monástica. El segundo elemento fue la codificación de las enseñanzas establecidas en los *suttas*. Aquí fue el Venerable Ānanda quien, interrogado por Mahākassapa, recitó todos aquellos textos que luego fueron reunidos en las cinco colecciones (*nikāya*) del *Sutta Piṭaka*. Finalmente, se discutieron algunos asuntos especiales relacionados con el *Saṅgha*. Entre ellos, Ānanda mencionó que el *Buddha*, poco antes de su muerte, había permitido la abolición de las reglas menores y sin mucha importancia. Cuando se le preguntó a Ānanda si le había preguntado al *Buddha* cuáles eran estas estas reglas menores, tuvo que admitir que se había olvidado de hacerlo. Entonces, diferentes monjes expresaron diversas opiniones sobre este asunto en la congregación. Como no hubo consenso, Mahākassapa le planteó a la congregación que considerara que, si se abolieran las reglas arbitrariamente, los seguidores laicos y el público en general les reprocharían haber tenido prisa en relajar la disciplina tan prontamente después de la muerte del Maestro. Por lo tanto, Mahākassapa sugirió que las reglas deberían conservarse intactas sin excepción, y así se decidió.

Después de la celebración del Primer Concilio, la alta estima en la que se tenía al Venerable Mahākassapa creció aún más, y fue visto como el líder de facto del *Saṅgha*. Su antigüedad habría contribuido a esto, ya que entonces era uno de los discípulos vivos más antiguos.**17** Más tarde, Mahākassapa entregó el cuenco de ofrendas del *Buddha* a Ānanda como símbolo de la fiel preservación del *Dhamma*. Así, Mahākassapa, quien en general había sido reconocido en la Orden como el más digno en sucesión, por su parte, eligió a Ānanda como el más digno después de él.

No hay ningún registro en la literatura *pāli* sobre el tiempo y las circunstancias de la muerte de Mahākassapa, pero una crónica sánscrita sobre "los Maestros de la Ley" nos ofrece un relato curioso del final del gran Venerable, según la tradición budista del norte.**18** Según este registro, después del Primer Concilio, Kassapa se dio cuenta de que había cumplido su misión y decidió consumar el *Nibbāna* final. Transmitió el *Dhamma* a Ānanda, presentó sus últimos respetos a los lugares sagrados y entró a Rājagaha. Tenía la intención de informar al Rey Ajātasattu de su inminente muerte, pero el Rey se encontraba durmiendo y Kassapa no deseó despertarlo. Así subió solo a la cima del monte Kukkaṭapāda, se sentó con las piernas cruzadas en una cueva y tomó la determinación de que su cuerpo permanecería intacto hasta la llegada del futuro

*Buddha* Metteyya. Era a Metteyya a quien Kassapa le entregaría el ropaje del *Buddha* Gotama, el mismo ropaje de harapos que el *Bhagavā* le había otorgado en su primer encuentro. Entonces Kassapa consumó el *Nibbāna* final o, según una variante, el logro meditativo de la cesación (*nirodhasamāpatti*). La tierra tembló, los *devas* esparcieron flores sobre su cuerpo y la montaña se cerró ante él.

Poco después, el Rey Ajātasattu y Ānanda fueron al monte Kukkatapāda para ver a Mahākassapa. La montaña se abrió parcialmente y el cuerpo de Kassapa apareció ante ellos. El Rey quiso incinerarlo, pero Ānanda le informó que el cuerpo de Kassapa debía permanecer intacto hasta la llegada del *Buddha* Metteyya. Entonces la montaña se cerró nuevamente y Ajātasattu y Ānanda se marcharon. La tradición budista china ubica el monte Kukkatapāda al suroeste de China, y la leyenda china abunda en relatos de monjes piadosos que, en peregrinaje a la montaña, han logrado vislumbrar el cadáver de Kassapa sentado en postura de meditación esperando la llegada del próximo *Buddha*.

## Los Versos de Mahākassapa

En el *Theragāthā*, cuarenta versos (1051–90) se atribuyen al Venerable Mahākassapa. Estas estrofas reflejan algunas de las cualidades y virtudes características del gran Venerable: sus hábitos austeros y su alegría; su severidad hacia él mismo y hacia sus hermanos monjes; su espíritu independiente y autosuficiente; su amor hacia la soledad y distanciamiento de las multitudes; su dedicación a la práctica de la meditación y a la paz de los *jhānas*. Estos versos también muestran lo que no aparece en los textos en prosa: su sensibilidad por la belleza de la naturaleza que lo rodeaba.

Aquí sólo se da una selección de las estrofas, que pueden leerse íntegramente en las traducciones de C. A. F. Rhys Davids y K. R. Norman.**19** Primero, se presenta una exhortación a los monjes a practicar el contentamiento con respecto a los cuatro requisitos básicos de la vida de un monje:**20**

Habiendo descendido de mi residencia en la montaña,

Entré a la ciudad a recolectar mis ofrendas.

Cortésmente me acerqué a un hombre,

Un leproso que estaba comiendo.

Con su mano toda leprosa y enferma

Me ofreció un bocado de alimentos.

Mientras colocaba el bocado en mi cuenco

Uno de sus dedos se rompió y cayó.

Me senté en la base de una pared

Y comí el bocado que me fue dado.

Mientras comía y después de haber terminado

No sentí el menor disgusto.

Utilizando las sobras de comida como mi alimento,

Orina pútrida como medicina,

El pie de un árbol como mi residencia,

Y un ropaje hecho con harapos usados como vestimenta:

Aquel que haya logrado el dominio sobre estos

Será verdaderamente un hombre que viva en todo lugar como si fuese casa.**21**

**(Thag. 1054–57)**

Cuando se le preguntó a Mahākassapa por qué, a su avanzada edad, todavía subía y bajaba diariamente por la roca, respondió:

Mientras que algunos se cansan durante la subida de

La empinada ladera de la montaña rocosa,

Kassapa asciende, animado por el poder psíquico.

Heredero del *Buddha*, consciente y atento.

Habiendo regresado de su ronda diaria de ofrendas,

Habiendo escalado la montaña rocosa,

Kassapa medita libre de aferramientos,

Con el miedo y el temblor bien abandonados.

Habiendo regresado de su ronda diaria de ofrendas,

Habiendo escalado la montaña rocosa,

Kassapa medita libre de aferramientos,

Extinto entre los que arden de pasión.

Habiendo regresado de su ronda diaria de ofrendas,

Habiendo escalado la montaña rocosa,

Kassapa medita libre de aferramientos,

Con su tarea terminada y sus impurezas destruidas.

**(Thag. 1058–61)**

La gente volvió a preguntar por qué el Venerable Mahākassapa, a su edad, prefería vivir en los bosques y las montañas. ¿No le gustan los monasterios como el del Bosque de Bambú y otros?

Cubierto de guirnaldas de *kareri*,

Estas regiones son una dicha para mi corazón;

Resonante de elefantes, muy hermosas,

Aquellas montañas rocosas me seducen.

El espléndido tono de las nubes azul oscuro,

Donde los ríos fluyen, frescos y claros,

Cubiertas de insectos *indagopaka*:

Aquellas montañas rocosas me seducen.

Como altísimos picos de nubes azul oscuro,

Como casas altas de techos a dos aguas,

Resonante de elefantes, tan hermosas:

Aquellas montañas rocosas me seducen.

Por sus hermosas superficies azotadas por la lluvia,

Los videntes recurren a las montañas.

Resonante por los gritos de los pavos reales,

Aquellas montañas rocosas me seducen.

Esto me basta, al desear meditar,

Esto es suficiente para mí, resuelto y atento;

Esto es suficiente para mí, para un *bhikkhu*,

Resuelto y deseoso por la meta final.**22**

Esto me basta, al desear comodidad,

Como *bhikkhu* de mente resuelta.

Esto me basta, al desear esforzarme,

En alguien estable y de mente resuelta.

Son como las flores azules del lino,

Al igual que el cielo otoñal cubierto de nubes,

Con bandadas de diversas clases de aves:

Aquellas montañas rocosas me seducen.

No existen multitudes de laicos que visiten estas colinas,

Más bien se encuentran habitadas por manadas de ciervos,

Con bandadas de muchas clases de aves:

Aquellas montañas rocosas me seducen.

Hay anchos desfiladeros donde fluye agua clara,

Acosadas de monos y de ciervos,

Cubiertas de húmedas alfombras de musgo:

Aquellas montañas rocosas me seducen.

La música de un conjunto de cinco piezas.

Nunca me podrá proporcionar tanto placer

A medida que desarrolle una mente unidireccional y

Obtenga una comprensión adecuada del *Dhamma*.

**(Thag. 1062-1071)**

En los siguientes versos, el Venerable Mahākassapa expresa su propio "rugido de león":

Hasta donde se extienda la esfera de influencia del *Buddha*,

Excepto por el propio gran sabio,

Soy el más destacado en las virtudes ascéticas:

Al respecto, no se puede encontrar un par igual a mí.**23**

El Maestro ha sido servido por mí,

Se ha consumado la Enseñanza del *Buddha*.

Se ha descargado la pesada carga,

El ducto del devenir ha sido destruido.24

Gotama, el inconmensurable ser que no se aferra

A la vestimenta, a la residencia ni a los alimentos.

Es tan puro como un loto inmaculado,

Inclinado a la renunciación, más allá de los tres mundos.

Los cimientos de la atención plena son su cuello;

El Gran Sabio tiene fe en sus manos;

Por encima, su frente es perfecta sabiduría; noblemente sabia,

Siempre peregrinando con todos los deseos extintos.

**(Thag. 1087-1090)**

A picture containing text, microphone

Description automatically generated

Capítulo 4

# Ānanda El Tesorero del Dhamma

*Hellmuth Hecker*

## El Sendero Personal De Ānanda

Entre todos los grandes monjes dentro del séquito del *Buddha*, el Venerable Ānanda ocupaba una posición única, y esto se dio en muchos aspectos. La posición única de Ānanda ya había comenzado incluso antes de su nacimiento. Según la tradición, vino a la tierra, tal como lo hizo el *Buddha*, desde el cielo Tusita, y nació el mismo día que el *Buddha* y en la misma casta, la casta guerrera de la familia real de los *Sakyans*. Su padre, Amitodana, era hermano del padre del *Buddha*, Suddhodana, por lo que ambos eran primos hermanos y crecieron juntos en la ciudad capital de los *Sakyans*, Kapilavatthu. Amitodana también fue el padre de Anuruddha, otro gran discípulo, pero probablemente a través de una esposa diferente.

Cuando tuvo treinta y siete años, Ānanda se unió a la orden de monjes del *Buddha* junto con Anuruddha, Devadatta y muchos otros nobles *Sayans*. El Venerable   
Belaṭṭhasīsa, un *arahant*, se convirtió en su maestro y lo introdujo en la disciplina de monje. Ānanda demostró ser un discípulo dispuesto y diligente. Durante su primer retiro de lluvias, obtuvo el fruto de la entrada a la corriente (Vin. 2: 183). Más tarde, les dijo a sus compañeros monjes que el Venerable Puṇṇa Mantāniputta, un destacado expositor del *Dhamma*, le había sido de gran ayuda durante su período de formación. Él había enseñado el *Dhamma* a los nuevos monjes y les habría proporcionado un discurso profundo sobre la relación entre los cinco agregados y la idea del “yo soy” (SN 22:83). A medida que Ānanda escuchaba las palabras de Puṇṇa, penetró cada vez más profundamente en la realidad de la impermanencia, el sufrimiento y la ausencia de ego de los cinco agregados, y con la maduración de su sabiduría desarrolló un gran paso hacia el sendero y el fruto de la entrada a la corriente.

Ānanda siempre estuvo satisfecho con su vida de monje. Comprendió la dicha de la renunciación y entró en el sendero de la liberación, el cual se convierte también en dicha al caminarla en compañía de amigos de ideas afines. Durante los primeros años de su vida como monje, Ānanda estuvo completamente ocupado con la

purificación de su propia mente; se mezclaba fácilmente entre el *Saṅgha* y poco a poco desarrolló más y más resiliencia y fortaleza mental.

Cuando el *Buddha* y Ānanda tenían cincuenta y cinco años de edad, el *Buddha* convocó a una reunión de monjes y declaró: "En mis veinte años como líder del *Saṅgha*, he tenido muchos y diferentes asistentes, pero ninguno de ellos realmente ha asumido el puesto a la perfección; una y otra vez se ha hecho evidente cierto grado de obstinación. Ahora tengo cincuenta y cinco años y es necesario que tenga un asistente confiable y honesto". De inmediato, todos los nobles discípulos ofrecieron sus servicios, pero el *Buddha* no los aceptó. Entonces los grandes monjes observaron a Ānanda, que se había retraído modestamente, y le pidieron que se ofreciera como voluntario.

Debido a su impecable comportamiento como monje, Ānanda parecía predestinado para el puesto. Cuando se le preguntó por qué era el único que no había ofrecido sus servicios, respondió que el *Buddha* sabía mejor que nadie quién era el más adecuado para ser su asistente. Tenía tanta devoción en el *Bhagavā* que no se le ocurrió expresar sus propios deseos, aunque le hubiese gustado convertirse en asistente del Maestro. Entonces el *Buddha* declaró que a Ānanda le agradaría asumir el cargo y que él sería la mejor opción para el puesto. Ānanda no estuvo orgulloso de que el Maestro lo hubiese preferido entre otros discípulos y, por el contrario, solicitó ocho concesiones.

Los primeros cuatro fueron de carácter restrictivo: Primero, el Maestro nunca debería obsequiarle ropajes; en segundo lugar, nunca debería ofrecerle las ofrendas que él mismo hubiese recibido; tercero, habiendo recibido una residencia, nunca debería compartirla con él; cuarto, nunca debería incluirlo en ninguna invitación personal (como ocasión para enseñar el *Dhamma* donde se ofreciera alimentos). Los otros cuatro fueron permisibles: si lo invitaran a comer, solicitó el derecho de transferir esta invitación al *Buddha*; si la gente llegase de áreas periféricas, solicitó el privilegio de conducirlos hacia el *Buddha*; si tenía dudas o preguntas sobre el *Dhamma*, solicitó el derecho de aclararlas en cualquier momento; y si el *Buddha* pronunciase un discurso durante su ausencia, solicitó el privilegio de que se le repitiera en privado. Ānanda explicó que, si no plantease las primeras cuatro condiciones, la gente podría decir que había aceptado el puesto de asistente solo con la visión inclinada hacia las ganancias materiales que disfrutaría viviendo tan cerca del Maestro. Pero que si no demandase las otras cuatro condiciones, entonces se podría afirmar con justificada razón que cumplía los deberes de su cargo sin tener en cuenta su propio desarrollo en el noble sendero.

El *Buddha* le concedió estas muy razonables solicitudes, que estaban muy de acuerdo con el *Dhamma*. Desde entonces, Ānanda fue el compañero, asistente y

ayudante constante del *Bhagavā* durante veinticinco años. En esos veinticinco años de servicio, se mantuvo con el mismo esfuerzo incesante en la purificación que en los primeros dieciocho años de su monacato cuando era un discípulo desconocido. Él dijo de sí mismo:

A través de los veinticinco años completos

Que he estado en la entrenamiento superior,

No ha surgido en mí ninguna percepción sensual:

¡Aprecien la excelencia del *Dhamma*!

A lo largo de los veinticinco años completos

Que he estado en la entrenamiento superior,

No me ha surgido ninguna percepción de odio:

¡Aprecien la excelencia del *Dhamma*!

**(Thag. 1039–40)**

Los veinticinco años mencionados en este verso se refieren al período durante el cual fue asistente del *Buddha*, y no a toda su vida como monje. Durante este período, aunque todavía fuera un "aprendiz",1 en el entrenamiento superior, no surgieron en él pensamientos de lujuria u odio; la implicación era que su estrecha conexión con el *Buddha* y su devoción por él no dejaban lugar para estas dos impurezas. Solo un hombre así podría ocupar el puesto de asistente y compañero permanente del Iluminado.

## El Renombre de Ānanda

Los enaltecimientos hacia Ānanda se han expresado en muchas ocasiones en el Canon *Pāli*. Una vez, por ejemplo, el Rey Pasenadi de Kosala conoció al Venerable Ānanda y le preguntó sobre los criterios de conducta adecuada en cuerpo, lenguaje y mente. Ānanda respondió a las preguntas del Rey con su habitual sabiduría, y el Rey estuvo tan encantado que le otorgó una costosa prenda. Más tarde, Ānanda informó sobre su encuentro con el *Bhagavā*, quien luego se dirigió a toda la congregación de monjes y dijo: "¡Es una fortuna para el Rey Pasenadi de Kosala, monjes, es una suerte para el Rey Pasenadi de Kosala, que haya tenido la oportunidad de estar con Ānanda y ofrecerle servicio!" (MN 88).

Ānanda era tan capaz como maestro de *Dhamma* que el *Buddha* no dudaba en pedirle que ocupara su lugar cuando él mismo no se sentía en forma. Esto ocurrió cuando sen encontraba entre los propios parientes del *Buddha*, los Sakyans, en Kapilavatthu. Cuando los Sakyans estuvieron a punto de abrir una nueva casa de retiro, invitaron al *Buddha* y a sus monjes a pasar la primera noche con el objeto de hacer el

otorgamiento de sus bendiciones al lugar. Después de que la congregación se hubo reunido, el *Buddha* habló durante gran parte de la noche, pero luego se volvió hacia el Venerable Ānanda y dijo: “Hable con los *Sakyans*, Ānanda, sobre el discípulo que se encuentre en entrenamiento superior practicando el noble sendero. Me duele la espalda y necesito estirarme". Ānanda luego procedió a dar un sermón detallado sobre toda la práctica del discípulo, desde los preceptos básicos de la moralidad hasta el conocimiento final de la *arahantía*. Cuando hubo terminado, el *Buddha* se levantó y dijo: “¡Excelente, Ānanda, excelente! Ha dado una excelente charla a los *Sakyans* sobre la práctica del discípulo en el entrenamiento superior".

En varias ocasiones, el *Buddha* no estuvo presente mientras Ānanda habló. A veces tenía la costumbre de pronunciar unas palabras muy breves y sucintas a los monjes sobre el *Dhamma*, y luego se levantaba y entraba a su recámara como si estuviera desafiando a los monjes a desentrañar el significado de sus palabras por sí mismos. En tales ocasiones, los monjes se acercaban a un erudito Venerable para que les explicase detalladamente la enigmática declaración del *Buddha*. Por lo general, acudían al Venerable Mahākaccāna, el principal expositor de las breves declaraciones del *Buddha*, pero cuando no estaba en su residencia, acudían a Ānanda, "porque el Venerable Ānanda es alabado por el Maestro y por sus sabios compañeros en la vida santa". Ānanda entonces daba una explicación completa de una breve declaración del *Buddha*, después de lo cual los monjes informaban sus palabras al *Buddha*. Invariablemente, el *Buddha* declaraba entonces: “Ānanda, monjes, es sabio, alguien de gran entendimiento. Si me hubieran preguntado sobre este asunto, habría respondido de la misma manera que Ānanda les ha respondido. Ése es el significado, así es cómo deben tenerlo en cuenta” (ver SN 35: 116, 117; AN 10: 115).

Tan grande era el dominio del *Dhamma* por parte de Ānanda que el *Buddha* incluso habló de él como una encarnación viviente de la Enseñanza. Una vez, un discípulo laico le preguntó al *Buddha* cómo, después de haber honrado al Maestro y al *Saṅgha*, podía honrarse al *Dhamma*, y ​​esto ocurrió en una época antes de que el *Dhamma* se transcribiera en libros. El *Buddha* respondió: "Si desean honrar al *Dhamma*, laico, vaya y honre a Ānanda, al Tesorero del *Dhamma*". Acto seguido, el discípulo laico invitó a Ānanda a comer y le ofreció una valiosa tela. Ānanda se la ofreció a Sāriputta, quien a su vez se la ofreció al *Buddha*, porque solo él era causa de toda dicha (Jāt. 296). En otra ocasión, después de que Ānanda respondiese a una pregunta del *Buddha* y se marchase, el *Buddha* les dijo a los demás monjes: "Ānanda todavía está en el sendero del entrenamiento superior, pero no es fácil encontrar a alguien que lo iguale plenamente en sabiduría" (AN 3:78). Y poco antes de su *Parinibbāna*, el Maestro dijo: "Así como una multitud de nobles, *brahmanes*, gente común y ascetas encuentrarían dicha al ver a un monarca universal, equivalentemente dichosos son los monjes, monjas, discípulos y discípulas respecto

a Ānanda. Si una multitud así fuera a ver a Ānanda, solo su presencia les daría alegría. Cuando les hablase sobre el *Dhamma*, surgiría la alegría en ellos debido a sus palabras. E inclusive se sentirían insatisfechos cuando Ānanda quedara en silencio” (DN 16).

En vista de esta abundancia de elogios, honor y reconocimiento, podría haberse esperado murmullos de envidia y resentimiento contra Ānanda, pero este no fue el caso en lo absoluto, porque Ānanda era un hombre que no tenía enemigos. Esta rara fortuna no le habría llegado por casualidad, sino que también la habría disfrutado en muchas existencias pasadas. Ānanda había subordinado su vida al *Dhamma* tan íntegramente que la fama no pudo tocarlo ni enorgullecerlo. Sabía que todo lo que era bueno en él se debía a la influencia de la Enseñanza y, con tal actitud, no había margen en su mente para el orgullo y la complacencia. Quien no sea orgulloso no tendrá enemigos, y tal persona no se enfrentará a la envidia. Si alguien se dirigiese plenamente hacia su interior y evitase el contacto social, como lo hacía el medio hermano de Ānanda, Anuruddha, entonces sería fácil no tener enemigos. Pero Ānanda, el intermediario entre el *Buddha* y sus muchos devotos, se expuso constantemente a la malicia y al resentimiento de las personas susceptibles. Así que el simple hecho de que viviera sin enemigos, sin rivales, sin conflictos ni tensiones, rozó hasta la naturaleza de un milagro. Esta cualidad es verdaderamente una medida de la singularidad de Ānanda.

Aunque Ānanda experimentaba críticas justificadas y ocasionalmente fue amonestado, se trataba de algo completamente diferente. Un recordatorio amistoso, una advertencia o incluso un reproche sustancial para cambiar el comportamiento de alguien contribuyen a una purificación más intensa. Dichas críticas, si se toman en serio, conducen a una mayor claridad interior y a una mayor estima por parte de los demás. Pero los casos en los que Ānanda fue amonestado se refirieron principalmente a puntos de comportamiento social o a las minucias del *Vinaya*, a la disciplina del monje. Casi nunca lo involucraban con asuntos de auto-purificación y nunca con su comprensión del *Dhamma*. Los casos fueron los siguientes.

Una vez, cuando el *Buddha* sufría de gases en el estómago, Ānanda le preparó etole de arroz, lo que le había sido beneficioso cuando él mismo había sufrido esta dolencia antes. El *Buddha* lo amonestó: "No es apropiado que los ascetas preparen alimentos en casa". Después de este incidente, se decretó como ofensa que un monje cocinase para sí mismo (Vin. 1: 210-11). Ānanda se adhirió a esta regla a partir de entonces, con pleno conocimiento de su necesidad como parte de una vida carente de viviendas.

Una vez, Ānanda fue por ofrendas sin su doble ropaje. Los compañeros monjes llamaron su atención sobre la regla establecida por el *Buddha* de que un monje siempre debería usar sus tres ropajes cuando se dirigiese a una aldea. Ānanda estuvo de acuerdo de todo corazón con la observación y explicó que simplemente lo había olvidado. Dado que éste fue el primer caso y se refería a una simple regla disciplinaria, el asunto quedó resuelto (Vin. 1: 298). El hecho de que alguien como Ānanda, que tenía una memoria extraordinaria, también pudiese olvidar algo se debía a la realidad que ni siquiera una persona que entrase en la corriente era perfecta. El *Buddha*, sin embargo, exigía a los monjes que prestaran atención diligente a los pequeños detalles cotidianos de la vida de un monje, y que basaran sus esfuerzos espirituales superiores en la base de esta disciplina. Esto servía para eliminar la comprensión y la vanidad puramente intelectuales.

Un tipo diferente de crítica fue dirigida a Ānanda en dos ocasiones por el Venerable Mahākassapa. Una vez, Ānanda le pidió a Kassapa que lo acompañara a un convento para que impartiera un discurso dirigido hacia las monjas. Después de una vacilación inicial, Kassapa estuvo de acuerdo. Cuando terminó el discurso, una monja testaruda culpó a Kassapa por haber hablado sin dejar que el sabio Ānanda pronunciara una sola palabra. Era, dijo ella, como si un vendedor de agujas hubiera intentado vender sus productos en presencia de un fabricante de agujas. Ānanda le rogó a Kassapa que la perdonara, pero Kassapa respondió que Ānanda debería mostrar moderación, no fuera que el *Saṅgha* iniciara una investigación sobre su comportamiento (SN 16:10). Kassapa pretendía que este reproche fuera un recordatorio para Ānanda de que, en su celo por enseñar el *Dhamma* a las monjas, había pasado por alto el peligro del apego personal. Sin duda, esta crítica fue beneficiosa para Ānanda en el futuro.

El segundo incidente ocurrió poco después de la muerte del *Buddha*, cuando treinta discípulos de Ānanda abandonaron el *Saṅgha*. Kassapa le reprochó a Ānanda que no protegiera lo suficientemente a los jóvenes. Había hecho peregrinaciones a pie con ellos cuando todavía estaban desenfrenados en los sentidos, inmoderados al comer, no dedicados a la vigilia. Por lo tanto, dijo que él se parecía a un "pisoteador de maíz, a un saqueador de familias, cuyos seguidores se estaban dispersando". Finalmente, Kassapa dijo: "Este jovenzuelo realmente no conoce su propia medida".**2**

A este fuerte reproche, Ānanda solo respondió que le habían crecido canas en la cabeza y, sin embargo, el Venerable Kassapa todavía se refería a él como "jovenzuelo". Puede ser que en este caso Ānanda haya sobrevalorado su propia fortaleza y ​​subestimado la mundanalidad de sus discípulos. Ānanda no argumentó sobre la justificación objetiva de la censura. Después de todo, todavía no era un *arahant* y todavía estaba

sujeto a algunas impurezas. Solo objetó la generalización implícita de la crítica. Sin embargo, se puede suponer que un *arahant* como Kassapa habría sabido qué forma de crítica sería la más útil para Ānanda. En cualquier caso, Kassapa reprochó a Ānanda en ambas oportunidades por su amor hacia él; Siempre hubo una excelente relación entre estos dos monjes.

Otro monje, Udāyī, una vez criticó a Ānanda de la siguiente manera. Ānanda le había preguntado al *Bhagavā* hasta dónde llegaría su voz en el universo. El Venerable Señor había respondido que los Iluminados eran inconmensurables y podían llegar más allá de mil sistemas estelares (con mil soles, mil cielos y mil mundos *Brahmā*), incluso más allá de 3,000 sistema estelares. El *Buddha* podía penetrar en todos esos mundos con su resplandeciente esplendor y llegar con su voz a todos los seres que allí habitasen.

Ānanda estuvo encantado con esta descripción, tan abarcadora y que trascendía todos los horizontes, y exclamó: "¡Qué afortunado soy de tener a un Maestro tan todopoderoso y omnipotente!" Udāyī objetó: "¿De qué le sirve, amigo Ānanda, que su Maestro sea todopoderoso y omnipotente?" Con estas pocas palabras se pronunció un fuerte reproche: que Ānanda siempre mirase solo a la persona del *Buddha* y, por lo tanto, olvidase su beneficio real, su propia iluminación. El *Buddha* inmediatamente se puso del lado de Ānanda, diciendo: “¡No es así, Udāyī, no es así! Si Ānanda muriera sin haber sido completamente liberado, debido a la pureza de su corazón, sería siete veces Rey de los dioses o siete veces Rey del subcontinente Indio. Pero Udāyī, Ānanda experimentará la liberación final en esta misma vida" (AN 3:80).

El hecho de que el *Buddha* hiciera esta profecía en presencia de Ānanda demuestra su indubitable confianza en él. Sabía que su amplio conocimiento sobre la Palabra del *Buddha* no haría que Ānanda fuera negligente en su práctica. Esta declaración también indicaba que el *Buddha* encontró útil proteger a Ānanda del reproche —infligido por él mismo y por otros— consolándolo de que su esfuerzo y energía resultarían en el logro más elevado en esa misma vida. El *Tathāgatā* sólo haría una declaración así en el caso de que alguien tendiese a ser extremadamente consciente en lugar de negligente.

La única vez que el *Buddha* amonestó a Ānanda por su propia cuenta fue también la más importante.**3** El *Buddha* había dado instrucciones a Ānanda para que supervisara la distribución de telas para los ropajes de los monjes, y Ānanda había cumplido esta tarea de manera muy satisfactoria. El *Buddha* lo elogió por su circunspección y les dijo a los otros monjes que Ānanda era muy hábil en la costura; podía hacer varios tipos diferentes de costuras. Para ser un buen monje era necesario que se cosieran

debidamente los dobladillos de los ropajes para que no se deshilechasen, y no se pudiese acusar de manipular y desperdiciar negligentemente las ofrendas de los laicos   
(Vin. 1: 287).

Más tarde, cuando el *Buddha* encontraba residiendo cerca de su ciudad natal, vio numerosos asientos preparados en un monasterio y le preguntó a Ānanda si muchos monjes vivían allí. Ānanda confirmó esto y agregó: "Ahora es el momento de preparar nuestros ropajes, Señor". Ānanda se refirió aquí a las instrucciones del *Buddha* de que un monje debía cuidar adecuadamente su ropaje. Sin embargo, Ānanda parecía haber organizado una especie de círculo de costura, tal vez para enseñar a sus compañeros monjes el elogiado arte de hacer costuras. Probablemente fue así como se convirtió en una hora común la de la costura nocturna. Ānanda no había considerado que esto se convertiría en una hora de conversación doméstica durante la cual los monjes se entregarían a charlas frívolas. Por lo tanto, el *Buddha* dio este mandato muy enfáticamente sobre el peligro del gregarismo mundano para un monje: "Un monje no merecerá ningún reconocimiento si disfruta de la socialización, si encuentra alegría en la comunión, si encuentra satisfacción en ella, si disfruta de la reunión, si está complacido con ella. Que tal monje alcance a voluntad la bienaventuranza de la renunciación, la bienaventuranza de la soledad, la bienaventuranza de la tranquilidad, la bienaventuranza de la iluminación, en su totalidad, eso es imposible".

Quien encuentre toda su felicidad en la socialización no tendrá acceso a la dicha que solo puede obtenerse de la reclusión. Inclusive si tal persona alcanzara la absorción meditativa, ese logro será frágil, fácilmente perturbable y perdible. Para una persona que disfrute de la compañía, será aún más difícil alcanzar la liberación final. Por lo tanto, el *Buddha* terminó su advertencia con la afirmación de que no es posible encontrar ningún objeto de apego que no produzca sufrimiento debido a su inherente impermanencia. Éste es el aspecto universal del *Dhamma*.

Posteriormente, el *Buddha* expuso el sendero de la práctica, el cual explicó únicamente con referencia a Ānanda. Debido a que Ānanda tenía la facultad de la meditación profunda, el *Buddha* no mencionó los primeros siete constituyentes del Noble   
Óctuple Sendero, sino que comenzó por el octavo constituyente, la concentración correcta. Expuso aquí el objetivo más elevado: la vacuidad total de los conceptos, objetos y nombres, y destacó que este objetivo sólo podía ser alcanzado por aquel que se esforzase en dominar la mente en soledad. Además, apeló al amor de Ānanda, hacia él como Maestro, y enfatizó que este amor solo podría probarse si Ānanda lo siguiese hasta la consumación más elevada. Se podría decir que hizo uso de ambos enfoques, el fáctico y el personal, para ayudar a Ānanda a cortar con todos los asuntos mundanos restantes de una vez por todas, y concluyó con esta analogía: "Por lo tanto, Ānanda, tenga compasión hacia mí, no hostilidad; esto será para su beneficio y felicidad durante

mucho tiempo. No lo trataré, Ānanda, como un alfarero trataría a sus vasijas sin cocer. Repetidamente y amonestando, le hablaré, Ānanda, examinándolo recurrentemente. El que sea bueno resistirá el examen".

Esta analogía será más fácil de entender si se echa un vistazo al *Gandhāra Jātaka* (Jāt. 406), que habla sobre una vida pasada de Ānanda. Ānanda habría sido un Rey que abdicó a su trono para convertirse en asceta, y el *Bodhisatta* también habría hecho lo mismo. Un día se supo que el primer asceta, el futuro Ānanda, tenía una pequeña reserva de sal para condimentar su comida, lo que iba en contra de la regla ascética de la austeridad. El *Bodhisatta* lo reprendió de la siguiente manera: "Ha abandonado todas las riquezas de su reino, pero ahora ha comenzado a almacenar provisiones nuevamente". El asceta se puso de mal humor por eso. Respondió que no se debería herir a la otra persona al reprenderlo; uno no debe ser rudo con el reproche, como si cortara con un cuchillo sin filo. El *Bodhisatta* respondió: "Entre amigos no es necesario hablar como un alfarero manipulando sus vasijas sin cocer, es decir, muy delicadamente. Un amigo también puede pronunciar palabras críticas, porque solo a través de la exhortación recurrente y la crítica constructiva y constante se podrá asignar a una persona la solidez de una arcilla cocida". Entonces el asceta le pidió perdón al *Bodhisatta* y pidió que el *Bodhisatta*, por compasión, siempre lo guiara cada vez más extensamente.

La analogía de las vasijas de arcilla, fácilmente comprensible en aquellos días en que la alfarería era un oficio común, se refería a la sensibilidad y la susceptibilidad al respecto. Porque un alfarero manipula suavemente la vasija de barro cruda, no del todo seca, con ambas manos para que no se rompa. Luego, después de hornearlas, las probará repetidamente en búsqueda de fallas como por ejemplo grietas o rajaduras, y las comenzará a utilizar solo si están bien horneada. Las manipulará una y otra vez y solo un sonido característico resistirá la prueba. De la misma manera, sólo una buena persona, con excelentes cualidades, consumará el sendero y la fruición de la *arahantía*.

En esa vida pasada, el reproche del *Bodhisatta* fue fructífero y condujo a Ānanda, al asceta, a los reinos *Brahmā*. Así que también fue fructífera esta vez, en su existencia final, ya que Ānanda aceptaba felizmente las críticas, se contentaba con ellas, las consideraba seriamente y las siguió hasta llegar a la destrucción total del sufrimiento.

## El Asistente Del *Buddha*

Una de las virtudes que lanzó a la fama a Ānanda fue su conducta como *upaṭṭhāka* del *Buddha*, su asistente personal. El *Buddha* dijo de él que había sido el mejor de todos los asistentes, el más destacado de todos los monjes que habían ocupado este puesto (AN 1, cap. 14). El término "asistente" en realidad no es lo suficientemente amplio como para hacer justicia a la posición del Venerable Ānanda. Tales designaciones como "secretario" o "ayudante" no expresarán los aspectos más íntimos de su asistencia, extendiéndose a muchos y pequeños elementos personales brindada al Maestro, mientras que el término "sirviente" omitiría los aspectos organizativos y directivos, implicando cierto y demasiado grado de subordinación, y nuevamente dejaría a un lado el aspecto intimo de su relación.

En tres de sus versos en el *Theragāthā* (1041–43), Ānanda resume la forma en que sirvió al *Buddha* durante el último tercio de su vida:

Durante veinticinco años serví al *Bhagavā*,

Lo serví correctamente con acciones bondadosas

Como una sombra que nunca se apartó.

Durante veinticinco años serví al *Bhagavā*,

Lo serví correctamente con palabras bondadosas

Como una sombra que nunca se apartó.

Durante veinticinco años serví al *Bhagavā*,

Lo serví correctamente con pensamientos bondadosos

Como una sombra que nunca se apartó.

Si buscamos en la literatura mundial ejemplos de alguien que haya sido el confidente de un gran hombre y que lo haya acompañado constantemente, en ninguna parte encontraríamos a al alguien comparable a Ānanda. Su amorosa atención al Maestro durante un período tan largo consistió de los siguientes servicios: Ānanda le traía al *Buddha* agua para lavarse la cara y astillas de leña para limpiarse los dientes; arreglaba su asiento, le lavaba los pies, le masajeaba la espalda, lo abanicaba, barría su celda y le arreglaba el ropaje. Dormía cerca de él durante la noche, para estar siempre a la mano. Lo acompañaba en sus rondas por el monasterio (Vin. 1: 294) y después de las reuniones verificaba si algún monje había dejado algo olvidado. Llevaba los mensajes del *Buddha* (Vin. 2: 125) y reunía a los monjes, incluso a veces a medianoche (Jat. 148). Cuando el *Buddha* se enfermaba, obtenía medicinas para tratarlo. Una vez, cuando los monjes descuidaron a un compañero monje muy enfermo, el propio *Buddha* y Ānanda lo limpiaron y juntos lo llevaron a un lugar de descanso (Vin. 1: 301-2). De esta manera,

Ānanda realizó las muchas tareas diarias y se preocupó por el bienestar físico de su primo iluminado tal como lo haría una buena madre o una cariñosa esposa.

Pero, sobre todo, también asumió los deberes de un buen secretario, facilitando la comunicación fluida entre los miles de monjes y el Maestro. Junto con Sāriputta y   
Moggallāna, trataba de resolver y atender los múltiples problemas de las relaciones humanas que surgen en una comunidad. En el caso de la disputa entre los monjes de Kosambī (AN 4: 241) y en el caso del cisma del *Saṅgha* producido por Devadatta (Ud. 5: 8 y Vin. 2: 199 ss.) Ānanda jugó el importante papel de aclarar las dudas y mantener el orden. A menudo era el intermediario entre los monjes, organizando para ellos una audiencia con el Maestro, o llevando las palabras del *Buddha* a los miembros de otras sectas. No rechazaba a nadie y se sentía más un puente que una barrera.

En varias ocasiones, los monjes solían hacer mucho ruido, por lo que el *Buddha* le preguntaba a Ānanda sobre las razones al respecto. Ānanda siempre era capaz de explicar las cosas minuciosamente para que el *Buddha* tomase la acción apropiada (MN 67; Ud. 3: 3; Vin. 4: 129). La última de estas tres ocasiones fue significativa. En nombre del *Buddha*, Ānanda reunió a un gran grupo de ruidosos monjes, les reprochó su comportamiento y los despidió. Entonces el grupo partió hacia un régimen de soledad y trabajó tan diligentemente en la purificación de sus corazones que al final del retiro de lluvias todos alcanzaron los tres verdaderos conocimientos.**4** El Maestro los reunió una vez más. Cuando llegaron ante la presencia del Iluminado, él habitó en una meditación imperturbable.**5** Los monjes se dieron cuenta de la profundidad de la meditación de su maestro, se sentaron y entraron en la misma absorción. Después de haber pasado así las primeras cuatro horas de la noche, verdaderamente el tipo de "reverencia" digna de los santos, Ānanda se levantó y le pidió al *Buddha* que saludara a los monjes que habían llegado. Como todos estaban en meditación imperturbable, nadie pudo oírlo. Después de otras cuatro horas, Ānanda repitió su solicitud. De nuevo le respondió el silencio total. Y por tercera vez, al amanecer, Ānanda se levantó, se postró ante el *Buddha*, juntó las manos y pidió un saludo para los monjes. Entonces el *Buddha* emergió de su meditación y respondió a Ānanda: "Si, Ānanda, pudiese comprender nuestras mentes, entonces habría sabido que todos nosotros nos encontrábamos en una absorción imperturbable, donde las palabras no pueden penetrar" (Ud. 3: 3).

Este relato sirve para mostrar la infalible paciencia que poseía Ānanda, así como sus limitaciones. Tal hecho puede haber contribuido a la determinación de Ānanda de practicar la meditación una y otra vez, a pesar de sus muchos deberes. Los textos tradicionales hablan de dos ocasiones en las que le pidió al *Buddha* un objeto de

meditación que pudiera practicar en soledad. El Maestro le dijo en una ocasión que se concentrara en los cinco agregados (SN 22: 158), y en otra que contemplara las seis esferas sensoriales (SN 35:86).

Entre las muchas ocasiones que Ānanda intercedió por otros con el *Buddha*, se pueden mencionar las siguientes: Cuando los monjes Girimānanda y Phagguna estaban enfermos, Ānanda le pidió al Excelso que los visitara y los fortaleciera con una charla sobre el *Dhamma* (AN 10:60, 6:58). También fue Ānanda quien le pidió al *Buddha*, por sugerencia de Anāthapiṇḍika, que se erigiera un santuario en el monasterio Jetavana (Jāt. 479).

De estas y muchas otras formas, Ānanda demostró ser un monje solícito que combinaba cualidades maternales y paternales. Su capacidad de organización, negociación y arreglos ya se había manifestado en un distante pasado, cuando, en una vida pasada cumplió una función similar para el Rey de los *devas*, *Sakka*. En los pocos casos en que se mencionan las vidas pasadas de Ānanda en los mundos *deva* y *Brahmā*, siempre se relacionan con aquellas vidas en las que ocupaba el puesto de asistente principal y ayudante de *Sakka*; particularmente como el auriga celestial Mātali (en cuatro casos, Jat. 31, 469, 535, 541), o como *deva* y arquitecto celestial Vissakamma (489), o el Dios de la lluvia Pajjunna (75), o el músico celestial de cinco crestas Pañcasikha (450).

Especialmente digno de mención es la voluntad de Ānanda por el sacrificio. Cuando Devadatta soltó al elefante salvaje para matar al *Buddha*, Ānanda se arrojó frente al *Buddha*, dispuesto a morir él mismo en lugar de dejar que el *Bhagavā* fuera asesinado o herido. El *Buddha* le pidió tres veces que retrocediera, pero él no obedeció. Sólo cuando el Maestro lo movió suavemente desde el lugar a través de poderes sobrenaturales, pudo disuadirlo de su intención de sacrificarse (Jat. 533). Esta acción de Ānanda extendió su fama aún más. El *Buddha* les dijo a los otros monjes que, en cuatro vidas pasadas, Ānanda se había mostrado igualmente dispuesto a sacrificarse por él. Incluso en un pasado distante como animal — como un cisne (502, 533, 534) o una gacela (501) — se había quedado al lado del *Bodhisatta* cuando fue atrapado por una trampa. En otra ocasión, el *Bodhisatta* se sacrificó primero por su madre en el cuerpo de una mona, y luego lo hizo su hermano, Ānanda (222). Y en otros tres casos registrados, Ānanda, en sus renacimientos del pasado, salvó la vida del futuro *Buddha* gracias a su cuidado y habilidad. Estas historias amplifican las virtudes de Ānanda y su asociación ancestral con el *Buddha*.

## El Tesorero Del *Dhamma*

Entre los discípulos a quienes el *Buddha* declaró como preeminentes, el Venerable Ānanda tuvo la distinción única de ser designado como preeminente en cinco cualidades. Todos los demás discípulos principales sobresalían en una sola categoría, o, en el caso de dos monjes, en dos, pero Ānanda fue considerado como el discípulo *bhikkhu* que ocupaba el primer lugar en cinco categorías:

1. era de aquellos que habían "oído mucho", es decir, que habían aprendido mucho de los discursos del *Buddha* (*bahussutānaṁ*):

2. era de aquellos que tenían buena memoria (*satimantānaṁ*):

3. era de aquellos que tenían dominio sobre la estructura secuencial de las enseñanzas (*gatimantānaṁ*):

4. era de aquellos que eran firmes en el estudio, etc. (*dhitimantānaṁ*): y

5. era de aquellos que llegaron a ser asistentes del *Buddha* (*upaṭṭhakānaṁ*).

Al examinar esto, uno puede ver que estas cinco cualidades provienen todas de la atención plena (*sati*). La atención plena es el poder de la mente y el poder de la memoria, el dominio de los recuerdos y las ideas. Es la facultad de utilizar la mente en cualquier momento, como se desee, como un maestro. En resumen, la atención plena es circunspección y orden, autocontrol, dominio y autodisciplina. En un sentido más particular, *sati* es la capacidad de recordar. Ānanda tenía esta habilidad en un grado fenomenal. Podía recordar todo inmediatamente, incluso si lo había escuchado solo una vez. Podía repetir discursos del *Buddha* sin problemas en una extensión de hasta sesenta mil palabras, sin omitir ni una sola sílaba. Podía recitar quince mil estrofas del *Buddha* de cuatro versos cada una.

Puede parecernos increíble que alguien pueda lograr tal hazaña. Pero la razón por la que nuestros propios recuerdos son tan limitados es que abrumamos nuestras mentes con cien mil cosas inútiles que nos impiden convertirnos en dueños de nuestra memoria. El *Buddha* dijo una vez que la única razón por la que uno olvida algo es por la presencia de uno o todos los cinco obstáculos: el deseo sensual, la mala voluntad, el letargo y la somnolencia, la inquietud y la preocupación, y finalmente la duda escéptica (AN 5: 193). Debido a que Ānanda se encontraba en el entrenamiento superior, podía zafarse de estos obstáculos a voluntad y así podía concentrarse completamente en lo que escuchaba. Como no quería nada para sí mismo, asimilaba los discursos sin resistencia ni distorsión, los ordenaba adecuadamente, sabía a qué correspondía cada uno, reconocía en diferentes expresiones el denominador común y, como un registrador fiel y hábil, podía orientarse en la oscuridad de los pasillos de la memoria.**6**

Todos estos factores entran en la calidad de "haber oído mucho". Quien haya escuchado mucho en este sentido se habrá apartado de la obstinación y se habrá convertido en el receptáculo de la verdad. Él hubo escuchado mucha verdad, y eso significó que había borrado toda ilusión en sí mismo. Una persona así habría “nacido de la propia boca” del Maestro, estaba verdaderamente entrenado, porque se dejaba moldear por la Enseñanza del Iluminado. Por tanto, el que haya oído mucho será el más humilde y el más sincero defensor de la verdad. Todo lo bueno que llevaba en su mente y en función de lo cual actuó, no lo atribuyó a su propia capacidad, sino al *Dhamma* que escuchó de su maestro. Una persona así será realmente humilde.

Esta cualidad de escuchar bien y entrenar la mente es designada como la primera de las cinco habilidades específicas de Ānanda, y se registra que todos sus discípulos también se dedicaron al aprendizaje (SN 14:15). No obstante, el *Buddha* dijo que no sería fácil encontrar a alguien que igualara a Ānanda al respecto (AN 3:78). Cuando Sāriputta le preguntó a Ānanda qué monje podría dar resplandor al bosque Gosiṅga de árboles de *sāla*, **7** él respondió así:

Aquel monje que haya oído mucho, que recuerde lo que haya oído, que atesore lo que haya oído. En cuanto a aquellas enseñanzas que sean buenas al principio, buenas en el medio y buenas al final, y que transmitan palabra por palabra y de manera correcta la vida santa y completamente purificada: todo esto él lo ha oído extensamente, lo tiene en cuenta, se ha familiarizado con su recitación verbal, la ha examinado con su mente y la ha penetrado a fondo con su visión. Es aquel que habla sobre el *Dhamma* a los cuatro tipos de oyentes, en su totalidad, en parte y en el contexto correcto para conducirlos hacia la erradicación final de las impurezas subyacentes. (MN 32)

La segunda cualidad, *sati* o atención, en este contexto significa la retención en la mente de los discursos escuchados y su aplicación en la propia auto-indagación. Para la tercera cualidad, *gati*, los traductores han propuesto interpretaciones muy diferentes, pero según el antiguo comentario se refiere a la capacidad de percibir con la mente la conexión interna y la coherencia de un discurso. Esto pudo hacer Ānanda porque entendía bien el significado y la importancia de la enseñanza en cuestión, con todas sus implicaciones. Por lo tanto, inclusive cuando su recitación era interrumpida por una pregunta, podía reanudar el recital exactamente en el punto en el que lo había interrumpido. La cuarta cualidad fue su firmeza (*dhiti*), su energía y dedicación incansable a las tareas de estudiar, memorizar y recitar las palabras del *Buddha* y de atender personalmente al Maestro. La quinta y última cualidad fue la de un asistente perfecto, la cual ya se ha descrito anteriormente.

Estas cinco cualidades al unísono calificaron a Ānanda para su papel especial dentro de la Dispensación del *Buddha*, el de Tesorero del *Dhamma* (*dhammabhaṇḍāgārika*). Dentro de un estado político, el *bhaṇḍāgārika* es el tesorero, el responsable de almacenar, preservar, proteger y distribuir la riqueza del país. Si el tesorero es inepto e irresponsable, los ingresos del estado disminuirían y la nación se hundiría en la bancarrota y el desastre. Si el tesorero es astuto, la riqueza nacional será sabiamente utilizada y la nación gozará de prosperidad y paz. En la Dispensación del *Buddha*, la riqueza es la enseñanza, la salud y longevidad de la Dispensación, especialmente después del *Parinibbāna* del *Buddha*, se requiere que estas enseñanzas se preserven cuidadosamente y se transmitan fielmente en la posteridad. El puesto de tesorero del *Dhamma*, por lo tanto, era de inmensa importancia, tanto que quien lo ocupase, al mantener intacta la Enseñanza del *Buddha* en el mundo, podía llamarse justificadamente "el ojo de todo el mundo":

Si uno desease comprender el *Dhamma*,

Debería recurrir a alguien así,

A quien sea de gran erudición, portador del *Dhamma*,

Un discípulo sabio del *Buddha*.

De gran conocimiento, portador del *Dhamma*,

El guardián del tesoro del Gran Vidente,

Es el ojo de todo el mundo,

Merecedor de reverencia, aquel de gran erudición.

**(Thag. 1030–31)**

Al seleccionar a Ānanda como tesorero o guardián de su Dispensación, el *Buddha* había elegido a alguien cuyas cualidades personales coincidían perfectamente con las exigencias del puesto. En virtud de su devoción por el aprendizaje, Ānanda estaba idealmente preparado para recibir las múltiples enseñanzas impartidas durante un período de cuarenta y cinco años; en virtud de su fenomenal memoria, podía recordarlos exactamente como los había pronunciado el Maestro; en virtud de su sentido del orden, se pudo confiar en que los conservaría en la secuencia correcta y los explicaría de tal manera que la estructura de las ideas estuviera de acuerdo con la intención original del *Buddha*; y en virtud de su constancia, se esforzó de tal modo que los discípulos a su cargo recibiera las enseñanzas plenamente y estuvieran debidamente capacitados para que a su vez pudiesen transmitirlo a sus propios discípulos.

La tradición budista especifica el número de unidades de recitación (*dhammakkhandha*), lit. "Agregados del *Dhamma*") en la Enseñanza del *Buddha* como ochenta y cuatro mil, y en un verso Ānanda afirma haberlos recibido todos:

Recibí del *Buddha* 82,000 unidades,

Y de los *bhikkhus* 2,000 más.

Por tanto, todos ascienden a 84,000 unidades,

Las Enseñanzas que se han puesto en marcha.

**(Thag. 1024)**

Debido a su posición clave entre el séquito de monjes del *Buddha*, Ānanda fue naturalmente el centro de mucha atención, y tuvo que tratar con un gran número de personas. Para todos los que entraban en contacto con él, fue un modelo de conducta intachable, tanto en su incansable solicitud por el Maestro y por la comunidad de monjes, así como por su imperturbable amabilidad, su paciencia y su disposición para servir. Algunos conflictos potenciales ni siquiera surgían ante su presencia, y los que surgían eran mitigados y resueltos a través de su influencia. Ānanda, como un hombre libre de enemigos, tenían un fuerte y profundo impacto en los demás a través de su conducta ejemplar, así como a través de sus instrucciones. Su imagen, como fiel compañero del *Buddha*, dejó huellas particularmente profundas en la mente de sus contemporáneos.

Ānanda siempre era dueño de cualquier situación y, como un rey, tenía una comprensión soberana sobre los asuntos. Por lo tanto, gracias a su circunspección, pudo manejar y organizar todo lo que ocurriese en la vida diaria del *Buddha* y del *Saṅgha*. A través del extraordinario poder de su memoria, pudo aprender de sus experiencias y nunca repetir los mismos errores, como la mayoría de las personas tienden a hacer una y otra vez debido a su frágil memoria. Por los tanto, podía recordar bien a las personas, aunque sólo las hubiese conocido una sola vez, y por los tanto pudo tratarlas adecuadamente, sin dejar la impresión de que las manipulase. Su circunspección concordaba con los hechos de una situación de manera tan natural que todas las personas razonables solo podían estar de acuerdo con él.

## Actitud de Ānanda Hacia las Mujeres

Debido a su bondad natural y preocupación compasiva, Ānanda se mostró especialmente solícito para bienestar de las cuatro clases de discípulos, no solo en lo concerniente a monjes y laicos, sino también a monjas y laicas. Sin Ānanda, de hecho, solo habría existido tres clases de discípulos, porque él fue quien jugó un papel decisivo en la fundación del *Bhikkhunī Saṅgha*, la orden de monjas, tal como se narra en los *Vinaya Piṭakas* (Vin. II: 253 y sigs.; ver también AN 8:51).

Cuando muchos nobles del clan *Sakyan* renunciaron a la vida familiar en virtud de una sin hogar bajo sus ilustres parientes, sus esposas, hermanas e hijas también expresaron el deseo de vivir una vida de renunciación bajo el Iluminado. Varias mujeres *Sakyans*, bajo la guía de la madrastra del *Buddha*, Mahāpajāpati Gotamī, se acercaron al *Buddha* y le pidieron que estableciera un *Bhikkhunī Saṅgha*. Mahāpajāpati expresó su petición tres veces, pero tres veces el *Buddha* respondió: “No sea ansiosa, Gotamī, por lograr que las mujeres renuncien a la vida de hogar en virtud de una sin hogar en el *Dhamma* y la Disciplina proclamados por el *Tathāgata*."

Cuando terminó su estadía en Kapilavatthu, acompañado por los *bhikkhus*, el *Buddha* partió hacia Vesālī, una distancia de varios cientos de millas. Mahāpajāpati, junto con varias otras mujeres *Sakyan*, lo siguieron de cerca. Al llegar, se pararon frente a la puerta del monasterio "con los pies hinchados, las extremidades cubiertas de polvo, con el rostro con lágrimas y sollozando". Cuando Ānanda apreció su situación y le preguntó por el motivo de su dolor, ella respondió que el Maestro había rechazado tres veces su solicitud para el establecimiento de una orden de monjas.**8**

Por compasión, Ānanda decidió interceder. Fue con el Maestro y repitió su petición tres veces, pero en cada vez el *Buddha* lo desanimó: “No sea ansioso, Ānanda, por lograr que las mujeres renuncien a la vida de hogar en virtud de una sin hogar en el *Dhamma* y la Disciplina proclamados por el *Tathāgata*". Entonces Ānanda decidió utilizar un método indirecto. Le preguntó al Maestro: "¿Es una mujer capaz de obtener la fruición de la entrada a la corriente, o del retornante por única vez, o la del no retornante, o del estado de *arahant*, si renunciase a la vida de hogar en virtud de una sin hogar en el *Dhamma* y la Disciplinaproclamados por el *Tathāgata*?"

El *Buddha* respondió afirmativamente. Entonces Ānanda reformuló su petición: “Si una mujer es capaz de hacer esto, Señor, además considerando que Mahāpajāpatī Gotamī ha prestado un gran servicio al *Bhagavā*: ella es su tía, ha sido su institutriz y nodriza, lo alimentó con su propia leche después de la muerte de su madre; por lo tanto, sería bueno que el *Bhagavā* permitiese que las mujeres renunciasen a una vida de hogar en virtud de una sin hogar en el *Dhamma* y la Disciplina proclamados por el *Tathāgata*".

Ānanda aquí había presentado dos argumentos. Primero, apeló al hecho de que una mujer de la Orden podría obtener el fruto más elevado y convertirse en un *arahant*, una meta que sólo se puede alcanzar en muy raras ocasiones en la vida laica. En segundo lugar, mencionó el elemento muy personal de los servicios meritorios que Mahāpajāpatī le había prestado al *Buddha* en su infancia, lo que sería una buena razón para que él ayudase a su madrastra ahora a obtener la liberación final. En respuesta a estos

dos argumentos, el *Buddha* acordó el establecimiento de una orden de monjas, siempre que se siguieran ciertas precauciones y reglas.

Uno podría tener la impresión de este relato de que se requiriesen los ingeniosos argumentos y la tenacidad de Ānanda para cambiar la forma de pensar del *Buddha*. Pero la mente de un Iluminado no se puede cambiar, porque siempre está en contacto con la realidad absoluta. Lo que sucedió aquí fue únicamente el mismo evento con el que se encuentran todos los *Buddhas*, porque todos ellos han establecido una orden de monjas. Todo el incidente no pretendía impedir la fundación del segmento femenino de la Orden, sino solo reforzar con esa vacilación el mensaje de que esto traería consigo grandes peligros. Por esta razón, el *Buddha* estipuló ocho condiciones que fueron seleccionadas de tal manera que solo las mejores mujeres estuvieran de acuerdo en cumplirlas. También sirvieron para lograr una segregación de sexos en la Orden de la manera más prudente posible. A pesar de esto, el Excelso declaró que, debido a la fundación de la orden de monjas, la Dispensación duraría solo quinientos años en lugar de la totalidad de mil años.**9**

Tras la proclamación del *Buddha* de las reglas y regulaciones para las monjas, Ānanda le preguntó acerca de las cualidades que un monje debería tener para ser maestro de monjas. El *Buddha* no respondió que tenía que ser un *arahant*, pero indicó ocho cualidades prácticas y concretas, que alguien como Ānanda, que aún no era un *arahant*, también debería poseer. Estas ocho cualidades eran, primero, el maestro de monjas debe ser virtuoso; segundo, debe tener un conocimiento completo del *Dhamma*; tercero, debe conocer bien el *Vinaya*, especialmente las reglas para las monjas; cuarto, debe ser un buen orador con una expresión agradable y fluida, impecable en la pronunciación y que transmita el significado de manera inteligible; quinto, debería poder enseñar el *Dhamma* a las monjas de una manera inspirativa, estimulante y alentadora; sexto, debe ser siempre bienvenido por las monjas y querido por ellas, es decir, deben ser capaces de respetarlo y estimarlo no sólo cuando les alabe, sino y sobre todo cuando haya motivos para las críticas; séptimo, nunca haber cometido una conducta sexual inapropiada con una monja; octavo, debe ser un monje budista completamente ordenado durante al menos veinte años (AN 8:52).

Dado que Ānanda había sido fundamental en la fundación de la orden de monjas, ahora también quería ayudarlas a avanzar por el noble sendero. Esto le trajo algunas dificultades. Hubo dos ocasiones en las que las monjas lo defendieron sin justificación contra el Venerable Mahākassapa.**10** Ambas monjas dejaron la Orden; demostrando así que ya no podían mantener la necesaria relación impersonal y puramente espiritual con su maestro, Ānanda.

Aún más extremo fue el caso de una monja en Kosambī, cuyo nombre no está registrado. Ella envió un mensajero a Ānanda, pidiéndole que la visitara, ya que supuestamente se encontraba enferma. En realidad, se había enamorado de Ānanda y quería seducirlo. Ānanda dominó la situación con total aplomo. En su sermón le explicó que este cuerpo había surgido debido a la nutrición, al deseo y al orgullo. No obstante, dijo, uno podría usar estos tres como medio de purificación. Con el apoyo de la nutrición, se podría trascender la nutrición. Apoyado en el deseo, uno podría trascender el deseo. Apoyado por el orgullo, uno podría trascender el orgullo. El monje consume los nutrientes que le permite llevar la vida santa. Sublima su deseo y es apoyado por un deseo por la santidad. Y el orgullo lo impulsa a lograr lo que otros ya han logrado, es decir, la destrucción de todas las impurezas. De esta manera, se puede, a su debido tiempo, trascender la nutrición, el deseo y el orgullo. Pero había una cuarta causa para el surgimiento del cuerpo, las relaciones sexuales, que era un asunto completamente diferente. A esto el *Bhagavā* denominó la destrucción del puente hacia el *Nibbāna*. De ninguna manera su sublimación podría usarse como un sendero hacia la santidad.

Entonces la monja se levantó de su cama, se postró ante Ānanda, confesó su ofensa y pidió perdón. Ānanda aceptó la confesión y declaró que en la Orden era una ventaja confesar las faltas personales y reprimirse a partir de entonces (AN 4: 159). Este incidente es un excelente ejemplo de la gran habilidad de Ānanda para dar un discurso adecuado sobre el *Dhamma* de manera espontánea, para encontrar la palabra adecuada en el momento adecuado.

Otro incidente ocurrió con las esposas del Rey Pasenadi. A pesar de su gran deseo por aprender el *Dhamma*, ellas no podían ir al monasterio para escuchar la predicación del *Buddha*. Como mujeres del Rey, estaban confinadas al harén como los pájaros en una jaula, y eso resultaba realmente un desastre para ellas. Entonces fueron con el Rey y le solicitaron que le pidiera al *Buddha* que enviara a un monje al palacio para enseñarles el *Dhamma*. El Rey, habiendo prometido cumplir su petición, preguntó a sus esposas a qué monje preferirían. Discutieron el tema entre ellas y pidieron unánimemente al Rey que se le solicitara a Ānanda para que fuera su instructor, al Tesorero del *Dhamma*. El *Bhagavā* cumplió con la petición que le presentó el Rey y desde entonces Ānanda fue regularmente a enseñar el *Dhamma* a dichas mujeres (Vin. 4: 157–58).

Un día durante este período fue robada una de las joyas de la corona. Todo fue registrado y las mujeres se sintieron muy preocupadas por la situación. Debido a esto, no estuvieron tan atentas y deseosas por entrenarse como de costumbre. Ānanda les preguntó el motivo y cuando lo escuchó, por compasión fue ante el Rey y le aconsejó

que convocara a todos los sospechosos y les diera la oportunidad de devolver la joya discretamente. Él debería hacer que se erigiera una tienda en el patio del palacio, poner un recipiente grande con agua dentro y hacer que cada persona entrara a solas. Así se hizo, y el ladrón de joyas, solo en la tienda, dejó caer la joya en el recipiente. Así el Rey recuperó su propiedad, el ladrón quedó impune y la paz reinó una vez más en el palacio. Este incidente aumentó aún más la fama de Ānanda y, por lo tanto, la popularidad de los monjes *Sakyans*. Los monjes elogiaron también a Ānanda, ya que había restaurado la paz por medios gentiles (Jāt. 92).

Poco antes de la muerte del *Buddha*, Ānanda le hizo una pregunta sobre las mujeres:

"¿Cómo nos relacionaremos con las mujeres, Señor?"

"No las miren."

"¿Pero si vemos a una, Señor?"

"No les dirijan la palabra".

"¿Pero si una nos hablase?"

"Mantengan la atención plena y el autocontrol". (DN 16)

Esta pregunta fue planteada por Ānanda en vista de la inminente desaparición del Maestro, justo antes de los preparativos para el funeral. Por tanto, este problema debe haber sido importante para él. Él mismo no requería de una advertencia para practicar el autocontrol, ya que había superado el deseo sensual durante veinticinco años. Pero una y otra vez había visto cómo el problema de la relación entre los sexos suscitaba tumultuosas emociones, y debía haber sabido también, por sus discusiones con los monjes más jóvenes, lo difícil que era llevar una vida santa, perfectamente pura e inmaculada que se siguiese como producto de la trascendencia de la sensualidad. También puede haber tenido en mente la advertencia del *Buddha* de que la Dispensación estaba en peligro debido a la fundación de la orden de monjas y puede haber querido dar a sus contemporáneos y sucesores una última palabra del *Buddha* al respecto.

## Ānanda Y Sus Compañeros Monjes

De todos los monjes, el Venerable Sāriputta fue el mejor amigo de Ānanda. No parece haber existido una relación cercana entre Ānanda y su medio hermano Anuruddha, porque este último habría preferido la soledad mientras que Ānanda amaba a la gente. Sāriputta era el discípulo que más se parecía al Maestro y con quien podía hablar de la misma manera que lo hacía con el *Buddha*. Es notable que, de todos los monjes, solo Sāriputta y Ānanda recibieran dos reconocimientos honoríficos por parte del *Buddha*: Sāriputta fue llamado el Mariscal del *Dhamma* (*dhammasenāpati*) y Ānanda su Guardián o Tesorero (*dhammabhaṇḍāgārika*). Uno puede ver sus roles complementarios al respecto. Sāriputta, el león, era el maestro activo, Ānanda era más el preservador y el tesorero. En ciertos aspectos, los métodos de Ānanda se parecían más a los de Mahāmoggallāna, cuyas inclinaciones también eran maternales y conservadoras.

Ānanda y Sāriputta a menudo trabajaban juntos como un equipo. Fueron dos veces a visitar a Anāthapiṇḍika, el patrono laico que se encontraba enfermo (MN 143; SN 55:26); además, se ocuparon de la disputa de los monjes de Kosambī (AN 4: 221). También tuvieron muchas conversaciones sobre el *Dhamma* entre ellos. Tan estrecha era su amistad que cuando Sāriputta consumó el *Nibbāna* final, Ānanda, incluso a pesar de todo su entrenamiento en la meditación, se sintió casi como si hubiera caído en un abismo:

Todas las direcciones se han vuelto oscuras,

Las enseñanzas no me son claras;

De hecho, mi noble amigo ha partido

Y todo ha ido en la oscuridad.

**(Thag. 1034)**

Su cuerpo se sintió sin fuerzas e incluso el sustento del *Dhamma* pareció haberlo abandonado por un momento; tal fue el impacto del mensaje de la muerte de Sāriputta. Entonces el *Buddha* lo consoló. Le pidió a Ānanda que reflexionara si Sāriputta le había sustraído su propia virtud, meditación, sabiduría, liberación o el conocimiento de la liberación. Ānanda tuvo que estar de acuerdo que éstos, los únicos aspectos importantes, no habían cambiado. Pero, añadió, que Sāriputta había sido un compañero y muy útil amigo, para él y para los demás. Una vez más, el *Buddha* dirigió la conversación a un nivel superior al recordarle a Ānanda lo que él, el *Buddha*, siempre había enseñado: que nada de lo que haya surgido podría perdurar para siempre. La muerte de Sāriputta fue, para los otros discípulos, como haber cortado el tronco principal de un gran árbol. No obstante, eso debería servir solo como una razón más para confiar en uno mismo, y en nadie más, y para convertirse en la propia isla y el propio refugio (SN 47:13).

También se registran muchas conversaciones que Ānanda tuvo con otros monjes. Aquí solo se pueden mencionar unas pocas.

Un día, el Venerable Vaṅgīsa acompañó a Ānanda al palacio del Rey, donde Ānanda debía enseñar el *Dhamma* a las mujeres del harén. Vaṅgīsa, al parecer, tenía una fuerte veta de sensualidad en su carácter, y cuando vio a las hermosas mujeres del palacio vestidas con todas sus galas, su corazón se inundó de un deseo sensual. De repente sintió la vida célibe de un monje, la que había aceptado tan fácilmente, muy opresiva y como el peso del plomo, y los pensamientos de abandonar los ropajes y entregarse a los placeres sensuales hicieron estragos en su mente. Tan pronto como pudieron hablar en privado, Vaṅgīsa le explicó su difícil situación a Ānanda y pidió su ayuda y guía. Como era el poeta más destacado del *Saṅgha*, habló en verso, dirigiéndose a Ānanda por su nombre de clan, Gotama:

Ardo en lujuria sensual,

Mi mente está envuelta en fuego.

Por favor dígame como apagarla

Por compasión, ¡oh!, Gotama.

Y Ānanda respondió en verso:

Se debe a una inversión de la percepción.

Que su mente está envuelta en fuego.

Apártese de la señal de la belleza,

El aspecto conectado a la lujuria sensual.

Vea las construcciones como extrañas,

Véalas como sufrimiento, no como alma.

Apague el poderoso fuego de la lujuria;

No arda una y otra vez en ella.

Desarrolle la meditación sobre los defectos,

Con la mente unidireccional y bien concentrada;

Que su atención se concentre en el cuerpo,

Sumérjase en el desencanto.

Desarrolle la meditación ausente de signos,

Erradique la tendencia hacia la vanidad.

Luego, destruyendo tal vanidad,

Podrá partir con el corazón en paz.

**(SN 8: 4; véase también Thag. 1223-26)**

Ānanda le mostró a Vaṅgīsa que él constantemente se reabastecía del deseo sensual ya que su percepción se fijaba en la apariencia superficial del encanto femenino. La fascinación por la belleza daba lugar a un sentimiento de privación, que se manifestaba como cansancio mental y como una especie de aversión hacia la vida ascética. Por lo tanto, Vaṅgīsa tuvo que contemplar con seriedad aquellas cosas que le parecieran hermosas y deseables. Con el bisturí de la sabiduría meditativa, tuvo que diseccionar el cuerpo y sondear debajo de su encantadora apariencia para ver la miseria e insatisfactoriedad que existía en su interior. De esta manera, su lujuria se desvaneció y pudo emerger, fuerte e invencible, en medio de las tentaciones del placer mundano.

El monje Channa estuvo plagado de dudas sobre el *Dhamma*. Durante la vida del *Buddha*, había sido un *bhikkhu* obstinado, terco y difícil de entrenar, pero después del *Parinibbāna* del Maestro, se sintió invadido por una imperiosa sensación de urgencia. Aunque buscó humildemente instrucciones de otros monjes, no pudo progresar satisfactoriamente. Podía entender que los cinco agregados eran impermanentes, pero cuando trataba de contemplar el principio del no-alma, se detenía, abrumado por el terrible pensamiento de que el *Nibbāna* sería la destrucción de su preciado ego. Así que acudió a pedirle consejo a Ānanda. Ānanda primero expresó su alegría porque Channa había renunciado a su obstinación y estaba seriamente decidido a comprender el *Dhamma*. Channa estuvo encantado y escuchó con total atención la exposición de Ānanda sobre un discurso del *Buddha* a Kaccānagotta (SN 12:15) sobre trascender los extremos del ser y el no ser. Al final de la explicación de Ānanda, Channa consumó el sendero y la fruición de la entrada a la corriente. Entonces exclamó lo maravilloso que era tener amigos tan sabios como maestros. Por fin se había vuelto seguro y establecido firmemente en el *Dhamma* (SN 22:90).

## Conversaciones Con El *Buddha*

Si se considerase como una conversación la compenetración interna y silenciosa con un discurso del *Dhamma*, entonces todos los *Sutta Piṭakas* resultarían también siendo, en realidad, unas conversaciones entre Ānanda y el *Buddha*. Casi siempre estuvo presente cuando el *Buddha* daba un discurso, y aquellas pocas charlas que el *Bhagavā* dio cuando Ānanda estaba ausente se las repitió posteriormete.11

El *Buddha* a menudo se dirigía al Venerable Ānanda con preguntas sobre las enseñanzas, que estaban destinadas al crecimiento espiritual de Ānanda o daban la ocasión para un discurso a todos los monjes presentes al respecto. Siempre será más estimulante para los oyentes cuando dos expertos discutan sobre un tema entre sí, en lugar de

de que solo hable uno. De esta manera, muchas de las conversaciones entre el *Buddha* y Ānanda eran en realidad unos discursos dedicados a la instrucción de los demás.

Varias veces el *Buddha* creaba una ocasión especial para un discurso sonriendo cuando llegaba a cierta localidad. Ānanda sabiendo que un Completamente Iluminado no sonreía sin motivos, comprendía de inmediato que había motivos para hacer la correspondiente pregunta. Entonces le preguntaba al Iluminado por qué había sonreído. Acto seguido, el Maestro daba una explicación detallada de un incidente en el pasado, una historia *Jātaka*, que había tenido lugar en esa localidad.**12**

Las conversaciones en las que el Venerable Ānanda tomaba la iniciativa al hacer una pregunta son mucho más numerosas que las que iniciara el *Buddha*. Por ejemplo, Ānanda preguntó si había una fragancia que fuera contra el viento, diferente de la de las flores y los capullos. La respuesta fue: la fragancia en cuestión era la de aquél que hubiese tomado el Triple Refugio, sea virtuoso y generoso (AN 3:79).

En otra ocasión, Ānanda preguntó cómo se podía vivir feliz en la Orden. La respuesta fue: si uno es virtuoso y no culpa a los demás por su falta de virtud; si uno se mira a sí mismo y no a los demás; si uno no se preocupa por la ausencia de fama; si uno puede obtener las cuatro absorciones meditativas sin dificultad; y finalmente si uno se convierte en *arahant*. Entonces, aquí se menciona que el primer paso en el sendero hacia la santidad no es criticar ni mirar hacia los demás, sino solo exigirse a uno mismo (AN 5: 106).

Ānanda preguntó: "¿Cuál es el propósito y la bendición de la virtud?" A lo que el *Buddha* respondió: "Estar libre de reproches y sentimientos de culpa y disfrutar de una consciencia tranquila". No obstante, Ānanda preguntó además: "¿Cuál es el propósito y la bendición de una consciencia limpia?" El *Buddha* respondió: "Traer alegría en pensamientos y acciones saludables, felicidad con el progreso logrado y el incentivo para seguir esforzándose". "¿Y qué resulta de eso?" “Uno experimenta júbilo en el corazón, se siente atraído hacia la bienaventuranza buena y perfecta, y de eso resultará una profunda calma y sabiduría” (AN 10: 1). De esta manera, Ānanda preguntó sobre muchos aspectos del *Dhamma*.

A veces, Ānanda informaba al *Buddha* sobre ciertos puntos de vista suyos para que el Maestro pudiera aceptarlos o corregirlos. Por ejemplo, una vez se acercó al *Buddha* y le dijo: "Me pareciera, Señor, que una buena amistad fuese como la mitad de la vida santa". Inesperadamente, el *Buddha* no estuvo de acuerdo: “¡No hable así, Ānanda! La noble amistad es más que la mitad de una vida santa. ¡Es toda la vida santa!" Ya que,

¿cómo sería posible la vida santa si no hubiéramos acudido ante el *Buddha*, como el mejor amigo, para mostrar el sendero correcto? (SN 45: 2).

La observación más conocida de Ānanda debe ser seguramente la afirmación con la que abre el *Mahānidāna Suttanta* (Gran Discurso sobre la Causalidad; DN 15): “La Originación Dependiente (*paticca-samuppāda*), Señor, es muy profunda, pero para mí apareciera como lo más claro que pueda existir". De nuevo el *Buddha* no estuvo de acuerdo: “¡No es así, Ānanda, no es así! Esta Originación Dependiente es profunda y luce profunda; es realmente muy difícil de penetrar. Es debido a que no han comprendido ni penetrado este principio, que los seres se encuentran atrapados en la rueda del renacimiento y la muerte y no pueden encontrar los medios para liberarse". Y luego el *Buddha* le explicó a Ānanda la Originación Dependiente en sus múltiples aspectos.

Una vez, Ānanda vio a un arquero realizar unas hazañas extraordinarias. Le dijo al *Buddha* cuánto lo había impresionado, y viniendo de la casta guerrera, Ānanda debe haber estado dispuesto por temperamento a apreciar tales demostraciones de habilidad marcial. El *Buddha* usó esta declaración para establecer una analogía. Dijo que era más difícil entender y penetrar las Cuatro Nobles Verdades que acertar y penetrar con una flecha un cabello partido en siete fragmentos (SN 56:45).

Otra narración cuenta que Ānanda vio una vez al famoso *brahmán* Jāṇussoṇi conduciendo su glorioso carruaje blanco, un discípulo del *Buddha*. Escuchó a la gente exclamar que el carruaje del *brahmán* era el más hermoso que todos. Ānanda informó esto al *Buddha* y le preguntó cómo se podría describir el mejor carruaje según el *Dhamma*. El *Buddha* explicó el vehículo hacia el *Nibbāna* por medio de un símil detallado:

La fe y la sabiduría son los animales de tiro, la vergüenza moral el freno, el intelecto las riendas, la atención el auriga, la virtud los accesorios, la meditación el eje, la energía las ruedas, la ecuanimidad el equilibrio, la renunciación el chasis; las armas son el amor, la inocuidad y la soledad, y la paciencia su armadura (SN 45: 4).

## Las Vidas Pasadas de Ānanda

La aspiración original de Ānanda a un gran discipulado se produjo bajo la dispensación del *Buddha* Padumuttara, hace cien mil eones en el pasado.13 El *Buddha* Padumuttara era el hijo del Rey Nanda, que vivía en la ciudad real de Haṁsavatī. Su hermano menor era el Príncipe heredero Sumanakumāra, que reinaba sobre un feudo que le había otorgado su padre. Una vez, mientras el *Buddha* vivía en la capital con un séquito de cien mil monjes, Sumanakumāra fue a instancias de su padre para reprimir una rebelión en la región fronteriza. Cuando regresó a la capital, su padre le ofreció un deseo, y el Príncipe decidió llevar al *Buddha* y a su *Saṅgha* a su propia ciudad y asistirlos durante los tres meses del retiro de lluvias.

El Príncipe quedó muy impresionado por el asistente personal del *Buddha*, un monje llamado Sumana, y lo observó de cerca durante la temporada de lluvias. Al final del período de tres meses, durante el cual había proporcionado al *Buddha* y al *Saṅgha* todos sus requisitos y los había atendido con gran devoción, se postró ante los pies del Maestro y dedicó sus méritos a la futura consecución del puesto de asistente personal bajo un Completamente Iluminado. El *Buddha* miró hacia el futuro y le dijo que su aspiración se cumpliría durante la Dispensación del *Buddha* Gotama, cien mil eones en el futuro. A partir de ese día, se dice, Sumanakumāra sintió como si ya estuviera caminando detrás del *Buddha* Gotama llevando su cuenco y su ropaje extra.

En las historias de los *Jātaka*, a menudo encontramos personajes prominentes identificados como encarnaciones pasadas de Ānanda. Lo más sorprendente de estas historias es la conexión extremamente íntima entre Ānanda y el *Bodhisatta*, el futuro *Buddha* Gotama. A menudo era el hermano, hijo, padre, asistente, colega y amigo del *Bodhisatta*. Los tres ejemplos de vidas pasadas que se dan aquí enfatizan sus propios esfuerzos para perfeccionar su virtud. Un examen completo de sus vidas pasadas pareciera mostrar que rara vez fue un *deva* o un animal; la mayoría de las veces fue un ser humano. Al respecto, contrasta con Anuruddha, que casi siempre aparece en los *Jātaka*s como un *deva*, y con Devadatta, que aparece con mayor frecuencia como un animal.

### Jātaka 498

Ānanda y el *Bodhisatta* renacieron una vez como primos que vivían entre unos marginados o *caṇḍālas*. Su trabajo consistía en fumigar los lugares malolientes. Para escapar del desprecio al que estaban sometidos, se disfrazaron de jóvenes *brahmanes* y fueron a

estudiar a la universidad de Takkasilā. Su engaño fue descubierto y fueron golpeados por sus compañeros de estudios. Un hombre sabio y bondadoso ordenó a los estudiantes que se detuvieran y les aconsejó a los dos *caṇḍālas* que se hicieran ascetas. Siguieron este consejo, a su debido tiempo murieron, y como castigo por su engaño, renacieron como animales, como descendientes de una cierva. Fueron inseparables y murieron juntos por la flecha de un cazador. En la siguiente vida fueron halcones marinos y nuevamente murieron juntos a causa de un cazador.

Después de esto, sus existencias por debajo del plano humano llegaron a su fin. Ānanda nació como hijo de un Rey y el *Bodhisatta* como hijo del capellán real. Mientras Ānanda ocupaba la posición más elevada en un sentido mundano, el *Bodhisatta* tenía más habilidades innatas; por un lado, podía recordar sus tres vidas pasadas, mientras que Ānanda solo podía recordar su vida como un *caṇḍāla*. A la edad de dieciséis años, el *Bodhisatta* se convirtió en un sincero y esforzado asceta, mientras que Ānanda se convirtió en Rey. Más tarde, el *Bodhisatta* visitó al Rey. Elogió la felicidad del ascetismo y explicó la insatisfacción del mundo de los sentidos. Ānanda admitió que se había dado cuenta de esto, pero que no podía dejar a un lado sus deseos, a los que estaba sujeto como un elefante a un pantano.

Entonces, el *Bodhisatta* le advirtió que incluso como Rey podía practicar virtud, por ejemplo, no cobrando impuestos injustos y apoyando a los ascetas y sacerdotes. Pero que cuando las pasiones ardientes surgieran en él, debería recordar a su madre: cómo había estado completamente indefenso cuando fue un bebé, y cómo sin el cuidado de su madre nunca se hubiese convertido en Rey. Entonces Ānanda resolvió convertirse en asceta, y ambos alcanzaron el mundo *Brahmā*.

### Jātaka 421

El *Bodhisatta* habría renacido como un trabajador pobre que se esforzaba por mantener el *Uposatha*.**14** Como fruto de esto, renació como un Rey. Ānanda vivía en su reino como un pobre portador de agua. Toda su fortuna consistía de una moneda que había escondido debajo de una piedra en un lugar determinado. Cuando la gente de la ciudad celebró un festival, la esposa del charcutero le instó a que también se divirtiera y le preguntó si tenía dinero. Dijo que tenía una moneda pero que estaba a doce millas de distancia. Ella le dijo que fuera por él y le dijo que había ahorrado la misma cantidad. Ellos pudieron comprar guirnaldas, incienso y bebidas con su dinero. Ānanda partió a pesar del calor del mediodía, feliz con la expectativa de disfrutar del festival. Cuando

pasó por el patio del palacio del Rey, cantó una canción. El Rey lo vio y le preguntó el motivo de su alegría. Respondió que no notaba el calor, ya que lo impulsaba un deseo ardiente, y contó su historia.

El Rey preguntó a cuánto ascendía su tesoro: ¿tal vez cien mil monedas? Cuando finalmente escuchó que era solo una moneda, exclamó que Ānanda no debería caminar a través del calor, y que le daría una moneda similar. Ānanda respondió que estaba muy agradecido porque entonces tendría dos monedas. Entonces el Rey le ofreció dos monedas, pero Ānanda dijo que iría a buscar su propia moneda de todos modos. El Rey ahora se emocionó y elevó su oferta a millones, al puesto de virrey, pero Ānanda no soltó su moneda. Solo cuando el Rey le ofreció la mitad de su reino estuvo de acuerdo. El reino fue dividido y Ānanda fue llamado el Rey de Una-Moneda.

