🙝 🙞 🙡 🙣 🙜 🙟

*Las Grandes Crónicas*

*sobre los Buddhas*

*Una compilación sobre el Buddhavaṃsa Sutta,   
sus comentarios y otros ensayos elaborado   
por   
Bhante Vicittasārābhivamsa.*

*Anudīpanī*

Traducido al Español por   
Dr. Huamán (\*)

🙝 🙞 🙡 🙣 🙜 🙟

A picture containing outdoor object

Description automatically generated

🙝 🙞 🙡 🙣 🙜 🙟

A picture containing light

Description automatically generated

(\*) Sin edición de Terceros hasta el momento.

# Dedicación

La idea de un libro exhaustivo sobre el *Buddha* ‒ Su vida y Sus enseñanzas ‒ fue concebida en Enero del 2005 por quien en vida fuera Sayadawgyi U Silananda, durante su peregrinación budista hacia la India con un grupo de budistas singapurenses. Después de mucha discusión, se decidió compilar los diez libros originales de “*Las Grandes Crónicas Sobre los Buddhas*” escritas por quien en vida fuera el Venerable Mingun Sayādaw, Bhante Vicittasārābhivamsa (el cual fue traducido posteriormente al idioma inglés).

Desde aquella vez hasta su fallecimiento, el 13 de agosto del 2005, Sayadawgyi ofreció valiosos consejos y directrices que hicieron posible este libro y que ahora esté disponible en una edición revisada.

Esta edición Singapurense de “*Las Grandes Crónicas sobre los Buddhas*” está dedicada a Sayadawgyi U Silananda. Sin su buen consejo este libro no hubiese sido posible.

A white flower floating in water

Description automatically generated with medium confidence

# Agradecimientos Especiales

Profundo agradecimiento y apreciación a:

A Sayadaw U Tiloka, Abad del *Templo Budista Birmano*, por su ayuda en todos los medios posibles, el estímulo continuo y el apoyo moral.

Al hermano Chan Choon Meng, por ayudar en el texto en inglés de este libro.

Al *Templo Budista Birmano*, al *Templo Budista Palelai*, a *Wat Ānanda Youth*, y al *Theravada Buddhist Society of America* por su meritorio esfuerzo en alentar este *Dhamma‒dāna* entre sus miembros y devotos.

A todos los patrocinadores por sus generosas donaciones para sufragar el costo de la impresión y por hacer posible esta publicación.

Y a todos mis amigos que han ayudado, de alguna manera u otra, en la producción de este libro que fue posible bajo el propósito de compartir el *Buddha‒Dhamma*, especialmente, a Ashin Osadha, a las hermanas June Wee y Rosalind Tay y a los hermanos Tan Gim Sun, Jimmy Voon, Steven Tan y a mi hijo, Terence Gan. Ellos han invertido una gran cantidad de sus energías personales, esfuerzos y tiempo en este Proyecto.

***Qué estos seres se regocijen en este mérito de   
Dhammadāna y consumen el Nibbāna.***

***Qué se liberen de este mundo saṃsāra.***

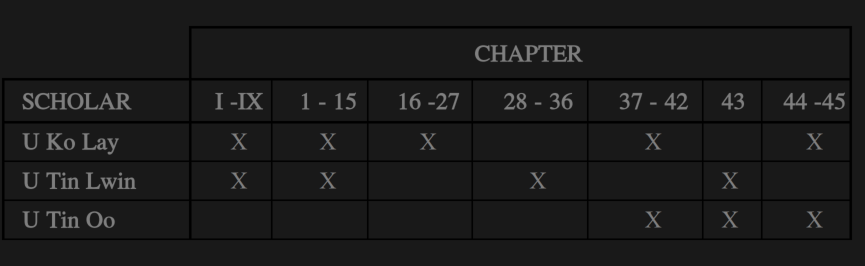
— Revata Gan —



Revisado en Singapur – 2008

(Versión en Inglés)

Registro de traducción al inglés por los respectivos eruditos:



Consulta sobre este libro: [gangimteck@yahoo.com](mailto:gangimteck@yahoo.com).

**Nota de la Versión en Español:**

En este Anudīpanī, como en los anteriores volúmenes,  
se ha repetido inicialmente  
 la Introducción sobre el Autor  
y la Introducción propiamente del Autor.

A picture containing lit, dark, light

Description automatically generated A picture containing lit, dark, light

Description automatically generated A picture containing lit, dark, light

Description automatically generated A picture containing lit, dark, light

Description automatically generated A picture containing lit, dark, light

Description automatically generated

# Introducción a la Traducción al Español

La literatura budista en Hispanoamérica es relativamente incipiente y la cultura de contribuir a la preservación de una comunidad monástica es mucho menos difundida. No obstante, la difusión de la meditación *Vipassana* en muchos países hispanos en su versión laica ha estado creciendo sosteniblemente en la región, motivo por el cual el interés en la vida del *Buddha* ha estado aumentado, así como la literatura sobre sus enseñanzas.

El autor de la presente traducción no es monje, es meditador de *Vipassana* en la tradición del Maestro S. N. Goenka y, de su Maestro, Sayagyi U Ba Khin, y ha decidido extender las referencias bibliográficas existentes sobre el *Buddha* en virtud de satisfacer la sana curiosidad de conocer cómo fue y cómo podría ser la vida monástica del *Dhamma* mostrada por el *Buddha* de tal manera de poder profundizar la visión sobre quién fue realmente este incomparable personaje de la historia.

Se invoca al lector a no olvidar que una cosa son las enseñanzas del *Buddha* para gente laica, es decir para padres y madres de familia, profesionales y gente trabajadora inmersa en un mundo convulsionado por diversos problemas sociales y económicos y otra, muy diferente, es la versión de sus enseñanzas dirigidas a la comunidad de monjes orientados exclusivamente a la iluminación en el más inmediato plazo. Aunque podamos darnos por afortunados de disponer de la enseñanza práctica del *Buddha*, nuestro compromiso como laicos está más limitado por la exposición continua a los objetos de los sentidos en comparación con una vida de renunciación, como la de un monje o monja.

El presente texto podría representar emblemáticamente a una literatura budista como la de la cultura Birmana, el cual tiene por objeto justamente satisfacer la curiosidad por conocer todos los detalles y pormenores tanto de las enseñanzas como de la vida del *Buddha*, sus ilustres discípulos y la coyuntura histórica del *Saṅgha* de la época. Como se lee en la introducción del autor original del texto, fue redactado casi inmediatamente después de culminado el *Sexto Concilio Budista* de 1954, a solicitud expresa del Primer Ministro de Birmania de entonces, por lo tanto, tenía como orientación estar dedicado especialmente al pueblo Birmano, que en su mayoría es budista. Por lo tanto, muchos pormenores que se exponen en los seis volúmenes podrían resultar no sólo extraños o excesivos para una cultura occidental tan ajena a la idiosincrasia oriental; el motivo es justamente debido al contexto bajo el cual estuvo originalmente elaborado.

Si bien está colmado de numerosas citas bibliográficas, versos en el dialecto original del *Buddha*, el *Pali*, y colmados de detalles difíciles de contextualizar bajo el marco de un intelecto moderno y occidental, todos los detalles sorprendentes de inconmensurable valor que se esperan encontrar de nuestro benefactor, el *Buddha*, bien valen la pena el padecimiento debido al desconocimiento de muchos aspectos históricos y antropológicos que naturalmente se puedan ignorar, detalles como los diferentes objetos de trabajo de la época, los diferentes ornamentos de los atuendos, de la caballería, de las armaduras de los guerreros y reyes de la época, formalidades en el comportamiento de diversas clases sociales, los preceptos mismos de la comunidad de monjes, el *Vinaya*, las diferentes y extrañas corrientes ascéticas y espirituales de la época, la aceptación natural de la intervención de divinidades en la vida cotidiana, los milagros, la narración de los infiernos, de los seres de los planos inferiores de la existencia, la descripción de *devas* y *brahmās*, etc.

Todas las dificultades que puedan surgir para leer este texto como lectores hispanohablantes, distantes de una cultura tan lejana y milenaria como lo fue la antigua India, están más que bien compensados por los repentinos e impresionantes destellos que hasta la actualidad iluminan las extraordinarias cualidades del *Buddha*, las cuales está muy bien plasmadas en estos seis bellos volúmenes sobre su vida y sus discípulos.

Dr. Huamán – Traductor inicial.\*

Lima‒Perú, Martes 03 de Diciembre del 2024.

.

(\*):  
Gratitud a lo que permitiera la culminación del presente trabajo:  
Google Translator | Bing Translator | www.wisdomlib.org | Libro Original   
a Gang G. T. *por su gentil venia para desarrollar el trabajo.*

# Contenido *Anudīpanī*

[Dedicación ii](#_Toc185773548)

[Agradecimientos Especiales iii](#_Toc185773549)

[Introducción a la Traducción al Español v](#_Toc185773550)

[Contenido Anudīpanī vi](#_Toc185773551)

[El Autor 45](#_Toc185773552)

[Introducción Del Autor 47](#_Toc185773553)

[Anudīpanī Sobre las Grandes Crónicas de los Buddhas 1547](#_Toc185773554)

[Capítulo I‒III. Anudīpanī sobre palabras y frases 1547](#_Toc185773555)

[Definición de *Pāramī* 1547](#_Toc185773556)

[Parte 2 ‒ Definición de *Adhimuttimaraṇa* 1548](#_Toc185773557)

[Parte 3 ‒ Definición de *Kappa* o Eón 1548](#_Toc185773558)

[Parte 4 ‒ El Nombre *Amaravatī* 1552](#_Toc185773559)

[Parte 5 ‒ Diez Sonidos 1552](#_Toc185773560)

[**Capítulo IV**. La Renunciación de Sumedha 1553](#_Toc185773561)

[Los Cinco Defectos de un Camino 1553](#_Toc185773562)

[Las Ocho Comodidades de un Recluso 1553](#_Toc185773563)

[Capítulo V. La Profecía 1560](#_Toc185773564)

[Capítulo VI. Sobre *Pāramitā* 1562](#_Toc185773565)

[(a). Primer *Pāramī*: La perfección de la Generosidad (*Dāna‒Pāramī*) 1562](#_Toc185773566)

[(b) Segundo *Pāramī*: La Perfección de la Moralidad (*Sīla‒Pāramī*) 1604](#_Toc185773567)

[(c) Tercer Pāramī: La Perfección de la Renunciación (Nekkhamma‒Pāramī) 1648](#_Toc185773568)

[(d) Cuarto Pāramī: La Perfección de la Sabiduría (Paññā‒Pāramī) 1651](#_Toc185773569)

[(e) Quinto Pāramī. La Perfección de la Energía (vīriya‒pāramī) 1660](#_Toc185773570)

[(f) Sexto Pāramī. La perfección de la Tolerancia (khantī‒pāramī) 1665](#_Toc185773571)

[(g) Séptimo Pāramī. La Perfección de la Verdad (sacca‒pāramī) 1670](#_Toc185773572)

[(h) Octavo Pāramī: La Perfección de la Determinación (adhiṭṭhāna‒pāramī) 1692](#_Toc185773573)

[(i) Noveno Pāramī: La Perfección de la Bondad Amorosa (Mettā‒Pāramī) 1700](#_Toc185773574)

[(10) Décimo Pāramī: La Perfección de la Ecuanimidad (upekkhā‒pāramī) 1708](#_Toc185773575)

[Capítulo 1. La historia de Sataketu Deva, el futuro Buddha 1716](#_Toc185773576)

[Parte 1 ‒ Cinco Kolāhalas 1716](#_Toc185773577)

[Parte 2 ‒ La Petición hecha al Bodhisatta Deva 1717](#_Toc185773578)

[Parte 3 ‒ La Concepción del Bodhisatta 1719](#_Toc185773579)

[Parte 4 ‒ El viaje de la Reina Mahā‒Māyā de Kapilavatthu a Devadaha**23** 1719](#_Toc185773580)

[Parte 5 ‒ El nacimiento del Bodhisatta**24** 1720](#_Toc185773581)

[Parte 6 ‒ La Historia de Kāladevila el Ermitaño 1720](#_Toc185773582)

[Parte 7 ‒ Una Breve Historia del Linaje Real del Bodhisatta 1721](#_Toc185773583)

[Parte 8 ‒ Explicaciones Sobre las 32 Marcas Principales 1732](#_Toc185773584)

[Epílogo 1743](#_Toc185773585)

[Fin Anudīpanī 1743](#_Toc185773586)

[Breve Esquema General de la Obra 1744](#_Toc185773587)

A picture containing microphone

Description automatically generated

# El Autor

E

l autor, Bhaddanta Vicittasārābhivamsa, Mingun Tipitakadhara Sayādaw, tal como se le conoce popularmente, nació en el pueblo de Thaibyuwa, el 11 de noviembre de 1911. A la edad de ocho años fue enviado con el Sayādaw U Sobhita, del Monasterio Min‒gyaung, en Myingyan, para iniciar sus estudios sobre los principios del budismo. Cuando tuvo diez años, fue ordenado *sāmaṇera* por el mismo Sayādaw. Diez años más tarde se trasladó a Monasterio Dhammanāda, un lugar apartado y de consagrados personajes en Mingun, municipio de Sagaing, para continuar con su educación. En 1930, recibió su ordenación mayor. Sus padrinos fueron Daw Dhammacārī, una prominente y versada monja de Mingun, autora del *Saccavādī‒tīka*, y Sir U Thwin, un rico filántropo de Yangon. Desde entonces, Daw Dhammacārī se convertiría en su madre espiritual y Sir U Thwin en su seguidor paternal durante su vida religiosa. En 1937, cuando falleció el Primer Dhammanāda Sayādaw, que era su preceptor de ordenación, tuvo que hacerse cargo del Monasterio.

Sayādaw había pasado invariablemente una serie de exámenes religiosos con gran éxito desde la edad de los 13 años. Por mencionar algunos, en su cuarto año como *bhikkhu*, pasó el Examen Dhammācariya, convocado por la *Asociación Pariyatti Sāsanhita* de Mandalay, el cual fue un examen formidable al que sólo unos pocos candidatos se atreven a rendirlo. El examen constaba de tres grandes comentarios que los candidatos normalmente tratan de terminar uno cada año, durante tres años. No obstante, el autor pasó los tres *Comentarios* en sólo un año y adquirió el raro y codiciado título de *Pariyatti Sāsanahita Dhammācariya Vaṭamsakā.*

Sin embargo, la primera vez que realmente logró renombre como un hombre de gran erudición fue cuando pasó con distinciones el Examen como *Tipiṭakadhara*, el cual se celebró por primera vez y que también tenía la fama de ser el más extenso y difícil. Como el nombre del Examen lo sugiere, el candidato tenía que recitar los tres *Piṭakas* que habría aprendido de memoria. Además, tenía que transcribir los documentos escritos sobre todos los textos y comentarios canónicos. Le tomó cuatro años presentarse a todo el Examen que le valió, en 1953, el título único de *Tipiṭakadhara Dhammabhaṇdāgārika*, que significa “*Portador de los Tres Piṭakas y Guardián del Tesoro del Dhamma*”. La capacidad del Sayādaw para recitar las 16,000 páginas de los textos canónicos budistas ha sido registrada en el *Libro Guinness de Récords* de 1985. (Desde tal logro del autor sólo ha habido otros cuatro titulares con el mismo título hasta el momento).

Por lo que se refiere a su trabajo en el *Sāsana*, basta con decir que incluso antes del gran logro de ser *Tipiṭakadhara Dhammabhaṇdāgārika,* cuando el *Sexto Concilio Budista* estaba en marcha, el Sayādaw fue asignado a la tarea de editar los *Textos Canónicos* para ser aprobados por el *Concilio* bajo su versión oficial. Además, cuando se convocó el *Concilio*, el Sayādaw actuó como el *Vissajjaka*, es decir, “el Responsable” de responder las preguntas sobre las tres partes del *Canon*. El *Pucchaka*, “el Preguntador”, fue el difunto Mahasi Sayadaw. Al responder a las preguntas, el autor asumió el papel combinado de Thera Upāli y Thera Ānanda, quienes respondieron a las preguntas sobre el *Vinaya* y el *Dhamma,* respectivamente, durante el *Primer Concilio* presidido por Thera Mahākassapa.

Después del *Concilio*, el autor se dedicó a las actividades literarias. A petición de U Nu, el entonces Primer Ministro de Myanmar, compiló asiduamente el *Mahā Buddhavamsa*, el cual representa una exposición en Myanmar sobre la vida de los *Buddhas*, relacionada principalmente con el texto *Pali* *Buddhavamsa* del *Khuddaka Nikāya*. Esta compilación, que resultó constar seis volúmenes y ocho libros, comenzó en 1956 y terminó en 1969. La obra, siendo el *magnum opus* del autor y una colosal contribución a la literatura budista de Myanmar, ha sido recibida con elogios entusiastas por los miembros del *Saṅgha* y los laicos por igual.

En el año de 1980, tuvo lugar un acontecimiento histórico en la historia del *Saṅgha* en Myanmar. Fue el surgimiento del *Comité Estatal Sangha Mahā Nāyaka* compuesto por representantes de todas las sectas del *Saṅgha* Budista en Myanmar. El autor fue elegido por unanimidad como Secretario General permanente del Comité, quien, como Autoridad Suprema

en asuntos religiosos budistas del país, fue también responsable del crecimiento, desarrollo y prosperidad del *Buddha‒sāsana*.

Además de sus responsabilidades como *Secretario General* del *Comité Estatal Sangha Mahā Nāyaka*, el autor estuvo ocupado dedicado al servicio del *sāsana* en tres áreas principales, éstas fueron: (i). proporcionar apoyo e instalaciones para el surgimiento de más *Portadores del Tipiṭaka* (también conocidos como portadores de la perpetuación del *Sāsana*), (ii). proporcionar apoyo e instalaciones para la difusión de la Enseñanza del *Buddha* en el país y en el extranjero; y, finalmente, proporcionar instalaciones médicas adecuadas para los miembros del *Saṅgha* de todo Myanmar.

Para la primera tarea, el autor fundó la *Organización Tipiṭaka Nikāya* cuyo principal objetivo consistía en motivar a jóvenes *bhikkhus* para que algún día pudiesen convertirse en “*Portadores de los Tres Piṭakas y Vigilianes Tesoreros del Dhamma*”, tal como él mismo lo había sido. Existe una serie prometedora de estudiantes bajo su cuidado en la colina Momeik, cerca de Mingun.

Poco después de la formación del *Comité Estatal Saṅgha Mallā Nāyaka*, se decidió firmemente establecer dos universidades independientes dedicadas al *Pariyatti Sāsana* en Yangon y Mandalay, donde se enseñaría la *Buena Le*y del *Perfectamente Iluminado* bajo un nuevo sistema de educación para produjese *Theras* que difundieran la *Enseñanza* en Myanmar y en otros países. En cumplimiento al segundo objetivo, los incansables esfuerzos del autor han dado lugar a magníficas instalaciones universitarias que han surgido recientemente tanto en Rangún como en Mandalay, donde los cursos que conducen a los Grados de *Dammācariya* y *Mallā Dhammāvariya* han estado en pleno apogeo desde 1986.

En cuanto al tercer proyecto importante emprendido por el autor para bienestar del *Saṅgha*, se ha fundado en Mandalay el *Hospital Especialista Jivitadana Sāsana* para *bhikkhus*. Es un hospital especializado, de 100 camas con todas las instalaciones y equipos de un moderno centro de salud, inaugurado formalmente bajo los auspicios del propio autor el 18 de agosto de 1990.

En reconocimiento a su gran erudición y a sus invaluables servicios al *Sāsana*, tal como se mencionó anteriormente, el Gobierno le confirió el título de *Aggamahāpaṇdita* (Supremo Erudito) en 1979 y el título de *Abhidhaja Mahāraṭṭhaguru* (*La Bandera Noble y Gran Preceptor del Estado*) en 1984,

Sano y con vitalidad a la edad de 79 años, el infatigable Sayādaw siguió esforzándose continuamente, día tras día, hacia la promoción de sus tres tareas principales, estableciendo así un modelo ejemplar de emulación a todos los que deseasen promover el bienestar de los seres humanos por medio del *Buddha Dhamma*.

A picture containing projectile, vector graphics

Description automatically generated

# Introducción Del Autor

**Namo Buddhāya Siddam**

Kīdiso te Mahāvīra,  
 Abhinīhāro Naruttama,  
 Kamhi kāle taya Dhīra,  
 ¿Patittā Bodhim uttamā?