Un día los dos Reyes fueron a cazar. Cuando se cansaron, el *Bodhisatta* apoyó la cabeza en el regazo de su amigo y se durmió. Entonces, Ānanda tuvo la idea de matar al Rey y gobernar todo el reino por sí mismo. Estaba desenvainando su espada cuando recordó lo agradecido que él, como un pobre paleto, debería estar con el Rey, y lo malvado que era de su parte permitir el surgimiento de tales deseos. Volvió a meter la espada en la vaina, pero incluso por segunda y tercera vez fue vencido por el mismo deseo. Sintiendo que este pensamiento podría surgir en él una y otra vez y podría conducirlo a cometer acciones muy malas, tiró su espada, despertó al Rey, se postró ante él y le pidió perdón. El *Bodhisatta* lo perdonó y dijo que podía quedarse con todo el reino; que él mismo estaría satisfecho de servir como virrey a sus órdenes. Pero Ānanda respondió que había terminado con su ansia de poder: quería convertirse en asceta. Había visto la causa del deseo y cómo éste crecía, y ahora quería arrancarlo de raíz. Se dirigió a los Himalayas y practicó la meditación. El *Bodhisatta* permaneció en el mundo.

### Jātaka 282

El *Bodhisatta* habría sido un Rey justo de Benares que practicaba las virtudes reales: daba ofrendas, seguía los preceptos y observaba los días de *Uposatha*. Ahora bien, uno de sus ministros llevó a cabo una intriga en su harén. Cuando fue capturado, el amable Rey renunció a la pena de muerte, solo lo desterró y le permitió llevarse consigo a su familia y su fortuna. Luego, el ministro se fue a vivir a la corte de un Rey vecino. Se convirtió en el confidente del Rey y le dijo que fácilmente podía ocupar Benares, porque su Rey era demasiado afable. No obstante, el Rey vecino, Ānanda, sospechó, porque conocía bien la fuerza y ​​el poder de Benares. El ministro le aconsejó que hiciera la prueba.

Que destruyera un pueblo de Benares. Si capturaban a alguno de sus hombres, el Rey probablemente incluso recompensaría a los prisioneros. Es cierto que cuando los merodeadores eran llevados ante el *Bodhisatta* y se lamentaban de que habían cometido saqueos por hambre, él les daba dinero.

Esto sirvió para convencer a Ānanda de la veracidad de las palabras del traidor ministro, y marchó hacia Benares. El comandante en jefe del ejército del *Bodhisatta* quería defender el reino, pero el *Bodhisatta* dijo que no quería causar daño a otros. Si el otro Rey quería su reino, que lo tuviese. Dejó que Ānanda lo capturara y que lo metieran en una cárcel. Allí practicó la meditación de la bondad amorosa hacia el rapaz Rey Ānanda, que se abrumó por una fiebre y atormentó por una consciencia de culpabilidad. Ānanda pidió perdón al *Bodhisatta*, le devolvió su reino y juró ser su aliado para siempre. El *Bodhisatta* regresó a su trono y habló con sus ministros sobre las virtudes y las recompensas de la inocuidad, diciendo que debido a que había hecho las paces con los invasores, cientos se salvaron de la muerte que puede ocasionar un campo de batalla. Luego renunció a su trono, se convirtió en asceta y renació en el mundo *Brahmā*. Ānanda, sin embargo, permaneció como Rey.

## Los Últimos Días del *Buddha*

El *sutta* más importante que destaca la relación entre Ānanda y el *Buddha* es el *Mahāparinibbāna Sutta* (DN 16), la crónica de los últimos días del *Buddha* y su entrada final en el elemento *Nibbāna*.**15** Estos registros transmiten un estado de ánimo especial, el estado de ánimo de la despedida, que fue especialmente doloroso para Ānanda. También es el primer pequeño comienzo de la declinación del *Dhamma*, que desaparecerá gradualmente a medida que se distancie de la vida del *Buddha* Gotama hasta el surgimiento de un nuevo *Buddha*. Todo este texto da voz, por así decirlo, a la exhortación a la práctica del *Dhamma* mientras todavía esté vigente. Refleja una vez más todo el carácter de Ānanda, y por lo tanto seguiremos su curso, enfatizando aquellos pasajes en los que el centro de atención recaiga sobre Ānanda.

La primera sección del *sutta* comienza en Rājagaha, la capital del estado de Magadha. El intento de Devadatta de crear un cisma en el *Saṅgha* había fracasado siete años antes. El Rey Ajātasattu todavía reinaba sobre Magadha. El Rey Pasenadi de Kosala acababa de ser derrocado y el clan Sakyan había llegado a su trágico final en el que muchos de los parientes cercanos de Ānanda fueron asesinados. En ese momento, tres famosos clanes guerreros vivieron en el norte del río Ganges, cerca de los

Himalayas. Ellos fueron los *Koliyas*, los *Mallas* y los *Vajjians*, los cuales habían conservado una relativa independencia del Rey Ajātasattu. Él tenía la intención de destruir a los Vajjians e incorporar su tierra a su creciente imperio.

Si bien el *Buddha* no pudo evitar la ruina de aquellos *Sakyans* que no habían ingresado a la Orden, ya que tenían que pagar una deuda *kammica*, sí ayudó a los Vajjians y luego indirectamente también a los Mallas. Éste fue el trasfondo "político" externo de los últimos años de la vida del *Buddha*. En detalle, este incidente sucedió de la siguiente manera.

El Rey Ajātasattu dio órdenes a su ministro, Vassakāra, de que fuera a ver al *Buddha* y le anunciara su intención de entrar en batalla contra los *vajjians*. Mientras Vassakāra entregaba su mensaje, el Venerable Ānanda se encontraba de pie detrás del *Buddha* abanicándolo. El Iluminado se volvió hacia Ānanda y le hizo siete preguntas sobre el estilo y las condiciones de vida de los *Vajjians*. En respuesta a estas preguntas, Ānanda declaró que los *Vajjians* a menudo tenían reuniones de consejo y deliberaban armoniosamente, no derogaban sus antiguas leyes, seguían los consejos de sus mayores, no violaban a las mujeres, honraban sus templos y santuarios y no revocaban los regalos a los lugares religiosos y brindaban protección y hospitalidad a todos los verdaderos sacerdotes y ascetas. Con estas siete cualidades, dijo el *Buddha*, uno podría esperar prosperidad en los *Vajjians*, y no fracaso. Algún tiempo antes, el *Buddha* les había dado estas siete reglas a los *Vajjians*. El ministro del Rey respondió que incluso una de estas cualidades sería suficiente para asegurar su existencia continua como clan. Mientras los Vajjians mantuvieran estas siete reglas, sería imposible que el Rey las conquistara, excepto a través de la disensión interna o la traición.

Vassakāra se fue con esta convicción en mente e informó al Rey que sería inútil iniciar una guerra contra los Vajjians. Los indios de aquellos días tenían tanta confianza en la fuerza espiritual de un pueblo que la insinuación de superioridad moral era suficiente para evitar una guerra. Solo mucho más tarde, después de la desaparición de *Buddha*, fue posible que el Rey invadiera a los Vajjians, y esto solo porque, para entonces, habían abandonado su integridad moral.

El *Buddha* aprovechó esta discusión altamente política como una ocasión para pedirle a Ānanda que convocara a todos los monjes de la zona. Los exhortó sobre las siete cosas que permitirían que el *Saṅgha* floreciera: “Los *bhikkhus* deben reunirse con frecuencia y deben conducir sus asuntos de manera amistosa; no deberían hacer nuevas reglas, sino obedecer las antiguas; deben honrar a los Venerables del *Saṅgha* y prestar atención a sus consejos; deberían resistirse al deseo, disfrutar de la soledad y practicar

la atención plena en todo momento, de modo que las personas de ideas afines se sientan atraídas y aquellos que ya estaban viviendo la vida santa lo hagan felizmente".

Después de que el *Buddha* se dirigiese a los monjes de esta manera, les dio el siguiente breve resumen de la Enseñanza, que se repite muchas veces a lo largo de esta narración: “Esto es virtud, esto concentración, esto sabiduría. La concentración fortalecida con virtud aporta grandes beneficios y frutos. La sabiduría fortalecida con concentración aporta grandes beneficios y frutos. La mente fortalecida con sabiduría se libera de todas las corrupciones, es decir, de la corrupción del deseo sensual, la corrupción del deseo del devenir y la corrupción de la ignorancia”.

Después de esta exhortación, el *Buddha* inició su último viaje. Siempre peregrinaba por lugares donde hubiese gente dispuesta a comprender el *Dhamma*, o donde fuera necesario resolver los malentendidos o donde se pudiese prevenir la fuerza bruta. En este último viaje, se dirigió primero en dirección hacia el río Ganges hasta Nālandā, que más tarde se convertiría en un famoso centro educativo budista. Esta ciudad estaba cerca del lugar de nacimiento de Sāriputta, y aquí Sāriputta se despidió del *Buddha*: el quiso quedarse y enseñarle el *Dhamma* a su madre antes de consumar el *Nibbāna* final.**16** Al despedirse, este gran discípulo expresó una vez más su veneración hacia el *Buddha*: "Para mí, Señor, está claro que no existe nadie más distinguido en sabiduría que su persona".

Luego, el Iluminado fue con una gran congregación de monjes hacia Vesālī. Esta ciudad era la capital de los Vajjians, cuya virtud había elogiado y a quienes les había evitado la amenaza del ataque del Rey Ajātasattu. En Vesālī enfermó de una dolencia mortal, que reprimió con una fuerza de voluntad pura, ya que no quería morir sin haber reunido a los discípulos una vez más. Que un *Buddha* pueda enfermarse se debe a la imperfección del cuerpo, pero que pueda dominar la enfermedad a voluntad se debe a su perfección espiritual.

Ānanda se había sentido abatido por la enfermedad del *Buddha*, tan abatido que no podía pensar correctamente. Le dijo al *Buddha* que había encontrado consuelo en el hecho de que seguramente el Iluminado no consumaría el *Nibbāna* final sin haber dado algunas regulaciones a la Orden de monjes. Pero el *Buddha* rechazó esto: “¿Qué más espera el *Saṅgha* de mí, Ānanda? He enseñado el *Dhamma* sin hacer ninguna distinción entre doctrina esotérica y exotérica. No hay nada que el *Tathāgata* retenga como el puño apretado de un maestro. Quien piense que sea él quien deba dirigir el *Saṅgha* de *bhikkhus*, o que el *Saṅgha* de *bhikkhus* dependa de él, tendría que dar las últimas instrucciones. Pero el *Tathāgata* no tiene tal idea, entonces, ¿qué instrucciones debería tener que dar al *Saṅgha* de *bhikkhus*? " El *Buddha* continuó: “Ahora tengo

casi ochenta años, Ānanda. He llegado al final de mi vida y sólo puedo mantener el cuerpo con dificultad, como se mantiene un carruaje viejo en ruinas. Mi cuerpo está tranquilo sólo cuando entro y habito en la liberación sin signos de la mente".**17** No obstante, el Maestro inmediatamente le dio a Ānanda un antídoto para la tristeza causada por estas palabras: "Entonces, Ānanda, cada uno de ustedes debe hacer de sí mismo una isla, morar consigo mismo como refugio y sin ninguna otra cosa como vuestro refugio; cada uno de ustedes debe hacer del *Dhamma* su isla, del *Dhamma* su refugio y de ninguna otra cosa vuestro refugio".

La tercera sección del *sutta* se encuentra en Vesālī, donde el *Buddha* residió durante el retiro de lluvias. Un día, después del retiro de lluvias, le pidió a Ānanda que tomara una estera para sentarse y lo acompañara al Santuario de Cāpāla para pasar el día allí en meditación. Cuando estuvieron sentados, el *Bhagavā* miró el paisaje apacible ante él y le recordó a Ānanda los muchos lugares hermosos en los alrededores. La razón de esta descripción aparentemente emotiva del paisaje circundante se aclarará más adelante.

El *Buddha* dijo entonces: “Cualquiera que haya desarrollado los cuatro senderos hacia el poder psíquico,**18** los haya convertido en su vehículo y su fundamento, podría, si quisiera, vivir el eón (*kappa*) o el resto del eón.**19** El *Tathāgata* ha hecho todo ello, y podría, si se le solicitara, vivir hasta el final de este eón". Pero, aunque a Ānanda se le expusiera una pista tan clara y amplia, que ciertamente coincidía con su propia motivación, no le solicitó al *Buddha* que se mantuviera vivo por compasión hacia todos los seres. No solo una vez, sino una segunda y tercera vez, el *Buddha* se dirigió a Ānanda de la misma manera. Pero en cada vez Ānanda falló en captar la indirecta; en su confusión, su mente había sido atrapada por *Māra*, el Maligno, que todavía tenía cierto grado de poder sobre él.

En ese momento, Ānanda, que por lo general era tan circunspecto, había perdido la atención, lo que en el pasado solo le habría ocurrido en asuntos insignificantes. De lo contrario, todo nuestro eón habría tomado un rumbo muy diferente. ¿Podría ser que justo en ese momento Ānanda estuviese tan absorto en el placer de estar en estrecha compañía con el *Buddha* que la insinuación del Maestro no logró registrarse en su mente? ¿Fue, quizás, solo su apego a la compañía del *Buddha*, reforzado por la encantadora hora de la tarde y el apacible bosque, lo que le impidió responder de la manera adecuada a un apego tan profundo, una respuesta que habría estado de acuerdo con sus más profundos deseos de una vida más larga para el *Bhagavā*? Si *Māra* no hubiera intervenido, Ānanda le habría solicitado al *Buddha* que aceptara la carga de

una vida prolongada, y el *Buddha* habría consentido, por compasión hacia el mundo. Pero *Māra*, temiendo que innumerables seres escapen de sus garras, se apresuró a evitarlo, y el curso de la historia quedó sellado. Esta escena, tan conmovedora y sugerente, pertenece a los misterios del Canon *Pāli*, y uno podría desconcertarse sin cesar.

No obstante, continuemos con el relato: el *Buddha* despidió a Ānanda, quien se sentó bajo un árbol cercano y comenzó a meditar. Entonces *Māra* apareció ante el *Buddha* y le recordó una promesa hecha cuarenta y cinco años antes, inmediatamente después de su Iluminación. *Māra* ya había solicitado al *Buddha* que entrase en el elemento del *Nibbāna* final y que no enseñara más, pero el *Buddha* le había respondido que no moriría hasta que hubiese entrenado e instruido a fondo a los monjes, monjas, laicos y laicas, y que la vida sagrada estuviese bien establecida. Para entonces, sin embargo, todo eso ya se había logrado, y *Māra* había llegado a recordarle que era hora de cumplir su promesa. El *Buddha* respondió: “No se preocupe, maligno. En poco tiempo se producirá el *Parinibbāna* del *Tathāgata*. Dentro de tres meses, el *Tathāgata* morirá definitivamente". Entonces el *Bhagavā*, con atención y clara comprensión, renunció a su voluntad de seguir viviendo. Y tan pronto como lo hizo, la tierra se estremeció y tembló, y resonaron truenos en los cielos; tal fue el poderoso efecto sobre los elementos naturales cuando renunció a ellos como base de la vida.

Cuando Ānanda se dio cuenta del terremoto y el trueno, le preguntó al *Buddha* cuál había sido la causa. El *Buddha* respondió que había ocho razones para la ocurrencia de terremotos. La primera es una ocasión en la que se mueven grandes fuerzas; la segunda es cuando un monje o *brahmán* que posee un poder sobrenatural alcanza cierto tipo de meditación; los últimos seis están en la concepción, el nacimiento, la Iluminación, la primera enseñanza del *Dhamma*, la renunciación al deseo de vivir y el *Nibbāna* final de un *Buddha*. Uno puede ver en esto cuán profunda es la conexión entre un *Buddha*, el más elevado de todos los seres, y todo el cosmos.

Las exposiciones que siguen sobre los ocho tipos de congregaciones, los ocho campos del dominio y las ocho liberaciones parecen ser una digresión. Parece ser una de esas ocasiones para un discurso surgido espontáneamente. Los eruditos hablan de inserciones en el texto porque al principio había ocho razones para los terremotos, luego se introdujeron otros tres "ocho". En realidad, hay una conexión más profunda, diseñada para conducir a Ānanda de lo superficial a lo profundo y darle a conocer la muerte que se acercaba rápidamente al *Buddha* de tal manera que no lo afectase.

Después de que el *Buddha* ayudó a dirigir a Ānanda en el sendero hacia la iluminación, relató cómo le había declarado a *Māra* hace cuarenta y cinco años que no

consumaría el *Nibbāna* final hasta que el *Dhamma* estuviera bien establecido. Entonces *Māra* había aparecido ante él y el *Buddha* le había dicho a *Māra* que viviría solo tres meses más. Por lo tanto, ahora había renunciado a la voluntad de vivir, y esa había sido la razón del terremoto.

Entonces, sin dudarlo ni un momento, Ānanda le rogó al Iluminado tres veces que viviera durante todo el eón. Pero el *Buddha* respondió que había ya pasadi la oportunidad apropiada para esto. Cuando Ānanda preguntó por tercera vez, el *Buddha* preguntó: "¿Tiene fe, Ānanda, en la Iluminación del *Tathāgata*?" Cuando Ānanda afirmó que sí, preguntó: "¿Entonces, por qué, Ānanda, persiste contra el *Tathāgata* hasta por tercera vez?"

Entonces, el *Buddha* le dejó en claro a Ānanda que había dejado pasar por alto la oportunidad: "La falta es suya, Ānanda. Aquí ha ​​fallado, en la medida en que no pudo captar la clara sugerencia dada por el *Tathāgata* y no le solicitó que viviera más en su debida oportunidad. Porque si lo hubiera hecho, Ānanda, dos veces el *Tathāgata* podría haber declinado, pero la tercera vez habría consentido". También le recordó a Ānanda que no solo entonces, sino quince veces antes, le habría dicho que podría vivir durante un eón entero, pero cada una de esas veces Ānanda habría permanecido en silencio.

Finalmente, el *Buddha* agregó su advertencia sobre la impermanencia: “¿No he enseñado desde el principio que todo lo que sea querido y amado estará sujeto al cambio, a la separación y a la ruptura? De que lo que haya surgido, llegado a existir, condicionado y sujeto a la decadencia, no se puede lograr que no se disuelva. Además, es imposible que un *Tathāgatā* se retracte de su palabra: dentro de tres meses el *Tathāgatā* consumará el *Nibbāna* final". Entonces le pidió a Ānanda que reuniera a los monjes de la zona. Se dirigió a la asamblea con la exhortación de aprender y practicar el sendero hacia la iluminación que tan claramente había enseñado a lo largo de su ministerio, para "que la vida santa perdure durante mucho, para bienestar y felicidad de muchos, por compasión hacia el mundo, para beneficio, bienestar y felicidad de *devas* y humanos". Al final del discurso anunció que "dentro de tres meses se llevará a cabo el *Parinibbāna* del *Tathāgata*", y les dio a los monjes algunas estrofas para su contemplación:

Mis años están ahora completamente maduros, la esperanza de vida que queda es corta.

Partiendo, los dejaré, confiando solo en mí.

Entonces, monjes, sean serios, atentos y puros en virtud.

¡Cuiden vuestra mente con firme determinación!

Alguien que en este *Dhamma* y Disciplina

Habite en constante atención

Dejará de errar a través del renacimiento

Y pondrá término finalmente al sufrimiento.

La cuarta sección del *sutta* cuenta que el *Buddha* reanudó su viaje después del retiro de lluvias y declaró que no volvería nunca más a Vesālī. En el camino habló con los monjes sobre los mismos temas que había expuesto anteriormente. Declaró que ellos habían tenido que atravesar este largo ciclo de renacimientos porque no habían penetrado cuatro cosas: la virtud de un noble, la concentración de un noble, la sabiduría de un noble y la liberación de un noble. Y nuevamente, como tantas veces en este último viaje, enfatizó en la importancia de la concentración fortalecida con la virtud y de la sabiduría fortalecida con la concentración.

En el siguiente lugar de descanso, explicó a los monjes cómo debían actuar si alguien pretendiese citar sus palabras. Uno debe recordar estas oraciones y buscar verificación en el *Vinaya* o confirmación en los *suttas*. Si uno no pudiera encontrarlos allí, entonces tendría que llegar a la conclusión de que esa persona ha aprendido cosas erróneamente y deberían rechazarlo. Esta amonestación fue extremadamente importante para la fiel transmisión de sus palabras y ha sido la razón por la que incluso hasta el día de hoy se puede distinguir entre las propias palabras del *Buddha* y las palabras post canónicas o textos no auténticos.

Después de esto, el *Buddha* viajó a la provincia de los Mallas, el clan guerrero más cercano a los Himalayas. Es posible que, mientras tanto, él también haya estado en Sāvatthī, porque fue allí donde le llegó la noticia sobre la muerte de Sāriputta. En la tierra de los Mallas, los vecinos de los *Sakyans*, el orfebre Cunda lo invitó a él y a los monjes a comer. El alimento principal fue un plato llamado *sūkara-maddava*.20 El *Buddha* le pidió al orfebre que le sirviera dicho plato solo a él y que ofreciera los demás artículos a los monjes. Luego pidió que el resto de la comida fuera enterrada, "porque no veo en todo este mundo a nadie que pueda comerla y digerirla por completo, excepto el *Tathāgata*". Después de la comida, el *Buddha* enfermó con un severo ataque de disentería, pero soportó esta enfermedad con ecuanimidad y no se detuvo para continuar su viaje. En el camino le dijo a Ānanda que extendiera su ropaje ya que estaba exhausto y deseaba descansar. Luego le pidió a Ānanda que le trajera un poco de agua de un arroyo cercano, pero Ānanda dijo que preferiría traer agua del río, porque muchos carruajes habían batido el arroyo. Sin embargo, después de que el *Buddha*

repitiera su petición tres veces, el obediente Ānanda se dirigió al arroyo y vio que, mientras tanto, a través de un milagro, el agua se había aclarado.

En el camino, el *Buddha* se encontró con Pukkusa, un Malla que era discípulo de Āḷāra Kālāma. El *Buddha* se ganó la confianza de Pukkusa con un relato de sus propios poderes meditativos, y Pukkusa se refugió y se convirtió en un discípulo laico, el último en la vida del *Buddha*. Luego le presentó al *Buddha* dos juegos de ropajes de tonos dorados. El *Buddha* le dijo que se diera uno a sí mismo y el otro a Ānanda. En esta ocasión, Ānanda no rechazó el presente. Comentó que el tono dorado del ropaje parecía casi opaco en comparación con el resplandor brillante de la piel del *Buddha*. El *Bhagavā* dijo entonces que había dos ocasiones en las que la tez del *Tathāgata* se volvía excepcionalmente clara y brillante: el día de su Iluminación y el día de su *Nibbāna* final. En las últimas horas de la noche siguiente, consumaría el *Nibbāna* final.

Después de bañarse, el *Buddha* le dijo a Ānanda que nadie debería reprochar al orfebre Cunda porque el *Buddha* hubiese muerto después de comer su comida. Que había dos ofrendas en el mundo que eran las mejores: la ofrenda de alimentos después del cual el *Bodhisatta* se ilumina y la ofrenda de alimentos después del cual el *Buddha* consuma el *Nibbāna* final. Cunda obtendría mucho mérito de su ofrecimiento: larga vida, buena salud, mucha influencia, fama y un renacimiento celestial.

El quinto capítulo comienza con la petición del *Buddha* a Ānanda de que lo acompañe a la región de Kusinārā, al bosque de árboles de *sāla* de los Mallas. Cuando llegaron, Ānanda le arregló un lecho, con la cabeza hacia el norte, entre dos grandes árboles de *sāla*. Aunque no era la temporada adecuada, los árboles florecieron y rociaron flores sobre el cuerpo del *Bhagavā*. Y flores del árbol de coral celestial cayeron del cielo, junto con aromas celestiales, y hubo música de dichas esferas. El Iluminado dijo entonces: “No es así, Ānanda, cómo el *Tathāgata* debía ser venerado y honrado en el más elevado grado. Más bien, cuando cualquier *bhikkhu* o *bhikkhunī*, laico o laica, se rija por el *Dhamma*, cuando viva rectamente de acuerdo al *Dhamma*, cuando camine por el sendero del *Dhamma*, será cuando alguien venere y honre al *Tathāgata* en el más elevado grado”.

En ese momento, el Venerable Upavāṇa abanicaba al *Bhagavā*. Cuando el *Buddha* pidió a Upavāna que se hiciera a un lado, Ānanda quiso saber por qué fue despedido tan sumariamente. El *Buddha* explicó que innumerables deidades habían venido de todas las direcciones del mundo para echar un último vistazo a un Completamente Iluminado, al que tan pocas veces se puede ver. Pero como Upavāṇa, un monje eminente, estaba de pie frente a él, no podían verlo. El resplandor espiritual de Upavāṇa debe haber sido más poderoso que la capacidad de penetración de los dioses.

Ānanda preguntó más detalles sobre los dioses y se enteró de que los que no estaban libres de pasión lloraban y se lamentaban, pero los que estaban libres de pasión estaban resignados y tranquilos. El *Buddha* le dio a Ānanda otra directiva: “Hay cuatro lugares en el mundo dignos de veneración, que inspirarán a un seguidor fiel: el lugar de nacimiento del *Buddha* (Lumbinī), el lugar de la Iluminación (*Buddha* *Gayā*), el lugar donde enseñó el *Dhamma* por primera vez (Sarnath) y el lugar de su *Parinibbāna* (Kusinārā). Cualquiera que fallezca con un corazón devoto mientras peregrine por estos santuarios alcanzará un renacimiento celestial".

Aparentemente fuera de contexto, Ānanda hizo otra pregunta, ya narrada, sobre cómo se debería actuar respecto a las mujeres. Luego preguntó cómo tratar con el cuerpo del *Bhagavā*. Directa fue la respuesta: “No pierdan su tiempo, Ānanda, en honrar al cuerpo del *Tathāgata*. Más bien, deben esforzarse por vuestro propio bien. Se cuentan con jefes de familia sabios que rendirán honor al cuerpo del *Tathāgata*". Entonces Ānanda quiso saber cómo deberían llevar a cabo los laicos la ceremonia fúnebre. El *Buddha* dio instrucciones detalladas sobre la cremación y la erección de una *stūpa*.**21** Dijo que había cuatro seres dignos de una *stūpa*: un *Buddha* supremo, un *paccekabuddha*, un discípulo *arahant* y un monarca universal.22 Quien adore esas *stūpas* también obtendrá mucho mérito.

Entonces, abrumado por el dolor, Ānanda se retiró a otro lugar, cerró la jamba de una puerta y comenzó a sollozar. Sabía que todavía tenía un sendero por qué luchar y conquistar, y que el Maestro, que tanta compasión tenía por él, pronto dejaría de existir. ¿Qué quedaba como fruto de sus veinticinco años de servicio? Esta famosa escena se representa a menudo en el arte budista y evoca a los cristianos llorando bajo la cruz.

Cuando el *Buddha* perdió de vista a Ānanda preguntó dónde estaba, lo llamó y le dijo: “No se entristezca, Ānanda. ¿No le he dicho muchas veces que todo cambia y se desvanece? ¿Cómo podría no ser destruido algo que haya surgido? Durante mucho tiempo, Ānanda, ha asistido al *Tathāgata* con alegría, sensibilidad, sinceridad y sin reservas, con acciones, palabras y pensamientos de bondad amorosa. Ha obtenido un gran mérito, Ānanda; ¡Siga esforzándose y pronto estará libre de todas las corrupciones!" Luego habló de un incidente ocurrido hacía mucho tiempo, en una vida pasada, en el que Ānanda le habría servido y donde había obtenido muchos méritos mundanos (Jat. 307).

Después de que el Iluminado hubo predicho por segunda vez que Ānanda pronto alcanzaría el estado de *arahant*, se dirigió hacia los monjes y una vez más proclamó un elogio hacia Ānanda: “Todos los *Buddhas* del pasado han tenido asistentes tan

excelentes, y todos los *Buddhas* del futuro también los tendrán. Su habilidad para tratar con la gente es admirable. Si un grupo de *bhikkhus* va a ver a Ānanda, se alegran al verlo; y si les habla sobre el *Dhamma*, su discurso los alegra; y cuando calla, se afligen por ello. Y lo mismo ocurre con las *bhikkhunīs*, los laicos y las laicas: cada asamblea enseñada por Ānanda siempre termina llena de alegría y todos quieren escuchar más de él. Ānanda tiene una popularidad tan notable y extraordinaria, que de otro modo solo se encontraría en un monarca universal". Aquí también, como ocurre tan a menudo en los textos, podemos encontrar las dos formas complementarias en que el *Buddha* se dirigía a Ānanda: por un lado, con un gran elogio hacia él y una invocación a los monjes para que aprecien su grandeza; y por el otro lado, siempre con la evocación de erradicar las últimas impurezas.

Después de este elogio, Ānanda cambió la conversación a otro tema. Sugirió que sería mejor si el *Buddha* no muriera ahí en el bosque, sino en una de las grandes capitales, como Sāvatthī, Rājagaha, Kosambī o Benares. Cabe señalar que no propuso la ciudad natal del *Buddha*, Kapilavatthu, que acababa de ser saqueada y casi destruida por el hijo del Rey Pasenadi. Así que Ānanda no lo mencionó, al igual que no mencionó a Vesālī, porque el *Buddha* había dicho que no regresaría más. Ānanda pensó que los seguidores laicos que vivían en una de las grandes ciudades podrían realizar mejor la ceremonia fúnebre. Pero el *Buddha*, recostado sobre su lecho de muerte, le explicó con gran detalle por qué Kusinārā no era un lugar sin importancia en lo absoluto. El *Buddha* había vivido allí hace mucho tiempo como un monarca universal llamado Mahā Sudassana, y había dejado su cuerpo allí no menos de seis veces como monarca universal; ésa iría a ser la séptima y última vez. El esplendor y la magnificencia de ese reino habían sido destruidos, habían desaparecido y se habían desvanecido. Esto, de hecho, es suficiente para hastiarnos de todas las cosas condicionadas.

El discurso del *Buddha* sobre Mahā Sudassana fue la última gran enseñanza que dio. Posteriormente dejó que Ānanda convocara a los Mallas de Kusinārā, para que pudieran despedirse de él. En ese momento, un asceta llamado Subhadda estaba en Kusinārā y escuchó sobre el próximo *Parinibbāna* del *Buddha*. Al reflexionar sobre lo raro que era que un *Buddha* apareciera en el mundo, deseó que resolviera una duda antes de que fuera demasiado tarde. Le rogó a Ānanda que le permitiera acercarse al *Buddha*, pero Ānanda se negó, diciendo que el Maestro no debería preocuparse por cosas así en su lecho de muerte. Ānanda rechazó el permiso tres veces, por amor a su Maestro. Pero el *Buddha*, quien escuchó la conversación, le dijo a Ānanda que dejara que el asceta se acercase: "Quiere preguntar sobre el *Dhamma* en virtud del conocimiento

y no de los problemas". Subhadda luego planteó una pregunta: “Todos los maestros actuales afirman estar iluminados, pero sus enseñanzas se contradicen entre sí. ¿Cuáles están verdaderamente iluminados?" El *Buddha* descartó la pregunta y dijo: "Dondequiera que uno encuentre el Noble Óctuple Sendero, allí se podrá encontrar la verdadera vida santa, y allí se podrán encontrar a los cuatro frutos de la vida de renunciación. Si los monjes habitan de la manera correcta, entonces el mundo nunca estará desprovisto de *arahants*, de verdaderos santos. Más de cincuenta años he sido monje y he expuesto el *Dhamma*, y ​​al margen de una adhesión al *Dhamma*, no podrá existir una vida santa".

Este breve discurso fue suficiente para que Subhadda consumase el *Dhamma* en sus múltiples aspectos y se refugiase en el *Buddha*. Cuando Subhadda solicitó la admisión en la Orden, el *Buddha* le habló de la regla según la cual los ascetas de otras sectas tenían que vivir por un periodo de prueba de cuatro meses. Subhadda estuvo de acuerdo de inmediato, incluso si tuviese que esperar cuatro años como periodo de prueba. Entonces el *Buddha* lo aceptó inmediatamente, haciendo una última excepción, y en cuestión de minutos este último monje discípulo del *Buddha* se convirtió en un *arahant*.

La sexta sección del *sutta* comienza con las últimas instrucciones del *Buddha*. Primero, les aconsejó a los monjes que nunca pensaran, después de su muerte, que ya no tendrían un maestro, "porque el *Dhamma* y el *Vinaya* serán sus maestros cuando yo haya parido". Incluso hasta el día de hoy, la palabra del *Buddha* contenida en los textos es decisiva para sus seguidores. En segundo lugar, después de su muerte, los monjes ya no deberían dirigirse indiscriminadamente entre ellos como "amigos" (*āvuso*). Los monjes mayores podrán dirigirse a los más jóvenes como "amigos" o por sus nombres, no obstante, los más jóvenes deberán utilizar el término "Venerable Señor" (*bhante*). Esta regla afirmaba la reverencia según la antigüedad en la Orden, independientemente de las cualidades personales que pudieran tener los monjes o monjas. La tercera regla que dio a los monjes fue el permiso para abolir las reglas menores y minúsculas y todo lo que conllevase al respecto, según su propio juicio. La cuarta y última instrucción fue imponer la "pena más elevada" (*brahmadaṇḍa*) al monje Channa. Ānanda preguntó cómo debía entenderse eso, y el *Buddha* explicó que no se debía hablar, aconsejar o instruir a Channa a menos que se arrepintiese.

Después de estas directivas principalmente externas que Ānanda debía cumplir, el *Buddha* una vez más se dirigió a toda la congregación de monjes y les preguntó si tenían alguna duda o problema con respecto al Iluminado, al contenido o al significado del *Dhamma*, o la orden de monjes y, sobre todo, respecto al sendero o a la forma de practicarlo. Que deberían expresar sus dudas para no arrepentirse luego cuando la voz del Maestro hubiese sido silenciada. Pero cuando se preguntó tres veces lo mismo, la

congregación no respondió. Entonces Ānanda dijo que era asombroso que ni siquiera un monje tuviera dudas. El *Buddha* lo corrigió una vez más, porque Ānanda no podía saber con certeza que realmente nadie tuviese dudas. Era posible que un monje no quisiera expresar su duda o que no fuera consciente de ella a esa última hora. Solo con tal y pleno conocimiento se podría hablar de esa manera. No obstante, la realidad era exactamente tal como Ānanda la había expresado. El *Buddha* mostró de esta manera la diferencia entre la fe de Ānanda y la suya, la percepción del Perfecto. El menor de los quinientos monjes presentes era un entrante a la corriente, ya que la ausencia de dudas es uno de los signos de esta consumación.

Y una vez más el Maestro se dirigió a la congregación de monjes para darles sus últimas palabras de despedida: "Ahora bien, monjes, les declaro esto: la naturaleza de todas las cosas condicionadas es la de desaparecer. ¡Esfuércense con diligencia por alcanzar la meta!"

Después de que el Excelso hubo dicho estas últimas palabras, penetró en los cuatro *jhānas* y en la esfera inmaterial de la absorción meditativa, hasta que alcanzó la etapa de cesación de la percepción y la sensación. Mientras el Maestro estaba en cesación, Ānanda le dijo a Anuruddha: "El *Bhagavā* ha consumado el *Nibbāna* final, Venerable Señor". Ya no se dirigió a él como "amigo", sino como Venerable Señor, aunque ambos hubiesen sido ordenados el mismo día. Anuruddha, sin embargo, poseía la facultad del ojo divino y lo corrigió: "El *Buddha* está en estado de cesación, pero aún no ha fallecido". Reconocer esta última sutil diferencia de un estado mental solo era posible para un *arahant* como Anuruddha, que era experto en clarividencia. Posteriormente, el *Buddha* entró en las nueve etapas de concentración en orden inverso, hasta regresar al primer *jhāna*. Luego emergió nuevamente a través de los cuatro *jhānas*, y durante su absorción en el cuarto *jhāna* falleció.

En el momento en que su vida cesó, la tierra tembló y rugió un trueno, tal como el *Buddha* lo había presagiado. *Brahmā* Sahampati, que había inducido al *Buddha* a enseñar el *Dhamma* y quien él mismo era un no retornante, pronunció una estrofa inspirada en la impermanencia incluso del cuerpo de un *Buddha*. El Rey de los *devas*, *Sakka*, un entrante a la corriente, pronunció una estrofa que repetía las famosas líneas que el *Buddha* había proclamado durante su propio discurso: "Las condiciones son verdaderamente transitorias". Anuruddha dio voz a dos apacibles versos. No obstante, Ānanda se lamentó:

Entonces llegó el terror, y mi cabello se erizó, cuando él,

El consumado, el *Buddha*, hubo fallecido.

Y todos los quinientos monjes que aún no habían consumado la plena liberación de las pasiones se lamentaron como Ānanda. El Venerable Anuruddha, sin embargo, los consoló a todos. Señaló la ley inmutable de la impermanencia y dirigió su atención hacia la presencia de deidades invisibles, entre las cuales también había quienes se lamentaban y quienes estaban libres de pasiones.

Anuruddha pasó el resto de la noche hablando con Ānanda sobre el *Dhamma*. En los cuarenta y tres años de sus vidas como seres renunciantes, ni una sola conversación sobre el *Dhamma* parecía haber tenido lugar entre estos dos hermanos tan diferentes. No obstante, ahora Anuruddha se dedicó a su medio hermano menor, quien necesitó mucho consuelo. Hacia la mañana, Anuruddha, quien naturalmente asumió el papel de director entre los discípulos cercanos, le pidió a Ānanda que informara a los Mallas sobre el *Nibbāna* final del *Buddha*.

Cuando Ānanda entregó su mensaje, los Mallas reunieron todos los requisitos para una gran ceremonia fúnebre, como flores e incienso, y fueron en procesión al bosque de árboles de *sāla*. Allí rindieron reverencia al cuerpo del *Buddha* con danzas, cantos y música festivos, con estandartes y banderas, con flores e incienso, hasta el séptimo día. Uno puede preguntarse por qué pensaron en las festividades en ese momento. Pero ¿por qué deberían llorar? Eso no habría cambiado nada. Con su baile y canto ellos mostraron respeto y veneración hacia el Maestro: se regocijaron de que un *Buddha* hubiese aparecido en el mundo, que hubiesen escuchado su *Dhamma*, que hubiese peregrinado por la India durante tanto tiempo enseñando a multitudes y que hubiese fundado el *Saṅgha* para preservar el *Dhamma*.

Al séptimo día levantaron una pira para la cremación. Cuando los Mallas quisieron encender la pira funeraria, no pudieron hacerlo. Anuruddha explicó que las deidades se lo estaban impidiendo, porque querían esperar la llegada del Venerable Mahākassapa, que no había estado presente durante los últimos días del *Buddha* y quien ahora se encontraba viajando hacia Kusinārā con un grupo de monjes. Cuando llegó Kassapa, junto con su compañía de monjes, rodeó el cadáver tres veces como última muestra de respeto hacia el *Bhagavā*. Entonces la pira funeraria se encendió por sí sola y el cuerpo del *Buddha* se consumió en llamas hasta que sólo quedaron sus huesos; no quedaron cenizas que pudiesen.

Cuando los clanes vecinos se enteraron de la noticia de la muerte del Maestro, todos enviaron a sus mensajeros para reclamar las reliquias, para que pudieran erigir *stūpas* para ellos. Sin embargo, los Mallas solicitaron las reliquias para ellos, porque el *Buddha* había muerto en su tierra. Solo cuando un *brahmán* los instó a no

disputar las reliquias del mayor pacificador del mundo y les sugirió que dividieran todo en ocho partes, ellos cedieron. Entonces sucedió que los huesos del *Buddha* se dividieron en ocho partes. El *brahmán* pidió la urna y otro clan recibió las cenizas de las brasas. De esta forma se erigieron diez *stūpas* como memoriales.

## Después Del *Parinibbāna* De Buddha

En el siguiente verso Ānanda expresa su situación después del fallecimiento del Maestro:

Mi compañero ha fallecido

El Maestro también se ha ido.

No existe amistad ahora que equivalga a lo siguiente:

A la consciencia dirigida hacia el cuerpo.

Los Venerables ahora han fallecido

Los nuevos compañeros no me agradan mucho,**23**

Hoy medito solo

Como un pájaro que haya abandonado su nido.

**(Thag. 1035–36)**

Después de que terminasen las ceremonias fúnebres, Ānanda vio que solo le quedaba un deber, es decir, lograr la liberación total tal como lo profetizó el *Buddha*.   
Kassapa le aconsejó que viviera en el bosque de la provincia de Kosala, que estaba cerca de los Mallas y los *Sakyans*. Pero cuando se supo que el asistente del *Buddha* vivía en soledad en el bosque cercano, se vio inundado de visitantes. Los discípulos laicos querían ser consolados por la muerte del *Buddha* y también por la muerte de Sāriputta y   
Moggallāna, y de su justo y amado Rey Pasenadi. Los cuatro habían muerto en el transcurso de un año. Día y noche, en el pueblo y en el bosque, Ānanda tuvo que consolar a los discípulos laicos y nunca pudo encontrar soledad. Entonces, una deidad que vivía en el bosque, preocupada por el progreso espiritual de Ānanda, se le apareció y le aconsejó lo siguiente:

Habiendo entrado en la espesura al pie de un árbol,

Habiendo puesto al *Nibbāna* en su corazón,

¡Medite, Gotama, y ​​no sea negligente!

¿Qué le traerá este tumulto a su persona?

**(SN 9: 5)**

Exhortado por la deidad, Ānanda sintió una nueva sensación de urgencia.

Mientras tanto, el Venerable Mahākassapa había decidido convocar a un concilio de monjes para fortalecer el *Dhamma* y el *Vinaya*.**24** Debido a las condiciones inseguras en el país de Kosala, el concilio se celebraría en Rājagaha bajo la protección del Rey Ajātasattu. Participarían quinientos monjes, entre los cuales Ānanda sería el único que no fuese un *arahant*. Ānanda conocía la mayoría de los discursos del *Buddha* y, por lo tanto, era indispensable para el concilio.

Cuando se acercó la fecha fijada para el concilio, el Venerable Anuruddha sugirió que Ānanda debería ser admitido solo si podía eliminar las últimas corrupciones y alcanzar el estado de *arahant*. Anuruddha conocía el poder de tal incentivo y tuvo el efecto deseado. Cuando Ānanda escuchó esta severa estipulación, decidió aplicar toda la fuerza que tenía para consumar el *Nibbāna*. Practicó los cuatro fundamentos de la atención plena durante toda la noche: al sentarse y caminar, al caminar y sentarse, al sentarse y caminar. En las primeras horas de la mañana, mientras se preparaba para recostarse después de una noche completa de esfuerzo, justo cuando levantó las piernas del suelo pero aún no había apoyado la cabeza sobre la almohada, su mente se liberó de todas las corrupciones. Ese día iría a comenzar el concilio y, con la esperanza de que él tuviera éxito, se le había reservado un lugar. Poco después de que todos los demás monjes estuvieran sentados, Ānanda llegó por el aire mediante su poder psíquico y se sentó en su asiento. Cuando Anuruddha y Kassapa vieron esto, supieron que había consumado su objetivo y expresaron su alegría fraternal hacia él. Luego declararon abierto el concilio.

Durante el concilio, Kassapa interrogó al Guardián de la Disciplina, Upāli, sobre cada regla y su origen, de modo que primero se estableció el *Vinaya*. El siguiente punto de la agenda fue la doctrina. Kassapa preguntó a Ānanda primero sobre los discursos más largos, que se convirtieron en el *Dīgha Nikāya*, luego sobre los de mediana duración, que se convirtieron en *Majjhima Nikāya*, y luego sobre las otras colecciones.**25**

Después de la recitación del *Dhamma* y el *Vinaya*, Ānanda mencionó los asuntos que el *Buddha* había dejado como legado por resolver. Dijo a la asamblea que el Maestro había permitido que se abolieran las reglas menores y sin mucha importancia. Los monjes mayores no pudieron ponerse de acuerdo sobre lo que quería decir "las reglas menores y sin mucha importancia". Entonces Kassapa habló: “Si ahora el *Saṅgha* comienza a abolir las reglas, los laicos dirán que demasiado pronto después del fallecimiento del *Bhagavā* nos hemos vuelto laxos. Dado que no se sabe a qué reglas se refería, sería mejor no abolir ninguna de ellas. En ese caso, nos aseguraremos de no actuar en contra de los deseos del Maestro". Y así se hizo.

Los monjes mayores presentes dijeron que había sido una infracción a la disciplina por parte de Ānanda no preguntar qué quería decir con las reglas menores, y que debía confesar esto como una falta. En segundo lugar, fue acusado de haber cosido un ropaje para el *Bhagavā* después de haber pisado la tela. Él respondió que nada había estado más lejos de su mente que una falta de respeto hacia el *Bhagavā*. Sin embargo, si los Venerables lo consideraran como ofensa, él lo reconocería como tal. En tercer lugar, fue criticado por permitir que las mujeres saludaran primero los restos del *Bhagavā*. Respondió que en el momento del funeral había pensado que esto permitiría a las mujeres regresar a casa antes de que oscureciera y, por fue por ello que les había permitido rendir reverencia primero; pero también aquí aceptaría el veredicto de sus mayores. La cuarta acusación que los monjes le hicieron a Ānanda se refería a su incapacidad para solicitarle al *Bhagavā* que viviera por todo el eón. Ānanda se defendió diciendo que había estado poseído por *Māra* en ese momento y que, por lo tanto, no era responsable de sus acciones. ¿Cómo podría haber dejado de hacer esta petición de otra manera? El comportamiento de Ānanda ante estas acusaciones fue ejemplar: se sometió al juicio de los demás Venerables, aunque él mismo no pudo ver ninguna irregularidad, hecho que no dejó de mencionar.

Posteriormente, Ānanda informó sobre la segunda instrucción que el *Buddha* había dado inmediatamente antes de su muerte, es decir, imponer la pena más severa al monje Channa. La asamblea pidió al propio Ānanda que presentara esta decisión a Channa. Ānanda objetó que Channa era una persona violenta y rebelde. La asamblea le aconsejó que llevara consigo a varios monjes. Liderando un gran grupo, viajó a Kosambī, donde vivía Channa, y le informó sobre la última voluntad del *Buddha*, de que había sido declarado "muerto en la Orden".

Esta pena habría sido explicada por el *Buddha* al entrenador de caballos Kesi.**26** Lo usaría contra los monjes a los que no se les pudiese persuadir o reformar su comportamiento ni mediante la amonestación ni la disciplina. Quien no pudiera ser entrenado de esta manera sería considerado muerto en la Orden: no se le hablaría, hiciera lo que hiciera. Cuando Channa escuchó esto, se horrorizó tanto que se desmayó. Cuando recuperó sus sentidos, se sintió profundamente avergonzado de que el Maestro hubiera proclamado esta pena en su contra como su última instrucción a la Orden. Esto le dio el ímpetu para realizar su esfuerzo más enérgico y en poco tiempo se convirtió en un *arahant*. Así que esta pena demostró ser el último acto de compasión del *Buddha* para beneficio y felicidad del monje Channa, siendo efectivo incluso después de la muerte del *Buddha*. Cuando Channa se convirtió en santo, fue con Ānanda y le suplicó

que revocara la pena. Ānanda respondió que tan pronto como hubo logrado la liberación de las corrupciones, la pena había dejado espontáneamente de estar vigente.

Después del *Parinibbāna* del *Buddha*, el Venerable Mahākassapa, como el discípulo más respetado, se había hecho cargo de la conducción de la Orden. Su estatus, sin embargo, no era el de un "refugio" como lo había sido el del *Buddha*, ni el de un patriarca. Él era simplemente el más autorizado y el más altamente reverenciado por los monjes, y funcionó, por así decirlo, como el símbolo de la observancia del *Dhamma* y la Disciplina.

Todos se dirigían a él para conocer sus decisiones sobre todas las cuestiones relacionadas con la Orden. De esta manera se convirtió en el principal Venerable del *Saṅgha*. Después de él, Ānanda se convirtió en el segundo principal Venerable, el segundo santo más venerado, que fue designado para cuidar de la Orden. Después de haber sido monje durante más de cuarenta años y sobrevivir al *Buddha* por otros cuarenta años. Y después de haber sido el asistente personal del *Buddha* durante veinticinco años, se convirtió en el principal de los *arahants* durante un período de tiempo similar. En el momento del Segundo Concilio, cien años después del *Parinibbāna* del *Buddha*, todavía se encontraba vivo un discípulo personal de Ānanda. Era un monje muy anciano llamado Sabbakāmī, quien, se decía, había estado en la Orden durante 120 años (Vin. 2: 303).

Cuando Ānanda tuvo 120 años, sintió que su fin estaba cerca. Salió de Rājagaha en un viaje hacia Vesālī, tal como lo había hecho su Maestro. Cuando el Rey de Magadha y los Príncipes de Vesālī escucharon que Ānanda consumaría pronto el *Nibbāna* final, corrieron hacia él desde ambas direcciones para despedirse de él. Para hacer justicia a ambos lados, Ānanda eligió una forma de morir de acuerdo con su naturaleza gentil: se elevó en el aire a través de sus poderes sobrenaturales y dejó que su cuerpo fuera consumido por el elemento fuego. Las reliquias se dividieron espontáneamente y se erigieron las correspondientes *stūpas*.

Después de su fallecimiento, los venerables que compilaron la posterior recensión del canon agregaron tres versos a su colección en el *Theragāthā*:

De gran conocimiento, portador del *Dhamma*,

El guardián del tesoro del Gran Vidente,

Ānanda, el ojo del mundo entero,

Ha consumado el *Nibbāna* final.

De gran conocimiento, portador del *Dhamma*,

El guardián del tesoro del Gran Vidente,

Ānanda, el ojo del mundo entero,

Fue el disipador de la tristeza en la oscuridad.

El vidente que fuera tan retentivo,

De aguda memoria y resuelto,

El Venerable que sostuvo el verdadero *Dhamma*,

Fue Ānanda, una mina de gemas.

**(Thag. 1047–49)**

A statue of a person wearing a crown

Description automatically generated with low confidence

Capítulo 5

# Anuruddha El Maestro Del Ojo Divino

*Hellmuth Hecker*

## Vida Temprana Y Ordenación

Como Ānanda, Anuruddha pertenecía a la nobleza perteneciente al clan Sakyan y era primo del *Buddha*. Él y Ānanda fueron engendrados por el mismo padre, el Príncipe Sakyan Amitodana, aunque sus madres deben haber sido diferentes ya que los textos no se refieren a los dos como hermanos e implican que crecieron en hogares diferentes. El hermano completo de Anuruddha era el *Sakyan* Mahānāma, y también tenía una hermana llamada Rohiṇī.

Cuando era un joven de clan aristocrático, Anuruddha se crio en el lujo. Los textos describen sus primeros años en los mismos términos que se utilizan para describir la educación del *Bodhisatta*: “el *Sakyan* Anuruddha fue nutrido con delicadeza. Tenía tres palacios, uno para la estación fría, otro para la cálida y otro para la estación lluviosa. Siendo atendido en su palacio durante los cuatro meses de la estación lluvias por músicos femeninos, no descendía de dicho palacio” (Vin. 2: 180). Una encantadora historia registrada en el *Comentario* *Dhammapada* nos revela el feliz olvido y la inocencia en la que Anuruddha crecía.1 Se dice que en su juventud vivió con tal lujo que ni siquiera había escuchado nunca la frase "no queda nada" (*natthi*), porque cualquier cosa que deseara, se cumplía siempre su deseo y de inmediato. Un día, Anuruddha estaba jugando a las canicas con otros cinco jóvenes *sakyans* y había apostado pasteles por el resultado. Las primeras tres veces perdió y envió a casa a su madre por pasteles, y tres veces su madre se los proporcionó rápidamente. Sin embargo, cuando perdió por cuarta vez y volvió a pedir pasteles, su madre respondió: "No queda nada de pastel para enviar" (*natthipūvaṁ*). Dado que Anuruddha nunca antes había escuchado la expresión "no queda nada ", asumió que este *natthipūvaṁ* debía ser una especie de pastel, por lo que envió a un hombre a su madre con el mensaje: "Envíee un poco del 'pastel de no queda nada'". Para darle una lección, su madre le envió una bandeja vacía, pero incluso entonces la fortuna continuó de su lado. Debido a sus méritos pasados en una vida pasada, los dioses estaban decididos a que Anuruddha no se sintiera decepcionado, por lo que

llenaron el plato vacío con sabrosos pasteles celestiales. Cuando Anuruddha los probó, estuvo tan encantado que en repetidas ocasiones le pidió a su madre más bandejas de pasteles ‘no queda nada’, que para cuando llegaba cada bandeja, se llenaba de manjares celestiales.

Así, Anuruddha pasó sus primeros años en la alegre búsqueda de placeres fugaces, sin pensar mucho en el significado y el propósito de la existencia. El punto de inflexión en su vida se produjo poco después de que su ilustre primo, el *Buddha*, visitara Kapilavatthu.**2** Con su ejemplo y sus enseñanzas, el *Buddha* había inspirado a muchos de sus parientes a emprender la vida sin hogar como monjes. Un día, el hermano de Anuruddha, Mahānāma, reflexionó sobre el hecho de que, si bien muchos *sakyans* distinguidos habían renunciado al hogar, nadie de su propia familia lo había hecho. Luego se acercó a Anuruddha y le dijo lo que había estado pensando, concluyendo con un ultimátum: "Bueno, entonces, o renuncias tú al hogar o lo hago yo".

Para Anuruddha, tal orden debe haber sido una conmoción así que objetó: “Pero me han nutrido con delicadeza; No puedo renunciar a una vida laica por una sin hogar. Prosigue tú con ello."

Mahānāma luego le describió vívidamente las cargas de la vida de un cabeza de familia que tendría que llevar sobre sus hombros: “Primero había que arar los campos, luego sembrarlos, luego llevar el agua a ellos, luego del agua se debía sacar las malas hierbas, luego se debía cosechar la siembra, luego se debía recolectar, luego se debía convertir en cepas, luego se debían trillar, luego había que aventar la paja, luego había que tamizarla, luego había que transportarla. Y lo mismo se debía hacer al año siguiente y al año siguiente".

Anuruddha preguntó: “¿Pero para cuándo terminará el trabajo? ¿Cuándo se discernirá el final de la obra? ¿Cuándo podremos divertirnos despreocupados, abastecidos y provistos de los cinco cordones del placer sensual? "

Su hermano respondió con dureza: “No hay límites para este trabajo, mi querido Anuruddha. Nunca se discernirá el final de la obra. Incluso cuando nuestros padres y abuelos fallecieron, el trabajo no se hubo detenido".

Cuando terminó de hablar, Anuruddha ya había tomado una decisión: “Cuida lo concerniente a la vida familiar, hermano. Renunciaré a mi vida de hogar en virtud de una sin hogar". La idea del ciclo interminable de luchas y fatigas, y el círculo aún más vicioso del renacimiento, había despertado en él una sensación de urgencia. Se había visto obligado a luchar una y otra vez a través de cada momento de su vida, luego morir y renacer en otro lugar, una y otra vez en un ciclo interminable de renacimiento y

muerte. Cuando apreció esto, su vida actual le pareció entonces insípida y sin sentido, y la única alternativa esperanzadora, que ahora parecía cada vez más atractiva, era seguir a su primo en una vida asceta y luchar para destruir el ciclo del recurrente devenir.

Inmediatamente fue a ver a su madre y le pidió permiso para convertirse en monje. Ella, sin embargo, se negó, sin ningunaintención de separarse ni siquiera de uno de sus hijos. Pero cuando Anuruddha insistió, ella le dijo que si su amigo, el Príncipe Bhaddiya, el jefe *Sakyan*, estuviese dispuesto a entrar en la Orden, entonces le daría su consentimiento. Debe haber estado convencida de que Bhaddiya nunca renunciaría a los privilegios de gobernar un reino y que Anuruddha elegiría entonces mantenerse en la vida familiar con su amigo.

Anuruddha fue consiguientemente a ver a Bhaddiya y le dijo: “Mi ordenación depende de la suya. Renunciemos juntos hacia una vida sin hogar". Bhaddiya respondió: “Ya sea que dependa de mí o no, debería darse una ordenación. Me..." Aquí se detuvo a la mitad de la frase. Había querido decir: "Me ordenaré contigo", pero se interrumpió debido a un sentimiento de arrepentimiento. Superado por el apego al poder y al placer mundano, sólo pudo decir: "Vaya y sea ordenado, según su deseo". Pero Anuruddha le suplicó una y otra vez: "Vamos, amigo, partamos los dos". Cuando Bhaddiya vio lo serio que era su amigo al respecto, se ablandó y dijo: “Espera, amigo, espera durante siete años. Después de siete años, ambos renunciaremos a nuestro hogar y nos convertiremos en ascetas". Pero Anuruddha respondió: “Siete años es demasiado, amigo. No puedo esperar siete años". Con sus repetidas súplicas, Anuruddha persuadió a Bhaddiya poco a poco a reducir la espera a siete días, el tiempo que necesitaría para arreglar sus asuntos mundanos e instalar a su sucesor. Bhaddiya fue fiel a su palabra, así que Anuruddha pudo ordenarse con él.

El ejemplo de Anuruddha también indujo a otros Príncipes *Sakyans* a seguir a su gran pariente, al *Buddha*, y unirse a su fraternidad de monjes. Así, cuando llegó el día señalado, seis Príncipes *Sakyans* junto con Upāli, el barbero de la corte, y una escolta armada, renunciaron a su vida doméstica. Eran los *Sakyans* Bhaddiya, Anuruddha, Ānanda, Bhagu (Thag. 271–74), Kimbila (Thag. 118, 155–56) y Devadatta. Para evitar despertar sospechas sobre el propósito de su partida, partieron como si fueran a los agradables jardines para dar un paseo. Habiendo recorrido una gran distancia, enviaron a la escolta de regreso y entraron en el principado vecino. Allí se quitaron los adornos, los ataron a un paquete y se los dieron a Upāli, diciendo: "Esto será suficiente para su sustento. Ahora regrese a casa". No obstante, el barbero Upāli, cuando ya estaba en camino de regreso, se detuvo y pensó: “Los *Sakyans* son un pueblo feroz. Pensarán que

he asesinado a estos jóvenes y es posible que quieran aniquilarme". Colgó el bulto en un árbol y se apresuró a regresar para unirse con los Príncipes. Les contó su temor y les dijo: "Si ustedes, Príncipes, parten hacia una vida sin hogar, ¿por qué no debería hacer yo lo mismo?"

Los jóvenes *Sakyans* también pensaron que Upāli tenía razón al no retornar y le permitieron unirse a ellos en su camino para ver al *Bhagavā*. Habiendo llegado ante la presencia del Maestro, le solicitaron la ordenación y agregaron: "Nosotros, los *Sakyans,* somos un pueblo orgulloso, Señor. Upāli el barbero nos ha atendido durante mucho tiempo. Por favor, Señor, primero ofrézcale la ordenación a él. Dado que entonces será nuestro mayor, tendremos que saludarlo y cumplir con los deberes propios debido a su antigüedad. Por lo tanto, nuestro orgullo *Sakyan* se verá humillado". El *Buddha* hizo lo que se le solicitó y, por lo tanto, estos siete recibieron la ordenación con Upāli como el primero (Vin. 2: 182–83).

En un año, la mayoría de ellos había alcanzado algún logro espiritual. Bhaddiya fue el primero en alcanzar el estado de *arahant*, como alguien dotado de los tres conocimientos verdaderos.**3** Anuruddha adquirió el ojo divino, Ānanda el fruto de la entrada a la corriente y Devadatta los poderes supernormales ordinarios (es decir, mundanos). Bhagu, Kimbila y Upāli se convirtieron en *arahants* más adelante, al igual que Ānanda y Anuruddha. Pero la ambición imprudente y las malas acciones de Devadatta lo conducirían al infierno.

## La Lucha por la *Arahantía*

El ojo divino es la capacidad de ver más allá del alcance del ojo físico, extendiéndose en el caso de Anuruddha hasta mil sistemas estelares. Esta facultad, que discutiremos con más detalle a continuación, es de carácter mundano (*lokiya*), cuya adquisición no implica necesariamente que su poseedor haya obtenido la consumación del *Dhamma*. Anuruddha desarrolló el ojo divino antes de convertirse en *arahant*, y para alcanzar tales niveles de desarrollo tuvo que superar todavía diversos obstáculos internos. Tres narraciones en el canon hablan sobre sus luchas.

Una vez, cuando el Venerable Anuruddha vivía al este del Bosque de Bambú con dos amigos, con su primo Nandiya y el noble *Sakyan* Kimbila, el *Buddha* los visitó y les preguntó acerca de su progreso.**4** Anuruddha entonces le habló sobre la dificultad que había experimentado en una meditación muy sublime que había estado practicando. Había percibido una luz interior y un resplandor además de desarrollar una visión de formas sublimes.**5** Pero esa luz y visión de formas desaparecieron muy pronto, y no podía entender la razón.

El *Buddha* declaró que cuando todavía luchaba por la iluminación, él también se había enfrentado a la misma dificultad, pero había descubierto cómo dominarla. Explicó que para experimentar estos estados sutiles en su totalidad y obtener una percepción constante de ellos, uno debía liberarse de once imperfecciones (*upakkilesa*). La primera es la incertidumbre sobre la realidad de estos fenómenos y el significado de la luz interior, que fácilmente podría tomarse como una ilusión sensorial. La segunda es la falta de atención: que se da cuando uno ya no dirige toda su atención a la luz interior, sino que la ignora y la evalúa como trivial o no esencial. La tercera imperfección es el letargo y la somnolencia; la cuarta, la ansiedad y miedo, que ocurre cuando surgen imágenes o pensamientos amenazantes del subconsciente. Cuando se dominan estas imperfecciones, puede surgir la euforia que excite al cuerpo y a la mente. Tal júbilo es a menudo una reacción habitual ante cualquier tipo de éxito. Cuando ese júbilo se haya agotado, uno podría sentirse emocionalmente exhausto y caer en la inercia, en una opresiva pasividad mental. Para superarlo, se debe hacer un esfuerzo muy arduo, que puede resultar en un exceso de energía. Al darse cuenta de este exceso, uno se debe relajar y se volverá a caer en una energía perezosa. En tal condición, cuando la atención plena sea débil, puede surgir un fuerte deseo por los objetos deseables del mundo celestial o humano, de acuerdo con el enfoque de la luz interior que se haya ampliado en su rango. Este deseo llegará a una gran variedad de objetos y conducirá así a otra imperfección, a una gran diversidad de percepciones, ya sea en el plano celestial o humano. Insatisfecho con esta gran diversidad de formaciones, se optará por contemplar una de ellas, sea de naturaleza deseable o indeseable. Concentrarse intensamente en el objeto elegido conducirá a la undécima imperfección, a la meditación excesiva sobre estas formaciones.

Dirigiéndose a Anuruddha y a sus dos compañeros, el *Buddha* describió vívidamente, a partir de su propia experiencia, las once imperfecciones que pueden surgir en la percepción meditativa de las formaciones puras, y explicó cómo superarlas (MN 128).

Cuando Anuruddha hubo perfeccionado cada vez más los *jhānas* y unas percepciones meditativas más refinadas, un día fue a ver al Venerable Sāriputta y le dijo: “Amigo Sāriputta, con el ojo divino purificado, trascendiendo la visión humana, puedo ver mil sistemas estelares. Firme es mi energía, incesante; mi atención plena está alerta e inconfundible; mi cuerpo se encuentra tranquilo e imperturbable; mi mente está concentrada y es unidireccional. Y, sin embargo, mi mente no se libera de las corrupciones, no se libera del apego".

Entonces, Sāriputta respondió: "Amigo Anuruddha, que piense así sobre su ojo divino: ello es vanidad en usted. Que piense así sobre su firme energía, sobre su

atención alerta, sobre su cuerpo imperturbable y sobre su mente concentrada: eso es inquietud en usted. Que piense sobre su mente no liberada de las corrupciones: ello es preocupación en usted. Sería bueno, ciertamente, si abandonase estos tres estados mentales y, sin prestarles atención, dirija su mente hacia el elemento de lo inmortal, hacia el *Nibbāna*".

Habiendo escuchado el consejo de Sāriputta, Anuruddha nuevamente recurrió a la soledad y se dedicó seriamente a eliminar esas tres obstrucciones dentro de su mente (AN 3: 128).

Un tiempo después, Anuruddha se encontraba residiendo en el país del pueblo Cetiya, al Este del Bosque de Bambú. Allí, entre sus contemplaciones, se le ocurrió que había siete pensamientos que un hombre verdaderamente grande debería abrigar (*mahāpurisavitakka*):

Este *Dhamma* es para quien tenga pocos deseos, no para quien tenga muchos; este *Dhamma* es para quien habite contento, no para quien habite descontento; este *Dhamma* es para alguien que se empeñe en la reclusión, no para quien sea gregario; este *Dhamma* es para quien sea enérgico, no perezoso; este *Dhamma* es para quien esté atento, no desatento; este *Dhamma* es para quien esté concentrado, no para quien esté desconcentrado; este *Dhamma* es para el sabio, no para el necio.

Cuando el *Buddha* percibió en su propia mente los pensamientos que habían surgido en la mente de Anuruddha, apareció ante él en un cuerpo hecho por la mente   
(*manomaya-kāya*) y lo aplaudió: “¡Bien, Anuruddha, bien! Ha considerado bien los siete pensamientos de un gran hombre. Ahora también podrá considerar este octavo pensamiento de un gran hombre: “Este *Dhamma* es para alguien que se incline hacia lo no difuso, que se complazca en lo no difuso; no para quien se incline en la difusión mundana y se complazca en ella".**6**

El *Buddha* dijo entonces que cuando Anuruddha contemplase estos ocho pensamientos, podría alcanzar a voluntad las cuatro absorciones meditativas. Entonces ya no se vería afectado por las condiciones mundanas, sino que consideraría simplemente a los cuatro requisitos de la vida de un monje: el ropaje, las ofrendas, el refugio y las medicinas, de la misma manera que un laico disfrutaría de los lujos. Una vida tan sencilla haría que su mente se sintiera feliz e imperturbable y, por lo tanto, le ayudaría a consumar el *Nibbāna*.

Al despedirse, el *Buddha* le aconsejó a Anuruddha que permaneciera al este del Bosque de Bambú. Anuruddha lo hizo, y durante esa misma temporada de lluvias logró la consumación de su esfuerzo: el estado de *arahant*, la liberación inmaculada de la mente (AN 8:30). A la hora de su consumación, el Venerable Anuruddha pronunció los

siguientes versos, en los que expresó su gratitud al Maestro por ayudarlo a completar su trabajo espiritual:

Habiendo entendido la intención de mi mente,

El maestro insuperable del mundo

Vino hasta mi persona mediante su poder psíquico

En el vehículo de un cuerpo creado por su mente.

Cuando surgió la intención en mí,

Luego me instruyó en una nueva enseñanza.

El *Buddha* que se complace en lo no difuso

Me dio instrucciones sobre lo no difuso.

Habiendo entendido su *Dhamma*,

Habité complaciéndome en su Enseñanza.

Se han consumado los tres conocimientos,

Se ha consumado la Enseñanza del *Buddha*.

**(AN 8:30; Thag. 901-3)**

## El Sendero Espiritual De Anuruddha

El sendero espiritual del Venerable Anuruddha está marcado por dos características destacadas: primero, el dominio del ojo divino y otras facultades sobrenaturales; y segundo, el cultivo de los cuatro fundamentos de la atención plena (*satipaṭṭhāna*). Discutiremos cada uno de estos a su vez.

El ojo divino (*dibbacakkhu*) se llama así porque es similar a la visión de los *devas*, que es capaz de ver objetos a distancias remotas, atravesando diversas barreras y en diferentes dimensiones de la existencia.**7** El ojo divino se desarrolla mediante el poder meditativo. No es un órgano sensorial distinto, sino un tipo de conocimiento, pero un conocimiento que ejerce una función ocular. Esta facultad se despierta sobre la base del cuarto *jhāna*, y específicamente a través de uno de los soportes meditativos llamado el *kasiṇa* luz o el *kasiṇa* fuego, la visualización de un círculo de luz o de fuego. Después de dominar los cuatro *jhāna*s a través de cualquiera de estos *kasiṇa*s, el meditador descenderá a un nivel inferior de concentración llamado "concentración de acceso" (*upacāra*-*samādhi*) y extenderá la luz al área inmediatamente circundante, lo que lo conducirá a ver formas que normalmente serían imperceptibles. A medida que el meditador se vuelva progresivamente más adepto a esta capacidad de irradiar luz, entonces podrá impregnar áreas cada vez más grandes de luz y proyectar el resplandor hacia el exterior a sistemas estelares distantes y a planos de la existencia por encima y por debajo del plano humano. Esto revelará muchas dimensiones de los seres que son inaccesibles para el ojo físico y ordinario.

La función característica del ojo divino, según los textos, es el conocimiento del fallecimiento y renacimiento de los seres (*cutūpapātañāṇa*). Este conocimiento fue alcanzado por el *Buddha* en la noche de su propia Iluminación y siempre fue incluido por él en el entrenamiento gradual y completo, paso a paso, donde aparece como el segundo de los tres verdaderos conocimientos (*tevijjā*; ver, por ejemplo, MN 27) y el cuarto de los seis super conocimientos (*chaḷabhiññā*, ver MN 6). Por medio de esta facultad, el meditador es capaz de ver a los seres mientras se alejan de una forma de existencia y renacen en otra. Pero no es sólo el paso real de una vida a otra lo que revela al ojo divino. Con la determinación adecuada, también se puede utilizar para descubrir el *kamma* particular que provocó el renacimiento en una nueva forma de existencia. En esta aplicación se le llama el conocimiento sobre los destinos de acuerdo al *kamma* de cada ser (*kammūpaga*-*ñāṇa*). Con su máxima eficiencia, el ojo divino puede iluminar todo el panorama de la existencia sensible, esparcido por miles de sistemas estelares y extendiéndose desde los cielos más elevados hasta los infiernos más bajos, revelando también las leyes *kammicas* que gobiernan el proceso del renacimiento. Si bien solo un *Buddha* supremo tendrá un dominio absoluto sobre este conocimiento, los discípulos que han perfeccionado el ojo divino pueden percibir regiones del universo sensible que eludan a nuestros telescopios más poderosos.

El Venerable Anuruddha fue designado por el *Buddha* como el principal discípulo *bhikkhu* dotado con el ojo divino (*etadaggaṁ dibbacakkhukānaṁ*; AN 1; cap. 14). Una vez, cuando varios monjes eminentes que vivían juntos en el bosque de árboles de *sāla* de Gosiṅga intercambiaron puntos de vista sobre el tipo de monje que podría embellecer dicho bosque, Anuruddha típicamente respondió que se trataba de alguien que, con el ojo divino, podría observar mil sistemas estelares, así como un hombre parado en una torre alta pudiese ver mil granjas (MN 32). Anuruddha también ayudó a sus propios discípulos a adquirir el ojo divino (SN 14:15) y en sus versos celebra su habilidad en esta facultad:

Absorto en la concentración de los cinco factores,

Apacible, con una mente unificada,

Hube desarrollado tranquilidad

Y mi ojo divino se purificó.

De pie ante el *jhāna* de los cinco factores

Conozco la muerte y el renacimiento de los seres;

Yo sé su venir y devenir,

Su vida en este mundo y en el más allá.

**(Thag. 916-17)**

La otra faceta principal del sendero espiritual de Anuruddha fue la ardua práctica del *satipaṭṭhāna*, los cuatro fundamentos de la atención plena: “Aquí un *bhikkhu* habita contemplando el cuerpo en el cuerpo… las sensaciones en las sensaciones… la mente en la mente… los fenómenos mentales en los fenómenos mentales, enérgico, claramente comprensivo y atento, habiendo eliminado la codicia y el dolor con respecto al mundo".8 La práctica del *satipaṭṭhāna* se considera a veces como un sendero rápido y "llano" hacia la iluminación que pasa por alto los *jhānas* y los super conocimientos, pero según las palabras de Anuruddha, está claro que tanto para él como para los entrenados bajo su guía, este método de meditación podría usarse como vehículo para la adquisición de poderes psíquicos y super conocimientos junto con el fruto final de la liberación. Siempre que se le preguntaba al Venerable Anuruddha cómo había desarrollado competencia en los “grandes super conocimientos” (*mahābhiññatā*), que incluyen los cinco super conocimientos mundanos y el estado de *arahant* como el sexto, él siempre respondía que fue a través del desarrollo y el cultivo de los cuatro fundamentos de la atención plena (SN 47:28, 52: 3, 6, 11). Fue a través de esta práctica, dice, que pudo recordar mil eones pasados, ejercitar los poderes sobrenaturales y percibir directamente mil sistemas estelares (SN 52:11, 12, 6).

Anuruddha también dijo que el *satipaṭṭhāna* le había permitido obtener ese control perfecto hacia las reacciones emotivas, conocido como el "poder de los nobles" (*ariyaiddhi*), por el cual uno puede considerar lo repulsivo como no repulsivo, lo no repulsivo como repulsivo, y observar a ambos con ecuanimidad (SN 52: 1).**9** Además, enfatizaba en la importancia de esta práctica al decir que quien descuidase los cuatro fundamentos de la atención plena habrá descuidado el noble sendero que conduce a la extinción del sufrimiento, mientras que quien lo emprendiese habría emprendido el noble sendero que lo conducirá hacia la extinción del sufrimiento (SN 52: 2 ); también declaró que esta cuádruple atención conduce a la destrucción del deseo (SN 52: 7); así como el río Ganges no se desviaría de su curso hasta el océano, de la misma manera un monje que practique los cuatro fundamentos de la atención plena no podrá ser desviado de la vida de renunciación y volver a la vida mundana (SN 52: 8).

Una vez, cuando Anuruddha se encontraba enfermo, sorprendió a los monjes por su ecuanimidad al soportar el dolor. Le preguntaron cómo era capaz de soportar lo que hacía, y él respondió que su compostura se debía a su práctica de la atención cuádruple (SN 52:10). En otra ocasión, Sāriputta fue a ver a Anuruddha por la noche y le preguntó qué practicaba regularmente para que su rostro siempre irradiaba tanta felicidad y serenidad. Anuruddha dijo nuevamente que pasaba el tiempo en la práctica regular de los cuatro fundamentos de la atención plena, y que esa era la forma en que los *arahants* habitaban y practicaban. A continuación, Sāriputta expresó su alegría por las palabras

de Anuruddha (SN 52: 9). Una vez, cuando Sāriputta y Mahāmoggallāna le preguntaron acerca de la diferencia entre aquellos que todavía estaban "en entrenamiento" (*sekha*)**10** y un *arahant* que está "más allá del entrenamiento" (*asekha*), dijo que diferían en la práctica de la cuádruple atención plena: mientras que el primero lo logra sólo parcialmente, el segundo lo hace completa y perfectamente (SN 52: 4-5).

Anuruddha también afirmó poseer, a través de su práctica de la correcta atención plena, diez cualidades elevadas en otros lugares llamados "los diez poderes de un *Tathāgata*" (*dasatathāgatabala*; ver MN 12). Estos son: el conocimiento de lo que es posible e imposible; el conocimiento del resultado de la adquisición *kammica* a modo de causa y efecto; el conocimiento de los senderos que conducen hacia los diferentes destinos del renacimiento; el conocimiento del mundo con sus diversos elementos; el conocimiento de las diferentes disposiciones de los seres; el conocimiento del grado de madurez de las facultades de otros seres; el conocimiento de los *jhānas* y otros estados meditativos avanzados; y finalmente los tres verdaderos conocimientos (SN 52: 15-24). El comentario afirma que Anuruddha poseía estos conocimientos solo parcialmente, ya que en su integridad eran exclusivos a un Completamente Iluminado.

## Vida en el *Saṅgha*

Del Canon *Pāli* pareciera que Anuruddha, en contraste con monjes como Sāriputta, Mahāmoggallāna y Ānanda, prefería una vida de tranquila reclusión a una de participación activa en los asuntos del *Saṅgha*. Por lo tanto, no aparece con tanta frecuencia como los Venerables antes mencionados en los eventos relacionados con el ministerio del *Buddha*. Sus versos en el *Theragāthā* también sugieren que estaba fuertemente inclinado hacia las prácticas ascéticas, como el Venerable Mahākassapa, quien fue su exponente más distinguido:

Cuando suele regresar de su ronda de ofrendas

El sabio habita solo y sin compañía;

Anuruddha que está libre de corrupciones.

Procura de harapos desechados para hacer su ropaje.

Anuruddha, el sabio, el pensador,

Alguien libre de corrupciones,

Ha tamizado, tomado, lavado y teñido,

Y luego vestido su ropaje de harapos.

Cuando uno sea codicioso y descontento,

Aficionado a la compañía, se emociona fácilmente,

Entonces surge en la mente

Cualidades que son malas e impuras.

Pero cuando uno es atento, con pocos deseos,

Contenido y libre de molestias,

Aficionado a la reclusión y dichoso,

Con energía constantemente despierta,

Entonces ocurre en la mente

Cualidades positivas que lo conducirán a la iluminación.

Así uno se liberará de las corrupciones.

Esto ha sido afirmado por el Gran Sabio.

Durante cincuenta y cinco años he sido alguien

Que ha observado la práctica de habitar permanentemente en la postura de meditación.

Han pasado veinticinco años

Desde que el letargo ha sido erradicado.

**(Thag. 869–900, 904)**

En estos versos, Anuruddha se refiere a tres de las prácticas ascéticas: la ronda de ofrendas, el uso de ropajes hechos con harapo desechados y la práctica de la meditación. El último es el voto de no recostarse sino de dormir sentado en la postura de meditación. En su último verso, Anuruddha implica que durante veinticinco años no había dormido en lo absoluto. Quizás a través del poder de la absorción meditativa pudo refrescar su mente tan completamente que el sueño se había vuelto innecesario. Pero el comentario indica que, en la última parte de su vida, Anuruddha se permitió un breve período de sueño para disipar la fatiga física.

Aunque el Venerable Anuruddha prefería la soledad a la compañía, no era un completo recluso. En un *sutta*, el *Buddha* afirma que Anuruddha tenía varios discípulos a quienes entrenó en el desarrollo del ojo divino (SN 14:15), mientras que los comentarios hablan de él como si viajara con un séquito de quinientos discípulos, probablemente una cifra sobredimensionada. También participó en discusiones sobre el *Dhamma* con otros monjes y con seguidores laicos conocedores, y afortunadamente para nosotros, varios de ellos se han conservado en el Canon *Pāli*. Una vez, por ejemplo, el carpintero de la corte de Sāvatthī, Pañcakaṅga, invitó a Anuruddha y a algunos otros monjes a comer. Por otros textos sabemos que Pañcakaṅga era una persona muy versada en el *Dhamma* y dedicada a su práctica. Entonces, después de la comida, le hizo

una pregunta bastante sutil a Anuruddha. Dijo que algunos monjes le habían aconsejado que practicase la “liberación inconmensurable de la mente” y otros le recomendaron la “excelsa liberación de la mente”, y quería saber si estos dos era diferentes o similares.

Anuruddha respondió que estas dos meditaciones eran diferentes. La liberación ilimitada de la mente (*appamāṇā cetovimutti*) es el cultivo de las cuatro estados divinos (*brahmavihāra*): la bondad amorosa sin límites, la compasión, la alegría altruista y la ecuanimidad. Pero la excelsa liberación mental (*mahaggatā cetovimutti*) procede ampliando la percepción interna desde una extensión limitada hasta una vasta extensión parecida a un océano; se obtiene expandiendo la imagen reflejada (*paṭibhāga*-*nimitta*) del *kasiṇa*, que surge al concentrarse en una superficie limitada de tierra, agua, discos de colores, etc. Anuruddha precedió a hablar de una clase de deidades llamadas dioses radiantes.**11** Dijo que aunque todos pertenecían al mismo orden, existían diferencias entre ellos en su resplandor, que podía ser limitado o inconmensurable, puro o corrupto, de acuerdo con la diferente calidad de la meditación que hubiese producido su renacimiento en ese mundo. Al ser interrogado por un monje, Anuruddha confirmó que hablaba de estas deidades como producto su propia experiencia, ya que anteriormente había vivido entre ellos y conversado con ellos (MN 127).

En otra ocasión, el *Buddha* estaba sentado al aire libre, rodeado de muchos monjes, a quienes estaba dando un discurso. Luego se volvió hacia Anuruddha y le preguntó si todos estaban contentos con llevar una vida ascética. Cuando Anuruddha confirmó esto, el *Buddha* elogió tal satisfacción y dijo:

Aquellos que hayan abandonado la vida de hogar siendo aún jóvenes, convirtiéndose en monjes en la flor de sus vidas, no lo hicieron por temor al castigo de los Reyes, ni motivados por las pérdidas materiales, ni por las deudas, preocupaciones o pobreza. Más bien, tomaron la vida ascética por su fe en el *Dhamma* e inspirados por la meta de la liberación. ¿Qué debería hacer una persona así? Si todavía no ha obtenido la paz y la felicidad de las absorciones meditativas o algo superior, entonces debería esforzarse por deshacerse de los cinco obstáculos mentales y otras contaminaciones de la mente para poder alcanzar la dicha de la meditación o una paz que sea aún más elevada.

Al concluir su discurso, el *Buddha* dijo que cuando declaraba el logro y el destino futuro de los discípulos que habían muerto, lo hacía para inspirar a otros a emular su ejemplo. Estas palabras del *Bhagavā* le dieron a Anuruddha mucha satisfacción y alegría (MN 68).

Una vez, uno de los dioses *Brahmā* concibió la idea de que ningún asceta podría penetrar a las esferas del mundo Brahmā. Cuando el *Buddha* percibió en su mente

los pensamientos de dicha deidad, apareció ante él como un resplandor de luz. En ese momento, cuatro de sus grandes discípulos, los Venerables Mahāmoggallāna,   
Mahākassapa, Mahākappina y Anuruddha, consideraron dónde podría encontrarse el *Bhagavā*, y con sus ojos divinos lo vieron sentado en el mundo *Brahmā*. Luego, por su poder sobrenatural, ellos también se transportaron a ese mundo celestial y se sentaron a una distancia respetuosa del *Buddha*. Al ver esto, la deidad se curó de su orgullo y reconoció el poder superior del *Buddha* y de sus discípulos (SN 6: 5).

En otra ocasión, el Venerable Anuruddha se despertó en medio de la noche y recitó versos de *Dhamma* hasta que llegó el amanecer. Un espíritu, femenino con su hijo pequeño, escucharon devotamente la recitación, y le dijo a su hijo que callara: "Puede ser que, si entendemos las palabras santas y vivamos en consecuencia, esto nos conduzca a nuestro bienestar y pueda liberarnos del renacimiento en los mundos de los espíritus inferiores" (SN 10: 6).

Cuando estalló la disputa entre los dos grupos de monjes de Kosambī, el Venerable Ānanda fue a ver al *Buddha*, quien le preguntó si la disputa se había resuelto. Ānanda tuvo que decirle que la disputa aún continuaba: un discípulo de Anuruddha insistía en crear discordia en el *Saṅgha*, y Anuruddha no lo reprochó. Esto sucedió en un momento en que Anuruddha, junto con Nandiya y Kimbila, habían ido al bosque de Gosiṅga para dedicarse a una vida estrictamente meditativa, y Ānanda estaba insinuando que estaba mal por parte de Anuruddha vivir en reclusión cuando su propio discípulo estaba provocando problemas.

El *Buddha*, sin embargo, salió en defensa de Anuruddha. Dijo que no había necesidad de que Anuruddha se preocupase por esos asuntos, ya que había otros monjes como Sāriputta y Moggallāna, y el mismo Ānanda, que serían muy capaces de resolver disputas. Además, agregó, hay monjes incorregibles que se complacen mucho cuando otros pelean, ya que esto desviaría la atención de su propia mala conducta y así podrían evitar ser despedidos (AN 4: 241). Un ejemplo de esto es el par de monjes engreídos que intentaron competir entre sí en lo que respectaba a su aprendizaje. Uno era un discípulo de Ānanda, que se preocupaba cuidadosamente por todos los asuntos del *Saṅgha*; el otro era un discípulo de Anuruddha, quien, como vimos anteriormente, tenía una actitud más distante. Esos dos vanagloriados monjes simplemente actuaban de acuerdo a su carácter, aunque tuvieses diferentes maestros para su guía (SN 16: 6).

El relato más conocido de las amistades de Anuruddha es el que se encuentra en el *Cūlagosiṅga* *Sutta* (MN 31). Una vez, mientras Anuruddha vivía en el bosque de Gosiṅga junto con sus amigos Nandiya y Kimbila, el *Buddha* fue a visitarlos. Después de

haber presentado sus respetos al Maestro, el *Buddha* le preguntó a Anuruddha si él y sus compañeros vivían en armonía. Anuruddha respondió: "Definitivamente, Señor, vivimos en concordia, con aprecio mutuo, sin discutir, mezclándonos como la leche y el agua, mirándonos con ojos bondadosos".

Entonces el *Buddha* preguntó cómo lograban mantener tal plena armonía. La respuesta de *Anuruddha* es una lección perfecta en el arte orientado a las relaciones interpersonales más ofensivas: “Lo hago pensando, '¡Qué bienaventurado y afortunado soy de vivir con tales compañeros en la vida santa! Mantengo la bondad amorosa hacia mis compañeros en acción corporal, palabra y pensamiento, y considero: 'Qué pueda dejar de lado lo que desee hacer y hacer lo que estos Venerables deseen hacer". De esta manera, aunque somos diferentes en cuerpo, somos uno en mente".

El *Buddha*, después de expresar su aprobación, les preguntó si habían alcanzado "algún estado sobrehumano, alguna distinción en el conocimiento y la visión digna de los nobles". Anuruddha respondió que todos habían alcanzado los cuatro *jhānas*, los cuatro logros inmateriales, y la cesación de la percepción y la sensación, y además todos habían alcanzado el estado de *arahant*, la destrucción de las corrupciones. Después de que el *Buddha* se marchase, los otros dos monjes le preguntaron a Anuruddha cómo podía hablar con tanta convicción sobre sus propios logros meditativos cuando nunca se lo habían reportado. Anuruddha respondió que, si bien nunca le habían informado que habían alcanzado esos estados, "al abarcar sus mentes con la mía, sabía que habían obtenido esos estados y consumaciones, y las deidades también me lo han confirmado".

Mientras tanto, un espíritu llamado Dīgha Parajana se acercó al *Buddha* y le habló en alabanza a los tres monjes, Anuruddha, Nandiya y Kimbila. El *Buddha* respondió aplaudiendo primero la expresión del espíritu y luego agregando un elogio entusiasta en su propia voz:

¡Así es, Dīgha, así es! Si el clan al que renunciaron esos tres jóvenes de una vida de hogar a una sin hogar los recordara con un corazón devoto, eso conduciría al bienestar y la felicidad de ese clan durante mucho tiempo. Si el pueblo... la aldea... la ciudad... el país al que renunciaron los recordara con un corazón devoto, eso conduciría al bienestar y la felicidad de ese país durante mucho tiempo. Si todos los nobles... todos los *brahmanes*... todos los comerciantes... todos los sirvientes los recordaran. Si todo el mundo con sus *devas*, *Māras* y *Brahmās*, en esta generación con sus reclusos y *brahmanes*, sus Princesas y hombres, recordaran a estos tres jóvenes con un corazón devoto, eso conduciría al bienestar y felicidad

del mundo entero durante mucho tiempo. Mire, Dīgha, cómo esos tres jóvenes están practicando para bienestar y felicidad de muchos, por compasión por el mundo, para el bien, bienestar y felicidad de *devas* y humanos.

## Anuruddha Y Mujeres

Un número inusualmente grande de textos en los que aparece Anuruddha se refieren a las mujeres. Pareciera que a pesar de su propia pureza interna y la de su corazón y a pesar de su completo desapego hacia la sensualidad, Anuruddha, dotado de nacimiento con el porte físico de un noble guerrero, emanaba un carisma personal que lo hacía atractivo hacia las mujeres, no solo en el mundo humano sino también en el mundo celestial. Algunos de estos encuentros también se derivaron sin duda de sus relaciones *kammicas* formadas en vidas pasadas, que todavía afectaban a algunos miembros femeninos a pesar de que el propio Anuruddha ya las hubiese trascendido.

Por ejemplo, en una ocasión, cuando Anuruddha vivía solo en una residencia, una deidad femenina llamada Jālinī vino del reino de los Treinta y Tres dioses y apareció ante él (SN 9: 6). En la existencia anterior de Anuruddha, cuando éste fue *Sakka*, el gobernante del cielo de los Treinta y Tres, ella habría sido su esposa y su reina principal. Debido a su antiguo apego, anhelaba reunirse con él y quería que reanudaran su relación como Rey y Reina celestiales. Con esta intención ella lo instó a aspirar a renacer en ese mundo:

Dirija su mente a ese reino

Donde ha vivido en el pasado

Entre los *devas* de los Treinta y Tres

Ampliamente dotado de todos los placeres de los sentidos.

Resplandecerá y será muy honrado,

Rodeado de doncellas celestiales.

No obstante, Anuruddha respondió:

Miserables son las doncellas celestiales,

Establecidas en la personalidad,

Y miserables también aquellos seres

Que habitan apegados a las doncellas celestiales.

Jālinī no entendió tales palabras, por lo que trató de atraerlo describiéndole el esplendor del mundo *deva*:

No conocen la felicidad

Aquellos que no hayan visto a *Nandana*,

La morada de los gloriosos *devas*

Perteneciente a la hueste de los Treinta.

Anuruddha, sin embargo, se mantuvo firme en su decisión, que surgía de su profunda percepción de la impermanencia sobre todas las cosas condicionadas:

¿No se da cuenta, tonta, sobre

La concisa máxima de los *arahants*?

Impermanentes son todas las formaciones,

Sujetas al surgir y desaparecer,

Habiendo surgido, cesan:

Bendición es el apaciguamiento de ellas.

Ahora nunca más viviré

Entre las huestes de los *devas*, ¡O Jālinī!

Ha culminado el deambular por los renacimientos:

Para mí no habrá más reconversión.

En otra ocasión, muchas deidades femeninas llamadas "las agraciadas" (*manāpakāyikā devatā*) aparecieron ante Anuruddha y le dijeron todas las cosas maravillosas que podían hacer. Podían asumir instantáneamente cualquier color que quisieran, producir cualquier sonido o voz a voluntad y obtener instantáneamente cualquier placer. Para probarlas, Anuruddha deseó mentalmente que se volvieran azules; y así, cuando pudieron leer su pensamiento, se volvieron azules, con ropa azul y adornos azules. Cuando quiso que se cambiaran a otros colores, lo hicieron: amarillo, rojo y blanco, haciendo juego con ropas y adornos. Ahora bien, estas deidades femeninas pensaban que Anuruddha estaba complacido con su presencia y comenzaron a cantar y bailar muy gustosamente. Pero Anuruddha apartó sus sentidos de ellas. Cuando las deidades notaron que Anuruddha no encontraba placer en su actuación, se marcharon instantáneamente (AN 8:46).

Si recordamos cómo el Venerable Anuruddha había pasado su juventud como Príncipe, encantado por las artes y la música, podremos entender mejor cómo esta escena pudo materializarse a su alrededor. Si no hubiera recorrido el sendero del *Buddha* hacia la liberación, muy posiblemente podría haber renacido entre estas deidades, que eran superiores en rango a los Treinta y Tres dioses. Anuruddha debió haber pensado que valía la pena contar esta experiencia, así que cuando retornó ante el *Buddha* durante la noche se la contó. Luego planteó la pregunta: "¿Qué atributos debe tener una

mujer para renacer en el reino de esos elegantes espíritus?" Su sed de conocimiento debe haberlo hecho desear conocer el nivel moral de estas deidades.

El *Buddha* respondió de buena gana y dijo que se necesitaban ocho cualidades para renacer en ese reino: la esposa debería haber sido amable y comprensiva con su esposo; cortés y hospitalaria con las personas que su marido apreciase, como con sus padres y ciertos ascetas y sacerdotes; debería haber hecho sus quehaceres domésticos con cuidado y diligencia; debería haber cuidado y guiado a los sirvientes y trabajadoras del hogar de manera decidida; no debería haber malgastado las posesiones de su marido, sino preservado adecuadamente; como seguidora laica debería haberse refugiado en la Triple Gema; debería haber observado los Cinco Preceptos;**12** y por último, debería haber encontrado gozo en compartir las cosas y en la generosidad, mostrando preocupación por los necesitados (AN 8:46).

Mientras que en ambas ocasiones aparecieron deidades femeninas ante Anuruddha, en otras ocasiones Anuruddha usó su ojo divino para comprender cómo las mujeres nacían en el cielo o en el infierno. Una vez le preguntó al *Buddha* qué cualidades conducían a una mujer a renacer en el infierno, y el Maestro respondió que había cinco vicios principales responsables de tales renacimientos: falta de fe, falta de sentido de vergüenza, imprudencia moral, ira y estupidez; Además, cualidades como la venganza, los celos, la avaricia, la inmoralidad, la pereza y la falta de consciencia también conducen al renacimiento en el infierno. Solo aquellas con cualidades opuestas renacerán en un mundo celestial (SN 37: 5-24).

En otra ocasión, Anuruddha le informó al *Buddha* que a menudo había visto cómo una mujer, después de su muerte, renacía en un mundo inferior, incluso en el infierno. El *Buddha* respondió que había tres cualidades perjudiciales que conducían a una mujer hacia el infierno: si por la mañana está llena de avaricia, al mediodía llena de envidia y por la noche llena de deseo sensual (AN 3: 127).

Los reportes de vidas pasadas de Anuruddha también se refieren a sus relaciones con las mujeres. Solo hay un caso que menciona su renacimiento como animal. Una vez, cuando renació como paloma torcaz, su pareja fue presa por un halcón. Atormentado por la pasión y el dolor, decidió ayunar hasta superar el amor hacia ella y el dolor por la separación:

Una vez que me enamoré de una paloma hembra,

En este mismo lugar volábamos para recrearnos.

Entonces un halcón se abalanzó sobre ella y huyó;

Contra mi voluntad me la quitó.

Desde que nos distanciamos y nos separamos

Experimento dolor constantemente en mi corazón.

Por eso guardo los votos del día santo,

Que la lujuria nunca más se cruce en mi camino.

**(Jāt. 490)**

Otras historias de renacimiento nos cuentan lo siguiente: Una vez, cuando Anuruddha renació como Rey, vio a una hermosa hada en el bosque, se enamoró de ella y le disparó a su marido para tomar posesión de ella. Llena del dolor, ella gritó y denunció al Rey por su crueldad. Al escuchar sus acusaciones, el Rey recobró el sentido y siguió su camino. En esa ocasión cuando Anuruddha era el Rey celoso, Yasodharā era la mujer hada, y su esposo era el *Bodhisatta*, quien ahora era el Maestro de Anuruddha y a quien en esa vida pasada casi mató por pasión hacia una mujer (Jāt. 485).

En una forma de divina existencia, como *Sakka*, Rey de los *devas*, ayudó al *Bodhisatta* a recuperar su reputación cuando fue el famoso músico Guttila. Como prueba, tres veces hizo aparecer en la tierra a trescientas doncellas celestiales que bailaron cuando Guttila tocó su laúd. Entonces *Sakka* invitó a Guttila a su mundo celestial a petición de las ninfas celestiales quienes quisieron escuchar su música. Después de interpretarles unos temas, les pidió a las ninfas que le contaran qué buenas acciones las habían traído a ese mundo celestial. Le dijeron que en el pasado habían dado pequeños obsequios a unos monjes, escuchado sus discursos, compartido lo que tenían con los demás y no habitaban enojadas ni orgullosos. Al escuchar esto, el *Bodhisatta* se regocijó por el beneficio que había obtenido en su visita al cielo de *Sakka* (Jat. 243).

En su última vida, Anuruddha ayudó a su hermana Rohiṇī a obtener acceso al *Dhamma*. Una vez, junto a quinientos discípulos, visitó su ciudad natal, Kapilavatthu. Cuando sus familiares se enteraron de que había llegado, todos fueron al monasterio para presentarle sus respetos, es decir, todos, excepto Rohiṇī. El Venerable preguntó por qué su hermana estaba ausente y le informaron que estaba sufriendo de una erupción cutánea y estaba demasiado avergonzada para mostrarse en público. El Venerable pidió que la llamaran inmediatamente.

Llegó Rohiṇī, con la cara cubierta por una tela, y el Venerable le indicó que patrocinara la construcción de un salón de actos. Rohiṇī vendió sus joyas para recaudar dinero para el proyecto. Anuruddha supervisó los arreglos y los jóvenes del clan Sakyan hicieron el trabajo. Tan pronto como se completó la construcción de la sala, su erupción cutánea disminuyó. Luego invitó al *Buddha* y a sus monjes a asistir a la ceremonia de apertura del salón de actos. En su discurso, el *Buddha* explicó la causa *kammica* de la dolencia de su piel. En una vida pasada, dijo, cuando ella era la consorte principal

del Rey de Benares, se puso celosa de una de las bailarinas del Rey y, para atormentarla, roció el cuerpo y la cama con costras secas. La dolencia de la piel que había sufrido era fruto de esa mala acción. Al final del discurso del *Buddha*, Rohiṇī se estableció en el fruto de la entrada a la corriente. Después de su muerte, renació entre los dioses de los Treinta y Tres y se convirtió en la amada consorte de *Sakka*.**13**

En la vida de Anuruddha como monje, hubo un incidente que llevó a la promulgación de una regla disciplinaria por parte del *Buddha*. Una vez, Anuruddha deambulaba por el reino de Kosala hacia Sāvatthī. Por la tarde llegó a un pueblo, pero no pudo encontrar ningún alojamiento especial reservado para ascetas y monjes errantes. Fue a la posada del pueblo y pidió una noche de alojamiento, que le fue concedida. Mientras tanto, más viajeros comenzaron a llegar a la posada para pasar la noche, y el dormitorio donde Anuruddha se hospedaría se llenó de gente. La anfitriona de la posada, al ver esto, le dijo a Anuruddha que podía preparar su ropa de cama en una habitación interior donde él podría pasar la noche en paz. Anuruddha asintió en silencio. La anfitriona, sin embargo, había hecho esta sugerencia solo porque se había enamorado de él. Ella entonces se perfumó, se puso sus joyas y se acercó a Anuruddha, diciendo: "Usted, respetado señor, es guapo, agraciado y buenmozo, y yo también. Sería bueno si el respetado señor me tomara como su esposa."

Anuruddha, sin embargo, permaneció en silencio. Entonces la anfitriona de la posada le ofreció todas sus riquezas. Anuruddha permaneció aún así en silencio. Luego se quitó la prenda superior y bailó frente a él, luego se sentó y se acostó frente a él. Pero Anuruddha tenía bien controlados sus sentidos y no le prestó atención. Al ver que ninguno de sus encantos lo conmovía, exclamó: "¡Es asombroso, apreciado señor, es extraordinario! Tantos hombres me han ofrecido cientos y miles para obtener mi mano, No obstante, este asceta a quien yo mismo se lo he solicitado no me desea ni a mí ni a mi riqueza".

La mujer volvió a ponerse su prenda superior, cayó ante los pies de Anuruddha y le pidió que la perdonara por su audacia. Ahora bien, por primera vez, él abrió la boca para perdonarla y la exhortó a protegerse en el futuro. Luego se marchó. A la mañana siguiente le trajo el desayuno como si nada hubiese pasado. Anuruddha luego procedió a darle una charla sobre el *Dhamma* que la conmovió tanto que se convirtió en una devota seguidora laica del *Buddha*.

Anuruddha, sin embargo, continuó su viaje, y cuando llegó al monasterio de Sāvatthī les contó a los monjes sobre su aventura. El *Buddha* lo llamó y lo reprochó

por haber pasado la noche en una habitación de una mujer. Luego proclamó una regla de disciplina que prohibiría actos de esa índole (*Pācittiya* 6).

Esta historia muestra bien cómo el autocontrol del Venerable Anuruddha lo había salvado de convertirse en un esclavo del deseo sensual. Su fuerza de carácter había causado una impresión tan profunda en esa mujer que ella llegó a arrepentirse, lo escuchó y se refugió en el *Buddha*. Por lo tanto, el autocontrol de Anuruddha no fue solo para su propio bien, sino que también trajo beneficios para la mujer. Pero cuando el *Buddha* lo reprendió, lo hizo porque los personajes más débiles podrían sucumbir a la tentación en tales situaciones. Por lo tanto, por compasión hacia ellos, el *Buddha* prescribió la regla de que un monje no debía exponerse a tales peligros. Con frecuencia podemos observar que el *Buddha* quería evitar que los personajes más débiles sobrevaloraran su fuerza y ​​trataran de emular un ideal demasiado elevado para ellos.

Esta historia se asemeja mucho a una experiencia similar que le sucedió a San Bernardo de Claraval, quien se parecía a Anuruddha en su fuerza de voluntad. Un día, siendo un joven monje, Bernardo llegó a una posada y pidió alojamiento para pasar la noche. Le ofrecieron un banco en la sala pública, ya que no había otro lugar disponible. La hija del posadero se había enamorado del apuesto joven monje cisterciense y lo visitó durante la noche. Él, sin embargo, se volvió hacia la pared, se subió la capa y le dijo: "Si está buscando un lugar para dormir, ¡hay espacio suficiente!". Este total desinterés en su persona la tranquilizó y se escabulló avergonzada. Como Anuruddha, él también había dominado la situación, no a través de argumentos, sino simplemente a través de la fuerza de su pureza.

## Las Vidas Pasadas de Anuruddha

Como muchos otros discípulos prominentes, el Venerable Anuruddha había formado su aspiración original de un gran discipulado cien mil eones en el pasado durante la Dispensación del *Buddha* Padumuttara.**14** En ese momento él era un amo de familia adinerado. Cuando vio al *Buddha* designar a un *bhikkhu* para el puesto de "el más destacado entre los que poseían el ojo divino", él mismo aspiró a este puesto, hizo abundantes ofrendas al *Bhagavā* y al *Saṅgha*, y luego recibió del Maestro la predicción de su éxito futuro. Después del *Parinibbāna* del *Buddha*, se acercó a los *bhikkhus* y les preguntó acerca de la práctica preliminar para obtener el ojo divino. Le dijeron que las ofrendas de lámparas serían particularmente apropiadas. Así, el amo de casa ofreció muchos miles de lámparas al santuario dorado construido para contener las

reliquias corporales del *Buddha*. Una vez más, en una vida posterior durante la época del *Buddha* Kassapa, después del *Parinibbāna* del *Buddha*, colocó cuencos llenos de crema de *ghee* alrededor del santuario del *Buddha* y los encendió; él mismo dio la vuelta al santuario toda la noche con un cuenco iluminado en la cabeza.

El *Apadāna* menciona un incidente similar que tuvo lugar durante la época de un *Buddha* pasado llamado Sumedha. Anuruddha había visto a este *Buddha* meditando solo al pie de un árbol, colocó luces a su alrededor y las llenó de combustible durante siete días. Como resultado *kammico*, se convirtió en el Rey de los devas durante treinta eones y en un Rey humano veintiocho veces, con una facultad visual que podía ver a través de un *yojana* (unas seis millas) a su alrededor (Ap. 3: 4, vv. 421-33).

El relato más extenso sobre las vidas pasadas de Anuruddha habla de una época transcurrida entre el surgimiento de dos *Buddhas* cuando renació en una familia pobre en Benares.**15** Su nombre era Annabhāra (Transportista de alimentos) y se ganaba la vida al servicio de un rico comerciante llamado Sumana. Un día, el *paccekabuddha* Upariṭṭha emergió del logro de la cesación y entró a la ciudad por una ronda de ofrendas. Annabhāra lo vio, propuso darle ofrendas y lo llevó a su casa, donde él y su esposa le dieron cada uno las porciones de comida que habían preparado para ellos mismos.

El rico comerciante Sumana, al enterarse de la noble acción de su empleado, quiso comprarle sus méritos, pero Annabhāra no los vendería ni siquiera por una generosa cantidad de riqueza. Cuando Sumana lo presionó, Annabhāra consultó con el *paccekabuddha*, quien le dijo que el mérito se podía compartir simplemente invitando a Sumana a regocijarse en la ofrenda. Así como una llama no disminuye cuando se encienden otras lámparas con ella, así, explicó, el mérito aumenta y no disminuye cuando se invita a otros a regocijarse en las acciones meritorias de uno. Sumana agradeció esta oportunidad, le dio a Annabhāra una generosa recompensa y lo llevó ante el Rey. El Rey también, al escuchar el reporte, le dio a Annabhāra una bonificación y le asignó un lugar para construirle un nuevo hogar. En ese sitio, dondequiera que los obreros cavaran el suelo para comenzar a construir, descubrían vasijas de tesoros. Estos se habían materializado gracias al mérito de la ofrenda de Annabhāra al *paccekabuddha*, y en consecuencia Annabhāra fue nombrado tesorero del Rey. Como fruto *kammico* de su ofrenda al *paccekabuddha*, se dice, en su juventud Anuruddha nunca escuchó las palabras "no hay nada".

Después de obtener el estado de *arahant*, un día el Venerable Anuruddha pensó: "¿Dónde ha renacido mi viejo amigo, el comerciante Sumana?" Con el ojo divino vio entonces que era un niño de siete años llamado Culla Sumana, que vivía en un pueblo

mercante no muy lejos. Anuruddha procedió a dirigirse hacia allá y pasó la temporada de lluvias de tres meses viviendo con el soporte de la familia de Culla Sumana. Después de las lluvias, le dio a Culla Sumana la ordenación de novicio, y tan pronto como se afeitó la cabeza, el niño alcanzó la condición de *arahant*.**16**

En sus versos del *Theragāthā,* Anuruddha dice de sí mismo:

Conozco bien mis hogares pasados,

Dónde fue que viví antes.

Habité entre los treinta y tres *devas*

Ocupando el rango de *Sakka*.

Siete veces fui un Rey humano

Y allí ejercí el poder.

Señor de Jambusaṇḍa, un conquistador,

Goberné sobre todo el continente.

Sin fuerza y sin armas,

Ejercí el mando mediante el *Dhamma*.

Desde ahí siete, y otros siete,

Así catorce veces en el ciclo de renacimientos,

Recuerdo mis hogares pasados:

Entonces viví en el mundo de los *devas*.

**(Thag. 913-15)**

En las hisotiras *Jātaka*s, hay no menos de veintitrés relatos que nos hablan de las vidas pasadas de Anuruddha. En la mayoría de los casos era *Sakka*, Rey de los dioses (Jat. 194, 243, 347, 429, 430, 480, 494, 499, 537, 540, 541, 545, 547). Una vez fue el mensajero de *Sakka*, una deidad llamada Pañcasikha, quien era un músico celestial. En las siete vidas terrenales que se mencionan, la mayoría de las veces fue un asceta (423, 488, 509, 522) y dos veces hermano del *Bodhisatta*. En otros tres renacimientos humanos fue Rey (485), sacerdote de una corte (515) y auriga de otra corte (276). Sólo una vez se informa de un renacimiento como animal, es decir, como esa amorosa paloma torcaz mencionada anteriormente (490). Así, en total, los *Jātakas* registran que fue quince veces una deidad, siete veces un ser humano y una vez un animal.

El hecho de que a menudo fuera un Rey, celestial o humano, indica el poder y la fuerza de su naturaleza. No obstante, se trataba de un dios-Rey bastante diferente de Zeus en sus relaciones amorosas, y también diferente de Jehová, quien a menudo infligía un duro castigo a la gente. Como *Sakka*, Rey de los treinta y tres dioses, era más bien alguien que siempre protegía y ayudaba a los demás. Cuando el *Bodhisatta* necesitó

ayuda, acudió a darle un mano. Lo protegió de ser ejecutado cuando fue difamado. En esa ocasión, la esposa del *Bodhisatta* había elevado su voz al cielo sobre esta injusticia, y *Sakka*, el futuro Anuruddha, estuvo tan conmovido por su apasionada súplica que tomó acción y salvó al *Bodhisatta* (Jat. 194).

En otra ocasión, el *Bodhisatta*, como Rey, había prohibido los sacrificios de animales en su reino. Un demonio sediento de sangre se resintió por esto y quiso matar al Rey, pero *Sakka* apareció y protegió al *Bodhisatta* una vez más (347).

En otras ocasiones, *Sakka* quiso poner a prueba al *Bodhisatta* para fortalecer su virtud. Así que en el último de los cuentos *Jātaka*, el *Vessantara Jātaka*, *Sakka*, con la apariencia de un viejo *brahmán*, le pidió al *Bodhisatta* su esposa para poner a prueba su alegre generosidad (547). En otra ocasión, *Sakka* también quiso probar si el *Bodhisatta* era firme en su voto de generosidad y le pidió sus ojos (499). Cuando el *Bodhisatta* llevaba la vida de un asceta, *Sakka* quiso poner a prueba su paciencia y tolerancia y lo culpó por su fealdad física. El *Bodhisatta* le habló sobre sus feas acciones que lo habían llevado a ser tan feo, y elogió a la bondad y la pureza por las que ahora luchaba. Entonces *Sakka* dijo que le concedería un deseo. Lo que pidió el *Bodhisatta* era liberarse de la malicia, el odio, la codicia y la lujuria; además, deseaba no lastimar a nadie. Todo eso, explicó *Sakka*, no se encontraba bajo su poder concederlo, sino que tenía que provenir del propio esfuerzo moral (440). *Sakka* también probó la frugalidad del *Bodhisatta* (429, 430).

En un tercer grupo de relatos, *Sakka* —una vez más el futuro Anuruddha— invitó al *Bodhisatta* a su cielo y le mostró los misterios de los mundos celestiales y del infierno. Esto fue contado en la historia del músico Guttila, que ya hemos contado (Jāt. 243). En las historias del Rey Nimi (541) y del caritativo Rey Sādhīna (494), *Sakka* también los invitó a su cielo.

De su vida como ser humano podemos señalar dos episodios reveladores. En un renacimiento, cuando Anuruddha era un *brahmán* de la corte y consejero, el Rey le preguntó cómo las acciones ventajosas y la justicia podían ser articuladas por un gobernante. Sin orgullo intelectual, el *brahmán* admitió que no podía responder a esa pregunta. Por otro lado, fue asiduamente en busca de alguien que supiera la respuesta, y la encontró en el *Bodhisatta* (Jat. 515). Cuando era auriga real, una vez quiso evitar un fuerte aguacero que era amenazante. Para acelerar a los caballos, los golpeó con el aguijón. A partir de ese momento, cada vez que los caballos llegaban a ese punto en particular de la carretera, comenzaban a galopar como si fueran conscientes de un

peligro que los acechaba allí mismo. Al ver esto, el auriga lamentó profundamente haber asustado y herido a esos nobles corceles, y admitió que al hacerlo no observaba plenamente las virtudes tradicionales de un Kuru (276).

Todas estas historias diversas y coloridas tienen un razgo en común. Muestran varias cualidades características de Anuruddha: su fuerte y activo esfuerzo por la virtud, su fuerza de carácter y su preocupación por el bienestar de los demás. También muestran que su habilidad en la meditación y su dominio de las facultades sobrenaturales tenían sus raíces en sus experiencias durante muchas vidas como *Sakka*, gobernante de los dioses.

## El *Paranibbāna* del *Buddha* *y* lo que Vendría

El Venerable Anuruddha estuvo presente en el fallecimiento del *Buddha*, relatado en el *Mahāparinibbāna Sutta* (DN 16; ver también SN 6:15), y jugó un papel importante en los asuntos del *Saṅgha* recién huérfano. Cuando el Maestro supo que la muerte estaba cerca, entró en la secuencia completa de las absorciones meditativas y luego entró en la cesación de la percepción y la sensación. En ese momento, Ānanda se volvió hacia Anuruddha y dijo: "Venerable Anuruddha, el *Bhagavā* ha fallecido". Pero Anuruddha, un *arahant* dotado del ojo divino, había podido medir el nivel de meditación en el que había entrado el *Buddha*, y corrigió al monje más joven: “No es así, amigo Ānanda, el *Bhagavā* no ha fallecido. Ha entrado en la cesación de la percepción y la sensación".

Sin embargo, el *Buddha*, al emerger del logro de la cesación, volvió su mente a las etapas de absorción en su orden inverso hasta que alcanzó el primer *jhāna*, luego se elevó de nuevo hasta el cuarto *jhāna*, y emergió de él instantáneamente para finalmente consumar el elemento del *Nibbāna* sin ningún elemento residual.

Cuando el Iluminado finalmente falleció, tanto *Brahmā*, la divinidad suprema, como *Sakka*, Rey de los Treinta y Tres dioses, honraron al *Buddha* en versos que evocaban la ley de la impermanencia. El tercero en hablar fue Anuruddha, quien pronunció lo siguientes versos:

No hubo más inhalación ni exhalación.

En aquel ser estable y de mente firme

Cuando se apaciguó y dirigió hacia la paz,

El de Gran Visión finalmente consumó el *Nibbāna*.

Con la mente sin ninguna contracción

Soportó la dolorosa sensación;

La liberación de la mente

Fue manifiesta como la extinción de una lámpara.

Muchos de los monjes que asistieron a las últimas horas del *Buddha* se lamentaron y sollozaron por la muerte del Maestro. Pero Anuruddha los exhortó con un recordatorio de la impermanencia: "¡Basta, amigos! ¡No se entristezcan, no se lamenten! ¿No ha declarado el *Bhagavā* que con todo lo que sea querido y amado estará sujeto al cambio, a la separación y a la ruptura? Que de aquello que haya surgido, que haya renacido, que sea compuesto y que esté sujeto al colapso, ¿cómo se podría decir: '¡Que no se destruya!'". También les dijo a los monjes que las deidades también se lamentaban: "Hay deidades que son terrenales y con los cabellos despeinados lloran, con los brazos en alto se lamentan; Tirándose al suelo, ruedan de un lado a otro lamentándose: "¡Demasiado pronto el *Bhagavā* ha consumado el *Parinibbāna*!" ¡Demasiado pronto el Sublime ha consumado el *Parinibbāna*! ¡Demasiado pronto el Ojo del Mundo se ha desvanecido de nuestra vista!". No obstante, agregó, que las deidades que estaban libres de pasión, conscientes y claramente consumadas en el entendimiento, simplemente reflexionaban: "Impermanentes son todas las cosas compuestas. ¿Cómo podría ser de otra manera?"

Anuruddha y Ānanda pasaron el resto de la noche cerca del Maestro difunto. Por la mañana, Anuruddha le pidió a Ānanda que anunciara la muerte del *Bhagavā* a los jefes de familia que vivían en la aldea vecina, Kusinārā. Enseguida se reunieron y prepararon la pira funeraria. Sin embargo, cuando ocho hombres fuertes intentaron levantar el cuerpo hasta la pira, no pudieron hacerlo. Luego fueron adonde al Venerable Anuruddha y le preguntaron por qué no se podía mover el cuerpo. Anuruddha les dijo que las deidades querían una ceremonia diferente y les explicó sus intenciones, después de lo cual todo sucedió tal como lo desearon las deidades. Con respecto al procedimiento de cremar el cuerpo, los jefes de familia acudieron al Venerable Ānanda en busca de consejo. Esto muestra la competencia diferente de los dos medios hermanos: Anuruddha era el maestro de los asuntos del otro mundo, mientras que Ānanda estaba bien versado en asuntos prácticos.

Después del fallecimiento del *Buddha*, la guía de la Orden no se orientó a su compañía más cercana, como por ejemplo el *arahant* Anuruddha. El *Buddha* no hubo designado a ningún sucesor formal, pero la veneración natural de los monjes y laicos se concentró en el Venerable Mahākassapa. Él fue quien inició el Primer Concilio en el que quinientos monjes *arahant* ensayaron y decodificaron las enseñanzas del *Buddha*.

Antes de que se abriera el concilio, el Venerable Ānanda aún no había alcanzado el estado de *arahant* y esto lo habría excluido de participar. Los monjes mayores, encabezados por Anuruddha, lo instaron a hacer un esfuerzo decidido para romper los últimos grilletes y lograr la liberación final. En poco tiempo, Ānanda tuvo éxito y pudo unirse a los otros venerables del concilio como *arahant*. Durante sus sesiones, recitó las numerosas enseñanzas que, entre todos los monjes, mejor había retenido en su memoria.

De esta manera, Anuruddha ayudó a su medio hermano a alcanzar la meta de la liberación, para bien del *Saṅgha* y para el bien de todos los que buscaban un sendero hacia la liberación; y esto ha sido una bendición para nosotros incluso hoy. Según el comentario del *Dīgha* *Nikāya*, en el concilio se le confió al mismo Anuruddha la preservación del *Aṅguttara* *Nikāya*.

Sobre la muerte del Venerable Anuruddha no se sabe nada más excepto la estrofa final serena de sus veinte versos en el *Theragāthā*:

En la aldea Veḷuva de los *Vajjians*,

Debajo de un matorral de árboles de bambú,

Sin corrupciones, consumaré el *Nibbāna*

Tan pronto se agote mi fuerza vital.

**(Thag. 919)**

A picture containing silhouette, sunset, dark

Description automatically generated

Capítulo 6

# Mahākaccāna Maestro de la Exposición Doctrinal

*Bhikkhu Bodhi*

## Introducción

Como un maestro capacitado y versátil, el *Buddha* adoptaba diferentes estilos de discurso para comunicar el *Dhamma* a sus discípulos. A menudo explicaba una enseñanza en detalle (*vitthārena*). Habiendo presentado un tema con una breve declaración o sinopsis (*uddesa*), luego lo explicaba extensamente (*niddesa*), analizándolo, extrayendo sus implicancias y, a veces, adjuntando un símil (*upamā*) para reforzar el punto en discusión. Finalmente, reafirmaba la declaración introductoria como una conclusión (*niggamana*), entonces respaldada por todo el peso del análisis anterior. En otras ocasiones, sin embargo, el *Buddha* no enseñaba el detalle de los versos. En su lugar, presentaba el *Dhamma* brevemente (*saṅkhittena*), ofreciendo solo una declaración resumida, a veces incluso críptica, cargada de un significado profundo, pero de forma muy concisa.

El *Buddha* no enseñaba la doctrina de esta manera con el objeto de ocultar un mensaje esotérico. Utilizaba esta técnica porque a veces resultaba más eficaz que una elaboración detallada para estremecer y transformar las mentes de sus oyentes. Aunque la explicación directa del significado podría haber transmitido información de manera más eficiente, el propósito de la enseñanza no era transmitir información, sino conducir hacia el entendimiento, la sabiduría superior y la liberación. Al exigir a los discípulos que reflexionaran sobre un significado y que extrajeran las implicaciones mediante una indagación sostenida y discusión mutua, el *Buddha* se aseguraba de que su expresión cumpliera con su propósito.

Si bien estas breves enseñanzas escaparían del entendimiento de la gran mayoría de los monjes, aquellos discípulos con agudas facultades en su sabiduría podrían fácilmente comprender su significado. En tales circunstancias, los monjes ordinarios, reacios a molestar a su Maestro con solicitudes explicativas, acudían en búsqueda de aclaraciones a través de discípulos Venerables cuya comprensión del *Dhamma* ya habría sido confirmada por el *Bhagavā*. Esta función se volvió tan importante en el *Saṅgha* original que el propio *Buddha* estableció una categoría independiente de discípulos

eminentes designados como "los más destacados entre aquellos que analizaban en detalle el significado de lo que fuera declarado brevemente (por mí)" (*aggaṁ saṅkhittena bhāsitassa vitthārena atthaṁ vibhajantānaṁ*). El *bhikkhu* a quien el Maestro asignó esta designación fue el Venerable Mahākaccāna – el Gran Kaccāna, llamado así para distinguirlo de otros que llevaban el nombre común de clan *brahmánico* Kaccāyana (abreviado como Kaccāna).**1**

Después de su ordenación como monje, Mahākaccāna habitualmente residió en su tierra natal de Avantī, una región remota al suroeste del País Medio donde habitó alguna vez el *Buddha*. Por esta razón, no pasó tanto tiempo en presencia del *Bhagavā* como lo hicieron algunos de los otros grandes discípulos, y no lo encontramos figurando tan prominentemente en los asuntos del *Saṅgha* como los discípulos más cercanos como, por ejemplo, Sāriputta, Mahāmoggallāna y Ānanda. Sin embargo, debido a la astucia de su intelecto, a la profundidad de su percepción del *Dhamma* y a su habilidad como orador, siempre que Mahākaccāna se unía a la compañía del *Buddha*, los otros monjes frecuentemente lo procuraban en búsqueda de ayuda para iluminar las breves declaraciones del *Buddha* que les habrían estado causando desconcierto. Por lo tanto, encontramos en el Canon *Pāli* un segmento de discursos pronunciados por   
Mahākaccāna que ocupan un lugar de primordial importancia. Estos textos, siempre metódicamente refinados y analíticamente precisos, demuestran con asombrosa lucidez las implicancias de considerable alcance y los soportes prácticos de varias y breves declaraciones del *Buddha* que, de otra manera, sin dichas explicaciones, escaparían a nuestra comprensión.

## Los Antecedentes Saṁsāricos

Como en el caso de todos los discípulos principales del *Buddha*, la elevación del Venerable Mahākaccāna a una posición de preeminencia en el *Saṅgha* fue el florecimiento de una semilla que había sido germinada desde hace mucho tiempo en los continuos ciclos del *saṁsāra*, en los ciclos de renacimientos, y habría alcanzado una madurez gradual a lo largo de innumerables vidas. El bosquejo biográfico de Mahākaccāna relata que su aspiración original a un papel principal en el *Saṅgha* se formó hace cien mil eones en el pasado, durante la Dispensación del *Buddha* Padumuttara**.2** En esa ocasión,   
Kaccāna había renacido en una familia adinerada. Un día, cuando fue al monasterio, vio al *Buddha* designar a cierto *bhikkhu* como el más destacado de los que podían analizar en detalle lo que él había afirmado brevemente. El joven cabeza de familia quedó profundamente impresionado por el monje a quien se le otorgó tal honor, y se

le ocurrió: "Realmente grandioso es ese *bhikkhu*, en el sentido de que el Maestro lo alabe tanto. Debería alcanzar esa posición en la Dispensación de algún *Buddha* futuro".

Para obtener el mérito necesario para sostener una aspiración tan elevada, el joven cabeza de familia invitó al Maestro a recibir unas ofrendas en su casa, y durante una semana completa otorgó generosas ofrendas al *Buddha* y a su *Saṅgha*. Al final de la semana, se postró ante los pies del *Bhagavā* y expresó su deseo en cuestión desde el fondo de su corazón. Entonces el *Buddha*, mirando hacia el futuro con su conocimiento sin obstáculos, vio que la aspiración del joven se cumpliría. Le dijo: “Joven, en el futuro, después de que hayan transcurrido cien mil eones, surgirá un *Buddha* llamado Gotama. En su Dispensación, será el más destacado de los que puedan analizar en detalle el significado de lo que el *Buddha* haya declarado brevemente ".

El *Apadāna* relata que, en esta misma vida pasada, Kaccāna hubo construido para el *Buddha* Padumuttara una *stūpa* con un asiento de piedra, que había cubierto de oro; hizo que adornaran la *stūpa* con una sombrilla fabricada con piedras preciosas y un abanico ornamental.**3** Según el texto anterior, fue después de que hiciera esta ofrenda que el *Buddha* Padumuttara predijese que alcanzaría en el futuro el puesto de gran discípulo en la Dispensación del *Buddha* Gotama. En esta predicción, este *Bhagavā* también hizo otras profecías sobre el futuro de Kaccāna, que desde nuestra perspectiva temporal constituirían ahora su historia pasada. Ese *Buddha* predijo que, como fruto de sus meritorias donaciones, el cabeza de familia se convertiría en el señor de los *devas* durante treinta eones. Habiendo regresado al mundo humano, se convertiría en un Monarca Universal llamado Pabhassara, cuyo cuerpo emitiría rayos de luz a su alrededor. Pasaría su penúltima existencia en el cielo *Tusita*, y fallecería de allí para renacer en una familia *brahmán* con el nombre de clan Kaccāna. En esa vida alcanzaría el estado de *arahant* y el *Buddha* lo nombraría un gran discípulo.

Una sección posterior del *Apadāna* ofrece un relato algo diferente sobre la aspiración original de Mahākaccāna a un gran discipulado.**4** En esta versión, en la época del *Buddha* Padumuttara, el futuro discípulo era un asceta que vivía recluido en los Himalayas. Un día, mientras viajaba por el cielo con su poder sobrenatural, pasó por un área poblada y vio al Victorioso *Buddha* por debajo de él. Descendió, se acercó al Maestro para escuchar el *Dhamma* y lo escuchó alabar a cierto *bhikkhu* (cuyo nombre también era Kaccāna) como el principal entre los que podían elaborar breves declaraciones. Acto seguido, el asceta se dirigió a los Himalayas, recogió un ramo de flores y, volviendo rápidamente a la congregación, se las presentó al Señor. En ese momento,

manifestó la aspiración de convertirse en el principal expositor del *Dhamma*, y ​​el   
*Bhagavā* profetizó que su aspiración se cumpliría bajo el *Buddha* Gotama.

En esta misma serie de versos, Mahākaccāna afirma que, como resultado de su ofrenda al *Buddha*, nunca renació en el mundo inferior, en los infiernos, en el reino animal o en la esfera de los fantasmas, sino que siempre renació en el mundo de los *devas* o en el reino humano. Además, cuando renacía como ser humano, siempre lo hacía en las dos clases sociales superiores, entre nobles o *brahmanes*, y nunca entre familias de clase baja.

En la época del *Buddha* Kassapa, Kaccāna había renacido en una familia de Benares. Después del *Parinibbāna* del *Buddha* Kassapa, ofreció un precioso ladrillo dorado para la construcción de una *stūpa* dorada para el *Buddha*. Al presentarlo manifestó el deseo: “Siempre que renazca, que mi cuerpo tenga siempre un tono dorado". Como resultado, cuando renació durante la época de nuestro *Buddha*, su cuerpo fue dotado de un hermoso tono dorado, que impresionaba profundamente a quienes lo contemplasen.**5** En un caso, que discutiremos a continuación, este atributo físico del Venerable lo condujo a una extraña serie de eventos.

## Conversión De Kaccāna Al *Dhamma*

En su última existencia, cuando el *Buddha* Gotama apareció en el mundo, Kaccāna nació como hijo de un capellán (*purohita*) en la ciudad de Ujjeni, la capital de Avantī, al suroeste del País Medio.**6** El nombre personal de su padre era Tiriṭivaccha, Candimā el de su madre,**7** y pertenecían al clan Kaccāyana, una de las líneas más antiguas y respetadas de *brahmanes*. Como nació con un cuerpo de color dorado, sus padres exclamaron que él había venido con su nombre al nacer, y lo llamaron Kañcana, que significaba "dorado". Como *brahmán* e hijo del capellán de la corte, cuando Kañcana creció estudió los Tres *Vedas*, las sagradas escrituras tradicionales de los *brahmanes*, y después de la muerte de su padre lo sucedió en el puesto de capellán en la corte.

El Rey de Avantī, en el momento en que Kaccāna se convirtió en capellán, era Caṇḍappajjota, Pajjota el Violento. Era llamado así por su temperamento explosivo e impredecible. Cuando el Rey Caṇḍappajjota se enteró de que el *Buddha* había surgido en el mundo, reunió a sus ministros y les pidió que fueran a invitar al *Bhagavā* para que visitara Ujjeni. Todos los ministros estuvieron de acuerdo en que el único que

podía manejar esta asignación era el capellán Kaccāna. Kaccāna, sin embargo, iría en esta misión solo con una condición: que se le permitiera convertirse en monje después de conocer al Iluminado. El Rey, dispuesto a aceptar cualquier condición a cambio de una reunión con el *Tathāgatā*, dio su consentimiento.

Kaccāna partió acompañado de otros siete cortesanos. Cuando conocieron al Maestro, él les enseñó el *Dhamma*, y ​​al final del discurso Kaccāna y sus siete compañeros alcanzaron el estado de *arahant* junto con los cuatro conocimientos analíticos (*paṭisambhidā*-*ñāṇa*). El *Buddha* les concedió la ordenación simplemente levantando su mano y dándoles la bienvenida al *Saṅgha* con las palabras: "Venid, *bhikkhus*".**8**

El nuevo *bhikkhu*, ahora el Venerable Mahākaccāna, luego comenzó a alabar los esplendores de Ujjenial *Buddha*. El Maestro se dio cuenta de que su nuevo discípulo quería que él viajara a su tierra natal, pero respondió que sería suficiente que Kaccāna mismo fuera, ya que él ya era capaz de enseñar el *Dhamma* y de inspirar devoción en el Rey Caṇḍappajjota.

En el curso de su viaje de regreso, el grupo de monjes llegó a un pueblo llamado Telapanāli, donde se detuvieron para recolectar ofrendas. En ese pueblo vivían dos doncellas, hijas de unos comerciantes de diferentes familias. Una joven era hermosa, con un hermoso cabello largo, pero sus padres habían muerto y vivía en la pobreza, cuidada por su institutriz. La otra chica era rica, pero padecía una enfermedad que le había hecho perder el cabello. Repetidamente había tratado de persuadir a la chica pobre para que le vendiera su cabello para poder hacer una peluca, pero la chica pobre se había negado constantemente.

Entonces, cuando la chica pobre vio a Kaccāna y a sus compañeros monjes caminando por ofrendas, con los cuencos vacíos, sintió que una repentina oleada de fe y devoción surgía en ella hacia el Venerable y decidió ofrecerles una ofrenda. Sin embargo, como no tenía riqueza, la única forma de obtener dinero para comprar provisiones era vendiendo su cabello a la chica rica. Esta vez, como le había llegado a la chica rica el cabello ya cortado, pagó sólo ocho monedas por él. Con estas ocho monedas, la chica pobre hizo preparar una ofrenda para los ocho monjes, usando una moneda para cada porción. Después de haber presentado la ofrenda, como fruto inmediato de la acción meritoria, su cabello volvió a crecer instantáneamente hasta su longitud original.

Cuando Mahākaccāna regresó a Ujjeni, informó de este incidente al Rey Caṇḍappajjota. El Rey hizo llevar a la joven a su palacio y de inmediato la nombró su reina principal. A partir de ese momento, el Rey honró mucho a Mahākaccāna. Muchas personas de Ujjeni que oyeron predicar al Venerable obtuvieron fe en el *Dhamma* y

prosiguieron a ordenarse consecuentemente como monjes. Así, la ciudad entera se convirtió (en las palabras del comentario) en "un solo resplandor de ropajes azafrán, un vaivén del estandarte de sabios". La reina, que era extremadamente devota del Venerable, le construyó una vivienda en el Parque del Bosque Dorado.

Eso dice el *Comentario Aṅguttara*, no obstante, el propio Canon *Pāli* sugiere que el *Saṅgha* no estaba tan bien establecido en Avantī como el comentarista nos induce a creer. La evidencia de esto se refleja en una historia relatada en el *Mahāvagga* del *Vinaya Piṭaka*.**9** Cuando comienza esta historia, Mahākaccāna vivía en *Avantī* en su residencia favorita, en la Guarida del Águila Pescadora en la Montaña del Precipicio. Un discípulo laico suyo llamado Soṇa Kuṭikaṇṇa se le acercó y le expresó el deseo de ordenarse como monje. Pero Kaccāna, viendo tal vez que el amo de casa aún no estaba listo para dar un paso tan grande, lo desanimó con las palabras: “Difícil, es Soṅa, dormir solo, comer una comida al día y observar el celibato por el resto de la existencia. Mientras siga siendo un cabeza de familia, debe aplicarse a la Enseñanza del *Buddha* y, en los momentos adecuados, podrá dormir solo, comer una comida al día y observar el celibato".

Con estas palabras, el entusiasmo de Soṅa por la ordenación disminuyó. Un tiempo después, sin embargo, el impulso se reavivó y se acercó al Venerable con la misma solicitud. Por segunda vez, Kaccāna lo desanimó, y por segunda vez el deseo de Soṅa de ser ordenado menguó. Cuando Soṅa se acercó por tercera vez, Mahākaccāna le concedió la "ordenación" (*pabbajjā*), la ordenación inicial como novicio (*sāmaṇera*).

Durante la época del *Buddha* parece haber sido costumbre otorgar ambas ordenaciones en sucesión inmediata a hombres maduros que ya estaban dotados de fe en el *Dhamma* y familiarizados con las enseñanzas. La ordenación de novicio se daría primero y luego, inmediatamente después, la ordenación superior (*upasampadā*), convirtiendo al postulante en *bhikkhu*, en un miembro pleno del *Saṅgha*. Pero en el momento en que tuvo lugar el incidente anterior, Avantī no contenía monjes, ya que era una región bastante alejada de las rondas misioneras del propio *Buddha* y de los otros centros de actividad budista. De acuerdo con las regulaciones disciplinarias que aún estaban en vigor, la ordenación superior tenía que ser realizada por un capítulo de al menos diez *bhikkhus* (*dasavagga-bhikkhusaṅgha*). Pero tal era la situación de Avantī que el Venerable   
Mahākaccāna no pudo encontrar fácilmente ni siquiera a otros nueve *bhikkhus* para conferir la ordenación superior de Soṇa. Solo tres años después, el Venerable pudo, "con problemas y dificultades", convocar a una congregación de diez *bhikkhus* de diferentes lugares de la región para darle a Soṇa la ordenación superior.

Cuando Soṇa completó su primer retiro de lluvia como *bhikkhu*, surgió en él un gran deseo de visitar al *Buddha*. Había escuchado muchas veces los mayores elogios hacia el *Bhagavā*, su señor y refugio, pero nunca había visto al Maestro cara a cara, y ahora el deseo de rendirle reverencia en persona se había vuelto irresistible. Fue ante su preceptor para pedirle permiso para hacer el largo viaje hasta Sāvatthī, donde residía el *Buddha*. Mahākaccāna no solo aplaudió la petición de su discípulo, sino que le pidió a Soṇa que le transmitiera al Señor un llamamiento para que se relajaran ciertas regulaciones monásticas para adaptarse a las diferentes condiciones sociales y geográficas que prevalecían en lugares como Avantī y en otras regiones fronterizas.

Cuando Soṇa llegó ante al *Buddha* y le explicó la petición de su preceptor, el Maestro accedió de inmediato. Primero, para definir qué distritos deberían considerarse como regiones fronterizas, el *Buddha* definió los límites del País Medio, donde las regulaciones originales debían seguir siendo vinculantes. Luego él anunció las versiones revisadas de las reglas que se aplicarían en las regiones fronterizas, aunque no en el País Medio. Estas reglas revisadas eran las siguientes: la ordenación superior no requeriría diez *bhikkhus* y entonces podría ser ofrecida por un capítulo de cinco, uno de los cuales debía ser un experto en el *Vinaya*, la disciplina monástica; a los monjes se les permitiría usar sandalias con forros gruesos, ya que el suelo en esas regiones era áspero y duro para los pies; a los monjes se les permitiría bañarse con frecuencia, ya que la gente de Avantī le concedía gran importancia al baño; pieles de oveja, pieles de cabra, etc., se podrían utilizar como colchas; Los ropajes podrían aceptarse en nombre de un monje que haya abandonado el distrito, y el período de diez días durante el cual (según la regla) podría guardarse un ropaje adicional comenzaría solo cuando el ropaje realmente llegase a sus manos.

## Diversos Incidentes

Ni los *suttas* ni los comentarios nos ofrecen mucha información biográfica sobre la vida del Venerable Mahākaccāna en el *Saṅgha*. Se centran, más bien, en su papel de maestro, especialmente en sus exposiciones detalladas de las breves declaraciones de *Buddha*. Desde las composiciones (*nidāna*) hasta los *suttas* en los que aparece   
Mahākaccāna podemos inferir que después de su ordenación pasase la mayor parte de su tiempo en Avantī. Por lo general, al parecer, vivía tranquilamente en reclusión, aunque cuando surgía la ocasión daba instrucciones a los demás. Periódicamente iba a visitar al *Buddha* en sus principales lugares de residencia, y parece probable que a veces también lo acompañara en sus giras de peregrinación. Los tres *suttas* del *Majjhima*

*Nikāya* en los que Mahākaccāna aparece en el papel de expositor se abren en tres lugares diferentes: en Kapilavatthu, Rājagaha y Sāvatthī. Como estas ciudades estaban, en relación con la extensión geográfica del valle del Ganges, muy separadas, y como todas estaban lejos de Avantī, esto sugiere que Kaccāna pasó largos períodos acompañando al *Buddha* en sus viajes o que viajaba a diferentes centros monásticos donde residía el *Buddha* cuando escuchaba que el Maestro tenía la intención de permanecer por algún tiempo en tales lugares.

No encontramos en los textos indicaciones de que Mahākaccāna entablara amistades cercanas con otros monjes principales, como Sāriputta, Mahāmoggallāna y Ānanda hicieron entre sí. Pareciera ser alguien que por lo general había vivido solitariamente, aunque no puso énfasis estricto en la reclusión a la manera de alguien de prácticas ascetas como Mahākassapa, ni pareció especialmente severo en su ascetismo.**10** Estuvo dispuesto a asumir deberes en su enseñanza a solicitud, como veremos, pero encontramos que siempre aparece en los *suttas* con el papel de expositor y discernidor del *Dhamma* hacia los demás. No lo vemos entablar diálogos de persona a persona con otros monjes, como vemos en el caso de todos los Venerables antes mencionados; tampoco lo vemos dirigir preguntas al *Buddha*, como lo hacía a menudo incluso el más sabio de los *bhikkhus*, el Venerable Sāriputta. Su ausencia es conspicua en el *Mahāgosiṅga Sutta* (MN 32), donde los otros discípulos destacados se reúnen en una noche de Luna Llena para discutir el *bhikkhu* ideal que podría iluminar el bosque. Sin embargo, sin duda, si el Venerable Mahākaccāna hubiera estado presente en esa ocasión, habría descrito a ese monje como un experto en la exposición detallada de frases breves.

Mahākaccāna concedía la ordenación, como vimos anteriormente en el caso de Soṇa, aunque sus discípulos, a pesar de las palabras del *Comentario Aṅguttara*, probablemente no fueran muy numerosos. Uno de ellos fue el *bhikkhu* Isidatta, quien incluso cuando era muy joven había impresionado a muchos de los monjes mayores con sus respuestas incisivas a preguntas difíciles sobre el *Dhamma*.**11** No cabe duda de que la habilidad de Isidatta para abordar los puntos sutiles de la doctrina refleja el riguroso entrenamiento que debe haber recibido de Mahākaccāna.

En una ocasión, cuando Mahākaccāna visitó al *Buddha*, recibió una reverencia especial de *Sakka*, el Rey de los dioses.**12** Esto ocurrió cuando el *Buddha* vivía en el Parque Este de Sāvatthī, en la Mansión de la Madre de Migāra. El *Bhagavā* estaba sentado rodeado por un grupo de grandes discípulos con motivo del *pavāraṇā*, la ceremonia de la crítica mutua entre monjes que ponía fin al retiro anual de lluvias. Debido a que Mahākaccāna solía visitar al *Buddha* con regularidad para escuchar el *Dhamma*, incluso

desde una gran distancia, los otros Venerables siempre le reservaban un asiento en caso de que apareciese inesperadamente.

En esta ocasión, *Sakka*, junto con su séquito celestial, se acercó a la santa congregación y se postró ante el *Bhagavā*. Como no vio a Mahākaccāna, pensó: "Sería bueno que llegase el noble Venerable". Justo en ese momento Kaccāna llegó y tomó asiento. Cuando *Sakka* lo vio, lo agarró firmemente de los tobillos, expresó su alegría por la llegada del Venerable y lo honró con obsequios de aromas y flores. Algunos de los monjes más jóvenes estuvieron molestos y se quejaron de que *Sakka* estuviera siendo parcial en su demostración de reverencia, pero el *Buddha* los reprendió con las palabras: “Monjes, aquellos monjes que, como mi hijo Mahākaccāna, guarden las puertas de los sentidos son amados tanto por *devas* como por humanos". Luego pronunció la siguiente estrofa del *Dhammapada*:

Inclusive los *devas* le tienen aprecio,

A aquellos cuyos sentidos estén sometidos

Como a los caballos bien entrenados por un auriga,

Cuyo orgullo haya sido destruido,

Y que se encuentren libre de corrupciones morales.

**(Dhp. 94)**

Que Kaccāna fuera en realidad alguien que dedicase mucha atención al dominio de las facultades de los sentidos se confirma en sus discursos, que (como veremos más adelante) a menudo enfatizan en la necesidad de proteger "las puertas de los sentidos".

Los comentarios registran dos curiosos eventos, ambos derivados de la impresión que la forma física del Venerable dejaba en la mente de los demás. Uno de ellos, registrado en el *Comentario Dhammapada*,**13** involucraba a un joven llamado Soreyya, que era el hijo del tesorero en la ciudad del mismo nombre. Un día, el joven Soreyya estaba conduciendo fuera de la ciudad un carruaje, camino hacia un lugar para bañarse junto con un amigo íntimo y un alegre grupo de compañeros. Justo cuando salían de la ciudad, el Venerable Mahākaccāna se encontraba de pie en la entrada de la ciudad, poniéndose su manto exterior antes de ponerse a deambular en búsqueda de ofrendas. Cuando el joven Soreyya contempló el cuerpo dorado del Venerable, pensó: “¡Oh, que la impresión de este Venerable sea como la de mi esposa! ¡O que el tono del cuerpo de mi esposa se vuelva como el tono de su cuerpo!"

En el mismo momento en que este pensamiento lascivo pasó por su mente, Soreyya se transformó instantáneamente de un hombre a una mujer. Sobresaltado por este

inexplicable cambio de sexo, saltó del carruaje y huyó antes de que los demás se dieran cuenta de lo ocurrido. Poco a poco se dirigió a la ciudad de Takkasilā. Sus compañeros lo buscaron en vano y denunciaron la extraña desaparición a sus padres. Cuando todos los intentos de localizarlo resultaron inútiles, sus padres concluyeron que había muerto y se llevaron a cabo los ritos funerarios.

Mientras tanto, la entonces mujer Soreyyā, al llegar a Takkasilā, conoció al hijo del tesorero de la ciudad, quien se enamoró de ella y la tomó por esposa. En los primeros años de su matrimonio dio a luz a dos hijos. Anteriormente, mientras era hombre, Soreyya había engendrado dos hijos a través de su esposa en su ciudad natal. Por lo tanto, fue padre de cuatro hijos, dos como padre y dos como madre.

Un día, el antiguo amigo íntimo de Soreyya llegó a Takkasilā por un asunto personal. La dama Soreyyā lo vio en la calle y lo llamó a su casa, revelándole el secreto de su misteriosa metamorfosis de hombre a mujer. El amigo propuso que Soreyya ofreciera una ofrenda a Mahākaccāna, que se encontraba viviendo cerca, y que luego le suplicara perdón por haber dado lugar a un pensamiento tan lascivo.

Entonces, el amigo se aproximó al Venerable y lo invitó a ir a la casa de la dama para recibir ofrendas al día siguiente. Cuando llegó el Venerable Mahākaccāna, el amigo llevó a la dama Soreyyā ante su presencia, le informó lo que había ocurrido hace mucho tiempo y le pidió que la perdonara por esa transgresión. Tan pronto como el Venerable pronunció las palabras "La perdono", la dama Soreyyā se transformó de nuevo en hombre. Sacado de toda complacencia mundana por esta doble metamorfosis, Soreyya determinó que nunca más podría llevar una vida familiar. Tomó la ordenación como *bhikkhu* bajo Mahākaccāna, y después de un corto tiempo alcanzó el estado de *arahant* junto con los poderes sobrenaturales.

Vassakāra, el primer ministro del Rey de Magadha, Ajātasattu, fue menos afortunado, aunque su desgracia surgió enteramente debido a su propio orgullo y obstinación y no de alguna fuerza fuera de su control. El *Comentario* *Majjhima Nikāya* narra que un día, cuando Vassakāra vio al Venerable Mahākaccāna bajando del Pico de los Buitres, exclamó: "¡Parece un mono!"**14** Tal exclamación pareciera extraña, sobre todo porque en los textos se describe a Mahākaccāna como especialmente atractivo y elegante; pero cualquiera que sea el motivo del comentario, la noticia del incidente se difundió y finalmente llegó ante el *Buddha*. El *Bhagavā* dijo que si Vassakāra acudiera ante el Venerable y le pidiera perdón, todo iría bien; pero si no pedía perdón, renacería como un mono en el Bosque de Bambú de Rājagaha. Esto le fue informado a Vassakāra. Como

primer ministro del reino, Vassakāra debe haber sido demasiado orgulloso para pedir perdón a un monje mendicante. Por lo tanto, reflexionando que todo lo que el *Buddha* dice debía ser cierto, se resignó a su destino futuro y se preparó para su próxima existencia plantando árboles en el Bosque de Bambú y estableciendo una guardia para proteger la vida silvestre allí. Se dice que algún tiempo después de su muerte nació un mono en el Bosque de Bambú y que se acercaba cuando la gente gritaba "Vassakāra".

Las circunstancias de la muerte del Venerable Mahākaccāna no están registradas en los textos, pero al final del *Madhura Sutta* (discutido más adelante) Mahākaccāna declara que el *Buddha* había consumado el *Parinibbāna*, por lo que parece evidente que él mismo sobrevivió a su Maestro.

## Discernidor De Breves Sentencias

El *Buddha* honró al Venerable Mahākaccāna designándolo como su discípulo más destacado en la capacidad de proporcionar exposiciones detalladas de sus propias y breves declaraciones. Mahākaccāna obtuvo este título distinguido principalmente debido a ocho *suttas* que se encuentran en los *Nikāyas*: tres en el *Majjhima*, tres en el *Saṁyutta* y dos en el *Aṅguttara*. Además de estos, encontramos en los *Nikāyas* varios otros discursos de Mahākaccāna que no se basan en una breve declaración del *Buddha*. En conjunto, todos estos discursos tienen un sabor uniforme y distintivo que revela las cualidades de la mente de la que surgieron. Son minuciosos, equilibrados, cuidadosos y cautelosos, sustanciales en contenido, meticulosos en expresión, incisivos, bien concebidos y completos. También son, sin duda, un poco áridos, sin emociones ni sentimentalismos, y desprovistos de los recursos retóricos utilizados por otros renombrados exponentes del *Dhamma*. No encontramos en ellos símiles, parábolas o historias; su lenguaje es sencillo, pero impecablemente preciso. A este respecto, sus sermones contrastan con los de *Buddha*, Sāriputta y Ānanda, quien eran expertos en su plenitud en idear símiles sorprendentes que imprimían indeleblemente el mensaje formal del discurso en la mente del oyente. Los discursos de Mahākaccāna, al parecer, deben su eficacia enteramente a su contenido más que al adorno literario, no obstante, sin desperdiciar palabras, nunca dejaron de conducirse directamente hacia el corazón del *Dhamma*.

Como analista del *Dhamma*, Mahākaccāna se aproxima más al Venerable Sāriputta y, de hecho, los discursos de ambos exhiben rasgos similares. La diferencia entre ellos es principalmente una cuestión de énfasis más que de fondo. Las charlas sobre el *Dhamma* de Sāriputta, como se ve por ejemplo en el *Sammādiṭṭhi Sutta* y el

*Mahāhatthipadopama Sutta*,**15** comienza con un tema específico, que desarrolla analíticamente diseccionando el tema en cuestión en sus componentes y explorando cada componente a su vez. (a menudo con subdivisiones aún más refinadas). Dentro de su propia esfera especializada, Mahākaccāna generalmente comienza no con un tema general sino con una breve declaración del *Buddha*, a menudo con una que fuese de carácter intuitiva, poética o exhortatoria. Luego, su exposición se desarrollaba reformulando la redacción gnómica o inspirativa de la declaración del *Buddha* de manera que se vinculase con marcos más familiares de la doctrina establecida, a menudo las seis esferas de los sentidos y la práctica de la restricción de los sentidos. Sin embargo, a pesar de sus diferencias de énfasis, estos dos grandes discípulos comparten una predilección por el análisis sistemático y ambos muestran la misma preocupación por una nítida precisión en su pensamiento.

Por esta razón, sin duda, dentro de la tradición *Theravāda* cada Venerable ha llegado a ser considerado como el padre de una metodología en particular para interpretar el *Dhamma* que saltó a la fama en los primeros siglos de la historia literaria budista. Sāriputta es, por supuesto, visto como el sistematizador original del *Abhidhamma*, que (según la tradición) elaboró ​​basándose en los bosquejos que el propio *Buddha* le enseñó durante sus visitas periódicas al reino humano mientras exponía el *Abhidhamma* a los *devas* del cielo *Tāvatiṁsa*.**16** Mahākaccāna es considerado el autor de un sistema exegético incrustado en dos obras post canónicas que ejercieron una influencia importante en los primeros comentaristas budistas. Acerca de estas dos obras, del *Peṭakopadesa* y del *Nettippakaraṇa*, tendremos más que decir a continuación.

### El *Majjhima Nikāya*

El primer *sutta* del *Majjhima Nikāya* en el que el Venerable Mahākaccāna juega un papel destacado es el *Madhupiṇḍika Sutta* (MN 18), el discurso de la bola de miel, un título que se lo asignó el propio *Buddha*, tal vez un ejemplo único del Maestro en el que confiere el título a un *sutta* pronunciado por uno de sus discípulos.

El *sutta* comienza en una ocasión en la que el *Bhagavā* habitaba la ciudad de Kapilavatthu en su tierra natal, la república Sakyan. Un día, mientras estaba sentado en meditación en el parque de Nigrodha, un *Sakyan* arrogante llamado Daṇḍapāṇi se le acercó y le preguntó, de una manera deliberadamente descortés: "¿Qué afirma el recluso, qué proclama?" El *Buddha* respondió con una respuesta destinada a subrayar su propia negativa de tal forma que fuese arrastrada al tipo de conflicto que su

interlocutor deseaba instigar: “Amigo, afirmo y proclamo tal (enseñanza) en la que uno no dispute con nadie en este mundo, con sus dioses, sus *Māras* y sus *Brahmās*, en esta generación con sus reclusos y *brahmanes*, con sus Princisas y hombres; (esta enseñanza) es tal que las percepciones ya no subyacen en aquel *brahmán* que habite desapegado de los placeres sensuales, sin perplejidad, desprovisto de preocupaciones, libre de ansias por cualquier tipo de ser".

La respuesta es completamente incomprensible para Daṇḍapāṇi, quien levanta las cejas con desconcierto y se marcha. Más tarde, por la noche, el *Buddha* informó a los *bhikkhus* lo que había sucedido. Entonces un monje preguntó: “¿Cuál es exactamente la enseñanza que el *Bhagavā* proclama mediante la cual uno puede evitar toda disputa y, al mismo tiempo, estar libre de la perniciosa influencia del deseo?" El *Buddha* responde con la siguiente y concisa declaración: “Monjes, en cuanto a la fuente a través de la cual las percepciones y las nociones teñidas por la proliferación mental acosan a una persona: si no se encuentra nada allí para disfrutar, acoger o aferrarse, éste será el final de las tendencias subyacentes hacia la lujuria, la aversión, las opiniones, la duda, la vanidad, el deseo de ser y la ignorancia; éste será el fin de la dependencia de las varas y las armas, de las peleas, riñas, disputas, recriminaciones, malicias y falsedades; estos estados malignos y perjudiciales habrán cesado aquí sin descanso". Dicho esto, antes de que los monjes tuvieran oportunidad de pedir alguna explicación, el *Bhagavā* se levantó de su asiento y entró a su residencia.

Una vez que el *Buddha* se hubo retirado, los *bhikkhus* reflexionaron sobre su declaración y, al darse cuenta de que no podía entenderla, consideraron: “El Venerable Mahākaccāna es alabado por el Maestro y estimado por sus sabios compañeros en la vida santa. Él será capaz de exponer el significado detallado sobre esto. Supongamos que acudiésemos ante él y le preguntásemos el significado al respecto".

Cuando se aproximaron a Mahākaccāna e hicieron su solicitud, él primero los reprendió por acudir a él en lugar de pedírselo al propio *Buddha* para que lo aclarase. Acudir a él cuando el *Bhagavā* estaba presente, dijo, era como buscar duramen entre las ramas y hojas de un gran árbol después de pasar por encima del tronco. El *Bhagavā* es el que conoce y ve; es la visión, es el conocimiento, quien se ha convertido en el *Dhamma*, quien se ha convertido en santo; él es el que afirma, el proclamador, el discernidor del significado, el oferente de lo Inmortal, el Señor del *Dhamma*, el *Tathāgata*.

Los *bhikkhus*, sin embargo, aunque admitieron que el reproche del Venerable era justificado, insistieron en que él mismo estaba bien calificado para explicar el significado al respecto. Finalmente, el Venerable consintió. Luego dio la siguiente explicación de la breve sentencia del *Buddha*: "Dependiendo del ojo y de las formas, surge la

consciencia del ojo. La conjunción de los tres es el contacto. Con el contacto como condición surge la sensación. Lo que uno sienta, lo percibirá. Lo que se perciba, se pensará. Lo que uno piense, proliferará mentalmente. Con lo que haya proliferado mentalmente como fuente, las percepciones y nociones teñidas por la proliferación mental acosarán a una persona con respecto a las formas pasadas, futuras y presentes que se puedan conocer a través del ojo". El mismo patrón se repite para cada una de las otras bases sensoriales. El Venerable luego conecta toda la exposición con el principio de la condicionalidad, mostrando cómo cada término de la serie surge en dependencia con mencionado anteriormente y cesa con la cesación de su predecesor.

Este pasaje, rico en implicaciones, ofrece una descripción penetrante del proceso por el cual una mente confundida se ve abrumada por sus propias creaciones imaginarias: sus percepciones distorsionadas y sus construcciones mentales. La secuencia comienza como una descripción sencilla de la génesis condicionada de la cognición: cada tipo de consciencia surge en dependencia con su respectivo objeto y su facultad sensorial. El proceso se desarrolla en el orden natural a través del contacto, la sensación y la percepción hasta la etapa del pensamiento. No obstante, en el hombre mundano y no iluminado, que carece de una percepción correcta sobre la verdadera naturaleza de las cosas, en la etapa del pensamiento, la cognición se ve viciada por la influencia de *papañca*, una difícil palabra *Pāli* que se traduce mejor como "proliferación conceptual".**17** En lugar de comprender correctamente los objetos de la percepción, la mente confundida, infiltrada por *papañca*, elabora un comentario mental complejo que embellece las cosas con las nociones erróneas de "mío", "yo" y "mi alma". De ese modo, la persona se ve invadida por “percepciones y nociones teñidas de proliferación mental” (*papañcasaññāsaṅkhā*).

Los brotes subyacentes de esta proliferación conceptual son tres contaminaciones: el deseo (*taṇhā*), la presunción (*māna*) y la visión incorrecta (*diṭṭhi*). Cuando estos tres obtengan el control del proceso de pensamiento, la cognición se desquiciará, exacerbando una serie de ideas confusas, obsesivas y concupiscentes que dominarán al sujeto y lo reducirán como si fuera su desventurada víctima. Este proceso de percepción sensorial, como muestra Mahākaccāna, es “la fuente a través de la cual las percepciones y nociones teñidas de proliferación mental acosan a una persona, y son a las que se refiere el *Buddha* en su breve declaración. Cuando no se manifieste placer en el proceso de percepción a través del deseo, la cual se dedica a construir la experiencia en términos de la noción de un "mío"; cuando no se manifieste la adopción de tal presunción, que introduzca la noción de “yo soy”; cuando no se manifieste la adhesión hacia ello por medio de una visión incorrecta, que proliferará a través de nociones de un alma, entonces

todas las tendencias subyacentes hacia las impurezas serán desarraigadas, y uno podrá habitar en el mundo como un sabio liberado, lúcido y erudito, sin peleas, conflictos ni disputas.

Tal fue el discernimiento de las palabras del *Buddha* que Mahākaccāna ofreció a los monjes. Después, los monjes se acercaron al *Bhagavā* y le contaron lo que les había enseñado Mahākaccāna. El *Buddha* respondió con palabras de elogio del más elevado grado hacia su discípulo: "Mahākaccāna es sabio, *bhikkhus*, Mahākaccāna tiene una gran sabiduría. Si me hubieran preguntado el significado al respecto, se los habría explicado de la misma manera que Mahākaccāna se los ha explicado. Ése es el significado correcto, por lo que así deberían recordarlo".

En ese momento, el Venerable Ānanda, que estaba cerca, agregó un símil memorable para resaltar la belleza de la exposición de Mahākaccāna: "Como si un hombre agotado por el hambre y la debilidad se encontrara con una bola de miel, y mientras la comiese, la encontrase dulce y sabrosa; así mismo, Venerable Señor, cualquier *bhikkhu* capaz, en el curso de escudriñar sabiamente el significado de este discurso sobre el *Dhamma*, encontrará satisfacción y devoción mental". Sobre la base de este símil, el *Buddha* llamó al discurso *Madhupiṇḍika Sutta*, "El Discurso de la Bola de Miel".

Los otros dos *Suttas* del *Majjhima Nikāya* vinculados con Mahākaccāna, y otro en el *Aṅguttara Nikāya*, se ajustan a este mismo tipo de patrón: el *Buddha* hace una breve declaración, se levanta de su asiento y entra a su residencia; los monjes se acercan al Venerable para pedirle una explicación del significado; él los reprende por acudir a él en lugar de preguntarle al mismo *Bhagavā*, no obstante finalmente él cumple con la petición y aclara la expresión original del *Buddha*; los monjes regresan con el *Buddha* y repiten su análisis, que el Maestro aplaude con palabras de alabanza.

El *Mahākaccāna Bhaddekaratta Sutta* (MN 133) se centra en el famoso poema   
*Bhaddekaratta*, un conjunto de versos pronunciados por el *Buddha* que habían estado circulando dentro del *Saṅgha*. El poema enfatiza la necesidad de abandonar el deseo hacia el pasado y la anticipación hacia el futuro, pidiendo en cambio un esfuerzo urgente para reunir todas las energías de uno para penetrar con sabiduría en la realidad del presente. Muchos de los discípulos del *Buddha* se habían aprendido el poema de memoria, junto con la exégesis del propio *Buddha*, y lo habían estado utilizando como inspiración para su práctica de meditación y como tema de algunos sermones.**18**

Un *bhikkhu* llamado *Samiddhi*, sin embargo, ni siquiera conocía el poema, y ​​mucho menos su exégesis. Un día, una deidad benevolente, compadeciéndose de él, se acercó a él por la mañana y temprano, y lo instó a aprender el poema y la exposición del

*Bhaddekaratta*. Samiddhi fue con el *Buddha* y le pidió que se lo enseñara. El *Buddha* entonces recitó el poema:

Que nadie reviva el pasado

O en el futuro construya sus esperanzas,

Porque el pasado se ha quedado atrás

Y el futuro no se ha alcanzado.

En lugar de eso, que se aprecie con sabiduría

Cada estado que actualmente surja;

Hagan saber eso y asegúrense de ello,

Invenciblemente, inquebrantablemente.

Hoy habrá que hacer el esfuerzo;

Mañana puede venir la muerte, ¿quién sabe?

No negocien con la Mortalidad

Que puedan mantenerse alejados de ella y de sus hordas.

No obstante, el que viva así ardua e

Implacablemente, de día y de noche

Será él, ha dicho el apacible sabio,

Quién habrá tenido una excelente noche.

Entonces el *Bhagavā* se levantó de su asiento y entró a su residencia.

Samiddhi y los demás monjes presentes en ese momento fueron con el Venerable Mahākaccāna en busca de una explicación. Como en el preludio del *Madhupiṇḍika* *Sutta*, Mahākaccāna al principio los reprocha, pero después accede a compartir su comprensión del poema. Tomando las dos primeras líneas como tema de exposición, explica cada una a través de las seis bases de los sentidos.

Uno "revive el pasado" cuando uno recuerda el ojo y las formas vistas en el pasado, meditando en ellas con deseo y pasión; lo mismo ocurre con las otras cinco facultades sensoriales y sus objetos. Uno "construye esperanza sobre el futuro" cuando dirige el corazón en experimentar en el futuro objetos de los sentidos que aún no haya experimentado. Aquel que no se ate a sí mismo por el deseo y la pasión hacia los recuerdos de la experiencia sensorial pasada y los anhelos de una experiencia sensorial futura será alguien que "no reviva el pasado ni recree esperanzas en el futuro". De manera similar, alguien cuya mente esté encadenada por la pasión hacia las facultades sensoriales presentes y a sus objetos se le llamará "alguien vencido con respecto a los estados surgidos en el presente", mientras que alguien cuya mente no esté atada hacia ellos por la pasión se le llamará "alguien invencible con respecto a los estados surgidos en el presente".

Una vez más, los monjes regresaron con el *Buddha*, quien dijo: "Si me hubieran preguntado el significado al respecto se los habría explicado de la misma manera que Mahākaccāna".

El tercer *Majjhima sutta*, el *Uddesavibhaṅga Sutta* (MN 138), comienza con el *Buddha* anunciando a los monjes que les enseñaría un resumen (*uddesa*) y una exposición (*vibhaṅga*). Él recita el resumen así: “Monjes, un *bhikkhu* debe examinar las cosas de tal manera que mientras las examine, su consciencia no se distraiga ni se disperse externamente ni se atasque internamente, y al no aferrarse no se agitará. Si su consciencia no se distrae ni se dispersa externamente ni se atasca internamente, y si al no aferrarse no se agita, entonces para él no habrá más origen para el sufrimiento, ni para el renacimiento, envejecimiento y muerte en el futuro". Luego, como en ocasiones anteriores, el *Bhagavā* se levantó de su asiento y se retiró, sin dar más detalles, ¡una extraña omisión, ya que había anunciado que haría un discernimiento al respecto! Pero los monjes no se sintieron perdidos, porque el Venerable Mahākaccāna se encontraba en medio de ellos, y su explicación ciertamente obtendría la aprobación del Maestro.

Después de su protesta habitual, Kaccāna comienza su análisis retomando cada frase del resumen del *Buddha* y analizándolo con rigurosidad. ¿Cómo se “distrae y dispersa externamente" la consciencia? Cuando un monje ha visto una forma con el ojo (o ha experimentado algún otro objeto sensorial con su facultad correspondiente), "si su consciencia sigue el signo de la forma, se atascará y encadenará por la gratificación en el signo de la formación, su consciencia estará encadenada por el grillete de la gratificación en el signo de la formación, entonces a su consciencia se le designará como 'externamente distraída y dispersa'". Pero si, al ver una forma con el ojo, etc., el monje no sigue el signo de la formación, no se atará ni se encadenará por el signo de la formación, entonces a su consciencia se le designará como "ni distraída ni dispersa externamente ".

Su mente estará "atascada internamente" si lograse cualquiera de los cuatro *jhānas*, las absorciones meditativas, y su mente se vuelva "atada y encadenada" por la gratificación en este éxtasis superior, en esta dicha, paz y ecuanimidad de los *jhāna*s. Si puede alcanzar los *jhāna*s sin apegarse a ellos, su mente "no estará estancada internamente".

Habrá "agitación debida al apego" (*upādāya paritassanā*) en el "hombre mundano no instruido" (*assutava puthujjana*), que considere sus cinco agregados como un alma. Cuando su formación, sensación, percepción, formaciones volitivas o consciencia sufra un cambio y deterioro, su mente se preocupará por el cambio y se volverá ansioso, angustiado y preocupado. Por tanto, habrá agitación debido al apego. Pero el noble discípulo instruido no considerará los cinco agregados como su alma. Por lo tanto, cuando los agregados experimenten cambio y transformación, su mente no se preocupará por el cambio y vivirá libre de ansiedad, agitación y preocupación.