“¡Oh, *Buddha*, dotado de cuatro tipos de esfuerzo correcto,1 el más elevado entre los hombres y el más elevado entre *Devas* y *Brahmās*, y que, por lo tanto, es cabeza de estas tres categorías de seres! ¿Cómo debemos comprender su determinación para haber consumado la *Budeidad* de gran gloria que impregna todo el universo que se extiende desde el reino inferior de sufrimiento intenso hasta el reino superior de los *Brahmās*? ¿Desde cuándo su mente se ha inclinado a alcanzar el laurel principal de la *Perfecta Auto‒Iluminación* que supera la Iluminación de un *Buddha Solitari*o y la Iluminación de un Discípulo?”

Esta nota de exclamación fue enunciada en el cielo sobre la ciudad de Kapilavatthu durante la primera Luna Menguante de *Kason*, en el año 104 de la *Mahā* Era. El contexto detrás de este asunto se narra, en resumen, a continuación.

El *Buddha*, el Omnisciente y el Señor de los *Tres Mundos*, observó el primer retiro de lluvia (*vassa*) en el Parque de los Ciervos de Isipatana, en Vārāṇasī, en el año 103 de la *Mahā* Era. Durante este retiro, convirtió a los *Cinco Ascetas* y al grupo de 54 amigos encabezados por Yasa, hijo de un hombre rico, conduciéndolos hacia la arahantía. Cuando el retiro terminó, les pidió que difundieran el *Dhamma*, excelente en sus tres aspectos ‒ al principio, en el medio y al final ‒ y que no fuesen dos de ellos en la misma dirección. El mismo se dirigió solo hacia el bosque de Uruvelā para convertir a los tres hermanos ascetas Kassapa y a sus seguidores, que ascendían al número de un millar.

En camino hacia Uruvelā, al llegar al bosque Kappāsika, el *Buddha* se reunió con los treinta hermanos Bhadda‒vaggiya que estaban buscando a una mujer fugaz. Los estableció en el *Sendero* y sus *Fruiciones* inferiores y los ordenó como *ehi‒bhikkhus*. Luego se dirigió solo hacia Uruvelā, donde liberó al hermano mayor, Uruvelā Kassapa y a sus 500 seguidores visiones heréticas. Hizo lo mismo con Nadī Kassapa y sus 300 seguidores y Gayā Kassapa y sus 200 seguidores. Finalmente, predicó a todos estos mil ascetas el *Ādittapariyāya‒sutta,* sobre la meseta de piedra en Gayāsīsa y así los estableció en la *Fruición* de la *Arahantía*. Y, junto con los mil *arahants* recién iluminados, el *Buddha* partió de viaje hacia la ciudad de Rājagaha.

El día que el *Buddha* llegó a Rājagaha, expuso al Rey Bimbisāra y a los cabezas de familia *brahman*, ciento diez mil ciudadanos en total, con Su *Enseñanza* para consumar el estado *sotāpatti‒phala* y para que otros diez mil seglares *brahmanes* sean establecidos en los *Tres Refugios*. Al día siguiente, el *Buddha* aceptó el Monasterio Veḷuvana, generosamente donado por el Rey Bimbisāra en apoyo a Su ministerio. Éste fue el primer monasterio que hubo aceptado y la ocasión de Su aceptación de rdyr monasterio estuvo marcada por un gran sismo. A partir de ese momento, instruyó a todos los seres dignos

.

1. Esfuerzo correcto: *Sammappadhāna*. Los cuatro esfuerzos de este tipo son:

(i) El esfuerzo por evitar el surgimiento del mal que aún no ha surgido;

(ii) El esfuerzo por apartar el mal que ha surgido;

(iii) El esfuerzo para lograr el surgimiento del bien que aún no ha surgido; y

(iv) El esfuerzo por seguir desarrollando el bien que ha surgido.

de conversión que acudieran a Él, incluyendo aquellos que eventualmente se convertirían en sus *Discípulos Principales*, sus *Grandes Discípulos* y *Discípulos Ordinarios*. Lo hizo como si estuviera dispensando entre ellos la medicina de la inmortalidad.

Mientras el *Buddha* se encontraba ocupado en sus compromisos, Su padre, el Rey Suddhodāna, envió a nueve ministros, uno tras otro, cada uno con mil hombres, bajo la misión de invitarlo a regresar a Kapilavatthu. Por el contrario, se convirtieron en *arahants* y no transmitieron el mensaje del Rey al *Buddha* ni enviaron ninguna información de respuesta al Rey. Así fue que el compañero de infancia del *Buddha*, el ministro Kāḷudāyī, fue enviado como el número décimo, también con mil hombres. Kāḷudāyī y sus hombres también se convirtieron en *arahants* y pasaron su tiempo disfrutando de la dicha de su logro espiritual. Cuando la estación fría terminó y llegó la primavera, Kāḷudāyī hizo una humilde petición al *Buddha*, bajo sesenta y cuatro versos, persuadiéndolo a regresar a la casa de Sus parientes. El *Buddha* viajó entonces a la ciudad de Kapilavatthu el primer día después de la Luna Llena de *Tabaung*, viajaría lentamente, cubriendo sólo una *yojana* al día, y llegando a Kapilavatthu el primer día después de la Luna Llena de *Kason,* en el año 104 de la *Mahā* Era.

El mismo día, los Príncipes Sakyan dieron la bienvenida al *Buddha* y a Su séquito de *bhikkhus* bajo una gran ceremonia, los condujeron al Monasterio Nigrodhārāma, según lo dispuesto previamente. A su llegada al Monasterio, el Buddha se sentó en un asiento especialmente preparado para él y permaneció en silencio rodeado por veinte mil *arahants*. Los Sakyans, que se enorgullecían demasiado de su elevado nacimiento, pensaron: “Este Príncipe Siddhattha es más joven que nosotros. Es sólo nuestro hermano menor, sobrino menor o nieto menor”. Llenos de presunción, instaron a sus parientes más jóvenes: “Inclínense en reverencia al *Buddha*; no obstante, nosotros permaneceremos detrás ustedes”.

El Buddha sabía que las mentes internas de los Príncipes Sakyan moraban en el orgullo por su nacimiento y pensó: “Estos orgullosos parientes míos no se dan cuenta de que han envejecido sin lograr nada beneficioso para sí mismos. No saben nada sobre la naturaleza de un Buddha. No saben nada sobre el poder de un Buddha. ¿Y si mostrara el poder de un Buddha realizando el Milagro Gemelo del agua y el fuego. Haré un paseo de joyas en el cielo, una plataforma tan amplia como diez mil universos. Y, caminaré de un lado a otro y derramaré una lluvia de sermones para adaptarme a los temperamentos de todos los que vienen a mí”. Tan pronto como lo resolvió así, los Brahmās y los Devas aclamaron su alegre aprobación.

Entonces, el *Buddha* entró en el cuarto *jhāna* haciendo el blanco (el color) como Su objeto de concentración. Al surgir de ese *jhāna*, hizo una firme determinación de que la luz debía de extenderse por los diez mil universos en su totalidad. Inmediatamente después de esa resolución, todo el universo se inundó de luz para gran dicha de *Devas*, seres humanos y *Brahmās*. Mientras se regocijaban, el *Buddha* se elevó al cielo desarrollando Su poder supernormal a través del ejercicio del cuarto *jhāna*. Luego procedió a realizar el *Yamakapāṭihāriya* (el Milagro Gemelo), que consistía en la aparición de llamas de fuego y corrientes de agua emitidas alternadamente (1). desde la parte superior e inferior del cuerpo, (2). desde el frente y la parte posterior, (3). desde los ojos, (4). desde las orejas, (5). desde la nariz, (6). desde los hombros, (7). desde las manos , (8). desde los costados, (9). desde los pies, (10). desde los dedos de los pies, desde los dedos de las manos, de entre un dedo de la mano y otro, así como de entre un dedo del pie y otro, (11). desde cada cabello del cuerpo, y (12). desde cada poro del cuerpo. Las crepitaciones de fuego emitidas y las aspersiones de agua cayeron en medio de multitudes de seres humanos y celestiales, como si el *Buddha* estuviera dejando que el polvo cayera de Sus pies sobre sus cabezas. Esta exhibición del *Milagro Gemelo* con la emisión de fuego y agua, alternadamente, del cuerpo del *Buddha* creó un maravilloso espectáculo de gran esplendor que inspiró a todos los Príncipes Sakyan con asombro y reverencia, motivándolos con palabras absolutas de alabanza resonante.

Después de la realización del *Milagro Gemelo*, el *Buddha* creó un paseo de joyas de gran brillantez que se extendió de este a oeste llegando incluso más allá de los diez mil universos. Luego caminó hacia arriba y hacia abajo del sendero de joyas y entregó varios discursos a *Devas* y humanos que se adaptaban a sus disposiciones mentales.

En ese momento, el Venerable Sāriputta, que residía en la colina Gijjha‒kūṭa en Rājagaha, vio (a través de su poder supernormal) todo el evento (que tuvo lugar en Kapilavatthu) y pensó: “En este momento acudiré ante el *Buddha* …

y le pediré una narración completa de las historias de las vidas de los *Bodhisattas* y las perfecciones que hubieron acumulado”. En consecuencia, no perdió tiempo y reunió a los quinientos *arahants*, que eran todos sus coresidentes y les dijo: “Vamos, partamos. Haremos una visita al Maestro y le preguntaremos sobre las historias pasadas de los *Buddhas*”. Después de haberles instado a acompañarlo, viajaron por el espacio por medio de la potencia supernormal, a una velocidad tan rápida que superaba a la del viento y la tormenta. En un momento, el Venerable Sāriputta, con la compañía de los *bhikkhus*, llegó ante el *Buddha* y le rindió sus respetos. Luego pronunció el verso,

Kīldiso te Mahāvīra,   
 Abhinīhāro nar 'uttama,   
 etc.

mencionado al principio, pidiendo así al *Buddha* que narrase detalladamente cómo había recibido la *Profecía Definitiva* de los antiguos *Buddhas* y cómo había cumplido las *Diez Perfecciones*, que se extienden a treinta en total en el caso de los *Bodhisattas*. Entonces el *Buddha*, que todavía estaba caminando por el paseo creado, respondió con dos versos:

Pītipāmojjajanānam ,   
 Sokasallavinodanam,   
 etc.

que significa: “Escuchad el discurso *Buddhavamsa*, que podría daros gozo y felicidad, erradicar las espinas del dolor y otorgaros los tres tipos de dicha: una existencia humana, una existencia divina y el *Nibbāna*. Habiendo escuchado así, tratad de seguir y practicar el *Sendero*, tal como se explica en este *Discurso*, el cual podría disipar la *presunción*, erradicar el *dolor*, liberarlos del *saṃsāra* y poner fin a todo *sufrimiento*”. Por lo tanto, el *Buddha*, por compasión, instó a todos los *Devas*, humanos y *Brahmās* recitando los correspondientes versos que ascendían a 4 *bhāṇavāras* (1,080 estrofas).2

**El *Comentario Buddhavamsa***

El Texto *Buddhavamsa* está incluido en el *Khuddaka Nikāya* del *Suttanta‒piṭaka*, fue recitado en los *Concilios* Primero, Segundo y Tercero en voz de los *arahants*. El *Comentario* sobre él, titulado *Madhuratthavilāsinī*, compuesto por 26 *bhāṇavāras*, fue escrito por la Venerable Buddhadatta, residente del Puerto de Monasterios de Kāvīrapaṭṭana del País de Coḷa, al sur de la India.

**Las Grandes Historias del *Buddhavamsa***

Durante el reino del Rey Bagyidaw (1819‒1837 D.C)., el Cuarto Fundador de la Ciudad de Ratanāpūra, el primer Ngakhon Sayādaw, ganador del título de *Ādiccavamsābhidhaja Mahādhammarājadhirājaguru*, escribió una *Historia del Buddhavamsa* en prosa. Combinó el Texto y su *Comentario*, intercalando ciertos versos del Pali y sus traducciones palabra por palabra para los beneficios mencionados, el de la *alegría*, el fin del *dolor*, etc., dedicado a hombres y mujeres jóvenes de buenas familias. No tradujo todo el Texto palabra por palabra (ya que ya existen traducciones bien conocidas en ese estilo llamados *nissaya*)

Esta prosa *Buddhavamsa* en Myanmar fue publicada en el año de 1297 de la era Birmana (1935) por *Zambumeitswe Piṭaka Press*, en Yangon, en tres volúmenes con el título, “*Las Grandes Historias del Buddhavamsa*”.

***Sudhammavaṭī Buddhavamsa***

No mucho después de que se publicara *Las Grandes Historias del Buddhavamsa*, *The* *Sudhammavatī* *Buddhavamsa* *Story* apareció en un volumen de prosa poética, escrito por el Editor U Htun Sein.

.

2. Un *bhāṇavāra*: es igual a aproximadamente 270 estrofas, cada una de cuatro líneas, recitadas en una sesión durante un *Concilio Budista*.

**Versión del *Conciclio Estatal Buddhasāsana* del *Mahābuddhavamsa***

Después de la fundación del nuevo país independiente de la Unión de Myanmar, la población, tanto el *Saṅgha* como el laico, se encontraba ocupada haciendo con asiduidad los preparativos y arreglos, asumiendo su respectiva responsabilidad para la celebración del *Sexto Concilio Budista*. El Primer Ministro U Nu, al ver sus actividades dedicadas, se inspiró en la profunda idea de sacar a la luz una nueva versión del Texto *Buddhavamsa* y su *Comentario*, una versión que debería incluir todo lo relacionado con el *Buddha*. En consecuencia me pidió en su casa, en ocasión de la ceremonia de *anekaja* y la inauguración de su sala‒santuario, que escribiera tal saga sobre los *Buddhas* en conmemoración del gran acontecimiento del *Concilio Budista*.

Le dije al Primer Ministro entonces: “He sido asignado a participar como *Tipiṭakadhara* en el *Sexto Concilio Budista* que se celebrará pronto y todavía tengo que trabajar duro para ser calificado para el título”. Con esta excusa, me negué a cumplir con su petición. De hecho, en ese momento, acababa de pasar el examen escrito del *Vinaya‒piṭaka* y estaba a punto de presentarme para otro examen sobre el *Abhidhamma Piṭaka*.

**La Sucesión de Compiladores**

Sin dejarse intimidar por mi negativa a su petición, el Primer Ministro insistió en su esfuerzo serio por producir el libro propuesto acercándose a otros eruditos. La compilación comenzó por primera vez bajo la supervisión de Medhāvī Sayagyi U Saing. Algunos meses más tarde, cuando sólo se había hecho una parte de ella, el trabajo fue interrumpido hasta que Mahāpaññābala, Paṭhamagyaw Sayagyi U Kyee Pe asumió el cargo de supervisor. De la misma manera, la compilación volvió a transmitirse a M.A. Aggamāpaṇḍlita Sayagyi U Lin, Después de un año y medio, se pudo terminar de compilar sólo el primer volumen de la serie (desde la historia de Sumedha hasta el final de la historia de *Buddha* Kassapa). Entonces U Lin falleció, para nuestro gran lamento, dejando sólo la fama de su erudición.

**La Asignación que Me ha Sido Ofrecida**

Fue en el 11er día de la Luna Menguante del mes de *Nadaw*, 1316 de la era Birmana (E.B., el 6 de diciembre de 1954), que Sayagyi U Lin falleció. Cuatro días más tarde, el patrocinador de mi ordenación y padre espiritual, el rico Sir U Thwin, Thadosiri Sudhamma, *Presidente del Concilio de Buddhasāsana del Estado y Patrono del Sexto Concilio Budista*, vino a verme a petición del Primer Ministro y me pidió que no me negara si el Primer Ministro solicitaba nuevamente escribir el *Buddhavamsa*. En el día de Luna Llena de Pyatho, 1316 E.B. (08‒01‒1955), el propio Primer Ministro vino a verme a mi residencia temporal en el Centro de Meditación Sangha Yeiktha e hizo una solicitud formal de la siguiente manera:

(1). Por favor, supervise la compilación de un tratado sobre las vidas de los *Buddhas*. Al hacerlo, por favor, incluya todo sobre el *Buddha*, sin dejar en medio ni los detalles más mínimos. Si un volumen no es suficiente, que sean dos; si dos no son suficientes que sean cuatro, ocho y así sucesivamente. Es importante que el trabajo sea exhaustivo.

(2). La escritura debe ser inteligible e interesante para todos, jóvenes y ancianos, incluso para los no‒budistas, que deseen conocer sobre la vida de los *Buddhas*.

(3). En caso de que el Venerable Sayādaw se encargue de escribir el *Mahā Buddhavamsa* en Myanmar, será acogido por todos, tanto por parte del *Saṅgha* como de los laicos.

Las solicitudes se habían efectuado repetidamente, la primera vez en 1313 E.B. (1951 D.C)., la segunda vez en 1315 E.B. (1953); y entonces, en 1316 (1954), por mi padre espiritual y finalmente por el propio Primer Ministro. Por lo tanto, sentí que ya no debía negarme a cumplir su petición. Por lo menos, di mi consentimiento firmemente diciendo: “Muy bien, Dāyakagyi, cuando terminen los procedimientos del *Concilio*, me haré cargo de la compilación y supervisaré el trabajo lo mejor que pueda sin mermar en la energía”.

Después de que el Primer Ministro se marchase, recordé el siguiente dictamen:

Yam hi kayirā tam hi vade,  
Yam na kayirā na tam vade.

karontam bhāsamānam,  
Parijananti paṅḍita.

Se debería mencionar sólo lo que se hará,   
 No debería mencionarse lo que no se hará.   
 El que diga pero no haga,   
 Será censurado por los sabios.

**Solicitud formulada por el *Concilio Estatal del Buddhasāsana***

Poco después de haber hecho la promesa al Primer Ministro, el *Concilio Estatal del Buddhasāsana* también hizo su propia petición. En respuesta a ello, estipulé los tres términos siguientes para llevar a cabo la obra: 1). la obra se haría voluntariamente sin la aceptación de ningún honorario, (2). no tendría nada que ver con el trabajo administrativo de oficina, y (3). me haría cargo de los asuntos literarios sólo en los que me sienta competente. Añadí que si estas tres condiciones fuesen acordadas por el *Concilio Estatal del Buddhasāsana*, significaría que habría aceptado la asignación.

Unos días más tarde, tres funcionarios del *Concilio Estatal del Buddhasāsana*, es decir, el Editor Jefe U Ba Hmi y los editores Saya Htun y Saya U Ba Than, se acercaron a mí con la respuesta favorable de que el *Concilio Estatal del Buddhasāsana* había aceptado todos los puntos planteados por mí. Luego, al aceptar el trabajo recopilatorio, les dije a Saya Htun y Saya U Ba Than: “Objeto de fracaso sobre una obra sin un líder; y así lo será un trabajo con demasiados líderes. Acepto el trabajo como vuestro supervisor para que la compilación del *Buddhavamsa* no fracase. Continúen con la asignación que se les otorgó tal como se había planeado durante la época de Sayagyi U Lin. Yo me ocuparé de los trabajos de edición cuando finalicen las deliberaciones del *Concilio*”.

**La Solicitud del Primer Ministro por Escrito**

De igual forma que “para sujetar un clavo que ya esté firme o atar un cinturón de hierro que ya esté apretado”, llegó la petición formal del Primer Ministro por escrito. La carta estaba fechada como la 14ta Luna Creciente de *Nadaw*, el año 2499 de la Era del *Sāsana* o 1317 de la Era de Myanmar (28 de diciembre de 1955). (La traducción de la carta se omite aquí).

**La Gran Erudición de Sayagyi U Lin**

Cuando el *Sexto Concilio Budista* y las ceremonias conmemorativas del año 2500 de budismo, año 1318 de la era de Myanmar (1956), llegó a su fin, en cumplimiento a la petición del Primer Ministro y en cumplimiento a mi promesa, comencé a editar los MSS (manuscritos) elaborados hasta el momento sobre el *Mahābuddhavamsa*. Los encontré pasando más de las 700 páginas, escritas mientras el Sayagyi todavía estaba vivo, lleno de hechos notables con un significado profundo, cubriendo un amplio espectro pero no fácil de ser captado por gente común. Al preparar estos MSS parecía como si Sayagyi estuviera haciendo una exhibición final de su gran genio de erudición.

Cuando Sayagyi U Lin planeó por primera vez la compilación del *Mahābuddhavamsa*, tuvo en mente escribirla sólo brevemente y lo hizo de dicha forma. No obstante, el Primer Ministro U Nu le instó sinceramente diciendo: “Que sea lo más elaborado posible, Sayagyi. Escriba todo lo que se tenga que saber sobre el *Buddha*; no puede haber nada que sea demasiado insignificante para ser omitido. Por favor, escriba lo mejor que pueda para beneficio de generaciones venideras”. Sayagyi entonces dejó a un lado todo lo que había sido escrito antes brevemente y trabajó de nuevo manteniendo su mente firme y todo el tiempo inmerso en el asunto del *Buddhavamsa*. Cuando comenzó a trabajar, a la llegada a su oficina, ponía los dos brazos en el escritorio y comenzaba a dictar a su taquígrafo, sin darle descanso, a veces haciendo un chasquido con la lengua, en otras ocasiones, apretando los puños, cerrando los ojos y rechinando los dientes para concentrar su energía. Todo esto se sabía a partir de la información ofrecida por Saya Htun.