Así, afirmó el Venerable, es como se comprende en detalle el resumen de lo que el *Bhagavā* expresa brevemente, y cuando los monjes se lo contaron al Maestro, el respaldó nuevamente el discernimiento de su discípulo.

### El Saṁyutta Nikāya

El *Saṁyutta Nikāya* contiene tres *suttas* en los que el Venerable Mahākaccāna muestra su sabiduría al discernir las breves declaraciones del *Buddha*: SN 22: 3, SN 22: 4 y SN 35: 130. Estos *suttas* son diferentes tanto en el escenario como en el carácter de los tres discursos analíticos del *Majjhima Nikāya*. En los tres, el Venerable no se encuentra viviendo en compañía del *Buddha*, sino en Avantī, en el refugio del Águila Pescadora en la Montaña del Precipicio, presumiblemente un lugar remoto y de difícil acceso. Un devoto laico llamado Hālīddikāni, evidentemente bastante instruido en el *Dhamma*, lo visita y le pide que le explique en detalle un breve discurso del *Buddha*. La respuesta de Mahākaccāna se dirige solo al seglar Hālīddikāni, no a un grupo de monjes, y no hay confirmación posterior de su exposición por parte del *Buddha* al final del discurso. Parece imposible determinar si estos intercambios tuvieron lugar durante la vida del *Buddha* o después, pero obviamente, para haber sido incorporados al Canon *Pāli*, los registros de las discusiones deben haber llegado a los principales centros de la comunidad budista.

En el SN 22: 3, Hālīddikāni le pide al Venerable que explique en detalle el significado de un verso sobre "Las preguntas de Māgandiya", incluido en el *Aṭṭhakavagga* del *Suttanipāta*:

Habiendo renunciado a la vida de hogar en virtud de una sin hogar,

En el pueblo, el sabio no tendrá intimidad con nadie;

Despojado de los placeres de los sentidos, sin preferencias,

No se involucra en disputas con la gente.

**(Snp. 844)**

Al responder a la solicitud del devoto laico, el Venerable Mahākaccāna introduce una metodología que es sorprendentemente diferente de su enfoque de la interpretación en los tres *suttas* del *Majjhima Nikāya*. Aquí no se limita a desarrollar el significado literal de la declaración del *Buddha* como lo hacía en otras ocasiones. En cambio, transpone las expresiones clave del verso a un nivel diferente del discurso, tratándolas no solo como términos oscuros que requieran aclaración, sino como metáforas o figuras retóricas que para ser entendidas correctamente deberían redefinirse en términos de sus significados no figurativos. Él hace esto, como veremos más adelante, primero

extrayendo de los términos figurativos seleccionados sus significados literales implícitos y luego mapeando esos significados en otros esquemas de doctrina más sistemáticos. Esta técnica se convertiría en característica de los comentarios *Pāḷi* en siglos posteriores, e incluso podríamos considerar aquí el estilo de la exégesis de Mahākaccaña como, al menos en ciertos aspectos, el prototipo original del método de los comentarios.

Tomando primero la expresión "habiendo renunciado a la vida de hogar" (*okaṁpahāya*), Mahākaccāna trata la palabra "hogar" no como simplemente un lugar donde viva la gente, sino como una referencia elíptica al "hogar de la consciencia". (*viññaṇassaoko*). Explica que el "hogar de la consciencia" son los otros cuatro agregados: forma material, sensación, percepción y formaciones volitivas, a los que aquí se hace referencia como elementos (*dhātu*); en otros lugares, estos se describen como las cuatro "estaciones de la consciencia" (*viññāṇa- ṭhiti*).19 Si la consciencia está ligada por la pasión a estos cuatro elementos, se dirá que uno se desplazará de hogar. Si uno ha abandonado todo deseo, pasión, placer y deseo por estos cuatro hogares de la consciencia, se dirá que uno "se desplazará sin hogar" (*anokasārī*). Cabe señalar que este último término no aparecerá en el verso, pero Mahākaccāna lo ha introducido para completar su exposición.

A continuación, el Venerable explica la frase "se desplazará sin hogar" (*aniketasārī*). Primero define la contraparte, "se desplaza de hogar" (*niketasārī*), que tampoco aparece en el verso. Como antes, Mahākaccāna trata esta expresión como una metáfora que debe reformularse en términos de una doctrina sistemática. En este caso, en lugar de usar los cinco agregados como su andamio, plantea las seis bases de los sentidos externos. Al estar encadenado al signo de las formas (sonidos, olores, etc.), al desplazarse del hogar de las formas, etc., se le llamará a uno "el que se desplace de hogar". Cuando uno haya abandonado toda esclavitud al signo de las formas, etc., destruyéndolas desde la raíz, entonces se dirá que "se desplazará sin hogar".

Las secciones restantes de la exposición proceden de una manera más literal y simplemente ofrecen definiciones sencillas de las frases utilizadas en el verso, siempre en términos de pares contrastantes. Aquel que tenga “intimidad con nadie en la aldea” se define como un *bhikkhu* que se mantenga alejado de los laicos y sus preocupaciones mundanas. Alguien que "se deshaga de los placeres de los sentidos" será alguien que esté desprovisto de pasión y deseo por los placeres sensuales. Alguien "sin preferencias" (*apurakkharāno*) será aquel que no anhele el futuro. Y alguien que "no se involucre en las disputas de la gente" será alguien que no se vea envuelto en peleas y disputas sobre la interpretación del *Dhamma*.

En el siguiente *sutta* (SN 22: 4), Hālīddikāni pregunta cómo se debe entender en detalle la siguiente declaración breve del *Buddha*, que se encuentra en "Las preguntas de *Sakka*":**20** "Aquellos reclusos y *brahmanes* que son liberados por la destrucción total del deseo son aquellos que han alcanzado el fin último, la seguridad suprema de la esclavitud, la vida santa suprema, la meta suprema, y ​​serán los mejores entre *devas* y humanos". Mahākaccāna explica:

Laico, a través de la destrucción, del desvanecimiento, de la cesación, del abandono y de la renunciación al deseo, a la pasión, al placer, a la avidez, al compromiso y al apego, a los puntos de vista mentales, a las adherencias y a las tendencias subyacentes con respecto al elemento de la formación material, se le llamará mente bien liberada. Lo mismo ocurre con el elemento de la sensación, el elemento de la percepción, el elemento de las formaciones volitivas, el elemento de la consciencia.

Así, laico, es la manera en que se comprenderá en detalle el significado de lo enunciado brevemente por el *Bhagavā*.

En un tercer *sutta* (SN 35: 130), Hālīddikāni comienza con una consulta sobre una cita del *Buddha*, pero esta vez no pregunta: "¿Cómo debe entenderse en detalle el significado de esta breve declaración?" Más bien, simplemente le pide al Venerable que explique el siguiente extracto del *Dhātu Saṁyutta* (SN 14: 4): "*Bhikkhus*, dependerá de la diversidad de elementos el surgimiento de la diversidad de contactos; en dependencia de la diversidad de contactos surgirá la diversidad de sensaciones".

El propio *Buddha* había explicado esta afirmación mostrando cómo los diferentes tipos de elementos condicionan sus correspondientes tipos de contacto y sensación: "Dependiendo del elemento del ojo surge el contacto visual; en dependencia del contacto visual surge la sensación que nace del contacto visual". Y lo mismo ocurre con las otras facultades sensoriales. Mahākaccāna, sin embargo, no se limita a repetir el análisis del *Buddha*, sino que discierne sobre las divisiones a un nivel más sutil:

Aquí, laico, habiendo visto una forma con el ojo, un *bhikkhu* entiende una forma agradable así: “Así es. Dependiendo de la consciencia visual y de un contacto que se experimente como agradable, surgirá una sensación agradable". Consiguientemente, habiendo visto una forma con el ojo, un *bhikkhu* entenderá una forma desagradable así: “Así es. Dependiendo de la consciencia visual y de un contacto que se experimente como doloroso, surgirá una sensación dolorosa". Entonces, habiendo visto una forma con el ojo, un *bhikkhu* entenderá una forma como base para la ecuanimidad así: “Así es.

Dependiendo de la consciencia del ojo y de un contacto que se experimente como ni doloroso ni placentero, surgirá una sensación que no sea ni dolorosa ni placentera".

El mismo análisis se aplica a cada una de las otras facultades sensoriales. Así, mientras que el *Buddha* simplemente diferencia el contacto y la sensación por medio de la facultad sensorial, Mahākaccāna distingue dentro de cada esfera sensorial tres cualidades en los objetos: agradable, desagradable y neutro; tres cualidades del contacto: sensación de placer, sensación dolorosa y sensación ni agradable ni desagradable; y tres cualidades en las sensaciones: placentera, dolorosa y ni dolorosa ni placentera. Estas tríadas luego se cotejan y se muestra cómo se originan en una relación condicional: la calidad del objeto condiciona la calidad del contacto; la calidad del contacto condiciona la calidad de la sensación. Como se dice que todo el proceso es contemplado por un *bhikkhu* dotado de comprensión, esto también implica que él tendrá la capacidad de superar la esclavitud de las sensaciones mediante la percepción de su origen condicionado.

### El Aṅguttara Nikāya

El *Aṅguttara Nikāya* ofrece dos ejemplos más de las habilidades exegéticas de Mahākaccāna. En un breve *sutta* de esta colección (AN 10:26), el Venerable interpreta un verso, cuyo significado pareciera completamente explícito tal como se encuentra, trasponiéndolo a un modo figurativo y luego extrayendo el significado implícito mapeándolo en el marco de una doctrina sistemática. Aquí, una discípula laica llamada Kāli se acerca al Venerable y le pide que le explique en detalle un verso de "Las preguntas de una doncella". La referencia es a la historia del encuentro del *Buddha* con las hijas de *Māra* cuando intentaron seducirlo en el primer año después de su Iluminación (SN 4:25). La hija *Taṇha* (Avidez) le había preguntado por qué, en lugar de entablar relaciones íntimas en la aldea, malgastaba su tiempo meditando solo en el bosque. A esto, el *Buddha* respondió:

Habiendo conquistado el ejército de lo agradable y placentero,

Meditando solo descubrí dicha

El logro de la meta, la paz del corazón.

Por tanto, no hago amistad de la gente,

Tampoco me aflora alguna intimidad por nadie.

Es este verso el que Kālī le pide al Venerable Mahākaccāna que se lo aclare. El Venerable explica el verso de una manera que no pareciera derivarse de estas

mismas palabras. Su interpretación contrasta con la actitud del *Buddha* hacia los *kasiṇas* — las meditaciones sobre dispositivos especiales para inducir a la concentración**21**— con la de otros reclusos y *brahmanes*. Él explica que algunos reclusos y *brahmanes* consideran el logro del *kasiṇa* tierra como la meta suprema y, por lo tanto, desarrollan esta absorción. Otros pueden tomar uno de los otros *kasiṇa*s como supremo (el *kasiṇa* agua, el *kasiṇa* fuego, etc.) y alcanzar el estado meditativo correspondiente. Pero para cada *kasiṇa*, el *Bhagavā* ha entendido directamente hasta qué punto es supremo, y habiendo entendido esto, apreció su origen, su peligro y escape, y vio el conocimiento y la visión del verdadero sendero y el falso. Habiendo visto todo esto, comprendió el logro de la meta y la paz del corazón. De esta manera, concluye el Venerable, el significado del verso anterior tal como debe entenderse en detalle.

Interpretado por su significado aparente, el verso pareciera ensalzar la dicha de la meditación solitaria por encima de los placeres del contacto sensual y social, los mismos placeres con los que las hijas de *Māra* habrían estado tratando de tentar al Iluminado. Pero Mahākaccāna da un giro diferente al significado. Para él, el contraste no es simplemente entre el placer sensual y la dicha meditativa, sino entre dos actitudes diferentes hacia etapas avanzadas en la absorción meditativa. Los reclusos y *brahmanes* ordinarios adoptan los *jhānas* y otros estados extraordinarios de consciencia que se pueden obtener a través de las meditaciones *kasiṇ*a como la meta final del esfuerzo espiritual. Al hacerlo, caen en la trampa del deseo del devenir y no descubren el sendero hacia la liberación final. Debido a que se apegan a la excelsa bienaventuranza y a la tranquila serenidad de los *jhānas*, no pueden ver que estos estados también están condicionados y son transitorios y, por lo tanto, no pueden renunciar a su apego hacia ellos. Por lo tanto, permanecen atrapados dentro del dominio de *Māra*, vencidos por su ejército de "formaciones agradables y placenteras", por lo sublimes que son. No obstante, el *Buddha* ha observado el origen (*ādi*)**22** de estos logros, es decir, el deseo como el origen del sufrimiento; ha observado el peligro (*ādīnava*), es decir, que son impermanentes, insatisfactorios y sujetos al cambio; ha observado el escape (*nissaraṇa*) de ellos, es decir, el *Nibbāna*; y ha desarrollado el conocimiento y la visión por medio de los cuales puede distinguir el verdadero sendero del falso, es decir, el Noble Óctuple Sendero del incorrecto óctuple sendero. Por medio de este cuádruple conocimiento, que en realidad es el conocimiento de las Cuatro Nobles Verdades, ha alcanzado la meta final, el *Nibbāna*, experimentado como la paz del corazón que sólo puede surgir cuando todas las impurezas se han extinguido sin dejar residuos.

Finalmente, hacia el final del voluminoso *Aṅguttara Nikāya*, encontramos un *sutta* más construido con el mismo patrón de los tres *suttas* del *Majjhima Nikāya.* Este *sutta* (AN 10: 172) comienza con una breve declaración del *Buddha*: “*Bhikkhus*, el No-*Dhamma* debe entenderse, y así también debe entenderse el *Dhamma*. Debe entenderse lo perjudicial y debe entenderse lo beneficioso. Habiendo entendido todo esto, uno debe practicar de acuerdo al *Dhamma*, de acuerdo con lo beneficioso". Dicho esto, el *Bhagavā* se levantó de su asiento y entró a su recámara.

Luego, los monjes se acercaron al Venerable Mahākaccāna para solicitar una explicación. Siguiendo las fórmulas habituales de protesta e insistencia, Mahākaccāna interpreta la declaración del *Buddha* a través de los diez cursos sobre los *kamma* perjudiciales y los beneficiosos: quitar la vida no es *Dhamma*, abstenerse de quitar la vida es *Dhamma*; el numeroso mal de los estados perjudiciales que surgen a causa de quitar la vida: esto es perjudicial; los numerosos estados de bienestar que surgen condicionados por la abstinencia de quitar la vida y que se llevan a cabo mediante el desarrollo de tal abstinencia, esto es beneficio. El mismo patrón se aplica al hurto, a la conducta sexual inapropiada, la mentira, la difamación, el lenguaje duro y el chismorreo. Finalmente, la codicia, la mala voluntad y la visión incorrecta no son *Dhamma*, y ​​los estados perjudiciales que surgen de ellos son perjudiciales; la no codicia, la buena voluntad y la visión correcta son *Dhamma*, y ​​los estados positivos condicionados por ellos que conducen a la plenitud mediante el desarrollo son beneficiosos.

## Otras Enseñanzas De Mahākaccāna

No todos los discursos pronunciados por Mahākaccāna toman la forma de comentarios sobre breves declaraciones del *Buddha*. También pronunció charlas sobre el *Dhamma* que se desarrollaban a lo largo de líneas independientes, y fue hábil para resolver las dudas de los investigadores y compañeros monjes con sus propias y originales ideas sobre la Enseñanza.

El *Majjhima Nikāya* contiene un diálogo completo entre el gran Venerable y el Rey Avantiputta de Madhurā, quien era (según el comentario) nieto del Rey Caṇḍappajjota de Avantī. Una vez, cuando el Venerable Mahākaccāna vivía en Madhurā, el Rey escuchó el reporte favorable que circulaba sobre él: “Es sabio, lúcido, sagaz, erudito, elocuente y astuto; es un Venerable y es un *arahant*". Deseoso de conversar con un monje tan digno, el Rey se dirigió a su ermita para encontrarse con él, y la conversación que resultó se registró como el *Madhurā Sutta* (MN 84).

La pregunta con la que el Rey abrió este diálogo no se refería a un problema profundo sobre la naturaleza de la realidad o las consumaciones más profundas de la meditación introspectiva. Giraba en torno a una cuestión práctica que debió pasar mucho por la mente de muchos de los gobernantes de castas nobles de la época: los intentos de los *brahmanes* de establecer su propia hegemonía sobre todo el sistema social indio. Los *brahmanes* intentaban justificar este impulso de poder apelando a su condición divinamente establecida. El Rey Avantiputta relata a Mahākaccāna la afirmación de lo que habían estado comentando: “Los *brahmanes* son la casta superior, los de cualquier otra casta son inferiores; los *brahmanes* son la casta más justa, los de cualquier otra casta son oscuros; sólo los *brahmanes* están purificados, no los no-*brahmanes*; sólo los *brahmanes* son los hijos de *Brahmā*, la descendencia de *Brahmā*, nacidos de su boca, nacidos de *Brahmā*, creados por *Brahmā*, herederos de *Brahmā*”.

El Venerable Mahākaccāna, aunque él mismo era de linaje *brahmán*, era muy consciente de la presunción y la arrogancia que había detrás de los que profesaban esta proclamación. Él respondió que la afirmación de los *brahmanes* es "sólo una afirmación en el mundo", sin ninguna aseveración divina que lo respalde. Para probar su punto, Mahākaccāna presentó una poderosa variedad de argumentos a su favor: cualquiera persona de cualquier clase social que gane riqueza podrá comandar el trabajo de los de las otras castas; incluso un sirviente podría inscribir a un *brahmán* en su servicio. Alguien de cualquier casta que viole los principios de la moralidad renacerá en el infierno, mientras que alguien de cualquier casta que observe los preceptos morales renacerá en un plano de felicidad. Alguien de cualquier casta que infrinja la ley será castigado. Alguien de cualquier casta que renuncie al mundo y se convierta en asceta recibirá reverencia y respeto. A medida que cada argumento llegaba a su fin, el Rey proclamó: “Estas cuatro castas son todas iguales; no hay ninguna diferencia entre ellos".

Al final de la discusión, después de expresar su aprecio por las respuestas de Mahākaccāna, el Rey Avantiputta declaró: "Me dirijo hacia al Maestro Kaccāna en busca de refugio y también al *Dhamma* y al *Saṅgha* de *bhikkhus*". Pero el Venerable lo corrigió: “No me procure como refugio, gran Rey. Vaya en busca de refugio del mismísimo *Bhagavā* en quien yo me he refugiado" ⎯ con el *Buddha* Totalmente Iluminado. Cuando el Rey preguntó dónde vivía entonces el *Bhagavā*, el Venerable le contó que ya había consumado el *Parinibbāna*. Esta respuesta indicaba que la propia muerte de Mahākaccāna debía haber tenido lugar después de la del *Buddha*.

El *Saṁyutta Nikāya* incluye un *sutta* (SN 35: 132) que muestra cómo la habilidad del Venerable Mahākaccāna para manejar a un grupo de jóvenes *brahmanes* tumultuosos ayudó a transformar la actitud de un anciano y erudito *brahmán* y a su séquito de

discípulos. En una ocasión, el Venerable residía en Avantī en una cabaña en el bosque. Luego, varios jóvenes *brahmanes*, discípulos del renombrado maestro *brahmán* Lohicca, se acercaron a la cabaña mientras recogían leña. Como los *brahmanes* de ese período a menudo albergaban sentimientos hostiles hacia los monjes budistas renunciantes, estos jóvenes, comportándose como lo hacen normalmente los jóvenes cuando están en una excursión en grupo, pisotearon la cabaña, haciendo deliberadamente un alboroto para molestar al monje meditante. También gritaron las palabras que los *brahmanes* usaban para burlarse de los ascetas no *brahmanes*: “Estos ascetas sinvergüenzas, calvos, siervos, oscuros descendientes de los pies del Señor, son honrados, respetados, estimados, adorados y venerados por sus devotos serviles".

El Venerable Mahākaccāna salió de la cabaña y se dirigió a los jóvenes con versos en los que les recordaba los antiguos ideales *brahmánicos*, tan descuidados por los *brahmanes* de aquellos días:

Aquellos hombres de antaño que sobresalían en virtud,

Aquellos *brahmanes* que recordaban las ancestrales reglas,

Con sus puertas sensoriales custodiadas, bien protegidas,

Habitaban habiendo vencido a la ira interior.

Se complacían en el *Dhamma* y en la meditación,

Aquellos *brahmanes* que recordaban las ancestrales reglas.

No obstante, estos han caído, clamando "nosotros recitamos"

Mientras que envanecidos a causa de su descenso.

Se comportan de manera injusta;

Vencidos por la ira, armados de varias armas,

Transgrediendo tanto con los frágiles como a los fuertes.

Para quien no cuide las puertas de los sentidos

Todos los votos que se haga serán en vano

Al igual que la riqueza que un hombre, obtenida en un sueño:

Ayunando y durmiendo en el suelo,

Bañándose al amanecer, estudiando Los Tres *Vedas*,

Con pieles rugosas, cerraduras enmarañadas y suciedad;

Con himnos, reglas, votos y austeridades,

Con hipocresía, corrupción, enjuagándose la boca:

Estos son los emblemas de los *brahmanes*.

Realizados para aumentar sus ganancias mundanas.

Una mente bien concentrada

Purificada y libre de imperfecciones,

Tierna hacia todos los seres sintientes

Ese será el sendero para llegar al plano *Brahmā*.

Cuando escucharon esto, los muchachos *brahmanes* se enojaron y disgustaron. Al regresar con su maestro, el *brahmán* Lohicca, informaron que el recluso Mahākaccāna estaba "denigrando y despreciando los himnos sagrados de los *brahmanes*". Después de que su primer arrebato de ira se calmase, Lohicca, siendo un hombre sensato, se dio cuenta de que no debía apresurarse en sacar conclusiones simplemente sobre la base de los rumores de aquellos jóvenes, sino que primero debía preguntarle al propio monje si había algo de verdad en sus acusaciones. Cuando Lohicca fue adonde Mahākaccāna y le preguntó sobre la conversación que había tenido con los jóvenes, el Venerable le contó sobre todo lo sucedido, repitiendo el poema. Lohicca quedó profundamente impresionado por el poema, y ​​más aún por el discurso que siguió sobre cómo cuidar los sentidos. Al final de la discusión, el *brahmán* no solo se refugió en la Triple Gema, sino que invitó al Venerable a visitar su casa, asegurándole que "los jóvenes *brahmanes* y las doncellas rendirían reverencia al Maestro Kaccāna; se postrarían en respeto; le ofrecerían asiento y agua; y eso los conducirá a su bienestar y felicidad durante mucho tiempo".

El Venerable Mahākaccāna parece haber tenido una comprensión particularmente profunda de la base causal de las disputas y los conflictos humanos. Ya hemos visto cómo rastreó las raíces causales del conflicto en su exposición del *Madhupiṇḍika Sutta* y su habilidad para transformar al séquito de discípulos de Lohicca. En otra ocasión (AN 2: 4: 6) un *brahmán* llamado Ārāmadaṇḍa se le acercó y le preguntó: “¿Por qué la sociedad está desgarrada por conflictos tan amargos, conflictos que enfrentan a nobles contra nobles, *brahmanes* contra *brahmanes*, jefes de familia contra jefes de familia?" A esto, el Venerable respondió: "Es debido a la pasión sensual, al apego, a la codicia y a la obsesión por los placeres sensuales que los nobles luchan contra nobles, los *brahmanes* contra *brahmanes*, los jefes de familia contra jefes de familia". A continuación, Ārāmadaṇḍa preguntó: "¿Por qué ascetas luchan contra ascetas?" Y Mahākaccāna respondió: "Es debido a la pasión por los puntos de vista, el apego, la codicia y la obsesión por estos puntos de vista que los ascetas luchan contra ascetas". Finalmente, el *brahmán* preguntó si había alguien en el mundo que hubiese trascendido tanto la pasión sensual como la pasión por las opiniones. Aunque Mahākaccāna, como *arahant*, podría haberse presentado a sí mismo como ejemplo de tal persona, con su característica modestia y discreción, nombró en cambio al *Bhagavā*, que estaba viviendo en Sāvatthī en aquel momento. Cuando dijo esto, el *brahmán* Ārāmadaṇḍa se arrodilló en el suelo, extendió las manos en un saludo reverencial y exclamó tres veces: "Reverencia al *Bhagavā*, al *Arahant*, al Completamente Iluminado".

En el siguiente *sutta* (AN 2: 4: 7), un *brahmán* llamado Kaṇḍarāyana reprochó a Mahākaccāna por no mostrar el debido respeto hacia los *brahmanes* ancianos. El

Venerable se defendió distinguiendo el uso convencional de las palabras “anciano” y “joven” de su significado propio dentro de la disciplina del Noble. Según este último criterio, incluso si una persona tuviese ochenta, noventa o cien años desde su nacimiento, pero que todavía fuese adicta a los placeres sensuales, se le consideraría un niño, no un anciano. Pero incluso si una persona fuera joven, con cabello negro azabache, dotado de la bendición de la juventud, y se ha liberado de los deseos sensuales, entonces se le consideraría un Venerable.

Una vez, el Venerable Mahākaccāna les dio a los monjes un discurso sobre las seis evocaciones (*cha anussati*): la evocación del *Buddha*, del *Dhamma*, del *Saṅgha*, de la virtud, de la generosidad y de los *devas* (AN 6:26). Declaró que era maravilloso y grandioso cómo el *Bhagavā* había descubierto estas seis evocaciones como el sendero hacia la libertad para los que todavía se encontraban atrapados en los confines del mundo. Describió las seis evocaciones exactamente en los mismos términos que el propio *Buddha* lo había utilizado para describir los cuatro fundamentos de la atención plena. Son los medios "para la purificación de los seres, para la superación de la tristeza y la lamentación, para la desaparición del dolor y la aflicción, para la llegada al método correcto y la consumación del *Nibbāna*".

En otra ocasión (AN 6:28), algunos *bhikkhus* Venerables estaban discutiendo sobre el momento adecuado para acercarse a “un monje digno de estima” (*manobhāvanīyo* *bhikkhu*). Uno dijo que debería ser abordado después de que haya terminado su comida, otro dijo que debería ser abordado por la noche, mientras que otro comentó que temprano por la mañana era el momento más apropiado para hablar con él. Incapaces de ponerse de acuerdo, acudieron ante Mahākaccāna con su problema. El Venerable respondió que había seis momentos adecuados para acercarse a un monje digno. Los primeros cinco son cuando la mente es superada y obsesionada por los cinco obstáculos mentales: el deseo sensual, la mala voluntad, la pereza y el letargo, la inquietud y el remordimiento, y la duda, y uno no puede encontrar un escape de ellos por sí mismo. La sexta ocasión para acercarse era cuando uno no conociese un objeto adecuado al que atender a fin de alcanzar la destrucción de las corrupciones (*āsavakkhaya*).

No siempre fue con palabras con lo que enseñó el Venerable Mahākaccāna, sino también con el ejemplo silencioso. En una de esas ocasiones, el *Buddha* se sintió impulsado a ensalzarlo en una *udāna* —una expresión inspirada— que se conserva para nosotros en la colección canónica con ese nombre (Ud. 7: 8). Una noche, el *Buddha* estaba sentado en su cabaña en el Bosque de Jeta, en Sāvatthī, cuando vio a Mahākaccāna cerca "sentado con las piernas cruzadas, sosteniendo su cuerpo erguido, teniendo atención con respecto al cuerpo bien establecido y bien atento a su interior". Al reconocer el significado de esto, el *Bhagavā* pronunció esta declaración inspirativa:

El que siempre tenga atención plena

Establecido así continuamente en el cuerpo:

“Si no lo hubiera, no lo habría para mí;

No lo habrá, entonces no lo habrá para mí”.

Si habita en esto en cada paso gradualmente

Con el tiempo trascenderá más allá del apego.

El *Comentario Udāna*, en la explicación de este *sutta*, ayuda a arrojar luz sobre el enfoque que adoptó Mahākaccāna para alcanzar la condición de *arahant*. Aunque esta explicación entra en conflicto con el relato sobre su "iluminación instantánea" que se encuentra en el bosquejo biográfico del *Comentario Aṅguttara* (ver arriba, p. 216), parece más realista. El *Comentario Udāna* explica que, en su esfuerzo por alcanzar el estado de *arahant*, Kaccāna desarrolló por primera vez el *jhāna* utilizando la atención plena del cuerpo (*kāyagatā* *sati*) como objeto de meditación. Tomando ese *jhāna* como su fundamento, luego redirigió la atención plena del cuerpo hacia la vía de la meditación de la sabiduría (*vipassanā*), utilizando la sabiduría de la introspección que surgió de esta contemplación para consumar los senderos y la fruición supramundanos. Pasando por cada etapa sucesivamente, dirigió su trabajo hacia la consumación del fruto de la condición de *arahant*. A partir de entonces, adoptaba regularmente el mismo enfoque para entrar en el logro fructífero del estado de *arahant* (*arahattaphala-samāpatti*), la absorción meditativa especial, exclusiva del *arahant*, en la que se experimenta la bienaventuranza del *Nibbāna* incluso en esta misma vida.

Fue precisamente en una ocasión así, cuando el Venerable estaba sentado absorto en el logro de la fruición, cuando el *Buddha* lo vio y lo exaltó en este inspirador verso. La copla por la que el *Buddha* expresa el objeto de la contemplación se considera, en el comentario, para significar "el vacío de las cuatro direcciones" (*catukoṭi-suññatā*): la ausencia de "yo" y "el mío" en el pasado y el presente (“Si no lo hubiera, no lo habría para mí”), y la ausencia de “yo” y “el mío” en el futuro (“No lo habrá, entonces no habrá para mí”). Al aplaudir al Venerable Mahākaccāna con esta inspiradora declaración, el *Buddha* lo estaba presentando como un modelo para que las generaciones posteriores lo emulen en la búsqueda de superar el apego hacia el mundo.

## Los Versos del *Theragāthā*

El *Theragāthā*, los versos de los Venerables del pasado, incluye ocho versos atribuidos a Mahākaccāna (494–501). Estos versos no son de ninguna manera excepcionales y simplemente expresan, en forma de verso, declaraciones sobre la disciplina adecuada para los monjes y consejos prácticos para los jefes de familia. Aunque los versos de   
Kaccāna dirigidos al *brahmán* Lohicca sirvieron eficazmente como herramienta didáctica, no parecen haber estado tan ampliamente dotados del don de la expresión poética como varios de los otros grandes discípulos, como Mahākassapa, Sāriputta y Vaṇgīsa. Su esfera de excelencia fue el análisis y la exégesis, no la elocuencia inspirativa o la creatividad artística.

Los dos primeros versos, según el comentario, fueron enunciados como una exhortación a los *bhikkhus*. Un día, el Venerable se dio cuenta de que un número de monjes habían dejado de lado su práctica de meditación para complacerse en el trabajo y la compañía. También se estaban encariñando demasiado con la sabrosa comida proporcionada por sus devotos seguidores laicos. Por lo tanto, los amonestó así:

Uno no debería hacer mucho trabajo

Uno debe evitar a la gente

Uno no debe apresurarse (para obtener presentes).

Alguien que esté ansioso y codicioso por los sabores.

Perderá la meta que le traería la felicidad.

Ellos reconocerían como un pantano esta reverencia y veneración

Obtenida entre familias devotas.

Un dardo sutil, difícil de extraer,

El honor será difícil de desechar en un hombre vil.

**(Thag. 494–95)**

Los otros seis versos, nuevamente de acuerdo con el comentario, fueron enunciados como exhortaciones para el Rey Caṇḍappajjota. El Rey, se dice, tenía fe en los *brahmanes* y realizaba sacrificios de animales a instancias de ellos; también imponía penas y otorgaba favores arbitrariamente, presumiblemente fue por ese temperamento impulsivo que le valió el título de “el Violento”. Por lo tanto, para disuadir al Rey de un comportamiento tan imprudente, el Venerable recitó los siguientes cuatro versos:

No es por cuenta de otro

Que el *kamma* de un mortal es maligno.

Por voluntad propia no se debería recurrir al mal,

Porque los mortales tendrán al *kamma* como su familia.

Uno no es ladrón por medio de la palabra ajena,

Uno no es sabio por medio de la palabra ajena;

Es según cómo uno se conozca a sí mismo

Que los *devas* conocerán también a uno.

Otros no entienden

Que aquí todos llegamos en algún momento a un fin.

Pero aquellos sabios que entiendan esto

Es en virtud de esto cómo arreglarán sus disputas.**23**

El sabio vive sobre la verdad

Incluso a pesar de la pérdida de su riqueza.

Pero si no se obtuviese sabiduría,

Entonces, aunque se sea rico uno no se encontrará vivo.

**(Thag. 496–99)**

Las dos últimas estrofas que fueron pronunciadas por el Venerable se dieron cuando el Rey llegó un día y le informó sobre un sueño perturbador que había tenido la noche anterior:

Se oye todo con el oído,

Se ve todo con el ojo

El sabio no debe rechazar

Todo lo que se vea y se escuche.

El que tenga ojos debe ser como un ciego,

El que tenga oídos como un sordo,

El que tenga sabiduría como un mudo,

El que tenga fuerza como si fuera débil.

Entonces, cuando se haya alcanzado la meta,

Uno podrá recostarse en su lecho de muerte.

**(Thag. 500–501)**

El comentario explica el significado de los versos de la siguiente manera: Una persona sabia no debe rechazar todo, primero debe investigar las virtudes y los defectos y luego debe rechazar todo lo que deba ser rechazado y aceptar lo que deba ser aceptado. Por lo tanto, en lo que respecta a lo que debe ser rechazado, aunque se tenga visión, se debe ser como un ciego, y aunque se pueda oír, se debe ser como un sordo. Cuando uno se sienta tentado a hablar lo que no sea apropiado decir, alguien que sea inteligente y un buen orador debe ser como si fuera mudo; y en lo que respecta a lo que no debe hacerse, el que sea fuerte debe ser como un débil.

La última línea es ambigua, también en el *Pāli*, y el comentario la interpreta de dos maneras diferentes: cuando surge una tarea que deba realizarse, se debe investigar

y no descuidar la tarea, aunque se esté yaciendo sobre el propio lecho de muerte. Alternativamente, si ha surgido una tarea que uno no debiera hacer, debería preferir morir, recostarse en el lecho de muerte, en lugar de realizar tal acción. Ninguna explicación suena convincente, y el sentido en consonancia con el espíritu del *Theragāthā* en su conjunto parecería ser: Uno debe morir como alguien que ha alcanzado la meta, es decir, como un *arahant*.

## Los Tratados Exegéticos

Antes de concluir este estudio sobre la contribución del Venerable Mahākaccāna a la Dispensación del *Buddha*, debemos tomar nota brevemente de que la tradición *Theravāda* le atribuye dos tratados exegéticos a este Venerable, el *Peṭakopadesa* y el *Nettippakaraṇa*, y una influyente gramática sobre el idioma *Pāli* llamado *Kaccāyana-Vyākaraṇa*. Los dos tratados no están incluidos en el Canon *Pāḷi* (excepto en Birmania, donde se incorporaron recientemente al *Sutta Piṭaka*), pero han ejercido una gran influencia en la evolución del método exegético *Theravādin*.

Bhikkhu Ñāṇamoli, quien tradujo ambas obras al inglés, sostiene que *Nettippakaraṇa* es una versión posterior y más refinada del *Peṭakopadesa*.**24** Ambos tratan esencialmente del mismo método de exégesis, el cual es más claro y simple en el *Nettippakaraṇa*. El método está diseñado para extraer de los discursos del *Buddha* los principios unificadores que subyacen a las diversas expresiones de *Dhamma*. Se basa en el supuesto de que bajo las muchas y diversas expresiones del Maestro, enunciadas de acuerdo con el temperamento y la situación de los oyentes, existe un único sistema consistente, que con las técnicas exegéticas adecuadas se podría extraer de cada declaración en particular bajo una investigación además de mostrarlo en su esencia y sin adornos. El *Nettippakaraṇa* está destinado a definir ese sistema.

El *Netti*, tal como ha sido explicado por el Ven. Ñ​āṇamoli, no es en sí mismo un comentario, sino una guía para los comentaristas. Explica no tanto las enseñanzas en sí mismas (excepto a modo de ejemplificación) sino las herramientas que se utilizarán para obtener los elementos estructurales que subyacen y dan forma a la expresión de las enseñanzas. Su metodología se estructura bajo dos títulos principales, el fraseo (*byañjana*) y el significado (*attha*). La redacción se maneja mediante dieciséis "modos de transmisión" (*hāra*), técnicas de análisis verbal y lógico que se pueden aplicar a cualquier pasaje específico para extraer los principios que subyacen a la formulación verbal y a la organización lógica de su contenido. El significado se maneja mediante tres

métodos o "pautas" (*naya*). Estos adoptan el significado como el objetivo o meta de la doctrina (la palabra *Pālī* *attha* significa tanto "significado" como "meta"), que significa la ocnsumación del *Nibbāna*, y luego revelan cómo la enseñanza en cuestión "significa” el logro de ese objetivo. Luego se proponen dos métodos adicionales para correlacionar la terminología del *sutta* con los métodos para explicar su significado.**25** Los sub-comentarios aplican el método al primer *sutta* de cada uno de los cuatro *Nikāyas* en suplementos especiales en la parte principal del subcomentario.**26** También existe un comentario sobre el *Netti*, atribuido a Ācariya Dhammapāla.

Los colofones de ambos tratados exegéticos, el *Peṭakopadesa* y el *Nettippakaraṇa*, los atribuyen al discípulo del *Buddha* Mahākaccāna. El colofón del *Netti* se afirma además que fue aprobado por el *Bhagavā* y recitado en el Concilio Budista original. Los eruditos occidentales se han inclinado a descartar la atribución de la autoría a Mahākaccāna como fantasiosa. Ven. Ñ​āṇamoli, sin embargo, en la introducción a su traducción del *Netti*, ofrece una explicación que conserva al menos una pizca de credibilidad en la visión budista tradicional sin caer en el extremo opuesto de la credulidad.**27**

El Ven. Ñ​āṇamoli propone que distingamos entre la autoría del método exegético, por un lado, y la autoría de los tratados, por el otro. Sugiere como hipótesis, posible aunque no demostrable ni refutable, que el Venerable Mahākaccāna y su linaje de discípulos en Avantī pueden haber formulado un método compendioso para interpretar los discursos del *Buddha*, y que este método, o al menos sus elementos — pueden haber sido discutidos en los primeros Concilios y transmitidos oralmente en forma esquelética. En una fecha posterior, el método podría haber dado lugar a un tratado destinado a coordinar sus elementos e ilustrar su aplicación a textos específicos. Este tratado finalmente se convirtió en el *Peṭakopadesa*. Algún tiempo después, quizás incluso siglos después, pareciera haberse hecho una versión más pulida y clara del mismo trabajo, siendo este el *Nettippakarana*. A medida que la metodología original incrustada en estos tratados se derivó del Venerable Mahākaccāna, o en todo caso se cree que haya derivado de él, colmados de reverencia por su arquitecto y tal vez también para aumentar el prestigio del tratado - sus compiladores se lo atribuyen como autor. G. P. Malalasekera ofrece una hipótesis paralela para explicar la autoría imputada a la gramática *Pāḷi*, el *Kaccāyana-Vyākarana*, al gran discípulo del *Buddha*.**28**

Si bien este tipo de proposiciones deben adoptarse conjeturalmente, ya que tanto el Ven. Ñāṇamoli y Malalasekera mismos lo reconocen así, el tipo de análisis detallado de las declaraciones textuales encontrados en el *Nettippakarana* es consonante con el

criterio que el histórico Mahākaccāna ejerció sobre la interpretación de los enunciados breves del *Buddha*. Así, pareciera que, aunque en realidad no existe una conexión directa entre el gran Venerable y los antiguos tratados *Pāḷi* atribuidos a él, los hechos factuales encarnan el espíritu que él representaba. Este espíritu, tan evidente en los *suttas* que registran sus elucidaciones sobre la palabra del *Buddha*, acopla la agudeza de la visión con la concisión de su expresión, la precisión de la formulación con la profundidad de su significado. Fue sobre la base de tales habilidades que el Iluminado lo nombró el maestro más destacado de la exposición doctrinal, y esto fue lo que constituyó su destacada contribución a la Dispensación del *Buddha*.

A white mannequin with a black background

Description automatically generated with medium confidence

Capítulo 7

# Grandes Mujeres Discípulas Del Buddha

*Hellmuth Hecker*

## Visākhā: El Patrono Femenino Principal del Buddha

En la ciudad de Bhaddiya, en el país de Aṅga, vivía un hombre rico llamado Meṇḍaka. En una vida pasada, en una época de hambruna, había dado las últimas provisiones que le pertenecían a él y a su familia a un *paccekabuddha*, un Iluminado Solitario. Por este sacrificio y esta auto conquista, obtuvo méritos sobrenaturales en su vida presente: las provisiones de su casa nunca se agotaban, por mucho que las consumiera o las regalara, y sus campos producían una rica cosecha ininterrumpidamente.

No solo Meṇḍaka fue conocido como el único que poseía méritos sobrenaturales. Su esposa, su hijo, su nuera y su esclavo también habían compartido la misma acción pasada de abnegación en la mencionada vida pasada y, como resultado, todos habían adquirido poderes milagrosos en su vida actual. Su participación compartida en esa noble acción se había convertido en un vínculo que los unió en sucesivas existencias a medida que transmigraron a través del ciclo de renacimientos. El hijo Dhanañjaya y su esposa Sumanādevī tenían una hija joven llamada Visākhā, que también era depositaria de méritos pasados. En una vida anterior, cien mil eones antes, había formado la aspiración ante los pies del *Buddha* Padumuttara de convertirse en el patrono femenino principal de un *Buddha* y su *Saṅgha*. Para cumplir esta meta, hubo realizado acciones virtuosas bajo muchos *Buddhas* pasados, acumulando las perfecciones espirituales requeridas de una gran discípula. Ahora ese mérito había madurado y estaba a punto de dar sus frutos.**1**

Un día, cuando Visākhā tenía siete años, el *Buddha* llegó a la ciudad de Bhaddiya acompañado de un gran séquito de monjes. Cuando Meṇḍaka escuchó que el Iluminado había llegado a la ciudad, llamó a su amada nieta y le dijo: "Querida nieta, éste es un día feliz para nosotros, porque el Maestro ha llegado a nuestra ciudad. Convoca a todas tus sirvientas y anda a su encuentro".

Visākhā hizo lo que le dijeron. Se acercó al *Bhagavā*, le rindió reverencia y se ubicó a un lado. Luego, el *Buddha* le enseñó el *Dhamma* a ella y a su séquito, y al final del discurso, Visākhā y sus quinientas sirvientas se establecieron en el fruto de la entrada a la corriente. Meṇḍaka también escuchó el *Dhamma*, junto con su esposa, su hijo, nuera, y su esclava, y todos consumaron la entrada a la corriente.

En ese momento, el país de Aṅga pertenecía al reino de Magadha, que estaba gobernado por el devoto Rey Bimbisāra. Cuando el Rey Pasenadi de Kosala se enteró de que cinco personas de mérito sobrenatural vivían en el reino vecino, le pidió al Rey Bimbisāra, su amigo y cuñado, que enviara a una de estas personas a su país, al estado de Kosala, para que sus súbditos tuvieran la oportunidad de presenciar un brillante ejemplo de virtud. Así, el hijo de Meṇḍaka, Dhanañjaya, junto con su familia, se trasladaron al país de Kosala y construyeron una hermosa ciudad llamada Sāketa cerca de la capital de Sāvatthī. Allí, Visākhā creció en medio de esta santa familia donde el *Bhagavā* era muy venerado y sus monjes eran invitados con frecuencia a recibir ofrendas y predicar el noble *Dhamma*.

En Sāvatthī, la capital de Kosala, vivía un rico cabeza de familia llamado Migāra, que tenía un hijo llamado Puṇṇavaddhana. Cuando el hijo alcanzó la edad adulta, sus padres lo instaron a casarse, pero Puṇṇavaddhana insistía en que tomaría como esposa solo a una joven que poseyera las "cinco bellezas": belleza en el cabello, belleza en carne, belleza en dientes, belleza en piel y la belleza en juventud. Sus padres emplearon a un grupo de *brahmanes* para explorar todo el país en búsqueda de una joven que pudiera cumplir con todos los estrictos requisitos de su hijo. Los *brahmanes* viajaron a todos los grandes pueblos y ciudades, buscando diligentemente, pero no pudieron encontrar una sola doncella dotada de los cinco tipos de belleza. En su viaje de regreso, cuando llegaron a Sāketa, vieron a Visākhā, que en ese momento tenía quince o dieciséis años. Fueron sorprendidos inmediatamente por sus hermosos rasgos, que cumplían hasta cuatro de las expectativas de su joven señor; la única característica que no pudieron ver fueron sus dientes. Para vislumbrar esto, decidieron entablar una conversación con ella.

Cuando la vieron, Visākhā y sus compañeros se dirigían al río para bañarse. En ese momento estalló una tormenta. Las otras chicas se apresuraron a huir para evitar mojarse, pero Visākhā siguió caminando con gran dignidad y aplomo. Los *brahmanes* se acercaron a ella y le preguntaron por qué no corría en búsqueda de refugio como las demás jóvenes. Ella respondió: “Así como es impropio que un Rey huya de la lluvia como un hombre común, también es impropio que una joven de buena familia huya de la

lluvia. Además, como soltera tengo que cuidarme, como atendiendo una mercadería que se ofrecerá a la venta, para no sufrir daños y volverme inútil".**2** Los *brahmanes* quedaron tan impresionados por la conversación con esta joven que fueron a ver a su padre y le pidieron su mano en matrimonio para el hijo de su señor. Dhanañjaya aceptó la propuesta, y poco después el cabeza de familia Migāra con su hijo Puṇṇavaddhana y toda su familia fueron a buscar a la novia. Cuando el Rey Pasenadi de Kosala se enteró, se unió al grupo junto con toda su corte.

Todas estas personas fueron entretenidas con alegría y generosidad en Sāketa por el padre de la novia. Mientras tanto, los orfebres fabricaban las joyas para la novia. Después de tres meses, las joyas aún no estaban terminadas, y la leña se había utilizado para cocinar para los muchos invitados. Durante dos semanas se demolieron casas antiguas y se utilizó la leña para cocinar. Las joyas aún no estaban completas. La gente de Sāketa luego sacó la ropa de sus guardarropas, la empapó con aceite y la usó para encender los fuegos de la cocina. Después de otras dos semanas, las joyas estuvieron finalmente terminadas y toda la espléndida congregación comenzó el viaje de regreso.

Dhanañjaya le dio a su hija como dote muchos cientos de carruajes cargados de seda, oro, plata y sirvientas. También le dio una manada de ganado tan grande que todos los caminos de la ciudad se encontraron obstruidos durante el trayecto. Cuando este ganado abandonó los establos, las vacas restantes también rompieron las cuerdas y se unieron al rebaño itinerante. La gente de catorce aldeas pertenecientes a Dhanañjaya quisieron seguir a Visākhā a su nuevo hogar; así era que gustaban de ella en todo el lugar. Se trataba de una riqueza muy abundante y un séquito muy numeroso el cual Visākhā había obtenido mediante actos de mérito en muchas vidas pasadas, puesto que ya había servido al *Buddha* Padumuttara incontables eones atrás.

Cuando Visākhā se despidió de su padre, él le dio diez máximas exhortativas en forma metafórica y la instó a que mantuviera siempre en elevada estima la virtud de la generosidad. También nombró a ocho asesores confidenciales para examinar detenidamente cualquier denuncia que pudiera presentarse contra su hija. Las diez máximas que le dio su padre fueron las siguientes: (1) no llevar hacia fuera el fuego interior, (2) no llevar hacia dentro el fuego exterior, (3) prestar solo a los que den, (4) no prestar a los que no den, (5) dar tanto a los que den como a los que no den, (6) sentarse feliz, (7) comer feliz, (8) dormir feliz, (9) atender al fuego y (10) honrar a las divinidades domésticas.

Su significado implícito era el siguiente: (1) la esposa no debe hablar mal de su esposo y suegros con otros; tampoco deberían informarse en ningún otro lugar de sus deficiencias o disputas domésticas; (2) una esposa no debe escuchar los rumores e

historias de otros hogares; (3) las cosas deben prestarse solo a quienes las devuelven; (4) ningún artículo debe prestarse a quienes no los devuelvan; (5) los parientes y amigos pobres deben recibir ayuda incluso si no pueden pagarlo; (6) una esposa debe sentarse de una manera apropiada; al ver a sus suegros o su marido, debe permanecer de pie y no sentarse; (7) antes de participar de sus comidas, la esposa debe primero asegurarse de que sus suegros y su esposo sean atendidos, y también debe asegurarse de que sus sirvientes estén bien cuidados; (8) antes de acostarse por la noche, la esposa debe asegurarse de que todas las puertas estén cerradas, que los muebles estén seguros, que los sirvientes hayan cumplido con sus deberes y que sus suegros se hayan retirado; por regla general, la esposa debe levantarse temprano por la mañana y, a menos que se sienta mal, no debe dormir durante el día; (9) los suegros y el marido deben ser considerados como el fuego; y uno debe tratarlos con cuidado tal como lo haría con el fuego; y (10) los suegros y el esposo deben ser considerados como divinidades.

El día que llegó a Sāvatthī, la ciudad de su esposo, Visākhā recibió una lluvia de presentes enviados por personas de todos los rangos según su estatus y capacidad. Pero ella fue tan amable y generosa que los repartió entre los propios donantes con un mensaje amable y trató a todos los habitantes de la ciudad como a sus propios parientes. Con este noble gesto, se hizo querer por toda la gente de la ciudad desde el primer día que llegó a la casa de su marido.

Hay un incidente en su vida que revela su obediente bondad incluso hacia los animales. Al escuchar que su yegua bien educada había dado a luz a un potro en medio de la noche, inmediatamente Visākhā corrió al establo con sus sirvientas llevando antorchas en sus manos, y atendió todas las necesidades de la yegua con el mayor cuidado y atención.

Su suegro, Migāra, seguidor acérrimo de una orden de ascetas desnudos, nunca invitaba al *Buddha* a su casa para honrarlo con ofrendas, a pesar de que el Maestro vivía con frecuencia en un monasterio cercano. Poco después de la boda, para obtener méritos, el suegro invitó a una gran compañía de ascetas desnudos para otorgarles ofrendas, a quienes trató con profundo respeto y obsequió excelentes comidas. A su llegada, le dijo a su nueva nuera: "Venga, querida, y rinda reverencia a los *arahants*". Visākhā estuvo encantada de escuchar la palabra "*arahants*" y se apresuró a la sala, esperando ver a los monjes budistas. Pero solo vio ascetas desnudos, desprovistos de toda modestia, un espectáculo insoportable para una dama tan refinada. Reprochó a su suegro y se retiró a sus habitaciones sin venerarlos. Los ascetas desnudos se sintieron ofendidos

y reprocharon al millonario haber traído a su casa a una seguidora del asceta Gotama. Le pidieron que la expulsara de la casa inmediatamente, pero Migāra, con mucho esfuerzo, logró apaciguarlos.

Un día, mientras Migāra comía un rico atole de arroz mezclado con miel en un cuenco dorado, un monje budista llegó a la casa en búsqueda de ofrendas. En aquel entonces Visākhā se enccontraba abanicando a su suegro. Se hizo a un lado para que Migāra pudiera ver al monje y ofrecerles algo; pero, aunque el monje estuvo a la vista, Migāra fingió no darse cuenta de él y continuó su comida. Entonces Visākhā le dijo al monje: “Continúe, Venerable Señor. Mi suegro está comiendo comida pasada".**3** Migāra se puso furioso por ese comentario y quiso echar a su nuera de la casa, pero los sirvientes, que habían sido llevados a la casa por la propia Visākhā, se negaron a cumplir sus órdenes. Los ocho asesores, a quienes se presentó la denuncia de Migāra contra Visākhā, concluyeron al examinar el asunto que Visākhā era inocente.

Después de este incidente, Visākhā informó a la familia de su esposo que regresaría con sus padres. Migāra le pidió perdón, y Visākhā consintió en quedarse, con la condición de que se le permitiera invitar al *Buddha* y a la orden de monjes a la casa. A regañadientes, dio su consentimiento, pero siguiendo el consejo de los ascetas desnudos, no sirvió personalmente a los monjes. Solo para ser educado, apareció solo una vez, poco después de la comida, y luego se ocultó detrás de una cortina mientras escuchaba el sermón del *Buddha*. No obstante, las palabras del *Buddha* lo conmovieron tan profundamente que, mientras estaba sentado allí, oculto a la vista, penetró en la verdad última sobre la naturaleza de la existencia y logró entrar a la corriente. Lleno de una gratitud abrumadora, le dijo a Visākhā que de ahora en adelante la respetaría como a su propia madre, y en consecuencia la llamó *Migāra-mātā*, que significa "Madre de Migāra". Luego se acercó al *Bhagavā*, se postró ante sus pies y declaró su fe a la Triple Gema. Visākhā invitó al *Buddha* a la comida del día siguiente, y en esa ocasión su suegra también logró la entrada a la corriente. A partir de ese momento, toda la familia se convirtió en devotos acérrimos del Iluminado y de su comunidad de monjes y monjas.

Con el transcurso del tiempo, Visākhā dio a luz a no menos de diez hijos y diez hijas, y todos ellos tuvieron el mismo número de descendientes hasta la cuarta generación. La propia Visākhā vivió hasta la notable y avanzada edad de 120 años, pero (según los comentarios) toda su vida conservó la apariencia de una joven de dieciséis años. Este habría sido el resultado de su mérito y su dicha en el *Dhamma*, que consumía todo su tiempo durante todo el día. También se dice que era tan fuerte como un elefante y que podía trabajar incansablemente cuidando a su numerosa familia. Encontraba

tiempo para alimentar a los monjes todos los días, visitar los monasterios y asegurarse de que ninguno de los monjes y monjas careciera de comida, ropajes, refugio, ropa de cama y medicinas. Más aún, e inclusive, encontraba tiempo para escuchar la Enseñanza del *Bhagavā* una y otra vez. Por eso, el *Bhagavā* dijo sobre ella: “Visākhā es la más destacada entre mis laicos femeninos que sustentan la Orden” (AN 1, cap. 14).

Una ilustración de esto se menciona específicamente en el *Vinaya Piṭaka*. Un día, Visākhā dejó sus valiosas joyas nupciales en el salón después de escuchar el *Dhamma*, y ​​Ānanda las puso bajo custodia (Vin. 4: 161). Ella interpretó este lapso como una invitación a hacer el bien y decidió no volver a lucir estas joyas, sino venderlas y darlas en ofrenda a la Orden con el dinero obtenido. Pero en toda la ciudad de Sāvatthī no hubo nadie que pudiera comprar estas preciosas joyas. Así que lo compró ella misma con su propio dinero, y con el producto de la venta construyó un gran establecimiento monástico en el Parque Este (*Pubbārāma*) ante la puerta de la ciudad de Sāvatthī. Se llamaba la Mansión de la Madre de Migāra (*Migāramātu-pāsāda*). A menudo se menciona este lugar en la introducción de muchos *suttas* budistas, porque el *Bhagavā* habitó allí frecuentemente durante los últimos veinte años de su vida, tal como lo hizo en el monasterio   
Jetavana construido por su otro gran mecenas, Anāthapiṇḍika.

En el Canon *Pāli* se relatan varios episodios de la vida de Visākhā. Una vez, unos discípulos nobles le pidieron a Visākhā que llevara a sus esposas a ver al *Bhagavā*. Ella lo hizo, pero algunas de las mujeres estaban ebrias y se comportaron de manera inapropiada. Ella le preguntó al *Bhagavā* cómo se originó la maldad de las bebidas embriagantes, y él le narró el *Kumbha Jātaka* (Jāt. 512): En el bosque, un hombre había encontrado el jugo de frutas fermentadas en el hueco de un árbol, lo probó y se sintió maravillosamente eufórico. Una y otra vez se proveyó de este placer, de modo que pronto se convirtió en un bebedor; también invitó a muchos de sus amigos y parientes a beber, y ellos, a su vez, transmitieron el mal hábito a otros. Toda la India pronto se habría vuelto adicta al licor si *Sakka*, el Rey de los *devas*, no hubiese intervenido. Se apareció ante los humanos y les explicó las malas consecuencias de las bebidas embriagantes.

En otra ocasión, cuando Visākhā envió algunos obsequios valiosos a sus familiares al país de Aṅga, los guardias de la frontera quisieron imponerles un impuesto de aduana muy alto. Ella informó de esto al Rey, pero él dejó el asunto desatendido, ya que estaba ocupado con asuntos de estado. Visākhā fue adonde el *Bhagavā*

y le pidió consejo. El *Buddha* pronunció solo unos pocos y cortos versos que la aliviaron de su preocupación y enojo:

Doloroso es todo sometimiento;

Dichoso es el control total;

La gente está preocupada por preocupaciones comunes,

Difíciles de liberarse son los lazos.

**(Ud. 2: 9)**

De nuevo, en otra ocasión fue a ver al *Bhagavā* en medio del día, a pesar del Sol abrasador: su nieto favorito Dattā, que siempre la había ayudado a repartir ofrendas, había fallecido repentinamente. Cuando le contó al *Bhagavā* sobre su dolor, él le preguntó si quería tener tantos hijos y nietos como personas había en la ciudad de Sāvatthī. Ella afirmó alegremente. "¿Pero cuántas personas mueren en Sāvatthī todos los días?" preguntó el *Bhagavā*. Ella reflexionó y dijo: “¡Oh, Señor!, en Sāvatthī diez o nueve personas, cinco o tres, o dos personas, al menos alguna persona muere todos los días. Sāvatthī nunca está libre de muertes". Cuando se le preguntó si en ese caso alguna vez estaría sin dolor, tuvo que admitir que sentiría dolor todos los días. El *Bhagavā* dijo: “El que tenga cien seres queridos tendrá cien dolores, el que tenga noventa… cinco… cuatro… tres… dos… un ser querido tendrá un solo dolor, pero el que no tenga seres queridos no tendrá dolor. Sólo esto, digo, es vivir sin dolor, sin sufrimiento, sin desesperación" (Ud. 8: 8).

En tres *suttas* del *Aṅguttara Nikāya*, el *Bhagavā* responde a las preguntas formuladas por Visākhā. En un día de Luna Llena, fue a su monasterio y saludó al *Buddha*. Cuando se le preguntó por qué había llegado, dijo que guardaba el día de *Uposatha*, el día dedicado enteramente a aprender y practicar el *Dhamma*. Ante esta solicitud tácita de instrucción, el *Bhagavā* pronunció un extenso discurso (AN 3:70) sobre las dos formas incorrectas y una forma correcta de mantener el *Uposatha*. El *Uposatha* de los pastores de vacas y los jefes de hogar ordinarios consiste en pensar en los placeres del mañana mientras se observan las reglas ascéticas presentes. El *Uposatha* de los jainistas consiste en mostrar bondad amorosa hacia algunas personas, mientras que al mismo tiempo se jactan de estar libre de los placeres de los sentidos. El verdadero día de *Uposatha* de los nobles consiste en la observancia de los Ocho Preceptos y la reflexión sobre la grandeza del *Bhagavā*, el *Dhamma* y el *Saṅgha*, y sobre los *devas* y las propias virtudes.4 El *Buddha* prosiguió con la descripción de la vida feliz y despreocupada de los dioses hasta el mundo *Brahmā*, y ​​concluyó: "Miserable es la gloria de los humanos en comparación con tal dicha celestial".

Otra pregunta de Visākhā se refirió a las cualidades de una mujer que la conduciría a renacer en compañía de “los agraciados dioses” (*mānāpakāyikā devā*). En respuesta, el *Bhagavā* declaró ocho condiciones (AN 8:47): (1) ella debe ser siempre una compañera agradable y amable con su esposo, independientemente de su propia conducta; (2) ella debe honrar y cuidar a las personas que sean queridas por su esposo: sus padres y los sabios adorados por él; (3) en sus quehaceres domésticos debe ser trabajadora y cuidadosa; (4) debe supervisar bien a los sirvientes y cuidarlos adecuadamente, considerar su salud y su alimentación; (5) proteger la propiedad de su esposo y no derrochar su riqueza; (6) ella debe refugiarse en el *Buddha*, en el *Dhamma* y en el *Saṅgha*; (7) observar los Cinco Preceptos; y (8) complacerse en la generosidad y la renunciación.

Una tercera pregunta fue: ¿Qué cualidades en una mujer le permitirían conquistar este mundo y el próximo? El *Bhagavā* respondió: Ella conquistará este mundo con el esmero, el cuidando a sus sirvientes, amando a su esposo y cuidando su propiedad; el otro mundo, mediante la fe, la virtud, la generosidad y la sabiduría (AN 8:49).

La promulgación de una serie de reglas para el *Saṅgha* estuvo relacionada con Visākhā. Así, por ejemplo, uno de sus sobrinos había decidido unirse a la Orden como monje. Pero cuando solicitó ser aceptado a la Orden de Sāvatthī, los monjes allí le dijeron que habían acordado entre ellos mismos no ordenar novicios durante el retiro de lluvias de tres meses, y por lo tanto debería esperar hasta que el retiro de lluvias terminase. Pero cuando pasó la temporada de lluvias, su sobrino abandonó la idea de convertirse en monje. Cuando Visākhā se enteró de esto, fue adonde el *Bhagavā* y le dijo: "El *Dhamma* es atemporal, no hay tiempo en el que no se deba seguir el *Dhamma*". El   
*Bhagavā* prescribió que la ordenación no debería ser rechazada durante la temporada de lluvias (Vin. 1: 153).

Una vez, cuando el *Bhagavā* y sus monjes estaban de invitados de Visākhā, ella le pidió que le concediera ocho dones (Vin. 1: 290–94). Él respondió que el Perfecto había dejado atrás el cumplimiento de concesiones. Dijo que no deseaba nada censurable, sino cosas permitidas. El *Bhagavā* le permitió mencionar sus deseos. Ella solicitó ofrecer presentes a la Orden de ocho maneras: (1) ropajes para el retiro de lluvias, (2) comida para los monjes que llegasen de viaje, (3) comida para los monjes que emprendiesen un viaje, (4) medicinas para los monjes enfermos, (5) comida para los monjes enfermos, (6) comida para los monjes que atiendan a los monjes enfermos, (7) distribución regular de atole de arroz y (8) prendas de baño para que las monjas se bañen en el río.

El *Bhagavā* luego le preguntó por qué razones especiales hacía estas solicitudes. Ella lo explicó en detalle: (1) algunos monjes han sido obligados a caminar medio desnudos bajo la lluvia torrencial para conservar sin problemas sus ropajes y, por lo tanto,

han sido confundidos con ascetas desnudos; por eso ella quería ofrecer ropajes para el retiro de lluvias; (2) los monjes recién llegados a Sāvatthī, que aún no conocen la ciudad, han tenido dificultades para obtener su comida y han tenido que caminar adicionalmente para pedir ofrendas a pesar del cansancio por el viaje; por lo tanto, todos los monjes que lleguen deberían ser enviados a ella para recibir alimentos; (3) del mismo modo le gustaría dar una buena comida a los monjes que emprendieran un viaje; (4) y (5) los monjes enfermos sufren mucho, e incluso pueden morir si carecen de alimentos y medicinas adecuadas; por eso le gustaría cocinar comida para los enfermos; (6) un monje que atendiese a los enfermos tiene que recibir ofrendas tanto para él como para el monje enfermo; ellos fácilmente podrían llegar tarde, y ambos podrían no comer después del mediodía porque la hora de la comida ya habría pasado; por eso quería dar de comer a los monjes que atendiesen a los enfermos; (7) también había escuchado cuántos beneficios estaban relacionados con las gachas de arroz temprano por la mañana, por lo que le gustaría proporcionar gachas de arroz a la Orden; y (8) no era apropiado que las monjas se bañaran sin ropa, como habría sucedido recientemente; por tanto, quiso proporcionarles una cobertura adecuada.

Después de que Visākhā le hubiese explicado en detalle los beneficios externos de sus deseos, el *Bhagavā* le preguntó qué beneficios personales esperaba al respecto. Su respuesta muestra cuán sutil y profundamente había captado la distinción entre actos externos de virtud y el entrenamiento mental interno. Ella respondió:

Al respecto, Señor, los *bhikkhus* que hayan pasado las lluvias en diferentes regiones vendrán a Sāvatthī para ver al *Bhagavā*. Se acercarán al *Bhagavā* y lo interrogarán así: “Señor, el *bhikkhu* llamado fulano de tal ha muerto. ¿Cuál ha sido su destino? ¿Cuál su renacimiento? " El *Bhagavā* dirá cómo alguien así consumó el fruto de la entrada a la corriente, o el del retornante por única vez, o el del no retornante, o del estado de *arahant*. Me acercaré a los *bhikkhus* y les preguntaré: "Señores, ¿ese *bhikkhu* llegó alguna vez a Sāvatthī?" Si responden que sí, concluiré que seguramente un ropaje de lluvia habría sido utilizado por ese *bhikkhu* o el alimento de los visitantes o la comida para alguien que vaya de viaje o la comida para los enfermos o la comida para el que atiende a los enfermos o la medicina para los enfermos o el atole de arroz de la mañana. Cuando lo recuerde, me alegraré. Cuando esté contenta, seré feliz. Cuando mi mente sea feliz, mi cuerpo estará tranquilo. Cuando mi cuerpo esté tranquilo, sentiré placer. Cuando sienta placer, mi mente se concentrará. Eso conllevará el desarrollo de las facultades espirituales en mí y también el

desarrollo de los poderes espirituales y los factores de la iluminación.**5** Este, Señor, es el beneficio que preveo para mí misma al solicitar las ocho concesiones al Perfecto.

¡Bien, Visākhā, bien!" respondió el Iluminado. “Es bueno que haya solicitado al Perfecto las ocho concesiones previas a estos beneficios. Le concedo las ocho concesiones".

Así vivió Visākhā, "la Madre de Migāra", una devota y modelo de laica, dotada de una inquebrantable fe en la Triple Gema, firmemente asentada en el fruto de la entrada a la corriente, destinada hacia un feliz renacimiento y, finalmente, hacia una liberación final del sufrimiento.

## Mallikā: La Reina De Las Flores

Durante la época del *Buddha*, nació la hija de un capataz del gremio de fabricantes de guirnaldas de Sāvatthī. Era hermosa, inteligente, de buen comportamiento y fue una fuente de alegría para su padre. Su nombre era Mallikā.

Un día, cuando acababa de cumplir dieciséis años, fue a los jardines de flores públicos con sus amigas llevando, para su comida, tres porciones de arroz fermentado en su canasta.***6*** Cuando estaba saliendo por la puerta de la ciudad, un grupo de ascetas llegó al lugar para pedir ofrendas. Su líder se destacaba: era alguien cuya grandeza y sublime belleza la impresionaron tanto que impulsivamente le ofreció toda la comida que tenía en su canasta.

Ese gran asceta era el *Buddha*, el Iluminado. El dejó que ella pusiera su ofrenda en su cuenco. Después de que Mallikā, sin saber a quién le había dado comida, ante quien se había postrado ante sus pies, prosiguió caminando llena de alegría. El *Buddha* sonrió. Ānanda, que sabía que el Iluminado no sonreía sin una razón, preguntó por qué. El *Buddha* respondió que esa joven obtendría los beneficios de su ofrecimiento ese mismo día al convertirse en la Reina de Kosala.

Esto sonaba increíble. ¿Cómo podía el Rey de Kosala elevar a una mujer de casta inferior al rango de reina? En la India de aquellos días, con su estricto sistema de castas, esto parecía completamente imposible.

El gobernante del reino unido de Benares y Kosala, en el valle del Ganges, era el Rey Pasenadi, el monarca más poderoso de su época. En ese momento se encontraba en guerra con su vecino, Ajātasattu, el Rey parricida de Magadha. Este último había ganado una batalla y el Rey Pasenadi se había visto obligado a retirarse. Cuando regresaba a la capital montado en su caballo, justo antes de entrar a la ciudad escuchó a una muchacha cantar en los jardines de flores. Era Mallikā, que cantaba melodiosamente

debido a su alegría por haber conocido a un ilustre sabio. El Rey quedó encantado con la canción y entró a los jardines. Mallikā no se escapó del extraño guerrero, por el contrario, se aproximó más, tomó al caballo por las riendas y miró directamente hacia los ojos del Rey. Le preguntó si ya estaba casada y ella respondió negativamente. Entonces él desmontó, recostó su cabeza en el regazo de la joven y dejó que ella lo consolara de su mala suerte en la batalla.

Después de que se hubo recuperado, la dejó montar en su caballo, detrás de él, y la llevó de regreso a la casa de sus padres. Por la noche envió a un séquito con mucha pompa a buscarla y la convirtió en su principal esposa y reina.

A partir de entonces, ella fue muy apreciada por el Rey. Le dieron muchos sirvientes leales y en belleza se parecía a una diosa. Se supo en todo el reino que, debido a su sencillo ofrecimiento (al *Bhagavā*), había sido elevada a la posición más elevada en el estado y esto indujo a sus súbditos a ser amables y generosos con sus semejantes. Dondequiera que fuera, la gente proclamaba alegremente: "Ésa es la Reina Mallikā, quien dio ofrendas al *Buddha*".

Después de convertirse en Reina, pronto fue a visitar al Iluminado para preguntarle algo que la desconcertaba: ¿cómo ocurría que una mujer pudiese ser hermosa, rica y de gran poder; y otra hermosa pero pobre y sin poder; otra fea, rica y muy poderosa; y finalmente, otra fea, pobre y sin poder? Estas diferencias se pueden observar constantemente en la vida diaria. Pero mientras la persona común está satisfecha con explicaciones tan comunes como el destino, la herencia y el azar, la Reina Mallikā quería investigar más profundamente, ya que estaba convencida de que nada sucedía sin una causa.

El *Buddha* le explicó con gran detalle que las cualidades y condiciones de la vida de las personas en todas partes reflejan la naturaleza moral de sus actos en vidas pasadas. La belleza era causada por la paciencia y la gentileza, la prosperidad por la generosidad y el poder por no envidiar nunca a los demás, sino en regocijarse por su éxito. Cualquiera de estas tres virtudes que una persona hubiese cultivado aparecería como su "destino", generalmente en una mezcla de las tres. Solo en raras ocasiones una persona estaría dotada favorablemente con los tres atributos. Después de que Mallikā hubo escuchado este discurso, resolvió en su corazón ser siempre amable con sus súbditos y nunca regañarlos; dar ofrendas a todos los monjes, *brahmanes* y pobres; y nunca envidiar a nadie que fuera feliz. Al final de la charla del *Buddha*, se refugió en la Triple Gema y siguió siendo una fiel discípula por el resto de su vida (AN 4: 197).

Mallikā mostró su gran generosidad no solo dando ofrendas con regularidad, sino también construyendo un gran salón revestido de ébano para el *Saṅgha*, el cual se

utilizó para discusiones religiosas (MN 78; DN 9). Ella exhibió su gentileza sirviendo a su esposo con las cinco cualidades de una esposa perfecta: levantándose siempre antes que él, acostándose después que él, obedeciendo siempre sus órdenes, siendo siempre cortés y usando solo palabras gentiles. Incluso los monjes elogiaban su gentileza en sus discusiones sobre la virtud.

Pronto iba a demostrar que también estaba libre de celos. El Rey había decidido casarse con otra esposa y trajo a casa a una prima del *Buddha* como su segunda Reina principal. Aunque se dice que está en la naturaleza de una mujer no permitir que una rival entre a su hogar, Mallikā se relacionó con la otra esposa sin la menor malicia (AN 6:52). Ambas mujeres vivieron en paz y en armonía en la corte. Incluso cuando la segunda esposa dio a luz a un hijo, al Príncipe heredero, y Mallikā solo tuvo una hija, no sintió envidia. Cuando el Rey expresó su decepción por el nacimiento de esa hija, el *Buddha* le dijo que, si una mujer era inteligente, virtuosa, bien educada y fiel, sería superior a un hombre. Entonces podría convertirse en la esposa de un gran Rey y dar a luz a un gobernante poderoso (SN 3:16). Cuando la hija, la princesa Vajirā, creció, de hecho, se convirtió en la Reina de Magadha.

Después de que Mallikā se convirtiera en una fiel devota laica del *Buddha*, también consiguió que su esposo simpatizara con el *Dhamma*. Eso sucedió de la siguiente manera: una noche, el Rey tuvo una sucesión de dieciséis perturbadores sueños durante los cuales escuchó unos sonidos horripilantes e insondables de cuatro voces, que decían: "Du, Sa, Na, So". Se despertó en medio de la noche, preso del terror, y sentado, erguido, temblando, esperó la salida del Sol. Al día siguiente, cuando sus sacerdotes *brahmanes* le preguntaron si había dormido bien, les relató el terror de la noche y les preguntó qué debía hacer para contrarrestar tal amenaza. Los *brahmanes* declararon que tendría que ofrecer un gran sacrificio para apaciguar a los malignos espíritus, y por miedo, el Rey accedió a esta sugerencia.

Los *brahmanes* se regocijaron, pensando en los regalos que seguramente cosecharían por realizar el sacrificio, y comenzaron a hacer preparativos afanosamente. Hicieron construir un altar de sacrificios y ataron a muchos animales a postes como víctimas para la ofrenda. Para mayor eficacia, también exigieron el sacrificio de cuatro seres humanos, y estos también aguardaron por su muerte, atados a unos postes.

Cuando Mallikā se dio cuenta de toda esta actividad, fue adonde el Rey y le preguntó por qué los *brahmanes* corrían tan ocupados y llenos de gozosa expectativa. El Rey respondió de tal forma que ella no llegó a prestarle suficiente ni mucha atención y no le permitió reconocer su aflicción. Entonces él le contó sus sueños. Mallikā preguntó al Rey si también había consultado con el primer y mejor de los *brahmanes* sobre el

significado de los sueños: al *Buddha*, el más importante en el mundo de los dioses y los humanos, el mejor de todos los *brahmanes*. El Rey Pasenadi decidió pedirle consejo al Iluminado y fue al monasterio Jetavana.

Le relató sus sueños al *Buddha* y le preguntó qué le sucedería. "Nada", respondió el Iluminado, y le explicó el significado. Los dieciséis sueños, dijo, eran profecías que mostraban que las condiciones de vida en la tierra se deteriorarían constantemente debido a la creciente laxitud moral de los Reyes. En un momento meditativo, el Rey Pasenadi había podido ver sucesos futuros dentro de su esfera de interés porque era un monarca preocupado por el bienestar de sus súbditos.

Las cuatro voces que había escuchado pertenecían a cuatro hombres que habían vivido en Sāvatthī y habían sido seductores de mujeres casadas. Por eso renacieron en el infierno y durante treinta mil años habían yacido sumergidos en unas calderas al rojo vivo, acercándose cada vez más al fuego, que intensificaba su insoportable sufrimiento. Durante otros treinta mil años emergieron lentamente de esos calderos de hierro y ahora habían llegado a la superficie, donde una vez más podían al menos respirar el aire del reino humano.

Cada uno quería decir un verso, pero debido a la gravedad de sus acciones no podían pasar de la primera sílaba. Ni siquiera en suspiros podían expresar su sufrimiento, porque hacía tiempo que habían perdido el don de la palabra. Los cuatro versos, que comenzaban en *Pāli* con *Vi*, *Di*, *Na*, etc., fueron reconocidos por el *Buddha* de la siguiente manera:

Vi: Vivimos una vida de mierda,

Sin voluntad hacia la generosidad.

Aunque pudimos haber ofrecido mucho,

No hicimos de ello nuestro refugio.

Di: Dígame, ¿el final está cerca?

Ya han pasado 60,000 años;

No hay tregua a esta tortura

En este reino infiernal.

Na: Nada, no existe algún finnal cerca.

¡Oh, qué termine!

No existe para nosotros un término visible.

Para aquellos que hayan cometido fechorías aquí

Para mí, para ti, para ambos.

En: Entonces, sin tan solo pudiera dejar este lugar

Y emerger al reino humano,

Sería amable y también moral

Y haría buenas acciones y en abundancia.

Después de que el Rey hubo escuchado estas explicaciones, respondió a la solicitud de la compasiva Reina. Concedió libertad a los hombres y animales encarcelados y ordenó que se destruyera el altar de sacrificios (Jat. 77, 314).

El Rey, que se había convertido en un devoto discípulo laico del *Buddha*, un día lo visitó de nuevo y se encontró allí con un laico sabio y erudito. El Rey le preguntó si podía dar alguna enseñanza diaria sobre el *Dhamma* a sus dos reinas y a las otras damas del palacio. El laico respondió que la enseñanza provenía del Iluminado y que solo uno de sus discípulos ordenados podría transmitirla a las mujeres. El Rey entendió esto y le pidió al *Buddha* que le diera permiso a uno de sus monjes para instruir a esta gente. El *Buddha* nombró al Venerable Ānanda para esta tarea. La Reina Mallikā aprendía fácilmente a pesar de sus antecedentes iletrados, pero la reina Vasabhakhattiyā, prima del *Buddha* y madre del Príncipe heredero, no podía concentrarse y aprendía con dificultad   
(Vin. 4: 158).

Un día, la pareja real miró hacia el río desde el palacio y vio a un grupo de monjes del *Buddha* jugando en el agua. El Rey le dijo a la reina Mallikā con reproche: "Se supone que los que juegan en el agua son *arahants*". Tal era la reputación de este grupo de los llamados diecisiete monjes, que eran bastante jóvenes y de buena conducta moral. Mallikā respondió que solo podía explicarse así, o que el *Buddha* no había establecido ninguna regla con respecto al baño o que los monjes no las conocían, porque no estaban entre las reglas que se recitasen con regularidad.

Ambos estuvieron de acuerdo en que no causaría una buena impresión en los laicos y en los monjes que aún no estaban seguros si los que tenían una formación superior podrían jugar en el agua y divertirse como personas mundanas y sin formación. Pero el Rey Pasenadi quiso evitar ennegrecer el carácter de esos monjes y solo deseó darle una pista al *Buddha*, para que pudiera establecer una regla firme. Concibió la idea de enviar un presente especial al *Buddha* para que se lo llevara a esos monjes. Trajeron el presente y el *Buddha* les preguntó en qué ocasión habían conocido al Rey. Luego le dijeron lo que habían hecho y el *Buddha* estableció la regla correspondiente (Vin. 4: 112).

Un día, cuando el Rey estaba de pie en el parapeto del palacio con la Reina y contemplaban el paisaje, le preguntó si había alguien en el mundo a quien ella amase más que a sí misma. Esperaba que ella lo nombrara, ya que se jactaba de haber sido quien la había elevado a la fama y a la fortuna. Pero, aunque lo amase, permaneció sincera y respondió que no conocía a nadie más querido para ella que ella misma. Luego quiso saber cómo era en el caso del Rey: ¿Amaba a alguien, posiblemente a ella, más que a sí mismo? Entonces el Rey también tuvo que admitir que en su caso predominaba el amor propio. No obstante, fue adonde el *Buddha* y le contó la conversación para averiguar cómo un sabio consideraría esto.

El *Buddha* confirmó sus declaraciones, pero extrajo de ellas una lección de compasión y no violencia:

Habiendo atravesado todos los rincones de la mente,

Uno no encontrará a nadie más querido que a uno mismo

También respecto a los demás, cada uno se consideraría el más querido;

Por tanto, quien se ame a sí mismo no debe lastimar a los demás.

**(SN 3: 8; Ud. 5: 1)**

Un día, un hombre se acercó al *Buddha* completamente angustiado por la muerte de su único hijo. No podía comer, no podía trabajar; se había deprimido y pasaba todo el tiempo en el osario, gritando: “¿Dónde estás, mi único hijo? ¿Dónde estás, mi único hijo? El *Buddha* le enseñó una dura lección: "Aquellos que sean queridos traerán tristeza, lamentación, aflicción, dolor y desesperación", el sufrimiento resultante del apego. Aunque su propia experiencia corroboraba las palabras del *Buddha*, el hombre resintió esta máxima y se fue de mal humor. Se informó al Rey de la conversación, quien le preguntó a su esposa si era realmente cierto que el dolor podía provenir del amor. "Si el Iluminado lo ha dicho, oh, Rey, entonces debe ser así", ella respondió devotamente.

El Rey objetó que ella aceptara cada palabra del *Buddha* como el discípulo de un gurú. Acto seguido, envió a un mensajero al *Buddha* para preguntarle si su comentario al respecto era cierto y obtener más detalles. El *Buddha* lo confirmó y dio una explicación más completa. No obstante, Mallikā no pasó la respuesta del *Buddha* directamente al Rey. En cambio, utilizó un enfoque indirecto. Ella le preguntó si amaba a su hija, a su segunda esposa, al Príncipe heredero, a ella misma y a su reino. Naturalmente, lo confirmó: estos cinco le eran queridos y profundamente amados. Pero si algo les sucediera a estos cinco, preguntó Mallikā, ¿no sentiría tristeza, aflicción, lamentación, dolor, y desesperación, que proviene de tal amor? Entonces el Rey asintió, comprendió

y se dio cuenta de cuán sabiamente el *Buddha* podía penetrar toda la existencia: "Muy bien, Mallikā, continúa venerándolo entonces". Y el Rey se levantó, descubrió su hombro, se postró con deferencia en la dirección hacia donde residía el *Bhagavā* y lo saludó tres veces: "¡Venerado sea el *Bhagavā*, el *Arahant*, el CompletamenteIluminado!" (MN 87).

No obstante, sus vidas en general no estuvieron del todo libres de conflictos. Un día surgió una discusión entre la pareja sobre los deberes de la Reina. Por alguna razón, el Rey se había enojado con ella y la estaba tratando como si hubiera desaparecido en el aire. Cuando el *Buddha* llegó al palacio al día siguiente para comer, preguntó por la Reina, quien antes siempre había estado presente. Pasenadi frunció el ceño y dijo: “¿Qué ocurriendo con ella? Se ha vuelto loca debido a su fama". El *Buddha* respondió que él mismo la había elevado a esa posición y, por lo tanto, debería reconciliarse con ella. Con un poco de mala gana, el Rey hizo que la llamaran. El *Buddha* entonces elogió la bendición de la amistad y su ruptura fue olvidada como si nunca hubiera ocurrido (Jat. 306).

Más tarde, sin embargo, se produjo una nueva ronda de fricciones entre la pareja, y nuevamente el Rey no miraba a Mallikā y fingía como si ella no existiese. Cuando el *Buddha* se dio cuenta de esto, preguntó por ella, y Pasenadi volvió a decir que su buena suerte se le había subido a la cabeza. Inmediatamente, el Iluminado relató un incidente de una vida pasada cuando ambos fueron seres celestiales, una pareja de *devas*, que se amaron profundamente. Una noche se separaron el uno del otro por la inundación de un río. Ambos lamentaron esa noche irrecuperable, que nunca pudo ser reemplazada durante su vida en mil años. Y por el resto de sus vidas nunca se separaron de la compañía del otro y siempre recordaron usar esta separación como una advertencia para que su felicidad perdurara hasta el final de sus días. El Rey se sintió conmovido por esta historia y se reconcilió con la reina. Mallikā luego le dijo este verso al *Buddha*:

Con alegría escuché sus diversas palabras,

Que fueron habladas para nuestro bienestar;

Con su charla disipó mi dolor,

¡Larga vida a su persona, asceta, portador de alegría!

**(Jāt. 504)**

Por tercera vez, el *Buddha* les narró sus vidas pasadas a la pareja real cuando Pasenadi fue un Príncipe heredero y Mallikā su esposa. Cuando el Príncipe heredero enfermó de lepra y tuvo que renunciar a su derecho al trono, decidió retirarse al bosque para no convertirse en una carga para nadie. Su esposa, sin embargo, se

negó a abandonarlo, y por el contrario, lo acompañó y lo cuidó con conmovedora atención. En lugar de llevar una vida despreocupada con pompa y esplendor, eligió permanecer fiel a su repulsivo esposo. Gracias al poder de su virtud, pudo lograr su recuperación. Pero cuando el Rey ascendió al trono y ella se convirtió en reina, rápidamente la olvidó y comenzó a divertirse con las bailarinas. Solo cuando el Rey recordó las buenas acciones de su Reina, cambió su forma de actuar. Le pidió perdón y vivió con ella en armonía y virtud (Jat. 519).

La Reina Mallikā cometió solo un acto en esta vida que tuvo malos resultados y que la llevó a su peor renacimiento en un futuro inmediato. Una vez, cuando se estaba secando después de un baño, su perro se le acercó por detrás y la montó. En lugar de ahuyentar al perro, permitió que continuara. El Rey había vislumbrado este extraño incidente a través de una ventana abierta y luego regañó a Mallikā por su transgresión. Sin embargo, en lugar de admitir su culpa, la Reina insistió en su inocencia y convenció al Rey de que sus ojos le habían jugado una mala pasada.**7**

Cuando Mallikā murió, su doble transgresión —su contacto sexual con el perro y su cínico intento de liberarse de la culpa — la alcanzó y provocó un renacimiento en el infierno. Este mal, sin embargo, duró solo siete días, después de lo cual cobró dominio los grandes méritos de Mallikā. En el momento de su muerte, el Rey Pasenadi estaba escuchando al *Buddha* dar una charla sobre el *Dhamma*. Cuando le llegó la noticia, quedó profundamente conmovido, a tal punto que su dolor no pudo ser mitigado ni siquiera por el recordatorio del *Buddha* de que no había nada en el mundo que pudiera escapar de la destrucción y la muerte (AN 5:49).

Su apego — "del amor viene el dolor" — era tan fuerte que iba a ver al *Buddha* todos los días para averiguar sobre el destino futuro de su esposa. Si tenía que arreglárselas sin ella en la tierra, al menos quería saber sobre su renacimiento. Pero durante siete días, el *Buddha* lo distrajo de su pregunta a través de fascinantes y conmovedores discursos sobre el *Dhamma*, de modo que solo recordase su pregunta cuando regresara a casa. Solo en el séptimo día el *Buddha* respondió a su pregunta y dijo que Mallikā había renacido en el cielo *Tusita*, "el cielo de los dichosos *devas*". Para no agravar el dolor del Rey, no mencionó los siete días que había pasado en el infierno. Aunque fue una estadía de muy corta duración allí, se puede ver que Mallikā aún no había logrado la entrada a la corriente durante su vida en la tierra, ya que una persona que entre a la corriente no podría renacer por debajo del nivel humano. Sin embargo, esta experiencia

de sufrimiento infernal junto con su conocimiento sobre el *Dhamma* debe haber acelerado la madurez de Mallikā para el logro de la entrada a la corriente.

## Khemā la de Gran Sabiduría

Así como el *Buddha* había designado a dos discípulos principales en la orden de monjes, a Sāriputta y Moggallāna, también nombró a dos mujeres como sus discípulas principales en el *Bhikkhunī Saṅgha*, la orden de monjas. Estas dos eran la Bhikkhunī Uppalavaṇṇā y la Bhikkhunī Khemā, la primera sobresalía en el poder psíquico, la última en sabiduría (AN 1, cap. 14). El *Buddha* presentó a estas dos como modelos y ejemplos que toda monja debería emular, como el estándar con el que otras monjas podrían evaluarse a sí mismas (SN 17:24).

El nombre "Khemā" significaba seguridad y era sinónimo de *Nibbāna*. La monja Khemā pertenecía a una familia real de la tierra de Magadha. Era extremadamente hermosa y agradable de contemplar, y cuando alcanzó la edad para contraer matrimonio se convirtió en una de las principales consortes del Rey Bimbisāra. Este Rey era un entrante a la corriente y un generoso benefactor del *Bhagavā*. Él había donado su propio bosque de bambú al *Saṅgha* y constantemente cuidaba de los monjes con gran solicitud. No obstante, aunque Khemā oía hablar a menudo del *Buddha* al Rey, ella se resistía a ir a verlo, temiendo que él encontrara defectos en la belleza de sus formas y le predicara sobre la vanidad de los placeres sensuales, a los que ella estaba muy apegada. El Rey, sin embargo, encontró una manera de inducirla a escuchar la Enseñanza.**8** Contrató a un grupo de cantantes para que cantaran canciones en alabanza a la armonía, a la tranquilidad y a la belleza del monasterio del Bosque de Bambú, y como Khemā amaba las bellezas de la naturaleza, decidió visitarlo.

Ataviada con un esplendor real de seda y sándalo, fue al monasterio y gradualmente fue atraída hacia el salón donde el *Buddha* estaba predicando. El *Buddha*, que leyó sus pensamientos, creó con sus poderes psíquicos a una hermosa joven de pie junto a él abanicándolo. Khemā quedó conmocionada por esta hermosa mujer y pensó: "Nunca antes había visto a una mujer así. Yo mismo no me acerco ni siquiera a una fracción de su belleza. Seguramente aquellos que digan que el asceta Gotama menosprecia la belleza de las figuras deben estar tergiversándolo". Luego, el *Buddha* hizo que esta imagen creada cambiara gradualmente de la juventud a la mediana edad, y luego a la vejez, con los dientes rotos, el cabello gris y la piel arrugada, hasta que finalmente cayó al suelo sin vida. Sólo entonces se reflexionó sobrela vanidad de la belleza externa y la naturaleza

fugaz de la vida. Ella pensó: “¿Un cuerpo así ha llegado a ser destrozado de esa manera? Por lo tanto mi cuerpo también compartirá el mismo destino".

El *Buddha* leyó su mente y dijo:

Khemā, he aquí esta masa de elementos,

Enfermo, impuro, en descomposición;

Goteando y rezumando

Sólo deseado por los necios.

Al final de la estrofa, Khemā se estableció en el fruto de la entrada a la corriente. Pero el *Buddha* continuó instruyéndola, concluyendo su sermón con otro verso:

Aquellos esclavizados por la pasión van a la deriva por la corriente

Como una araña que se desliza sobre su telaraña tejida para sí misma.

Habiendo cortado incluso esto, el sabio deambula

Indiferente a los placeres a los que haya renunciado.

**(Dhp. 347)**

Khemā penetró en el sermón por completo, y justo en el acto, mientras todavía vestía su atuendo real, alcanzó el estado de *arahant* junto con los conocimientos analíticos. A partir de entonces, tras recibir el permiso de su marido, se incorporó a la orden de monjas.

Una persona común, al escuchar la historia de Khemā, solo ve la maravilla del presente sucediendo. Un *Buddha*, sin embargo, puede ver más allá de esto y sabía que esta mujer no había llegado a la liberación total por casualidad o buena fortuna. Tal logro, casi como un rayo, solo sería posible para alguien cuya semilla de sabiduría hubiese estado madurando y cuya virtud habría madurado completamente. En eones pasados, Khemā había plantado las raíces del mérito bajo muchos antiguos *Buddha*s. Debido a su atracción innata hacia la verdad más elevada, siempre nació dondequiera que surgiese un *Buddha*, un Portador de la Verdad. Se dice que ya hace cien mil eones ella había vendido su hermoso cabello para dar ofrendas al *Buddha* Padumuttara. Durante el tiempo del *Buddha* Vipassī, hace noventa y un eones, ella había sido *Bhikkhunī* y maestra del *Dhamma*. Además, se dice que durante las Dispensaciones de los tres *Buddha*s de nuestro auspicioso eón, los predecesores de nuestro *Buddha* Gotama, ella fue una discípula laica y obtuvo la felicidad de construir monasterios para el *Saṅgha*.

Mientras que la mayoría de los seres vagan por los reinos celestiales o infernales durante la vida de un *Buddha*, Khemā siempre trató de estar cerca de la fuente de la sabiduría. Cuando ningún *Buddha* aparecía en el mundo, renacía en el momento de los *paccekabuddhas* o en las proximidades del *Bodhisatta*, el futuro *Buddha* Gotama.

En un renacimiento (Jat. 354) ella fue la esposa del *Bodhisatta*, quien siempre exhortaba a su apacible familia así:

De acuerdo a lo que posean, hagan ofrecimientos;

Observen el *Uposatha*, mantengan los preceptos puros;

Mediten sobre el pensamiento de la muerte, conscientes de vuestro estado mortal.

Porque en el caso de seres como nosotros,

La muerte será segura, la vida incierta;

Todas las cosas existentes deben pasar, sujetas a la destrucción.

Por tanto, sean atentos de día y noche.

Un día, el único hijo de Khemā en esa vida murió repentinamente por la mordedura de una serpiente venenosa, pero ella pudo mantener la ecuanimidad total:

Sin ser llamado, vino aquí, sin que se le pidiera que se marchara pronto;

Incluso cuando llegó, se fue. ¿Qué causa hay aquí para la aflicción?

El lamento de ningún amigo puede tocar las cenizas de los muertos:

¿Por qué debería llorar? Va por el camino que le tocaba andar.

Aunque ayunara y llorara, ¿de qué me beneficiaría?

Mis parientes y familiares, ¡ay! serían más infeliz.

El lamento de ningún amigo puede tocar las cenizas de los muertos:

¿Por qué debería llorar? Van por el camino que le tocaba seguir.**9**

En otra ocasión fue nuera del *Bodhisatta* (Jāt. 397), muchas veces una gran emperatriz que soñaba con recibir enseñanzas del *Bodhisatta* y luego realmente las recibió (Jāt. 501, 502, 534). Se cuenta además que cuando ella fue reina, su esposo, el Rey, fue el futuro Sāriputta. Este esposo en vidas pasadas fue un Rey justo que defendía las diez virtudes reales: generosidad, moralidad, renunciación, veracidad, gentileza, paciencia, amistad, inocuidad, humildad y justicia. Debido a estas virtudes, el Rey vivía en felicidad y dicha. Khemā también vivió de acuerdo con estos preceptos (Jāt. 534). Fue solo porque Khemā ya había purificado su corazón en muchas vidas pasadas que fue lo suficientemente madura, en su primer encuentro con el *Buddha*, para consumar la verdad última en un abrir y cerrar de ojos.

La actitud transformada de Khemā hacia la sensualidad se nos revela crudamente a través de un diálogo en verso, registrado en el *Therīgāthā*, en el que se defiende de los avances de un encantador seductor. Según el comentario, el seductor era en realidad *Māra*, el Tentador, que se había acercado con la intención de desviarla de su búsqueda de la liberación, en vano, ya que ella ya era una *arahant*:

"Eres tan joven y hermosa,

Y yo mismo me encuentro en la flor de la juventud.

Venga, noble dama, regocijémonos

En la música de un quinteto".

"Estoy repelida y humillada

Por este cuerpo carnal y putrefacto,

Afligida por la enfermedad, sumamente frágil;

He erradicado todo deseo sensual.

Los placeres sensuales son ahora como el filo del cuchillo,

Los agregados como su tabla para picar.

Eso que llamas dicha sensual

No se ha convertido para mí en un placer en lo absoluto.

En todas partes el placer ha sido destruido,

La masa de oscuridad se ha hecho añicos.

Tenga presente esto, ¡oh!, Maligno:

Y que ha sido derrotado, Exterminador".

**(Thig. 139–42)**

El *Buddha* alabó a Khemā como la monja más importante en sabiduría (*etadaggaṁ mahāpaññānaṁ*). Un diálogo que se ha registrado en el *Saṁyutta Nikāya* (44: 1) confirma esto, ilustrando cómo su sabiduría tenía un impacto profundo en el Rey Pasenadi. El Rey viajaba por el campo de Kosala y llegó una tarde a un pequeño pueblo. Deseando tener una conversación sobre asuntos espirituales, ordenó a un sirviente que averiguara si había un asceta sabio o un *brahmán* en la ciudad. El sirviente preguntó por todas partes. No pudo encontrar ningún asceta o *brahmán* con quien conversara su maestro, pero se enteró de que una *bhikkhunī*, una discípula ordenada por el *Buddha*, vivía en la ciudad. Era la santa Khemā, famosa en todas partes por su sabiduría, profundo conocimiento, muy versada y de mucha lucidez en las discusiones.

Cuando el Rey recibió este dato, fue hacia ella, la saludó respetuosamente y le preguntó sobre la condición después de la muerte de un *Tathāgata*, de un sabio liberado:

"¿Existe un *Tathāgata*, un Perfecto, después de la muerte?"

"El Excelso no ha declarado que un *Tathāgata* exista después de la muerte".

"¿Entonces un *Tathāgata* no existe después de la muerte?"

"Eso tampoco lo ha declarado el Excelso".

"¿Entonces el *Tathāgata* existe y no existe después de la muerte?"

"Incluso ello, el Excelso no lo ha declarado".

"Entonces, ¿un *Tathāgata* no existe ni no existe después de la muerte?"

"Eso tampoco lo ha declarado el Excelso".

Acto seguido, el Rey quiso saber por qué el *Buddha* había rechazado estas cuatro preguntas. Para comprender la razón, primero debemos comprender lo que implican estos cuatro puntos de vista. Los puntos de vista se refieren a un *Tathāgata*, que aquí significa no solo un *Buddha* supremo sino cualquier sabio liberado. Sin embargo, los cuatro puntos de vista conciben al *Tathāgatā* en términos de la categoría de una individualidad; asumiendo que el ser liberado es una alma sustancial, estos puntos de vista formulan la tesis contradictoria sobre el destino de esa alma. La primera visión, que está condicionada por el deseo a la existencia, sostiene que aquellos que han alcanzado la meta más elevada continúan después de la muerte en alguna dimensión metafísica, ya sea como individuos distintos o como absorbidos en alguna esencia espiritual transpersonal. Esta respuesta es la que dan la mayoría de las religiones, incluidas varias interpretaciones posteriores del budismo.

La segunda respuesta, que un *Tathāgatā* no existe después de la muerte, refleja el deseo del no existir, de la aniquilación. El teórico considera al Perfecto como un alma verdaderamente existente cuyo destino al morir es la completa aniquilación. Desde esta perspectiva, la liberación no es más que la disolución absoluta de un alma real.

La tercera respuesta busca un compromiso: todo lo impermanente en un *Tathāgata* sería aniquilado al morir, pero la esencia permanente, su alma, permanecería. La cuarta respuesta trata de escapar del predicamento formulando una solución de "ninguno-tampoco", un enfoque escéptico que todavía acepta implícitamente la validez del   
*Tathāgatā* como un alma real.

Las cuatro fórmulas han sido rechazadas por el *Buddha* por considerarlas erróneas. Todos presuponen que existe un "yo" distinto del mundo ⎯ un "yo" que es elevado a la vida eterna o aniquilado en el abismo de la nada, mientras que, en realidad, el "yo" y el "mundo" son meras abstracciones postuladas en base a los cinco agregados que constituyen el proceso de la experiencia. Solo los Iluminados y sus sabios discípulos pueden realmente ver esto como es esto. Aquellos que no compartan esta idea asumen uno de los cuatro puntos de vista especulativos. Suponen que un "yo", un "alma" esencialmente permanente, está migrando a través del *saṁsāra*, por el ciclo de renacimiento y muerte, ascendiendo gradualmente más y más alto hasta que se libera en la esencia divina; o concluyen que la liberación es simplemente la destrucción de un alma real; o intentan formular una posición sincrética; o caen en el escepticismo.

El *Buddha*, sin embargo, enseña que no existe un "yo" o un "alma" cerdadera que pueda ser proyectados hacia la eternidad o completamente destruidos; un alma así de

sustancial en realidad nunca ha existido y, por lo tanto, nunca habría migrado a través del *saṁsāra*. Lo que llamamos "yo" y lo que llamamos "mundo" son en realidad un proceso de constante cambio, siempre en estado de flujo. Este proceso construye las ‘"ilusiones del "yo"’ y del "mundo", que luego se convierten en objetos de especulación sobre su origen pasado y su destino futuro. El sendero hacia la liberación requiere que dejemos de especular sobre el "yo", que abandonemos nuestras visiones y formulaciones habituales y examinemos directamente los fenómenos sobre cuya base se formulan las visiones del alma: los procesos concretos de la mente y el cuerpo.

La liberación se logra, no elaborando hipótesis metafísicas, sino observando con atención el surgimiento y la desaparición de los cinco agregados: la materia, la sensación, la percepción, las formaciones volitivas y la consciencia. Todos estos fenómenos han surgido debido a una serie de causas; por lo tanto, son impermanentes y están sujetos a la disolución. No obstante, todo lo que sea impermanente y esté sujeto a la destrucción no podría ser un alma. Dado que los cinco agregados están sujetos a la destrucción, ya que se enferman, se desintegran y mueren, no pueden ser "mi" alma, no son "míos"; son simplemente fenómenos vacíos que ocurren a través de una serie de condiciones.

Debido a que todas las visiones del alma son solo construcciones mentales, productos del pensamiento especulativo, cualquier designación sobre el Iluminado después de la muerte es una ilusión surgida del impulso compulsivo debido a la certeza conceptual. Quien haya seguido la Enseñanza del *Buddha*, como lo hizo Khemā, se sentirá muy aliviado al ver que el *Buddha* no enseñaba la destrucción de una entidad existente, la aniquilación de un alma. Vivimos en un mundo de destrucción perpetua y transitoriedad incontrolable, en el reino de la muerte, y todo lo que consideremos como "yo" y "mío" se desvanecerá constantemente. Sólo renunciando a estas percepciones podremos abrigarnos en un refugio de verdadera paz y seguridad. Así lo proclamó el *Bhagavā*: "Abiertas están las compuertas hacia la Inmortalidad. Que los que tengan oídos activen su fe".

En su discusión con el Rey Pasenadi, Khemā ilustró su punto con un símil. Ella le preguntó al Rey si disponía de un matemático o estadístico hábil que pudiera calcular por él cuántos granos de arena habría en el río Ganges. El Rey respondió que eso no era posible, porque los granos de arena en el Ganges eran innumerables e incalculables. Luego, la monja le preguntó si conocía a alguien que pudiera averiguar cuántos galones de agua había en el gran océano. Eso también, el Rey consideró imposible, porque el océano era profundo, inconmensurable, difícil de sondear. Así mismo, dijo Khemā, era el *Tathāgata*. Quien desee definir al Perfecto sólo podrá hacerlo a través de los cinco agregados, sin embargo, aquellos que hayan alcanzado la iluminación ya no tendrán a

ninguno de ellos como una identidad personal: “El *Tathāgata* se libera del reconocimiento por la materia, la sensación, la percepción, las formaciones volitivas y la consciencia; es profundo, inmensurable, difícil de sondear como el gran océano". Por lo tanto, no sería apropiado decir que después de la muerte el *Tathāgatā* exista o no exista, o que exista y no exista, o que no exista ni no exista. Ninguna de estas designaciones podría definir lo indefinible.

El Rey se regocijó con la penetrante explicación de la monja Khemā. Más tarde se encontró con el *Buddha* y le hizo las mismas cuatro preguntas, y el Maestro respondió exactamente como lo había hecho Khemā, usando las mismas palabras. El Rey quedó asombrado y relató su conversación con la santa monja Khemā, la discípula que sobresalía en sabiduría.

## Bhaddā Kuṇḍalakesā: La Asceta Polemista

En Rājagaha, la capital del reino de Magadha, vivía una joven de buena familia llamada Bhaddā, la única hija de un rico comerciante.**10** Sus padres la mantuvieron confinada en el último piso de una mansión de siete pisos, porque tenía una naturaleza apasionada y temían que el despertar de su sexualidad la conduciría a encontrarse con problemas. Un día, Bhaddā escuchó una conmoción abajo en la calle, y cuando miró por la ventana vio a un criminal que era conducido al lugar de ejecución. Era un joven de posición que se había convertido en un ladrón y fue sorprendido cometiendo un robo. Tan pronto como Bhaddā puso los ojos en él, el amor surgió en su corazón, y se acostó en su cama, negándose a comer a menos que pudiera tenerlo como esposo. Sus padres trataron de disuadirla de tal locura, pero ella no encontró otra alternativa. Por lo tanto, su padre rico envió un generoso soborno al guardia y le pidió que llevara al hombre a su mansión.

El guardia hizo lo que se le ordenó, sustituyendo al ladrón por un vagabundo local. El comerciante entregó al ladrón a su hija en matrimonio, con la esperanza de que su carácter pudiera cambiar a través de este repentino cambio de fortuna. Poco después de la boda, sin embargo, el novio se obsesionó con el deseo de tomar posesión de las joyas de su esposa. Por lo tanto, le dijo que mientras lo conducían al bloque de ejecución, había prometido que, si podía escapar de la muerte, haría una ofrenda a cierta deidad de la montaña. Instó a Bhaddā a que se pusiera todos sus mejores adornos y lo acompañara al refugio de esta deidad, un acantilado en la cima de una montaña empinada. Cuando llegaron al acantilado, llamado el Barranco de los Ladrones porque era ahí donde el Rey

hacía arrojar a los criminales condenados a muerte, su esposo exigió que Bhaddā le entregara todas sus joyas. Bhaddā vio solo una forma de escapar de esta situación. Ella le pidió permiso a su esposo para rendirle una reverencia final y, mientras lo abrazaba, lo arrojó por el acantilado, para que encontrara su fin en el fondo del abismo.

Abrumado por la enormidad de su acción, Bhaddā no tuvo deseos de regresar a la vida normal, porque los placeres sensuales y las posesiones ya no tuvieron ningún sentido para ella. Por eso decidió convertirse en una asceta errante. Primero entró en la orden de los Jainas y, como penitencia especial, le arrancaron el pelo de raíz cuando se ordenó. Pero volvió a crecer y se volvió muy rizado, por lo que la llamaron Kuṇḍalakesā, que significa "cabello rizado".

La enseñanza de la secta Jaina no la satisfizo, por lo que se convirtió en una errante solitaria. Peregrinando por toda la India, visitó a muchos maestros espirituales, aprendió sus doctrinas y, por lo tanto, obtuvo un excelente conocimiento de los textos religiosos y filosóficos. Se volvió especialmente hábil en el arte del debate y en poco tiempo se convirtió en una de las polemistas más famosas de la India. Cada vez que entraba a un pueblo, hacía un montículo de arena y le clavaba una rama de pomarrosa, anunciando que quien quisiera entablar un debate con ella debería notificarlo pisoteando el montículo de arena.

Un día llegó a Sāvatthī y volvió a erigir su pequeño monolito. En ese momento, el Venerable Sāriputta se hospedaba en el monasterio Jetavana. Se enteró de la llegada de Bhaddā y, como señal de voluntad por debatir, les dijo a varios niños que fueran a pisotear la pila de arena. Entonces Bhaddā fue a Jetavana, confiado en su victoria, acompañado por un gran número de personas.

Ella le hizo una serie de preguntas a Sāriputta, y él las respondió todas hasta que ya no tuvo nada más que preguntar. Entonces Sāriputta la interrogó. La primera pregunta ya afectó profundamente a Bhaddā, y fue: "¿Cuál es el uno?" Ella permaneció en silencio, incapaz de determinar qué podría haber querido decir el Venerable. Seguramente, reflexionó, no se refería a "Dios", o a un "*Brahman*" o "al Infinito". ¿Pero qué era entonces? La respuesta habría sido "el nutriente", porque todos los seres se sustentaban antes que nada con la comida. Al admitir la derrota, Bhaddā le pidió a Sāriputta la respuesta, pero él dijo que solo se la diría si ingresaba a la Orden Budista. Luego, el Venerable la envió con las *bhikkhunīs* y la ordenó, y después de unos días obtuvo el estado de *arahant*.

Tal es la versión del encuentro de Bhaddā con el *Dhamma* que se ha registrado en el *Comentario* *Dhammapada*, pero los versos de Bhaddā en el *Therīgāthā* presentan una imagen diferente:

Antiguamente viajaba con una sola prenda

Con el pelo depilado, cubierto de barro,

Imaginando defectos en lo perfecto

Y sin ver defectos en lo defectuoso.

Habiendo partido de mi hogar,

En la montaña del Pico de los Buitres

Vi al Iluminado e inmaculado

Acompañado por el *Bhikkhu* *Saṅgha*.

Entonces me incliné humildemente de rodillas

Y en su presencia lo saludé.

"Venid, Bhaddā", me dijo,

Y esa fue mi ordenación.

**(Thig. 107–9)**

En esta versión, el encuentro entre Bhaddā y el *Buddha* tiene lugar, no en Sāvatthī, sino en el Pico de los Buitre cerca de Rājagaha, y Bhaddā recibe la ordenación, no por el procedimiento establecido de una ceremonia formal, sino simplemente por invitación del *Buddha* a que se convierta en *bhikkhunī*. La discusión que tuvo lugar entre ellos no se registra en los versos mismos, pero Bhaddā debe haber alcanzado la consumación muy rápidamente; pues el *Buddha* más tarde declaró que ella era la más destacada entre las *Bhikkhunīs* con respecto a la rapidez de comprensión (*khippābhiñña*). El *Comentario Therigāthā*, al comentar los versos, intenta reconciliar los versos y la antigua tradición de los comentarios. Según esta versión, después de que Bhaddā admitiera la derrota ante Sāriputta, ella le rindió reverencia y él la llevó ante la presencia del *Buddha*. Entonces el Maestro, consciente de que su sabiduría estaba madura, le habló un verso del *Dhamma*pada:

Aunque uno oiga mil versos

Hecho de líneas carentes de significado,

Mejor es una sola y significativa línea

Que al escucharla proporcione paz.

**(Dhp.101)**

Al final del verso, ella consumó el estado de *arahant* junto con los conocimientos analíticos (*paṭisambhidā*-*ñāṇa*). Entonces ella solicitó la ordenación. El *Buddha* consintió en ello y la envió con la orden de las monjas, donde recibió la ordenación formal.

El *Apadāna* ofrece aún otra versión sobre la iluminación de Bhaddā. Después de que Bhaddā se hubo convertido en monja Jaina, estudió ese sistema filosófico. Un día, mientras estaba sentada sola reflexionando sobre esa doctrina, se le acercó un perro con una mano humana mutilada en la boca, que depositó justo frente a ella. Cuando Bhaddā vio esto y notó que la mano estaba llena de gusanos, recibió una profunda conmoción espiritual. En un estado de excitación, preguntó quién podría explicarle el significado de ese incidente. Sus preguntas la llevaron a los monjes budistas, quienes la condujeron con el Maestro:

Luego me enseñó el *Dhamma*,

Los agregados, las bases sensoriales y los elementos,**11**

El líder me habló sobre la maldad,

La impermanencia, el sufrimiento y el no alma,

Habiendo escuchado el *Dhamma* de él,

Purifiqué la visión de tal *Dhamma*.

Cuando comprendí el verdadero *Dhamma*,

Me inicié en la renunciación y (solicité) la ordenación.

Solicitado, el líder me dijo entonces:

"¡Venid, ¡oh!, Bhaddā!"

Luego, habiendo sido completamente ordenada,

Observé un pequeño arroyo en el agua.

A través de esa corriente de agua que lavaba mis pies

Conocí el proceso del surgir y desaparecer.

Entonces reflexioné que todas las formaciones

Eran exactamente iguales en naturaleza.

Justo en ese lugar mi mente fue liberada,

Totalmente liberada mediante la extinción del apego.

El Vencedor me nombró entonces como la más destacada

Entre aquellas de entendimiento rápido.

**(Ap.ii, 3: 1, vv. 38–46)**

El último par de líneas se refiere a la ocasión en que el *Buddha* declaró a Bhaddā como la monja más destacada en rapidez en el entendimiento (AN 1: cap. 14). Ésta era una cualidad que compartía con el monje Bāhiya, quien alcanzó el estado de *arahant* en un instante cuando el *Buddha* le dijo: “En lo visto, solo debe haber lo visto, en lo oído solo lo oído, en lo sentido solo lo sentido, en lo conocido sólo lo conocido". (Ud. 1:10). Ambos habían captado la verdad más elevada muy rápidamente, y la habían

penetrado tan profundamente, que en una fracción de segundo ascendieron desde la etapa de un mundano hasta la de un *arahant*.

La vida posterior de Bhaddā la pasó peregrinando por los límites del norte de la India, predicando el *Dhamma* y guiando a otros hacia la misma meta de la liberación que ella misma había alcanzado:

Libre de impurezas, durante cincuenta años

Viajé por Aṅga y Magadha.

Entre los Vajjis, en Kāsī y Kosala,

Comí de las ofrendas de aquel país.

Aquel servidor laico, aquel hombre sabio en verdad,

Quien le diera un ropaje a Bhaddā,

Ha generado abundante mérito,

Porque ella es alguien que está libre de todos los grilletes.

**(Thig. 110-11)**

## Kisāgotami: La Madre del Niño Muerto

En Sāvatthī vivía una niña llamada Gotamī, en desfavorables circunstancias, ella era la hija de una familia empobrecida. Debido a su considerable delgadez y su rostro demacrado (*kisa*), todos la llamaron Kisāgotamī, La Demacrada Gotamī.**12** Cuando alguien la veía caminar, alta y delgada, no podía sondear sus riquezas interiores. Verdaderamente se podría decir de ella:

Su belleza era interior

No se podía ver su destello externo.

Debido a su pobreza y falta de atractivo, Kisāgotamī no pudo encontrar a un marido, y para ella esto fue motivo de un profundo abatimiento. No obstante, un día sucedió de repente que un rico comerciante la eligió como esposa, porque apreciaba su riqueza interior y la consideraba más importante que sus antecedentes familiares o su apariencia externa. Sin embargo, los demás miembros de la familia de su marido la despreciaban y la trataban con desdén. Esta animadversión le causaba una gran infelicidad, especialmente por su amado esposo, quien se encontraba atrapado entre el amor a sus padres y el amor a su esposa.

No obstante, cuando Kisāgotamī dio a luz a un niño, todo el clan del marido finalmente la aceptó como la madre del hijo y heredero. Su alivio fue inmenso y sintió que una gran carga se había liberado de sus hombros. Entonces se encontró totalmente

feliz y contenta. Más allá del amor habitual de una madre por su hijo, estaba especialmente apegada a este bebé porque él era la garantía de su felicidad conyugal y su paz mental.

Pronto, sin embargo, su felicidad demostró estar construida sobre una ilusión, porque un día su pequeño hijo enfermó repentinamente y falleció. La tragedia fue demasiado para ella. Le preocupaba que la familia de su esposo la despreciara nuevamente, aludiendo a que *kammicamente* no podía tener un hijo, mientras otras personas en la ciudad dirían: "Kisāgotami debe haber hecho algunas acciones muy despreciables para merecer tal destino". Incluso su marido, ella temía, ahora podría rechazarla y buscar otra esposa de un entorno más favorable. Todas esas imaginaciones giraron en su mente y una nube oscura de insanidad descendió sobre ella. Negándose a aceptar el hecho de que el niño estaba muerto, se convenció de que solo estaba enfermo y que se recuperaría si encontraba la medicina adecuada para él.

Con el niño muerto entre sus brazos, se escapó de su hogar y fue de casa en casa pidiendo medicinas para su pequeño hijo. En cada puerta suplicaba: "Por favor, deme un medicamento para mi hijo". Y siempre la gente respondía que la medicina sería inútil, porque el niño estaba muerto. Ella, sin embargo, se negaba a aceptar esto y pasaba a la casa siguiente, todavía convencida de que el niño solo se encontraba enfermo. Mientras muchos la despreciaban y otros se burlaban de ella, por fin conoció, entre las muchas personas egoístas y poco comprensivas, a un hombre sabio y amable que reconoció que se había trastornado mentalmente debido a su dolor. Le aconsejó que visitara al mejor médico, al *Buddha*, quien seguramente conocería el remedio correcto.

Inmediatamente siguió su consejo y se apresuró a ir a Jetavana, al monasterio de Anāthapiṇḍika, donde se alojaba el *Buddha*. Llegando con renovada esperanza, con el cadáver del niño entre sus brazos, corrió hacia el *Buddha* y le dijo: "Maestro, deme una medicina para mi hijo". El Iluminado respondió amablemente que sabía de un medicamento, pero que tendría que conseguirlo ella misma. Ansiosa, preguntó qué podría ser.

“Semillas de mostaza”, respondió, asombrando a todos los presentes.

Kisāgotami preguntó dónde debería ir para obtenerlas y de qué tipo. El *Buddha* respondió que solo necesitaba traer una cantidad muy pequeña de cualquier casa donde nadie hubiese muerto. Confió en las palabras del *Bhagavā* y se fue al pueblo. En la primera casa preguntó si había semillas de mostaza disponibles. "Claro", fue la respuesta. "¿Podría darme algunas semillas?" preguntó ella. “Por supuesto”, le dijeron, y le llevaron algunas semillas. Pero luego hacía la segunda pregunta, que no había considerado como algo muy importante: "¿Alguien ha muerto alguna vez en esta casa?" "Pero por supuesto", le respondía la gente. Y fue así que ello e repitió hacia todas partes que

iba. En una casa alguien había muerto recientemente, en otra casa hacía uno o dos años; en una casa había muerto un padre, en otra una madre o un hijo o una hija. No pudo encontrar ninguna casa donde nadie hubiese muerto. "Los muertos", le dijeron, "son más numerosos que los vivos".

Hacia la noche, finalmente se dio cuenta de que no era la única que sufría la muerte de un ser querido: ese era el destino común de los seres humanos. Lo que ninguna palabra había podido transmitirle, su propia experiencia de ir de puerta en puerta lo había dejado muy claro. Ella entendió la ley de la existencia, la ley de la impermanencia y la muerte dentro del perpetuo y recurrente ciclo del devenir. De esta manera, el *Buddha* pudo curar su obsesión y llevarla a la aceptación de la realidad. Kisāgotamī no se negó más a creer que su hijo no estaba muerto: comprendió que la muerte era el destino de todos los seres.

Tales fueron los medios por los cuales el *Buddha* pudo curar a las personas afligidas y sacarlas de su abrumadora ilusión, en la que percibían al mundo entero desde la estrecha perspectiva de su propia pérdida personal. Una vez, cuando alguien estaba lamentando la muerte de su padre, el *Buddha* le preguntó a qué padre se refería: el padre de esta vida, o de la última vida, o de la vida anterior. Porque si uno quisiera llorar, entonces sería mejor llorar también por todo los padres que uno haya tenido (Pv. 8; Jat. 352). En otra ocasión, una persona afligida recobró el sentido cuando el *Buddha* le indicó que su hijo renacería en otra vida y que solo se lamentaba por una cáscara vacía (Pv. 12; Jat. 354).

Después de que Kisāgotamī se liberase de su ilusión, llevó el cuerpo sin vida del niño al cementerio, lo enterró y luego regresó con el Iluminado. Cuando se acercó a él, le preguntó si había obtenido las semillas de mostaza. "Es suficiente, Venerable Señor, con ese asunto de las semillas de mostaza", respondió ella, "sólo concédame un refugio". Entonces el Maestro le dijo el siguiente verso:

Cuando la mente de una persona está profundamente apegada,

Apasionada por los hijos y el ganado,

La muerte la agarrará y se la llevará

Como el desborde de un río lo hace con una aldea durmiendo.

**(Dhp. 287)**

A medida que su mente hubo madurado en el transcurso de su terrible experiencia, al escuchar este verso desarrolló una visión de la realidad y se convirtió en una entrante a la corriente. Acto seguido, pidió ser admitida a la orden de monjas. El *Buddha* dio su consentimiento y la envió a la residencia de monjas, donde inició sus renunciación y recibió la ordenación superior como *bhikkhunī*.

Después de su ordenación, Kisāgotamī pasó su tiempo practicando y estudiando el *Dhamma*. Una noche, mientras observaba el chisporroteo de su lámpara de aceite, se le ocurrió que las llamas que silbaban sin descanso eran como los altibajos de la vida y la muerte. El *Bhagavā*, consciente de que estaba lista para la iluminación completa, se acercó a ella y volvió a decir un verso corto:

Aunque uno podría vivir cien años

Sin apreciar el estado de la inmortalidad

Mejor sería vivir un solo día,

Apreciando tal estado de inmortalidad.

**(Dhp. 114)**

Cuando ella escuchó estas líneas, pudo deshacerse de todos los grilletes y se convirtió en una de los *arahants*, de los liberados.

Sus estrofas, en el *Therīgāthā*, Kisāgotamī describen la gran dicha que el *Buddha* le confirió. Por eso alababa la amistad con los nobles y los santos:

Al mundo el sabio ha exhortado

El valor de la noble amistad.

Recurriendo a nobles amigos

Hasta el necio se volverá sabio.

Se debe recurrir a personas dignas,

Porque así la sabiduría de uno siempre crecerá.

Recurriendo a personas dignas

Uno se liberará de todo sufrimiento.

Uno debe conocer las Cuatro Nobles Verdades:

El sufrimiento y su origen,

Y entonces la cesación del sufrimiento

Y el Noble Óctuple Sendero.

**(Thig. 213-15)**

Kisāgotamī conocía el valor de la noble amistad por su propia experiencia de primera mano, porque el compasivo *Buddha*, el amigo más noble de todos, la había salvado de todo el sufrimiento encontrado en el terrible ciclo de renacimientos. En sus versos de liberación, registrados en el *Therīgāthā*, Kisāgotamī describe los diversos sufrimientos propios de las mujeres. Solo cuando uno pueda penetrar en el sufrimiento de una mujer como tal como se describe, podrá uno darse cuenta de la amplitud total de su gratitud hacia el *Buddha*, quien le mostró el sendero hacia la liberación:

El adiestrador de personas a ser adiestradas

Ha declarado como dolorosa la vida de una mujer.

También es dolorosa la condición de una co-esposa.

Algunas, habiendo tenido alguna vez un hijo,

En la desesperación se cortaron la garganta;

Las delicadas ingirieron veneno.

Cuando el bebé obstruyo el nacimiento,

Ambos llegaron a su perdición: madre e hijo.

**(Thig. 216-17)**

La nota final de los versos de Kisāgotamī no es un lamento sino un grito de triunfo, que expresa su alegría por haber encontrado la liberación y la emancipación de todo sufrimiento:

Consumado por mí está el noble sendero,

El Noble Óctuple Sendero que conduce hacia la Inmortalidad.

En el espejo del *Dhamma* me miré

Y así el *Nibbāna* consumé.

Lanzado el dardo, se descargó la carga,

He hecho lo que tenía que hacerse.

La Venerable monja Kisāgotamī ha recitado esto:

Alguien de mente ya bien liberada.

**(Thig. 222-23)**

Un conjunto de versos pronunciados por Kisāgotamī también se encuentra en el *Saṁyutta* *Nikāya*, registrado en un diálogo con *Māra*. Un día, cuando *Māra* vino a distraerla de su meditación, uno de sus pasatiempos favoritos, independientemente del sexo de su víctima, se burló de ella con un verso:

¿Por qué ahora que ha perdido a su hijo

Se sienta sola aquí con esa cara llorosa?

Habiendo entrado al bosque completamente sola,

¿Está acaso buscando a un hombre?

Entonces Kisāgotamī pensó: "¿Quién ha recitado este verso, un ser humano o un ser no humano?" Entonces se le ocurrió a ella: "Éste es *Māra,* el Maligno, que ha recitado el verso deseando despertar en mí el miedo, la inquietud y el terror, deseando hacerme perder la concentración". Entonces ella respondió:

He superado la muerte de los hijos;

Con esto ha terminado la búsqueda por hombres.

No me entristezco, no lloro,

Tampoco le temo, amigo.

El placer en todas sus formas ha sido destruido,

La masa de oscuridad se ha desvanecido.

Habiendo conquistado al poderoso ejército de la Muerte,

Habitosin corrupciones e inmaculada.

**(SN 5: 3)**

Al dirigirse a *Māra* como "amigo", muestra su falta de miedo y su ecuanimidad, y *Māra*, una vez reconocido por quién era realmente, no tuvo más remedio que desaparecer. La monja Kisāgotamī, habiendo pasado desde la tragedia personal hacia la más elevada santidad, fue alabada por el *Buddha* como la monja más destacada entre las que vestían ropajes burdos, una de las prácticas ascetas (AN 1, cap. 14).

## Soṇā la de Muchos Niños

Había un ama de casa en Sāvatthī que tenía diez hijos. Siempre se encontraba ocupada dando a luz, amamantando y criando a sus hijos, educándolos y arreglando matrimonios para ellos. Toda su vida se centró en sus hijos, por lo que se le conocía como "Soṇā la de muchos niños".13 Puede que encontremos tal abundancia de descendientes en una familia algo extraña, pero en el pasado esto no era nada raro en Asia y tampoco lo es hoy en día.

El esposo de Soṇā era un seguidor laico del *Buddha*. Después de haber observado escrupulosamente los preceptos durante varios años como cabeza de familia, decidió dedicarse plenamente a la vida santa, por lo que asumió la ordenación como monje. No fue fácil para Soṇā aceptar esta decisión, sin embargo, no perdió el tiempo con remordimientos y tristezas, sino que decidió vivir una vida más devota. Reunió a sus diez hijos, les entregó su considerable riqueza y les pidió que le proporcionaran sólo sus necesidades básicas.

Durante un tiempo todo ocurrió satisfactoriamente con esta disposición: tenía suficiente soporte y podía dedicar su tiempo a actividades religiosas. Pero en poco tiempo la anciana se convirtió en una carga para sus hijos y sus cónyuges. Nunca habían aceptado realmente la decisión de su padre de entrar a la Orden, y menos aún simpatizaban con la devoción religiosa de su madre. De hecho, pensaban que sus padres eran tontos por abandonar los placeres que su riqueza podía comprar. Ante sus ojos, sus padres no eran más que unos fanáticos religiosos mentalmente inestables y, por lo tanto, la actitud hacia su madre cambió rápidamente del respeto hasta el desprecio.

Ya no pensaban en lo profundamente en deuda que estaban con su madre por toda su riqueza y por los muchos años de cuidado y atención que ella les había prodigado. Preocupados solo en su propia conveniencia, consideraron a la anciana como una molestia y una carga. Las palabras del *Buddha*, de que una persona agradecida es tan rara en el mundo como un santo, nuevamente resultaron ciertas en este caso (AN 3: 112, 5: 143, 195).

El trato desdeñoso de sus hijos fue aún más doloroso para Soṇā que la separación de su esposo. Se dio cuenta de que en ella se levantaban oleadas de amargura, que en su mente se entremezclaban reproches y acusaciones hacia sus hijos. Se dio cuenta de que lo que había tomado por amor desinteresado, amor de madre y puro, era en realidad solo su amor propio adherido hacia unas expectativas de compensación. Ella había estado confiando completamente en sus hijos y estaba convencida de que la apoyarían en su vejez, como tributo a sus largos años de solicitud; había asumido que la gratitud, el aprecio y la participación en sus asuntos darían como fruto una recompensa. Entonces, ¿no había considerado realmente a sus hijos como una inversión, como un seguro contra el miedo y la soledad hacia la vejez? De esta manera, investigó los motivos al respecto y encontró la verdad en las palabras del Iluminado sobre sí misma, que no era su sendero como mujer la de depender de posesiones, poder y habilidades, sino únicamente de sus hijos, mientras que el sendero de un asceta consistía era confiar únicamente en su virtud (AN 6:53).

Sus reflexiones la condujeron a la decisión de ingresar a la orden de monjas para poder desarrollar las cualidades del amor desinteresado y la virtud. ¿Por qué debería permanecer en su casa, donde era aceptada solo a regañadientes? Consideraba la vida doméstica gris y opresiva, y se imaginaba la vida de una monja brillante y hermosa. Así, siguiendo el sendero de su marido, abandonó el hogar y se convirtió en monja en el *Bhikkhunī* *Saṅgha* del *Bhagavā*.

Pero después de un tiempo, Soṇā se dio cuenta de que simplemente se había llevado su amor propio a su nueva vida. Habiendo ingresado al *Saṅgha* como una anciana, tenía decenas de hábitos y peculiaridades que eran obstáculos en ese nuevo entorno. Estaba acostumbrada a hacer las cosas de cierta manera, mientras que las monjas las hacían de otra, por lo que se convirtió en blanco de críticas y correcciones por parte de quienes eran mucho más jóvenes que ella.

Soṇā pronto descubrió que no era tan fácil alcanzar las nobles consumaciones y que la orden de monjas no era el paraíso que había imaginado. Así, como no había encontrado seguridad con sus hijos, la ordenación como monja no le trajo paz inmediata a su corazón. También entendió que todavía estaba sujeta a sus limitaciones femeninas. No era suficiente que sus debilidades fueran aborrecibles para ella y que

anhelara rasgos más masculinos. También necesitaba saber qué tenía que hacer para efectuar el cambio. Aceptó el hecho de que tendría que hacer un esfuerzo tremendo, no solo porque ya era avanzada en años sino también porque hasta entonces solo había cultivado virtudes femeninas. Las características masculinas que le faltaban eran energía y circunspección. Soṇā no se desanimó ni pensó que el sendero fuese demasiado difícil.

Soṇā tuvo en claro que tenía que luchar duro para ganar la victoria sobre su obstinación y credulidad. Se dio cuenta de que era necesario practicar la atención plena y la autoobservación, e implantar en su memoria aquellas enseñanzas que pudieran encajar en su disposición cuando fuera necesario para contrarrestar sus emociones. ¿De qué servirían todos sus conocimientos y votos si se dejaba llevar por sus emociones y si su memoria le fallara cuando más la necesitaba? Estos fueron los pensamientos que pasaron por su mente, fortaleciendo la determinación de someter su voluntad propia por completo al entrenamiento.

Como Soṇā había entrado a la Orden en su vejez, se aplicó a la práctica con un imperioso sentido de urgencia. Incluso pasaba noches enteras en meditación sentada y caminando, durmiendo solo un mínimo de sueño. Así que, para evitar llamar la atención, practicó la meditación de caminar durante la noche, en la oscuridad del vestíbulo inferior. Guiaba sus pasos agarrándose de los pilares, asegurándose así de no tropezar o chocar con los objetos invisibles. De esta manera, su energía rápidamente cobró impulso.

Soṇā alcanzó la condición de *arahant* sin ninguna circunstancia especial que lo anunciase, en una ocasión en la que la habían dejado en el convento mientras las otras monjas salían. Ella lo describe con sus propias palabras en el *Apadāna* con sus propios versos:

Entonces las otras *bhikkhunīs*

Me dejaron sola en el convento.

Me habían dado instrucciones de

Hervir agua en un caldero.

Habiendo ido a buscar el agua,

Lo vertí en el caldero;

Puse el caldero en la estufa y me senté ⎯

Entonces mi mente se compuso.

Vi los agregados como impermanentes,

Los vi como sufrimiento y sin alma,

Habiendo expulsado todas las corrupciones de mi corazón,

Allí mismo consumé al estado de *arahant*.

**(Ap. II, 3: 6, vv. 234–36)**

Cuando las otras monjas regresaron, pidieron el agua caliente, que Soṇā todavía no había hervido. Usando el poder sobrenatural del elemento fuego, Soṇā rápidamente calentó el agua y se la ofreció a las monjas. Le informaron esto al *Buddha*, quien se regocijó y recitó un verso en alabanza a su consumación:

En vez de vivir cien años

Como una persona laxa y perezosa,

Mejor es vivir un solo día

Activando firmemente la energía.

**(Dhp. 112) 14**

En el *Therīgāthā* Soṇā describe su vida en cinco versos:

Di a luz a diez hijos con este cuerpo,

En este mi marco físico.

Luego, cuando me hice vieja y frágil

Me ordené como *bhikkhunī*.

Ella me dio un discurso sobre la Enseñanza.

Sobre los agregados, las bases sensoriales, los elementos.

Habiendo escuchado el discurso del *Dhamma* de ella,

Me afeité el cabello y luego partí hacia la renunciación.

Mientras todavía estaba en prueba

Purifiqué el ojo divino;

Ahora conozco mis vidas pasadas

En dónde hube vivido antes.

Con una mente concentrada y bien compuesta,

Desarrollé el estado sin signos.15

Inmediatamente fui liberada,

Extinta de las tendencias hacia el apego.

Los cinco agregados se han comprendido en su plenitud,

Han sido destruidos desde su raíz.

Miserable tú, oh degradante envejecimiento:

Ahora no habrá más reconversión.

**(Thig. 102-6)**

## Nandā: La Media Hermana Del *Buddha*

Cuando nació, Nandā fue recibida con amor por sus padres, el padre del *Buddha* y su segunda esposa, Mahāpajāpatī Gotamī.**16** Su nombre significaba alegría, contentamiento, placer, y este nombre se le dio cuando los padres se encontraron especialmente felices por la llegada de un bebé. Nandā era extremadamente bien educada, elegante y hermosa. Para distinguirla de otras personas con el mismo nombre, más tarde se la llamó Rūpā-Nandā o, a veces, Sundarī-Nandā, ambos significaban "Hermosa Nandā".

A su debido tiempo, muchos miembros de su familia, la casa real de los *Sakyans*, renunciaron a la vida de hogar por una sin hogar, influenciados por el hecho asombroso de que alguien de su propio clan se hubiese convertido en un *Buddha* completamente iluminado. Entre ellos estaba su hermano Nanda, sus primos y, finalmente, su madre, junto con muchas otras damas *Sakyans*. Entonces Nandā también procedió a dar ese paso. Sin embargo, no lo hizo por confianza en el Maestro y la Enseñanza, sino por amor a sus parientes y por el deseo de ajustarse a ellos.

Uno puede imaginarse fácilmente el amor y el respeto conferidos a la agraciada hermanastra del *Buddha*, y lo conmovida que estaba la gente al ver a la hermosa hija real, tan cercana en lazos familiares al *Bhagavā*, peregrinando entre ellos con el atuendo de una monja. Pero pronto se hizo evidente que ésa no era una base adecuada para la vida de monja. Los pensamientos de Nandā se dirigían principalmente hacia su propia belleza y su popularidad entre la gente, rasgos que eran resultado de un buen *kamma* del pasado. Estos resultantes ahora se habían convertido en un peligro para ella, ya que se olvidó de reforzarlos con los sinceros esfuerzos de una auto purificación. Sentía que no estaba viviendo de acuerdo con los altos ideales que la gente imaginaba para ella, y que estaba lejos de la meta por la que tantos hombres y mujeres nacidos en la nobleza habían renunciado al mundo por una vida sin hogar. Segura de que el *Bhagavā* la censuraría durante mucho tiempo, en lugar de corregir sus pasos, hizo todo lo posible por evitarlo.

Un día, el *Buddha* pidió a todas las monjas que acudieran a él, una por una, para recibir instrucciones. Nandā, sin embargo, no hizo caso. El Maestro hizo que la llamaran especialmente, y luego ella apareció ante él, demostrando con su comportamiento que estaba avergonzada y ansiosa. El *Buddha* se dirigió a ella y apeló a todas sus cualidades positivas para que ella lo escuchara de buena gana y se complaciera con sus palabras. Aunque el *Bhagavā* sabía que la conversación la había elevado, la había hecho feliz y lista para aceptar sus enseñanzas, no le explicó de inmediato las

Cuatro Nobles Verdades, como solía hacerlo en otras ocasiones. Sabía que ella aún no estaba lo suficientemente madura para penetrar en las cuatro verdades, por lo que recurrió a un recurso conveniente para acelerar su maduración.

Debido a que Nandā estaba tan cautivada por su propia belleza física, el *Buddha* usó sus poderes psíquicos para evocar la visión de una mujer aún más hermosa que ella, la cual luego envejeció visible e implacablemente ante sus propios ojos. De ese modo, Nandā pudo ver, concisamente en sólo unos momentos, lo que de otro modo solo se podría notar en las personas a lo largo de décadas, y lo que a menudo, debido a la proximidad y al hábito, uno ni siquiera comprende completamente: el desvanecimiento de la juventud y la belleza, el avance de la vejez, la proximidad de la muerte. La visión afectó profundamente a Nandā; ella fue estremecida hasta el centro de su ser.

Después de haberle dado esta lección gráfica sobre la impermanencia, el *Buddha* pudo explicarle el *Dhamma* de tal manera que ella penetró en las cuatro verdades por completo y, por lo tanto, alcanzó el conocimiento de la liberación futura: la entrada a la corriente. Como objeto de meditación, el *Buddha* le asignó la contemplación de la impermanencia y la repugnancia del cuerpo. Ella perseveró por mucho tiempo con esta práctica, "incansablemente de día y de noche", tal como se aprecia en cómo se exhortaba a sí misma en los siguientes versos que evocó:

Nandā, he aquí este cuerpo,

Enfermo, impuro y putrefacto,

Desarrolla la meditación sobre su repugnancia,**17**

Haz que la mente se unifique y esté bien compuesta:

"Tal como es esto, así era aquello,

Tal como es aquello, así será esto,

Pútrido, exhalando un olor fétido,

Algo en lo que sólo los necios se complacen".

Inspeccionándolo tal y como realmente es,

Incansablemente, de día y de noche,

Con mi propia sabiduría lo penetré

Y luego lo comprobé por mí misma.

A medida que habito siempre atenta

Diseccionándolo con un pensamiento metódico,

Aprecié este cuerpo tal como realmente es

Tanto interna como externamente.

Entonces me desencanté de este cuerpo,

Mi apego interno se desvaneció.

Siendo diligente y desprendida desde mi corazón,

Habito en paz, completamente saciada.

**(Thig. 82-86)**

Debido a que Nandā había estado tan enamorada de su belleza física, fue necesario que aplicara la meditación austera sobre los defectos del atractivo corporal como una contramedida antes de que pudiera desarrollar la ecuanimidad: el equilibrio entre los opuestos. Habiendo superado su apego al cuerpo, Nandā había entrado en contacto con la verdadera belleza de lo Inmortal, y nada pudo volver a perturbar otra vez la serena paz de su corazón.

Más adelante, el *Buddha* elogió a su media hermana como la más destacada de las monjas que se dedicaban a la práctica de meditación. Esto significaba que no solo había seguido el sendero analítico de la sabiduría, sino que también había experimentado los *jhānas*, la absorción de la tranquilidad. Disfrutando de esta felicidad pura, ya no necesitó ningún placer inferior y pronto encontró una paz indestructible. Aunque se había renunciado a una vida sin hogar sólo por el apego hacia sus parientes, se liberó plenamente, convirtiéndose en una verdadera heredera espiritual del Maestro al cual veneró.

## La Reina Sāmāvātī: Personificación De La Bondad Amorosa

En los días en que la India era el hogar afortunado de un Iluminado, un esposo y una esposa vivían dentro de sus fronteras con su única hija llamada Sāmāvatī, que era sumamente hermosa. Su vida familiar era feliz y armoniosa. Pero entonces, un día, ocurrió un desastre: estalló una pestilencia en su ciudad natal, y la pareja, junto con su hija mayor, huyeron del lugar.**18**

Se dirigieron a Kosambī, la capital del reino Vaṁsa, en el valle del Ganges, con la intención de buscar el apoyo de un viejo amigo de su padre, Ghosaka, un ministro de finanzas del Rey. Dentro de la ciudad, el municipio había erigido una sala pública de caridad para refugiados. Allí, la hija, Sāmāvatī, fue a buscar comida. El primer día tomó tres porciones, el segundo día dos y el tercer día sólo una porción. Mitta, el hombre que estaba distribuyendo la comida, no pudo resistirse a preguntarle, un tanto irónicamente, si finalmente se había dado cuenta de la capacidad de su estómago. Sāmāvatī respondió con bastante calma: "El primer día éramos tres, mis padres y yo. Ese día mi padre sucumbió a la peste, y así el segundo día solo requerí comida para dos personas; después de la comida, mi madre murió, por lo que hoy necesito comida solo para mí".

El funcionario se sintió avergonzado por su sarcástico comentario y de todo corazón le pidió perdón. A ello le siguió una larga conversación, y cuando se enteró de que ahora estaba sola en el mundo, propuso adoptarla como su hija. Ella estuvo feliz de aceptar.

Sāmāvatī inmediatamente comenzó a ayudar a su padre adoptivo con la distribución de la comida y el cuidado de los refugiados. Gracias a su eficiencia y circunspección, el antiguo caos se canalizó hacia una actividad ordenada. Ya nadie intentaba adelantarse a los demás, nadie se peleaba y todos se encontraron satisfechos con el nuevo orden.

Pronto Ghosaka, el ministro de finanzas del Rey, se dio cuenta de que la distribución pública de alimentos se estaba llevando a cabo sin ruido ni tumulto. Cuando expresó su elogio y agradecimiento al distribuidor de alimentos, el funcionario respondió modestamente que su hija adoptiva era la principal responsable de esto. De esta manera, Ghosaka conoció a Sāmāvatī, la hija huérfana de su difunto amigo, y quedó tan impresionado con su noble porte que decidió adoptarla como su propia hija. Su gerente consintió, aunque con cierto lamento, ya que no quería interponerse en el camino de la fortuna de Sāmāvatī. Entonces Ghosaka la llevó a su casa. De ese modo se convirtió en heredera de una vasta propiedad y se mezcló con los círculos más excelsos de la tierra.

El Rey, que vivía en Kosambī en ese momento, se llamaba Udena. Tenía dos consortes principales. Una era Vāsuladattā, con quien se había casado tanto por razones políticas como por ser muy hermosa. La segunda era Māgandiyā, que era hermosa e inteligente pero fría y egocéntrica. Ninguna de las dos podía ofrecer al Rey la calidez del afecto amoroso y la satisfacción emocional que éste ansiaba.

Un día, el Rey Udena conoció a la encantadora hija adoptiva de su ministro de finanzas y se enamoró de ella a primera vista. Se sintió atraído mágicamente por su naturaleza amorosa y generosa. Sāmāvatī tenía exactamente lo que les faltaba a sus otras dos esposas. El Rey Udena envió a un mensajero a Ghosaka pidiéndole que le diera a Sāmāvatī en matrimonio. Ghosaka sufrió un trastorno emocional. Por un lado, amaba a Sāmāvatī por encima de todo, y ella se había vuelto indispensable para él. Ella era la dicha de su vida. Por otro lado, conocía el temperamento de su Rey y temía negarle su solicitud. Pero al final ganó su apego hacia Sāmāvatī y pensó: "Es mejor morir que vivir sin ella".

Como de costumbre, el Rey Udena perdió los estribos. En su furia, despidió a Ghosaka de su puesto de ministro de finanzas, lo expulsó de su reino y no permitió que Sāmāvatī lo acompañara. Se apoderó de la propiedad de su ministro y cerró su magnífica mansión. Sāmāvatī estaba desolada por el hecho de que Ghosaka

tuviera que sufrir tanto debido a su causa y no solo la hubiera perdido a ella, sino también su hogar y sus pertenencias. Por compasión a su padre adoptivo, a quien se dedicó con gran gratitud, decidió poner fin a esta disputa convirtiéndose voluntariamente en la esposa del Rey. Fue al palacio e informó al Rey de su decisión. El Rey fue apaciguado de inmediato y restauró a Ghosaka a su posición anterior, anulando también todas las demás medidas en su contra.

Debido a que Sāmāvatī tenía un gran amor hacia todos, tenía tanta fuerza interior que esta decisión no fue difícil para ella. No le importaba dónde vivir: si en la casa del ministro de finanzas como su hija favorita, o en el palacio como la esposa favorita del Rey, o en la oscuridad como cuando estaba en la casa de sus padres, o como una pobre refugiada, siempre encontraba paz en su propio corazón y era feliz independientemente de las circunstancias externas.

La vida de Sāmāvatī en la corte real siguió un patrón armonioso. Entre sus sirvientes había una, llamada Khujjuttarā, que por fuera era fea y mal formada, pero por lo demás muy capaz. Todos los días, la reina le daba ocho monedas de oro para que comprara flores para las dependencias femeninas del palacio. Pero Khujjuttarā siempre compraba flores por valor de solo cuatro monedas y se quedaba con las cuatro monedas restantes. Un día, cuando fue a comprar flores para su ama, el florista le informó que ese día había invitado al *Buddha* y a su orden de monjes a comer, e instó a Khujjuttarā a participar. Después de la comida, el *Buddha* dio un discurso a sus anfitriones y, mientras hablaba, sus palabras llegaron directamente hasta el corazón de Khujjuttarā. Escuchando con total atención, tranquila y animada, asimiló cada palabra como si estuviera destinada solo a ella, y cuando el *Buddha* concluyó su charla, ella había consumado el sendero y el fruto de la entrada a la corriente. Sin saber muy bien lo que le había sucedido, se había convertido en una persona totalmente transformada, dotada de una fe inquebrantable en la Triple Gema e incapaz de violar las leyes básicas de la moralidad. El mundo entero, que siempre le había parecido tan obvio y real, ahora le parecía un sueño.

Lo primero que hizo después de esta espectacular transformación interior fue comprar flores por las ocho monedas asignadas, lamentando profundamente su antigua deshonestidad. Cuando la reina le preguntó por qué de repente había tantas flores, Khujjuttarā cayó ante los pies de la reina y le confesó todo. Después de que Sāmāvatī la perdonara magnánimamente, Khujjuttarā le dijo lo que estaba más cerca de su corazón, es decir, que había escuchado un discurso del *Buddha* que había cambiado su vida. Ella no podía ser específica sobre el contenido de la Enseñanza, pero Sāmāvatī pudo ver por sí misma el impacto positivo y sanador que había ocurrido en su sirviente. Ella nombró a Khujjuttarā como su asistente personal y le dijo que visitara el monasterio todos los

días para escuchar el *Dhamma* para luego repetírselo a ella y a las otras mujeres del palacio. Khujjuttarā tenía una memoria excepcional, y lo que escuchaba solo una vez podía repetirlo palabra por palabra. Cada día, cuando regresaba del monasterio, las mujeres de alta educación del palacio la colocaban en un asiento más elevado que el de ellas, como si fuera el mismo *Buddha*, y sentadas por debajo de ella escuchaban con devoción el discurso. Más tarde, Khujjuttarā hizo una colección de breves discursos que había escuchado del *Buddha*, que se convirtió en un libro del Canon *Pāli* ahora conocido como *Itivuttaka* (Las frases del *Buddha*), compuesto por 112 *suttas* en prosas y versos, de forma mixta.**19**

Cuando el Rey Udena le dijo una vez más a su amada Sāmāvatī que ella podía desear cualquier cosa y que él lo cumpliría, ella deseó que el *Buddha* viniera al palacio todos los días para comer allí y exponer su doctrina. El mensajero del Rey tomó el mensaje de esta invitación perpetua al *Buddha*, pero él se negó y en su lugar envió a Ānanda. A partir de ese momento, el Venerable Ānanda fue al palacio todos los días para comer y luego dar un discurso sobre el *Dhamma*. La reina ya había sido bien preparada por los relatos de Khujjuttarā, y en poco tiempo comprendió el significado y logró la consumación de la entrada a la corriente, tal como lo había hecho su sirvienta.

Ahora bien, a través de su comprensión común del *Dhamma*, la reina y la doncella se volvieron iguales. En poco tiempo, la Enseñanza se extendió por todo el recinto de las mujeres y apenas hubo una que no se hubo convertido en discípula del Iluminado. Incluso el padrastro de Sāmāvatī, el ministro de finanzas Ghosaka, se sintió profundamente conmovido por la Enseñanza. Donó un gran monasterio en Kosambī al *Saṅgha*, para que los monjes tuvieran un refugio seguro y satisfactorio cuando llegaran a la ciudad. Cada vez que el *Buddha* visitaba Kosambī, permanecía en este monasterio, llamado Ghositārāma, y ​​otros monjes y personas santas también encontraron refugio en él.

A través de la influencia del *Dhamma*, Sāmāvatī decidió desarrollar sus habilidades de manera más intensa. Su activo más importante era la forma en que podía sentir simpatía hacia todos los seres y transmitir a todos vibraciones de bondad amorosa y compasión. Pudo desarrollar esta facultad con tanta fuerza que el *Buddha* la designó como la discípula laica más destacada en la transmisión de *mettā*, “amor bondadoso” (AN 1, cap. 14).

Este amor omnipresente pronto se pondría a prueba severamente en su relación con la segunda consorte principal del Rey, Māgandiyā. Esta mujer estaba imbuida de un odio virulento contra todo lo que fuese budista. Unos años antes, su padre había

conocido al *Buddha* y le había parecido que el apuesto asceta era el candidato más digno para casarse con su hija. En su ingenua ignorancia sobre las reglas para monjes, ofreció a su hija al *Buddha* como esposa.

Māgandiyā era muy hermosa y muchos pretendientes ya habían pedido su mano, pero el *Buddha* rechazó la oferta con un solo verso sobre la falta de atractivo del cuerpo (Snp. V. 835). Este verso hirió la vanidad de Māgandiyā, no obstante, tuvo un impacto tan profundo y positivo en sus padres que en el acto consumaron el fruto de los no retornantes. Māgandiyā tomó el rechazo de *Buddha* hacia ella como un insulto personal y llegó a albergar un odio amargo contra él, un odio que nunca pudo vencer. Posteriormente sus padres la llevaron ante el Rey Udena, quien se enamoró de ella a primera vista y la tomó por esposa. Cuando se casó con su tercera esposa, ella pudo aceptarlo de buena gana, ya que era costumbre que los Reyes de la época tuvieran varias esposas. Pero que Sāmāvatī se hubiese convertido en discípula del *Buddha* y hubiese convertido a las otras mujeres del palacio al *Dhamma*, eso ya no lo podía soportar. Su odio por todo lo relacionado con el *Buddha* se volvió entonces en contra de Sāmāvatī como su representante.

Māgandiyā ideó una mala acción tras otra, y su aguda inteligencia sólo sirvió para evocar nuevas fechorías. Primero le dijo al Rey que Sāmāvatī estaba tratando de quitarle la vida. Pero el Rey era muy consciente del gran amor de Sāmāvatī hacia todos los seres, de modo que ni siquiera consideró esta acusación seriamente, apenas la escuchó y la olvidó casi de inmediato. A continuación, Māgandiyā ordenó a una de sus sirvientas que difundiera rumores sobre el *Buddha* y sus monjes en Kosambī, para que Sāmāvatī también fuera difamada. Con esto tuvo más éxito. Una ola de aversión golpeó a toda la Orden a tal punto que Ānanda sugirió al *Buddha* que se fueran de la ciudad. El *Buddha* sonrió y dijo que la pureza de los monjes silenciaría todos los rumores en una semana. Apenas el Rey Udena escuchó los chismes dirigidos contra la Orden, ya habían disminuido. El segundo intento de Māgandiyā contra Sāmāvatī había otra vez fracasado.

Un tiempo después, Māgandiyā envió al Rey ocho pollos especialmente seleccionados y sugirió que Sāmāvatī los matara y preparara una comida. Sāmāvatī se negó a hacer esto, ya que no mataría a ningún ser vivo. Dado que el Rey sabía sobre su amor que todo lo abarcaba, no perdió los estribos, sino que aceptó su decisión. Luego, Māgandiyā intentó por cuarta vez dañar a Sāmāvatī. Justo antes de la semana que el Rey Udena la pasara con Sāmāvatī, Māgandiyā escondió una serpiente venenosa en las recámaras de Sāmāvatī, aunque los sacos de veneno habrían sido removidos. Cuando el Rey

Udena descubrió la serpiente, todas las pruebas apuntaban hacia Sāmāvatī. Su furia apasionada le hizo perder todo el control. Cogió el arco y la flecha y le disparó a Sāmāvatī, pero gracias al poder de su bondad amorosa, la flecha rebotó en ella sin causarle ningún daño. El odio del Rey no pudo influir en su amorosa consideración hacia él, lo cual protegió su vida como un escudo invisible.

Cuando el Rey Udena recuperó el equilibrio y vio el milagro, que su flecha no podía dañar a Sāmāvatī, quedó profundamente conmovido. Le pidió perdón y estuvo entonces aún más convencido sobre su nobleza y fidelidad. Se interesó por la enseñanza que había dado tanta fuerza a su esposa. Aproximadamente en ese momento, un famoso monje llamado Piṇḍola Bhāradvāja llegó al Monasterio Ghosita. El Rey lo visitó y discutió la Enseñanza con él. Preguntó cómo los jóvenes monjes podían vivir la vida célibe con alegría, y Piṇḍola explicó que, de acuerdo con el consejo del *Buddha*, lo hacían considerando a las mujeres como sus madres, hermanas e hijas. Al final del discurso, el Rey quedó tan impresionado que se refugió en el *Buddha* y se convirtió en un discípulo laico (SN 35: 127).

Sāmāvatī había estado pensando en las maravillas del *Dhamma* y las complejidades de las influencias *kammicas*. Una cosa había llevado a la otra: había llegado a Kosambī como una refugiada pobre; luego, el distribuidor de alimentos le había dado cobijo; el ministro de finanzas la había adoptado como su hija; luego se convirtió en la esposa del Rey; luego su sirvienta le había llevado la Enseñanza; y finalmente se había convirtido en discípula y una entrante a la corriente. Posteriormente, difundió el *Dhamma* a todas las mujeres del palacio, luego a Ghosaka y, por último, también al Rey. ¡Qué convincente era la verdad! Habiendo reflexionado de esta manera, impregnó a todos los seres de bondad amorosa, deseándoles paz y felicidad.

El Rey entonces intentó con más determinación controlar su naturaleza apasionada y dominar la codicia y el odio. Al respecto, le resultaron muy útiles las charlas que mantuvo con Sāmāvatī. Lentamente, este desarrollo culminó en la pérdida de todo deseo sexual cuando estaba en compañía de ella. Se había dado cuenta de su profunda espiritualidad y se relacionó con ella como una hermana y amiga más que como una amante. Si bien no estuvo libre de deseo sexual hacia sus otras esposas, estuvo dispuesto a permitir que Sāmāvatī continuara sin obstáculos en su sendero hacia la emancipación. Pronto ella alcanzó la etapa de una retornante-por-única-vez, acercándose más y más a la de una no-retornante, un logro que muchos laicos podían lograr en aquellos días.

Māgandiyā había suspendido sus ataques durante un tiempo, pero siguió reflexionando sobre cómo vengarse de Sāmāvatī. Después de muchas cavilaciones,

tramó un plan con algunos de sus parientes, a quienes había ganado con su punto de vista, astucia y calumnias. Ella propuso matar a Sāmāvatī prendiendo fuego a todo el palacio de mujeres de tal manera que pareciera un accidente. El plan se elaboró ​​con todos los detalles. Māgandiyā se fue de la ciudad un tiempo antes, para que ninguna sospecha pudiera caer sobre ella.

Este incendio provocó llamas altísimas que demolieron totalmente el palacio de madera. Todas las mujeres que residían en él fueron asesinadas, incluida Sāmāvatī. La noticia de este desastre se extendió por la ciudad muy rápidamente y no posdía escucharse ningún otro tema de conversación. Varios monjes, que no habían sido ordenados por mucho tiempo, también se vieron afectados por la agitación, y después de su ronda de ofrendas fueron con el *Buddha* y le preguntaron cuál sería el futuro renacimiento de estas mujeres discípulas laicas con Sāmāvatī como su líder.

El Iluminado calmó sus corazones emocionados y desvió su curiosidad respondiendo muy brevemente: "Entre estas mujeres, monjes, algunas entraron a la corriente, algunas a la etapa del retornante-por-única-vez y otras a la del no-retornante. Ninguna de estas discípulas laicas ha muerto sin algún fruto noble" (Ud. 7: 10).

El *Buddha* mencionó aquí los primeros tres frutos del *Dhamma*: el fruto de la entrada a la corriente, el del retornante-por-única-vez y el del no-retornante. Todas estas discípulas estaban a salvo del renacimiento por debajo del reino humano, y cada una estaba segura de orientarse hacia el objetivo definitivo de la liberación total. Ése fue el aspecto más importante de sus vidas y muertes, entonces el *Buddha* no quiso entrar en más detalles.

Más adelante, cuando los monjes se encontraban discutiendo lo injusto que era que estos fieles discípulos tuvieran una muerte tan terrible, el *Buddha* les explicó que las mujeres experimentaron esto debido a una acción conjunta que habrían cometido hace muchas vidas. Una vez, cuando Sāmāvatī había sido reina de Benarés, había ido con sus damas de honor a bañarse y sintiendo frío, pidió que se quemara un arbusto para darles un poco de calor. Demasiado tarde vio que un *paccekabuddha* estaba sentado inmóvil entre los arbustos. Aunque no resultó herido, las mujeres no lo entendieron así y temieron ser culpadas por haber hecho un fuego sin la debida precaución. Entonces, Sāmāvatī, tuvo la engañosa idea de verter aceite sobre este asceta que estaba sentado en total absorción, para que al quemarlo borrara las huellas de su error. Este plan no pudo tener éxito, pero la mala intención y el intento de asesinato tuvieron que dar sus frutos, y fue en esa vida que el resultado hubo madurado.

El *Buddha* declaró que uno de los resultados favorables de la práctica de la bondad amorosa es que el fuego, el veneno y las armas no pueden dañar al practicante. Esto debe entenderse en el sentido de que, durante la real transmisión de bondad amorosa,

el que irradia esta cualidad no puede ser lastimado, como demostró Sāmāvatī cuando la flecha del Rey no la penetró. Pero en otras ocasiones el practicante es vulnerable. Sāmāvatī se había convertido en una no retornante y, por lo tanto, estaba libre de todo deseo y odio sensual y de toda identificación con su cuerpo. Fue solo su cuerpo lo que fue quemado por el fuego, no su ser interior. Su corazón suave y radiante, imbuido de amor y compasión, era inexpugnable y no habría sido tocado por el fuego. Es raro que uno de los discípulos santos sea asesinado o que un *Buddha* sea amenazado de asesinato, e igualmente raro es que alguien perfeccionado en *mettā* y un no retornante muera de una muerte violenta. Los tres tipos de personas, sin embargo, tienen en común que sus corazones ya no podrán ser influenciados por esa violencia.

Las últimas palabras de Sāmāvatī fueron: "No sería una cuestión fácil, incluso con el conocimiento de un *Buddha*, determinar exactamente el número de veces que nuestros cuerpos han sido quemados con el fuego cuando transmigramos por el ciclo de renacimientos de incognoscible comienzo de las existencias. ¡Por tanto, tengamos cuidado!" Conmovidas por estas palabras, las damas de la corte meditaron sobre la sensación dolorosa y así ganaron los nobles senderos y correspondientes frutos.

Refiriéndose a la tragedia de Kosambī, el *Buddha* habló el siguiente verso inspirativo a los monjes:

El mundo está esclavizado por la ilusión

Y solo aparenta ser poderoso.

A un necio, esclavizado por sus adquisiciones,

Envuelto en una masa de oscuridad,

Le parecerá como si fuese eterno;

Pero para quien lo observe correctamente, no existirá nada.

**(Ud. 7:10).**

El Rey Udena estuvo abrumado por el dolor de la muerte de Sāmāvatī y se mantuvo cavilando sobre quién podría ser el perpetrador de este espantoso hecho. Llegó a la conclusión de que debía haber sido Māgandiyā. No quiso interrogarla directamente porque sabía que ella lo negaría. Entonces pensó en una artimaña. Dijo a sus ministros: "Hasta ahora todo el tiempo había acumulado aprensión, ya que Sāmāvatī siempre buscó una ocasión para matarme. Pero ahora podré dormir en paz". Los ministros preguntaron al Rey quién podía haber sido el que habría hecho semejante acción. "Solo alguien que realmente me ame", respondió el Rey. Māgandiyā se encontraba cerca y cuando escuchó eso, se adelantó y admitió con orgullo que ella era la única responsable del incendio y la muerte de las mujeres y de Sāmāvatī. El Rey dijo que le otorgaría a ella y a todos sus parientes una bendición al respecto.

Cuando todos los parientes estuvieron reunidos, el Rey los hizo quemar públicamente y luego hizo que se arara la tierra para que se destruyeran todos los restos de sus cenizas. Hizo ejecutar a Māgandiyā por el crimen de asesina en masa, lo cual era parte de su deber y responsabilidad, pero su furia no conoció límites y aún buscaba venganza. La hizo matar con la mayor crueldad. Tuvo una muerte atroz, que fue solo un anticipo de las torturas que la aguardarían en el mundo inferior, después de lo cual tendría que vagar por el *saṁsāra* durante mucho, mucho tiempo en el futuro.

Pronto el Rey Udena lamentó su acto cruel y vengativo. Una y otra vez él veía el rostro de Sāmāvatī frente a él, lleno de amor hacia todos los seres, incluso hacia sus enemigos. Sintió que por su violenta furia se había alejado de ella incluso más de lo que lo había hecho su muerte. Comenzó a controlar su temperamento cada vez más y a seguir enérgicamente las enseñanzas del *Buddha*.

Mientras tanto, Sāmāvatī había renacido en las Esferas Puras, donde habría de consumar el *Nibbāna* sin volver jamás a este mundo. Los diferentes resultados del amor y el odio se pudieron ver con ejemplar claridad en la vida y muerte de estas dos Reinas. Cuando un día los monjes se encontraban discutiendo quién estaba vivo y quién muerto, el *Buddha* dijo que Māgandiyā cuando estaba viva era como ya estuviese muerta, mientras que Sāmāvatī, aunque ha hubiese, estaba realmente viva. Luego habló estos versos:

La atención es el sendero hacia lo inmortal,

La negligencia el sendero hacia la muerte.

Los atentos no mueren;

Los negligentes parecieran como si estuviesen muertos.

El sabio entonces, reconociendo esto

Como una distinción de la atención,

Se regocija en la atención, se complace

En el reino de los nobles.

Los seres con firmeza meditan persistentemente,

Constantemente se esfuerzan, firmemente,

Aspirando a consumar el *Nibbāna*,

La seguridad insuperable de todas las ataduras.

**(Dhp. 21-23).**

El *Buddha* declaró que Sāmāvatī era la más destacada entre las discípulas laicas que habitaban en el amor bondadoso (*mettā*).

## Paṭācārā: La Preservadora Del *Vinaya*

Paṭācārā era la hermosa hija de un comerciante muy rico de Sāvatthī.**21** Cuando tuvo dieciséis años, sus padres la confinaron en el último nivel de una mansión de siete pisos, donde era rodeada de guardias para evitar que hiciera compañía con los jóvenes. A pesar de esta precaución, se vio envuelta en una historia de amor con un sirviente en la casa de sus padres.

Cuando sus padres arreglaron un matrimonio para ella con un joven de igual posición social, decidió fugarse con su amante. Habiendo escapado de la torre disfrazándose de sirvienta, se encontró con su amante en la ciudad y la pareja se fue a vivir a una aldea lejos de Sāvatthī. Allí, el marido se ganó la vida cultivando una pequeña parcela de tierra y la joven esposa tuvo que dedicarse a todas las tareas domésticas, que antes lo realizaban los sirvientes de sus padres para ella. Así cosechó los resultados de su acto.

Cuando quedó embarazada, le rogó a su marido que la llevara de regreso a casa de sus padres para dar a luz; porque, dijo, la madre y el padre de uno siempre tienen una debilidad en el corazón por su hijo y pueden perdonar cualquier ofensa. Sin embargo, su esposo se negó, temiendo que sus padres lo arrestaran o incluso lo mataran. Cuando se dio cuenta de que él no cedería a sus ruegos, decidió marcharse sola. Así que un día, mientras su esposo estaba trabajando, salió por la puerta y se dirigió en camino hacia Sāvatthī. Cuando su esposo se enteró por los vecinos de lo que había sucedido, la siguió y pronto la alcanzó. Aunque tratase de persuadirla de que regresara, ella no lo escuchó, sino que insistió en continuar. Antes de que pudieran llegar a Sāvatthī, comenzaron los dolores de parto y pronto dio a luz a un hijo. Como no tenía más motivos para ir a la casa de sus padres, se dieron la vuelta y regresaron.

Algún tiempo después, Paṭācārā quedó embarazada por segunda vez. Nuevamente le pidió a su esposo que la llevara a casa de sus padres, nuevamente él se negó, y nuevamente ella tomó el asunto en sus propias manos y partió cargando a su hijo. Cuando su esposo la siguió y le suplicó que regresara con él, ella se negó a escuchar. Después de haber viajado aproximadamente la mitad del camino hacia Sāvatthī, se levantó una terrible tormenta fuera de temporada, con truenos, relámpagos y una lluvia incesante. En ese momento comenzaron nuevamente los dolores de parto.