**Nuevo Plan para la Compilación de El Mahā Buddhavamsa**

Una obra literaria tan ambiciosa, llena de puntos doctrinales notables de profundos significados, como una casa de tesoros del conocimiento presentado por Sayagyi como si 'hubiese izado la bandera de la erudición de su vida',

no debe ser publicado como se lo había previsto originalmente. Temía que a los lectores les resultara bastante confuso, difícil de leer y entender. Por lo tanto, la escritura del *Mahā Buddhavamsa* tenía que ser planteada nuevamente de la siguiente manera:

(1). El tema principal del *Buddhavamsa* debe tratarse individualmente;

(2). El Capítulo (II) sobre la “Aparición rara de un *Buddha*” debería ser reescrito y confirmado por Otros Sayādaws eruditos en el asunto;

(3). Debería añadirse un nuevo capítulo sobre cuestiones diversas relativas a los deberes que todo aspirante a la *Budeidad* debe comprender y realizar;

(4). Las notas explicativas y las interpretaciones deben figurar plenamente en un capítulo individual, titulado “***Anudīpanī***”, el cual servirá como suplemento de la primera parte del primer volumen; y

(5). Los usos difíciles deben ser fáciles y deben ser reemplazados por términos Birmanos simples.

Cuando los manuscritos del *Mahā Buddhavamsa* finalmente llegaron a la prensa del *Concilio Estatal del Buddhasāsana*, Sayagyi Saya Nyan, Mahāpaññābala, Profesor de Pali, actuó como Corrector Principal de Lectura.

**Exhortación a los lectores**

Esta versión del *Mahā Buddhavamsa* contiene el mismo material con el mismo significado que el conservado en el texto original del *Buddhavamsa*, sus *Comentarios*, etc. La única diferencia entre las obras originales y ésta radica en el medio empleado, en el primero ee el *Pali* y en el segundo, Birmano.

Puesto que el *Buddhavamsa* puede conferir verdaderamente a sus lectores dignos beneficios tales como, (1). *alegría* y *felicidad*, (2) fin del *dolor*, y (3) los tres logros de la existencia humana, la existencia divina y el *Nibbāna*, tal como ha sido pronunciado por el *Buddha*, esta Introducción concluye con una exhortación en verso para que cada lector pueda disfrutar de su cuota de bienestar.

El pābbhūto Mahābuddha‒   
 vamtso Buddhatthadīpako.  
 Buddhavādīnam 'atthāya   
 tam nisāmetha sādhavo.

¡Oh, dignos hombres de mente gentil, en busca de vuestro propio interés y el de los demás! Este libro, el *Mahā Buddhavamsa*, una versión del *Concilio Estatal del Buddhasāsana*, que ha hecho su aparición bajo la conmemoración de la convocatoria del *Sexto Concilio Budista*, se asemeja a una parcela de tierra en la que budistas virtuosos podrán sembrar semillas de *Dhamma*. Describe vívidamente, para beneficio de aquellos devotos virtuosos del budismo, cómo el *Buddha*, el Amigo de las *tres clases de seres*, hubo realizado acciones únicas y meritorias emprendidas desde Su existencia como Sumedha. Por lo tanto, todos los que aspiren al *conocimiento cuádruple* del *Sendero*, la verdadera Iluminación, deberán estudiarlo cuidadosamente bajo el ojo de la sabiduría, plenamente seguros de que obtendrán los frutos de la *alegría* y la *felicidad*, el fin del *dolor* y los tres logros de la existencia humana, la existencia divina y el *Nibbāna*.

U Vicittasārābhivamsa

Tipiṭakadhara Dhammabhaṇdāgārika

Durante la 7ma Luna Creciente de *Wazo*, 1399, Era de Myanmar.

Shape

Description automatically generated with low confidence

# Anudīpanī Sobre las Grandes Crónicas de los Buddhas

La palabra “*anudīpanī*” es esencialmente *Pali*, “*anu*” significa “adicional” y “*dīpanī*”, “explicación”; por lo tanto, al término “explicación adicional” de aquello que no estaba explícitamente transcrito, originalmente se le llama “*anudīpanī*”. Después de que el Venerable Ledi Sayādaw escribiera la obra exegética, el *Paramatthadīpanī* sobre el *Abhidhammatthasaṇgaha*, compuso otra obra, titulada “***Anudīpanī***”, con el objeto de explicar nuevamente lo que era vago o ambiguo sobre el *Paramatthadīpanī*.

De manera similar, una obra expositiva bajo el título de “***Anudīpanī***”, sobre algunas palabras o pasajes de estas *Grandes Crónicas* merecedoras de una elaboración o explicación adicional se escriben aquí independiente y suplementariamente. Si las exposiciones se hubieran incluido en el trabajo original, los lectores encontrarían confusas las expresiones textuales y sus significados. Esto podría convertirse en una distracción para dichos lectores. Por lo tanto, se considera necesario compilar notas completas sobre puntos y temas importantes en el Texto como un suplemento (*anudīpanī*), para beneficio de los serios estudiosos de estas *Grandes Crónicas*.

Se espera que, al pasar por el *anudīpanī*, los temas difíciles sobres estas *Crónicas* se vuelvan más fácilmente comprensibles y los significados profundos de algunos usos se vuelvan más claros. Por lo tanto, se sugiere que después de leer estas *Crónicas*, los lectores estudien el *Anudīpanī* con mayor interés. Se espera también que comprendan fácilmente su significado profundo e importante que, de otro modo, podría permanecer sin revelarse o ser pasado por alto.

# Capítulo I‒III. Anudīpanī sobre palabras y frases

## Definición de *Pāramī*

Al conjunto de las diez virtudes que incluyen *dāna* (generosidad), *sīla* (moralidad), etc. se le denomina *Pāramī*s (Perfecciones).

Un *Bodhisatta* (un Futuro *Buddha*), al estar dotado de estas diez virtudes, como *dāna*, *sīla*, etc., se le conoce como *Parama* o *Personalidad Extraordinaria*. Sobre esta base, por lo tanto, la etimología de *Pāramī* es: *Paramānaṃ bhāvo* (los estados de las extraordinarias personalidades), que se derivan de dos cosas: del conocimiento de aquellos que los ven y conocen tal como realmente son y de las afirmaciones de aquellos que los ven y conocen tal como realmente son. Una etimología alternativa es *Paramanam* *kamman* (el trabajo de personalidades extraordinarias); por ello, a su curso de conducta comprendido por *dāna*, *sīla*, etc. se le llama *Pāramī*s.

El orden de las diez perfecciones debe conocerse según el siguiente verso:

Dānaṃ sīlañ ca nekkhammaṃ  
paññā vīriyena pañcamaṃ  
khantī saccam adhiṭṭhānaṃ  
mett ’upekkhā ti te dasa.

Generosidad, Moralidad, Renunciación,  
Sabiduría, y la Energía como la quinta perfección.  
Tolerancia, Veracidad, Resolución,  
Bondad Amorosa y Ecuanimidad;  
todas éstas corresponden a las diez perfecciones.

[Cada perfección posee tres categorías: ***Pāramī*** (perfección ordinaria), ***Upa‒Pāramī*** (perfección superior) y ***Paramattha‒Pāramī*** (perfección máxima). Por ejemplo, *Dāna* es de tres categorías: (1) ***Dāna‒pāramī*** (Perfección Ordinaria de la Generosidad), (2) ***Dāna upa‒pāramī*** (Perfección Superior de la Generosidad) y ***Dāna paramattha‒pāramī***

(Perfección Máxima de la Generosidad). Lo mismo ocurre con *Sīla* y cada una de las virtudes restantes]. Es así que existen treinta clases de *Perfección* en su enumeración detallada.

### Diferencia entre *Pāramī, Upa‒pāramī y Paramattha‒pāramī*

Con respecto a estas tres categorías, se debe anotar primero que éstas son: (1). las propiedades personales, como el oro, la plata, etc. todas privadas y los miembros de la familia, como los propios hijos y la esposa, (2). las extremidades personales, grandes y pequeñas, como las propias manos, piernas, etc. y (3). la propia vida. Por lo tanto, al referirse al *dāna*, (1). el ofrecimiento de propiedades corresponderá a *Dāna‒pāramī*, (2). el ofrecimiento de las extremidades, grandes y pequeñas, corresponderá a *Dāna‒upa‒pāramī* y (3). el ofrecimiento de la vida misma corresponderá a *Dāna‒paramattha‒pāramī*.

De manera similar, (1). la observación de la moralidad a costa del sacrificio de propiedades personales, (2). la observación de la moralidad a costa del sacrificio de las extremidades personales, grandes y pequeñas y (3). la observación de la moralidad a costa del sacrificio de la vida, deben entenderse como *Sīla‒pāramī, Sīla‒upa‒pāramī y Sīla‒paramattha‒pāramī,* respectivamente. Asimismo, para las ocho perfecciones restantes se debe aplicar la misma forma de clasificación.

Se podrán investigar diversas visiones provenientes de diferentes comentaristas en la exposición de la palabra “*ko vibhago*” del *Pakiṇṇaka Kathā* del ***Comentario Cariyā Piṭaka***.

## Parte 2 ‒ Definición de *Adhimuttimaraṇa*

A la muerte voluntaria mediante una autodeterminación se le denomina “***Adhimuttimaraṇa***”. Es el tipo de muerte que se produce tan pronto como uno resuelve: “Qué venga a mí la muerte”. Una muerte así, puede sucederles solamente a los futuros *Buddhas* y no a otros seres.

A veces, un Futuro *Buddha* renace como un *Deva* o un *Brahmā* donde la duración de la vida es extremadamente larga. Entonces es consciente del hecho de que, viviendo en un mundo celestial, no tendría ninguna posibilidad de desarrollar y cultivar las *Perfecciones*, los *Sacrificios* y las *Prácticas* y, por lo tanto, siente que una vida tan larga en un plano celestial es muy monótona. Entonces, después de entrar a su mansión, cierra los ojos y apenas resuelve: “Qué la facultad de mi vida deje de ser”, entonces experimenta el impacto de la muerte y se separa de ese reino divino. Su resolución se materializa en parte porque tiene poco apego a su cuerpo, ya que ha condicionado particularmente la continuidad de su cuerpo a consumar un conocimiento superior y, en parte, porque su resolución basada en la compasión abrumadora hacia todos los seres es intensa y pura.

Así como él posee el control sobre su mente, también posee control sobre sus acciones. En consecuencia, cuando muere, de una manera voluntaria como la descrita anterioirmente, renace en el mundo humano como Príncipe, *brahman*, etc., de modo que pueda desarrollar las *Perfecciones* que desee. Es por eso que, aunque nuestro Futuro *Buddha* Gotama hubo vivido muchas veces en los planos *Brahmā* sin perder su desarrollo en los *jhāna*s, existió en esos mundos *Brahmā* sólo durante un corto lapso de tiempo ya que solía expirar voluntariamente. Pasaba de una existencia *Brahmā* a una existencia humana desarrollando así los elementos de las *Perfecciones*.

## Parte 3 ‒ Definición de *Kappa* o Eón

A lo que se le denomina *Kambhā* en Birmano, en *Pali* se le conoce como *Kappa*. Por lo tanto, se dice en el texto del *Buddhavaṃsa*: “*kappe ca satasahasse, caturo ca asankhiye*”, etc.

La duración de un *kappa* no se puede calcular en términos de un número de años. Se puede conocer sólo por inferencia. Supongamos que haya un inmenso granero de un *yojana* de longitud, ancho y altura, y que estuviera lleno de diminutas semillas de mostaza. Supongamos que se deshiciera sólo de una semilla de mostaza cada siglo. Cuando se hayan desecho todas las semillas de mostaza, el período llamado *kappa* aún no habrá llegado a su fin. (De esto, se infiere que la palabra *kappa* en *Pali* o la palabra *kambhā,* en Birmano, representa un lapso de tiempo extremadamente largo. No obstante, hoy en día, la palabra *kambhā,* que significaba exactamente un período de tiempo como el descrito, ha pasado al olvido, y dicha palabra se usa en el sentido de planeta tierra como, por ejemplo, bajo la expresión *kambā‒mye‒pyin* (la superficie de la tierra), *kambā*‒*mye‒lone* (el globo), etc.

### Divisiones de *Kappa*

Por tanto, cabe señalar que *kambhā* y *kappa* son lo mismo. Existen seis tipos de *kappa*: (1). ***Mahā‒kappa***, (2). ***Asaṅkhyeyya‒kappa***, (3). ***Antara‒kappa***, (4). ***Āyu‒kappa***, (5). ***Hāyana‒kappa*** y (6). ***Vaddhana‒kappa***.

Un ***Mahā‒kappa*** se compone de 4 ***Asaṅkhyeyya‒kappas***, es decir, (a). de un *kappa* en proceso de disolución (***Saṃvaṭṭa‒kappa***), (b). de un *kappa* en estado de disolución (***Saṃvaṭṭaṭṭhāyi‒kappa***). (c). de un *kappa* en proceso de evolución (***Vivaṭṭa‒kappa***) y (d). del *kappa* en estado de evolución (***Vivaṭṭaṭṭhāyi‒kappa***). Es decir, **4 *Asaṅkhyeyya‒kappas*** conformados por un ***Saṃvaṭṭa Asaṅkhyeyya*‒*kappa*, un *Saṃvaṭṭaṭṭhāyi Asaṅkhyeyya‒kappa,*** un ***Vivaṭṭa Asaṅkhyeyya‒kappa*** *y* un ***Vivaṭṭaṭṭhāyi Asaṅkhyeyya‒kappa*** conforman un ***Mahākappa***.

De estos cuatro ***Asaṅkhyeyya‒kappas***, el ***Saṃvaṭṭa‒kappa*** es el período que comienza desde la caída de una gran lluvia, que anuncia la disolución del *kappa* hasta la extinción de las llamas, si el *kappa* a de ser disuelto por el fuego; o hasta el retroceso de las inundaciones, si el *kappa* a de ser disuelto por el agua; o hasta el cese de las tormentas, si el *kappa* va a ser disuelto por el elemento aire.

El ***Saṃvaṭṭaṭṭhāyi‒kappa*** es el período que comienza desde el momento de la disolución del mundo por el fuego, el agua o el elemento aire hasta la caída de una gran lluvia que anuncia la evolución de un nuevo mundo.

El ***Vivaṭṭa‒kappa*** es el período que comienza desde la caída de la gran lluvia que anuncia la evolución del nuevo mundo hasta la aparición del Sol, la Luna, las estrellas y los planetas.

El ***Vivaṭṭaṭṭhāyi‒kappa*** es el período que comienza desde la aparición del Sol, la Luna, las estrellas y planetas hasta la caída de una gran lluvia que anuncia la disolución del mundo.

Por lo tanto, existen dos tipos de lluvia que suelen disolver un *kappa*: el primer tipo es una gran lluvia que cae en cualquier *kappa* cuando se acerca a su disolución, ya sea por el fuego, por el agua o por el elemento aire. Primero se da un gran aguacero por todo el mundo que habrá de disolverse. Luego, aprovechando esta lluvia, la gente comienza a cultivar. Cuando aparecen las plantas lo suficientemente grandes como para que el ganado se alimente, la lluvia cesa por completo. Ésta es la lluvia que anuncia la disolución de un *kappa*.

El segundo tipo es también un gran aguacero, pero cae cuando un *kappa* se disuelve por el agua. No es una lluvia ordinaria, sino muy inusual, ya que tiene el poder de convertir en polvo incluso hasta una montaña rocosa.

(En el capítulo sobre el *Pubbenivāsānussati Abhiññā* de la traducción del ***Visuddhimagga*** se da una descripción detallada de la disolución de un *kappa* por el fuego, el agua o el elemento aire). Los 4 ***Asaṅkhyeyya‒kappas*** mencionados anteriormente tienen la misma duración y no puede ser calculado en términos de años. Por eso se les conoce como ***Asaṅkhyeyya‒kappas*** (Eones de una extensión incalculable).

Estos 4 ***Asaṅkhyeyya‒kappas*** constituyen un ***Mahā‒kappa*** (un Gran Eón). La palabra Birmana “*kambhā*” se usa (a veces) en el sentido *Pali* como ***Mahā‒kappa***. El idioma Birmano no posee una palabra individual para ***Asaṅkhyeyya‒kappa***, sino que adopta ***Asaṅkhyeyya‒kappa*** como un derivado del *Pali.*

### ***Antara‒kappa*, etc.**

Al comienzo de un *Vivaṭṭaṭṭhāyi Asaṅkhyeyya‒kappa* (es decir, durante el comienzo del mundo) la gente vive por una cantidad incalculable de años (*asaṅkhyeyya*). A medida que pasa el tiempo, son vencidos por las contaminaciones mentales como, por ejemplo, *lobha* (la codicia), *dosa* (la ira), etc. y, en consecuencia, su duración de vida disminuye gradualmente hasta que se convierte en sólo diez años. A ese período de disminución se le denomina ***Hāyana‒kappa*** en *Pali* o *hsuk‒kap* *o   
chuk‒kap* (eón de disminución) en Birmano.

Por el contrario, debido a la aparición y elevación de principios tan altruistas como los estados mentales sublimes, es decir, *mettā* (bondad amorosa), *karuṇā* (compasión), etc., la duración de vida de las generaciones descendientes se duplica gradualmente hasta convertirse en incalculables años. A ese período de incremento de la esperanza de vida de diez años a incalculables años se le denomina ***Vaddhana‒kappa*** en *Pali,* o *tat‒kap* (eón de incremento) en Birmano. (Para obtener más detalles sobre estos dos períodos de incremento y disminución de la duración de vida humana, consulte el *Cakkavatti Sutta* del *Pāthika Vagga*, en el ***Dīgha Nikāya***).

Así, el lapso de vida de los seres humanos desciende y asciende entre los diez años hasta incalculables años a medida que se desarrolla la meritoriedad o se ve superada por la demeritoriedad. Al par de períodos de vida, uno creciente y otro decreciente se le denomina ***Antara‒kappa***.

### Tres tipos de *Antara‒kappa*

Al principio del mundo, cuando la esperanza de vida de las personas se reduce de incalculables años a sólo diez, se produce un cambio de *kappa*. Si el declive se debe a un estado de codicia particularmente abrumador, entonces se da una escasez de alimentos y todas las personas malvadas perecen durante los últimos siete días de dicho *kappa*. A ese ciclo temporal se le denomina ***Dubbhikkhantara‒kappa*** o el *eón de la hambruna*.

Si el declive se debe a un estado de confusión o ignorancia particularmente abrumadores, entonces ocurre una epidemia de enfermedades y todas las personas malvadas perecen durante los últimos siete días de dicho *kappa*. A ese ciclo temporal se le denomina ***Rogantara‒kappa*** o el *eón de las enfermedades*.

Si el declive de la esperanza de vida se debe a un estado de odio o ira particularmente abrumadores, entonces se producen asesinatos entre unos y otros, a través de las armas y todas las personas malvadas perecen durante los últimos siete días de dicho *kappa*. A ese ciclo temporal se le denomina ***Satthantara‒kappa*** o el *eón de las armas*.

(Según el ***Visuddhi‒magga Mahatika***, sin embargo, el *Rogantara‒kappa* es provocado por un estado de codicia particularmente abrumador, el *Satthantara‒kappa* por un estado de odio particularmente abrumador y el *Dubbhikkhantara‒kappa* por un estado de confusión particularmente abrumador; entonces perecen los seres malvados)

La definición de cada par de períodos de vida, uno de incremento y el otro de disminución como *Antara‒kappa*, puede explicarse así: antes de que todo se disuelva, ya sea por el fuego, el agua o el elemento aire al final de un *Vivaṭṭaṭṭhāyi*‒*Asaṅkhyeyya‒kappa* y siempre que la vida del lapso se convierta en diez años, todas las personas malvadas perecen de hambre, enfermedades o violencia armada. De acuerdo con esta afirmación, aquí se refiere a un período intermedio de disminución entre un período de destrucción total y otro.

Después de la calamidad que ocurra durante los últimos siete días de cada *Antara‒kappa*, se le asigna el nombre de *Rogantara‒kappa, Satthantara‒kappa o Dubbhikkhantara‒kappa* al período de desgracia que ocurra antes de que el lapso de vida llegue a los diez años (no en todo el mundo sino) en una región limitada como una ciudad o un pueblo. Si aparece una epidemia de enfermedades, decimos que ha surgido un *Rogantara‒kappa* en esa región; si hay un estallido de guerra, decimos que ha surgido un *Satthantara‒kappa* en esa región; si ocurre hambre, decimos que ha surgido un *Dubbhikkhantara‒kappa* en esa región. Tal expresión es simplemente figurativa porque el incidente regional es similar al cósmico. Cuando en las oraciones se menciona “tres *kappas*” de los que se desea liberarse, generalmente se hace referencia a estos tres grandes desastres.