Le pidió a su esposo que le buscara un refugio. El marido se fue a buscar material para construir un cobertizo. Mientras cortaba algunos arbustos jóvenes, una serpiente

venenosa, escondida en un hormiguero, salió y lo mordió. Su veneno fue como de lava fundida y al instante cayó muerto. Paṭācārā lo esperó y esperó, pero fue en vano. Luego dio a luz a un segundo hijo. A lo largo de la noche, ambos niños, aterrorizados por los impactos de la tormenta, gritaban a todo pulmón, pero la única protección que su madre pudo ofrecerles fue su cuerpo, delgado y demacrado por sus tribulaciones.

Por la mañana colocó al recién nacido en su cadera, le hizo una seña al niño mayor y se puso en marcha por el camino que había tomado su esposo, diciendo: “Vengan, mis niños queridos, vuestro padre nos ha abandonado". Al doblar la curva del camino, encontró a su esposo muerto, con el cuerpo rígido como una tabla. Ella se detuvo y se lamentó, culpándose a sí misma por su muerte, y continuó su viaje.

Después de algún tiempo llegaron al río Aciravati. A causa de la lluvia el río había crecido y llegaba hasta la cintura con una corriente violenta. Sintiéndose demasiado débil para cruzar con ambos niños, Paṭācārā dejó al niño mayor en la orilla cercana y llevó al bebé la otra orilla. Luego volvió para cruzar al primogénito. Cuando estaba en medio de la corriente, un halcón en busca de presas vio al bebé recién nacido. Confundiéndolo con un trozo de carne, el halcón descendió en picada, se abalanzó sobre el niño y se fue volando con el bebé entre sus garras, mientras Paṭācārā solo podía mirar impotente y gritar. El niño mayor vio a su madre detenerse a mitad de camino y escuchó sus gritos. No obstante, él pensó que lo estaba llamando y fue tras ella, pero tan pronto como entró en el río fue arrastrado por la turbulenta corriente.

Sollozando y lamentándose, Paṭācārā siguió su camino, medio enloquecida por la triple tragedia que le había ocurrido en un solo día: la pérdida de su marido y sus dos hijos. Pero le aguardaban más desgracias aún. Mientras se acercaba a Sāvatthī conoció a un viajero que venía de la ciudad y le preguntó por su familia. "Pregúnteme acerca de cualquier otra familia en la ciudad que no sea ésa", le dijo. "Por favor, no me pregunte sobre esa familia". Ella insistió, sin embargo, y por eso él tuvo que responder: “Anoche, durante la terrible tormenta, su casa se derrumbó, matando tanto a la pareja de ancianos como a su hijo. Los tres fueron incinerados juntos hace poco tiempo. Allí", dijo, señalando una voluta de humo azul pálido que se arremolinaba a la distancia, "si mira hacia donde estoy señalando, podrá ver el humo de su pira funeraria".

Cuando vio el humo, instantáneamente Paṭācārā se volvió loca. Se quitó la ropa y comenzó a correr desnuda, llorando y sollozando: "Mis dos hijos están muertos, mi esposo en el camino yace muerto, mi madre, mi padre y mi hermano se queman en una

pira funeraria". Aquellos que la vieron la comenzaron a llamar loca, le tiraban basura y le arrojaban terrones de tierra, pero ella continuó caminando hasta que llegó a las afueras de Sāvatthī.

En ese momento, el *Buddha* residía en el monasterio Jetavana rodeado por una multitud de discípulos. Cuando vio a Paṭācārā en la entrada del monasterio, la reconoció como alguien que estaba lista para recibir su mensaje de liberación. Los discípulos laicos gritaron: "¡No dejen que esa loca venga por aquí!" Pero el Maestro dijo: "No se lo impidan; déjenla venir hacia mí". Cuando ella se hubo acercado, él le dijo: "¡Hermana, recupere la atención!" Al instante, recuperó la atención. Un hombre bondadoso le arrojó su manto exterior. Se lo puso, y acercándose al Iluminado, se postró ante sus pies y le contó su trágica historia.

El Maestro la escuchó pacientemente, con profunda compasión, y luego respondió: "Paṭācārā, no se preocupe más. Ha llegado a alguien que puede ser su refugio y abrigo. No es solo hoy que se haya encontrado con esta calamidad y este desastre, sino que, a lo largo de este ciclo de incognoscible comienzo de renacimientos, ha llorado por la pérdida de hijos y otros seres queridos, ha derramado más lágrimas que las aguas de los cuatro océanos". Mientras continuaba hablando sobre los peligros del *saṁsāra*, su dolor disminuyó. Luego, el *Buddha* concluyó sus instrucciones con los siguientes versos:

Los cuatro océanos contienen solo un poco de agua

Comparado con todas las lágrimas que hemos derramado

Heridos por la aflicción, desconcertados por el dolor.

¿Por qué, oh, mujer, continuaría siendo negligente al respecto?

**(Dhp. Comy. 2: 268; BL 2: 255)**

No existen hijos como refugio

Ni padres, ni parientes;

Para alguien captado por el Exterminador

Los parientes no proporcionarán ningún refugio.

Habiendo entendido bien esta realidad,

El sabio bien refrenado por las virtudes

Rápidamente debería despejar

El sendero conducente hacia el *Nibbāna*.

**(Dhp. 288–89)**

Esta exposición del Iluminado penetró en su mente tan profundamente que pudo captar completamente la impermanencia de todas las cosas condicionadas y la universalidad del sufrimiento. Para cuando el *Buddha* terminó su discurso, no fue más

una loca que se lamentaba la que se sentaba ante sus pies, sino una entrante a la corriente, una conocedora del *Dhamma*, alguien segura de la consumación de la liberación final.

Inmediatamente después de lograr la entrada a la corriente, Paṭācārā solicitó la iniciación y ordenación superior, y el *Buddha* la envió con las *Bhikkhunīs*. Después de ingresar al *Bhikkhunī Saṅgha*, a la orden de monjas, Paṭācārā practicó el *Dhamma* con gran diligencia. Sus esfuerzos pronto dieron frutos y logró su objetivo. Ella describe su desarrollo en sus versos en el *Therīgāthā*.

Arando el campo con sus arados,

Sembrando semillas en la tierra

Manteniendo a sus esposas e hijos,

Los jóvenes adquieren riquezas.

Entonces, ¿por qué, cuando soy pura en virtud,

Practicando la Enseñanza del Maestro,

No he de consumar el *Nibbāna*—

Ya que no soy ni holgazana ni engreída?

Habiendo lavado mis pies

Reflexioné sobre las aguas.

Cuando vi el agua por el pie fluir

Desde lo alto de la pendiente,

Mi mente se concentró

Como un excelente corcel de pura sangre.

Habiendo tomado una lámpara, entré a mi celda.

Inspeccioné la cama y me senté en mi lecho.

Luego, habiendo tomado una aguja,

Apagué la mecha.

La liberación de la mente

Se dio con la extinción de dicha lámpara.

**(Thig. 112-16)**

Mientras Paṭācārā observaba el agua que corría por una pendiente, notó que algunos arroyos se hundían rápidamente en el suelo, otros fluían un poco más hacia abajo, mientras que otros fluían hasta el fondo de la pendiente. Esto, reconoció la metáfora perfecta de la naturaleza de la existencia sensible: algunos seres viven solo por un tiempo muy corto, como sus hijos; otros viven hasta la edad adulta, como su esposo; otros viven hasta la vejez, como sus padres. Pero, así como todas las corrientes de agua finalmente tienen que desaparecer en la tierra, la Muerte, el Fabricante del Fin, pone su mano sobre todos los seres vivos y ninguno puede escapar de su alcance.

Cuando Paṭācārā se dio cuenta de esto, su mente se compuso de inmediato. Con constante concentración, contempló los fenómenos condicionados como impermanentes, sometidos por el sufrimiento y ajenos de un alma. Pero, aun así, a pesar de sus esfuerzos, no pudo hacer un gran avance hacia la liberación final. Fatigada, decidió retirarse por la noche. Cuando entró a su residencia y se sentó en la cama, justo cuando apagaba la lámpara de aceite, todo el impulso que había acumulado a través de su práctica anterior dio frutos. En una fracción de segundo, simultáneamente con con la extinción de la llama de la lámpara, surgió el conocimiento supremo. Había consumado entonces su objetivo, el *Nibbāna*, la extinción permanente del fuego de la codicia, el odio y la ilusión.

Durante su carrera como *Bhikkhunī*, Paṭācārā logró la distinción de ser designada por el *Buddha* como la más destacada entre las *bhikkhunī*s que eran expertas en el *Vinaya* (*etadaggaṁ bhikkhunīnaṁ vinayadharānaṁ*). Por lo tanto, era la contraparte femenina del Venerable Upāli, el principal especialista del *Vinaya* entre los *bhikkhus*. Este nombramiento fue fruto de una antigua aspiración. Se nos dice que en la Dispensación del *Buddha* Padumuttara, Paṭācārā había visto al Maestro asignar a una monja mayor la posición de preeminencia entre las monjas versadas en el *Vinaya*, y le pareció como si estuviera tomando a esa monja del brazo y admitirla en el Jardín de la Dicha. Así que formó su determinación e hizo esta aspiración: "Bajo un *Buddha* como su persona, que pueda llegar a ser preeminente entre las monjas versadas en el *Vinaya*". El Señor Padumuttara, extendiendo su mente hacia el futuro, percibió que su aspiración se cumpliría y le otorgó la predicción.

Quizás sea natural que Paṭācārā se haya preocupado particularmente por la disciplina, ya que en sus primeros años había experimentado con tanta intensidad el amargo fruto de la conducta imprudente. En la orden de monjas había aprendido que una formación intensiva en la disciplina era indispensable para lograr la paz y la serenidad. Además, a través de su propia experiencia, había adquirido una comprensión profunda de los senderos del corazón humano y, por lo tanto, pudo ayudar a otras monjas en su formación. Muchas de las monjas acudieron a ella en busca de orientación y encontraron un gran consuelo en sus consejos.

Un ejemplo de ello fue la hermana Candā, quien expresa su gratitud a Paṭācārā en un verso en el *Therīgāthā*:

Porque tuvo compasión hacia mí,

Paṭācārā me ofreció la iniciación hacia la renunciación;

Entonces ella me brindó una exhortación,

Y me ordenó en el objetivo final.

Habiendo escuchado su palabra,

Seguí sus instrucciones;

La exhortación de esta dama no fue en vano.

¡Dotada del triple conocimiento estoy libre de corrupciones!

**(Thig. 125-26)**

Otra *bhikkhunī*, Uttarā, narró cómo Paṭācārā le habló a un grupo de monjas sobre la conducta y la disciplina:

Esfuércense en la Enseñanza del *Buddha*,

La cual, al ser consumada, nadie se arrepentirá.

Habiéndose lavado los pies rápidamente,

Siéntense en un lugar.

Habiendo activado vuestra mente,

Háganla unidireccional y bien concentrada.

Examinen las formaciones

Como algo ajeno y carentes de alma.

**(Thig. 176–77)**

Uttarā siguió en serio las palabras de Paṭācārā y de ese modo alcanzó los tres verdaderos conocimientos.

En el *Therīgāthā* hay una descripción sobre cómo Paṭācārā solía instruir a otras monjas y sobre los beneficios que obtenían de sus consejos. Estos versos, según el colofón, son pronunciados por un grupo no específico de treinta monjas mayores que declararon su estado de *arahant* en presencia de Paṭācārā:

"A través del uso del mortero,

Los jóvenes muelen los granos.

Manteniendo a sus esposas e hijos,

Los jóvenes adquieren riquezas.

Practiquen la enseñanza del *Buddha*,

La cual, al ser consumada, nadie se arrepentirá.

Habiéndose lavado los pies rápidamente,

Siéntese en un lugar.

Dedíquense a la serenidad mental,

Practiquen la enseñanza del *Buddha*".

Habiendo escuchado su consejo,

Siguiendo las instrucciones de Paṭācārā,

Se limpiaron los pies y se sentaron en su lugar.

Luego, dedicadas a la serenidad mental,

Practicaron la Enseñanza del *Buddha*.

En la primera vigilia de la noche

Recordaron sus renacimientos pasados.

En la vigilia intermedia de la noche

Purificaron el ojo divino.

En la última vigilia de la noche

Destruyeron la masa de la oscuridad.

Habiéndose levantado de sus asientos, adoraron sus pies,

"Su instrucción ha sido tomada en serio.

Mientras los treinta dioses honran a Indra,

El invicto en la batalla,

Así viviremos honrándola.

Estamos libres de corrupciones, portadoras del triple conocimiento”.

**(Thig. 119-21)**

Paṭācārā pudo efectuar la transformación de ser una joven frívola para convertirse en una Venerable en el *Saṅgha* tan rápidamente debido a que en renacimientos pasados ya había desarrollado las respectivas facultades necesarias. Bajo diversos *Buddhas* pasados, se dice que había sido monja muchas veces. Los conocimientos que hubo desarrollado de ese modo se mantuvieron subyacentes bajo las acciones de sus vidas pasadas, a la espera de las condiciones favorables para su maduración. Cuando su Maestro, el *Buddha* Gotama, apareció en el mundo, rápidamente encontró el sendero hacia él, estimulada por el sufrimiento y por el impulso inconsciente de encontrar una manera de liberarse del ciclo sin comienzo de renacimientos. Atraída por el Iluminado y su *Dhamma* emancipador, renunció a una vida sin hogar y consumó una incondicionada Libertad.

## Ambapālī: La Generosa Cortesana

Una figura que se repite en las primeras etapas de muchas religiones es la de la famosa cortesana o *hetaera*, cuya conversión y transformación interior demuestra el poder invencible de la verdad y la bondad en su batalla con los elementos inferiores de la naturaleza humana. Así como en el Nuevo Testamento encontramos a María Magdalena, a María la Egipcia en el desierto de Egipto y a Rabi’a en los primeros días del *Sufismo*, también contamos con Ambapāli y Sirimā durante la época del *Buddha*. Apreciar sus vidas es un ejercicio útil, aunque sólo sirva para ayudarnos a liberarnos de los prejuicios, la presunción y para recordarnos que el potencial de la sabiduría y la santidad habita simplemente oculto dentro de nosotros, el cual nunca será borrado, por un estilo de vida aparentemente miserable y degradante.

La vida de Ambapālī fue inusual desde el principio.**22** Un día, el jardinero de un gobernante Licchavi en Vesālī encontró a una niña acostada debajo de un árbol de mango y le dio el nombre de Ambapālī, el cual proviene del término *amba* (mango) y *pāli* (línea, puente). A medida que creció, se volvió cada vez más hermosa y encantadora. Varios de los Príncipes Licchavis aguardaban para casarse con ella, lo que provocó muchas peleas y conflictos, ya que cada uno la quería para sí. Incapaces de resolver el asunto de esta manera, después de largas discusiones finalmente decidieron que Ambapālī no debería pertenecer a nadie exclusivamente, sino a todos en común. Por lo tanto, se vio obligada a convertirse en cortesana en el sentido original de la palabra: una dama para el placer de la corte, una posición que poco tiene en común con la de una prostituta ordinaria. Gracias a la bondad de su carácter, ejerció una influencia tranquilizadora y ennoblecedora sobre los Príncipes Licchavi, y también gastó grandes sumas en actividades caritativas para que se convirtiera prácticamente en una reina sin corona de la aristocrática república de los Licchavis.

La fama de Ambapālī se extendió y llegó hasta al Rey Bimbisāra de Māgadha, quien llegó a sentir que su capital también debería gozar de una atracción similar. Esto lo encontró en una joven llamada Sālavatī, que más tarde se convertiría en la madre de Jīvaka, el médico de la corte. Primero, sin embargo, el Rey Bimbisāra fue a encontrarse con Ambapālī en persona. Como todos los demás, su belleza lo invadió y disfrutó de los placeres que ella podía ofrecer, por lo que ella le dio un hijo.

En el curso de su último viaje, el *Buddha* se detuvo en Vesālī y se quedó en el Bosque de Mangos de Ambapālī. Ambapālī vino a presentarle sus respetos y el *Buddha* la inspiró con un largo discurso sobre el *Dhamma*, al final del cual invitó al Maestro y a la orden de monjes a su casa para la comida del día siguiente. Mientras se marchaba apresuradamente en su mejor carruaje, los Príncipes Licchavis, en sus mejores carruajes, se detuvieron junto a ella y le preguntaron por qué viajaba con tanta prisa. Ella respondió que el Iluminado y sus monjes irían a su casa para sus ofrendas de alimentos del día siguiente y que tenía que asegurarse de que todo estuviera listo. Los nobles le solicitaron que les concediera este privilegio, ofreciéndole cien mil monedas de oro por ello, pero ella respondió que no vendería esta comida ni por todo Vesālī y sus tesoros, juntos. Entonces los Licchavis también acudieron ante el *Buddha* y lo invitaron a aceptar la comida del día siguiente. El *Bhagavā*, sin embargo, se negó porque ya había aceptado la invitación de Ambapālī. Los Licchavis entonces chasquearon los dedos, en una expresión de frustración, y exclamaron: "¡Esta chica de los mangos nos ha derrotado! ¡Nos ha engatusado esta chica de los mangos!" Al día siguiente, después de que el *Buddha* terminase su comida en la casa de Ambapālī, ella se le acercó y le hizo el presente

a la Orden de su maravilloso parque, el Bosque de Mangos, donde el *Buddha* ya había Predicado algunos sermones en el pasado.

El hijo de Ambapālī y del Rey Bimbisāra se convirtió en monje, con el nombre de Vimala-Koṇḍañña, y alcanzó la condición de *arahant*. Más tarde, después de escuchar uno de los sermones de su hijo, Ambapālī entró a la orden de monjas. Ella tomó su propio cuerpo como objeto de meditación, reflexionando sobre su impermanencia y vulnerabilidad hacia el dolor, y al hacerlo, consumo el estado de *arahant*. En sus versos del *Therīgāthā*, pronunciados durante su vejez, compara conmovedoramente su antigua belleza con su entonces marchita condición:

Mi cabello era negro, del color de las abejas,

Cada cabello terminaba en un rizo.

Ahora, a causa de la vejez,

Se ha vuelto como las fibras del cáñamo:

No de otra manera es la palabra

Del Portavoz de la Verdad.

Cubierta de flores mi cabeza era fragante

Como un cofre de delicados aromas.

Ahora, a causa de la vejez,

Huele a piel de perro.

No de otra manera es la palabra

Del Portavoz de la Verdad.

Antiguamente mis cejas eran hermosas

Como medias lunas bien pintadas mediante la destreza de un artista.

Ahora, a causa de la vejez,

Ellas caen alineadas por unas arrugas.

No de otra manera es la palabra

Del Portavoz de la Verdad.

Brillantes y hermosos como unas joyas,

Eran mis ojos azul oscuro y de gran tamaño.

Ahora, duramente erosionadas por la vejez,

Su belleza se ha desvanecido completamente.

No de otra manera es la palabra

Del Portavoz de la Verdad.

Antiguamente mis dientes se veían hermosos

Del color de los cogollos de un plátano.

Ahora, a causa de la vejez,

Están rotos y amarillos.

No de otra manera es la palabra

Del Portavoz de la Verdad.

Antiguamente mis dos senos eran hermosos,

Hinchados, redondos, compactos y elevados.

Ahora simplemente cuelgan y se hunden en mi pecho

Como un par de bolsas vacías de agua.

No de otra manera es la palabra

Del Portavoz de la Verdad.

Antiguamente mi cuerpo era hermoso

Como una hoja de oro bien pulida.

Ahora está todo cubierto de arrugas.

No de otra manera es la palabra

Del Portavoz de la Verdad.

Antiguamente mis dos pies se veían hermosos

Como (zapatos) llenos de algodón.

Ahora, a causa de la vejez,

Están agrietados y arrugados por todas partes.

No de otra manera es la palabra

Del Portavoz de la Verdad.

Así es este cuerpo, ahora decrépito,

El hogar de muchos tipos de sufrimiento.

No es más que una casa vieja

Desde donde colapsa el yeso.

No de otra manera es la palabra

Del Portavoz de la Verdad.

**(Thig. 252–70; selecciones)**

Esta contemplación, practicada asiduamente, le dio a Ambapālī un entendimiento cada vez más profundo sobre la naturaleza de la existencia. Ella logró el recuerdo de sus vidas pasadas y vio los meandros que había experimentado en su viaje a través del *saṁsāra*: a veces había sido prostituta, otras veces monja. También vio que, a pesar de la degradación a la que a veces se había sometido, había sido capaz repetidamente de acciones de inusitada generosidad, que le reportaron sus propias recompensas en sus sucesivos renacimientos. A menudo había sido hermosa, pero siempre su belleza física se había desvanecido, aplastada por el envejecimiento y la muerte. Ahora, en su última vida, finalmente había alcanzado, a través de la total extinción de la ilusión, la belleza imperecedera de la liberación final. En los siguientes versos, Ambapālī da testimonio de su elevación hacia el estado de una "verdadera hija del *Buddha*":

Atendido por millones de criaturas

Me inicié en la Enseñanza del Conquistador.

He consumado un estado de imperturbabilidad,

Soy una verdadera hija del *Buddha*.

Soy una maestra de los poderes espirituales

Y del elemento del oído purificado. Yo soy,

Oh, gran sabio, maestra del conocimiento de

Abarcar las mentes de los demás.

Conozco mis hogares pasados,

El ojo divino se ha purificado,

Todas mis corrupciones han sido destruidas

Ahora no habrá más reconversión.

**(Ap. 2, 4: 9, vv. 213-15)**

## Sirimā y Uttarā

La historia de Sirīmā, tal como se registra en los comentarios *Pāli*, comienza con una mujer llamada Uttarā, la hija del rico comerciante llamado Puṇṇa, de Rājagaha. Tanto Puṇṇa como Uttarā eran seguidores del *Buddha*.23 Un rico comerciante llamado Sumana, que en épocas pasadas había sido el benefactor de Puṇṇa, deseó casar a su hijo con Uttarā. Puṇṇa, sin embargo, no estuvo dispuesto a aceptar la propuesta. El comerciante le recordó que durante muchos años Puṇṇa había sido su empleado y que su riqueza actual se había acumulado durante esos años de servicio. Puṇṇa le respondió: "Tú y tu familia siguen sistemas de creencias incorrectos, no obstante, mi hija no puede vivir sin las Tres Gemas". El comerciante apeló a otros miembros de su clase, quienes acudieron a suplicarle a Puṇṇa que le diera en matrimonio a su hija en favor al hijo del comerciante. Al final, conmovido por las súplicas de sus respetados conciudadanos, Puṇṇa no tuvo más remedio que ceder a su hija.

El matrimonio tuvo lugar al comienzo de la temporada de lluvias, cuando los monjes iniciaban su retiro anual de lluvias de tres meses. Después de mudarse a la casa de su esposo, Uttarā había perdido ka oportunidad de encontrarse frecuentemente con monjes o monjas, y mucho menos de proporcionarles ofrendas y escuchar el *Dhamma*. Durante dos meses y medio soportó esta privación, pero luego envió a sus padres este mensaje: "¿Por qué me habéis metido en una prisión así? Hubiera sido mejor venderme como esclava a casarme en una familia de incrédulos. En todo el tiempo que he estado aquí no se me ha permitido realizar ni una sola acción meritoria".

Puṇṇa estaba terriblemente molesto cuando recibió este mensaje. Por compasión hacia su hija, ideó el siguiente esquema para ayudarla a lograr su objetivo. Envió a su hija quince mil monedas de oro junto con el siguiente mensaje: “Sirīmā, la cortesana de nuestra ciudad, cobra mil monedas de oro por una noche de placer. Ofrézcale la suma de dinero adjunta para que entretenga a su esposo durante quince días mientras usted realiza las acciones meritorias que desee". Uttarā siguió este consejo y llevó a Sirīmā a su casa. Cuando su esposo vio a la hermosa cortesana, accedió de buena gana a dejarla ocupar el lugar de su esposa durante quince días, de modo que Uttarā tuviera la libertad de hacer ofrendas y escuchar la Enseñanza cuanto quisiera.

Ésa era la última quincena antes del final del retiro de lluvias, después de lo cual los monjes comenzarían nuevamente sus peregrinaciones. Durante este período de dos semanas, Uttarā rogó al *Buddha* y a sus monjes que vinieran a pedir ofrendas todos los días a su casa. El *Buddha*, por simpatía, aceptó esta invitación y, por lo tanto, pudo escuchar muchas enseñanzas. En el penúltimo día, el día antes de la ceremonia de clausura del retiro de lluvias, Uttarā estuvo constantemente ocupada con los preparativos de la cocina. Al verla correr de un lado a otro, su marido no pudo evitar complacerse ante lo que consideraba una pura estupidez. Mientras la veía correr de aquí para allá, cubierta de sudor y hollín, pensó: "Esta tonta no sabe cómo disfrutar de su riqueza cómodamente. En cambio, se apresura a ciegas, feliz de estar sirviendo a ese asceta de cabeza rapada". Sonrió y se alejó.

Cuando Sirīmā, la cortesana, lo vio sonreír, se preguntó qué lo había evocado. Al ver a Uttarā cerca, saltó a la conclusión de que habían compartido un momento de intimidad. Esto la hizo enojar y molestar. Durante dos semanas había disfrutado de la sensación de ser la dueña de la casa, y ahora este incidente le recordaba que solo era una invitada. Ella se sintió intensamente celosa de Uttarā y quiso lastimarla. Así que fue a la cocina, tomó un cucharón de aceite hirviendo y se acercó a Uttarā. Esta última la vio llegar y pensó: "Mi amiga Sirīmā me ha prestado un gran servicio. La tierra puede ser demasiado pequeña, el mundo *Brahmā* demasiado bajo, pero la virtud de mi amiga es muy grande, porque gracias a su ayuda he podido hacer ofrendas y escuchar las enseñanzas. Si ahora hay algo de ira en mí, que el aceite me queme, pero si estoy libre de ira, que no lo haga". Así que ella le transmitió amor bondadoso a Sirīmā. Cuando la cortesana vertió el aceite sobre su cabeza, fluyó inofensivamente, como si fuera agua fría.

Sirīmā, enfurecida, recogió otro cucharón de aceite hirviendo, esperando que esta vez sí la quemara. En este punto intervinieron las sirvientas de Uttarā. Agarraron a Sirīmā, la arrojaron al suelo y la golpearon y patearon. Uttarā primero intentó en

vano detenerlas, y finalmente se colocó entre las doncellas y Sirīmā y le preguntó en voz baja: "¿Por qué hiciste esta mala acción?" Luego la lavó con agua tibia y la ungió con el mejor perfume. Sirīmā, volviendo a sus sentidos, recordó que en realidad ella era solo una invitada en la casa. Pensó: "Ciertamente he hecho algo malo, derramar aceite hirviendo sobre ella, solo porque su esposo le sonrió. No solo soportó esto sin enojo, sino que cuando sus doncellas me atacaron, las contuvo y me protegió. Que mi cabeza se parta en siete pedazos si no le pido perdón". Cayó ante los pies de Uttarā y le suplicó que la perdonara. Uttarā dijo: “Mi padre aún vive. Si él la perdona, yo también". Sirīmā dijo: "Iré a ver a su padre, al rico maestro del gremio, y le pediré que me perdone".

Uttarā respondió: “Puṇṇa es el padre que me trajo a este ciclo de sufrimientos. Si el padre que me sacó de ese mismo ciclo la perdona, yo también lo haré".

"¿Pero quién es el padre que la ha librado del ciclo del sufrimiento?"

"El *Buddha*, el Totalmente Iluminado".

"Pero no lo conozco. ¿Qué debo hacer?"

“El Maestro vendrá aquí mañana, junto con sus monjes. Venga usted misma, traiga todas las ofrendas que pueda y pídale perdón ".

Sirīmā asintió alegremente y se fue a casa. Les dijo a sus muchos sirvientes que prepararan todo tipo de alimentos y al día siguiente los llevó a la casa de Uttarā. Ella, sin embargo, todavía avergonzada de su mal comportamiento, no se atrevió personalmente a servir a los monjes. Uttarā se hizo cargo de todo. Cuando todos hubieron comido, Sirīmā se arrodilló ante los pies del *Buddha* y le pidió perdón. "¿Por qué?" preguntó. Sirīmā le contó todo el incidente. El Iluminado le pidió a Uttarā que confirmara lo que había sucedido y le preguntó cuáles habían sido sus pensamientos cuando vio a Sirīmā acercándose a ella con el aceite hirviendo. "La colmé de amor bondadoso", dijo Uttarā, "y pensé: 'Mi amiga Sirīmā me ha prestado un gran servicio...'"

"¡Excelente, Uttarā, excelente!" dijo el *Bhagavā*. "Esa es la forma correcta para vencer a la ira". Y añadió el siguiente verso:

Conquistad la ira con no ira,

Conquistad al mal con el bien,

Conquistad la mezquindad con la generosidad

Y a la mentira con la verdad.

**(Dhp 223)**

Luego, el Maestro expuso el *Dhamma* a todos los presentes y explicó las Cuatro Nobles Verdades. Al final de esta instrucción, Uttarā obtuvo el fruto del retornante por única vez. Su marido, hasta entonces incrédulo, así como sus suegros igualmente escépticos, alcanzaron el fruto de la entrada a la corriente.

Sirīmā también alcanzó el fruto de la entrada a la corriente. No dispuesta a continuar como cortesana, se dedicó a cuidar a la orden de monjes y a realizar otras acciones meritorias. Invitó al *Saṅgha* a que enviara a ocho monjes a su casa todos los días para comer, distribuyendo cupones de invitación que pudiesen repartirse dentro de la Orden. Siempre servía a los monjes que acudían a ella con sus propias manos, y sus ofrendas de alimentos eran tan abundantes que cada ración habría sido suficiente para tres o cuatro personas.

Un día, uno de los ocho monjes que habían comido en la casa de Sirīmā regresó a su monasterio a tres millas de distancia. Cuando llegó allí, los venerables le preguntaron si había tenido suficiente para comer. Les explicó el arreglo por el cual se alimentaba a ocho monjes todos los días en ese lugar. Cuando le preguntaron si la comida había sido buena, él entró en éxtasis. La comida, dijo él, era indescriptible; sólo se sirve lo mejor de todo, y las raciones eran tan generosas que cada una sería suficiente para tres o cuatro personas. No obstante, prosiguió, la apariencia de Sirīmā supera a sus ofrecimientos: es hermosa, elegante y radiante en sus encantos.

Mientras hablaba el recién llegado, uno de los monjes que escuchaba su descripción se sintió impresionado por un súbito amor hacia Sirīmā, a pesar de que nunca la hubiese visto. Ansioso por verla al día siguiente, temprano en la mañana, se las arregló para obtener uno de los cupones. Dio la casualidad de que ese mismo día, Sirīmā se enfermó y se había quitado todas sus galas e ido a la cama. Cuando le dijeron que los monjes habían llegado, no tuvo fuerzas ni para levantarse, y dejó que sus sirvientas los atendieran. Una vez que se llenaron todos los cuencos y los monjes empezaron a comer, hizo un esfuerzo para levantarse de la cama y, apoyada por dos sirvientas, entró dolorosamente a la habitación para presentar sus respetos a los monjes. Estaba tan débil que todo su cuerpo temblaba. El monje enamorado, al verla así, pensó: "Se ve radiantemente hermosa incluso estando enferma. ¡Imagino lo grande que debe ser su belleza cuando esté bien de salud y llevando todas sus joyas!" La pasión reprimida durante mucho tiempo surgió poderosamente en él, y ni siquiera pudo comer. Entonces, tomando su cuenco, regresó al monasterio, donde cubrió el cuenco y se recostó en su cama. Aunque sus amigos trataron de convencerlo de que comiera, no lo consiguieron.

Esa misma noche Sirīmā falleció. El Rey Bimbisāra envió un mensaje al *Buddha*: "Señor, la hermana menor de Jīvaka ha muerto".24 El *Buddha* le envió un mensaje en el sentido de que el cuerpo de Sirīmā no debería ser incinerado de inmediato, sino colocado en el osario, donde debía ser custodiado para evitar que los cuervos carroñeros y otras bestias lo devoraran. Esto se hizo. Después de tres días, el cadáver putrefacto se hinchó y se llenó de gusanos, de modo que parecía una olla de arroz hirviendo en el fuego con burbujas subiendo a la superficie. Entonces el Rey Bimbisāra decretó que todos los habitantes adultos de Rājagaha deberían visitar el cuerpo y ver a Sirīmā en su condición actual. El no hacerlo sería castigado con una multa de ocho monedas de oro. Al mismo tiempo, también envió un mensaje al *Buddha* invitándolo a ir al osario con sus monjes.

El monje enamorado no había comido en cuatro días y la comida en su plato ahora también estaba plagada de gusanos. Sus amigos se acercaron a él y le dijeron: "Hermano, el Maestro va a ver a Sirīmā". Al oír la palabra "Sirīmā", el monje se compuso y, olvidándose de su debilidad y hambre, se levantó de un salto, vació y enjuagó su cuenco y se unió a los demás que iban a mirar a Sirīmā. Allí, se había congregado una gran multitud. El *Buddha,* con sus monjes, se hizo a un lado, luego vinieron las monjas, luego el Rey con su séquito, luego los devotos masculinos y femeninos.

El *Buddha* preguntó al Rey Bimbisāra: "¿Quién es esta mujer, gran Rey?" "La hermana menor de Jīvaka, señor, Sirīmā es su nombre". "¿Ésta es Sirīmā?" "Sí señor." "Entonces que se proclame con el redoble de tambores que quien pague la suma de mil monedas podrá poseer a Sirīmā”.

Para entonces ya nadie quería a Sirīmā, ni siquiera a un precio más bajo, ni siquiera por un centavo, ni siquiera gratis.

Entonces el *Buddha* dijo: "Aquí, monjes, vean a esta mujer que fue amada por el mundo. En esta misma ciudad, en el pasado, los hombres pagaron con gusto mil monedas de oro para disfrutarla por solo una noche. Ahora, sin embargo, nadie la tendría, ni siquiera por nada. A esto es a lo que llega a convertirse un cuerpo, perecedero y frágil, que sólo se vuelve atractivo a través de los ornamentos, un montón de heridas con nueve aberturas, unidas por trescientos huesos, una carga continua para cualquiera. Solo los tontos atribuyen fantasías e ilusiones a algo tan evanescente". Y concluyó con este verso:

Vean esta bolsa de piel toda adornada;

La cual luce como solo una masa de heridas.

Enferma, objeto de deseos,

Que no posee nada de estable ni perdurable.

**(Dhp. 147)**

Después de que el *Buddha* diera esta "oración fúnebre", una enseñanza contenida de una lección práctica, el monje enamorado se liberó de su pasión. Concentrado en la contemplación del cuerpo, cultivó la sabiduría y consumó el estado de *arahant*.

Sirīmā, sin embargo, había asistido a su propio funeral. Después de su muerte, renació como una *devatā* en el cielo de los Treinta y Tres. Mirando hacia el mundo humano, vio al *Buddha* con sus monjes y a la asamblea de personas de pie cerca de su cadáver. En un resplandor de gloria descendió del cielo, acompañada por quinientas doncellas celestiales en quinientos carruajes. Luego desmontó y saludó al *Bhagavā*.

El Venerable Vaṇgīsa, el poeta más destacado del *Saṅgha*, se dirigió a ella en verso, preguntándole de dónde provenía y qué acciones meritorias había realizado para obtener tal éxito. Sirīmā le respondió en verso:

En esa ciudad excelente y bien construida entre las colinas,

Fui asistente del excelente y espléndido Rey.

Estuve perfectamente entrenada en danzas y cantos;

En Rājagaha me conocían como Sirīmā.

El *Buddha*, el señor de los videntes, el guía,

Me enseñó el origen, el sufrimiento, la impermanencia;

La cesación del sufrimiento, incondicionada y eterna;

Y este sendero, sin bifurcaciones, recto y auspicioso.

Al escuchar sobre el estado inmortal, lo incondicionado,

La Enseñanza del supremo *Tathāgatā*,

Habité perfectamente restringida por los preceptos,

Establecida en el *Dhamma* enseñado por el *Buddha*, el mejor de los hombres.

Habiendo conocido el estado libre de impurezas, lo incondicionado,

Enseñado por el supremo *Tathāgata*,

Allí mismo arribé a la serena concentración:

Esa fue mi suprema seguridad.

Habiendo consumado la suprema Inmortalidad que hace toda una distinción,

Estuve segura en mi destino, distinguida en la penetración.

Libre de perplejidad, honrada por una multitud,

Disfruto de la recreación y del placer en abundancia.

Por tanto, yo, una *devatā*, soy una vidente de lo Inmortal,

Una discípula del supremo *Tathāgata*;

Una vidente del *Dhamma*, establecida en la primicia,

Una entrante a la corriente, libre de las malas corrientes.

Respetuosa del espléndido Rey del *Dhamma*,

He venido a adorar al Supremo

Y a los inspiradores monjes que se complacen en la bondad,

Venero a la auspiciosa congregación de ascetas.

Me alegré y regocijé cuando vi al Sabio,

Al *Tathāgata*, el mejor auriga de hombres a ser adiestrados.

Venero al supremamente compasivo,

Al destructor del deseo, al guía que se complace en la bondad.

**(Versos 137–49)**

## Isidāsī: Un Viaje por el *Saṁsāra*

En Pāṭaliputta, que se convertiría en la capital del Rey Asoka, vivían dos monjas budistas, Isidāsī y Bodhī, ambas eran expertas en la contemplación, bien versadas en la Enseñanza, libres de toda contaminación.**25** Un día, después de haber ido por la ronda de ofrendas y haber terminado su comida, las dos amigas se sentaron a la sombra y su conversación derivó hacia sus historias personales. La monja mayor, cuyo nombre era Bodhī, aparentemente había sufrido mucho antes de unirse a la Orden, y se preguntaba cómo su compañera, más joven, lsidāsī, había decidido renunciar al mundo. Esta última todavía gozaba del rubor de la juventud. Tenía un semblante alegre y difícilmente parecería concebible que la vida le hubiese dejado algunas huellas amargas. Entonces, le preguntó la monja mayor, ¿cómo se le había revelado el sufrimiento de la existencia y la había emprendido una vida de renunciación?

Eres hermosa, noble Isidāsī,

Y su juventud aún no se ha desvanecido,

¿Cuál fue el defecto que ha apreciado sobre la vida,

Aquello que la condujo a procurar una vida de renunciación?

**(Thig.403)**

Isidāsī contó su historia. Había nacido en el sur, en Ujjeni, en la capital del reino de Avantī. Su padre era un ciudadano rico y ella era su única y muy apreciada hija. Un amigo suyo, un rico comerciante, le pidió que le diera su hija en matrimonio con su hijo, y el padre de Isidāsī se alegró de que su hija se casara con un miembro de la familia de su amigo. Isidāsī era una joven íntegra y disciplinada. El profundo respeto por sus padres que había aprendido en casa lo extendió igualmente a sus suegros, y mantuvo

una relación cálida y amistosa con todos los familiares de su esposo, manteniendo siempre una actitud premeditada de debida modestia. También era una ama de casa muy trabajadora y concienzuda. Ella servía a su esposo con gran amor, incluso cocinando con sus propias manos en lugar de dejar esta tarea a los sirvientes:

Yo sola cocinaba el arroz,

Yo sola lavaba los platos.

Como una madre cuidando de su único hijo,

Así también le serví a mi esposo.

Le mostraba una insuperable devoción,

Lo servía con humildad;

Me levantaba temprano, era diligente, virtuosa

Y, sin embargo, mi marido me aborrecía.

**(Thig. 412-13)**

Isidāsī era de hecho una de esas esposas ideales en el modelo indio de servir desinteresadamente a sus maridos, y su marido tenía todas las razones para alegrarse de haberse encontrado con una compañera de vida así; ya que incluso entre las mujeres indias, generalmente conocidas por su carácter amable, ella sobresalía y era verdaderamente un tesoro. Sin embargo, extrañamente, su esposo no la toleraba, y fue a ver a sus padres y expresó su queja. Sus padres, sin embargo, elogiaban sus virtudes y le preguntaron al joven, con gran desconcierto, qué no le agradaba. Explicó que ella ciertamente no había hecho nada para lastimarlo, ni tampoco había mostrado ninguna agresión contra él, pero simplemente no le agradaba, estaba cansado de ella, había tenido suficiente con ella y estaba listo para dejar la casa para no tener que volver a verla (Thig. 414-16).

Los padres del hombre estuvieron muy molestos y no podían entender a su hijo. Así que le pidieron a Isidāsī que viniera con ellos, le contaron con tristeza cómo estaban las cosas y le suplicaron que les contara lo que había hecho, asegurándole que podía hablar con total confianza. Debían haber imaginado que su hijo, por alguna razón, se había mostrado reticente a hablar, y esperaban que su amada nuera les dijera lo que realmente estaba mal para que pudieran tomar medidas y reconciliarla con su esposo. Todo el asunto se llevó a cabo por todos los ámbitos posibles de una manera tranquila y digna. Ni los padres ni el hijo fueron en absoluto violentos o agresivos, e incluso el hijo estaba dispuesto a salir de la casa y seguir su propio camino en lugar de hacer algo en contra de Isidāsī. Los padres también estaban dispuestos a perdonar a su nuera por cualquier perjuicio que pudiera haber ocasionado. Pero ella respondió con toda sinceridad:

No he hecho nada malo,

No le he causado ningún perjuicio,

No le he hablado con rudeza.

¿Qué he hecho para que mi marido me aborrezca?

**(Thig.418)**

De hecho, no había pasado nada en absoluto. Incluso su propio marido no sabía por qué la aborrecía y no podía dar una explicación racional de su antipatía hacia ella. Como los suegros de Isidāsī no pudieron remediar la situación y no querían perder a su hijo, no tuvieron más remedio que enviarla de regreso con sus padres. Pensaron que una mujer tan ejemplar seguramente encontraría otro marido con quien ser feliz. Para Isidāsī, por supuesto, esta fue una experiencia absolutamente humillante. Al regresar con sus padres como una esposa rechazada, se sintió casi devastada:

Rechazada, vencida por el sufrimiento,

Me llevaron de regreso a la casa con mis padres.

"Mientras apaciguamos a nuestro hijo", exclamaron,

"¡Hemos perdido a la hermosa diosa de la fortuna!"

**(Thig.419)**

Su padre recibió a su única hija bajo su protección. Aunque lo que había sucedido estaba más allá de su comprensión, comenzó a buscar a otro marido para ella. Entre sus conocidos encontró a un virtuoso y acaudalado hombre que estuvo tan feliz con la perspectiva de casarse con Isidāsī que se ofreció a pagar la mitad de la dote habitual del matrimonio. Pero, aunque Isidāsī sirviese a su nuevo esposo con el mayor amor y afecto, después de apenas un mes, el mismo patrón extraño se repitió una vez más. El segundo marido perdió su afecto hacia ella, se irritaba con su mera presencia, la envió de regreso con sus padres y con el matrimonio anulado.

Entonces, tanto ella como su padre se sintieron totalmente perdidos. Poco tiempo después llegó un asceta a la casa en busca de ofrendas. El hombre no parecía muy feliz con su condición ascética, y de repente al padre de Isidāsī se le ocurrió ofrecerle a su hija. El padre sugirió al asceta que se quitara el ropaje y el cuenco de mendicidad y se instalara en un estilo de vida más cómodo, con una espléndida mansión como hogar y con la hermosa Isidāsī como esposa. El asceta accedió de buena gana a esta tentadora oferta, que superaba sus expectativas más descabelladas. Pero después de solo dos semanas fue a ver a su suegro y le suplicó que le devolviera el ropaje y el cuenco:

preferiría morir de hambre como el más pobre de los mendigos a pasar un día más en compañía de Isidāsī. Toda la familia le suplicó que les dijera qué era lo que deseaba; cumplirían todos sus deseos si aceptaba quedarse, porque era un hombre virtuoso. Pero rechazó todos los incentivos. Dijo que estaba seguro de una sola cosa: de que ya no podía quedarse más con Isidāsī bajo el mismo techo. Y con estas palabras se marchó   
(Thig. 422-25).

Isidāsī se sintió completamente devastada y pensó en suicidarse en lugar de tener que seguir soportando tal sufrimiento. Ahora bien, sucedió que ese mismo día una monja budista llamada Jinadattā llegó a la casa de su padre en su ronda de ofrendas. Al ver el semblante apacible de la monja, Isidāsī pensó que ella debería convertirse en monja. Ella hizo conocer su deseo, pero su padre, reacio a perder a su única hija, le suplicó que se quedara en casa. Aquí, dijo, ella podría realizar acciones meritorias que la conducirían a su bienestar futuro. Pero Isidāsī le lloró y le rogó a su padre que la dejara iniciarse como monja. Para entonces se había dado cuenta de que su incomprensible destino debería deberse a alguna causa más profunda, a algún *kamma* maligno creado en una vida pasada. Finalmente su padre cedió:

Entonces mi padre me dijo:

"Consumad la iluminación y el estado supremo,

Consumad el *Nibbāna* que el mejor de los hombres

Ya ha consumado".

**(Thig.432)**

Así, Isidāsī se despidió de sus padres y de su círculo familiar. Siguió a la monja mayor hasta el monasterio y partió hacia la renunciación de una vida sin hogar.

Después de su ordenación pasó siete días en máximo esfuerzo, y al final de la semana ya había consumado los tres conocimientos superiores: el recuerdo de vidas pasadas, el conocimiento del fallecimiento y el renacimiento de los seres, y el conocimiento de la destrucción de las corrupciones mentales. A través de su capacidad para recordar vidas anteriores, Isidāsī se enteró finalmente sobre las causas subyacentes detrás de sus fracasos matrimoniales en su vida presente, y muchas cosas más que se escondían detrás de los oscuros laberintos del *saṁsāra*.

Mirando hacia el pasado, Isidāsī vio que hacía sólo ocho vidas ella había sido un hombre, un orfebre, guapo y rico, embriagado por la intoxicación de la juventud. Deslumbrado por la belleza física, este elegante orfebre se habría dedicado a seducir a las esposas de otros hombres, sin tener en cuenta ninguna decencia ni moralidad al respecto. Le encantaba conquistar a las esposas de otros hombres, una tras otra, como una mariposa revoloteando de flor en flor. Como un Casanova o un Don Juan, jugaba con el

amor y no sentía el menor remordimiento por el perjuicio que pudiese ocasionar. Todo lo que anhelaba consistía simplemente en la emoción de una conquista, en la excitación de la concupiscencia, sin nunca asumir ninguna responsabilidad, ningún compromiso, ninguna obligación en virtud de tal amor. Quería disfrutar del placer, una y otra vez, y siempre anhelando un cambio. Rompía el corazón de sus víctimas y no le importaba en lo más mínimo lo que les sucediera. Si rompía corazones o matrimonios era para él siempre una justificación para activar su indiferencia. Y así bailó, por así decirlo, durante cierto periodo sobre la cima de un volcán, hasta que se le acabó el tiempo.

Luego cayó en el oscuro abismo que él mismo había cavado con su propia conducta imprudente. Renació en el infierno, donde se escuchaban llantos y el crujir de los dientes, y allí experimentó mil veces el sufrimiento que había infligido a otros. Había sido infinitamente despiadado en acciones e intenciones, por lo que en el infierno fue sometido a un castigo infinitamente despiadado, sin compasión ni misericordia, tal como él mismo había sido despiadado y cruel en la tierra. El castigo especial para los adúlteros y libertinos en el infierno, dicen, es una excursión sin tregua por un bosque donde cada hoja es como una espada. Cuando ellos ven a una mujer hermosa a la distancia, corren tras ella, y son cortados por todos lados por los filos de dichas espadas afiladas. Y la mujer, como la Fortuna en su esfera, suele correr hacia adelante y hacer señas, pero nunca se la puede alcanzar. Sin embargo, el libertino, impulsado por un deseo obsesivo, no puede evitarlo. Una y otra vez se lanza hacia el bosque y hacia las hojas afiladas que lo cortan a pedazos. "Y sufrí este tormento durante mucho tiempo", dijo la monja Isidāsī (Thig. 436). Ella recordaba claramente su existencia humana como orfebre y sabía muy bien por qué tuvo que someterse a una expiación tan amarga.

Después de completar este castigo infernal, prosiguió hacia adelante a través del *saṁsāra*. En su siguiente vida se había olvidado de todo y renació en el útero de un mono. A medida que había superado las peores consecuencias de sus malas acciones, para entonces se encontraba comenzando a emerger lentamente de las profundidades. Después de haber hecho penitencia por el odio que había en él cuando rechazaba groseramente a las mujeres que había seducido y de haber despreciado a sus maridos engañados, aún conservaba los impulsos de un anhelo puramente animal, y por la influencia de estas tendencias asumió la forma de un animal. Ésta es una manifestación literal de la frase de Dionisio el Areopagita: "La naturaleza del deseo es tal que convierte al hombre en el objeto de su deseo". Aquel hombre —que había complacido su lujuria sin escrúpulos ni inhibiciones— se convertía entonces en un ser no sujeto a la regla de la razón, sino a la de un animal, y precisamente en el animal más cercano al hombre: un mono. Sin embargo, solo siete días después de su nacimiento, el líder de la tropa de los monos mordió los órganos sexuales del recién nacido para evitar una futura rivalidad:

Un gran mono, el líder de la tropa,

Me castró cuando sólo tenía siete días de nacido.

Este fue el fruto de ese *kamma*

Por haber seducido a las esposas de los demás.

**(Thig.437)**

Después de morir como un mono, renació como una oveja, el hijo de una oveja tuerta y coja. Además, se convirtió en un caballo castrado, incapaz de satisfacer su impulso sexual. Vivió así en la miseria durante doce años, sufriendo de gusanos intestinales y constantemente obligado a transportar niños. Su tercera existencia animal fue como un buey, castrado y obligado a tirar del arado y un carruaje durante todo el año, sin apenas descanso (Thig. 440-41). El trabajo duro era precisamente lo que el orfebre licencioso siempre había evitado, y entonces fue el trabajo duro precisamente de lo que no pudo escapar. Tuvo muchos deberes que realizar y muy poco placer, no solo porque estuviera castrado, sino también porque tenía que jalar cargas pesadas durante todo el día además que, después de un tiempo, también se había quedado ciego.

En la siguiente vida, quien había sido sucesivamente orfebre, habitante del infierno, caballo, mono, oveja y buey, volvió a alcanzar la condición de ser humano, pero como hermafrodita, un cruce entre hombre y mujer (Thig. 442). Debido a que en su existencia anterior había estado tan obsesionado con los órganos sexuales, tanto los suyos como los de las mujeres, entonces se encontró en posesión de ambos al mismo tiempo, lo que, por supuesto, nuevamente lo excluyó de toda satisfacción, convirtiéndolo en un extraño en la sociedad, sobre todo porque era hijo de una esclava y había nacido en una cuneta. Vivió una existencia infeliz durante treinta años y luego murió.

En la siguiente existencia, el ser que había pasado de una vida humana a una en el infierno, del infierno a la vida animal y de animal a la de un hermafrodita, renació como mujer. Esto completó el cambio de sexo. Ahora se había convertido en lo que antes era el objeto de sus deseos: una mujer. De hecho, el deseo convierte a un hombre en los objetos de su deseo. La niña recién nacida era hija de un hombre de la casta social más baja, un carretero pobre que fracasaba en todo lo que emprendía y acababa debiéndole dinero a todo el mundo. Como sus acreedores lo acosaban constantemente y él no tenía nada que darles, ofreció a uno de ellos, a un rico comerciante, a su hija como esclava. El comerciante lo liberó de sus deudas, le dio algo de dinero como bonificación y se llevó a la niña. Ella lloró y se afligió, pero todo era en vano: se la llevaron de su casa hacia la esclavitud. Cuando ella tuvo dieciséis años y ya era una virgen atractiva, el hijo de la casa se enamoró de ella y la tomó como esposa secundaria. Él se casó felizmente

con una esposa honorable y virtuosa, que lo amaba por encima de todo. Naturalmente, se sintió muy angustiada cuando su esposo tomó a otra esposa y así fue cómo llegó a sentirse rechazada. La mujer más joven, sin embargo, hizo todo lo que estuvo a su alcance para defender su posición recién ganada y logró sembrar la discordia entre marido y mujer. Habiendo conocido la miseria de la pobreza absoluta y la carga de vida de una esclava, estuvo decidida a defender su condición de esposa de un hombre rico, por lo que hizo todo lo posible por desplazar a su rival. Esto provocó muchas peleas y disputas, hasta que finalmente ella logró romper el lazo entre su esposo y su primera esposa (Thig. 443-46).

Después de esa vida, en la que nuevamente había aprovechado las oportunidades de la felicidad que le ofrecía el nacimiento humano, renació como Isidāsī. Habiendo agotado el fruto de sus malas acciones pasadas, nació como un ser humano perfecto. Pero debido a que en su vida anterior había ahuyentado a otra mujer de su hogar y disfrutado de ocupar su lugar, entonces tuvo que sufrir el desprecio y la negligencia de tres maridos sucesivos. Ninguno de los tres hombres que ella apreció la deseó, fue despreciada y rechazada como esposa por todos ellos, aparentemente sin justificación, pero en realidad como consecuencia de sus propias acciones pasadas. Sin embargo, dado que no reaccionó con ira y agresión, sino que se esforzó en todo momento por ser una esposa modelo, pudo construir algo sobre esta base de virtud. Después de convertirse en monja, alcanzó las absorciones meditativas con una rapidez inusual y rápidamente penetró en la clave de su misterioso destino.

Una vez que Isidāsī comprendió todas estas conexiones, una vez que se dio cuenta de las malas consecuencias del deseo desenfrenado y vio cómo esto conducía una y otra vez a la autoafirmación a expensas de los demás, surgió en ella el deseo de apartarse por completo de todo el ciclo del sufrimiento. Ella entendió la interacción de las inclinaciones entre sus vidas pasadas y su vida presente, y vio, con el ojo divino, que lo mismo también era válido para los demás seres. Y así, habiendo experimentado la Enseñanza a través la práctica real, finalmente alcanzó el tercer conocimiento superior, la comprensión plena y completa de las Cuatro Nobles Verdades, que trae consigo la liberación perpetua del *saṁsāra*. Así se convirtió en una de las santas, en una *arahant*. Habiendo migrado por la existencia de un libertino a la de un habitante del infierno, luego a través de tres vidas como animal macho hasta renacer en la siguiente como un hermafrodita, luego como una niña esclava pobre que se hizo rica, y finalmente como una esposa rechazada: ocho vidas llenas de confusión, llenas de deseo y odio, ya había tenido suficiente. Ahora, libre por fin, podría afirmar:

Este fue el fruto de aquella acción pasada,

Que, aunque les sirviera como una esclava,

Me rechazaran y se marcharan por su calzada:

A ello también le he puesto un fin.

**(Thig.447)**

A picture containing shape

Description automatically generated

Capítulo 8

# Aṅgulimāla: El Sendero de un Asesino hacia la Santidad

*Hellmuth Hecker*

## La Formación de un Asesino En Serie

Aṅgulimāla es una de las figuras más conocidas de las escrituras budistas. Todos los niños en tierras budistas conocen la dramática historia de su transformación de convertirse de un asesino en serie a un *arahant,* apacible e iluminado, y las mujeres embarazadas lo ven casi como su propio santo patrón, cuyos benditos versos de protección aseguran un parto exitoso. El *Buddha* había advertido a menudo a sus discípulos que no juzgaran a los demás por su apariencia y comportamiento externo. Que sólo un *Buddha*, dotado de facultades únicas, podría ver el corazón de otro ser con una precisión perfecta. En el caso de Aṅgulimāla, el *Buddha* había visto su potencial oculto para lograr la liberación en esa misma vida, no solo del renacimiento en los mundos inferiores, sino e inclusive de todo el sufrimiento en el ciclo de inrrastreable comienzo de la existencia.

También en el cristianismo encontramos ejemplos de un cambio radical en el carácter moral de las personas: está "el ladrón de la cruz" en el Golgatha, a quien Jesús le prometió que estaría con él en el En el Reino de los Cielos ese mismo día; y el jefe de una banda de ladrones que fue convertido en monje por San Francisco de Asís. Casos como estos siempre han conmovido el corazón de los devotos, pero los escépticos plantean la pregunta de cómo serían posibles tales cambios. La historia de Aṅgulimāla podría sugerir una respuesta a esa pregunta.**1** En la época del *Buddha* había un *brahmán* erudito llamado Bhaggavā Gagga que se desempeñaba como capellán real en la corte del Rey Pasenadi de Kosala, uno de los cargos más altos del reino. Una noche, su esposa, Mantānī, dio a luz a un hijo. El padre hizo que leyeran el horóscopo del niño y, para su consternación, descubrió que su hijo había nacido bajo la "constelación de los delincuentes", lo que indicaba que el niño tendría una disposición innata por una vida delictiva. Uno puede imaginarse bien lo que el padre debió haber sentido cuando se enfrentó ante esa impactante e inesperada revelación.

Por la mañana, el *brahmán* fue al palacio como de costumbre y le preguntó al Rey cómo había dormido. "¿Cómo puedo haber dormido bien?" respondió el Rey. Me desperté en la noche y vi que mis auspiciosas armas, que estaban al final de mi cama,

brillaban intensamente, así que me sentí demasiado asustado y perturbado como para volver a dormir. ¿Podría significar esto un peligro para el reino o para mi vida? "

El *brahmán* dijo: "No tengan miedo, oh, Rey. El mismo extraño fenómeno se ha producido en toda la ciudad y no le concierne directamente. Anoche mi esposa me dio un hijo, y desafortunadamente su horóscopo se vincula con la constelación de la delincuencia. Esto debe haber hecho brillar las armas".

"¿Será un ladrón solitario o el jefe de una pandilla?"

"Será uno solitario, su majestad. ¿Y si lo matamos ahora y evitamos futuras fechorías? "

"Como será uno solitario, maestro, que se críe y se eduque adecuadamente. Entonces, tal vez, pueda perder sus inclinaciones hacia el mal".

Al niño se le llamó Ahiṁsaka, que significaba "Inofensivo". El nombre le fue dado con la esperanza de que sembrarse en su mente un ideal por el cual luchar. Cuando creció, era físicamente fuerte y poderoso, pero también se comportaba muy correctamente y era inteligente. Como era diligente en sus estudios, sus padres tenían buenas razones para pensar que sus malvadas inclinaciones estaban siendo controladas por su educación y por la atmósfera religiosa de su hogar. Esto, por supuesto, los hizo muy felices.

A su debido tiempo, su padre envió a Ahiṁsaka a Takkasilā, a la famosa y antigua universidad de la India, para continuar su educación superior. Fue aceptado por el maestro más destacado en ese campus de aprendizaje, y continuó siendo tan estudioso que superó a todos sus compañeros. También sirvió a su maestro con tanta fidelidad y humildad que pronto se convirtió en su alumno favorito. Incluso recibía sus comidas de la familia de su maestro. Esto hizo que sus compañeros de estudios se sintieran resentidos y envidiosos. Discutieron el problema entre ellos: “Desde que llegó el joven Ahiṁsaka, casi hemos pasado al olvido. Debemos poner fin a esto y provocar una ruptura entre él y el maestro". La forma bien probada de la calumnia no fue fácil, ya que ni la prolijidad de Ahiṁsaka ni su conducta y ascendencia noble daban la oportunidad de denigrarlo. "Tenemos que alejar al maestro de él y así provocar una ruptura", pensaron, por lo que decidieron que tres grupos de personas debían acercarse al maestro en diferentes intervalos del tiempo.

El primer grupo de alumnos se acercó al maestro y le dijo: "Se están escuchando algunas conversaciones en casa". "¿Qué pasa, queridos?" "Creemos que se trata de Ahiṁsaka conspirando contra usted". Al escuchar esto, el maestro se conmocionó y los regañó: ¡Márchense, miserables! ¡No traten de causar disensión entre mi hijo y yo! " Después de un tiempo, el segundo grupo de alumnos le habló de manera similar.

Así también el tercer grupo, que agregó: "Si nuestro maestro no confía en nosotros, puede investigar por sí mismo".

Finalmente, la semilla venenosa de la sospecha se arraigó en su corazón, y llegó a creer que Ahiṁsaka, tan fuerte en cuerpo y mente, en realidad quería usurparlo. Una vez que se despierte la sospecha, siempre se podrá encontrar algo que parezca confirmarla. Así que la sospecha del profesor se convirtió en convicción. "Debo matarlo o hacer que lo maten", pensó. Pero luego consideró: "No será fácil matar a un hombre tan fuerte. Además, si lo mataran mientras viviese aquí como mi alumno, dañará mi reputación y es posible que los estudiantes ya no acudan a mí. Debo pensar en algún otro recurso para deshacerme de él y castigarlo".

Sucedió que poco después el curso de estudios de Ahiṁsaka había llegado a su fin y él se encontraba preparando sus cosas para volver a casa. Entonces el maestro lo llamó y le dijo: "Mi querido Ahiṁsaka, para alguien que ha completado sus estudios, es su deber darle un presente de honor a su maestro. ¡Así que démelo!" "¡Ciertamente, maestro! ¿Qué le ofrezco?" "Debe traerme mil meñiques humanos de la mano derecha. Esta será su reverencia ceremonial final a la ciencia que ha aprendido".

El maestro probablemente esperaba que Ahiṁsaka, en su intento de completar esa tarea, sería asesinado, arrestado o ejecutado. Quizás el maestro también pudo haber escuchado en secreto el horóscopo de Ahiṁsaka, visto en él su inclinación latente hacia la violencia, y entonces lo que intentó fue incitarlo.

Frente a una demanda tan escandalosa, Ahiṁsaka primero exclamó: "¡Oh, maestro! ¿Cómo podría hacer eso? Mi familia nunca ha cometido actos de violencia. Son personas inofensivas". "Bueno, si la ciencia no recibe su debida reverencia ceremonial, no dará fruto para usted". Entonces, después de una persuasión adecuada, Ahiṁsaka finalmente consintió. Después de adorar a su maestro, se marchó.

Las fuentes en las que se basa esta narrativa actual no nos dicen qué convenció finalmente a Ahiṁsaka de aceptar semejante y macabra demanda por parte de su maestro sin una reparo más sólido. Una de sus motivaciones puede haber sido la creencia de que la obediencia incondicional al gurú era el primer deber de un alumno, siendo esto un eco de los principios superiores que regían su vida anterior. Pero el factor más sólido detrás de su decisión fue probablemente su disposición innata hacia la violencia. Las palabras de su maestro pueden haberle despertado una extraña atracción por una vida de violentas aventuras, que también podría haber visto como un desafío a su destreza viril.

La tradición informa que en una de sus vidas pasadas Ahiṁsaka había sido un poderoso espíritu, un supuesto *yakkha*, que usaba su fuerza sobrehumana para matar

seres humanos con el objeto de satisfacer su apetito por carne humana. En todas sus existencias pasadas que se relatan en los *Jātakas*, dos rasgos son prominentes en él: su fuerza física y su falta de compasión. Ésa era la oscura herencia de su pasado que irrumpía en su vida presente, sumergiendo en la oscuridad las buenas cualidades de sus primeros años.

Entonces, en su respuesta final a la demanda de su maestro, Ahiṁsaka ni siquiera pensó en primera alternativa: recoger los dedos de los cadáveres arrojados en los osarios abiertos de la India. En cambio, se equipó con un equipo de armas, incluida una espada grande, y se internó en el bosque salvaje de Jālini en su estado natal de Kosala. Allí vivió en un alto acantilado desde donde podía observar el camino desde las alturas. Cuando veía que los viajeros se acercaban, se apresuraba y descendía, los mataba y tomaba un dedo de cada una de sus víctimas. Primero colgaba los dedos de un árbol donde los pájaros se comían la carne y dejaban caer los huesos. Cuando veían que los huesos se estaban pudriendo en el suelo, ensartaba los huesos de los dedos en una cuerda y lo usaba como una guirnalda. De ahí recibió el alias de Aṅgulimāla, "el del Collar de Dedos".

## Aṅgulimāla Se Convierte En Monje

Mientras Aṅgulimāla continuaba lanzando sus sangrientos ataques, la gente evitaba el bosque y pronto nadie se atrevió a entrar en él, ni siquiera los recolectores de leña. Aṅgulimāla tuvo entonces que acercarse a las afueras de los pueblos y, desde un escondite, atacar a las personas que pasaban, cortándoles los dedos y enhebrándolos en su collar. Incluso llegó a entrar a las casas durante la noche, matando a los habitantes solo para tomar sus dedos. Hizo esto en varios pueblos. Como nadie podía resistir la enorme fuerza de Aṅgulimāla, la gente abandonaba sus hogares y las aldeas comenzaron a quedar desiertas. Los pobladores sin hogar, habiendo caminado hacia Sāvatthī, acamparon fuera de la ciudad y se dirigieron al palacio real donde, llorando y lamentándose, le contaron al Rey Pasenadi su difícil situación. Entonces el Rey vio que era necesaria una acción firme e hizo sonar el tambor de los anuncios reales para proclamar: "Rápido, el delincuente Aṅgulimāla debe ser capturado. ¡Que se reúna un destacamento del ejército para recibir instrucciones!

Aparentemente, el verdadero nombre y ascendencia de Aṅgulimāla habían permanecido desconocidos, pero su madre intuyó que no podía ser otro que su hijo, Ahiṁsaka, que nunca había regresado de Takkasilā. Entonces, cuando escuchó el anuncio público, estuvo segura de que él había caído en aquellos malos senderos presagiados por su horóscopo. Fue a ver a su esposo, al *brahmán* Bhaggavā, y le dijo:

¡Ese temible bandido es nuestro hijo! Ahora los soldados se han propuesto capturarlo. ¡Por favor, querido, vaya a buscarlo! Pídale que cambie su forma de vida y llévelo a casa. De lo contrario, el Rey hará que lo maten". Pero el *brahmán* respondió: “No necesito un hijo así. El Rey puede hacer lo que quiera con él". Sin embargo, el corazón de una madre es blando y, por amor a su hijo, partió sola hacia la zona del bosque donde, según los reportes, se escondía Aṅgulimāla. Quería advertirle y salvarlo, e implorarle que renunciara a sus malos senderos y regresara con ella.

En ese momento Aṅgulimāla ya había reunido 999 dedos, y solo se necesitaba uno más para completar el objetivo del mil establecido por su maestro. Para poner fin a su tarea, bien pudo haber matado a su madre, que se acercaba cada vez más a través del camino. No obstante, el matricidio es uno de los cinco delitos atroces que producen irreversiblemente un renacimiento inmediato en el infierno. Así que, sin saberlo, Aṅgulimāla se encontró bordeando de cerca los límites del infierno.

Precisamente en esta ocasión, era el vigésimo año de la carrera en la enseñanza del *Buddha*; el Maestro, al contemplar el mundo con su gran compasión, percibió a Aṅgulimāla. Para el *Buddha*, con su facultad de recordar existencias pasadas, esta persona no le era desconocida. En muchas vidas se habían conocido antes y, a menudo, el *Bodhisatta* había conquistado la fuerza del cuerpo de Aṅgulimāla con la fuerza de su mente. Una vez, Aṅgulimāla incluso habría sido el tío del *Bodhisatta* (Jāt. 513). Entonces, cuando sus vidas se cruzaron de nuevo y el *Buddha* vio el grave peligro hacia el que se dirigía Aṅgulimāla, entonces no dudó en recorrer las treinta millas que caminó para salvarlo de un desastre espiritual irreparable.

El *Aṅgulimāla Sutta* (MN 86) dice:

Vaqueros, pastores y agricultores que pasaban por allí vieron al *Bhagavā* caminar por el trayecto que conducía hacia Aṅgulimāla y le dijeron: "No tome ese camino, recluso. En este camino está el bandido Aṅgulimāla, que es asesino, de manos sangrientas, inclinado hacia las contiendas y la violencia, despiadado con los seres vivos. Ha devastado pueblos, ciudades y distritos. Constantemente está asesinando gente y usa sus dedos como una guirnalda. Los hombres han recorrido este camino en grupos de diez, veinte, treinta e incluso cuarenta, pero aun así han caído en manos de Aṅgulimāla". Dicho esto, el *Bhagavā* prosiguió en silencio. Por segunda y tercera vez esa gente se lo advirtió, pero el *Bhagavā* prosiguió en silencio.

Desde su puesto de observación, Aṅgulimāla vio por primera vez acercarse a su madre. Aunque la reconoció, tan inmersa estaba su mente en la despiadada emoción de la violencia que inclusive tuvo la intención de completar los mil dedos matando a la

misma mujer que lo había traído al mundo. Justo en dicho momento apareció el *Buddha* en medio del camino entre Aṅgulimāla y su madre. Al verlo, Aṅgulimāla pensó: "¿Por qué debería matar a mi madre por un dedo cuando contamos aquí con alguien más? Dejaré vivir a mi madre. Mataré al recluso y le cortaré el dedo ". El *sutta* continúa:

Aṅgulimāla luego tomó su espada y escudo, se abrochó el arco y el carcaj y siguió de cerca al *Bhagavā*. Entonces el *Bhagavā* realizó una proeza de poder sobrenatural tal que el bandido Aṅgulimāla, aunque caminase tan rápido como pudiese, no pudiese alcanzar al *Bhagavā*, que caminaba a un ritmo normal. Entonces el bandido Aṅgulimāla pensó: “¡Es maravilloso! ¡Es increíble! Antes podía alcanzar incluso a un elefante veloz y atraparlo; Podría alcanzar incluso a un caballo veloz y agarrarlo; Podría alcanzar incluso a un carruaje veloz y atraparlo; Podría alcanzar incluso a un venado veloz y atraparlo. Pero ahora, aunque corra lo más rápido que pueda, no puedo alcanzar a este recluso que camina a un ritmo normal". Se detuvo y le gritó al *Bhagavā*: "¡Deténgase, recluso! ¡Deténgase, recluso!"

"Yo ya me detuve, Aṅgulimāla. Usted también deténgase".

Entonces el bandido Aṅgulimāla pensó: "Estos reclusos, seguidores del vástago Sakyan, dicen la verdad, afirman la verdad; pero, aunque este recluso siga caminando, dice: ‘Yo ya me detuve, Aṅgulimāla. Usted también deténgase’. ¿Y si le preguntara al recluso al respecto?"

Entonces, se dirigió al *Bhagavā* en una estrofa así:

"Mientras camina, recluso, me dice que se ha detenido;

Pero ahora, cuando yo me he detenido, me dice

Que no me he detenido. Le pregunto ahora

Oh, recluso, ¿cuál es el significado al respecto?

¿Cómo es que ya se ha detenido y yo no?"

El *Bhagavā* respondió:

"Aṅgulimāla, me he detenido para siempre,

Me abstengo de la violencia hacia todos los seres vivos;

Sin embargo, usted no posee ninguna restricción hacia nada que respire:

Es por ello por lo que digo que yo ya me detuve mientras usted no".

Cuando Aṅgulimāla escuchó estas palabras, una segunda y gran transformación se apoderó de su corazón. La corriente reprimida de sus más nobles y puros impulsos rompió el dique de su endurecida crueldad a la cual se había habituado durante todos esos

últimos años de su vida. Se dio cuenta de que el asceta que estaba frente a él no era un *bhikkhu* ordinario, sino el mismísimo *Bhagavā*, y supo intuitivamente que el Maestro había llegado al bosque enteramente debido a él, para sustraerlo del abismo sin fondo de la desdicha en el que se encontraba a punto de caer. Conmovido hasta las mismas raíces de su ser, tiró sus armas y se comprometió a adoptar una forma de vida totalmente nueva:

"Oh, por fin este recluso, este Venerable Sabio,

Ha venido a este gran bosque para mi propio beneficio.

Habiendo escuchado una estrofa y habiéndome enseñado el *Dhamma*,

Ciertamente renunciaré al mal para siempre".

Diciendo esto, el bandido tomó su espada y sus armas

Y las arrojó al abismo de un abierto pozo;

El bandido adoró los pies del Sublime,

Y entonces y allí mismo solicitó la ordenación.

El Iluminado, el sabio de gran compasión,

El maestro de este mundo con todos sus *dioses*,

Se dirigió a él con las palabras "Venid, *bhikkhu*".

Y así fue como llegó a convertirse en *bhikkhu*.

Aunque ninguna de las fuentes tradicionales nos da alguna idea del aspecto interno de la metamorfosis de Aṅgulimāla, podríamos suponer que la presencia del *Buddha* ante él le permitió ver, en un instante, el sufrimiento insondable en la que toda su vida se había enredado y la miseria aún más grave que le aguardaba cuando su maligno *kamma* madurase. Debe haberse dado cuenta de cómo había sido víctima de su propia y ciega ignorancia, y debe haberle quedado claro que la única forma de escapar de las oscuras consecuencias que perpetuamente se cernirían sobre él consistía en erradicar la raíz misma de todo renacimiento y sufrimiento. Al ver que no había ninguna esperanza para él en el mundo, tuvo que confiarse a la perspectiva de la liberación final de tal mundo, mediante la conquista de su propia ilusión. Esto lo impulsó a dar el paso radical de la renunciación completa al ingresar al *Saṅgha* y convertirse en un hijo espiritual del Iluminado, su redentor y refugio.

No pasó mucho para que el *Buddha*, junto con un gran número de monjes y con Aṅgulimāla como su monje asistente, se dispusiera a iniciar su regreso hacia Sāvatthī, la tierra natal de Aṅgulimāla. Llegaron allí por etapas. Sin embargo, la gente de Sāvatthī aún no sabía sobre la gran transformación de Aṅgulimāla, y se quejaban de que el Rey hubiese dudado demasiado en enviar tropas para rastrear y capturar al bandido. Entonces, el propio Rey Pasenadi, a la cabeza de una gran unidad de sus mejores

soldados, partió hacia el refugio de Aṅgulimāla, hacia el bosque Jālini. En su camino pasó por el monasterio Jetavana, donde el *Buddha* acababa de llegar. Como durante muchos años había sido un devoto seguidor del *Buddha*, se detuvo en su camino para presentar sus respetos al Maestro.

El *Buddha*, al ver a los soldados, le preguntó al Rey Pasenadi si había sido atacado por un Rey vecino y si se dirigía hacia una guerra. El Rey dijo que no había guerra; más bien, junto con sus soldados, perseguía a un solo hombre, al asesino Aṅgulimāla. "No obstante", añadió con pesar, "pareciera que nunca podré ser capaz de atrapar a ese hombre".

Entonces el *Bhagavā* dijo: "Pero, gran Rey, suponga que viese que Aṅgulimāla se haya afeitado el cabello y la barba, que haya vestido el ropaje azafrán y haya renunciado a una vida de hogar por una sin hogar; que se abstuviese de matar seres vivos, de no tomar lo que no le haya sido otorgado y de hablar falsamente; que se abstuviese de comer durante la noche, que comiese sólo una vez al día, y fuese célibe, que fuese virtuoso, de buen carácter. Si lo viera así, ¿cómo lo trataría?

"Venerable Señor, le rendiríamos reverencia, o nos levantaríamos por él, o lo invitaríamos a tomar asiento; o lo invitaríamos a aceptar los cuatro requisitos de un monje, y haríamos los arreglos necesarios para su legítima vigilancia, defensa y protección. Pero, Venerable Señor, es un hombre inmoral, de carácter perverso. ¿Cómo podría poseer tal virtud y moderación?"

Entonces el Maestro extendió su brazo derecho para señalar al criminal en cuestión y le dijo al Rey Pasenadi: "Aquí está, gran Rey, éste es Aṅgulimāla".

El Rey se alarmó, se llenó de miedo y se le erizaron los cabellos. Había perdido por completo la compostura, tal así era de aterradora la reputación de Aṅgulimāla. No obstante, el *Buddha* le dijo: "No tema, gran Rey. No hay nada que temer".

Cuando el Rey recuperó la compostura, se acercó al Venerable Aṅgulimāla y le preguntó por el nombre del clan de su padre y su madre, pensando que no era adecuado dirigirse al monje por el nombre que se derivaba de sus crueles actos. Al enterarse de que su padre era un Gagga por clan y su madre una Mantāni, se sorprendió enormemente al descubrir que ese Aṅgulimāla era el hijo de su propio capellán real, y recordó claramente las extrañas circunstancias en las que se había dado su nacimiento. Lo conmovió profundamente que el *Buddha* hubiese podido convertir a este hombre cruel en un miembro amable del *Saṅgha*. El Rey entonces se ofreció a apoyar al "noble Gagga Mantāniputta" con todos los requisitos de monje, es decir, con los ropajes, la comida, la vivienda y las medicinas. Pero Aṅgulimāla había asumido cuatro de las estrictas observancias ascéticas (*dhutaṅga*): era un habitante del bosque, vivía de

las ofrendas, usaba harapos de la basura y se limitaba a un juego de tres ropajes. Por eso respondió: "Dispongo de lo suficiente, gran Rey, mi triple ropaje está completo".

Entonces el Rey Pasenadi se volvió de nuevo hacia el *Buddha* y exclamó: "¡Es maravilloso, Venerable Señor! Es increíble cómo el *Bhagavā* somete a los que no están sometidos, pacifica a los que no tienen paz, calma a los que no tienen sosiego. A éste, a quien no pudimos someter con castigos y armas, el *Bhagavā* lo ha sometido sin castigos y sin armas".

Tan pronto como Aṅgulimāla comenzó a hacer su ronda de ofrendas, la gente huía temerosa de él y cerraba sus puertas. Así también ocurrió en las afueras de Sāvatthī, donde Aṅgulimāla había ido primero, y lo mismo le sucedió en la ciudad donde Aṅgulimāla había esperado que no llamaría la atención. No podía conseguir ni una cucharada de comida, ni un cucharón de gachas durante su ronda de ofrendas.

El *Vinaya* (1:74) registra que algunas personas, al ver a Aṅgulimāla con ropajes, se resentían y decían: "¿Cómo pueden estos reclusos, estos monjes del vástago Sakyan, ordenar a un criminal como éste?" Los monjes que escucharon esto se lo contaron al *Buddha*, quien luego proclamó la regla: "Monjes, un criminal notorio no debe ser ordenado. El que ordene a tal ser cometerá una ofensa (*dukkaṭa*)". El *Buddha* sabía bien que, aunque él mismo podía percibir el bien potencial de un criminal, los que lo seguían tal vez no tendrían esa capacidad ni la autoridad para llevar a cabo cualquier asunto que hubiesen emprendido. La aceptación de los exdelincuentes también podría haber inducido a los delincuentes impenitentes a utilizar la Orden como un santuario para escapar del arresto y el castigo.

Algunas personas, confiando en el juicio del *Buddha*, pudieron cambiar de actitud y dar ofrendas a Aṅgulimāla cuando se paraba ante su puerta, pero la mayoría siguió siendo hostil. Aunque Aṅgulimāla se dio cuenta de que era inútil caminar por ofrendas a través de su ciudad natal, continuó con la práctica como un deber.

## "Nacido de Noble Nacimiento "

Una vez, en su ronda de ofrendas, Aṅgulimāla vio a una mujer en estado de parto que tenía muchas dificultades para dar a luz a su hijo. Inmediatamente se apoderó de él la compasión y pensó: "¡Cuánto sufren los seres! ¡Cuánto sufren!" A su regreso al monasterio le informó esto al Maestro, quien le dijo: “Entonces vaya a Sāvatthī, Aṅgulimāla, y dígale a esa mujer: 'Hermana, desde que nací, no recuerdo que alguna vez haya privado de la vida intencionalmente a un ser. ¡Por esta verdad, que usted se encuentre bien y que su bebé esté a salvo!"

Pero Aṅgulimāla argumentó: "Al decir eso, Señor, ¿no estaría diciendo una mentira deliberada? Porque intencionalmente he privado a muchos seres de la vida". "Entonces, Aṅgulimāla, dígale a esa mujer: ‘Hermana, desde que nací con este noble nacimiento, no recuerdo que alguna vez haya privado de la vida intencionalmente a un ser. ¡Por esta verdad, que usted se encuentre bien y que su bebé esté a salvo!"

Aṅgulimāla le había anunciado a esa mujer que vendría. La gente puso una cortina en la habitación de la mujer, y al otro lado de la cortina se colocó una silla en la que debía sentarse el monje. Cuando Aṅgulimāla llegó a la casa de la mujer, hizo la "aseveración de verdad" según las instrucciones del *Buddha*. Sus palabras eran ciertamente verdaderas, porque había tenido un noble nacimiento, un renacimiento espiritual, cuando el *Buddha* lo ordenó como monje. La conversión del corazón le dio un poder para ayudar y sanar aún más fuerte que su poder anterior para herir y destruir. Así, gracias al poder de su aseveración, tanto la madre como el bebé tuvieron un parto seguro.

Por lo general, el *Buddha* no se dedicaba a "resucitar a los muertos" ni a la "curación espiritual". Sabía que los revividos morirían algún día. Mostraba mayor compasión cuando instruía a los seres en el verdadero estado de la inmortalidad y en la forma de consumarlo. Pero ¿por qué el *Buddha* hizo una excepción en el caso de Aṅgulimāla y lo instruyó para que usara el poder de la verdad con el propósito de curar? Aquí hay una reflexión de los maestros de antaño, registrada en el *Comentario* *Aṅgulimāla Sutta*:

Puede haber quienes pregunten: "¿Por qué el *Bhagavā* hizo que un monje hiciera el trabajo de un médico?" A eso responderemos: Eso no es lo que hizo el *Buddha*. Un acto de verdad no es una función médica; se hace después de reflexionar sobre la propia virtud. El *Bhagavā* sabía que Aṅgulimāla había estado escaso de ofrenda de alimentos porque la gente se asustaba cuando lo veía y se escapaban. Para ayudarlo en esa situación, dejó que Aṅgulimāla realizara un acto de verdad. De ese modo, la gente pensaría: "Habiendo despertado un pensamiento de bondad amorosa, el Venerable Aṅgulimāla ahora puede brindar seguridad a las personas mediante un acto de verdad", y ya no le temerán. Entonces Aṅgulimāla no se quedara privado de ofrendas de alimentos y estará en condiciones de hacer un trabajo de monje.