Al término de 64 *Antara‒kappas* (cada *Antara‒kappa* que consta de un par de eones creciente y decreciente), un *Vivaṭṭaṭṭhāyi Asaṅkhyeyya‒kappa* llega a su fin. Dado que no hay seres vivientes (en los reinos humanos y celestiales) durante el *Saṃvaṭṭa Asaṅkhyeyya‒kappa*, *Saṃvaṭṭaṭṭhāyi Asaṅkhyeyya‒kappa* y *Vivaṭṭaṭṭhāyi Asaṅkhyeyya‒kappa,* estos *kappas* no se contabilizan en términos de *Antara‒kappas*, que consisten de eones creciente y decreciente. No obstante, debe tenerse en cuenta que cada uno de estos *Asaṅkhyeyya‒kappas*, que duran hasta 64 *Antara‒kappas*, tienen la misma duración que un *Vivaṭṭaṭṭhāyi Asaṅkhyeyya‒kappa.*

### *Āyu kappa*

***Āyu‒kappa*** significa un período que se calcula de acuerdo s la duración de vida humana (*āyu*) de ese período. Si la esperanza de vida es cien, un *Āyu‒kappa* es un siglo; si es mil, un *Āyu‒kappa* es un milenio*.*

Cuando el *Buddha* dijo: “Ānanda, he desarrollado los cuatro *Iddhipadas* (las bases del poder psíquico). Si así lo deseara, podría vivir un *kappa* completo o un poco más que un *kappa*”, el *kappa* al que se refiere debe tomarse como un *Āyu‒kappa*, que es la duración de vida de las personas que vivían durante ese período. En el *Aṭṭhaka Nipāta* del ***Comentario Aṅguttara*** se explica que el *Buddha* hizo tal declaración, lo que significa que Él hubiese podido vivir cien años o un poco más si así lo hubiese deseado.

Mahāsiva Thera, sin embargo, afirma: “El *Āyu‒kappa* aquí debe tomarse como el *Mahā‒kappa* denominado ***Bhaddaka***”. (Lo dijo así porque sostenía que el *kamma* que causa el renacimiento en la existencia final de un *Buddha*, tiene el poder de prolongar Su vida durante incalculables años y porque se menciona en los Textos *Pali* que *Āyupālakaphalasamāpatti*, la absorción de la *Fruición* que condiciona y controla el proceso mental que sustenta la vida, denominado ***Āyusankhara***, facuta a uno a protegerse de todos sus peligros). No obstante, los comentaristas no aceptan este punto de vista del *Thera*.

El *Sanghabhedakkakkhandhaka* del ***Vinaya Cūḷavagga*** afirma: “Aquel que cause un cisma en el *Saṅgha* renacerá en el *Niraya*, en los reinos del sufrimiento continuo y sufrirá allí durante todo un *kappa*”. “Ese *kappa* corresponde a la duración de vida en el *Avīci*, el reino más bajo del sufrimiento continuo”, lo explica el *Comentario*. Según el *Terasakaṇḍa‒Tika*, un voluminoso *Subcomentario* sobre el *Vinaya*, la esperanza de vida en los internos en el *Avīci* es igual a la ochentava parte de un *Mahā‒kappa*. En el mismo trabajo, se menciona particularmente que una ochentava parte de esa duración debe contarse como un *Antara*‒*kappa* (de los internos en el *Avīci*). Por lo tanto, se deduce que un *Mahā‒kappa* se compone de 80 *Antara‒kappas* según el cálculo de los internos en el *Avīci*.

Se puede aclarar que, como se mencionó anteriormente, un *Mahā‒kappa* tiene cuatro *Asaṅkhyeyya‒kappas*, y un *Asaṅkhyeyya‒kappa* tiene 64 *Antara‒kappa*. Por lo tanto, un *Mahā‒kappa* equivale a 256 *Antara‒kappas* según los cálculos humanos.

Si 256 se divide por 80, el resultado es 31/5 o 3.2. Por lo tanto, 31/5 de *Antara‒kappa*s de los seres humanos hacen un *Antara‒kappa* de los internos del *Avīci*. (En el *Avīci* no hay *kappas* en evolución y disolución como en el mundo humano. Dado que es el lugar que conoce el sufrimiento en todo momento, el final de cada *kappa* que se disuelve no está marcado por los tres períodos de desgracia. Un ochentavo de un *Mahā‒kappa*, que es la duración de vida de los internos en el *Avīci*, es su *Antara‒kappa*. Por lo tanto, por un *Antara‒kappa* del *Avīci* se entiende 31/5 de *Antara‒kappas* de los seres humanos).

De esta manera, se puede suponer que un *Asaṅkhyeyya‒kappa* es igual a 64 *Antara‒kappas* de seres humanos y 20 *Antara‒kappas* de los internos del *Avīci*. Por lo tanto, cuando algún Texto *Pali* (como el *Visuddhi‒magga Mahā‒Tīka*, el *Abhidhammattha‒vibhāvanī Tīka*, etc.) afirma que un *Asaṅkhyeyya‒kappa* contiene 64 o 20 *Antara‒kappas*, las cifras no se contradicen entre sí. La diferencia entre los números (64 y 20) radica sólo en la forma de cálculo de sus unidades. Cabe señalar que ambos equivalen al mismo período de tiempo.

Una cosa particularmente digna de mención es una declaración en el *Sammohavinodanī*, del ***Comentario Abhidhamma Vibhanga***. En la exposición del *Nāna‒vibhaṅga*, se afirma: “Solo el *Sanghabhedaka‒kamma* (el acto de causar un cisma en el *Saṅgha*) resulta en sufrir durante un *kappa* completo. Si un hombre, debido a este acto, renaciera en el *Avīci* al principio o en el medio del *kappa*, obtendría la liberación sólo cuando el *kappa* se disuelva. Si renaciera en ese reino de sufrimiento hoy y si el *kappa* se disolviera mañana, entonces debería sufrir sólo un día y estaría libre mañana. (No obstante) no existe tal posibilidad”.

A causa de esta afirmación, hay quienes opinan que “El *Sanghabhedaka‒kamma* conduce al *Niraya* durante todo un eón (en el sentido de *Mahā‒kappa*); quien cometa este *kamma* conseguirá la libertad sólo cuando el *kappa* se disuelva. De hecho, la expresión “*kappaṭṭhitiyo*” (que dura todo el *kappa*) se explica en el *Comentario Vibhaṅga* sólo de manera general; no menciona enfáticamente la palabra *Maha‒kappatthitiyo* (que dure todo el *Mahā‒kappa*). La expresión *kappaṭṭhitiyo* se basa en un verso del *Vinaya Cūlavagga* que afirma en el sentido de “habiendo destruido la unidad del *Saṅgha*, uno sufrirá en el *Niraya* por todo un *kappa*”. Por lo tanto, el *kappa* aquí debe adoptarse solo como un *Āyu‒kappa*, pero no como un *Mahā‒kappa*. En el capítulo 13 del ***Comentario Kathvatthu***, se afirma al tratar con un *kappa* que el verso ha sido compuesto con referencia al *Āyu‒kappa* (de los internos *Avīci*) que es solo una ochentava parte de un *Mahā‒kappa*.

### Divisiones de un *Mahā‒kappa*

Un *Mahā‒kappa* se divide en dos clases: (1) *Suñña‒kappa* o Eón vacío y (2) *Asuñña‒kappa* o Eón no vacío.

De estos dos, el eón en el que no aparecen ningún *Buddha* es un *Suñña‒kappa* o un Eón vacío; significa que el eón está desprovisto de inclusive un *Buddha*.

El eón en el que aparecen los *Buddhas* corresponde a un *Asuñña‒kappa* o un eón No*‒*vacío; significa que un eón que no está desprovisto de al menos un *Buddha*.

Aunque los *Buddhas* no aparezcan en un Eón Vacío, puede surgir la aparición de *Buddhas Solitarios* y *Monarcas Universales*, esto puede inferirse del *Upāli Thera Sutta,* del primer *Vagga* del ***Apādāna***.

En el *Upāli Thera Sutta* y su *Comentario*, se afirma que dos eones antes de éste, el Príncipe Khattiya, hijo del Rey Añjasa, al salir de un parque, cometió una ofensa contra el *Paccekabuddha Devīla*. Ningún texto menciona la aparición de un *Buddha* en ese eón. En el *Comentario* sobre el *Bhaddaji Thera Sutta* del ***Apādāna*** también se afirma que el *Thera* habría dado ofrendas a quinientos *Paccekabuddhas* durante un *Suñña‒kappa*. De estos textos se desprende claramente que los *Paccekabuddhas* aparecen en los *Suñña‒kappa*s. Una vez más, el *Kusumāsaniya Thera Sutta* del ***Apādāna*** menciona que “el futuro Kusumāsaniya renació como el *Monarca Universal* Varadassī durante el eón que le siguió inmediatamente”. El *Tiṇasanthara Thera Sutta* de la misma obra también afirma que “el futuro *Thera* Tiṇasanthara renació como el *Monarca Universal* Migasammata durante el segundo eón anterior al presente”, lo que sugiere la posibilidad de que exista la aparición de *Monarcas Universales* durante cualquier eón vacío.

El Eón No*‒*Vacío en el que aparecen los *Buddhas* se divide en cinco clases:

(a). el eón en el que aparece 1 solo *Buddha* se conoce como ***Sāra‒kappa***,

(b). el eón en el que aparecen 2 *Buddhas* se conoce como ***Manḍa‒kappa***,

(c). el eón en el que aparecen 3 *Buddhas* se conoce como ***Vara‒kappa,***

(d). el eón en el que aparecen 4 *Buddhas* se conoce como ***Sāramaṇḍa‒kappa***, y

(e). el eón en el que aparecen 5 *Buddhas* se conoce como ***Bhaddha‒kappa***.

El eón que presenció la existencia de Sumedha, tal como se menciona en el Capítulo sobre el *brahman* Sumedha, corresponde a un *Sāramaṇḍa‒kappa* porque aparecieron 4 *Buddhas* durante el eón en cuestión. La ciudad de Amaravati surgió después de la aparición de 3 Buddhas: Taṇkaṅkara, Medhaṅkara y Saranaṅkara, antes de la aparición de Dīpaṅkarā.

## Parte 4 ‒ El Nombre *Amaravatī*

*Amarā* significa “Dios” (ser inmortal) y *vatī* significa “posesión”; de ahí la gran ciudad posesión de los dioses.

En el *Bhesajjakkhandhaka* del ***Vinaya Mahāvagga*** y otros lugares se afirma que, tan pronto como los *brahmanes* Sunidha y Vassakāra planearon fundar la ciudad de Pāṭaliputta, los dioses llegaron primero y se distribuyeron entre ellos diferentes parcelas de tierra. Las parcelas de tierra ocupadas por dioses de gran poder se convirtieron en residencias de Príncipes, ministros y personas adineradas de alto rango; las parcelas de tierra ocupadas por dioses de poder medio se convirtieron en residencias de personas de rango medio y las parcelas de tierra ocupadas por dioses de poder inferior se convirtieron en residencias de personas de rango inferior.

De esta afirmación se puede suponer que los dioses llegaron en huestes para tomar residencias para ellos mismos y ocuparlas donde se establecería una gran ciudad real. Amaravatī fue llamada así para denotar la presencia de los dioses que marcaron sus propios lugares en la ciudad y los protegieron para habitarlos.

La palabra *Pali* “*vatī*” significa posesión en abundancia. En este mundo, los que poseen poca riqueza no se llaman hombres ricos, pero los que poseen mucha más riqueza que los demás se llaman así. Por lo tanto, el nombre *Amaravatī* indica que, como era una gran ciudad residencial y real, estaba ocupada y protegida por un gran número de dioses muy poderosos.

## Parte 5 ‒ Diez Sonidos

El *Buddhavaṃsa* enumera sólo seis sonidos, no los diez. El *Mahāparinibbāna Sutta* del *Mahāvagga*, del ***Dīgha Nikāya*** y el ***Comentario Buddhavaṃsa*** enumera diez sonidos. (A esto le sigue una revisión exhaustiva y crítica de los diez sonidos (*dasasadda*), que provienen de manera diferente de diferentes textos, es decir, del ***Buddhavaṃsa***, del *Mahāparinibbāna Sutta* del ***Dīgha Nikāya*,** del ***Comentario Buddhavaṃsa***, de las versiones Birmanas y Cingalesas de los ***Comentarios Jātaka***, y del ***Mūla‒Tīkā***, para beneficio de los eruditos del *Pali*. Esto lo hemos dejado fuera de nuestra traducción).

# **Capítulo IV**. La Renunciación de Sumedha

## Los Cinco Defectos de un Camino

(1). Un camino que sea áspero y accidentado lastima los pies de quien camine por él; aparecen ampollas. En consecuencia, la meditación no se puede practicar con plena concentración mental. Por otro lado, la comodidad y la facilidad que proporciona un camino suave y de superficie uniforme es útil para completar la práctica de la meditación. La aspereza y la rugosidad son, por lo tanto, el primer defecto de un camino.

(2). Si existiese un árbol dentro, en el medio o al costado de un camino, alguien que camine sin el debido cuidado por dicho camino podría lastimarse la frente o la cabeza, al golpearse contra el árbol. La presencia de un árbol es, por tanto, el segundo defecto de un camino.

(3). Si un camino estuviese cubierto por arbustos y matorrales, quien camine sobre él durante la oscuridad podría pisar reptiles, etc. y matarlos (aunque sin querer). La presencia de arbustos y matorrales, por tanto, es el tercer defecto de un camino.

(4). Al hacer un camino, es importante que tenga tres carriles. El medio y el principal deben ser rectos y de 60 codos de largo y un codo y medio de ancho. A cada lado debe haber dos carriles más pequeños, cada uno de un codo de ancho. Si el carril del medio es demasiado estrecho, digamos, de sólo un codo o medio codo, existe la posibilidad de lastimarse las piernas o las manos a causa de un accidente. Ser demasiado estrecho, por lo tanto, es el cuarto defecto de un camino.

(5). Al caminar por un camino que sea demasiado ancho, uno podría distraerse; la mente entonces podría no estar compuesta. Ser demasiado ancho, por lo tanto, es el quinto defecto de un camino.

(Aquí le sigue la explicación de la palabra *pañcadosa* en *Pali* contenida del *Comentario Buddhavaṃsa*. Esto quedará fuera de nuestra traducción).

## Las Ocho Comodidades de un Recluso

Las ocho comodidades de un recluso (*samaṇasukha*), mencionadas aquí, se describen como las ocho bendiciones de un recluso (*samaṇabhadra*) en el *Sonaka Jātaka* del ***Satthi Nipāta***. El siguiente es un resumen de la narracióm de dicho *Jātaka*:

Una vez, el *Bodhisatta* renació como Arindama, hijo del Rey de Magadha, en Rājagaha. El mismo día nació Sonaka, hijo del Consejero Principal del Rey.

Los dos jóvenes se criaron juntos y cuando cumplieron la mayoría de edad fueron a Taxila a estudiar. Después de terminar su educación, dejaron juntos Taxila y realizaron un largo recorrido para adquirir un conocimiento más amplio y práctico sobre diversas artes, oficios y costumbres locales. A su debido tiempo, llegaron al jardín real del Rey de Bārāṇasī y entraron a la ciudad al día siguiente.

Ese mismo día, se iba a celebrar el festival de recitaciones de los *Vedas* conocido como el *Brāhmaṇavācaka* y se preparó arroz con leche y se organizaron los asientos para la ocasión. Al entrar a la ciudad, el Príncipe Arindama y su amigo fueron invitados a una casa y se les asignaron unos asientos. Al ver que el asiento del Príncipe estaba cubierto con una tela blanca mientras que para él estaba cubierto con una tela roja, Sonaka percibió mediante ese presagio que “Hoy, mi amigo Arindama se convertirá en el Rey de Bārāṇasī y yo seré nombrado su General”.

Después de la comida, los dos amigos regresaron al jardín real. Ese mismo día fue el séptimo después de la muerte del Rey, y los ministros se encontraba buscando a una persona que fuera digna de la realeza enviando el carruaje estatal en su búsqueda. El carruaje salió de la ciudad, se dirigió al jardín y se detuvo en la entrada. En ese momento, el Príncipe Arindama estaba dormido sobre un auspicioso lecho de piedra, con la cabeza cubierta, Sonaka estaba sentado cerca de él.

Tan pronto como Sonaka escuchó el sonido de la música, pensó: “El carruaje estatal ha venido por Arindama. Hoy, se convertirá en Rey y me querrá dar el puesto de su Comandante en Jefe. Realmente no quiero asumir ese puesto. Cuando Arindama salga del jardín, renunciaré al mundo para convertirme en asceta”, y se dirigió a un rincón y se escondió.

El principal consejero y los ministros de Bārāṇasī ungieron al Príncipe Arindama como Rey, incluso en el mismo lecho de piedra, con gran pompa y grandiosa ceremonia lo condujeron a la ciudad. Así, el Príncipe Arindama se convirtió en Rey de Bārāṇasī. Perdido en el repentino giro de los acontecimientos y atendido por un gran número de cortesanos y su séquito, se olvidó por completo de su amigo Sonaka.

Cuando el Rey Arindama se dirigió a la ciudad, Sonaka apareció de su escondite y se sentó sobre el lecho de piedra. En ese momento, vio una hoja seca de *sāla* (*shores robusta*) caer justo frente a él y la contempló: “Como esta hoja de *sāla*, mi cuerpo ciertamente se descompondrá y se oprimirá por la vejez, definitivamente moriré y caeré al suelo”. Con su emoción religiosa así despierta, se dedicó de inmediato a la meditación *Vipassanā* y, en el mismo momento de sentarse, surgió en él la iluminación como *Paccekabuddha*, se convirtió él mismo en *Paccekabuddha*. Su apariencia laica se desvaneció y asumió una nueva apariencia de asceta. Mostrando una expresión de alegría exclamó: “¡Ahora no tendré ni un renacimiento más!” y se dirigió a la cueva de Nandamūlaka.

El Príncipe Arindama, por otro lado, permaneció intoxicado con los placeres reales. Solo después de unos cuarenta años, repentinamente, recordó a su amigo de la infancia. Entonces, anheló verlo y se preguntó dónde se encontraba entonces.

No obstante, al no recibir noticias sobre ninguna pista del paradero de su amigo, pronunció repetidamente el siguiente verso:

“¿A quién le daré cien monedas por escucharle y traerme buenas noticias sobre Sonaka? ¿A quién le daré mil monedas por ver a Sonaka en persona y por decirme cómo encontrarme con él? ¿Quién, joven o viejo, vendrá a informarme sobre mi amigo Sonaka, mi compañero de infancia con quien solía jugar sobre el polvoriento suelo?

La gente escuchó la canción y todos cantaron lo mismo, creyendo que era su favorita.

Después de 50 años, el Rey había tenido ya varios hijos, el mayor de los cuales era Dīghāvu. En ese momento, el *Paccekabuddha* Soṇaka pensó: “El Rey Arindama quiere verme. Iré a él y verteré sobre él el don de los sermones que invite a la reflexión sobre las desventajas de la sensualidad y las ventajas de la renunciación, para que se incline a llevar una vida asceta”. En consecuencia, Él, mediante Su poder psíquico, apareció en los jardines reales. Habiendo escuchado a un niño cantar repetidamente la canción del Rey Arindama mientras cortaba leña, el *Paccekabuddha* le enseñó un verso en respuesta a la del Rey.

El niño fue ante el Rey y recitó la canción de respuesta, la cual le dio la pista sobre el paradero de su amigo. Luego, el Rey marchó en procesión militar hacia el jardín y rindió reverencia al *Paccekabuddha*. Pero, siendo un hombre de placeres mundanos, el Rey lo miró y dijo: “Qué indigente eres, viviendo una vida miserable y solitaria como ésa”. El *Paccekabuddha* rechazó la censura del Rey respondiendo: “¡Nunca será indigente aquel que disfrute de la bienaventuranza del *Dhamma*! ¡Sólo el que se disocie del *Dhamma* y practique lo que no sea justo será el indigente! Además, él mismo se convertirá en un ser vil y constituirá el refugio para otras personas viles”.

Luego, le informó al *Paccekabuddha* que su nombre era Arindama y que todos lo conocían como el Rey de Bārāṇasī, le preguntó si el santo hombre estaba viviendo una vida feliz.

Entonces el *Paccekabuddha* pronunció los ocho versos en alabanza de las ocho bendiciones de un recluso (*samanabhadra*):

(1). Gran Rey, un recluso que haya pasado desde una vida familiar a una sin hogar y que esté libre de las preocupaciones de la riqueza, se sentirá feliz en todo lugar y en todo momento (no sólo en sus jardines y en este momento). Gran Rey, el recluso no tiene que guardar grano en almacenes ni en tinajas (a diferencia de los laicos que acumulan y cuya codicia crece durante mucho tiempo). Un recluso vive de la comida preparada en las casas de los donantes y obtenida de su ronda de ofrendas; ingiere dicha comida con la debida contemplación. (Con esto se explica la satisfacción proveniente de no acumular riquezas y granos).

(2). [Existen dos tipos de alimentos censurables (*savajapinda*). Tal como se menciona en el *Vinaya*, el primer tipo es el alimento obtenido por uno de los medios inadecuados de sustento, como curando a los enfermos, etc., o por una de las cinco formas de ganarse la vida incorrectamente. El otro tipo reprochable de alimentos es la comida que se ingiere sin la debida contemplación, aunque la comida pueda haber sido obtenida correctamente.]

Gran Rey, un noble recluso contempla debidamente mientras come la comida que se haya obtenido sin culpa alguna. Aquel que haya comido así, sin culpa, su comida intachable, no estará oprimido por ninguna forma de sensualidad. Liberarse de la opresión de la sensualidad es la segunda bendición de un recluso que no posea deseos ni preocupaciones. (Con esto se explica la satisfacción proveniente de procurar y tomar alimentos intachablemente).

(3). (El alimento que haya sido procurado adecuadamente y consumido con la debida contemplación por un mundano puede llamarse “alimento apacible” (*nibbutapinda*), es decir, el alimento que no incita al deseo. En realidad, sin embargo, sólo la comida de un *Arahat* será “apacible”, es decir, no incitará al deseo).

Gran Rey, un noble recluso sólo comerá comida apacible. Por tanto, no estará oprimido por ninguna forma de sensualidad. Liberarse de la opresión de la sensualidad es la tercera bendición de un recluso que no posea deseos ni preocupaciones. (Con esto se explica la satisfacción proveniente de tomar sólo alimentos apaciblemente).

(4). Gran Rey, un noble recluso, que vaya a solicitar ofrendas en ciudades o pueblos sin apego hacia los donantes de artículos, no se adherirá a la codicia ni al odio. (Aferrarse incorrectamente al objeto sensorial a la manera de una espina se denominará *dosasaṅga*, adherencia censurable). Liberarse de ese apego corresponde a la cuarta bendición de un recluso que no posea deseos ni preocupaciones. (Con esto se explica la satisfacción proveniente de la falta de apego hacia el donante masculino o femenino y de la no asociación con ellos).

(5). Gran Rey, un recluso, que tenga requisitos adicionales no usados ​​por él, y que se los confíe a un donante por seguridad, más tarde, cuando se entere de que tal (o cual) casa de donante haya sido destruida por el fuego, se angustiará mucho y no tendrá paz mental. En cambio, otro recluso que sólo posea aquellos requisitos que estén en su cuerpo o que lleve consigo, como las alas de un pájaro que lo acompañen a donde vuele, no sufrirá ninguna pérdida cuando una ciudad o un pueblo sea destruido por el fuego. La inmunidad a la pérdida de artículos por el fuego corresponderá a la quinta bendición de un recluso. (Con esto se explica la satisfacción proveniente de no ser víctima del fuego).

(6). Gran Rey, cuando una ciudad o una aldea sea saqueada por ladrones, un recluso, que como yo, vista o lleve consigo sus artículos, no perderá nada (mientras que otros que tengan requisitos adicionales sufrirán pérdidas por el pillaje de los ladrones y no conocerán la paz mental). Liberarse de la molestia de cuidar las posesiones personales corresponderá a la sexta bendición de un recluso. (Con esto se explica la satisfacción proveniente de sentirse seguro contra los ladrones).

(7) Gran Rey, un recluso, que sólo posea los ocho requisitos como posesión asceta, se desplaza libremente sin ser detenido, interrogado o arrestado durante su trayecto en un camino donde ladrones asalten o agentes de seguridad patrullen. Esta es la séptima bendición de un recluso. (Con esto se explica la satisfacción proveniente de viajar inofensivamente por la carretera donde ladrones u hombres de seguridad estén aguardando).

(8). Gran Rey, un recluso, que sólo posea los ocho requisitos como posesión asceta, podrá ir adonde quiera sin mirar atrás (hacia su antiguo lugar). Tal posibilidad de mudarse es la octava bendición de un recluso que no tenga posesiones. (Con esto se explica la satisfacción proveniente de andar libremente sin añorar la última residencia).

El Rey Arindama interrumpió el sermón de *Paccekabuddha* Soṇaka sobre las bendiciones de un recluso y preguntó: “Aunque esté hablando en elogio hacia las bendiciones de un recluso, no puedo apreciarlas porque siempre procuro placeres. Aprecio los placeres sensuales, tanto humanos como divinos,. ¿De qué manera puedo tener la existencia humana y divina?” *Paccekabuddha* Soṇaka respondió que aquellos que disfruten de la sensualidad estarán destinados a renacer en los planos

infelices y sólo aquellos que la abandonen no estarán destinados a renacer allí. A modo de ilustración, contó la historia de un cuervo que montó alegremente sobre un elefante muerto que flotaba en el océano y perdió la vida. El *Paccekabuddha* luego habló de las imperfecciones de los placeres sensuales y se marchó, viajando por el espacio.

Siendo inmensamente conmovido por la emoción religiosa como resultado de la exhortación del *Paccekabuddha*, el Rey Arindama entregó la realeza a su hijo Dīghāvu y partió hacia los Himalayas. Después de convertirse en recluso, viviendo de los frutos, el cultivo y el desarrollo de los *jhāna*s*,* a través de la meditación en los cuatro modos de vida sublimes (*Brahmavihāra‒mettā*, *karuṇā*, *muditā* y *upekkhā*), renació en el reino de los *Brahmās*.

### Las Nueve Desventajas del Vestir de un Laico

Éstas son:

(1). Los costos de la prenda.

(2). La disponibilidad solo a través de la conexión con su fabricante.

(3). El hecho que se ensucie fácilmente cuando se use.

(4). El hecho que se desgaste y se haga andrajos fácilmente debido a los frecuentes lavados y teñidos.

(5). La dificultad para buscar un reemplazo por el anterior.

(6). Que no sea apto para un recluso.

(7). Tener que protegerse contra las pérdidas por robo.

(8). Parecer ostentoso cuando se viste.

(9). Cuando se porta sin llevarlo puesto, se hace pesado y hace que uno parezca avaricioso.

### Las Doce Ventajas del Ropaje de Fibra

Éstas son:

(1). Es económico pero de buena calidad.

(2). Posibilidad de fabricarlo uno mismo.

(3). No se ensucia fácilmente cuando se usa y se limpia fácilmente.

(4). Se desecha fácilmente cuando se desgasta sin necesidad de coser y remendar.

(5). No tiene dificultad en buscar un reemplazo al anterior.

(6). Es apto para un recluso.

(7). No tiene que protegerse contra las pérdidas por robo.

(8). No parece ostentoso cuando se viste.

(9). No es oneroso cuando se carga con él o se viste.

(10). No conforma ningún apego al ropaje como requisito del usuario.

(11). Está hecho simplemente de golpear la corteza de un árbol; así se obtiene justa e impecablemente.

(12). No es digno de lamentación debido a su pérdida o destrucción.

### El Ropaje de Fibras

El ropaje de fibras significa un ropaje fabricado de fibras, que se obtenga de una especie de hierba y se sujete entre sí. (Esto se describe en el *Aṭṭhasālinī*).

Según el ***Hsutaunggan******Pyo***, sujetar las fibras entre sí no sígnica una confección completa de tal prenda. Debe azotarse para que quede suave y tersa. Por eso se le llama en Birmano “*fibra azotada*”.

El “ropaje de fibras” tiene el nombre de *vākacīra, vakkala y tirīṭaka* en Pāḷi.

*Vākacīra* significa literalmente “un ropaje fabricado de hierba”, y, por lo tanto, en realidad debería traducirse “ropaje de hierbas”. No obstante, los maestros tradicionales traducen la palabra como “ropaje de fibras”.

Los dos nombres restantes, *vakkala* y *tirītaka*, se refieren a un ropaje fabricado de fibras que provengan de la corteza de un árbol. Aunque la palabra *vakka* de *vakkala* significa “corteza de árbol”, no denota una corteza exterior pura y gruesa de la corteza propiamente dicha, sino las capas internas formadas por las fibras que cubren el núcleo de la madera. Cabe señalar que, debido a que tales fibras se extraen, se sujetan y se golpean para que sean suaves y tersas, al ropaje fabricado así se le denomina *ropaje de fibras*. Aunque *vākacīra* posea el significado de “*ropaje de hierbas*”, el proceso de fabricación de un ropaje con fibras extraídas de árboles es más común que hacerlo con hierbas y el nombre “ropaje de fibras” se conoce mejor que “ropaje de hierbas”. Es por eso que la palabra “ropaje de fibras” se adopta en el ***Hsutaunggan Pyo***.

### El Trípode de Madera

El trípode de madera (*tidaṇḍa* o *tayosūlī*) es el requisito de un ermitaño. Es un pedestal de tres patas, sobre el que se coloca una jarra de agua o una olla.

### La Jarra de Agua y el Yugo

La jarra de agua (*kuṇḍikā*) es el otro requisito de un ermitaño. *Khārikāja*, que significa “yugo”, es interpretado por los maestros tradicionales como una combinación de *khāri* y *kāja*, ambos significan lo mismo: un poste que sea curvo. Según algunos, *Khāri* significa el conjunto de requisitos de un ermitaño, consistentes de un pedernal, una aguja, un abanico, etc. Tomando estas interpretaciones conjuntamente, *khārikāja* puede adoptarse como el poste en el que se cuelgan los diferentes requisitos de un ermitaño.

### La Piel Negra de Antílope (*Ajinacamma*)

La piel negra de antílope, completa con sus pezuñas, denominada *ajinacamma* es también uno de los requisitos de un ermitaño que puede elaborarse de la siguiente manera:

El término *Pali* *ajinacamma* ha sido traducido unánimemente como “*piel negra de antílope*” por los eruditos antiguos. Por lo tanto, generalmente se piensa que a una bestia que posea todo el cuerpo negro se le llama “*antílope negro*”. En el ***Amarakosa Abhidhāna*** (sección 17 v, 47) la palabra “*Ajina*” se explica como “ocultar” sinónimo de *camma*. Esta explicación del *Amarakosa* es digna de mención.

En el ***Atthasālinī*** y otros *Comentarios*, se encuentra una expresión que significa “*piel, completa con sus pezuñas, de antílope negro, como un lecho de flores punnāga*”. La frase “*completa con sus pezuñas*” (*sakhuraṃ*) indica que es una piel de un animal con pezuñas. Cuando se dice que es “*como un lecho de flores* *punnāga*”, tenemos que decidir si la semejanza con un lecho de flores *punnāga* se refiere a su color o a su suavidad. Muchos saben que las flores *punnāga* no son particularmente más suaves que otras flores. Por lo tanto, se debe concluir que la semejanza se refiere a su color. Esto sugiere entonces que la piel no podría ser la de un antílope negro.

Aunque *ajina* sea traducido como “*leopardo negro*” por los eruditos de la antigüedad, que en realidad significa el pelaje de un animal y es sinónimo de *camma,* esto es evidente a partir de declaraciones como “*ajinamhi haññate dīpi*” (“a un leopardo se mata por su pelaje”) en los *Janaka* y *Suvaṇṇasāma Jātakas*. En los *Comentarios Janaka* también se explica que *ajina* es un sinónimo de *camma* al decir “*ajinamhīti cammatthaya cammkaraṇā* ‒ ya que su abrigo significa la obtención de su piel”). Solo hay dos palabras en *Pali*, *dīpi* y *saddūla*, que significan leopardo. *Ajina* no se encuentra en ese sentido.

El Texto *Buddhavaṃsa* también afirma: “*kese muñcitvā’ham tattha vākacīrañ ca cammakam*”. Cuando Sumedha yacía postrado ante el *Buddha* Dīpaṅkarā, ofreciéndose a sí mismo como un puente, se soltó el moño y extendió su ropaje de fibras y su piel de animal sobre el pantano. La palabra *Pali* usada aquí es *cammaka*, que es la misma que *ajinacamma* discutida anteriormente.

Todo esto apunta a que *ajinacamma* no significaba el pelaje de una bestia con garras como, por ejemplo, un tigre, un leopardo o un gato montés y la frase adjetiva “completa con su pezuñas” muestra que se refería al pelaje de un animal con sus respectivas pezuñas como, por ejemplo, las del ganado o las de los caballos. El pelaje tiene el color de un lecho de flores *punnāga*, tal como se menciona en el ***Aṭṭhasālinī***. También es muy suave al tacto.

Animales como el *eṇī* se encuentran en las cercanías de los Himalayas. Debido a que su pelaje es suave y muy hermoso y no es fácil de conseguir, la gente lo valora como un símbolo de algo auspicioso.

Cuando nació el *Bodhisatta* Siddhattha, los *Devas* de las cuatro direcciones *Cātumahārājika* lo recibieron de manos de los santos *Brahmās* del plano *Suddhāvāsa,* con un abrigo de este animal en particular, es decir, con un abrigo que poseía un pelaje suave y que comúnmente se consideraba como algo auspicioso. Esto se menciona en la introducción de los *Comentarios Jātaka* y también en el ***Comentario Buddhavaṃsa***.

(El autor luego reconoce que todo lo que se ha discutido con respecto a la traducción de *ajinacamma* como la piel negra de un antílope corresponde a la opinión del gran erudito U Lin, el compilador anterior de *Las Grandes Crónicas de los Buddhas*).

### Cabello Enmarañado (*Jaṭā*) y Tocado Redondo Hecho de Cabello (*Jatāmaṇḍala*)

Debe entenderse la diferencia entre el cabello enmarañado y el tocado redondo hecho de cabello. El pelo enmarañado es algo que forma parte de un ermitaño. Para evitar la molestia de mantenerlo bien arreglado, el ermitaño se anudaba el cabello con firmeza y fuerza. Esto es lo que se entiende por “cabello enmarañado”.

Uno de los requisitos creados y dejados en la cabaña por *Visukamma*, tal como se menciona en el ***Aṭṭhasālinī***, es el tocado redondo hecho de cabello y llamado *jatamaṇḍala*. Esto es algo aparte del cuerpo del ermitaño. No forma parte de él. De la frase: “Se puso el tocado en el moño y lo sujetó con una horquilla de marfil”, queda claro que el tocado es algo separado del moño de Sumedha. Se convirtió en un tocado de ermitaño en épocas posteriores y protegía el cabello del polvo y la basura.

(El autor menciona aquí las opiniones de Monyway Zetawun Sayādaw y Mahāsilavaṃsa, quienes afirmaron que el “cabello enmarañado” y el “tocado” correspondían a lo mismo. No obstante, el autor concluye su discusión citando al *Catudhammasāra* (***Kogan***) **Pyo**, ***Magadha Abhidhāna****,* y ciertas historias de los *Jātakas,* los cuales afirman que son dos cosas diferentes. Al citar el ***Catudhammasāra Pyo*** y el ***Maghadeva******Laṅka***, el autor finalmente afirma que así como se usa una trampa para atrapar un pájaro, también el cabello enmarañado en forma de una trampa es usado por un ermitaño para atrapar al gran pájaro del “*Óctuple Sendero Noble*” tan pronto como se posa en el bosque, el cual corresponde a “su mente”.

### Ocho Clases de Ermitaños

(El autor primero explica la derivación de la palabra birmana (ermitaño) en *Pali* y Sánscrito).

La palabra “ermitaño” se refiere a aquellos que se encuentran fuera de la *Enseñanza* del *Buddha*. Sin embargo, deben ser considerados como personas santas de una determinada época.

El *Comentario Ambattha Sutta* del ***Silakkhanda Vagga*** enumera los ocho tipos de ermitaños de la siguiente manera:

(1). ***Saputtabhariya***. Un ermitaño que acumule riquezas y viva la vida de un Jefe de Familia. (Aquí el autor menciona a Keṇiya durante la vida del *Buddha*, como ejemplo).

(2). ***Uñchācariya***. Un ermitaño que no acumule riquezas y que no viva la vida de un Jefe de Familia, pero que recoja los granos sin descascarar de los laicos y cocine su propia comida.

(3). ***Anaggipakkika***. Un ermitaño que recolecte granos descascarados provenientes de los laicos de las aldeas y cocine su propia comida. Él piensa que descascarar el grano machacando no es digno de alguien que viva una vida de ermitaño.

(4). ***Asāmapāka***. Un ermitaño que entre en un pueblo y colecte arroz cocido. Cree que cocinar no es digno de quien viva una vida de ermitaño.

(5). ***Ayamuṭṭhika*** (***Asmamuṭṭhika***). Ermitaño que arranca la corteza de un árbol para alimentarse mediante un implemento de metal o piedra. Piensa que recolectar comida todos los días es agotador.

(6). ***Dantavakkalika***. Un ermitaño que arranque la corteza de un árbol con los dientes para alimentarse. Piensa que llevar implementos de piedra o metal es tedioso.

(7). ***Pavattaphalabhojana***. Un ermitaño que viva de los frutos que caigan arrojándoles piedras o un palo. Piensa que quitar la corteza sería tedioso.

(8). ***Pandupalasika***. Un ermitaño que viva solo de hojas, flores y frutos que caigan naturalmente de los árboles.

Los *Paṇḍupalāsika* se dividen en tres tipos:

(8.1). ***Ukkaṭṭha‒paṇḍupalāsika***, el que permanezca sentado sin levantarse y que viva de hojas, flores y frutos que caigan a su alcance.

(8.2). ***Majjhuṃ‒paṇḍupalāsika***, el que se mueva de un árbol a otro y subsista solo de hojas, flores y frutos que caigan de un solo árbol.

(8.3). ***Muduṃ‒paṇḍupalāsika***, el que se mueva de un árbol a otro en busca de hojas, flores y frutos que caigan naturalmente de diversos árboles, para mantenerse.

Ésta es la enumeración de los ocho tipos de ermitaños que se dan en el *Comentario* *Ambaṭṭha ​​Sutta.*

Además, el autor expone una enumeración algo diferente que se menciona en el *Comentario* *Hirī Sutta* del ***Sutta Nipāta***:

(1). ***Saputtabhariya***. Un ermitaño que lleve la vida de un Jefe de Familia y se gana la vida cultivando, comerciando, etc., como Keṇiya y otros.

(2). ***Uñchācarika***. Un ermitaño que, que viva cerca de la puerta de una ciudad y eduque a los niños de las familias Khattiya y *brahman*, sólo acepta cereales y cosechas, pero no oro y plata.

(3). ***Sampattakālika***. Un ermitaño que viva únicamente de la comida que obtiene a la hora de comer.

(4). ***Anaggipakka***. Un ermitaño que viva solo de frutos y verduras crudas.

(5). ***Ayamuṭṭhika***. Un ermitaño que deambule de un lugar a otro con implementos de metal o piedra en la mano para quitar la corteza de los árboles para alimentarse cuando tenga hambre y que observe los preceptos y cultive la meditación sobre los *cuatro estados sublimes ilimitados*.

(6). ***Dantalūyyaka***. Un ermitaño que deambule de un lugar a otro sin implementos de metal o piedra en la mano y que quite la corteza de los árboles con los dientes cada vez que tenga hambre y que observe los preceptos y cultive la meditación sobre los *cuatro estados sublimes ilimitados*.

(7). ***Pavattaphalika***. Un ermitaño que viva dependiendo de un estanque natural o de un bosque y que, sin ir a ningún otro lugar, subsista de tallos de loto y tallos de lago o de los frutos y flores del bosque o incluso de la corteza de los árboles (cuando otros tipos de sustento no estén disponibles) y que observe los preceptos y cultive la meditación sobre los *cuatro estados sublimes ilimitados*.

(8). ***Vaṇṭamuttika***. Un ermitaño que subsista de hojas que caigan naturalmente y observe los preceptos y cultive la meditación sobre los *cuatro estados sublimes ilimitados*.

En estas dos listas de ocho tipos de ermitaños, cada tipo es más noble que el anterior.

Nuevamente, en estas listas, excepto por el primer tipo, es decir, el tipo ***Saputtabhariya***, todos son personas santas que observan los preceptos y cultivan la meditación en los *cuatro estados sublimes ilimitados*.