Hasta entonces, Aṅgulimāla no había podido enfocar su mente en su objeto básico de meditación. Aunque practicara día y noche, siempre aparecía ante su mente el lugar de la jungla donde había matado a tanta

gente. Escuchaba sus voces quejumbrosas implorando: "¡Déjeme vivir, mi señor! ¡Soy un hombre pobre y tengo muchos hijos!" Veía los movimientos frenéticos de sus brazos y piernas cuando temían a la muerte. Cuando se enfrentaba a esos recuerdos, un profundo remordimiento se apoderaba de él y no podía permanecer sentado cómodamente en su asiento de meditación. Por lo tanto, el *Bhagavā* le permitió realizar este acto de verdad sobre su noble nacimiento. Quería hacer que Aṅgulimāla considerara su "renacimiento" como monje como algo muy especial, de modo que se sintiera inspirado para fortalecer su sabiduría y consumar la condición de *arahant*.

El episodio resultó ser de gran ayuda para Aṅgulimāla, quien mostró gratitud hacia su Maestro de la mejor manera posible, es decir, perfeccionando la tarea que le había encomendado el *Buddha*:

En poco tiempo, morando solo, retraído, diligente, vehemente y determinadamente, el Venerable Aṅgulimāla, al consumar por sí mismo el conocimiento directo, aquí y ahora penetró y habitó en aquella meta suprema de la vida santa en virtud de la cual hijos nobles renuncian correctamente a la vida de hogar por una sin hogar. Conoció directamente: "El nacimiento ha sido destruido, se ha vivido la vida santa, se ha hecho lo que debía hacerse, ya no habrá más de esto por venir". Y el Venerable Aṅgulimāla se convirtió entonces en uno de los *arahants*.

Por fin, su nombre anterior, Ahiṁsaka, el Inofensivo, le calzó plenamente. Desde el episodio de la mujer enferma, la mayoría de la gente había adquirido plena devoción en su transformación interior y tampoco le faltó presentes cuando iba a solicitar ofrendas a Sāvatthī. Sin embargo, unos pocos resentidos no pudieron olvidar que Aṅgulimāla, el bandido, había sido responsable de la muerte de sus seres queridos. Incapaces de vengarse a través de la ley, tomaron el asunto en sus propias manos y atacaron a Aṅgulimāla con palos y piedras mientras caminaba solicitando ofrendas. Su asalto debe haber sido bastante brutal, ya que Aṅgulimāla regresó con el *Buddha* gravemente herido, con la sangre vertiendo por su cabeza, con el cuenco roto y con el ropaje exterior rasgado. El Maestro lo vio venir y le clamó: “¡Resista, *brahmán*! ¡Resístalo! Está experimentando aquí y ahora el resultado de acciones por las cuales podría haber sido torturado en el infierno durante muchos años, durante muchos cientos de años, durante muchos miles de años".

Siendo un *arahant*, Aṅgulimāla permaneció firme e invulnerable en mente y corazón. Pero su cuerpo, el símbolo y fruto del *kamma* del pasado, todavía estuvo expuesto a los efectos de sus malas acciones pasadas. Incluso el propio *Buddha*, como

resultado de sus acciones pasadas, tuvo que sufrir una leve herida a manos de su malvado primo Devadatta. Los dos discípulos principales también tuvieron que experimentar violencia corporal: Sāriputta fue golpeado en la cabeza por un maldito demonio y Moggallāna fue brutalmente asesinado. Si incluso estos tres grandes seres no pudieron evitar agresiones físicas, ¿cómo podría Aṅgulimāla escapar de tal destino, aquél que en su vida presente había cometido tanto perjuicio? Sin embargo, fue sólo su cuerpo el que recibió estos golpes, no su mente, la cual se mantuvo en inviolable equilibrio. Como *arahant*, tampoco requirió consuelo ni estímulo. Por lo tanto, podemos entender las palabras del *Buddha* a Aṅgulimāla como un recordatorio de la concatenación *kammica* de causas y efectos, que aún tuvo que soportar, aunque se hubiese transformado interna y notablemente.

## Los Versos De Aṅgulimāla

No hay otro registro sobre el período posterior a la vida de Aṅgulimāla que lo que él mismo dijo en algunos versos del *Theragāthā* que exponen a continuación.**2** Estos nos muestran que habitaba en lugares tan solitarios como bosques, cuevas y montañas, y que, habiendo finalmente tomado la decisión correcta en su vida, transcurría sus días felizmente.

Quien una vez haya vivido en negligencia

Y luego no sea más negligente,

Ese ser iluminará al mundo

Como la Luna liberada de nubes.

Quien controle las malas acciones que haya realizado

Y en cambio realice buenas acciones,

Ese ser iluminará el mundo

Como la Luna liberada de nubes.

El joven *bhikkhu* que dedique

Sus esfuerzos a la Enseñanza del *Buddha*,

Ese ser iluminará al mundo

Como la Luna librada de nubes.

Qué mis enemigos escuchen el discurso del *Dhamma*,

Qué se dediquen a la Enseñanza del *Buddha*,

Qué mis enemigos aguarden por esta buena gente

Qué conduzcan a otros a aceptar el *Dhamma*.**3**

Qué mis enemigos presten atención de vez en cuando

Y escuchen la Doctrina narrada por hombres que predican la paciencia,

De los que también hablan en alabanza a la bondad,

Y de los que sigan el *Dhamma* con buenas acciones.

Porque seguramente entonces no querrán hacerme daño,

Tampoco pensarán en dañar a otros seres,

Entonces, que aquellos que protegerán a todos los seres, frágiles o fuertes,

Qué alcancen la inigualable paz.

Lo regantes regulan lo ríos,

Los arqueros templan la flecha,

Los carpinteros labran la madera,

No obstante, los sabios se controlan a sí mismos.

Hay algunos que domestican con palizas,

Otros con aguijones y otros con látigos;

Pero fui adiestrado por solo

Aquél que no utiliza ni la vara ni el arma.

"Inofensivo" es el nombre que llevo

Quién alguna vez fuera peligroso en el pasado.

El nombre que llevo ahora tiene sentido:

Ya que no lastimo en lo absoluto a ningún ser vivo.

Y aunque alguna vez viví como un bandido

Con el nombre de "el de Guirnalda de Dedos"

Alguien que fue arrasado por un gran diluvio,

Acudí finalmente a refugiarme ante el *Buddha*.

Y aunque una vez tuve las manos sangrientas

Con el nombre de "el de Guirnalda de Dedos"

Aprecien el refugio que he encontrado:

El vínculo del ser ha sido cortado.

Mientras hice muchas acciones que conducen

Al renacimiento en los reinos del mal,

Sin embargo, ahora me ha llegado su resultado;

Y así es como me alimento libre de deudas.

Son tontos y carecen de sentido

Los que se entregan a la negligencia;

Pero los de sabiduría mantienen la diligencia

Y la consideran como su más grande bien.

No se dejen llevar por la negligencia

Ni busquen dicha en los placeres sensuales,

Sino mediten con diligencia

Para alcanzar la dicha perfecta.

Así que bienvenida aquella elección mía

Y que se mantenga, no ha sido mal consumada;

De todos los *Dhammas* conocidos por los hombres,

He llegado al mejor.

Así que bienvenida aquella elección mía

Y que se mantenga, no ha sido mal consumada;

He alcanzado el triple conocimiento

Y he hecho todo lo que el *Buddha* instruye.

He habitado en los bosques, sobre la raíz de un árbol,

He habitado en las cuevas de las montañas

Pero sin importar a donde fuese

Siempre anduve con el corazón agitado.

No obstante, ahora descanso y me levanto en felicidad

Y felizmente transcurre mi vida.

Ya que ahora habito libre de las trampas de *Māra*

¡Oh! ¡Gracias a la piedad mostrada por mi Maestro!

Fui un *Brahmán* por descendencia,

En ambos aspectos, elevada y puramente nacido.

Hoy soy el hijo del Maestro,

el Rey del *Dhamma* es Mi maestro.

Libre de deseos, sin apegos,

Con los sentidos restringidos, bien comedidos,

Drenada tengo la raíz de la desdicha,

Ya que he consumado el fin de todas las corrupciones.

He servido muy bien al Maestro,

Y todas las órdenes del *Buddha* se han cumplido.

Finalmente, se ha liberado la pesada carga;

Se ha seccionado aquello que conducía hacia un nuevo devenir.

(Th 871–891)

Icon

Description automatically generated with low confidence

Capítulo 9

# Anāthapiṇḍika: El Patrono Principal del *Buddha*

*Hellmuth Hecker*

## Anāthapiṇḍika se Convierte En Discípulo

"Así lo oí. En una ocasión, el *Bhagavā* residía en Sāvatthī, en Jetavana, en el monasterio de Anāthapiṇḍika…". Numerosos discursos del *Buddha* comienzan con estas palabras, y de ahí que el nombre de ese gran devoto laico, Anāthapiṇḍika, sea bien conocido por los lectores de la literatura budista. Su nombre significa "el que alimenta (*piṇḍa*) a los desamparados (*anātha*)", y era el nombre honorífico del laico Sudatta, perteneciente a la ciudad de Sāvatthī. ¿Quién era él? ¿Cómo conoció al *Buddha*? ¿Cuál fue su relación con la Enseñanza? Las respuestas a estas preguntas se pueden encontrar en numerosas referencias bibliográficas sobre él, las cuales aparecen regularmente en los textos tradicionales.

El primer encuentro de Anāthapiṇḍika con el *Buddha* tuvo lugar poco después del tercer retiro de lluvias del Maestro, posteriormente a su Iluminación. En este período inicial de su ministerio, el *Buddha* no había establecido ningún reglamento con respecto a los lugares de residencia. Los *bhikkhus* solían vivir entonces en donde les gustase: en el bosque, en las raíces de los árboles, debajo de rocas protuberantes, en barrancos, cuevas, cementerios, al aire libre, etc. Un día, un rico comerciante de Rājagaha, capital del reino de Magadha, se convirtió en un fiel seguidor laico del *Buddha*. Al ver cómo vivían los monjes, les sugirió que preguntaran a su Maestro si les permitiría aceptar una residencia permanente. Cuando el *Buddha* dio su permiso, el comerciante de inmediato se dispuso a erigir no menos de sesenta residencias para monjes, explicando que necesitaba acumular méritos. Con la construcción de ese primer monasterio budista, se sentaron las bases para la difusión del *Dhamma*, pues ahora habría un centro de formación para la Orden.**1**

Este comerciante tenía un cuñado, llamado Sudatta, que siempre fue conocido como Anāthapiṇḍika, y quien fuera el comerciante más rico de Sāvatthī. Una vez, cuando Anāthapiṇḍika viajaba por negocios por el vecino estado de Magadha, llegó a Rājagaha. Como de costumbre, su camino lo llevó primero adonde su cuñado, con quien estaba unido por una cálida amistad. Cuando entró a su casa descubrió, para su asombro, que la familia apenas se fijaba en él. Anteriormente se había acostumbrado a

la plena atención de su cuñado y a la entusiasta bienvenida de los demás residentes de la casa. Pero entonces se dio cuenta que todos estaban muy ocupados en otra cosa, haciendo preparativos elaborados con mucho entusiasmo. Le preguntó a su preocupado cuñado qué significaba todo ello: “¿Una boda? ¿Un gran sacrificio? ¿Una visita del Rey? Pero el cuñado le explicó: "He invitado aquí al Iluminado y a la orden de monjes para la comida de mañana".

Āthapiṇḍika puso mucha atención: "¿Dijiste 'el Iluminado'?"

"De verdad", respondió el cuñado, "mañana viene el Iluminado". Y Anāthapiṇḍika, apenas capaz de creer en lo que oía, preguntó una segunda y una tercera vez: "¿Dijiste 'el Iluminado'?" Luego, respirando un profundo suspiro de alivio, dijo: "Incluso el solo sonido de estas palabras es realmente raro en este mundo: el Iluminado. ¿Se puede realmente ver alguien así? " Su cuñado respondió: "Hoy no sería adecuado, pero podrías ir a verlo temprano mañana por la mañana".

Esa noche, cuando Anāthapiṇḍika se acostó para dormir, se sintió conmovido por pensamientos y sentimientos tumultuosos. Tan fuerte era su anticipación por la reunión del día siguiente que se despertó tres veces durante la noche, pensando que ya era de día. Finalmente, se levantó incluso antes del amanecer y salió de la ciudad hacia el monasterio. En la oscuridad, el miedo lo venció, la duda y la incertidumbre se agitaron dentro de su corazón, y todos sus instintos mundanos le decían que regresara. Pero un espíritu invisible llamado Sīvaka lo instó a continuar:

Cien mil elefantes,

Cien mil caballos,

Cien mil carruajes tirados por mulas,

Cien mil doncellas

Adornadas de aretes y joyas.

Todo ello no vale ni una decimosexta parte

Que un solo paso más hacia adelante, laico.

“¡Adelante, laico! ¡Prosiga! Continuar será lo mejor para su persona, y no volver atrás nunca más".

Y así, durante el resto de la noche, Anāthapiṇḍika siguió caminando con determinación. Al cabo de un rato vio, en el brumoso amanecer, a una figura que caminaba silenciosamente de un lado a otro. Anāthapiṇḍika se detuvo. Entonces la figura lo llamó con una voz indescriptiblemente melodiosa: "¡Venid, Sudatta!"

Āthapiṇḍika se sorprendió de que alguien se dirigiera a él de esa manera, porque nadie se dirigía a él por su nombre de pila. Solo se le conocía como Anāthapiṇḍika,

además, el *Buddha* lo desconocía y había llegado inesperadamente. Entonces, estuvo seguro de que se encontraba en presencia del Iluminado. Abrumado por la gravedad del encuentro, se postró ante los pies del Maestro y le preguntó con voz balbuceante: "¿El *Bhagavā* durmió bien?" Con una respuesta a esta pregunta convencional, el *Buddha* le dio a Anāthapiṇḍika una introducción sobre su verdadera estatura:

De hecho, siempre duerme bien,

El *brahmán* que esté completamente extinto,

Que no se aferre a los placeres sensuales,

Fresco de corazón y sin adquisiciones.

Habiendo destruido todos los apegos,

Habiendo erradicado el cuidado del corazón,

El hombre apacible de hecho duerme bien,

Porque ha desarrollado paz mental.

Entonces el *Bhagavā*, guiando a Anāthapiṇḍika paso a paso, le habló sobre la generosidad, sobre la virtud, sobre los planos celestiales; sobre los peligros, la vanidad y la naturaleza contaminante de los placeres sensuales; sobre los beneficios de la renunciación. Cuando vio que Anāthapiṇḍika estaba listo en su corazón y su mente, dócil, sin obstrucciones, elevado y sereno, le explicó la enseñanza que es exclusiva a los Iluminados: las Cuatro Nobles Verdades sobre el Sufrimiento, su Causa, su Cesación, y el Sendero. Con eso, se descubrió el ojo inmaculado y sin polvo de la verdad (*dhamma-cakkhu*) en Anāthapiṇḍika: "Todo lo que tenga la naturaleza de surgir, tendrá la naturaleza de desaparecer". Āthapiṇḍika había entendido la verdad sobre el *Dhamma*, había superado todas las dudas y ya no vacilaría más sobre sus cualidades; habitaría seguro en su mente, ahora sería autosuficiente en la Dispensación del Maestro. Había consumado el sendero y la fruición de la entrada a la corriente (*sotāpatti*).

Luego invitó al *Bhagavā* a comer al día siguiente a la casa de su cuñado, y el Maestro aceptó. Después de la comida, Anāthapiṇḍika le preguntó al *Buddha* si podía construir un monasterio para la Orden en su ciudad natal de Sāvatthī. El *Buddha* respondió: "Los Iluminados aman los lugares apacibles".

“Comprendo, Maestro, comprendo”, respondió Anāthapiṇḍika, lleno de alegría por la aceptación de su ofrcimiento.2

Cuando Anāthapiṇḍika regresó a Sāvatthī, animó a las personas a lo largo del trayecto a recibir al *Buddha* de manera respetuosa. Una vez que llegó a Sāvatthī, inmediatamente buscó un lugar apropiado para el monasterio. El sitio no tenía que estar ni demasiado cerca de la ciudad ni demasiado lejos; no debía ser invadido por personas durante el día o ser ruidoso durante la noche; debería ser accesible a los visitantes devotos y también apto para quienes se inclinaran hacia la reclusión. Por fin, entre una cadena

de colinas que rodeaban la ciudad, encontró un hermoso claro en el bosque ideal para ese propósito. Se trataba de Jetavana, el bosque de Jeta, un llano perteneciente al Príncipe Jeta, hijo del Rey Pasenadi.

Āthapiṇḍika visitó al Príncipe Jeta en su palacio y le preguntó si el bosque estaba a la venta. El Príncipe respondió que no lo vendería ni siquiera por el atractivo precio de dieciocho millones de monedas de oro. "Se lo compraría por ello, ahora mismo", respondió Anāthapiṇḍika, pero no pudieron llegar a un acuerdo y acudieron a un árbitro. El árbitro dictaminó que el precio debería ascender a tantas monedas de oro como las dieciocho millones de monedas o como la colocación de monedas de oro, una al lado de la otra, sobre todo el terreno, y sobre esta base se redactó un acuerdo de venta.

Anāthapiṇḍika trajo muchas carrozas llenas de monedas de oro y las esparció por el lugar. Finalmente, solo un pequeño trozo de tierra en la entrada quedó vacío. Dio instrucciones entonces para que trajeran más oro, pero el Príncipe Jeta anunció que estaba preparado para construir una puerta y una poderosa torre en ese lugar por su cuenta. Este imponente bastión y puerta protegería al monasterio del mundo exterior, protegiéndolo de los ruidos de la carretera y enfatizando la línea divisoria entre lo sagrado y lo mundano. Anāthapiṇḍika luego gastó otros dieciocho millones de monedas de oro en edificaciones y mobiliarios. Construyó celdas individuales, una sala de reuniones, un comedor, almacenes, pasillos, letrinas, pozos y estanques de lotos para bañarse, así como un gran muro circundante. Así, el llano del bosque se transformó en un monasterio y se mantuvo apartado como un santuario religioso (Vin. 2: 158–59). Para honrar a ambas partes de su establecimiento, los textos siempre se refieren a él con dos nombres: "El Bosque de Jeta" y "El Monasterio de Anāthapiṇḍika".

Cuando se hubieron completado todos los preparativos, el *Buddha* y sus los monjes llegaron a Sāvatthī para establecer su residencia en el nuevo monasterio. A su llegada, Anāthapiṇḍika los invitó a comer, después de lo cual le preguntó al *Buddha*: "¿Cómo debo proceder con la ofrenda de este Jetavana?". "Puede dedicarlo al *Saṅgha* de las cuatro direcciones, del presente y del futuro". Y así Anāthapiṇḍika lo hizo. Entonces el *Buddha* le expresó su agradecimiento con los siguientes versos:

Alejado del frío, del calor y de las bestias de presa del lugar.

Y de reptiles y mosquitos, de las lluvias en la estación de las lluvias.

Cuando surge el temido viento caliente, resguardado de él.

Para meditar y obtener conocimiento gustosamente en un refugio.

Una vivienda es alabada por el Iluminado

Como el ofrecimiento principal a una Orden.

Por tanto, el sabio que busque su propio bienestar,

Debería construir viviendas, de modo que

Los eruditos puedan residir en ellas.

A estos, alimentos y bebidas, ropajes y hospedajes,

Deben ofrecerse, a aquellos rectos de mente purificada.

Entonces ellos enseñarán el *Dhamma* para disipar todos los males;

Él, sabiendo sin corrupciones este *Dhamma*, ahí consumará el *Nibbāna*,.

**(Vin. 2: 147–48; 2: 164–65)3**

La ofrenda de alimentos para los monjes fue seguida de una suntuosa celebración para laicos, con obsequios para todos. Esto costó otros dieciocho millones de monedas, por lo que en total Anāthapiṇḍika gastó cincuenta y cuatro millones de monedas en dicha sede de la Orden. Por lo tanto, el *Buddha* lo declaró como el patrono principal del *Saṅgha* (AN 1, cap. 14).

## El Rico Patrono

Después de establecer el monasterio, Anāthapiṇḍika fue asiduo en su soporte al *Saṅgha* que residiese en él. Proporcionaba a los monjes que lo habitaban todo lo necesario. Todas las mañanas enviaba atole de arroz y todas las noches proporcionaba todo lo necesario respecto a ropajes, cuencos de ofrendas y medicinas. Todas las reparaciones y el mantenimiento en Jetavana eran realizados por sus sirvientes. Sobre todo, varios cientos de monjes acudían a diario a su casa —una mansión de siete pisos— para recibir la comida de la mañana. Todos los días, a la hora de comer, su casa se colmaba de ropajes color azafrán y del ambiente de santidad.

Cuando el Rey Pasenadi se enteró de la generosidad de Anāthapiṇḍika, quiso imitarlo, por lo que proporcionó ofrendas para quinientos monjes al día. Un día, mientras se dirigía a hablar con los monjes, se enteró por sus sirvientes de que los monjes se llevaban la comida y se la daban a sus seguidores en la ciudad, quienes se la ofrecían en retorno nuevamente. El Rey estuvo desconcertado, porque siempre había proporcionado comida muy sabrosa, por lo que le preguntó al *Buddha* cuál era la razón de tal comportamiento en los monjes. El *Buddha* le explicó al Rey que en el palacio los cortesanos distribuían la comida sin ningún sentimiento de devoción, solo siguiendo órdenes como si estuvieran limpiando un granero o llevando a un ladrón a los tribunales. Carecían de fe y no amaban a los monjes. Muchos de ellos incluso pensaban que los monjes eran parásitos que vivían del trabajo de la población trabajadora. Cuando se dé algo con ese espíritu, nadie podrá sentirse cómodo de aceptarlo, incluso cuando la comida sea la más sabrosa. Por el contrario, los fieles laicos de la ciudad, como Anāthapiṇḍika y Visākhā,

daban la bienvenida a los monjes y los consideraban sus amigos espirituales que vivían para bienestar y beneficio de todos los seres. Una comida humilde proporcionada por un amigo valdrá mucho más que la comida más suntuosa ofrecida por alguien que no la ofreciese con el espíritu correcto. El *Buddha* agregó un verso para que el Rey lo recordase:

Un plato puede ser insípido o sabroso,

La comida puede ser escasa o abundante,

Sin embargo, si lo da una mano amiga,

Entonces se convertirá en un sabroso alimento.

**(Jāt. 346)**

Anāthapiṇḍika y Visākhā no solo eran los principales donantes de Sāvatthī (Jāt. 337, 346, 465), sino que el *Buddha* solicitaba con frecuencia su ayuda siempre que era necesario arreglar algo con la comunidad laica. Sin embargo, incluso la riqueza de Anāthapiṇḍika no fue inagotable. Un día, tesoros por valor de dieciocho millones de monedas de oro fueron arrastrados por una inundación repentina y conducidos hasta el océano. Además, había prestado aproximadamente la misma cantidad de dinero a unos amigos de negocios que no se lo habían devuelto, y se mostraba reacio a pedir la devolución del dinero. Dado que su fortuna había ascendido a unas cinco veces dieciocho millones de monedas, y ya había gastado tres quintas partes de esto para el monasterio, su riqueza ahora se estaba agotando. Anāthapiṇḍika, el millonario, se había vuelto pobre. Sin embargo, a pesar de las dificultades, siguió proporcionando algo de comida a los monjes, a pesar de que fuera solo una modesta porción de atole de arroz.

En ese momento, en el palacio de siete pisos de Anāthapiṇḍika vivía un espíritu en una puerta. Siempre que el *Buddha* o un discípulo santo entraba a su casa, el espíritu, siguiendo la ley de su reino, se veía obligado a abandonar su lugar para honrarlos. Sin embargo, esto era muy inconveniente para este espíritu, por lo que trató de pensar en una forma de mantener a los monjes fuera de la casa. Se le apareció a un sirviente y sugirió detener la ofrenda, pero el sirviente no le prestó atención. Entonces el espíritu trató de poner al hijo de la casa en contra de los monjes, pero esto también falló. Finalmente, el espíritu apareció en su aura sobrenatural ante el propio Anāthapiṇḍika y trató de persuadirlo de que, dado que ahora estaba tan empobrecido, sería prudente dejar de dar ofrendas. El gran donante respondió que solo conocía tres tesoros: el *Buddha*, el *Dhamma* y el *Saṅgha*. Dijo que tenía la intención de cuidar dichos tesoros, y le dijo al espíritu que abandonara su casa, ya que no había lugar en ella para los enemigos del *Buddha*.

Entonces el espíritu, de nuevo siguiendo la ley de su reino, tuvo que abandonar ese lugar. Se dirigió a la deidad que era protectora divina de la ciudad de Sāvatthī y

solicitó que le asignaran un nuevo refugio. La deidad lo remitió a un tribunal superior, al de los Cuatro Reyes Divinos, las deidades que gobernaban colectivamente sobre el cielo más bajo. Pero estos cuatro tampoco se sintieron calificados para tomar una decisión y enviaron al espíritu sin hogar adonde *Sakka*, el Rey de los *devas*.

Mientras tanto, sin embargo, el espíritu se había dado cuenta sobre su mala conducta y le pidió a *Sakka* que buscara perdón en su nombre. *Sakka* requirió que, como penitencia, el espíritu ayudara a Anāthapiṇḍika a recuperar su fortuna. Primero, el espíritu tuvo que recuperar un oro hundido; luego tuvo que conseguir un tesoro enterrado no reclamado; y finalmente tuvo que persuadir a los deudores de Anāthapiṇḍika para que pagaran sus deudas. Después de mucho esfuerzo el espíritu cumplió con estas tareas. Al hacerlo, se aparecía antes los deudores en sueños y exigía el reembolso de sus deudas. En poco tiempo, Anāthapiṇḍika volvió a tener cincuenta y cuatro millones de monedas y pudo ser tan generoso como antes.

El espíritu apareció ahora ante el *Buddha* y le pidió perdón por su comportamiento malévolo. Recibió el perdón, y después de que el Iluminado le explicara el *Dhamma*, se convirtió en discípulo. El *Buddha* le enseñó, además, que una persona que luchara por la perfección de la generosidad no podía ser apartada de ella por nada en el mundo, ni por espíritus, ni dioses, ni demonios, ni siquiera por amenazas de muerte (Jat. 140, 340).

Después de que Anāthapiṇḍika hubo recuperado toda su riqueza, un *brahmán* se puso celoso de su buena fortuna y decidió robarle lo que, en su opinión, lo había hecho tan rico. Quería secuestrar a la manifestación de Sirī, la diosa de la fortuna, porque pensaba que la fortuna dejaría entonces a Anāthapiṇḍika y vendría a él, obligado a cumplir sus órdenes. Esta extraña percepción se basaba en la idea de que los llamados favores del destino, aunque son una recompensa por las buenas acciones del pasado, eran, sin embargo, dispensados ​​por deidades que habitan en la casa del beneficiario, quienes atraían tales favores a su amo.

De modo que el *brahmán* fue a la casa de Anāthapiṇḍika y miró a su alrededor para ver dónde podía encontrarse la diosa de la fortuna. Como muchos indios de su época, tenía poderes de clarividencia y vio a la Fortuna viviendo sobre un gallo blanco que estaba encerrado en una jaula de oro en la mansión. Pidió al dueño de la casa que le obsequiara el gallo para despertar a sus alumnos por la mañana. Sin dudarlo, el generoso Anāthapiṇḍika le concedió su deseo. Sin embargo, justo en ese momento, la Fortuna entró en una joya. El *brahmán* pidió esto también como regalo y lo recibió. Pero luego el espíritu se escondió en un bastón, un arma utilizada para la autodefensa. Después de que el *brahmán* suplicó con éxito también esto, la manifestación de Sirī se

instaló en la cabeza de Puṇṇalakkhaṇā, la esposa de Anāthapiṇḍika, quien era verdaderamente el buen espíritu de esta casa y por lo tanto era quien tenía la protección de los Dioses. Cuando el *brahmán* vio esto, retrocedió asustado: "¡No puedo pedirle a su esposa!" Confesó sus malas intenciones, devolvió los regalos y, profundamente avergonzado, salió de su casa.

Anāthapiṇḍika fue adonde el Iluminado y le contó sobre este extraño encuentro, que no podía entender. El *Buddha* le explicó la conexión: cómo cambia el mundo a través de las buenas acciones y cómo, para quienes tienen la percepción correcta a través de la purificación moral, todo es alcanzable, incluso el *Nibbāna* (Jāt. 284).

Cada vez que el *Buddha* residía en Sāvatthī, Anāthapiṇḍika lo visitaba. Sin embargo, en las ocasiones restantes, se sentía despojado sin un soporte tangible para la adoración. Por eso, un día le dijo a Ānanda su deseo de construir un santuario. Cuando Ānanda informó esto al Iluminado, este último declaró que había tres tipos de santuarios: el corpóreo, el memorial y el de las representaciones. El primer tipo era una reliquia corporal, que, después del *Parinibbāna* del *Buddha*, se depositaría en una *stūpa*; el segundo era un objeto que tenía una conexión con el Iluminado y había sido usado por él, como el cuenco de ofrendas; el tercero era un símbolo visible. De estos tres soportes para la adoración, el primero aún no era una posibilidad mientras el *Bhagavā* aún estuviera con vida. El tercero no sería apropiado para quienes no pudieran contentarse con una mera imagen o un símbolo. Solo quedaba el segundo.

El árbol Bodhi de Uruvelā parecía el mejor objeto para servir como un monumento al *Bhagavā*. Debajo de él, el *Buddha* había encontrado la puerta hacia lo Inmortal, y le había proporcionado refugio durante las primeras semanas después de su Iluminación. Así que se decidió plantar un pequeño brote de este árbol en Sāvatthī. Mahāmoggallāna trajo un corte del árbol original, que se iba a plantar en la puerta de Jetavana en presencia de la corte y del más distinguido gremio de monjes y laicos. Ānanda presentó el joven árbol al Rey para la siembra ceremonial. Pero el Rey Pasenadi respondió, con principesca humildad, que él servía en esta vida simplemente como mayordomo para el cargo de Rey. Sería mucho más apropiado que alguien con una relación más cercana con la Enseñanza consagrara al árbol. Así que le presentó el brote a Anāthapiṇḍika, que se encontraba junto a él.

El árbol creció y se convirtió en un objeto de devoción para todos los laicos devotos. A pedido de Ānanda, el *Buddha* pasó una noche sentado bajo el árbol para otorgarle otra consagración más distinguida. Anāthapiṇḍika a menudo acudía ante el árbol y usaba una evocación asociada a él con el objeto de recibir una elevación espiritual la cual a su vez evocase sus pensamientos hacia el *Bhagavā* (Jāt. 479).

## La Familia de Anāthapiṇḍika

Āthapiṇḍika estuvo felizmente casado. Su esposa, Puṇṇalakkhaṇā, también estuvo a la altura de su nombre, que significaba "alguien con la marca del mérito", y como buen espíritu de la casa, se ocupaba de los sirvientes y monjes que llegaban al mediodía. Ella también estaba dedicada al *Dhamma*, al igual que su hermano, que había sido uno de los primeros discípulos laicos del *Buddha*.

Anāthapiṇḍika tuvo cuatro hijos: tres hijas y un hijo. Dos de las hijas, Gran Subhaddā y Pequeña Subhaddā, estaban empapadas en el *Dhamma* como su padre y habían logrado la entrada a la corriente. Y así como siguieron a su padre en asuntos espirituales, así lo hicieron en los asuntos mundanos; ambas estaban felizmente casadas. Pero la hija menor, Sumanā, superaba incluso al resto de su familia en su profunda sabiduría. Al escuchar un discurso del *Buddha*, rápidamente alcanzó el segundo estado de purificación, convirtiéndose en una retornante por única vez. No se casó, pero no porque hubiera renunciado al matrimonio. De hecho, cuando vio la felicidad de sus dos hermanas, se volvió triste y sola. Su fuerza espiritual no fue suficiente para superar la depresión. Para profundo dolor de la familia, se consumió, no comía nada y se murió de hambre. Ella renació en el cielo *Tusita*, uno de los cielos más elevados en el reino sensual, y allí tuvo que purgar el residuo de dependencia por otras personas, su último deseo dirigido hacia el exterior.**4**

El único hijo de Anāthapiṇḍika, Kāla el Oscuro, fue al principio una tensión en la casa de su padre. No quería saber nada sobre el *Dhamma*, y se sumergía por completo en sus asuntos de negocios. Entonces, un día su padre lo instó a observar un día santo, ofreciéndole mil piezas de oro si mantenía el *Uposatha*. Kāla consintió, y pronto encontró relajante tomarse un día a la semana libre de trabajos para divertirse en compañía de su familia. Debido a esto, las regulaciones de ayuno del *Uposatha* no pesaban demasiado sobre él. Entonces su padre hizo una segunda petición y le ofreció otras mil monedas, si iba al monasterio y se aprendía una estrofa del *Dhamma* de memoria en presencia del Maestro. Kāla estuvo de acuerdo y con mucho gusto. Esto se convirtió en el punto de inflexión de su vida. Cada vez que Kāla aprendía un verso, el *Buddha* le hacía malinterpretarlo, por lo que tenía que escucharlo repetidamente con gran atención. Mientras prestaba atención al significado, de repente se sintió profundamente inspirado por la Enseñanza y en el acto logró entrar a la corriente. De ese modo, su vida diaria se volvió ricamente ennoblecida, al igual que en el caso de su padre, y también se convirtió en un importante benefactor de la Orden, conocido con el nombre de "el Pequeño Anāthapiṇḍika".**5**

Kāla estuvo casada con Sujātā, una hermana de la famosa devota laica Visākhā. Sujātā estaba muy orgullosa de sus antecedentes familiares y de la riqueza por ambas partes de su familia. Debido a que su mente no giraba en torno a nada más que estas nimiedades, andaba interiormente insatisfecha, vacía y malhumorada, y desahogaba toda su infelicidad con los demás. Trataba a todos con dureza, golpeaba a sus sirvientes y esparcía miedo y terror dondequiera que fuese. Ni siquiera seguía las reglas de decoro en sus relaciones con sus suegros y su marido, tan importantes en la sociedad india.

Un día, después de una comida de ofrenda en su casa, el *Buddha* estaba dando un discurso cuando se escucharon fuertes gritos y voces desde otra habitación. El Maestro interrumpió su charla y le preguntó a Anāthapiṇḍika el motivo de esta conmoción, que sonaba como los gritos ruidosos de unos pescadores. El amo de casa respondió que era su nuera quien se encontraba regañando a los sirvientes. Ella era una arpía, dijo, que no se portaba correctamente con su esposo o sus padres, que no daba ofrendas, que no era devota y era incrédula, y que siempre estaba causando problemas.

Entonces sucedió algo inusual: el *Buddha* pidió que la llamaran. Cuando ella apareció ante él, él le preguntó cuál de los siete tipos de esposas quería ser. Ella respondió que no entendía el significado de esto y pidió más explicaciones. De modo que el Iluminado le describió las siete clases de esposas en verso:

De mente maligna, fría y sin corazón,

Codiciando a los demás, despreciando a su marido;

Quien procura matar al que la compró –

A tal persona se le llama una esposa *asesina*.

Cuando su marido adquiere riquezas

Por su oficio, comercio o trabajo agrícola.

Ella trata de robarle algo para ella misma –

A tal persona se le llama una esposa *ladrona*

A la glotona perezosa, empeñada en holgazanear,

Áspera, feroz, ruda en el lenguaje,

Una mujer que intimida a su propio compañero –

A tal persona se le llama una esposa *tirana*.

Alguien que siempre sea servicial y amable,

Que aguarda por su marido como una madre por su hijo,

Que protege cuidadosamente la riqueza que él gana –

A tal persona se le llama una esposa *madre*.

A la que tenga en alta estima a su marido

Como la hermana que sostenga al menor que nace,

Que se somete humildemente a la voluntad de su marido,

A tal persona se le llama una esposa *hermana*

A aquella que se regocije ante la vista de su marido

Como un amigo que da la bienvenida al otro,

Bien educada, virtuosa, devota.

A tal persona se le llama una esposa *amiga*.

A alguien sin ira, con miedo al castigo,

Que se lleva con su marido libre de animadversión,

Que se somete humildemente a la voluntad de su marido,

A tal persona se le llama una esposa *sirvienta*.

Los tipos de esposas aquí llamadas *asesina*,

*ladrona*, y la mujer reconocida como una *tirana*,

Este tipo de esposas, a la hora de la destrucción del cuerpo,

Renacerán en lo más profundo del infierno.

Pero las esposas que sean como una *madre*, *hermana*, *amiga*,

Y la esposa reconocida como a una *sirvienta*,

Firme en virtud, extensamente restringida,

A la hora de la destrucción del cuerpo, se dirigirán al cielo.

**(AN 7:59)**

Entonces el *Bhagavā* le preguntó puntualmente: "Éstas, Sujātā, son las siete clases de esposas que un hombre podría tener. ¿Cuál de ellas eres?

Sujātā, profundamente conmovida, respondió que a partir de ese momento se esforzaría por ser la *sirvienta* de su marido. Las palabras del Iluminado le habían enseñado a comportarse como una esposa. Más tarde se convirtió en una fiel discípula del *Buddha*, a quien siempre estuvo agradecida por su salvación.

La noticia de la conversión de Sujātā se difundió rápidamente. Una noche, cuando el *Buddha* entró en la sala de conferencias y les preguntó a los monjes de qué estaban discutiendo, ellos le contaron que estaban hablando sobre "el milagro del *Dhamma*", demostrado por la habilidad del Iluminado para convertir a la susodicha esposa, "a la Dragón de la casa" Sujātā, en alguien tan encantadora. Entonces el *Buddha* les dijo que ya la había adiestrado una vez en una existencia pasada. Esa vez ella habría sido su madre, y él le habría impedido de regañar y dominar a los demás mediante una comparación entre los odiosos cuervos y los dulces pájaros cantores (Jat. 269).

Por último, se menciona a un sobrino de Anāthapiṇḍika. Él había heredado una fortuna de cuarenta millones de monedas, pero llevaba una vida salvaje, bebiendo, apostando y derrochando su riqueza en artistas, mujeres y amigos serviciales. Cuando

hubo agotado su herencia, pidió apoyo a su tío rico. Anāthapiṇḍika le dio mil piezas de oro y le dijo que debería usarlas para iniciar un negocio. Pero él nuevamente desperdició todo su dinero y apareció una vez más en la casa de su tío. Esta vez, Anāthapiṇḍika le dio cinco veces más que antes, sin una sola condición, pero como una indemnización. Sin embargo, aunque Anāthapiṇḍika le advirtiese que ése sería la última ayuda que recibiría, el sobrino aun así no cambió sus derrochadoras costumbres. La tercera vez que le pidió dinero a su tío, Anāthapiṇḍika le dio al joven dos piezas de ropa, pero él también las derrochó y fue lo suficientemente desvergonzado como para visitar a su tío por cuarta vez. Esta vez, sin embargo, le dijeron que se fuera. Si hubiera venido como un mendigo común y no como un sobrino exigente, ciertamente no habría salido de la casa de Anāthapiṇḍika con las manos vacías. No obstante, no hizo eso, porque no era una ofrenda lo que quería, sino dinero para derrochar.

Debido a que era demasiado perezoso y terco para ganarse la vida, y no estuvo dispuesto a mendigar, murió miserablemente. Su cuerpo fue encontrado en la muralla de la ciudad y arrojado a la pila de la basura. Cuando Anāthapiṇḍika se enteró de esto, se preguntó si podría haber evitado este triste final. Le contó al *Buddha* la historia y le preguntó si debería haber actuado de manera diferente. El *Buddha*, sin embargo, resolvió sus dudas, explicando cómo ese sobrino pertenecía al afortunadamente pequeño número de personas insaciables que son como unas cubas sin fondo. Había perecido debido a su propio e imprudente comportamiento, como ya le habría sucedido en una vida pasada (Jat. 291).

## Anāthapiṇḍika y Sus Amigos

Una vez que Anāthapiṇḍika logró entrar a la corriente, se comprometió inquebrantablemente a observar los preceptos, a la purificación mental y al esfuerzo por elevar a quienes lo rodeaban. Así también, vivió entre la pureza de personas con ideas afines. No solo su familia inmediata, sino también sus empleados y los sirvientes se esforzaron por practicar la generosidad, guardar los Cinco Preceptos y observar los días de *Uposatha* (Jat. 382). Su hogar se convirtió en un centro de bondad y buena voluntad, y esta actitud se extendió a su entorno, a sus amigos y asociados. No les impuso sus ideas ni eludió los problemas de la vida cotidiana. Algunos detalles de su vida en aquellos días se relatan en los textos.

Una vez, unos compañeros de tragos en Sāvatthī se quedaron sin dinero. Mientras reflexionaban sobre cómo podrían conseguir más brandy, uno de ellos pensó en drogar al rico Anāthapiṇḍika y luego, cuando perdiese el conocimiento, robarle. Sabían que él siempre tomaba una ruta en particular para visitar al Rey, por lo que abrieron una pequeña tienda de brandy en el camino. Cuando llegó Anāthapiṇḍika,

lo invitaron a tomar una copa con ellos. Pero pensando: "¿Cómo puede un devoto seguidor del Excelso beber brandy?", Declinó la invitación y continuó su camino hacia el palacio.

Los depravados bebedores, sin embargo, trataron de seducirlo una vez más en su viaje de regreso. Entonces se enfrentó a ellos directamente y les increpó que ellos mismos no estaban dispuestos a beber su propio brebaje, ya que había quedado intacto tal como estaba en su trayecto de ida. ¿Estaban planeando dejarlo inconsciente y luego robarle? Cuando valientemente los confrontó con estas palabras, huyeron aterrorizados (Jat. 53).

Anāthapiṇḍika sabía cómo distinguir entre su propia observancia de los preceptos de no beber alcohol y la conducta de los demás. Por ejemplo, uno de los amigos de Anāthapiṇḍika traficaba con espíritus. A pesar de esto, Anāthapiṇḍika mantuvo su amistad con él. Una vez, cuando el comerciante de vinos sufrió una gran pérdida de mercadería, debido al descuido de un empleado, Anāthapiṇḍika se mostró completamente comprensivo y no trató a su amigo de manera diferente que con cualquier otro amigo que se hubiese encontrado con la desgracia. Él mismo solía dar un buen ejemplo, y no forzaba a los demás ni les reprochaba sus defectos (Jat. 47).

Una vez, cuando Anāthapiṇḍika estaba en una región donde había peligro de caer en manos de delincuentes, prefirió soportar la inconveniencia de viajar toda la noche a exponerse al riesgo de un ataque (Jāt. 103). Fue fiel al consejo del *Buddha* de que algunas cosas deben superarse apartándose de ellas sin hacer una demostración de falso heroísmo (ver MN 2).

Anāthapiṇḍika pudo evitar que le robaran de otras formas. Tenía un amigo con el desafortunado nombre de Kālakaṇṇī, "pájaro desafortunado", que había sido su amigo desde la infancia. Cuando este amigo necesitó dinero, Anāthapiṇḍika lo ayudó generosamente y lo designó para un trabajo en su propia casa. Sus otros amigos lo criticaron por esto: el tipo tenía un nombre desfavorable y provenía de orígenes bastante bajos. Pero Anāthapiṇḍika los rechazó, "¿Qué tiene que ver el nombre? Los sabios no prestan atención a supersticiones". Cuando Anāthapiṇḍika se marchó en un viaje de negocios, le confió su casa a este amigo. Algunos ladrones se enteraron de que había viajado y planearon un robo. Cuando rodearon la casa, el vigilante, el "desafortunado pájaro" golpeó los tambores e hizo tanto ruido que sonaba como si se estuviera llevando a cabo una celebración. Esto convenció a los ladrones de que el jefe de la casa realmente no se había marchado, por lo que tiraron sus herramientas y huyeron. Cuando Anāthapiṇḍika se enteró de esto, les dijo a sus amigos: "Miren, este 'pájaro desafortunado' me ha prestado un gran servicio. Si los hubiera escuchado, me habrían robado" (Jat. 83, 121).

La mayoría de los amigos de Anāthapiṇḍika eran personas religiosas, aunque algunos de ellos veneraran a ascetas errantes que representaban las muchas sectas y las diversas creencias que prevalecían en la India de aquella época. Un día, Anāthapiṇḍika sugirió que un gran grupo de sus amigos fuera a escuchar al *Buddha*. Fueron de buena gana y estuvieron tan estimulados por el discurso del Iluminado que profesaron ser sus seguidores. A partir de entonces, visitaban regularmente el monasterio, hacían donaciones y observaban los preceptos y los días de *Uposatha*. Pero tan pronto como el *Buddha* dejó Sāvatthī, abandonaron el *Dhamma* y una vez más siguieron a los otros ascetas con quienes habían tenido contacto anteriormente.

Varios meses después, cuando el *Buddha* regresó a Sāvatthī, Anāthapiṇḍika volvió a traer a sus amigos a verlo. Esta vez, el Iluminado no solo presentó los aspectos edificantes de la doctrina, sino que también advirtió a los apóstatas que no había una protección mejor o más completa contra el sufrimiento en el mundo que el Triple Refugio en el *Buddha*, el *Dhamma* y el *Saṅgha*. Esta oportunidad rara vez se encontraba disponible en este mundo, y quien la perdiera lo lamentaría mucho. Sin embargo, aquellos que se refugiaran sinceramente en las Tres Gema escaparían de las regiones del infierno y alcanzarían uno de los tres destinos felices: un buen renacimiento humano, uno de los planos celestiales o el *Nibbāna*.

El *Buddha* exhortó a estos comerciantes a reconsiderar sus prioridades, a reconocer que la fe en la Triple Gema no era un lujo prescindible que pudiesen dejar a un lado casualmente cuando ya no les conviniese. Les habló de la inutilidad de los muchos y falsos refugios a los que suele dirigirse la gente, los cuales son incapaces de ofrecer una protección genuina y resultar sólo en un alivio sintomático. Cuando sus mentes se volvieron receptivas a lo que estaba diciendo, les reveló la enseñanza única de los Iluminados: las Cuatro Nobles Verdades del Sufrimiento, su Origen, su Cesación y el Sendero, y al final del discurso todos alcanzaron la entrada a la corriente. De esta manera, el logro de Anāthapiṇḍika también se convirtió en una bendición para sus amigos (Jāt. 1).

## Discursos Del *Bhagavā*

De las 45 estaciones de lluvia de su vida como maestro, el *Buddha* pasó 19 en Sāvatthī, en el monasterio de Anāthapiṇḍika, en el Bosque de Jeta. Siempre que pasaba allí los tres o cuatro meses de la temporada de lluvias, Anāthapiṇḍika solía visitarlo dos veces al día, a menudo solo para verlo, pero con frecuencia para escuchar un discurso. Āthapiṇḍika se mostraba reticente a hacerle preguntas al *Bhagavā*. Como el

benefactor más generoso de la Orden, no quería dar la impresión de que simplemente estaba intercambiando sus contribuciones por consejos personales. Para él, las donaciones eran una cuestión de corazón, sin esperar recibir nada a cambio; la pura alegría de dar era en sí misma una recompensa suficiente para él. Él esperaba que el *Buddha* y los monjes no consideraran la instrucción como una obligación o una compensación para con su benefactor, sino que compartiesen el presente del *Dhamma* como una expresión natural de su bondad y compasión.

Por lo tanto, cuando Anāthapiṇḍika se acercaba al *Buddha*, se sentaba tranquilamente a un lado y esperaba para ver si el *Bhagavā* le daba alguna instrucción. Si el Iluminado no decía nada, Anāthapiṇḍika a veces relataba uno de los episodios de su vida, de los que se han contado varios. Esperaba ver si el *Bhagavā* tenía algún comentario que hacer al respecto, aprobando o criticando su comportamiento, o si usaba ese incidente como punto de partida para un discurso. De esta manera conectaba todo lo que vivía en su vida diaria con la Enseñanza.

Muchas de las ocasiones en las que el *Buddha* daba instrucciones a Anāthapiṇḍika se han registrado en el Canon *Pāḷi*. Estas enseñanzas forman un código integral de ética budista laica y, al obtenerlas del *Bhagavā*, Anāthapiṇḍika también se habría convertido en el benefactor de innumerables generaciones de laicos budistas que intentarían concienzudamente seguir el *Dhamma* en el futuro. Los discursos contenidos en el *Aṅguttara* *Nikāya*, van desde el mensaje más simple hasta el más profundo.**6** Aquí se mencionan algunos extractos, comenzando con las palabras básicas de consejos para los laicos:

Laico, al ser oferente de cuatro cosas, el discípulo noble entra en el sendero del oficio de un laico, un sendero que conlleva buena reputación y conduce al mundo celestial. ¿Cuáles son estos cuatro?

Aquí, amo de casa, el noble discípulo atiende a la orden de monjes con el ofrecimiento de ropajes, ofrendas de alimentos, alojamiento y medicinas para su uso en caso de enfermedad. Estas son las cuatro cosas.

(AN 4:60)

Laico, existen estos cuatro tipos de dicha a ser conseguidos por un laico: la dicha de la propiedad, la dicha de la riqueza, la dicha de no poseer deudas, la dicha de la ausencia de culpa.

¿Cuál es la dicha de la propiedad? Un hombre tiene riquezas adquiridas mediante su esfuerzo enérgico, reunidas con la fuerza de sus brazos, ganadas con el sudor de su frente, obtenidas justa y lícitamente. Al pensar: "La riqueza es mía y ha sido adquirida

por el esfuerzo enérgico ... obtenida legalmente", se llena de dicha, le llega la satisfacción. A esto, dueño de casa, se le llama la dicha de la *propiedad*.

¿Cuál es la dicha de la riqueza? Un hombre por medio de la riqueza adquirida mediante un esfuerzo enérgico ... disfruta de su riqueza y realiza acciones meritorias. Al pensar: "Por medio de la riqueza adquirida ... disfruto de mi riqueza y hago acciones meritorias", le llega la dicha, le llega la satisfacción. A esto, laico, se le llama la dicha de la *riqueza*.

¿Cuál es la dicha de estar libre de deudas? Un hombre está libre de deudas, grande o pequeña, y no le debe nada a nadie. Al pensar: "No tengo ninguna deuda, grande ni pequeña, con nadie", la felicidad llega a él, la satisfacción llega a él. A esto, laico, se le llama la dicha de estar *libre* *de* *deudas*.

¿Cuál es la dicha de estar *libre de* *culpas*? El noble discípulo es bendecido con una acción intachable en cuerpo, acción irreprensible en lenguaje, acción irreprensible en mente. Al pensar: "Estoy bendecido con la acción irreprochable en cuerpo, lenguaje y mente", le llega la dicha, le llega la satisfacción. A esto, laico, se le llama la dicha de estar *libre de culpas*.

Tales son los cuatro tipos de felicidad a ser conseguidos por un amo de casa.

**(AN 4:62)**

Existen, laico, cinco cosas deseables, agradables y dichosas que son raras en el mundo. ¿Cuáles son estos cinco? Son: larga vida, belleza, felicidad, fama y (renacimiento en) un plano celestial. Pero de esas cinco cosas, laico, no enseño que éstas se obtengan mediante la oración o los votos. Si uno pudiera obtenerlos mediante la oración o los votos, ¿quién no lo haría?

Para un discípulo noble, laico, que desee obtener una larga vida, no es apropiado que deba orar por una larga vida o que se complazca en hacerlo. Más bien debería seguir un sendero de vida que conduzca a la longevidad. Siguiendo ese sendero obtendrá una larga vida, ya sea divina o humana.

Para un discípulo noble, cabeza de familia, que desee tener belleza ... felicidad ... fama ... (renacer en) un plano celestial, no es apropiado que ore por ellos o se complazca en hacerlo. Más bien debería seguir un sendero de vida que conduzca a la belleza ... la felicidad ... a la fama ... (al renacimiento en) un plano celestial. Al seguir ese sendero, obtendrá belleza, felicidad, fama y (renacimiento en) un plano celestial.

**(AN 5:43)**

Laico, existen cinco razones para hacerse rico. ¿Cuáles cinco?

… Un discípulo noble con riquezas obtenidas por el trabajo y el celo, reunidas con la fuerza de sus brazos, conquistadas con el sudor de su frente, justamente obtenidas de manera lícita, se alegra, se complace y conserva esa felicidad; alegra a sus padres y los mantiene así; así también a su esposa e hijos, y a sus siervos.

... Cuando las riquezas se obtengan así, hará felices a sus amigos y compañeros, y los mantendrá así.

... Cuando las riquezas se obtengan así, la mala suerte ... se alejará de él y mantendrá sus bienes a salvo.

... Cuando las riquezas se obtengan así, hará los cinco tipos de ofrendas: a los parientes, invitados, espíritus, Reyes y deidades.

... Cuando las riquezas se obtengan así, el noble discípulo instituirá ofrendas de elevado propósito, celestial, que madurarán en felicidad, conducentes a los cielos, para todos aquellos reclusos y *brahmanes* que se abstengan del orgullo y la indolencia, que soporten todas las cosas con paciencia y humildad, cada uno dominándose a sí mismo, cada uno calmándose a sí mismo, cada uno perfeccionándose a sí mismo.

Ahora bien, si la riqueza de ese noble discípulo, atendiendo a estas cinco razones, llegase a su destrucción, que él considere lo siguiente: "¡Al menos he tenido en cuenta estas razones para hacerme rico, pero mi riqueza se ha ido!", Gracias a esto, no se disgustará. Y si su riqueza aumentase, que él piense: "En verdad, ¡he prestado atención a esas razones lo que me han permitido que mi riqueza haya crecido! ⎯ así no se perturbará en ninguno de los dos casos.

(AN 5:41)

La importancia de los discursos precedentes se enfatiza aún más por el hecho de que el *Buddha* los pronunciara nuevamente a Anāthapiṇḍika en otra ocasión en una forma ligeramente diferente. En esa ocasión le dijo:

Laico, existen estas cuatro condiciones (para el éxito, las cuales son) deseables, queridas, dichosas, difíciles de ganar en el mundo. ¿Cuáles cuatro? (Las apiración:) "¡Qué las riquezas por medios legales vengan a mí!" "Qué una vez obtenida la riqueza por medios legales, ¡qué una buena reputación me acompañe junto con mis parientes y maestros!" "¡Qué pueda vivir mucho tiempo y llegar a una edad avanzada!" "Cuando el cuerpo se destruya, después de la muerte, ¡qué pueda alcanzar un mundo celestial!"

Ahora bien, laico, para lograr estos cuatro éxitos, existen cuatro condiciones. ¿Cuáles cuatro? Perfección en la fe, perfección en la virtud, perfección en la generosidad y perfección en la sabiduría.

**(AN 4:61)**

El *Buddha* explicó: La fe solo se podrá obtener si uno reconoce plenamente al *Bhagavā* y a su mensaje sobre la naturaleza de la existencia. Uno podrá alcanzar la virtud sólo si se respetan los Cinco Preceptos básicos para la vida moral. La generosidad la poseerá quien esté libre de defectos respecto a la avaricia. Uno desarrollará la sabiduría cuando se dé cuenta si el corazón está siendo vencido por los cinco obstáculos —pasiones mundanas, malevolencia, laxitud, agitación y duda— que es cuando un hará lo que no debería hacerse y no hará lo que debería hacerse. El que obre con el mal y descuide el bien perderá su reputación y su buena fortuna. Por otro lado, quien investigue y observe constantemente sus impulsos y motivos internos comenzará a superar los cinco obstáculos. De ahí que su conquista habrá de ser consecuencia de su sabiduría. Si el discípulo noble, a través de la fe, la virtud, la generosidad y la sabiduría, se encuentra en camino de obtener las cuatro cosas deseables, es decir, riqueza, buena reputación, larga vida y un buen renacimiento, entonces usará su dinero para lograr cuatro buenas acciones. Se hará feliz a sí mismo, a su familia y a sus amigos; evitará accidentes; activará las cinco funciones antes mencionadas; y apoyará a los auténticos ascetas y *brahmanes*. Si uno gasta su riqueza en formas distintas de estas cuatro, esas riquezas no habrán cumplido su propósito y se habrán desperdiciado sin sentido. Pero si uno ha disminuido su riqueza por gastarla en estos cuatro propósitos, la habrá usado de manera significativa.

En otra ocasión, el *Buddha* explicó la diferencia entre la conducta correcta e incorrecta para el discípulo laico. En este discurso (AN 10:91) dice: "La clase de persona más necia será aquella que, habiendo obtenido posesiones de manera deshonesta, ni siquiera disfrute del uso de ellas, ni permita que otros disfruten de su riqueza. Un poco más sensato será la persona que al menos obtenga felicidad y alegría para sí mismo de las ganancias mal habidas. Un poco aún más sensato será las riquezas que se usen para hacer felices a los demás". Incluso bajo estos contextos inferiores de adquisición forzosa e ilegal de dinero y bienes, que una persona común podría condenar indignada e indiscriminadamente, el Iluminado hizo sutiles distinciones en la conducta, comportamiento y actitudes entre las personas. El individuo que reconozca que el propósito elemental de aferrarse a la riqueza será al menos obtener algún consuelo para sí mismo, podrá aprender cómo, al obtener un ingreso honesto, se podría obtener más beneficios. Y quien obtenga placer adicional al dar también placer a los demás, comprenderá fácilmente que obviamente no habrá proporcionado felicidad a aquellos a quienes haya engañado o robado, mientras que al ganar dinero honestamente, comprenderá que no se ha lastimado a nadie.

El segundo grupo de personas son aquellos que ganan dinero, en parte de manera deshonesta, pero en parte a través del trabajo honesto. Entre ellos también se encuentran los que no traen alegría ni para sí mismos ni para los demás; luego están aquellos que al menos disfrutan de su riqueza; y luego aquellos que también traen alegría para los demás. Por último, el tercer grupo está formado por aquellas personas que se ganan la vida enteramente de manera honorable, y que también pertenecen a los mismos tres grupos. Pero en este último caso hay dos tipos adicionales: los que están fuertemente apegados a su riqueza y, enamorados de ella, que desconocen el peligro inherente al respecto y no buscan una salida a ello; y aquellos que no están apegados a su riqueza y no están enamorados de ella, y son conscientes de los peligros inherentes al respecto y conocen el sendero para salir de ello. De modo que existen diez tipos de personas que disfrutan de los placeres mundanos relacionados con la riqueza.**7**

Una vez, el *Buddha* le preguntó a Anāthapiṇḍika si proporcionaba ofrendas en su casa. Esto se refería, según el comentario, solo a las ofrendas dadas a los necesitados, porque el *Buddha* sabía que en la casa de Anāthapiṇḍika se daban generosamente ofrendas para el *Saṅgha*. A partir de ahí surgió una charla sobre los grados cualitativos en excelencia de la ofrendas. El *Buddha* explicó: "Ya sea que uno dé ofrenda burda o selecta, si uno lo da sin respeto y cortesía, no con su propia mano, solo da las sobras y da sin creer en el resultado de las acciones, entonces dondequiera que uno renazca como resultado de dar tales ofrendas, el corazón de uno no tendrá inclinación por la comida y la ropa finas, por los vehículos finos, por los cinco objetos sensoriales más finos. Sus hijos, esposa, siervos y obreros no le obedecerán, ni le escucharán, ni le prestarán atención. ¿Y por qué es así? Porque éste es el resultado de las acciones realizadas sin respeto".

En relación con esto, el *Buddha* contó cómo en una vida pasada, como un rico *brahmán* llamado Velāma, él mismo había distribuido una enorme cantidad de ofrendas, pero ninguno de los destinatarios había sido digno de obsequios. Mucho más meritorio que las grandes donaciones a personas indignas sería una sola alimentación a discípulos nobles, desde los que ingresan a la corriente hasta los *arahants*. Aún más meritorio sería la alimentación de un *paccekabuddha* o de cien *paccekabuddhas*, y aún más la entrega de ofrendas a un *Buddha* o la construcción de un monasterio. Pero mejor aún sería refugiarse en el *Buddha*, el *Dhamma* y el *Saṅgha*. Y esta acción se perfeccionaría si se observaran los Cinco Preceptos. Sería aún mejor si uno pudiera absorber una ligera fragancia, aunque solo sea por un momento, de una radiación de amor bondadoso (*mettā*) que lo abarque todo. Sin embargo, lo mejor de todo sería cultivar, incluso durante el tiempo de un chasquido de dedos, la percepción de la impermanencia (AN 9:20).

Este discurso muestra la gradualidad de la práctica de la generosidad, la virtud, la meditación sobre el amor universal y, finalmente, la consumación inquebrantable de la

impermanencia de todas las cosas condicionadas. Sin hacer esfuerzos para dar presentes, en virtud y con amor imparcial hacia todos los semejantes, no será posible la contemplación concentrada de la impermanencia; porque la paz y tranquilidad que requiere esta práctica, podrán surgir dolores de consciencia u otros pensamientos oscuros.

Esta exposición sobre los tipos de presentes recuerda otro breve discurso. Es el único en el que Anāthapiṇḍika mismo hace una pregunta: "¿Quiénes son dignos de recibir ofrendas?" El *Buddha* respondió que existían dos tipos de seres al repecto: los que se encuentran en el sendero de la liberación y los que ya lo han consumado (AN 2:27).

Si bien en las charlas mencionadas hasta ahora se ha destacado más o menos indirectamente la purificación del corazón, en otras ocasiones se abordó el tema directamente. Así, una vez, el *Buddha* le dijo a Anāthapiṇḍika: "Si el corazón está corrompido, todas las acciones, palabras y pensamientos también estarán corrompidos. Una persona así se dejará llevar por sus pasiones y tendrá una muerte infeliz, así como los frontones, las vigas y las paredes de una casa mal techada, al estar desprotegida, se pudrirán al empaparse con la lluvia” (AN 3: 107-8).

En otra ocasión, Anāthapiṇḍika fue con varios cientos de seguidores laicos adonde el Maestro, quien les habló así: “Sin duda, ustedes, los laicos, brindan a la comunidad monástica ropajes, alimentos, viviendas y medicinas, pero no deberían estar satisfechos con eso. ¡Que ustedes también de vez en cuando se esfuercen por entrar y permanecer en el gozo (meditativo interno) de la reclusión!" **8**

Después de estas palabras, el Venerable Sāriputta agregó lo siguiente: "En un momento en que el noble discípulo habita en el gozo (meditativo) de la reclusión, cinco cosas no se dan en él: no se da el dolor ni la pena conectados con los sentidos; ningún placer y alegría conectados con los sentidos; ningún dolor y pena relacionados con lo que sea perjudicial; ningún placer y alegría relacionados con lo que sea perjudicial; no habrá dolor ni aflicción relacionados con lo beneficioso" (AN 5: 176).9

En otra ocasión, cuando Anāthapiṇḍika y muchos seguidores laicos visitaron nuevamente al *Buddha*, el *Bhagavā* le dijo a Sāriputta:

Laico vestido de blanco que esté restringido en sus acciones de acuerdo con los Cinco Preceptos y que pueda, fácilmente y sin dificultad, obtener a voluntad las cuatro estados mentales elevados que traen felicidad en el presente; tal laico podrá, si así lo desease, declararse a sí mismo: "Destruido en mí está (renacer en) el infierno, destruido está el renacimiento como animal, destruido el reino de los fantasmas: destruidos para mí están los mundos inferiores, los destinos infelices, los reinos abismales: he entrado a la corriente,

no estoy más sujeto a caer en los estados de aflicción, afirmado, me dirijo seguro hacia la iluminación final".

¿En qué cinco preceptos se restringen sus acciones? Un discípulo noble se abstiene de matar, de tomar lo que no le haya sido dado, de una conducta sexual incorrecta, de mentir y de intoxicantes que causen indolencia.

¿Y cuáles son los cuatro planos mentales superiores que traen felicidad en el presente, que él podrá obtener a voluntad? Un discípulo noble tendrá una fe inquebrantable en el *Buddha*, una fe inquebrantable en el *Dhamma*, una fe inquebrantable en el *Saṅgha*; y poseerá las virtudes amadas por los nobles, virtudes que son inquebrantables, inviolables, sin manchas, inmaculadas, que traerán libertad, alabadas por los sabios, sin apegos, conducentes a la concentración. Éstos son los cuatro planos mentales superiores que traerán felicidad en el presente, que purificarán la mente impura y limpiarán la mente impura. Éstos los obtndrá el discípulo noble a voluntad, fácilmente y sin dificultad. (AN 5: 179)

En otro momento, el logro de la entrada a la corriente se le explicó a Anāthapiṇḍika de tres formas diferentes, pero solo a él. El *Buddha* dijo:

Cuando en el discípulo noble han desaparecido los cinco temibles males, cuando posea los cuatro atributos de la entrada a la corriente, y si comprende sabia y correctamente el método noble, entonces podrá considerarse a sí mismo como un entrante a la corriente. Sin embargo, quien mate, robe, cometa una conducta sexual inapropiada, mienta y tome intoxicantes, generará cinco males temibles tanto en el presente como en el futuro, y experimentará dolor y sufrimiento en su mente. Quien se aparte de los cinco vicios, para él se eliminarán los cinco males temibles. En segundo lugar, poseerá, como atributos de la entrada a la corriente, una confianza inquebrantable en el *Buddha*, en el *Dhamma* y en el *Saṅgha*, y observará los preceptos a la perfección. Y en tercer lugar, habrá visto y penetrado plenamente el método noble, es decir, la originación dependiente. (AN 10:92)**10**

Una mañana, Anāthapiṇḍika quiso visitar al *Buddha*, pero como aún era demasiado temprano, fue al monasterio de unos ascetas errantes. Como lo conocían como seguidor del *Buddha*, le preguntaron qué puntos de vista tenía el asceta Gotama. Él respondió que no conocía todas las opiniones del *Bhagavā*. Cuando le preguntaron qué puntos de vista tenían los monjes, respondió de nuevo que no conocía todos sus puntos de vista. Acto seguido se le preguntó qué opinión tenía él mismo. Él respondió: "Qué opinión tengo, honorables señores, no me sería difícil de explicar. Pero permítaseme

pedir primero a los honorables que presenten sus propios puntos de vista. Después de eso, no me será difícil explicar qué tipo de opinión tengo".

Los ascetas explicaron sus nociones sobre el mundo. Uno sostuvo que era eterno, otro sostuvo que no era eterno; uno lo consideraba finito, otro infinito; uno creía que el cuerpo y la vida eran idénticos, otros los suponían distintos; algunos creían que los Iluminados trascendían la muerte, otros afirmaban que eran destruidos.

Entonces Anāthapiṇḍika dijo: "Cualquiera que sea la opinión que uno tenga, sólo puede provenir de una de las dos siguientes fuentes: o de las propias y personales reflexiones imprudentes, o de las palabras de otros. En cualquier caso, la opinión ha surgido en forma condicional. Las cosas condicionadas, sin embargo, son transitorias; y las cosas de carácter transitorio implican sufrimiento. Por lo tanto, quien tenga puntos de vista y opiniones se aferra al sufrimiento, sucumbe al sufrimiento".

Entonces los ascetas quisieron saber qué puntos de vista sostenía Anāthapiṇḍika. Él respondió: "Todo lo que surge es transitorio; lo transitorio posee la naturaleza del sufrimiento. Pero el sufrimiento no me pertenece, eso no soy yo, eso no es mi alma".

Buscando una refutación, argumentaron que él mismo estaba involucrado en aferrarse tal como aparentemente se aferraba a la opinión que acababa de expresar. "No es así", respondió, "porque he percibido estas cosas de acuerdo a la realidad y además, porque conozco el escape a esto tal como realmente es"; en otras palabras, él utilizaba un punto de vista solo como un medio y también se libraría de ello con el paso del tiempo. Entonces los vagabundos no pudieron responder y se sentaron en silencio, conscientes de que habían sido derrotados.

Anāthapiṇḍika se acercó entonces en silencio hacia el *Bhagavā*, le informó de la conversación y recibió el elogio del *Buddha*: "Tenía razón al respecto, laico. Debe guiar más a menudo a los que se encuentren perdidos en la ilusión, para que habiten en armonía con la verdad". Y luego el Maestro lo complació y lo animó con un discurso. Después de que Anāthapiṇḍika se marchase, el *Bhagavā* les dijo a los monjes que incluso un monje que hubiese vivido cien años en la Orden no habría podido responder a los ascetas mejor de lo que lo hubo respondido Anāthapiṇḍika, el laico. (AN 10:93).

Por último, se pueden narrar otros dos incidentes: Anāthapiṇḍika estuvo enfermo y solicitó la visita de un monje para recibir consuelo. Debido a que Anāthapiṇḍika había hecho tanto como benefactor de la Orden, no había duda de que su solicitud se cumpliría. La primera vez, el Venerable Ānanda se le acercó; la segunda vez, el Venerable Sāriputta. Ānanda dijo que una persona sin entrenamiento mental temía a la muerte y al más allá porque carecía de cuatro cosas: no creía en el *Buddha*,

en el *Dhamma* ni en el *Sangha*, ni poseía las virtudes apreciadas por los nobles. Pero Anāthapiṇḍika respondió que no le tenía miedo a la muerte. Poseía una fe inquebrantable en el *Buddha*, en el *Dhamma* y en el *Saṅgha*, y en cuanto a los preceptos para los laicos, no conocía ninguno precepto que hasta entonces hubiese violado. Entonces Ānanda lo elogió y dijo que acababa de describir la fruición del entrante a la corriente (SN 55:27).

Cuando el Venerable Sāriputta lo visitó, le dijo a Anāthapiṇḍika que, a diferencia del mundano inexperto para quien el infierno era inminente, él tenía fe en las Tres Gemas y no había quebrantado los preceptos. Si ahora se concentrara muy enérgicamente en su fe en el *Buddha*, el *Dhamma* y el *Saṅgha*, y en su propia virtud, entonces su enfermedad podría desaparecer a través de esta meditación. Él no tenía, como aquellos que no estaban entrenados, puntos de vista incorrectos, intenciones incorrectas, lenguaje incorrecto, acción incorrecta, sustento incorrecto, esfuerzo incorrecto, atención plena incorrecta, concentración incorrecta, conocimiento incorrecto o liberación incorrecta. Si se considerase el hecho de que él, como entrante a la corriente, estaba en posesión de los diez nobles factores, fluyendo en la dirección de la liberación correcta, entonces a través de esta meditación su enfermedad desaparecería. Gracias a la fuerza de esta contemplación, Anāthapiṇḍika evocó la gran fortuna de ser un discípulo noble y, gracias al poder de esta excelente medicina espiritual, la enfermedad desapareció de inmediato. Se puso de pie, invitó al Venerable Sāriputta a participar de la comida que él mismo había preparado y mantuvo una nueva conversación con él. Al final, Sāriputta le enseñó tres versos para recordar:

Cuando uno tenga fe en el *Tathāgata*,

Inquebrantablemente y esté bien establecido,

Y tenga buena conducta construida sobre la virtud,

Apreciada y alabada por los nobles

Cuando uno tenga fe en el *Saṅgha*

Y la visión de que se ha rectificado,

Se dirá que ése ser no es pobre

Que esa vida no ha sido en vano.

Por lo tanto, una persona con inteligencia,

Evocando la enseñanza del *Buddha*,

Debe dedicarse a la fe y a la virtud,

A la fe y la visión en el *Dhamma*.

**(SN 55:26)**

Se han contado brevemente 18 discursos dirigidos a Anāthapiṇḍika. Se dieron 14 por iniciativa del propio *Bhagavā*; uno surgió cuando Anāthapiṇḍika planteó una pregunta; en otro discurso relató cómo había enseñado el *Dhamma* a otros hombres; y en dos discursos fue instruido por Ānanda y Sāriputta. Estos 18 discursos revelan cómo el *Buddha* dejó clara la Enseñanza a los laicos y los inspiró a emprender esfuerzos alegremente.

## La Muerte De Anāthapiṇḍika

La muerte del gran patrono se relata en el *Anāthapiṇḍikovāda Sutta,* *Consejos para* *Anāthapiṇḍika* (MN 143). El amo de casa enfermó por tercera vez con dolores muy fuertes que empeoraban y no cesaban. Nuevamente pidió ayuda al Venerable Sāriputta y al Venerable Ānanda. Cuando Sāriputta lo vio, supo que Anāthapiṇḍika estaba a punto de morir y le dio las siguientes instrucciones: "No se aferre, laico, a las seis facultades de los sentidos y no ate sus pensamientos a ellos. No se aferre a los seis objetos de los sentidos y no adjunte sus pensamientos a ellos. No se aferre a los seis tipos de consciencia, a los seis contactos sensoriales, a las seis sensaciones, a los seis elementos, a los cinco agregados, a los cuatro reinos inmateriales. No se aferre a nada que se vea, escuche, sienta, piense, perciba e investigue con la mente, y no ate sus pensamientos a ello".

Anāthapiṇḍika debe haber seguido esta detallada presentación con su corazón, ya que incluso mientras escuchaba, ya se encontraba practicando de la forma en que el sabio y santo Sāriputta se lo había mostrado. Al final de las instrucciones, los ojos de Anāthapiṇḍika se llenaron de lágrimas. Ānanda se volvió hacia él con compasión y le preguntó si se estaba sintiendo aplastado. Pero Anāthapiṇḍika respondió: "No estoy oprimido, ¡oh, digno Ānanda! He servido al Maestro y a los monjes espiritualmente consumados durante mucho tiempo, pero nunca antes había escuchado un discurso tan profundo".

Entonces Sāriputta dijo: "Una conversación tan profunda, laico, no sería lo suficientemente clara para los seguidores laicos vestidos de blanco; es lo suficientemente claro para los renunciantes".

Anāthapiṇḍika respondió: "Venerable Sāriputta, que esas charlas sobre el *Dhamma* se den también a los seguidores laicos vestidos de blanco. Hay aquellos que solo poseen un poco de polvo en sus ojos. Si no escuchan tales enseñanzas, se perderán. Algunos lo podrán entender".

La diferencia entre la versión de la enseñanza del *Buddha* presentada anteriormente y otras es significativa. Aquí nos interesan las cuestiones fundamentales, con la máxima liberación, no solo sobre una base teórica sino práctica. Como discípulo que

poseía la fruición de la entrada a la corriente, Anāthapiṇḍika era consciente de la naturaleza transitoria de los cinco agregados del apego, y él mismo había hablado sobre las tres características de la existencia: de la impermanencia, la insatisfactoriedad y la ausencia de alma. Pero había una gran diferencia en cuanto a si uno simplemente escuchase estas cosas y la reflexionase, o si realmente las había experimentado y aplicado a sí mismo. En esta distinción reside la diferencia esencial entre los métodos que el *Buddha* usaba para enseñar a los laicos y los que usaba para enseñar a los monjes.

Para los laicos, la percepción de la naturaleza de la existencia se presentaba como una cuestión de conocimiento general, y esta enseñanza se les daba al principio también a los monjes. Pero para muchos monjes que ya hubiesen progresado adicionalmente, el *Buddha* introdujo la práctica que los conduciría a la liberación completa incluso en sus vidas presentes. Solo si uno viese que la exposición de Sāriputta poseía un enfoque práctico paso a paso hacia el *Nibbāna*, se podría entender que Anāthapiṇḍika nunca antes hubiese escuchado la esencia de la Enseñanza presentada de esa manera. A la hora de su muerte ya estaba muy alejado de las preocupaciones mundanas y, mientras pensaba en el *Dhamma*, ya había renunciado al apego a las posesiones materiales, así como a su cuerpo; así se encontró en una situación comparable a la de los monjes más avanzados. Bajo estas circunstancias, Sāriputta pudo darle las instrucciones que tendrían los efectos de mayor alcance.

Después de aconsejar a Anāthapiṇḍika de esta manera, los dos Venerables se marcharon. Poco tiempo después, el laico Anāthapiṇḍika murió y renació en el cielo de   
*Tusita*, donde su hija menor lo había precedido. Sin embargo, estaba tan genuinamente dedicado al *Buddha* y al *Saṅgha* que apareció en el monasterio Jetavana como un joven *deva*, llenando toda el área de luz celestial. Se dirigió al *Buddha* y, después de rendirle reverencia, pronunció los siguientes versos:

De hecho, éste es el bosque de Jeta,

El recurso de la Orden para los videntes,

Habitado por el Rey del *Dhamma*,

Un lugar que me da mucha alegría.

Por la acción, el conocimiento y la justicia,

Por la virtud y una vida excelente:

Son purificados los mortales,

No por un clan ni por la riqueza.

Por lo tanto, el sabio

Por consideración a su propio bien,

Debería examinar cuidadosamente el *Dhamma*:

Así es cómo él se purificará.

Sāriputta verdaderamente está dotado de sabiduría,

De virtud y de paz interior.

Incluso un *bhikkhu* que haya trascendido el más allá

En el mejor de los casos, solo podrá igualarlo.

Habiendo hablado así, el *deva* rindió reverencia al *Bhagavā*y, manteniéndolo a su derecha, y finalmente desapareció del lugat.

Al día siguiente, el *Buddha* informó a los monjes de lo sucedido. Inmediatamente Ānanda habló: "Venerable Señor, ese joven *deva* seguramente debe haber sido Anāthapiṇḍika. Ya que Anāthapiṇḍika, el laico, tenía plena fe en el Venerable Sāriputta".

Entonces, el Maestro confirmó esto: “¡Bien, bien, Ānanda! Ha deducido la inferencia correcta mediante su razonamiento. Ya que ese joven *deva* era efectivamente Anāthapiṇḍika" (SN 2:20; MN 143).

A picture containing text

Description automatically generated

Capítulo 10

# Pequeñas Biografías De Otros Discípulos

## El Laico citta

En una única ocasión, el *Buddha* enumeró para beneficio de sus *bhikkhus* los nombres de veintiún discípulos laicos eminentes (*upāsakas*) que habían alcanzado la comprensión de los senderos y sus frutos. En el cuarto lugar de dicha lista encontramos al padre de familia Citta de Macchikāsaṇḍa, cerca de Sāvatthī (AN 6: 120). En otra ocasión, el *Bhagavā* dijo a sus *bhikkhus*: "Si una madre devota desease alentar a su amado y único hijo de una manera adecuada, podría decirle: 'Intenta ser como el laico Citta, querido mío, y como el laico Hatthaka de Ālavi'. Estos dos, Citta y Hatthaka, son unos modelos y estandartes rectores para mis discípulos laicos. Entonces la madre podría continuar diciendo: 'Pero si decides convertirte en monje, querido, entonces trata de imitar a Sāriputta y Mahāmoggallāna'. Estos dos, Sāriputta y Mahāmoggallāna, son los modelos y estandartes para la guía de mis *bhikkhus*" (SN 17:23).

Así, el *Buddha* enfatizó que un discípulo laico devoto debería fomentar el deseo de llegar a ser como Citta y Hatthaka, mientras que los devotos *bhikkhus* deberían aspirar a imitar a Sāriputta y Mahāmoggallāna. Aquí se establecen diferentes modelos para laicos y para monjes. Un seguidor laico no debería elegir a un *bhikkhu* como modelo, sino a un discípulo laico; y un *bhikkhu* no debería elegir a un discípulo laico sino a un *bhikkhu*. Los modos de vida de los dos tipos son bastante diferentes y un ejemplo tomado del propio trasfondo seguramente resultará más efectivo. Un discípulo laico que aspire a ser como Sāriputta debe vestir el ropaje; pero si quiere impregnar su vida con el *Dhamma* mientras aún viva como padre de familia, debería mirar como sus modelos a padres de familia como Citta y Hatthaka.

Al enumerar a sus principales discípulos, el *Buddha* mencionó a tres personas que se destacaban en la exposición del *Dhamma*: al Bhikkhu Puṇṇa Maṇtānīputta, la   
Bhikkhunī Dhammadinnā y el padre de familia Citta (AN 1, cap. 14). No hay constancia de ningún otro discípulo laico que estuviera tan bien dotado en este sentido. Este Citta, un maestro del buen *Dhamma*, modelo para los discípulos laicos budistas, era un rico comerciante que poseía una aldea entera, Migapathaka, la cual se encontraba cerca de

un gran bosque, Ambātakavana. Esto se lo ofreció al *Saṅgha*, construyendo un espacioso monasterio en el lugar, donde a menudo vivieron muchos *bhikkhus*. Su devoción hacia el *Bhagavā* se explica por el hecho de que había sido un sirviente del *Bodhisatta* en una vida pasada y lo había seguido hasta el punto de renunciar a su vida laica (Jat. 488). Hay no menos de once relatos de la vida de este devoto *upāsaka*, de los cuales se puede obtener un bosquejo distintivo de su personalidad.

Citta apreciaba particularmente a cierto *bhikkhu*, al Venerable Sudhamma, y ​​siempre lo consultaba antes de ofrecer una invitación a otros *bhikkhus*. Un día, Sāriputta, Moggallāna, Anuruddha, Ānanda y varios otros Venerables sabios y eruditos llegaron en el transcurso de su viaje a Macchikāsaṇḍa. De inmediato Citta se acercó a ellos, y Sāriputta le concedió una charla sobre el *Dhamma* de tal profundidad que Citta alcanzó la segunda etapa de la santidad, la del retornante por única vez (*sakadāgāmī*). Citta invitó inmediatamente a la ilustre congregación a la comida del día siguiente. Luego se le ocurrió que en este caso se había olvidado de informar anticipadamente a Sudhamma, y se apresuró a comunicarle la invitación.

Cuando el Venerable Sudhamma se enteró de esto, se puso celoso y reprendió a Citta por no habérselo dicho con la debida anticipación. Aunque Citta lo había invitado cordialmente a unirse a la ofrenda de alimentos, Sudhamma se negó con desdén. Citta repitió su solicitud dos veces más, pero fue en vano. Entonces, pensando en su corazón sobre la obstinación de Sudhamma, que no tenía nada que ver con su acción y el fruto de la misma, se fue a casa y comenzó con alegría los preparativos para el auspicioso evento.