Sumedha entraba en la cuarta categoría (de la lista expuesta en el ***Comentario******Silakkhanda***), es decir, era del tipo ***Asāmapāka*** por un día, es decir, un ermitaño que recolectaba y vivía solo de comida cocinada; durante los días siguientes, permanecía como un ermitaño del octavo tipo, es decir, como un ***Paṇḍupalāsika***, como alguien que vivía solo de hojas, flores y frutos que caían naturalmente de los árboles. De acuerdo con la lista dada en el ***Comentario Sutta Nipāta***, Sumedha entraba en la categoría ocho, es decir, el tipo ***Vaṇṭamuttika***, era un ermitaño que subsistía solo de hojas que caían naturalmente de los árboles y que observaba los preceptos y cultivaba la meditación en los *cuatro estados sublimes ilimitados*.

### Tres tipos de Personas a las que se les llama “*Shin*”1 en Birmania

El término *Pali* “***pabbajjā***” ha sido traducido como “partir como un recluso” por los maestros de antaño. Es decir “renunciar a la vida mundana”, que podría ser de tres tipos:

‒

1. “*Shin*” se refiere a un título religioso respetuoso, más o menos equivalente al término *Pali* *Sāmi*]

(1). ***Isi‒pabbajjā***, renuncia a la vida mundana y se convierte en *isi* (ermitaño).

(2). ***Samana‒pabbajjā***, renuncia a la vida mundana y se convierte en *samaṇa* (monje).

(3). ***Sāmaṇera‒pabbajjā****,* renuncia a la vida mundana y se convierte en *sāmaṇera* (novicio).

En consecuencia, existentes tres tipos de personas dignas de veneración y a las que se les llama “*shin*” en Birmano. Son *isi* (ermitaño), *samaṇa* (monje) y *sāmaṇera* (novicios).

### Las Ocho Desventajas de una Choza de Hojas

(1). La cabaña requiere que el habitante haga esfuerzos para adquirir madera y otros materiales para su construcción.

(2). Requiere que el habitante tenga un cuidado constante y proporcione mantenimiento o reconstrucción cuando el techo de pasto y el lodo de las paredes se descompongan y colapsen.

(3). Requiere que el habitante haga lugar en cualquier momento para un anciano mayor visitante, el cual tiene derecho a un alojamiento adecuado, de modo que no pueda mentalmente concentrarse.

(4). Al estar protegido del Sol y la lluvia bajo su cubierta, el habitante tiende a volverse blando y débil.

(5). Con un techo y paredes circundantes para brindar privacidad, sirve al habitante como un escondite para cometer acciones malvadas y reprochables.

(6). Crea apego en el habitante, que luego pensará: “Es mi lugar de residencia”.

(7). Instalarse en él hace que el habitante parezca estar viviendo la vida de un Jefe de Familia, con su familia.

(8). Requiere que el habitante se ocupe de las molestias creadas por las plagas domésticas como, por ejemplo, las pulgas, los insectos, las lagartijas, etc.

Éstas son las desventajas de una choza de hojas que hizo que el *Bodhisatta* Sumedha discerniera al respecto y lo condujeran a abandonarla.

### Las Diez Ventajas del Habitar al Pie de un Árbol

(1). El pie de un árbol no requiere que el habitante adquiera materiales de construcción porque ya es un lugar-vivienda provisto por la naturaleza.

(2). No requiere que el habitante tenga un cuidado constante y le proporcione mantenimiento.

(3). No requiere que el habitante deje ningún lugar para las visitas de ancianos mayores.

(4). No proporciona privacidad ni sirve al habitante como escondite para cometer malas acciones.

(5). Su habitante no desarrolla rigidez en las extremidades, a diferencia de los que viven en el espacio abierto y sufren tal incomodidad.

(6). El habitante no tiene que tomar posesión de él como su propiedad.

(7). El habitante puede abandonarlo sin ningún apego que lo induzca al pensamiento: “Es mi hogar”.

(8). El habitante no tiene que solicitar a otros que desalojen el lugar con el propósito de limpiarlo.

(9). Hace del lugar uno agradable para el habitante.

(10). Dado que el habitante puede encontrar fácilmente lugares como vivienda similares adondequiera que vaya, no se aferra a ellos como “mi lugar de residencia”.

(Luego, el autor cita el ***Hsutaunggan******Pyo*** quien da la misma lista de desventajas en verso).

# Capítulo V. La Profecía

[Tenga en cuenta que para el capítulo real, puede consultarlo con el nombre *La profecía*]

Como se ha dicho, Sumedha reflexionó: “¿De qué me sirve escapar egoístamente del ciclo de renacimientos solo”, y esto se menciona en el ***Texto Buddhavaṃsa***: “*Kim me ekena tinnena*”?

Citando esta frase en *Pali*, a la gente le gusta decir con un dejo de desprecio: “Uno no debe ser egoísta en este mundo. Un ser egoísta es una persona que busca sólo su propio bien. Aquel que busque sólo su bienestar es una persona inútil”.

Sin embargo, si uno continuase leyendo la misma frase, se encontrará con “*purisena thamadassina*”, que implica, “a pesar de ser una persona superior, plenamente consciente de la proeza de mi sabiduría, fe y energía”, la cual explícitamente cualifica la oración anterior. Todo esto indica que sólo se debe culpar a aquellos que, a pesar de su capacidad para ayudar, sean egoístas y no estén dispuestos a trabajar por los demás. Aquellos que no tengan tal habilidad pero que digan: “Trabajaré por lo demás” y no son fieles a sus palabras, deben ser despreciados, porque no conocen los límites de su propia capacidad.

De hecho, aquellos que no tengan la capacidad de trabajar por los demás, deben velar por sus propios intereses.

Por eso se expone en el *atta‒vagga*, el vigésimo capítulo del ***Dhammapada***:

Attadatthaṃ paratthena bahunā ’pi na hāpaye  
attadattham abhiññāya sadatthapasuto siyā.

Qué él no sacrifique su propio interés   
al disponerse a trabajar mucho abundantemente por los demás.   
Conociendo muy bien su propia y limitada capacidad,   
Él debería trabajar por su propio bienestar.

Esta enseñanza del ***Dhammapada*** significa: “Aquel que sea incompetente en trabajar por los demás pero hable como si fuera competente, no puede hacer el bien ni para los demás, ni puede hacerlo para sí mismo; por tanto, sufrirá una doble pérdida. Por lo tanto, quien sea incompetente en trabajar por los demás, debe buscar su propio bienestar y trabajar sólo para sí mismo. Aquel que conozca el verdadero alcance de su propia capacidad y trabaje sólo para sí mismo (no deberá ser culpado como una persona egoísta, sino), deberá hablarse como una buena persona que trabaja dentro de los límites de su capacidad. Por el contrario, aquél, que se califique como Sumedha para prestar servicio a los demás y corra sólo en pos de sus propios intereses, ignorando los de los demás, debería ser verdaderamente censurado como una persona puramente egoísta.

En resumen, que él trabaje por los demás, si es competente. Si no es así, que cuide de sí mismo de tal forma que no pierda su interés. Aquel que procure su propio interés pero finja estar trabajando para bienestar de los demás, seguramente será una persona deshonesta, astuta y malvada”.

### Nerañjarā

Nerañjarā, como el nombre de un río, se deriva de *nelajala*, “*nela*” que significa “impecable” y “*jala*”, “agua”; de ahí la connotación “el río de agua limpia y pura”.

Otra derivación es de “*nīlajala*”, “*nīla*” que significa ‘azul’ y “*jala*”, ‘agua’. ‘Agua azul’ significa ‘agua clara’. De ahí, la connotación de “el río de agua azul claro”.

Otra derivación más es la de “*nari jar*ā”, que significa una especie de instrumento musical que produce un sonido similar al de las aguas que fluyen en un río.

### Notas sobre la Profecía

Bajo este título, el autor analiza no solo la palabra Birmana de la profecía, sino también otras palabras o frases Birmanas. La palabra profecía en el idioma Birmano comúnmente se cree que se deriva de la llamada palabra *Pali* “*byādita*”. Pero no existe la palabra “*byādita*” en *Pali*. Parece haber sido formada por eruditos antiguos imitando las palabras *Pali* de “*byākaraṇa*” o “*byākata*”, dice el autor.

Con referencia a las frases “saliendo con el pie derecho” y “honrándolo con ocho puñados de flores”, el autor tiene lo siguiente que decir:

“Salir con el pie derecho” es la traducción de la frase en *Pali “dakkhiṇam pādam uddhari”*. El *Buddha* Dīpaṅkarā partió no sólo dando un paso adelante con el pie derecho, sino también manteniendo a Sumedha a su derecha. Este modo de apartarse de la presencia de una persona honorable es una costumbre muy antigua de la India para mostrar gran estima.

“Honrarlo con ocho puñados de flores” en *Pali* es “*aṭṭahi pupphamuṭṭīhi pujetvā”* la cual aparece en los ***Comentarios Jātaka*** y los ***Comentarios Buddhavaṃsa***. Sobre esta frase ha habido una controversia sobre si un *Buddha* viviente debería mostrar respetos a un *Bodhisatta* que se convertirá en *Buddha* sólo muchos eones después. Incluso si uno argumentase que el *Buddha* Dīpaṅkarā estaba rindiendo reverencia no a la persona del Ermitaño *Sumedha*, sino solo al *Sabbaññuta‒ñāṇa* (a la Sabiduría Suprema), que él lograría, este argumento también es inaceptable ya que es inapropiado que el actual *Poseedor de la Omnisciencia* deba rendir reverencia a la *Omnisciencia* que aún no haya sido alcanzada por un *Bodhisatta*.

Toda la controversia se basa en la traducción de la palabra *pūjetvā* que está relacionada con *pūjā*. El ***Comentario Khuddaka‒pātha*** explica que *pūjā* significa *sakkāra* (tratar bien), *mānana* (tener estima) y *vandanā* (saludo, reverencia o veneración). El autor da su opinión de que al honrar al ermitaño Sumedha con ocho puñados de flores, el *Buddha* no estaba saludando ni rindiendo reverencia ni respetos (*vandanā*), sino que simplemente le estaba dando un buen trato (*sakkāra*) a Sumedha mostrándole gran estima (*mānana*) motivo por el cual realizó lo realizado.

El texto menciona el fenómeno profético que tuvo lugar el día en que el planeta *Visākhā* se unió a la Luna Llena. Ese día se considera en el calendario Birmano como el Día de Luna Llena de *Kason* (Abril‒Mayo). Por lo general, se considera que este día es muy auspicioso ya que es el Día de Luna Llena del primer mes del año.

Todos los *Buddhas* anteriores recibieron sus profecías de convertirse en *Buddha* en el Día de Luna Llena de *Kason*. Por lo tanto, cuando Sumedha recibió la profecía en el mismo día auspicioso, *Devas* y *Brahmās* fueron bastante positivos en su proclamación de que Sumedha definitivamente se convertiría en un *Buddha*.

El autor menciona además que el Día de Luna Llena de *Kason* no es sólo el día en que se recibió la profecía, sino también el día en que los todos los *Bodhisattas* tuvieron su último nacimiento en el mundo humano; también es el día en el que alcanzaron la perfección, la Auto‒iluminación y el día en que fallecieron y consumaron el *Nibbāna*.

La Luna Llena de *Kason* es tan auspiciosa en las costumbres tradicionales de Birmania que los Reyes del pasado se han ungido y coronado en este día en particular.

### *Devas* Proclaman 32 Fenómenos Proféticos

Estos treinta y dos fenómenos proféticos ocurrieron el día en que Sumedha recibió la Profecía. Estos fenómenos fueron diferentes de los que tuvieron lugar en los días de la Concepción, Nacimiento, Iluminación y Enseñanza del Primer Sermón del *Buddha*. Se tratan en el capítulo sobre *Gotama Buddhavaṃsa*.

### Notas Sobre los Fenómenos Proféticos

“Fenómenos proféticos” es la traducción al inglés de la palabra *Pali “nimitta”*, “*nimit*” en Birmano, que significa un fenómeno que predice un evento bueno o malo que probablemente sucederá.

A continuación, el autor ofrece una mina de información sobre los sinónimos Birmanos al respecto, citando varias fuentes de la literatura Birmana. Los hemos dejado fuera de nuestra traducción.

*Fin del Anudīpanī sobre la Profecía.*

# Capítulo VI. Sobre *Pāramitā*

## (a). Primer *Pāramī*: La perfección de la Generosidad (*Dāna‒Pāramī*)

### Introducción a la Perfección de la Generosidad

Con respecto a la Perfección de la Generosidad, en el Canon *Pali* sobre las *Crónicas Sobre los Buddhas* se establece claramente que el *Bodhisatta* Sumedha se amonestó a sí mismo para comenzar la práctica de la *Perfección de la Generosidad*, ya que los *Bodhisattas* del pasado también lo habían hecho. Se ve claramente, por lo tanto, que entre las Diez Perfecciones, la Perfección de hacer ofrendas, o la *Perfección de la Generosidad*, exige la máxima prioridad para su realización.

No obstante, en el *Sangāthā Vagga* del *Saṃyutta Nikāya*, encontramos el verso, “*Sīle patiṭṭhāya naro sapañño*…” en el que el *Buddha* explica que cuando una persona de sabiduría madura, nacida con las tres condiciones raíces**2**, bien establecida

en la moralidad, desarrolla arduamente la concentración y la sabiduría, podrá desentrañar la enmarañada red del deseo. Aquí, el *Buddha* menciona solo los tres entrenamientos: Moralidad (*sīla*), Concentración (*samādhi*) y Sabiduría Revelativa (*paññā*); ni siquiera ofrece una pista sobre la práctica de la *Generosidad*.

Inclusive, como el ***Comentario Visuddhi‒magga*** (*El Sendero de la Purificación*), tratado expositivo del único verso de *Sagāthāvagga Saṃyutta* citado anteriormente, ni siquiera toca el tema de la *Generosidad* y como el Noble Sendero de los Ocho Constituyentes que conduce al *Nibbāna* incluye los senderos solamente relacionados con la moralidad, concentración y sabiduría, y no hay un sendero que incluya la *Generosidad*, algunas personas malinterpretan que el *Buddha* no consideraba a la *Generosidad* como algo esencial, que no conducía hacia la consumación del *Nibbāna*, que generaba más renacimientos en el ciclo de la existencia y, como tal, que la generosidad no debería cultivarse.

El conocido ministro del Rey Mindon, U Hlaing de Yaw, llegó a señalar en su libro*, 'El Sabor de la Liberación'* (***Vimuttirasa***), que el *Buddha* expuso la *Generosidad* sólo para bienestar de gente muy común, como por ejemplo Siñgāla, el hijo de un hombre rico.

Hay muchos budistas que se sienten ofendidos por observaciones como “la generosidad no debe cultivarse” y que están indignados por los ensayos del ministro Yaw que dice que “el *Buddha* enseñaba la generosidad sólo para bienestar de gente muy común”. No obstante, la mera aversión a tales puntos de vista y la indignación a ellos no sirve para nada. Lo que es más importante y útil para uno mismo es comprender correctamente lo que el *Buddha* quiso decir con Su *Enseñanza*.

Con respecto al verso antes mencionado del *Sagāthāvagga Saṃyutta*, lo que uno debe entender como el verdadero significado del discurso del *Buddha* es el siguiente: Este discurso fue expuesto por el *Buddha* para beneficio de aquellas personas superiores que fueran capaces de esforzarse para la erradicación completa de las impurezas, para la consumación del estado de *arahat* en la vida presente, sin adicionales renacimientos. Si una persona tan superior realmente se esforzase para consumar el estado de *arahat* en esta misma vida y si, como consecuencia de sus arduos esfuerzos, se convirtiese en un *arahat*, no habría necesidad de que inicie una nueva vida. La *Generosidad* es un acto que genera nuevas vidas, nuevos placeres; para la persona que romperá el círculo de la existencia en esta misma vida, no habrá más renacimientos. Dado que no habrá nueva vida para él para cosechar los beneficios de la generosidad, los actos de donación para él serán innecesarios. Es por eso que el *Buddha*, en beneficio de personas superiores, se concentra en este discurso del *Saṃyutta* principalmente con respecto a la *moralidad*, la *concentración* y la *sabiduría revelativa*, que son más importantes que la *Generosidad* para el propósito de erradicar las impurezas. El *Buddha* no dice en lo absoluto que no se deba cultivar la *Generosidad*.

La generosidad tiene la cualidad de hacer dóciles tanto a la mente como al corazón. Cuando alguien hace una ofrenda generosa de algún presente, el mismo acto de dar sirve como soporte decisivo3 para hacer la mente más flexible y lista para la observación de los preceptos, para el cultivo de la *concentración* y para el desarrollo de la *sabiduría* interior a través de la práctica de la meditación ***Vipassanā***. Es dentro de la experiencia de todo budista que surge en él un sentimiento de incomodidad y vergüenza cada vez que visita, sin una ofrenda, monasterios o templos con el propósito de guardar los preceptos, escuchar las charlas del *Dhamma* o practicar la meditación. Por lo tanto, era costumbre que los discípulos nobles como, por ejemplo *Visākhā,* llevaran ofrendas como arroz, dulces o frutos durante la mañana, bebidas y preparaciones medicinales durante la noche, cada vez que visitaban al Buddha.

Todo el que no se convierta en un *arahat* en esta vida, vagará a través de adicionales y errantes ciclos existenciales. Al hacerlo, les será difícil alcanzar estados de existencias favorables sin practicar la generosidad en la vida presente. Incluso si obtuviese un buen renacimiento, se encontrará carente de posesiones materiales, sin las cuales no podrá hacer acciones

‒

1. Tres condiciones raíces (*Tihetu‒patisandhika*): un ser cuya conciencia al momento del renacimiento está acompañada por tres condiciones de raíz de ausencia de codicia, ausencia de odio y ausencia de ilusión.

2. *Upanissaya‒Pa*ccaya: soporte vital inmediato.

meritorias. (En tal caso, se puede argumentar que podría dedicarse a la práctica de la *moralidad*, la *concentración* y la *sabiduría revelativa*. Pero es más fácil decirlo que hacerlo. De hecho, es sólo con el soporte de los resultados beneficiosos de acciones pasadas ​​de generosidad que el entrenamiento de la *moralidad*, la *concentración* y la *sabiduría revelativa* se podrán cultivar con éxito). Por lo tanto, es muy importante para aquellos que todavía tengan que emprender este largo viaje del *saṃsāra* (este ciclo de renacimientos) cultivar la generosidad. Sólo cuando uno esté equipado con “provisiones para tan largo viaje”, es decir, con la generosidad, sólo entonces uno podrá llegar a un buen destino; y mientras esté allí, poseyendo riqueza material como fruto de la generosidad de vidas pasadas, uno podrá dedicarse a la búsqueda de cualquier acción meritoria que desee.

Entre los viajeros a través del errante ciclo del *saṃsāra*, los *Bodhisattas* son los individuos más grandes. Mientras reciba una profecía definida por un *Buddha* sobre la obtención de su *Budeidad*, un *Bodhisatta* continuará desarrollando las *Perfecciones* para el logro de la *Omnisciencia* (*sabbaññuta*‒*ñāṇa*) durante cuatro incalculables ciclos estelares más cien mil eones. Un *Paccekabuddha*, es decir, un *Buddha* que no enseñe el *Dhamma*, tendrá que desarrollar Sus Perfecciones durante dos incalculables ciclos estelares más cien mil eones; un *agga*‒*sāvaka*, un *Discípulo Principal* de un *Buddha*, durante un incalculable ciclo estelar más cien mil eones; y un *mahā*‒*sāvaka*, uno de los *Discípulos Ilustres*, durante cien mil ciclos estelares. Por lo tanto, para los *Bodhisattas*, que son los grandes viajeros durante la larga travesía por el *saṃsāra*, la *Perfección de la Generosidad* es de primordial importancia y, como tal, se le asigna un lugar de prominencia al desarrollo constante de la *Perfección de la Generosidad* en el Texto *Pali* relativo a *Las Crónicas sobre los Buddhas*.

Por lo tanto, como el discurso en el *Saṃyutta Pali* mencionado anteriormente se dirigía hacia personas que estaban maduras para consumar el estado de *arahat*, aquellos que aún no hayan desarrollado sus *Perfecciones*, no deben decir que la *Perfección de la Generosidad* no sea esencial.