Sin embargo, al día siguiente, el Venerable Sudhamma no se atrevió a mantenerse alejado. Se unió a la reunión como si nada hubiera pasado y elogió la generosidad y el refinamiento de la hospitalidad de Citta. "Pero la verdadera consumación", agregó sarcásticamente, "se habría logrado sirviendo pasteles de crema para coronar la comida". Citta respondió que el comportamiento imprudente de su amigo le recordaba una historia que había escuchado. Algunas personas que conocía alguna vez criaron un híbrido a partir de un cuervo y una gallina, pero el polluelo resultante padecía un defecto grotesco. Siempre que quería cantar como un gallo, graznaba como un cuervo; y cuando trataba de graznar como un cuervo, cantaba como un gallo. Con esto, Citta tenía la intención de decir que Sudhamma no solo había fallado en el comportamiento correcto como *bhikkhu*, sino también en la cortesía adecuada para un laico. Rechazar una invitación por celos no era correcto para un monje, y criticar la comida era mala educación para un cabeza de familia. Sudhamma se sintió profundamente ofendido por estas palabras y quiso marcharse. Entonces Citta se ofreció a apoyarlo por el resto de su vida, pero el *bhikkhu* rechazó su oferta. Citta le pidió amablemente que visitara al *Buddha*

y le contara lo que le había ocurrido. Cuando Sudhamma se marchó abruptamente, Citta dijo: "Hasta que nos volvamos a encontrar".

El *Buddha* le dijo a Sudhamma: "Hombre necio, lo que hizo fue indecoroso, impropio, descortés, no es el sendero de un asceta. ¿Cómo puede insultar y mostrar desprecio por un discípulo laico tan devoto y fiel como él, un benefactor y patrono del *Saṅgha*? " Y en una reunión del *Sangha* se decidió que Sudhamma debería llamar al padre de familia Citta y pedirle perdón.

En consecuencia, Sudhamma partió, pero al llegar a Macchikāsaṇḍa se sintió tan profundamente avergonzado que no pudo obligarse a hacer lo que había llegado a hacer. Así que se regresó sin visitar a Citta. Cuando sus compañeros *bhikkhus* le preguntaron si había cumplido con su deber y se enteraron de que no, se lo informaron al *Buddha*. Luego, el Maestro aconsejó a otro *bhikkhu* que acompañara a Sudhamma en su difícil misión, y así se hizo. Sudhamma le pidió perdón a Citta y Citta lo perdonó.1

De los diez discursos instructivos contenidos en el *Citta* *Saṁyutta*, tres tratan con preguntas planteadas por Citta a los *bhikkhus*, tres sobre preguntas hechas a Citta por los *bhikkhus* y cuatro se refieren a eventos personales.

Una vez, Citta invitó a comer a un grupo de venerables *bhikkhus* del monasterio que había fundado. Luego le pidió al monje mayor que le diera una exposición de lo que el *Buddha* había dicho sobre la variedad de los elementos. El Venerable no pudo explicarlo, y después de que en vano se le solicitase una segunda y tercera vez, un *bhikkhu* más joven, llamado Isidatta, pidió permiso para responder a la solicitud de Citta. El Venerable consintió, e Isidatta, un discípulo del Venerable Mahākaccāna, explicó con lucidez la variedad de los elementos sobre la base de los dieciocho elementos: las seis facultades de los sentidos, los seis tipos de objetos y los seis elementos de la consciencia.

Luego, los *bhikkhus* se despidieron. En el camino de regreso al monasterio, el *bhikkhu* mayor elogió al joven Isidatta por su excelente exposición, y dijo que la próxima vez no debería dudar en hablar sobre una situación similar. No había envidia en el corazón del Venerable, sino que, por el contrario, sentía una alegría compasiva (*muditā*) por los logros y la profundidad de comprensión de su joven compañero. Isidatta por su parte no sintió orgullo, por lo que ambos cumplían con los ideales de la vida de un monje (SN 41: 2).

En otra ocasión Citta planteó la pregunta: "¿De qué se originan las visiones incorrectas sobre el mundo y el alma?" Pidió una exposición de lo que el *Buddha* había enseñado sobre este tema en el gran *Brahmajāla Sutta*. Una vez más, el *bhikkhu* mayor se abstuvo al respecto y de nuevo Isidatta respondió. Los puntos de vista incorrectos,

dijo, se originan invariablemente desde el punto de vista del alma (*sakkāyadiṭṭhi*). Citta luego pasó a preguntar en base a qué se originaba la visión del alma, e Isidatta respondió que el hombre mundano y no instruido, sin entrenamiento en el noble *Dhamma*, adopta los cinco agregados de la personalidad como "míos", "yo" y "mi alma". Por lo tanto, está creando continuamente la ilusión de la individualidad a partir de lo que meramente son fenómenos vacíos y transitorios: materia, sensaciones, percepciones, formaciones volitivas y consciencia.

Citta estuvo encantado con el discurso y le preguntó a Isidatta de dónde provenía él. "Del municipio de Avantī,” respondió Isidatta. Citta, que no sabía su nombre, le preguntó entonces si conocía a cierto Isidatta allí, con quien solía mantener correspondencia, explicándole el *Dhamma* y animándolo a vestir el ropaje. Como no sabía cuál había sido el resultado, deseaba saber lo que finalmente había ocurrido. Nunca había visto a Isidatta, y ahora, para su gran alegría, se enteró de que su antiguo amigo por correspondencia había decidido ciertamente ordenarse y ahora se encontraba sentado frente a él. Pidió el favor de apoyarlo, pero Isidatta, aunque agradeció la generosa oferta, se negó y se despidió para no volver nunca jamás   
(SN 41: 3).

El comentario no explica los motivos de Isidatta para irse tan repentinamente. Parece probable que prefiría el anonimato, y ahora que su identidad había sido revelada por la conversación con Citta, sintió que ya no podía residir en esa región. Alcanzó el estado de *arahant*, y todo lo que se sabe de él es una estrofa corta en la que trata sobre los cinco agregados (Thag. 120).

Una tercera ocasión en que Citta fue el interrogador, fue cuando un monje llamado Kāmabhū respondió. Citta le planteó no menos de once preguntas abstractas sobre los tres tipos de formaciones (*saṅkhārā*) y su cesación (SN 41: 6). Estas eran las mismas preguntas que la laica Visākha le había hecho a la monja Dhammadinnā (MN 44).

La primera charla en la que se encuentra a Citta respondiendo a preguntas ocurrió cuando algunos *bhikkhus* superiores, después de la ronda de ofrendas, estaban sentados juntos en el porche del monasterio discutiendo el problema de si los grilletes (*saṁyojana*) y los objetos de los sentidos eran iguales o no. Algunos dijeron que eran iguales, otros dijeron que eran diferentes. Citta apareció en la escena y se unió a la reunión. Cuando se le invitó a comentar al respecto, declaró que, en su opinión, los grilletes y los objetos de los sentidos son diferentes, no solo en el nombre sino también en el significado. Como en el par de bueyes, donde el blanco no es el grillete del negro y

el negro no es el grillete del blanco, y sin embargo, ambos se encuentran atados por una sola cuerda o yugo, ya que las facultades sensoriales no tienen poder para atar a nadie a los objetos externos y los objetos externos no tienen poder para atar a nadie a las facultades de los sentidos, ya que se esto encuentran unidos por el deseo. Los *bhikkhus* se regocijaron con la respuesta del erudito discípulo laico y declararon que Citta parecería estar en posesión del ojo de la sabiduría que se extiende sobre la profunda Enseñanza del *Buddha* (SN 41: 1).

Este mismo símil lo utilizan en otras dos ocasiones Sāriputta y Ānanda (SN 35: 191, 192). Su significado exacto fue explicado lúcidamente por el *Buddha* (SN 35: 109, 122) cuando dijo que las seis facultades sensoriales y sus objetos sensoriales estaban encadenados, y que el deseo, o la avidez concupiscente (*chandarāga*), era justamente la cadena que los unía. Este es un punto importante a tener en cuenta para evitar una lucha inútil contra los objetos de los sentidos externos y las facultades de los sentidos internos; porque es nuestra pasión y deseo internos los que nos unen a ello, no las facultades sensoriales y sus objetos. El símil asigna acertadamente el negro a los seis dominios internos, ya que el sujeto es lo que se desconoce; y el blanco para los dominios externos, porque los objetos son evidentes.

La segunda charla que muestra a Citta como maestro en la materia comienza cuando el *bhikkhu* Kāmabhū recita una estrofa pronunciada por el *Buddha*, una declaración solemne, y le pide a Citta que la aclare:

La carroza sin defectos con un único eje

Y los rollos del dosel blanco.

Los ve venir, sin censura,

Sin ataduras, el que haya cruzado la corriente.2

Citta primero quiso saber si la expresión era realmente una de las declaradas por el *Buddha*, lo que confirmó Kāmabhū. Obviamente, para Citta solo una afirmación de los *Buddhas* era digna de una profunda reflexión. Luego pidió un poco de tiempo para reflexionar y finalmente dijo: la carroza (*ratho*) es la forma corporal que se desplaza (*vattatī*); el único eje (*ekāro*) es la atención plena (*sati*); la unión suave y sin fricción entre las piezas es la virtud; el dosel de seda blanca (*seta*-*pacchādo*) es la emancipación. De modo que el *arahant* ("el que va", *āyantaṁ*), sin manchas (*unīghaṁ*) o ataduras (*abandhanaṁ*), es el que ha cruzado la corriente (*chinnasotaṁ*); el que ha eliminado la codicia, el odio y la ignorancia y está a salvo del océano del deseo. Kāmabhū luego le dijo a Citta que bien podría ser conocido como alguien feliz y bendecido, ya que el ojo de la sabiduría había acudido a él para explicar esa profunda afirmación del *Buddha* (SN 41: 5).

El tercer incidente relata una conversación en el curso de la cual el *bhikkhu* Godatta (Thag. 659-72) desafió a Citta a exponer una controversia: ¿Son la liberación inconmensurable de la mente, la liberación desapegada de la mente,

la liberación vacía de la mente y la liberación de la mente sin signos iguales en significado y diferentes solo en el nombre o son diferentes tanto en nombre como en significado?**3** Citta respondió que pueden ser considerados iguales o diferentes, según el punto de vista que se adopte. Son diferentes en significado y diferentes en nombre cuando se consideran como referencias a diferentes tipos de emancipación temporal, pero iguales en significado y diferentes solo en nombre cuando se consideran como diferentes aspectos de la emancipación final. Cuando son diferentes tanto en significado como en nombre, la liberación inconmensurable son los cuatro estados divinos (*brahmavihā*ra), la liberación desapegada es la tercera absorción inmaterial, la liberación vacía es la contemplación de la sabiduría sobre el no alma, y la liberación sin signos es la experiencia meditativa del *Nibbāna*. Cuando son idénticos en significado y diferentes solo en nombre, los cuatro significan la inquebrantable liberación del *arahant* de la codicia, el odio y la ilusión (SN 41: 7).

En otras oportunidades, también se narran eventos más personales. Una vez, después de que algunos *bhikkhus* hubiesen tomado sus ofrendas en su casa, Citta los acompañó de regreso al monasterio. Hacía mucho calor y sudaban abundantemente. El más joven de los *bhikkhus*, Mahaka, comentó al mayor que el viento o la lluvia ciertamente serían bienvenidos. La observación sonaba banal y como si no valiese la pena mencionarla, pero su importancia radicaba en el hecho de que Mahaka podía ejercer poderes psíquicos y estaba pidiendo permiso para hacerlo. Cuando realmente consiguió que cayese la lluvia para refrescar a sus compañeros, Citta quedó profundamente impresionado, sobre todo porque Mahaka aún era muy joven.

En el monasterio, por lo tanto, le pidió al *bhikkhu* que mostrara sus poderes una vez más. Quizás era la primera vez que Citta hubiese visto una proeza paranormal de este tipo, y sintió una curiosidad natural al respecto. Mahaka obedeció. Se colocaron un abrigo sobre un paquete de heno en el porche, después de lo cual Mahaka entró y cerró la puerta. Creando un rayo de tremendo calor, lo dirigió a través del ojo de la cerradura y convirtió el paquete de heno en cenizas sin dañar el abrigo.

Lleno de entusiasmo, Citta se ofreció a dar soporte a Mahaka de por vida. Sin embargo, al igual que Isidatta, Mahaka prefirió dejar el lugar y nunca más regresar (SN 41: 4). Los *bhikkhus* tienen prohibido impresionar a los laicos mediante la exhibición de poderes paranormales (Vin. 2: 112). Mahaka era joven, y estos poderes aún eran nuevos y excitantes para él, por lo que no pudo resistirse a la petición de Citta; pero después se recuperó inmediatamente e hizo lo correcto al marcharse para siempre.

La ciudad de Citta era visitada no solo por *bhikkhus* sino también por ascetas de otras creencias. Uno de ellos era el líder de los jainas, Nigaṇṭha Nātaputta.

Citta también lo convocó, ya que no había derrotado a los de otras sectas y era lo suficientemente valiente como para aceptar el desafío de otra disputa (SN 41: 8). Nātaputta quería saber si Citta creía en la declaración del *Buddha* de que existiese un estado de concentración (*samādhi*) vacío de pensamiento y examinación (*vitakka*-*vicāra*). Citta respondió que no creía que existiese tal cosa, y Nātaputta, ansioso por contar con el renombrado Citta en apoyo a sus puntos de vista, quedó bastante satisfecho con la respuesta. "¡Bien dicho!" exclamó, y continuó exponiendo su propia creencia de que aquietar el flujo del pensamiento sería tan difícil como detener el Ganges con las manos desnudas: "Imposible es poder pensar y examinar la cesación”, declaró.

Nātaputta, sin embargo, no logró captar el significado exacto de lo declarado por Citta. Citta respondió ahora con una pregunta: "¿Qué cree que sea más excelente, Venerable Señor, una creencia o un conocimiento?" "el Conocimiento”, respondió   
Nātaputta. Entonces Citta explicó que él mismo había experimentado todos los *jhānas*, de los cuales los últimos tres estaban en realidad carentes de pensamiento y examinación. Por lo tanto, para él ya no se trataba de una cuestión de creencia sino de un conocimiento por medio de la experiencia directa de que la afirmación del *Buddha* fuese correcta.

Entonces, Nātaputta lo reprochó severamente por la forma de su primera respuesta. Citta argumentó diciendo que primero lo habían elogiado por ser un hombre sabio, y ahora lo llamaba tonto. Solo una de las dos opiniones podía ser cierta, entonces, ¿qué pensaba realmente Nātaputta sobre él?

No obstante, Citta no recibiría ninguna respuesta, porque Nātaputta prefirió permanecer en silencio. Este incidente muestra cómo incluso los filósofos famosos pueden caer en inconsistencias, especialmente cuando su orgullo es herido, y Nātaputta afirmaba ser más que un mero filósofo. Siempre había fracasado en consumar los *jhānas* superiores, por lo que convenientemente concluyó que eran un mito. Ahora bien, cuando el hombre completamente digno de confianza declara que realmente ha consumado estos *jhānas*, le demostraba la falta de fundamento de su propia teoría, junto con la inferioridad de su propio estatus. El disgusto de Nātaputta debe haber aumentado por el hecho de que, si bien él mismo había practicado durante mucho tiempo un ascetismo extremo, Citta todavía llevaba la vida familiar. No era de extrañar que Nātaputta se retirase confundido.

El tercer encuentro personal narrado se da entre Citta y el asceta desnudo Kassapa (SN 41: 9). Este asceta era un viejo amigo de la familia de Citta y por eso, cuando visitó su antigua ciudad natal por primera vez después de muchos años, visitó a Citta. Citta le preguntó cuánto tiempo había estado llevando la vida ascética. "Treinta años", le dijo. Citta preguntó a continuación si había alcanzado estados sobrehumanos de bienaventuranza o percepción sobrenatural. Kassapa respondió:

"No, solo he estado errando desnudo, afeitándome la cabeza y quitando el polvo de mi asiento". Ésa era su vida.

Entonces fue el turno de Kassapa de hacer preguntas. ¿Cuánto tiempo había sido Citta un seguidor laico del *Buddha*? "Treinta años", respondió Citta. ¿Había alcanzado estados sobrehumanos? "Bueno", dijo Citta, "ciertamente he experimentado los cuatro *jhānas*, y si muriera antes que el *Bhagavā*, él diría de mí que ningún grillete me ataba más al mundo de la esfera de los sentidos".

Esto, como Kassapa sabía muy bien, significaba que Citta era un no-retornante (*anāgāmī*), alguien que había consumado la tercera de las cuatro etapas de la iluminación. El asceta, desgastado por dolorosas austeridades, quedó atónito ante la idea de que un laico pudiera alcanzar un logro tan elevado. Considerando justamente que, dado que ello fuera posible para un laico en la Dispensación del *Buddha*, y que un *bhikkhu* lo podría conseguir aún más rápidamente, le pidió a Citta que lo ayudara a vestir lo ropajes. Fue debidamente admitido al *Saṅgha* y poco tiempo después consumó el estado de *arahant*.

Otros tres amigos de Citta también se convirtieron en *bhikkhus* después de discusiones sobre ese tipo. Ellos fueron Sudhamma, Godatta e Isidatta, quienes, como se narró anteriormente, habían mantenido correspondencia con Citta. Los tres lograron la emancipación final, dejando atrás a Citta, al cabeza de familia.

El último relato que tenemos sobre Citta relata las circunstancias de su muerte   
(SN 4 1:10). Cuando cayó enfermo, se le aparecieron los *devas* y le instaron a que pusiera su corazón en convertirse en un monarca universal en su próxima vida.**4** No, respondió Citta; él se encontraba orientado hacia algo más elevado, más noble y apacible que eso. Anhelaba lo Incondicionado, el *Nibbāna*. Al recomendar a Citta que fuera un monarca universal, los *devas* deben haber sido inconscientes de su consumación, lo que le imposibilitaba retornar al reino humano. Ya había trascendido más allá de la atracción del deseo sensual, que es el grillete que une a los seres al mundo humano.

Sus familiares, incapaces de ver a los *devas*, imaginaron que Citta estaba delirando. Los tranquilizó, explicándoles que estaba conversando con seres invisibles. Luego, a petición de ellos, les dio su último consejo y exhortación. Que debían depositar toda su fe en el *Buddha* y su *Dhamma*, y debían habitar inquebrantablemente generosos con el sagrado *Saṅgha*.

Así, este noble seguidor laico del *Buddha* transmitió a sus sucesores el patrón de conducta que él mismo había seguido a lo largo de su vida con tan brillante éxito, uno que lo había llevado hacia la liberación de la desdicha del reino sensual y hacia la visión de lo Inmortal, hacia el final del sufrimiento.

## El Bhikkhu Citta

El Bhikkhu Citta en cuestión era hijo de un entrenador de elefantes. Cuando todavía era joven, conoció a un venerable *bhikkhu* que regresaba de su ronda de ofrendas con un alimento particularmente sabroso sobre su plato. Al *bhikkhu* no le apeteció la comida, así que se la dio al joven. Citta estuvo muy complacido y se unió al *Saṅgha* pensando que como *bhikkhu* sería alimentado así todos los días sin tener que trabajar para ganarse la vida. Sin embargo, con tal motivación, no era posible llevar una vida ascética, y poco después desistió a seguir vistiendo el ropaje y volvió a la vida laical.

De todos modos, el espíritu del santo *Saṅgha* había dejado una profunda e indeleble impresión en su mente. Pronto se sintió insatisfecho con la vida de laico y solicitó una vez más la ordenación. Habiéndolo obtenido, después de un tiempo abandonó nuevamente el *Saṅgha*. Esto sucedió por tercera, cuarta y quinta vez, después de lo cual contrajo matrimonio.

Una noche, un tiempo después de su matrimonio, no pudo conciliar el sueño. Mientras miraba a su esposa embarazada, que dormía profundamente, la miseria de los placeres sensuales le fue evocada con tanta fuerza que vistió el ropaje amarillo una vez más y se apresuró a acudir al monasterio. En su camino apresurado a través de la noche silenciosa, todas las buenas semillas sembradas durante su anterior monacato florecieron y allí y en ese momento consumó la entrada a la corriente.

En el monasterio, sin embargo, sus antiguos compañeros monjes acababan de acordar entre ellos rechazar una posible sexta solicitud de ordenación por parte de Citta. Sentían que habían sido lo suficientemente pacientes con él y lo consideraron una desgracia para el *Saṅgha*, totalmente inadecuado para la vida santa. Incluso mientras se encontraban así de decididos, vieron acercarse al propio Citta. Sus rasgos brillaban con una nueva dicha, y sus modales eran tan tranquilos y apacibles que les resultó imposible negarle otra ordenación. Esta vez rápidamente logró los cuatro *jhānas* y la unificación de la mente sin signos.

Esto lo llenó de alegría y sintió una gran necesidad de hablar sobre su éxito. En una ocasión, algunos *arahants* se encontraban sentados juntos conversando y Citta los interrumpió una y otra vez. El *bhikkhu* mayor de la reunión, el Venerable Mahākoṭṭhita, le aconsejó que esperara hasta que los monjes mayores hubieran terminado de hablar. Entonces los amigos de Citta dijeron que no debería ser reprendido, porque él era sabio y era capaz de explicar el *Dhamma* a partir de su propia experiencia.

Mahākoṭṭhita respondió que podía ver el corazón de Citta. Luego pasó a explicar, mediante símiles, que hay estados mentales que pueden ser excelentes

mientras duren, pero que aún no pueden evitar que un *bhikkhu* renuncie a la condición de monje nuevamente. Ilustró este punto con varios símiles. Una vaca amarrada de forma segura en el establo parece bastante apacible, pero suelta rápidamente pisoteará los verdes cultivos. Asimismo, un *bhīkkhu* puede ser humilde y comportarse correctamente en presencia del Maestro o de los santos monjes, pero si se le dejara solo, tendería a recaer y dejar el *Saṅgha*. Una vez más, una persona puede estar en posesión de los cuatro *jhānas* y de la unificación mental sin signos, y mientras persistan, se encontrará a salvo; pero tan pronto como la dicha se desvanezca, se mezclará nuevamente entre la gente, hablando y actuando desenfrenadamente, lleno de orgullo por hablar de sus logros. Entonces su corazón se llenará de codicia y abandonará el entrenamiento de monje. Podrá sentirse seguro en los *jhanas*, pero es precisamente esto lo que lo conducirá a la ruina. Mientras un Rey y un ejército, con tambores y carrozas, acampen en el bosque, nadie podrá oír el gorjeo de los grillos y todo el mundo podría pensar que han sido silenciados. Pero una vez que las tropas se hayan desplazado, los grillos se podrán escuchar fácil y nuevamente, aunque uno podría estar seguro de que no hubiese ninguno cerca (AN 6:60).

Más tarde, Citta dejó el *Sangha* por sexta vez para regresar a la vida familiar. Sus amigos *bhikkhus* le preguntaron al Venerable Mahākoṭṭhita si él mismo había previsto que Citta actuaría así, o si los *devas* se lo habían dicho. Él respondió que eran ambos. Asombrados, dichos amigos se acercaron al *Buddha* y le contaron el asunto. El *Bhagavā* disipó sus aprensiones diciéndoles que Citta regresaría pronto.

Un día, Citta fue a ver al *Buddha*, acompañado de Potthapāda, un asceta errante de otra secta. Poṭṭhapada planteó algunas preguntas profundas con respecto a los diferentes modos de surgimiento en los tres mundos. Citta prosiguió con más preguntas sobre la diferenciación entre estas formas de devenir, ya que, habiendo experimentado los *jhānas*, estaba familiarizado con algunos de ellos. Las respuestas del *Bhagavā* los dejaron plenamente satisfechos y solicitaron la admisión al *Saṅgha* por séptima vez, que resultó siendo la última. El *Buddha* dio su consentimiento, y en poco tiempo Citta también se convirtió en uno de los *arahants* (DN 9).

En el comentario al *sutta* anterior se nos dice exactamente por qué el *bhikkhu* Citta, en su última vida, tuvo que marcharse del *Saṅgha* tantas veces antes de alcanzar el estado de *arahant*. Parece que hace mucho, mucho tiempo, cuando el *Buddha* Kassapa estaba enseñando el *Dhamma*, hubo dos amigos que se unieron al *Saṅgha*. Uno de ellos se sintió insatisfecho con las dificultades de la vida de *bhikkhu* y pensó en

regresar con su familia. Su amigo lo animó a tomar esta decisión, pero debido a que en su corazón anhelaba simplemente poder sentirse superior. Este desagradable precedente tuvo su resultado más adelante durante la vida del *Buddha* Gotama. Este *kamma* sometió a este falso amigo, ahora como el *bhikkhu* Citta, tuvo que pasar no menos de seis veces a la humillación de dejar el *Saṅgha* y tener que re-solicitar la admisión.**5**

Esto muestra que existen algunos *kammas* tan fuertes que sus resultados no pueden resistirse; solo se pueden resistir con paciencia y comprensión. Pero como no sabemos si ciertas influencias en nuestra vida son el resultado de tales *kammas* o, si lo son, qué tan cerca pueden estar de su agotamiento, nos corresponde luchar contra ellos. Al margen de todo lo demás, este esfuerzo bien vale la pena. Si bien puede parecer inútil en esta vida, en última instancia dará frutos para nuestro propio bien. La ley inmutable de causa y efecto asegura que no se desperdicie ningún esfuerzo. Aquí, como en todas partes, el *Dhamma* nos insta a enfrentarnos a toda forma de fatalismo ⎯ a la visión más enervante y paralizante de la vida ⎯ incluso en sus formas más sutiles. Nos anima a superar nuestros fracasos impávidamente y con la siempre disponibilidad de intentarlo nuevamente. Puede haber derrotas, reveses amargos y desgarradores en la batalla contra el deseo y la ignorancia, pero el verdadero seguidor del *Buddha* será aquel que nunca admita ninguna derrota como definitiva. Como un guerrero viejo y probado, debemos estar preparados para perder todas las batallas excepto la última, confiando en que con perseverancia la victoria final será nuestra.

## Padre y Madre Nakula

La ciudad llamada Suṁsumāragiri (La Colina del Cocodrilo) estaba ubicada en el país de los Bhaggas, en el valle del Ganges, y fue aquí donde el *Bhagavā* pasó una de las cuarenta y cinco estaciones de lluvias de su ministerio (MN 15). Una vez, cuando el *Buddha* caminaba por las calles de la ciudad, un ciudadano se postró ante sus pies y clamó: "Mi querido hijo, ¿por qué nunca nos has visitado? ¡Ahora vayamos, por favor, honre nuestro hogar, para que su anciana madre también pueda verlo!

El hombre no estaba loco. El hecho era que en renacimientos anteriores él y su esposa habrían sido los padres del *Bodhisatta* no una sino quinientas veces, y muchas más veces habrían sido su tío, tía y abuelos. Un vago recuerdo de esto se había albergado en su mente, y al ver al *Bhagavā*, el recuerdo completo se desató y dominó al anciano. Incidentes de este tipo todavía ocurren a veces en países asiáticos incluso hoy.

Este anciano era el laico Nakulapitā (Padre Nakula); su esposa era conocida como Nakulamātā (Madre Nakula). El *Buddha* los menciona juntos como unos de los más destacados de sus discípulos laicos, particularmente por su fidelidad inquebrantable el uno para el otro. El breve relato de ellos en el Canon *Pāli* describe un amor conyugal de talla divina, acompañado de una confianza absoluta basada en su fe común en el *Bhagavā*.

Cuando el *Buddha* recibió una invitación a su casa, el padre Nakula le hizo un relato sobre su matrimonio. Aunque habían estado casados desde muy jóvenes, dijo, no había roto ni una sola vez la fe en su esposa a lo largo de los años, ni siquiera en pensamiento, y mucho menos en acciones. Y la madre Nakula hizo la misma declaración por su parte. Ni el esposo ni la esposa se habían desviado ni por un momento de su mutua fidelidad.

En su devoción, ambos expresaron su anhelo de estar juntos nuevamente en sus vidas futuras, y le preguntaron al Maestro qué podían hacer para asegurar cumplir su deseo (AN 4:55). El *Buddha* no rechazó la pregunta ni criticó su aspiración. Él respondió: "Si un esposo y una esposa desean disfrutar de la compañía del otro en esta vida y luego volver a encontrarse en la próxima, deben cultivar la misma fe, la misma virtud, la misma generosidad y la misma sabiduría. Entonces se volverán a encontrar en sus próximas vidas". Y el *Buddha* agregó estas estrofas:

Cuando ambos sean fieles y generosos,

Auto restringidos, de vida recta,

Y se junten como marido y mujer.

Llenos de amor el uno por el otro.

Muchas bendiciones llegarán en su trayecto,

Habitarán juntos en la felicidad,

Sus enemigos quedarán abatidos,

Cuando ambos sean iguales en virtud.

Habiendo vivido en el *Dhamma* en este mundo,

Lo mismo en virtud y observancia,

Se regocijarán después de la muerte en el mundo de los *Devas*,

Disfrutando de abundante placer.

En otra parte, el *Bhagavā* explica cómo un hombre de elevadas aspiraciones puede vivir con una mujer como compañera, custodiada por la virtud. Allí dice que no sólo ambos consortes acaten los Cinco Preceptos, sino que además de esto sean virtuosos y de mente noble; cuando se les pida ayuda, nunca se la deben negar, y nunca

despreciar ni insultar a los ascetas ni a los *brahmanes* (AN 4:54). A la luz de estas palabras, se puede apreciar fácilmente cuánto se espera de una pareja así: no solo piedad religiosa, sino también un corazón lo suficientemente firme como para apartarse de los pequeños acontecimientos de la vida cotidiana y de todo lo básico e inferior. Con frecuencia se habla del seguidor laico vestido de blanco que no rechaza las solicitudes y fácilmente renuncia a sus propios deseos o placeres. Esto muestra un desapego hacia las personas y las cosas, una capacidad para dejar ir las cosas y para el abandono. De aquí proviene la libertad interior, la única base sólida para el cultivo de la sabiduría. Virtud en acción, renunciación en el corazón, sabiduría en la mente: estos factores contribuirán conjuntamente a la vida armoniosa y apacible.

El conocimiento sobre el renacimiento y las formas de obtener uno favorable eran común en la India en aquellos entonces. En el caso de la pareja Nakula, dado que en realidad recordaban algunas de sus vidas pasadas, no era necesario extenderse en el tema. La respuesta concisa del *Bhagavā* era todo lo que necesitaban.

El *Buddha* explica con más detalle los requisitos previos para una vida matrimonial y armoniosa en el *Sigālovāda Sutta* (DN 31).**6** Allí leemos que el marido, que es el responsable de tomar la iniciativa, debe relacionarse con su esposa de cinco maneras: debe tratarla con respeto; no debería desdeñarla; debería serle fiel; debería permitirle la autoridad de ella en el hogar; y él debería proveerle de todo lo necesario y de los adornos de acuerdo con sus medios. Si se comportara así, su esposa se enorgullecería de atender sus necesidades; la casa funcionaría sin problemas; trataría cortésmente a las personas que llamen a su puerta y a los sirvientes; ella sería fiel; ella protegería su propiedad y llevaría a cabo sus tareas con destreza y diligencia.

Los Nakula no solo se preocuparon por un renacimiento favorable: también se interesaron en la legalidad que gobernaba la vida humana y en los problemas más profundos de la existencia. Una vez el Padre Nakula preguntó al *Bhagavā* por qué algunas personas lograban la emancipación y otras no. La respuesta fue: "Quien se aferre a los objetos percibidos por los sentidos no podrá obtener la liberación. Quien deje de aferrarse, será liberado" (SN 35: 131). Ésta es una respuesta que, en su concisión concentrada, sólo puede ser plenamente comprendida por alguien que esté bien versado en el *Dhamma*, pero Nakula captó sus implicancias de inmediato.

En otra ocasión, el padre Nakula fue a rendir reverencia al *Buddha*. Él se encontraba entonces viejo y enfermo, así lo dijo, y solo eran raras las ocasiones en la que podía ver al *Bhagavā*. ¿Le daría el *Buddha* por compasión una palabra de guía espiritual para guardar y atesorar? El *Buddha* respondió: "El cuerpo está sujeto a enfermedades

y a la deterioración, es una carga incluso en las mejores de las circunstancias. Por lo tanto, uno debe entrenarse a sí mismo de la siguiente manera: "Aunque mi cuerpo esté enfermo, mi mente no estará enferma".

Poco después, Nakula conoció al Venerable Sāriputta, quien se dirigió a él con las palabras: "Su comportamiento es tranquilo, laico y sus rasgos serenos. ¿Habrá escuchado acaso hoy algún discurso sobre el *Dhamma* del Maestro?

"Así es", respondió Nakula. "El *Bhagavā* me ha consolado este mismo día con sus palabras de ambrosia". Al escuchar esto, Sāriputta dio una explicación completa de las concisas palabras del *Buddha*, exponiendo la forma de superar la enfermedad física al no identificarse con los cinco agregados. Cuando llegue el momento, tal como inevitablemente será, en que la evanescencia de las cosas se haga evidente, la persona bien entrenada no se desesperará, sino que observará todo fríamente con ecuanimidad. Su cuerpo podrá marchitarse, pero su corazón permanecerá sano (SN 22: 1).

No fue solo el padre Nakula quien luchó por una sabiduría para vencer la muerte. Su esposa se le parecía a este respecto, como puede verse en otra narrativa (AN 6:16). Cuando su esposo cayó gravemente enfermo, Madre Nakula lo consoló así:

No albergue angustia ante la idea de que me dejará atrás. Morir así es agonizante, por eso nuestro Maestro lo ha desaconsejado. Por seis muy buenas razones, no debe preocuparse por mí: soy hábil para el hilado, por lo que podré mantener a los niños; después de haber vivido castamente contigo la vida de hogar durante dieciséis años, nunca consideraré la posibilidad de conseguirme otro marido; Nunca dejaré de ver al Maestro y a sus *bhikkhus*, sino que los visitaré con más frecuencia que antes; Estoy firmemente establecida en la virtud y he logrado la paz mental; y por último, he encontrado una base firme en el *Dhamma* y estoy destinada a la liberación final.**7**

Animado por estas palabras, el padre Nakula se recuperó de su enfermedad. Tan pronto como pudo caminar, fue adonde al *Buddha* y le contó las palabras de su esposa. Entonces, el Señor confirmó que tener una esposa así era en verdad una bendición. Dijo: "Eres verdaderamente bendecido, laico, por tener a la Madre Nakula como mentora y consejera, que es solícita y se preocupa por su bienestar. La Madre Nakula es de hecho una de las devotas vestidas de blanco que son perfectas en virtud, tranquilas en mente y firmemente establecidas en el *Dhamma*".

Aquí se da una solución para reconciliar las aparentemente opuestas tendencias de la vida: el profundo afecto entre marido y mujer, por un lado, y la lucha por la liberación, por el otro. Al mirar con simpatía esta historia de la pareja Nakula,

uno podría llegar a pensar que una vida de renunciación puede no ser necesaria si la vida matrimonial se lleva de una manera tan ejemplar, o que incluso se puede combinar el apego y el desapego. Pero si uno observa más de cerca, verá que no es nada fácil seguir fielmente la vida que llevó esa noble pareja. No es suficiente que haya preocupación y solicitud mutuamente. No deben pasarse por alto las condiciones para una vida matrimonial en compañerismo casto. Los esposos que en su juventud habían llevado una vida matrimonial de plenitud sensual no se abstuvieron del contacto físico solo en la vejez, cuando los sentidos se aquietaron, sino que vivieron voluntariamente una vida célibe mucho antes. En el caso de la pareja Nakula, habían vivido sin conexión física durante dieciséis años, como atestiguan sus palabras al Maestro.

Por lo tanto, el individuo que desee dar los primeros pasos en el sendero hacia la emancipación debe tomar una decisión personal: permanecer en el entorno del hogar y tratar de superar sus tentaciones sensuales, o superar la mundanalidad como miembro del *Saṅgha* en la agradable compañía de personas ejemplares y compañeros célibes. Mientras el mismo Iluminado, guía incomparable de los que se irían a formar, estuvo a la cabeza de la Orden, la decisión no era tan difícil. Pero incluso hoy, quienes no se sientan capacitados para vivir en una comunidad monástica, también podrían carecer de la fuerza de carácter para renunciar a las relaciones sexuales en una vida matrimonial dedicada al progreso en el sendero. Ambas formas de vida exigirán actos de renunciación.

Background pattern

Description automatically generated

# Notas

#### Introducción Del Editor

1. Para los diez "poderes del conocimiento" del *Buddha*, véase MN 12, "*The Greater Discourse on the Lion’s Roar* ".

2. Para una discusión más completa de la imagen budista sobre el cosmos dentro de lo desarrollado en la tradición *Theravāda*, consultar Bhikkhu Bodhi, ed. *A Comprehensive Manual of Abhidhamma*, cap. 5, segundos 2 a 17 (BPS, 1993).

3. Véase Bodhi, *Comprehensive Manual of* *Abhidhamma*, cap. 5, segundos 18–33.

4. En los *suttas*, la expresión *ariyasāvaka* pareciera utilizarse en dos sentidos: en un sentido amplio, significa “un discípulo del Noble”, es decir, del *Buddha*, refiriéndose a cualquier discípulo laico serio; y en un sentido más estricto y técnico para denotar a los ocho tipos de individuos nobles, es decir, aquellos discípulos que han consumado los planos de la nobleza espiritual. Es en este segundo sentido que se utiliza la expresión aquí.

5. Ver SN 13: 1.

6. En el *Buddhavaṁsa* se puede encontrar información detallada sobre los veinticuatro *Buddhas* que precedieron a Gotama. La historia del encuentro del *Bodhisatta* con Dīpankara está en Bv. 2A, 37-108. Los tres *Buddhas* precedentes se mencionan en Bv. 27, 1.

7. Para una discusión más detallada, ver Bhikkhu Bodhi, *The Discourse on the All-Embracing Net of Views* (BPS, 1978), parte 4.

8. Un *paccekabuddha* es aquel que alcanza la iluminación sin la ayuda de un maestro, como un *Buddha* supremo, pero a diferencia de un *Buddha* supremo, no establece una dispensación. Se dice que los *Paccekabuddhas* surgen solo durante los períodos en los que la enseñanza de un *Buddha* supremo no se conozca en el mundo. Véase Ria Kloppenborg, *The Paccekabuddha: A Buddhist Ascetic* (BPS, *Wheel* No. 305/307, 1983).

9. La fuente de estas distinciones es el *Comentario Suttanipāt*a, págs. 48–52 (PTS ed.). Un eón (*kappa*) es un periodo de tiempo necesario para que el cosmos evolucione y se disuelva; para un símil, véase SN 15: 5, 6. No he podido encontrar una especificación exacta de la duración de un *asaṇkheyya.*

10. En algunos casos, Ven. Nyanaponika ha ampliado las biografías originales del Dr. Hecker. Consulte la página de créditos para obtener más detalles.

11. Ver Vism. 7.89-100.

12. Para obtener más información, consulte Russell Webb, *An Analysis of the Pāli* *Canon* (BPS, 1991).

#### Capítulo Uno: Sāriputta

1. El siguiente relato sobre la vida temprana de Sāriputta fue extraído del AN Comy. (al AN 1, cap. 14: *Etadaggavagga*), con pasajes de la versión paralela del Dhp. Comy. (de los vv. 11-12). Ver BL, 1: 198-204.

2. Según el *Cunda Sutta* (SN 47:13) y el SN Comy., El nombre del lugar de su nacimiento fue Nālaka, o Nālagāma, la cual podría ser también una alternativa. Probablemente se encontró bastante cerca de la famosa ciudad de Nālandā. El padre del Sāriputta fue un *brahmán* llamado Vaganta (Dhp. Comy. al v. 75).

3. La fuente de lo siguiente es el Vin. 1:39 y sigs.

4. El *Pāli* de la estrofa en cuestión es el siguiente:

Ye dhammā hetuppabhavā

tesaṁ hetuṁ tathāgato āha,

tesañca yo nirodho

evaṁvādī mahāsamaṇo.

Esta estrofa se convertiría más tarde en uno de los epítomes más conocidos y más ampliamente difundidos del budismo y, y se erigió para siempre como una evocación del primer contacto de Sāriputta con el *Dhamma* y también como un digno monumento de Assaji, su gran maestro.

5. Es decir, monjes, monjas y seguidores laicos masculinos y femeninos.

6. *Dīghanakha Sutta*, MN 74.

7. El evento de la consumación del *paṭisambhidā-ñāṇa*, o los conocimientos analíticos, que se ha agregado aquí al texto comentado, es mencionado por el mismo Sāriputta en el   
AN 4: 173.

8. El grupo de los cinco discípulos eran los cinco ascetas a quienes el *Buddha* predicó su primer sermón en el Parque de los Ciervos en Benarés. Los otros ascetas que se mencionan son los sucesivos grupos convertidos al *Dhamma* al comienzo del ministerio del *Buddha*. Para obtener más información, consulte el Vin. 1: 15–35.

9. Esta narración también es extraída del AN Comy. del *Etadaggavagga*. Consulte también la Introducción del editor, pág. xv.

10. Una versión ligeramente diferente de esto se encuentra en Thag. Comy. donde se tratan los versos de Sāriputta.

11. Snp. vv. 316 ff. (también llamado el *Dhamma Sutta*).

12. El incidente se registra en el AN 9:11 y en Dhp. Comy. (al v. 95). Véase Nyanaponika Thera, trad. *Aṅguttara Nikāya*: *An Anthology*, parte 3 (BPS, *Wheel* No. 238/240), sec. 10.

13. Ver más abajo, p. 55.

14. La presunción (*māna*) y la agitación (*uddhacca*) son dos de los cinco grilletes (*saṁyojana*) que se destruyen sólo en la etapa del estado de *arahant*. La preocupación y/o remordimiento (*kukkucca*), sin embargo, ya se elimina en la etapa del no retornante (*anāgāmī*).

15. El comentario del *sutta* explica que, aunque los *Buddhas* pueden adivinar estos asuntos por sí mismos, hacen preguntas para la instrucción e iluminación de los demás.

16. Ver *The* *Greater Discourse on the Elephant's Footprint* (BPS, *Wheel* No. 101, 1981).

17. Ver *Discourse on Right View* (BPS, Wheel No. 377/379, 1991).

18. El Thag. Comy. lo cita del Niddesa y lo atribuye a Sāriputta (*dhammasenāpati*)

19. Sobre el carácter del *Niddesa*, véase E. J. Thomas, "*Buddhist Education in Pāḷi and Sanskrit Schools*", en *Buddhistic Studies*, ed. B. C. Law (Calcuta, 1931), págs. 223 y sigs.

20. Se ha publicado una traducción de Bhikkhu Ñāṇamoli con el título *The Path of Discrimination* (PTS, 1982). La sección sobre la atención plena en la respiración se incluye en la antología del mismo traductor, *Mindfulness of Breathing* (BPS, 1964).

21. *Atthasālini* (PTS ed.), Págs. 16-17. Ver *The Expositor*, 1: 20-21.

22. *Atthasālinī*, pág. 17; *The Expositor*, 1:21.

23. Un Monarca Universal (*cakkavatti*-*rājā*) es el gobernante ideal del mundo en los textos budistas, que gobierna sobre la base de la rectitud.

24. Véase *Mahāparinibbāna Sutta*, cap. 2, "*Last Days of the Buddha*" (BPS, 1988). Esto fue durante su estancia en Beluvagāma cuando el Maestro cayó gravemente enfermo.

25. Ver arriba, págs. 11-12.

26. Los Cuatro Grandes Reyes son las deidades que presiden el cielo más bajo del reino sensual. Cada deidad gobierna sobre una de las cuatro direcciones.

27. El hermano menor de Sāriputta.

28. Traducción del verso *Pāḷi* por Nyanaponika Thera.

29. *Stūpa*: un monumento relicario, en el que se depositan las reliquias del *Buddha* o de los eminentes monjes. En los países budistas, estos se encuentran en casi todos los templos y monasterios y se tratan como objetos de veneración. También se les conoce como *caityas* y como *dagobas* en Sri Lanka.

30. Esto es así según el comentario del *Ukkacelā Sutta*.

31. Mil. 204. Horner, trad. *Milinda’s Question*, 1: 295. Ver también arriba, p. 15-16.

32. Estos textos están traducidos en *The Way of Wisdom* (BPS, *Wheel* No. 65/66).

#### Capítulo Dos: Mahā Moggallāna

1. Las fuentes de las secciones 1 y 2 corresponden del AN Comy. y Dhp. Comy. Ver el cap. 1, nota 1.

2. DN 2; adaptado de la traducción de T. W. Rhys Davids.

3. Fuente: Vin. I:39 y sigs.

4. Para el texto *Pāḷi*, véase el cap. 1, nota 4.

5. Aquí es interesante notar que los tres monjes que se encontraban más cerca del *Buddha*, Ānanda y los dos Discípulos Principales, no lograron entrar a la corriente por instrucción directa del *Buddha*, sino a través de la instrucción de otros discípulos: Ānanda a través de su maestro, el *arahant* Puṇṇa Mantānīputta; Upatissa a través del *arahant* Assaji; y Kolita a través del propio Upatissa, alguien que en dicho momento ni siquiera era un *arahant* sino sólo un entrante a la corriente. Para que tal logro haya sido posible, Kolita ha tenido que poseer una intensa fe en su amigo, así como en la verdad; y Kolita poseía esa fe.

6. Vin. 1: 42–43.

7. AN 7:58.

8. "Concentración de la mente sin signos" (*animitta*-*cetosamādhi*): el comentario de este *sutta* lo explica como un elevado nivel de concentración de la sabiduría (*vipassanā* -*samādhi*) que mantiene la mente libre de tales y engañosos "signos" como los de la permanencia y la codicia. Esta explicación parece plausible en vista del hecho de que Moggallāna fue "liberado en ambos sentidos", a través de la concentración y de la sabiduría. Para el término relacionado "liberación de la mente sin signos" (*animitta*-*cetovimutti*), ver MN 43.

9. La distinción entre los dos tipos de *arahants* se explica en el MN 70 (1: 477–78). Consulte también DN 15 (2: 70–71).

10. *Mahā* -*abhiññātā*. Esto se refiere a los seis conocimientos sobrenaturales, sobre los cuales se podrá leer más adelante, p. 101-102.

11. Ver AN 4: 167–68.

12. SN 35: 202.

13. Las siguientes citas corresponden al SN 17:23 y MN 141.

14. Este incidente se narra en el SN 6:10 y Snp. 3:10; ver arriba p. 33.

15. Ver arriba, p. 21.

16. Ver arriba, págs. 28-29.

17. Ejemplos de tales discursos impartidos por Mahāmoggallāna se encuentran el MN 15 y el MN 37, AN 10:84, SN 35: 202, SN 44: 7-8.

18. Ud. 3: 4-5. Traducciones de John Ireland, *The Udāna*.

19. El *Uposatha* es el día de especial observancia religiosa. Los principales *Uposathas* caen en los días de Luna Llena y Luna Nueva del mes lunar, cuando los monjes recitan colectivamente su código de reglas disciplinarias (*Pātimokkha*) y los budistas laicos emprenden preceptos adicionales, escuchan sermones y practican la meditación. Los *Uposathas* menores se observan en los dos días de medialuna. Este incidente se narra en: AN 8:20; Ud. 5: 5; Vin. 2: 236–37.

20. SN 8:10.

21. SN 19: 1–21; Vin. 3: 104–8.

22. Este incidente está registrado en el *Māratajjanīya Sutta* (MN 50).

23. Según el *Buddha* en el *Mahāparinibbāna Sutta*, aquellos que hayan dominado los cuatro senderos hacia el poder psíquico pueden, si lo desearan, extender su vida hasta el final del eón, un período completo de evolución y disolución cósmica.

24. Ver BL, 2: 304–8.

25. SN 47:14.

#### Capítulo Tres: Mahā Kassapa

1. Él hubo alcanzado el dominio sobre las nueve absorciones meditativas y los seis conocimientos sobrenaturales (*ahbiññā*), que incluía el estado de *arahant*. Ver más abajo, p. 123.

2. Según el *Gopaka-Moggallāna Sutta* (MN 108), existen diez cualidades en un monje que inspiran devoción (*pāsādanīya-dhammā*): estos son: ser (1) virtuoso, (2) culto, (3) alegre en la posesión de sus requisitos; (4) puede consumar fácilmente los cuatro *jhānas*; posee (5) poderes psíquicos, (6) el oído divino, (7) la penetración sobre la mente de los demás, (8) el recuerdo de vidas pasadas, (9) el ojo divino y (10) la destrucción de las corrupciones mentales, es decir, el estado de *arahant*.

3. Este relato sobre la vida temprana de Mahākassapa es extraído del SN Comy. (al SN 16:11). Una versión similar se encuentra en el AN Comy. en el *Etadaggavagga*.

4. Cabe señalar que la respuesta de los trabajadores no es coherente con la comprensión budista del *kamma*. Según el *Buddha*, el *kamma* se crea volitivamente, y donde esté ausente la voluntad de destruir una vida, no podrá coexistir con el *kamma* de matar a alguien ni con la responsabilidad moral de hacerlo.

5. *Bhikkhunī Vibh., Sanghādisesa* 1; *Pācittiya* 10, 12, 13. Vin. 4: 227, 267, 269, 270.

6. *Bhikkhunī Vibh., Pācittiya* 33. Vin. 4: 290.

7. *Bhikkhunī Vibh., Pācittiya* 35. Vin. 4: 292.

8. Este relato se basa en el comentario del SN 16:11. Aquí no se menciona a Baddhā, pero en el Ap. ii, 3: 7, v. 245, ella declara que poseía la condición de su esposa en el momento en que Vedeha formó su aspiración original a un gran discipulado ante el *Buddha* Padumuttara, y el relato de su propia aspiración original se da en el AN Comy. en el *Etadaggavagga*.

9. *Paccekabuddha*: véase la Introducción del Editor, nota 8. Este incidente y las siguientes vidas están vinculadas según el comentario del SN 16:11.

10. La historia se reanuda con el comentario del SN 16:11.

11. Ver Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary*, s.v. *dhutaṅga*, y especialmente Vism., cap. 2, que se dedica íntegramente a este tema.

12. Dhp. Comy. (al v. 118); BL, 2: 265–67.

13. Dhp. Comy. (al v. 56); BL, 2: 86–89. Ver Ud. 3: 7.

14. Ver arriba, p. 44.

15. Al caminar sin el debido cuidado, destruyó el "maíz tierno" del *Saṅgha*. Al permitir que jóvenes monjes sin restricción entraran en contacto con las familias que patrocinaban a la comunidad, hizo que estas últimas se sintieran descontentas.

16. La narración del Primer Concilio se encuentran en el Vin. 2: 284 y sigs.

17. Aunque los comentarios dicen que Mahākassapa tenía 120 años en el momento del Primer Concilio, esta cronología es difícilmente plausible, ya que significaría que era cuarenta años mayor que el *Buddha* y, por lo tanto, ya era un anciano de al menos setenta y cinco en su primer encuentro.

18. Esta crónica se reproduce íntegramente en el *Aśokāvadāna* y en extractos del *Divyāvadāna* y otros trabajos, incluyendo el *Samyuktāgama* en sánscrito, la contraparte del SN del budismo norte. El resumen que se ofrece aquí se basa en Etienne Lamotte, *History of Indian Buddhism*, págs. 206–7. Aunque las fuentes utilizan el sánscrito, por coherencia con el resto de esta biografía hemos utilizado los equivalentes textos en *Pāli*.

19. Ver la bibliografía.

20. Las oraciones que introducen las secciones de los versos se derivan de Thag. Comy.

21. Lit.: “un hombre de las cuatro direcciones”; es decir, alguien que está satisfecho con las condiciones que encuentra dondequiera que habite.

22. *Alaṁ me atthakā massa*. Como Mahākassapa ya había llegado a la meta del estado de *arahant*, su verso debe interpretarse en vigor exhortativo o como una indicación de que deseaba sumergirse en la experiencia meditativa directa del *Nibbāna*.

23. Encontramos aquí una de las pocas alusiones a la idea de una esfera de influencia del *Buddha* en la literatura canónica *Pāḷi*.

24. Este verso es común y también se encuentra entre los versos anteriores de   
Moggallāna.

#### Capítulo Cuatro: Ānanda

1. *Sekha*, lit. "un discípulo" o "un practicante". Esto se refiere a un discípulo que haya alcanzado una de las tres etapas inferiores de la iluminación, es decir, alguien que haya *entrado a la corriente*, alguien que sea un *retornante por única vez* o alguien que sea un *no-retornante*.

2. SN 16:11. Ver arriba, págs. 145. El hecho de que Kassapa lo llame a Ānanda como un *jovenzuelo* pareciera contradecir el comentario tradicional de que Ānanda había nacido el mismo día que el *Buddha*; en tal caso, habría sido entonces un Venerable de ochenta años y ni siquiera requeriría señalar algunas canas para demostrar que ya no era un jovenzuelo.

3. Lo que sigue es un resumen de MN 122. Ver *The Greater Discourse on Voidness* (BPS, Wheel No. 87, 1982).

4. El conocimiento de vidas pasadas, del surgimiento y la desaparición de los seres según su *kamma*, y ​​de la destrucción de las corrupciones mentales.

5. *Āneñja-samādhi*. Comy.: Ésta es la concentración relacionada a la consumación de la fruición del estado de *arahant*, basado en la absorción del cuarto *jhāna* o de las absorciones inmateriales.

6. ¡Inclusive se han encontrado recientemente en Birmania monjes que han sido capaces de recitar de memoria todo el *Tipiṭaka*, que consta de cuarenta y cinco volúmenes!

7. Ver arriba, p. 35-36.

8. Pareciera que el *Buddha* nunca rechazó absolutamente la solicitud de Mahāpajāpatī Gotamī, y que quizás lo que deseaba era poner a prueba su determinación. Hubiese sido muy difícil para las mujeres aristocráticas de aquellos días convertirse en monjas y vivir una vida austera en el bosque, subsistiendo de ofrendas de alimentos sin tal determinación.

9. Los comentarios, así como otros textos budistas posteriores, intentan explicar la declaración del *Buddha* de modo que no sea inconsistente con la existencia continua del budismo que perduró mucho después de que terminara el período de quinientos años.

10. Ver arriba, págs. 143-146.

11. No obstante, obviamente, hay muchos discursos del *Buddha* que no se registraron, por ejemplo, la exposición detallada de su "discurso gradual", el cual impartió muchas veces; también muchas ocasiones en el relato de sus últimos días cuando sólo se mencionaban los títulos de diferentes temas.

12. Ejemplos de esto se encuentran en el MN 81, MN 83, AN 5: 180 y Jāt. 440.

13. Este relato es extraído del AN Comy. del *Etadaggavagga*.

14. Ver el cap. 2, nota 19.

15. Ver Sister Vajirā y Francis Story, *Last Days of the Buddha* (BPS, 1988).

16. Ver arriba, págs. 55–64.

17. *Animitta-cetovimutti*: un profundo estado de meditación que trasciende los signos o las marcas de la existencia condicionada.

18. Ver arriba, p. 103.

19. El DN Comy. y el Mil. 141 explican aquí *kappa* en el sentido de *āyukappa*, la duración total de la vida humana natural, es decir, 120 años (véase *Last Days of the Buddha*, p. 106, n. 21). En el canon, sin embargo, *kappa* siempre se usa, en relación con el tiempo, para significar un eón, la duración total de un sistema estelar, y no pareciera haber razón para atribuirle otro significado, no justificado por el contexto, en el presente pasaje. Sin duda, el dominio del *Buddha* sobre los cuatro senderos hacia el poder le daba la capacidad de extender su vida más allá de los cuarenta años adicionales.

20. Para una discusión sobre la naturaleza de este plato, véase *Last* *Days of the Buddha*, p. 109, n. 38.

21. Ver el cap. 1, nota 29.

22. Ver el cap. 1, nota 23.

23. El "compañero" al que se hace referencia en el primer verso es Sāriputta. “Los Venerables” son la generación más antigua de monjes como Sāriputta y Moggallāna; “Los nuevos”, representan a la generación más joven de monjes, algunos de los cuales deben haber causado algunos problemas en el *Saṅgha*.

24. Este relato del Primer Concilio Budista se deriva del Vin. 2: 284 y sigs.

25. Es posible que el orden actual de los discursos dentro de las diversas colecciones también fuera estandarizado en este Concilio.

26. Ver AN 4: 111.

#### Capítulo Cinco: Anuruddha

1. En el Dhp. Comy. la anécdota aparece dos veces, en los relatos del v. 17 y del v. 382; véase BL, 1: 231–32, 3: 267–68.

2. Esta narración se basa en el Vin. II: 180–83.

3. Ver el cap. 4, nota 4.

4. Nandiya tiene un verso en el Thag. 25, Kimbila en el Thag. 118. Ver también AN 5: 201, 6:40, 7:56; SN 54:10.

5. La luz interior (*obhāsa-saññā*) es la visión interior de la luz preparatoria para la concentración total (Comy.: *parikammobhāsa*). La visión de las formaciones (*rūpānam* *dassana*) es ver las formaciones con el ojo divino.

6. “Lo no difuso” (*nippapañca*) es el *Nibbāna*, la liberación final de la vasta multiplicidad y complejidad de la fenoménica existencia. “Difusión” (*papañca*) significa, por tanto, existencia en su aspecto de enorme diversificación.

7. Para una descripción detallada del ojo divino desde el punto de vista de la literatura tardía, véase Vism. 13,95-101.

8. El sistema completo de meditación *satipaṭṭhāna* se explica en DN 22 y MN 10 *The Heart of Buddhist Meditation*, véase Nyanaponika Thera, *The Heart of Buddhist Meditation* (Londres: Rider, 1962; BPS, 1992).

9. Ibíd., Págs. 181-1882; págs.. 207, n. 45.

10. Estos son: el entrante a la corriente, el retornante por única vez y el no retornante.

11. *Ābhassarā devā*. Su reino dentro de la esfera de la materia sutil (*rūpadhātu*) corresponde al nivel del segundo *jhāna*.

12. Los Cinco Preceptos (*pañcasīla*) son la base de la moralidad budista laica: abstinencia de matar, robar, conducta sexual inapropiada, lenguaje falso y el consumo de sustancias tóxicas.

13. Fuente: Dhp. Comy. (al v. 221); ver BL, 3: 95–97.

14. Fuente: Dhp. Comy. (al v. 382) y AN Comy. en el *Etadaggavagga*. Ver BL 3: 264.

15. Ibíd. El resumen aquí se basa en la versión del AN Comy. La versión en el   
Dhp. Comy. difiere en los detalles. Ver BL, 3: 264–67.

16. Fuente: Dhp. Comy. (al v. 382); BL, 3: 269–70.

#### Capítulo Seis: Mahākaccāna

1. El *Buddha* asigna a Mahākaccāna esta posición en el AN 1, cap. 14, en el *Etadaggavagga*.

2. Este boceto es extraído del AN Comy. del *Etadaggavagga*, que en parte es paralelo al Thag. Comy. a vv. 494–501.

3. Ap. i, 4: 3.

4. Ap. i, 54: 1.

5. La ofrenda del ladrillo dorado se menciona en el AN Comy.

6. La narración aquí se reanuda como en el AN Comy.

7. Los nombres de sus padres se mencionan en el Ap. I, 54: 1, v. 21.

8. Según el comentario, en el momento en que el *Buddha* los invitó a unirse a la Orden, sus cabellos y barbas desaparecieron y se les proporcionó espontáneamente sus cuencos y ropajes, creados por el poder psíquico del *Buddha*.

9. Vin. 1: 194–98. La historia de Soṇa también se relata en el Ud. 5: 6, pero sin el pasaje sobre la modificación de las reglas monásticas.

10. En el Vin. 2: 299, al describir los preparativos para el Segundo Concilio, se dice que ochenta y ocho *arahants* de Avantī se reunieron en la ladera de la montaña Ahogaṅgā. Se les describe como “en su mayoría habitantes del bosque, en su mayoría mendicantes, en su mayoría portadores de ropajes de harapos, en su mayoría portadores de los tres ropajes”, y se contrasta con sesenta *bhikkhus* *arahant* de Pāvā, todos los cuales observaban estas prácticas ascéticas. Aunque las conclusiones extraídas de este pasaje son especulativas, estos monjes pueden haber pertenecido al linaje pupilar de Mahākaccāna, y la razón por la que eran "en su mayoría" observadores de las prácticas ascéticas (en lugar de ser totalmente tales) es que él inspiraba a sus discípulos a emprender tales prácticas con el ejemplo personal sin hacerlas obligatorias.

11. Isidatta se menciona en el SN 41: 1, 2. En el primer *sutta* responde a una pregunta sobre la diversidad de los elementos, un tema que Mahākaccāna también discute (ver más abajo, págs. 231–32); en el segundo *sutta* responde a una pregunta sobre puntos de vista especulativos. Para escapar de la fama y la admiración que le sobrevinieron por estas respuestas, desapareció en la oscuridad. Ver más abajo,   
p. 417.

12. Dhp. Comy. (al v. 94); BL, 2: 202–3.

13. Dhp. Comy. (al v. 43); BL 2: 23-28.

14. MN Comy. (a MN 108).

15. Ver arriba, págs. 46–47.

16. Ver arriba, págs. 53–54.

17. Para un análisis detallado y profundo del *Madhupiṇḍika Sutta*, véase Bhikkhu Ñāṇananda, *Concept and Reality in Early Buddhist Thought* (BPS, 1971), págs. 2–9.

18. El MN contiene cuatro *suttas*, núm. 131–34, que trata sobre los versos de

*Bhaddekaratta*. La frase del título es en sí misma un acertijo: el Ven. Ñ​āṇamoli lo habría traducido como "un afortunado apego", el Ven. Ñāṇananda como "el amante ideal de la soledad". Ambos consideran que la palabra *ratta* es el participio pasado de *rajjati* y que significa "apegado" o "enamorado". Pero parece más probable que la palabra *ratta* aquí sea un equivalente de *ratti*, "noche", de modo que la expresión *bhaddekaratta* significa "una excelente noche", refiriéndose (como sugiere el poema) a un día y una noche completos de práctica de meditación fructífera. En la traducción del poema que aparece a continuación sigue esta última interpretación.

19. Los cuatro *viññāṇaṭṭhiti* se mencionan en el DN 33 (3: 228). Ver también SN 22:53, 54.

20. DN 21 (2: 283). Ver *Sakka's Quest* (BPS, *Wheel* No. 10). El texto del DN no incluye las palabras *seṭṭhā* *devamanussānaṁ*, “lo mejor entre *devas* y humanos”, que aparecen en la cita del SN.

21. Ver Vism., Caps. 4 y 5.

22. En la escritura cingalesa y las ediciones del PTS se leen ahí *ādi*, aunque la edición de la escritura birmana diga *assāda*. La última lectura puede resultar de la asimilación de una lectura poco común a la tríada estándar de *assāda*, *ādīnava*, *nissaraṇa*.

23. Este verso aparece también en el Dhp. 6.

24. La traducción de Bhikkhu Ñāṇamoli del *Peṭakopadesa* se publica como *The Piṭaka Disclosure* (PTS, 1964); del *Nettippakaraṇa*, como *The Guide* (PTS, 1962).

25. Para una discusión de la metodología *Netti*, ver la Introducción de Ven. Ñāṇamoli a *The Guide*.

26. Para una traducción del análisis de *Netti* del primer *sutta* del *Dīgha Nikāya*, véase Bhikkhu Bodhi, *The Discourse on the All-Embracing Net of Views* (BPS, 1978), parte 3.

27. *The Guide*, págs. xxvi-xxviii.

28. G. P. Malalasekera, *The Pāli Literature of Ceylon* (1928; repr., BPS, 1995), pág. 180–82.

#### Capítulo Siete: Grandes Discípulas Mujeres Del Buddha

1. La fuente principal de la historia de la vida temprana y el matrimonio de Visākhā es el Dhp. Comy. (en el v.53) y el AN Comy. (en el *Etadaggavagga*). Ver BL, 2: 59–84.

2. En esa ocasión, en la India se acostumbraba dar cierta cantidad de oro a los padres de la novia antes del matrimonio.

3. La gente de castas inferiores, sirvientes y mendigos comían las sobras rancias. Visākhā tenía la intención de señalar que Migāra consumía el resultado de su *kamma* pasado, pero que estaba obviando producir mejor y buen *kamma* para beneficio futuro.

4. Los Ocho Preceptos (*aṭṭhasīla*) que se observan en los días de *Uposatha* son una extensión de los Cinco Preceptos básicos que los budistas laicos observan a diario (véase

el capítulo 5 anterior, n. 12). En los ocho preceptos, el tercer precepto se cambia por la completa abstinencia sexual. Los tres preceptos adicionales son (6) abstenerse de comer después del mediodía, (7) abstenerse de bailes, cantos, música y espectáculos, y de ornamentación personal con guirnaldas, joyas y cosméticos, y (8) abstenerse de camas altas, lujosas y de asientos.

5. Las cinco facultades espirituales (*pañcindriya*) y los cinco poderes (*pañcabala*) son la fe, la energía, la atención, la concentración y la sabiduría. Los siete factores de la iluminación (*satta* *bojjhaṅga*) son la atención plena, la investigación de los fenómenos, la energía, el arrobamiento, la tranquilidad, la concentración y la ecuanimidad.

6. Fuente: Jat. 415.

7. Dhp. Comy. (al v. 151); ver BL, 2: 340–42.

8. Fuentes: Dhp. Comy. (en el v. 347), Thig. vv. 139–44 y Comy.; Ap. ii, 2: 8. Ver BL, 3: 225-26.

9. Traducción de H. T. Francis, en Cowell, ed. *The* *Jātaka* 3: 110.

10. Fuentes: Dhp. Comy. (en v.102-3); Thig. vv. 107-11 y Comy.; Ap. ii, 3: 1. Ver BL, 2: 227–32.

11. Los cinco agregados, las doce bases de los sentidos y los dieciocho elementos. Ver Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary*, para definiciones.

12. Fuentes: Dhp. Comy. (en el v. 114), Thig. vv. 213-23 y Comy.; Ap. ii, 3: 2. Ver BL, 2: 257–60.

13. Fuentes: Thig. vv. 102–6 y Comy.; Ap.ii, 3: 6. Consulte también Dhp. Comy. (al v. 115), BL, 2: 260–61; la historia aquí sobre una monja llamada *Bahuputtikā* se basa en la historia de Soṇā tal como es narrada en el Thig. Comy. pero difiere ligeramente en los detalles.

14. Tanto en las versiones del Dhp. Comy. como del Thig. Comy., el verso que el *Buddha* cita en su alabanza es el Dhp. 115. Pero el Dhp. 112 se cita la versión del Ap., y esto parece más apropiado ya que Soṇa era mejor conocida por su energía.

15. *Animitta*; es decir, desprovisto de "signos" de formaciones condicionadas. Esto puede interpretarse como un estado de contemplación introspectiva sobre la impermanencia o como el sendero supramundano surgido a través de la contemplación de la impermanencia.

16. Fuentes: Thig. vv. 82–86 y Comy.; Ap. ii, 3: 5.

17. La meditación sobre la naturaleza repulsiva del cuerpo, desarrollada por la reflexión sobre los diversos órganos y tejidos corporales o por la contemplación de un cadáver en descomposición.

18. La siguiente narración se basa principalmente en el Dhp. Comy. (a los vv. 21-23) y el AN Comy., *Etadaggavagga*. Ver BL, 1: 266–93.

19. *The Itivuttaka*: *The Buddha’s Sayings*, trad. por John D. Ireland (BPS, 1991).

20. No obstante, véase la historia de la muerte de Mahāmoggallāna, arriba, págs. 101–5.

21. Fuentes: Dhp. Comy. (en el v. 113); Thig. 112-16 y Comy.; Ap. ii, 2:10. Ver BL, 2: 250–56.

22. Fuentes: Vin. 1: 231–33; DN 16; Thig. 252–72 y Comy.; Ap. ii, 4: 9.

23. Fuentes: Dhp. Comy. (al v. 223); Vv. 137–49 y Comy. Ver BL, 3: 99–107; *Vimāna Stories*, págs. 110-22.

24. Las conexiones familiares de Sirīmā son las siguientes: el Príncipe Abhaya, hijo del Rey Bimbisāra, había tenido una relación amorosa con una cortesana llamada Sālavati de Rājagaha. De su unión nació Jīvaka, el futuro médico de la corte de Magadha. Posteriormente, Sālavati dio a luz a Sirimā, de padre desconocido. Así, Jīvaka fue un nieto ilegítimo del Rey Bimbisāra, y Sirīmā, indirectamente, una nieta ilegítima. Esto podría explicar el interés del Rey en ella.

25. Fuentes: Thig. 400–47 y Comy.

#### Capítulo Ocho: Aṅgulimāla:

1. La fuente principal de la historia de Aṅgulimāla es el *Aṅgulimāla Sutta* (MN 86). El MN Comy. y el Thag. Comy. proporciona detalles adicionales. Los pasajes del *Aṅgulimāla Sutta* que se citan aquí se han extraído de *Middle Length Discourses of the Buddha*, págs. 710–17; esto incluye la traducción del Thag. 871–86, versos que también aparecen en el *Majjhima Nikāya.*

2. Los versos 871–72 tienen un paralelo con el Dhp. 172–73; v. 873 a través del Dhp. 382; v. 877, a través del Dhp. 80; vv. 883–84, y a través del Dhp. 26-27 (con una ligera variación).

3. El Comy. dice que Aṅgulimāla pronunció los vv. 874–876 después de haber sido herido durante su ronda de ofrendas.

#### Capítulo Nueve: Anāthapiṇḍika

1. Fuente: Vin. 2: 146 y sigs.

2. La historia del encuentro de Anāthapiṇḍika con el *Buddha* se relata en el SN 10: 8 y en el Vin. 2: 154 y sigs., Y en el *Jātaka* *Nidānakathā*.

3. Traducido por I. B. Horner, *The Book of the Discipline*, 5: 206.

4. Dhp. Comy. (al v. 18); BL, 1: 242–44. En esta fuente no se explica por qué no se casó. Dado que, durante este período en la India central, los matrimonios generalmente eran arreglados, pareciera que un matrimonio para su hija no debería haber sido un problema.

5. Dhp. Comy. (al v. 178); BL, 3: 28-30.

6. Ver el *Aṅguttara Nikāya*: *An Anthology*, trad. Nyanaponika Thera.

7. El mismo análisis también se encuentra en el SN 42:12, dirigido al jefe Rāsiya.

8. *Pītiṁpavivekaṁ*. La alegría (*pīti*) está presente en la primera y segunda absorción meditativa (*jhāna*).

9. "Conectado con los sentidos", es decir, con el deseo de los sentidos y los objetos de los sentidos. De los últimos tres ítems, el primero se refiere al dolor y la aflicción que surgen cuando las aspiraciones perjudiciales se encuentran ante el fracaso; el segundo; al dolor y la aflicción que surgen cuando se logran los objetivos perjudiciales; y el último, al dolor y la aflicción que surgen cuando fracasan los objetivos positivos.

10. El mismo texto también se encuentra en el SN 12:41 y SN 55:28.

#### Capítulo Diez: Cortas Biografías De Otros Discípulos

1. Fuente: Vin. 2: 15-18.

2. *Neḷaṅgo setapacchādo, ekāro vattatī ratho  
Anīghaṁ passa āyantaṁ chinnasotaṁ abandhanaṁ*.  
El verso fue pronunciado en el Ud. 7: 5 con referencia al Venerable Bhaddiya, el Enano, un *arahant* con grandes poderes psíquicos que era feo y deforme.

3. Los términos *Pāḷi* son: *appamāṇā cetovimutti, ākiñcaññā cetovimutti, suññatā cetovimutti yanimittā cetovimutti*.

4. Ver el cap. 1, n. 23.

5. DN Comy (hasta DN 9).

6. Ver Nārada Thera, *Everyman’s Ethics* (BPS, Wheel No. 14, 1985).

7. Con la observación “habiendo vivido castamente la vida de hogar” *(gahaṭṭhakaṁ brahmā cariyam samā ciṇṇam*), se indica que se abstenían de tener relaciones sexuales durante ese período. Con el último comentario se muestra su consumación de la entrada a la corriente.

A picture containing silhouette, vector graphics

Description automatically generated

# Bibliografía

### Traducciones del Pāli al Inglés

*Aṅguttara Nikāya*: *The Book of the Gradual Sayings*. Trad. F. L. Woodward y E. M. Hare. 5 vols. PTS, 1932–36. *Aṅguttara Nikāya*: *An Anthology*. Trad. Nyanaponika Thera; 3 partes. BPS, 1970–76.

*Atthasālinī*: *The Expositor*. Trad. Pe Maung Tin; 2 vols. PTS, 1920–21.

*Buddhavaṁsa*: *The Chronicle of Buddhas*. Trad. I. B. Horner. En *Minor Anthologies of the Pāli Canon*, parte 3. PTS, 1975.

*Dhammapada*: *El Dhammapada*: *The Buddha’s Path of Wisdom*. Trad. Acharya Buddharakkhita. BPS, 1985.

*Dhammapada* *Aṭṭhakathā*: *Buddhist Legends*. Trad. E. W. Burlingame. 3 vols. Cambridge: Harvard University Press, 1921; repr., PTS, 1969.

*Dīgha Nikāya*: *The Long Discourses of the Buddha.* Trad. Maurice Walshe. Boston: Wisdom Publications, 1995.

*Itivuttaka*: *The Itivuttaka: The Buddha’s Sayings*. Trad. John D. Irlanda. BPS, 1991.

*Jātaka*: *The Jātaka, o* *Stories of the Buddha’s Former Births*. Trad. bajo la dirección editorial de E. B. Cowell. 6 vols. Cambridge, 1895-1905; repr. en 3 vols., PTS, 1972; Delhi: Motilal Banarsidass, 1990.

*Mahāparinibbāna Suttanta*: *Last Days of the Buddha*. Trad. por la hermana Vajirā y Francis Story. Rev. ed. BPS, 1988.

*Majjhima Nikāya*: *The Middle Length Discourses of the Buddha*. Trad. Bhikkhu Ñāṇamoli y Bhikkhu Bodhi. Boston: Wisdom Publications; BPS, 1995.

*Milindapañha*: *Milinda’s Questions.* Trad. I. B. Horner. 2 vols. PTS, 1963–64.

*Paṭisambhidā magga*: *The Path of Discrimination*. Trans. Bhikkhu Ñāṇamoli. PTS, 1982.

*Saṁyutta Nikāya*: *The Book of the Kindred Sayings*. Trad. C. A. F. Rhys Davids y F. L. Woodward. PTS, 1917–30. *Saṁyutta Nikāya*: *An Anthology*. Trad. John D. Ireland, Bhikkhu Ñāṇānanda y Maurice Walshe. 3 partes. BPS, 1967-1985.

*Suttanipāta*: (1) *The Sutta-Nipāta*. Trad. H. Saddhātissa. Londres: Curzon, 1985. (2) *The Discourse Collection*. Trad. K. R. Norman. PTS, 1992.

*Theragāthā*: (1) *Psalms of the Brethren*. Trad. C. A. F. Rhys Davids. PTS, 1913. (2)   
*Elders’ Verse*s, vol. 1. Trad. por K. R. Norman. PTS, 1969.

*Therīgāthā*: (1) *Psalms of the Sisters.* Trad. C. A. F. Rhys Davids. PTS, 1909. (2)   
*Elders ’Verses*, vol. 2. Trad. por K. R. Norman. PTS, 1971.

*Udāna: The Udāna*: *Inspired Utterances of the Buddha*. Trad. John D. Irlanda. BPS, 1990.

*Vimānavatthu*: *Vimāna Stories*. Trad. Peter Masefield. PTS, 1989.

*Vinaya Piṭaka*: *The Book of the Discipline*. Trad. I. B. Horner. 5 vols. PTS, 1938–66.

*Visuddhimagga*: *The Path of Purification.* Trad. Bhikkhu Ñāṇamoli. Colombo: Semage, 1956; BPS, 1975.

### Trabajos de Referencia

Lamotte, Étienne. *History of Indian Buddhism from the Origins to the Sakra Era*. Trad. Sara Boin-Webb. Louvain-Paris: Peeters Press, 1988.

Malalasekera, G. P. *Dictionary of Pāli Proper Names.* 2 vols. Londres, 1937-1938; PTS, 1960.

Nyanatiloka Thera. *Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines*. 4ª ed. BPS, 1988.

Webb, Russell. *An Analysis of the Pāli Canon*. BPS, 1991.

A picture containing silhouette, cave

Description automatically generated

# Colaboradores

Bhikkhu Bodhi es un monje budista estadounidense de la ciudad de Nueva York que fue ordenado en Sri Lanka en 1972. Actualmente es presidente y editor de   
*Buddhist Publication Society*. Entre sus libros se incluyen *The All Embracing Net of Views, A Comprehensive Manual of Abhidhamma* y (como co-traductor de) *The Middle Length Discourses of the Buddha.*

Hellmuth Hecker es un destacado escritor alemán sobre budismo y traductor del Canon *Pāli*. Sus libros incluyen una traducción al alemán del *Saṁyutta Nikāya* (partes 4 y 5), una crónica en dos volúmenes sobre el budismo en Alemania y una biografía del Ven. Nyanatiloka Mahāthera, el primer monje budista alemán.

Nyanaponika Thera (1901-1994) fue uno de los principales intérpretes del budismo Theravāda en nuestro tiempo. Nacido en Alemania, ingresó a la Orden Budista en Sri Lanka en 1936 con el Ven. Nyanatiloka Mahāthera, y pasó cincuenta y ocho años como monje hasta su muerte a fines de 1994. Fue el presidente fundador y editor durante mucho tiempo de la *Buddhist Publication Society* en Kandy*.* Sus libros incluyen *The Heart of Buddhist Meditation, The Vision of Dhamm*a y   
*Abhidhamma* *Studies*.

A picture containing text

Description automatically generated

*De interés relacionado al BPS*

#### The Life Of The Buddha

Según el Canon Pali

Bhikkhu Ñāṇamoli

Entre las numerosas biografías del *Buddha*, este volumen bien puede reclamar un lugar singular. Compuesto completamente a partir de los textos del Canon Pāḷi, el registro auténtico más antiguo, retrata una imagen del *Buddha* que es vívida, cálida y conmovedora. Los capítulos sobre la persona y la doctrina del *Buddha* son especialmente brillantes, y la traducción está marcada de lucidez y dignidad en todos sus aspectos.

BP 101S 382 págs.

#### The Buddha And His Disciples

S. Dhammika

En este libro se explora la vida del *Buddha* a través de la perspectiva de la interacción con sus discípulos y contemporáneos, utilizando la sociedad de la época como trasfondo. Una obra accesible especialmente adecuada para jóvenes y neófitos en el budismo.

BP 423S 114pp

#### A Treasury Of Buddhist Stories

del comentario Dhammapada

E.W. Burlingame

Una colección de cincuenta y seis de las historias budistas más populares y apreciadas de todos los tiempos, desde la traducción clásica de Burlingame de las historias de fondo hasta el *Comentario Dhammapada*. Adecuado para adultos y jóvenes lectores a partir de los 14 años.

BP 220S 250 págs.

#### Buddha, My Refuge

Contemplación del Buddha basada en los Suttas Pali

Bhikkhu Khantipālo

Este libro reúne una rica variedad de textos del Canon *Pāḷi* que ilustran cada una de las nueve virtudes sobresalientes del *Buddha*. El resultado es una hermosa e inspiradora antología de *suttas* sobre la personalidad del Bienaventurado.

BP 409S 134 págs.

#### Urbing Anger, Spreading Love

Bhikkhu Visuddhācāra

En un estilo fácil y conversacional, el autor analiza 16 formas de controlar y superar la ira, y ofrece instrucciones sobre cómo practicar la meditación sobre el amor universal.

BP 513S 100 págs.

#### The Vision Of Dhamma

Nyanaponika Thera

Este volumen trae entre dos cubiertas las trascripciones originales del autor de la serie *The Wheel* y *The Bodhi Leaves* del BPS. Estas trascripciones ofrecen una de las expresiones más maduras, completas y dignas de autoridad del budismo por un monje occidental contemporáneo, el cofundador de la BPS.

BP 414S 374 págs.

#### The Path Of Purification: Visuddhimagga

Traducido por Bhikkhu Ñāṇamoli

El *Visuddhimagga* es el trabajo no canónico más importante del budismo *Theravada*. Escrito en el siglo V por Acariya Buddhaghosa, el libro sirve como una enciclopedia sistemática de la doctrina budista y una guía detallada de la meditación. La traducción de Ven. Ñāṇamoli en sí se clasifica como una sobresaliente consumación académica.

BP 207H 950 págs.

#### Udāna & Itivuttaka

Traducido por John D. Ireland

Dos pequeños clásicos del Canon *Pāḷi* en un volumen. El *Udāna* es una compilación de ochenta *suttas* breves pero profundamente impresionantes, cada uno de los cuales expresa la dichosa sabiduría del *Buddha* sobre la profunda ignición de eventos aparentemente simples. El *Itivuttaka* es una colección mixta de 112 inspirativos textos en prosa y verso. Ambos demostrarán ser amigos constantes y fuentes de inspiración. Con introducciones y notas.

BP 214S 280 págs.

Precios según el último catálogo (http://www.bps.lk)

## Buddhist Publication Society

El BPS es una organización benéfica legal dedicada a dar a conocer la Enseñanza del *Buddha*, que tiene un mensaje vital para todas las personas.

Fundada en 1958, el BPS ha publicado una amplia variedad de libros y folletos que cubren una gran variedad de temas. Sus publicaciones incluyen traducciones y precisas anotaciones de los discursos del *Buddha*, obras de referencia estándar, así como exposiciones contemporáneas originales del pensamiento y la práctica budistas. Estas obras presentan al budismo como realmente es: una fuerza dinámica que ha influido en las mentes receptivas durante los últimos 2,500 años y sigue siendo tan relevante hoy como lo era cuando surgió por primera vez.

Para obtener más información sobre el BPS y nuestras publicaciones, visite nuestro sitio web o escriba un correo electrónico o una carta a:

Administrative Secretary

Buddhist Publication Society

P.O. Box 61

54 Sangharaja Mawatha

Kandy • Sri Lanka

A white flower with yellow center

Description automatically generated with low confidenceCorreo-e: bps@bps.lk

sitio web: http://www.bps.lk

Tel: 0094 81223 7283 • Fax: 0094 81222 3679