Hay quienes preguntan si es posible consumar el *Nibbāna* practicando sólo la *generosidad*. Se puede responder que, practicando solo una *Perfección* por sí misma, ni la *generosidad*, ni la *moralidad*, ni la *meditación* resultarán en la consumación del *Nibbāna*. Ya que practicar *generosidad* por sí sola implica que no irá acompañada de *moralidad* ni de *meditación*. De manera similar, practicar la *meditación* sólo significa que se practicará sin el soporte de la *moralidad* y la *generosidad*. Cuando no se esté restringido por la *moralidad*, es probable que uno se entregue a las malas acciones. Si tal persona de malos hábitos intentase practicar solo la *meditación*, sus esfuerzos serán inútiles como una buena semilla que, cuando se pone sobre hierro al rojo vivo, no producirá ningún brote y, por el contrario, se convertiza en cenizas. Por lo tanto, cabe señalar que no es correcto hablar de “practicar sólo *Generosidad*”.

En el capítulo sobre la generosidad en *Las Crónicas Sobre los Buddhas*, se afirma claramente que las ofrendas deben ofrecerse independientemente del estado del destinatario, ya sea superior, medio o inferior. En vista de una declaración tan firme, no es deseable ni necesario elegir al destinatario cuando se haga una ofrenda.

No obstante, en el *Dakkhiṇāvibhaṅga Sutta* del ***Uparipaṇṇāsa*, *Majjhima Nikāya***, el *Buddha* expuso los 7 tipos de presentes para el *Saṅgha*, la Comunidad de *Bhikkhus*, y los 14 tipos de presentes para destinatarios individuales. Se señala con respecto a los 14 tipos de presebtes hechos a receptores individuales, que el mérito obtenido aumenta según el receptor que podría ascender desde los animales más inferiores hasta los seres más elevados; el presente más meritorio es, por supuesto, el que se hace a la *Comunidad de* *Bhikkhus*.

Nuevamente, en la historia del ***Peta Vatthu*** del *Ankura Pet*a, encontramos la historia de dos *Devas*. Cuando el *Buddha* exponía el *Abhidhamma* mientras estaba sentado en el trono de *Sakka,* en el plano *Tāvatiṃsa*, dos *Devas*, Indaka y Ankura, fueron a escuchar el discurso. Siempre que llegaban *Devas* poderosos, Ankura tenía que dejarles paso y retroceder hasta que él llegó a ubicarse a diez *yojanas* del *Buddha*.

No obstante, Indaka permaneció en su asiento y no tuvo que moverse. La razón fue la siguiente: en el momento en que la vida útil era de diez mil años, Ankura era un ser humano muy rico. A lo largo de esa vida hizo ofrendas de alimento a un gran número de personas comunes, cocinando comidas en chimeneas que se extendían por doce *yojanas*. Debido al mérito obtenido, había renacido como un *Deva*. Indaka, sin embargo, se convirtió en un *Deva* porque le había ofrecido sólo una cucharada de arroz al *Arahat Anuruddha*.

Aunque la ofrenda que Indaka había hecho constaba solo de una cucharada de arroz, el destinatario era un *arahat* y

el mérito adquirido fue así, grande y noble. Por lo tanto, a igual que otros poderosos *Devas*, él no tuvo que dejarle paso a nadie. Por otro lado, aunque Ankura había hecho grandes cantidades de presentes durante un período de tiempo muy largo, los destinatarios eran mundanos y, en consecuencia, el resultado beneficioso que se acumuló no fue de un grado superior. Entonces tuvo que retroceder cada vez que llegaba un poderoso *Deva*. Por lo tanto, encontramos en el texto *Pali* la exhortación: “*Viceyya danam databbam yattha dinnam mahapphalam*”, que significa “Cuando se vaya a hacer una ofrenda, se debe elegir como receptor a quien pueda traer el mayor beneficio”.

Parece haber una contradicción entre el Texto *Pali* de *Las Crónica Sobre los Buddhas* y los discursos, como el *Dakkhiṇāvibhaṅga Sutta*, etc., de otros Textos *Pali*. La aparente contradicción se resuelve fácilmente cuando uno recuerda que discursos como el *Dakkhiṇāvibhaṅga Sutta* están destinados a personas comunes o *Devas*, mientras que las discusiones en *Las Crónicas Sobre los Buddhas* se dirigen exclusivamente a los *Bodhisattas* cuyo objetivo es la obtención de la *Omnisciencia* (*sabbaññuta‒ñāṇa*), o la *Sabiduría de un Buddha*. Esta *Sabiduría* es sólo de un tipo y no debe clasificarse como una sabiduría de orden inferior, mediano o superior. Un *Bodhisatta* sólo tiene que obsequiar todo lo que tenga que ofrecer a quienquiera que venga a recibirlo, independientemente de su estatus, ya sea elevado, medio o inferior. Él no tiene que considerar lo siguiente: “Este receptor es de bajo estatus, al hacerle una ofrenda, ganaré solo un nivel inferior de *Omnisciencia*. Este destinatario es sólo de nivel medio, al hacerle una ofrenda, obtendré *Omnisciencia* simplemente de orden mediano”. Por lo tanto, hacer ofrendas a quien venga a recibirlas sin discriminación alguna es la práctica habitual de los *Bodhisattas* empeñados en consumar *sabbaññuta‒ñāṇa* (la *Omnisciencia*). Por otro lado, el objetivo de seres mundanos y ordinarios, *Devas* o humanos, al practicar la *Generosidad* es obtener comodidades mundanas de su agrado y, como tal, es natural que elijan al mejor destinatario para sus ofrendas.

Por lo tanto, se puede concluir que no existe contradicción entre los textos de *Las Crónicas Sobre los Buddhas*, destinados a los grandes *Bodhisattas*, y discursos como el *Dakkhiṇāvibhaṅga Sutta*, destinados a gente y *Devas* comunes.

### Significado de *Pāramī*

Los posibles significados de la palabra “***pāramī***” se han explicado de diversas formas en el ***Comentario Cariyā‒Piṭaka***. Sólo para que el lector tenga una idea:

***Pāramī*** es una combinación de “*parama*” e “*ī*”. *Parama* significa “lo más excelso”, que se usa aquí en el sentido de los futuros *Buddhas*, que son los más excelsos.

O también, *pāramī* se deriva de la raíz, “*para*” con el sufijo “*ma*”. La raíz, “*para*” significa “desarrollar” o “proteger”. Debido a que cumplen y protegen virtudes como *dāna* (hacer ofrendas), etc., a los futuros *Buddhas* se les denominan ***parama***.

O también, *para* es un prefijo que se adjunta a la raíz, “***mava***”, que significa “unir”. Debido a que los futuros *Buddhas* se comportan como si unieran y atrajeran a otros seres por medio de sus especiales virtudes, se les llama ***parama***.

O también, *paraṃ* se agrega como prefijo a la raíz, “***maja***” que significa “ser puro”; *paraṃ* significa “*más*”. Debido a que los futuros *Buddhas* están libres de impurezas mentales y son mucho más puros que otros seres, se les llama ***parama***.

O también, *paraṃ* es un prefijo que se adjunta a la raíz, “***maya***” que significa “ir”; ‘*Param’* significa “superior”. Debido a que los futuros *Buddhas* se dirigen hacia el estado superior de *Nibbāna* de una manera especial, se les llama ***parama***.

O también, *param* es un prefijo que se adjunta a la raíz, “***mu***” que significa “determinar”. Debido a que los *Buddhas* futuros determinan su próxima existencia como lo hacen en el caso de la presente existencia, se les llama ***parama***. (Lo que esto quiere decir es que así como los futuros *Buddhas* son capaces de determinar con precisión qué se debe hacer para que la existencia presente sea placentera y sin faltas, también pueden hacerlo con respecto a su próxima existencia. Es decir, tienen la capacidad de mejorar sus existencias).

O también, *paraṃ* es un prefijo que se adjunta a la raíz, “***mi***” significa “introducir”; *paraṃ* significa “más”. Debido a que los futuros *Buddhas* “introducen” cada vez más virtudes a su vida como *sīla* (moralidad), etc., en su proceso mental, se les llama ***parama***.

O también, *paraṃ* significa “diferente de” o “opuesto a”; la raíz es “*mi*”, que significa “oprimir”. Debido a que los futuros *Buddhas* oprimen a todos sus enemigos, en forma de impurezas, diferentes y opuestos a todas las virtudes, se les llama ***parama***.

O también, *para* es un sustantivo que se adjunta a la raíz, “***maja***” que significa “purificar”; *pāra* significa “la otra orilla”. Aquí *saṃsāra* debe adoptarse como “esta orilla” y al *Nibbāna* como “la otra orilla”. Debido a que los futuros Buddhas se purifican a sí mismos y a los demás para llegar hasta la otra orilla del Nibbāna, se les llama **pāramī**.

O *pāra*, un sustantivo que se adjunta a la raíz “**mava**”, que significa “unir” o “vincular”. Debido a que los futuros Buddhas unen o vinculan a los seres con el Nibbāna, se les llama **pāramī**.

O la raíz es *maya*, que significa “ir”. Debido a que los futuros Buddhas se dirigen hacia la otra orilla del Nibbāna, se les llama **pāramī**.

O la raíz es *mu*, que significa “comprender”. Debido a que los futuros Buddhas comprenden plenamente la otra orilla del Nibbāna tal como realmente es, se les llama **pāramī**.

O la raíz es *mi* que significa “poner”. Debido a que los futuros Buddhas ingresan y trasladan a los seres hacia la otra orilla del Nibbāna, se les llama **pāramī**.

O la raíz es *mi*, que significa “aplastar”. Debido a que los futuros *Buddhas* aplastan y erradican las impurezas enemigas de los seres para consumar el *Nibbāna*, se les llama ***pāramī***.

(Estos son los diversos significados presentados conforme al *sabhavanirutti* (etimología natural). No son alusiones aleatorias).

*Paramānaṃ ayaṃ paramī*: *Pāramī* significa propiedad en forma de prácticas de futuros *Buddhas*; (o) *paramānaṃ* *kammaṃ paramī*; *paramī* significa deberes de los futuros *Buddhas*; *Paramissa bhāvo pāramitā paramissa kammaṃ pāramitā:* deberes que hacen que se sepa que esa persona es un futuro *Buddha*.

Todo esto significa: A la serie de deberes, como *Dāna*, etc., que deben desarrollar los futuros *Buddhas* se le llama ***paramī*** (o ***pāramitā***).

En el ***Subcomentario Jinālaṅkāra***, se dice*: “Pāraṃ nibbānaṃ ayan ti gacchanti etāhi ti pāramiyo, nibbānasādhakā hi dānacetanādayo dhammā paramī ti vuccant*i”, lo que signifique que “*Dāna cetanā* o la volición de la generosidad, etc. conforme el *Sendero* hacia al *Nibbāna*, hacia el otro lado del *saṃsāra*, debería llamarse *pāramī*”.

En el ***Comentario Cariyāpitaka***, se dice: *taṇhāmānadiṭṭhīhi anupahatā karun’ūpāyakosalla‒pariggahita dānādayo gunā pāramiyo*, el ***Pāramī*** está constituido por virtudes, como *dāna*, etc., que deben desarrollarse mediante la *compasión* y *lúcidos recursos*. La *compasión* se muestra hacia los seres que no estén perturbados (abrumados) por el *deseo*, la *presunción* y la *visión incorrecta*. Los *lúcidos recursos* significan sabiduría en la búsqueda de formas y medios. Al *Dāna*, *Sīla,* etc. (que deben ser guiados por la *compasión* y la *sabiduría*) se les deben denominar *pāramī*. (Esta explicación se hace con especial referencia al *pāramī* de los *Sambuddhas*).

### Perfecciones

Las Diez Perfecciones son:

(1). Generosidad (*dāna*, traducido a veces como caridad, liberalidad o simplemente dar ofrendas)

(2). Moralidad o virtud (*sīla*)

(3). Renunciación (*nekkhamma*)

(4). Sabiduría (*paññā*)

(5). Energía (*vīriya*)

(6). Tolerancia o paciencia (*khantī*)

(7). Veracidad o verdad (*sacca*)

(8). Determinación o Resolución (*adhiṭṭhāna*)

(9). Amor bondadoso (*mettā*)

(10). Ecuanimidad (*upekkhā*)

(El significado completo de estas *Perfecciones* quedará claro bajo los siguientes pasajes). Con respecto a estas *Perfecciones*, se ha mencionado en el Capítulo: *La rara aparición de un Buddha*, que existen cuatro tipos de cultivo mental. Uno de estos cultivos se ocupa del hecho de que desde el momento en que los *Bodhisattas* reciben la segura y definitiva predicción de un *Buddha* con respecto a su *Buddheidad* hasta el último renacimiento en el que realmente se convertirá en un *Buddha* completamente Auto‒Iluminado, no ha existido período alguno durante este muy extenso intervalo de tiempo por el que ellos han transcurrido en el que no practiquen el desarrollo de los *Diez* *Pāramīs* (*Perfecciones*) y en el menor de los casos, no han fallado en desarrollar la *Perfección de la Generosidad*. Nos llena de inspiración devocional reflexionar sobre estas nobles prácticas seguidas por los *Bodhisattas*.

### Las Características, Funciones, Manifestaciones y Causas Próximas de las *Perfecciones*

Una persona que practique la meditación *Vipassanā* llegará a conocer la naturaleza de *nāma* y *rūpa* por medio de sus características, funciones, manifestaciones y causas próximas. Sólo entonces llegará a tener una visión clara sobre ellas. De manera similar, sólo cuando uno conozca la característica, función, manifestación y causa próxima de las *Perfecciones*, tendrá una comprensión clara de ellas. Por lo tanto, encontramos en el *Comentario Cariya Piṭaka* un capítulo explícito sobre la característica, función, manifestación y causa próxima de las *Perfecciones*.

Una característica común a todas las *Diez Perfecciones* es que tienen la *característica* de servir a los intereses de los demás. Su función es (a). brindar asistencia a los demás (*kiccarasa*); (b). estar dotado de firmeza (prosperidad, éxito), consumación (*samāpattirasa*). Su *manifestación* es (a). el fenómeno recurrente de la búsqueda del bienestar y el beneficio de los seres; o (b). el fenómeno recurrente de aparecer en la mente (del *Bodhisatta*) como un medio útil para lograr la *Budeidad*. Su *causa próxima* es (a). una gran compasión o (b). una gran compasión y lucidos medios y recursos.

Es necesario proporcionar una explicación sobre las definiciones anteriores. La *característica* (*lakkhaṇa*) posee dos aspectos: (i). ***Samannasabhāva***, la característica ordinario de cada cosa, es decir, el rasgo aplicable también a los demás y (ii). ***Visesasabhāva***, la característica peculiar no aplicable a los demás. Por ejemplo, entre las cualidades materiales, el *elemento* *Tierra* de los *Cuatro Grandes Elementos* tiene dos características: impermanencia y dureza. De estos, la característica de la *impermanencia* es una característica aplicable a los demás elementos y, por lo tanto, es solo una característica ordinaria, mientras que la característica de la *dureza* es una característica única del *elemento Tierra,* no es compartida por los demás elementos y, por lo tanto, es su característica especial.

La *función* (*rasa*) también posee dos aspectos: (i). ***Kiccarasa***, función de aquello que se vaya a realizar; (ii). ***Sampattirasa***, consumación, logro. Por ejemplo, cuando surge la meritoriedad, lo hace después de contrarrestar o eliminar la demeritoriedad. Por lo tanto, se dice que la *función* de la meritoriedad es la de contrarrestar la demeritoriedad. El desarrollo final de una acción meritoria da lugar a la producción de resultados beneficiosos; por lo tanto, la *función* de la meritoriedad es la consecución de resultados beneficiosos.

Siempre que una persona reflexione profundamente sobre ciertos objetos mentales, lo que suele aparecer en su mente se relaciona con la naturaleza del objeto mental en consideración; se relaciona con su *función*; se relaciona con su *causa*; se relaciona con su *efecto*. A las manifestaciones que aparecen así en su mente en relación con el objeto mental en el que esté pensando se les denominan *manifestación*. Por ejemplo, cuando una persona comienza a investigar “¿qué es un mérito?”, aparecerá en su mente, “el mérito es la naturaleza de la pureza” con respecto a su *naturaleza*; con respecto a su *función* aparecerá “La meritoriedad es lo que contrarresta o anula la demeritoriedad”; con respecto a su *causa*, “El mérito es posible sólo cuando uno se asocie con el bien y el virtuoso”; con respecto a su *fruición*, “el mérito es lo que permite la producción de resultados deseables”

Al factor contribuyente inmediato y más poderoso para su surgimiento se le denomina *causa próxima*. Por ejemplo, de muchos factores que causen el surgimiento de la meritoriedad, la actitud mental adecuada corresponderá al factor contribuyente inmediato y más poderoso para su surgimiento y, por lo tanto, se le denominará su *causa próxima*, ***Padatthāna***, en los *Textos*.

### Algunas Características Notables sobre el *Dāna* (generosidad, caridad)

Lo esencial que hay que saber sobre la palabra “***Dāna‒pāramī***” (la perfección de la generosidad) es que todo lo que se obsequie o cualquier acto de generosidad corresponderá a un ***Dāna*** (caridad o generosidad). Existen dos tipos de generosidad:

(1). Dar como acto meritorio (***puññavisayadāna***).

(2). Dar en conformidad con las prácticas mundanas (***lokavisayadāna***).

Los actos de generosidad debidos a una pura motivación de fe, corresponderán a actos meritorios (***puññavisayadāna***) y sólo tales donaciones constituirán la *Perfección de la Generosidad.*

No obstante, los presentes ofrecidos en busca de amor, debido a la ira, miedo o necedad, etc. e incluso el dar castigo, dar una sentencia de muerte, corresponderán a dones mundanos. No conforman parte de la *Perfección de la Generosidad*.

### *Dāna* (generosidad) y *Pariccāga* (abandono)

En relación a la generosidad que equivaldría a un acto meritorio, es útil comprender las diferencias y similitudes entre lo que se denomina ***Dāna***, traducido como “*Generosidad*”, y lo que se denomina ***Pariccāga***, traducido como abandono, renunciación a través de la caridad.

En el *Mahāhaṃsa Jātaka* de ***Asītinipāta***, se enumeran los diez deberes de un Rey: (i). *generosidad,* (ii). *moralidad,* (iii). *abandono,* (iv). *rectitud,* (v). *gentileza,* (vi). *dominio propio,* (vii). *libertad de ira,* (viii). *misericordia,* (ix). *tolerancia y* (x). *ausencia de obstrucción*. Vemos aquí que la *generosidad* y el *abandono* se enumeran independientemente.

Según el ***Comentario Jātaka*,** hay diez objetos que pueden ofrecerse como ofrendas: comida, bebida, transporte (incluidos paraguas, zapatillas o zapatos, que sean para viajar), flores, polvos perfumados, pomadas o ungüentos perfumados, cama, lugares para vivir, instalaciones e iluminación. La volición que impulsa a dar estas ofrendas constituirá la *generosidad* (*dāna*). La volición que acompañe la entrega de cualquier otro objeto de ofrenda debe considerarse como *abandono* (*pariccāga*). Por lo tanto, la diferenciación aquí se basa en los diferentes tipos de objetos de ofrenda.

No obstante, el ***Subcomentario Jātaka***, que cita las opiniones de muchos maestros, dice que “dar ofrendas con la perspectiva de disfrutar de buenos resultados en vidas futuras corresponderá al *dāna*; dar recompensas a los sirvientes y al personal de servicio, etc. para cosechar los beneficios en la vida presente corresponderá al *pariccāga*”.

En el Texto *Pāli Comentario Cariyāpitaka* y en el *Comentario Terasanipata Jātaka* se describe una historia que ofrece otra ilustración sobre la diferencia entre *generosidad* y *abandono*. Brevemente, el *Bodhisatta* fue una vez un *brahman* erudito llamado Akitti. Cuando sus padres fallecieron, se quedó con una gran acumulación de riquezas. Profundamente conmovido por la emoción religiosa, reflexionó de la siguiente manera: “Mis padres y antepasados ​​que acumularon esta gran riqueza los han abandonado y han partido; en cuanto a mí, recogeré sólo la sustancia de esta acumulación y partiré hacia la renunciación”. Luego, habiendo obtenido el permiso del Rey, hizo sonar un tambor por todo el país para proclamar el gran acto de caridad que iba a realizar. Durante siete días, entregó personalmente sus riquezas, pero aún le restó algunas riquezas sin obsequiar.

No veía sentido presidir él mismo la ceremonia de reparto de su riqueza, dejando así las puertas de su mansión, tesoros y graneros abiertos de par en par, para que, quien quisiera, pudiera ir y servirse de lo que gustase, entonces, renunció a la vida mundana y partió hacia una de renunciación.

Se puede decir que en la historia anterior, la distribución de la riqueza personalmente por medio el *Bodhisatta* durante los primeros siete días fue un acto de *generosidad* (*dāna*), mientras que el abandono de la riqueza restante, después de la distribución personal de siete días, fue un acto de *abandono* (*pariccāga*). La razón de tal distinción es que, para que una ofrenda sea un acto de *generosidad* (*dāna*), se deben cumplir cuatro condiciones: (1). un donante, (2). objetos para ofrecer, (3). un receptor realmente presente para recibir los presentes y (4). la voluntad de dar. La distribución de la riqueza del

sabio Akitti durante los primeros siete días cumplía todas estas condiciones. Por lo tanto, fue un acto de *generosidad*   
(de *dāna*). Después de que pasaran siete días, abandonó su riqueza antes de que cualquier destinatario se acercara o llegara para recibir los presentes. Por lo tanto, se dice que dicha ofrenda debe considerarse como *abandono*.

En toda práctica diaria que no sea un acto meritorio, cuando le damos algo a alguien, simplemente decimos que “damos”; la palabra *Pali* es “*deti*”. Pero cuando nos separamos de nuestra propiedad con el pensamiento de que 'quien quiera la tome, la coja; si nadie lo quiere, que así sea” no es propiamente obsequiar, sino desechar o abandonar; en *Pali*, no es “*dāna*”, sino “*cāga*”.

En resumen, cuando entregamos la posesión de nuestra propiedad a otra persona, se dice que ésta se regala o que es un acto de *generosidad*. Cuando renunciemos al deseo de poseer la propiedad personal, se denominará *abandono* o *deshacerse de algo* (como arrojar a un lado cualquier cosa que ya no sea de utilidad).

Otro método de diferenciación es: dar a las personas nobles es *dāna*; dar a personas de estatus inferior es *pariccāga*. Por lo tanto, cuando un Rey, en cumplimiento de los *Diez Deberes* de Rey, hace una ofrenda a los nobles *bhikkhus*, *brahmanes*, etc., sería generosidad (*dāna*); cuando hace ofrendas a los mendigos humildes, sería *pariccāga*.

De esta manera, debe notarse cómo la genero*si*dad (*dāna*) se enseña de manera distinta al *abandono* (*pariccāga*).

### Cuándo *Dāna* y *Pariccāga* son Similares

Aunque *dāna* y *pariccāga* se traten individualmente, como en la lista de los *Diez Deberes* de un Rey que se muestra arriba, en última instancia los dos términos no serán diferentes entre sí. Cuando haya *dāna*, podría haber *pariccāga*; cuando haya *pariccāga*, podría haber *dāna*. La razón es que cuando se hace una ofrenda a un destinatario, ya sea que esté cerca o lejos, éste corresponderá a un acto de generosidad (*dāna*). Cuando el sentido de la propiedad sea desterrado de la mente (al momento de dar), esta renunciación corresponderá a *pariccāga*. Así, siempre que alguien haga un obsequio, siempre irá precedido del pensamiento: “No volveré a utilizarlo”, lo que implicará un *abandono*. Por lo tanto, con los actos meritorios, siempre habrá *pariccāga* que acompañe a la *generosidad*.

En *Las Crónicas Sobre los Buddhas* del *Canon* *Pali* también, al tratar las *Diez Perfecciones*, el *Buddha* menciona sólo la *Perfección de la Generosidad*, no la *'Perfección del Abandono* (*cāga*)', porque (tal como se explicase anteriormente) el *abandono* está incluido dentro del acto de *generosidad*. Como el *Texto* de *Las Crónicas Sobre los Buddhas* se ocupa únicamente de la verdad última (sin considerar los usos convencionales), menciona que hacer una ofrenda a cualquier destinatario, ya sea de categoría alta, mediana o baja, corresponderá a la generosidad (*dāna*). Es irrelevante decir que sea *dāna* cuando se haga una ofrenda a una persona noble y *pariccāga* cuando el receptor sea de baja categoría.

De manera similar, en el ***Aṅguttara Nikāya*** y otros *Textos* *Pali*, encontramos la enumeración de los siete nichos de una persona noble de la siguiente manera: fe, moralidad, conocimiento, desprendimiento (*cāga*), sabiduría, vergüenza moral (de obrar con el mal) y temor moral (de obrar también con el mal). En la lista sólo existe *cāga*; aquí no se menciona *dāna*, porque se entiende que la *generosidad* estará incluida en el *desprendimiento* (*cāga*).

Estos son ejemplos en los que se mencionan *dāna* y *cāga* sin ninguna distinción, con idéntico significado.

### Dónde a “*Dāna*” se le denomina “*Pariccāga*”

Aunque cualquier acto de generosidad pueda describirse generalmente como la *Perfección de la Generosidad*, las grandes ofrendas (de naturaleza extraordinaria) se describen en el *Texto* como *Grandes Abandonos* (***Mahāpariccāga***). Los *Grandes Abandonos*, que consisten en cinco tipos de renunciación a la posesión, se enumeran de manera diferente en diversos *Comentarios*.

Los *Comentarios* ***Silakkhanda***, ***Mūlapaṇṇāsa*** y ***Aṅguttara*** (al explicar el significado de la palabra “*Tathāgata*”) enumeran los *Grandes Abandonos* como los siguientes:

(i). Renunciación a las extremidades.

(ii). Renunciación a los ojos.

(iii). Renunciación a la riqueza.

(iv). Renunciación al reino.

(v). Renunciación a esposa e hijos.

El ***Comentario******Mūlapaṇṇāsa*** (en la exposición sobre el *Cūḷasīhanāda Sutta*) expone otra lista:

(i). Renunciación a las extremidades.

(ii). Renunciación a esposa e hijos.

(iii). Renunciación al reino.

(iv). Renunciación al propio cuerpo (vida).

(v). Renunciación a los ojos.

El *Subcomentario* del ***Visuddhimagga*** expone la lista:

(i). Renunciación al propio cuerpo (vida).

(ii). Renunciación a los ojos.

(iii). Renunciación a la riqueza.

(iv). Renunciación al reino.

(v). Renunciación a la esposa e hijos.

El *Subcomentario* del *Mahāvagga* del ***Dīgha Nikāya*** (en una exposición sobre el *Mahāpadana Sutta*) expone la siguiente lista:

(i). Renunciación a las extremidades.

(ii). Renunciación a los ojos.

(iii). Renunciación al propio cuerpo (vida).

(iv). Renunciación al propio reino.

(v). Renunciación a esposa e hijos.

El Comentario al **Itivuttaka** (en su exposición del primer sutta del Dūkanipāta, Dutiyavagga) expone la lista:

(i). Renunciación a las extremidades.

(ii). Renunciación al propio cuerpo (vida).

(iii). Renunciación a la riqueza.

(iv). Renunciación a la esposa e hijos.

(v). Renunciación al reino.

El *Comentario* ***Buddhavaṃsa*** expone la lista:

(i). Renunciación a las extremidades.

(ii). Renunciación a la propia vida.

(iii). Renunciación a la riqueza.

(iv). Renunciación al reino.

(v). Renunciación a esposa e hijos.

El *Comentario* ***Vessantara Jātaka*** expone la lista:

(i). Renunciación a la riqueza.

(ii). Renunciación a las extremidades.

(iii). Renunciación a lo hijos.

(iv). Renunciación a la esposa.

(v). Renunciación a la propia vida.

La misma lista se encuentra en el *Subcomentario* ***Jinālaṅkāra***, pero organizada en un orden diferente.

Aunque cada una de las listas anteriores se componga de elementos ligeramente diferentes, cabe señalar que los elementos esenciales son los mismos en todos ellos, es decir, los objetos externos y el propio cuerpo. Debajo de los objetos externos, encontramos cosas materiales aparte del propio cuerpo: la renunciación a la riqueza; la renunciación a la esposa y a los hijos, muy queridos por uno mismo; la renunciación al reino, un tesoro propio muy importante. Con respecto a la renunciación al propio cuerpo, se enmarca dos modalidades: una que no pone en peligro la vida, que es la renunciación a las extremidades (*angapariccāga*) y la otra que pone en peligro a la vida, que es la renunciación a los ojos (*nayanapariccāga*), o la renunciación a la vida (*jivitapariccāga*) y el abandono del propio cuerpo (*attapariccāga*). Aquí, se explica que dar los propios ojos o dar el propio cuerpo implica el riesgo de perder la vida, por lo que estos se consideran esencialmente lo mismo que dar la vida.

La gran ceremonia de ofrenda realizada por el Rey Venssantara cuando obsequió los siete tipos de objetos, cien de cada uno, se describe en *Comentarios* como el *Mahādāna* pero no en el *Mahāpariccāga*. No obstante, se puede argumentar que esta gran ofrenda puede considerarse como uno de los *Cinco Grandes Abandonos*, es decir, de una gran renunciación a la riqueza.

### Notas Variadas sobre Diferentes Aspectos del *Dāna* (generosidad)

Para la edificación de aquellos aspirantes que se esfuerzan arduamente por lograr la perfecta Auto‒Iluminación como un *Buddha*, o para la Auto‒Iluminación como *Paccekabuddha*, o para la Iluminación como discípulo de un *Buddha*, proporcionaremos aquí diversas notas sobre diferentes aspectos de la *Generosidad*, que conforman parte de las condiciones para obtener la Iluminación.

Estas notas se dan en forma de respuestas a las siguientes preguntas:

(i). ¿A qué se le denomina ***Dāna***?

(ii). ¿Por qué se le denomina ***Dāna***?

(iii). ¿Cuáles son las *características*, *funciones*, *manifestaciones* y *causas próximas* del ***Dāna***?

(iv). ¿Cuántos tipos de ***Dāna*** existen?

(v). ¿Cuáles son los elementos que fortalecen los resultados beneficiosos del ***Dāna***?

(vi). ¿Cuáles son los elementos que debilitan los resultados beneficiosos del ***Dāna***?

(Esta forma de tratamiento también se cumplirá cuando se trate de otras *Perfecciones*).

#### (i) ¿A qué se le Denomina *Dāna*?

En resumen, debe responderse que “a la voluntad de ofrecer algo adecuado” se le denomina ***Dāna***. El significado se aclarará bajo los siguientes pasajes.

#### (ii) ¿Por Qué se le Denomina *Dāna*?

A la volición se le denomina ***Dāna*** porque es la responsable de que se produzca un acto de generosidad. No puede haber generosidad sin la voluntad de dar; un acto de generosidad sólo es posible cuando exista la voluntad de dar.

Al respecto, por *volición* se entiende:

(i). A la voluntad que surge en el momento de la donación, se le llama “*muñca‒cetanā*”, a la voluntad de “renunciar”, “*munca*” que significa *renunciar*. Sólo esta voluntad que acompaña al acto de renunciación constituye el verdadero elemento de la *generosidad*.

(ii). A la voluntad que surge en anticipación antes de que uno haga una donación, se le denomina “*pubba‒cetana*”. Este tipo de volición también se puede considerar como *Dāna*, siempre que el objeto que se vaya a dar esté a la mano en el momento en que se produzca la intención, “Haré una ofrenda de este objeto”. Si el objeto que se desea dar no está realmente en posesión de uno, a laapreciación del pensamiento de dar se le puede denominar “*pubba‒cetana*”, pero no puede calificar como *Dāna*: sólo puede ser un pensamiento benévolo de ordinaria meritoriedad.

La forma en que la volición llega a tomarse como sinónimo de *Dāna* se basa en la definición gramatical de *dīyati* *anenāti dānam*, lo que impulse a dar se le denomina generosidad (*dāna*). (La voluntad, aquí, es definitivamente la causa determinante de la generosidad).

A las cosas que se vayan a dar también se les denomina *Dāna,* desde la definición gramatical de *dīyatiti dānam*, que significa objetos que podrían ofrecerse como ofrendas.

Siguiendo estas definiciones gramaticales, el *Texto* del *Canon* menciona dos tipos de *dāna*, es decir, el *dāna* como volición y el *dāna* material. Al respecto, se han preguntado por qué a los objetos que se ofrecen se les denomina *dāna*, ya que sólo la volición será capaz de producir resultados y no el objeto material. Es cierto que sólo la volición producirá resultados porque la volición corresponde a una acción mental pero, tal como se explicó anteriormente, a la volición se le puede denominar *dāna* sólo si surge cuando existen cosas adecuadas y disponibles para ser ofrecidas. Por lo tanto, el objeto material para ofrecer también corresponderá a un factor importante que contribuirá a que un acto de dar se le califique como *generosidad* (*dāna*).

Por ejemplo, decimos “el arroz se cocina por la leña”. En realidad, es el fuego el que cocina el arroz. Pero no puede haber fuego sin leña. Entonces el fuego arde de la leña y el arroz se cocina mediante el fuego. Por lo tanto, teniendo en cuenta la conexión entre estos fenómenos, no es incorrecto decir que “el arroz está bien cocido debido a una buena leña”. Del mismo modo, podemos decir razonablemente que “el resultado beneficioso se obtiene gracias a los objetos a ofrecer”.

Debido a que las cosas que se obsequian se destacan de manera importante en los actos de generosidad, el *Texto Canónico* menciona diferentes tipos de *Dāna*, dependiendo de los diferentes objetos que se ofrezcan. Así, en las exposiciones sobre el *Vinaya*, encontramos cuatro tipos de *dāna*, dado que el *Buddha* permitía cuatro tipos de requisitos para el *Saṅgha*, las ofrendas hechas al *Saṅgha* se enumeran naturalmente bajo estos cuatro tipos. Por lo tanto, esta clasificación en las exposiciones del *Vinaya* de cuatro tipos de *dāna*, se basa principalmente en los diferentes tipos de objeto de ofrenda.

Según la clasificación en la exposición del ***Abhidhamma***, todo en el mundo se divide en seis categorías, correspondientes a los seis objetos sensoriales; existen seis tipos de *dāna* dependiendo de si se trate de un presente correspondiente a un objeto visible, audible, olfativo, gustativo, táctil o un objeto mental o *dhamma*. Aquí también, aunque no se mencionen directamente estos seis tipos de *dāna* en las *Enseñanzas* del ***Abhidhamma***, si se hicieran presentes bajo cada uno de los objetos sensoriales, habría seis tipos de ofrendas; de ahí esta clasificación según las exposiciones del ***Abhidhamma*** como seis tipos de *dāna*.

Bajo la clasificación *Suttanta*, existen diez tipos de *Dāna*: la ofrenda de diversos tipos de alimentos, bebidas, transporte, flores, polvos perfumados, pomadas o ungüentos perfumados, camas, lugares de residencia, instalaciones e iluminación. Aquí nuevamente, la verdadera enseñanza de los *Suttas* se relaciona sólo con las diez clases de objetos que pueden ofrecerse como ofrendas. No obstante, cuando estos diez objetos se ofrezcan como ofrendas, habrá entonces diez tipos de ofrendas; de ahí esta clasificación en las exposiciones *Suttanta* sobre diez tipos de *dāna*.

Sosteniendo que el *Buddha* exponía sólo estos diez objetos de ofrendas, uno no debe considerar que estos sean los únicos obsequios que se pueden dar y que no se permiten otros presentes. Uno debe entender que el *Buddha* simplemente mencionó las diez cosas que se pueden ofrecer más comúnmente como ofrendas en la práctica; o como cualquier cosa material que puede clasificarse como perteneciente a uno u otro de los diez tipos de presentes, se debe considerar que estos diez objetos cubren también cualquier objeto que sea de uso diario por parte del noble destinatario.

De lo que se ha mencionado anteriormente, debe notarse bien cómo un objeto material corresponderá a un factor importante que contribuirá al surgimiento de la generosidad volitiva. Se verá que los diversos tipos de generosidad que se describirán en lo sucesivo incluirán muchos que se relacionan con los objetos a convertirse en ofrendas.

Como resumen de este capítulo, debe recordarse que la volición es *dāna* porque estimula al acto de dar; lo material es *dāna* porque es lo adecuado para dar.

#### (iii) ¿Cuáles son las Características, Funciones, Manifestación y Causas Próximas del *Dāna*?

(a). *Dāna* tiene la característica del *abandono* (*lakkhaṇa*).

(b). Su *función* (*kicca‒rasa*) es la destrucción del apego hacia los objetos que se materializarán como ofrendas; o tiene la propiedad de la intachabilidad (*sampatti‒rasa*).

(c). Su *manifestación* es la disipación del apego, es decir, un sentido de liberalidad hacia el apego que aparece en la mente del donante, o conocimiento de que el *dāna* conduce hacia un buen destino y hacia la riqueza, es decir, al pensar en los efectos de dar, el donante siente que su acto de generosidad resultará en el logro de un renacimiento en el mundo humano o *Deva* y también el logro de una gran riqueza.

(d). La *causa próxima* del ofrecimiento de presentes yace en disponer de objetos en posesión como potenciales ofrendas. Sin no se tuviese nada para dar, no podría existir el acto de generosidad, sólo se podrá imaginar que se dé algo. Por lo tanto, los objetos que se ofrezcan corresponderán a la causa próxima del *Dāna*.

#### (iv) ¿Cuántos tipos de *Dāna* Existen?

El tema que se tratará al respecto es bastante amplio ya que requiere un considerable ejercicio de agudeza mental e inteligencia para estudiarlos.

##### Tipos de *Dāna* en Grupos de Dos

###### 1. *Āmisa* / *Dhamma* *Dāna*

La ofrenda de cosas materiales (*Āmisa‒dāna*) y la ofrenda de la *Enseñanza* (*Dhamma‒dāna*).

(a). La ofrenda de cosas materiales, como ofrendas de arroz, etc., se conocen como *Āmisa‒dāna*. También se le llama *Paccaya‒dāna* (cuando las cosas ofrecidas forman parte de los requisitos de los *bhikkhu*s).

Enseñar el *Buddha Dhamma* en forma de charlas, conferencias, etc. es ofrecer el presente del *Dhamma*. El *Buddha* dijo que éste es el más noble de todos los tipos de *dāna*. (Esta clasificación de *dāna* en dos tipos se da según los objetos de la ofrenda).

En relación con esta división de 2 tipos de *dāna*, es necesario examinar la cuestión de qué tipo de *dāna* le corresponde a quien erige pagodas y estatuas de *Buddha*.

Hay quienes sostienen que aunque erigir pagodas y estatuas de *Buddha* implique renunciar a una gran cantidad de riquezas, no puede representar un acto de generosidad (*dāna*) ya que, dicen, que para que un acto de dar se convierta en *dāna*, se deben cumplir tres condiciones: (1). debe haber un destinatario, (2). debe haber un objeto a ofrecer y (3). debe haber un donante. Al erigir pagodas y estatuas de *Buddha*, obviamente tiene que existir un donante, pero ellos preguntan quién es el que va a recibir el presente. En ausencia de alguien que reciba el presente, ¿cómo podría darse un acto de generosidad (*dāna*)?

Desde ese punto de vista, las pagodas y las estatuas de *Buddha* no corresponderá a objetos a ser entregados como acto de *dāna*, sino que servirán como ayuda para recordar los atributos del *Buddha*. Un constructor de pagodas y estatuas de *Buddha* no tiene un receptor particular en mente para obsequiarlas. Los construye para ayudar a producir una visualización vívida del *Buddha* en la mente de los devotos para que puedan practicar la *Evocación de las Virtudes del Buddha*. Por lo tanto, deben considerarse, sostienen, que erigir pagodas y estatuas de *Buddha* está relacionado con la *Meditación Buddhānussati*, el cultivo de la *Evocación de las Virtudes del Buddha* y no corresponderá a un acto de generosidad.

Existen, nuevamente, algunas personas que sostienen que como la persona que construyen pagodas e instalan estatuas del *Buddha* emprende estos trabajos para honrar, para rendir reverencia al *Buddha*, el más digno de reverencia, su acto debe ser considerado como el acto de voluntad de honrar al *Buddha* (*apacāyana*), una de las diez cualidades que contribuyen al desarrollo de los méritos (*puññakiriya‒vatthu*). Además, dicen que dado que este tipo de mérito, es decir, honrar a aquellos que son dignos de honor, es una práctica de *moralidad* (*cāritta‒sīla*), deberá estar bajo la observancia del *sīla* y no bajo (el cultivo de) la *Meditación Buddhānussati*.

No obstante, ni el mérito de la *Meditación Buddhānussati* ni el mérito de honrar algo (*apacāyana*) implicará renunciar a los objetos de las ofrendas, mientras que la construcción de una pagoda y la instalación de estatuas del *Buddha* requieren el gasto de una gran suma de dinero. Por lo tanto, estas acciones de mérito sí deben considerarse como *Dāna*.

Aquí se puede hacer la pregunta: 'Si está bajo la categoría de *dāna*, ¿se dará un acto de *dāna* cuando no haya destinatario para él?' Según los *Textos*, si una ofrenda debe ser considerada como un acto de *dāna* esto podrá definirse mediante el análisis de sus rasgos, es decir, de su *característica*, *función*, *manifestación* y *causa próxima*. Ya hemos proporcionado anteriormente cuáles son estos cuatro rasgos para un verdadero acto de *dāna*. Ahora bien, aplicando esta prueba al problema presente, sí encontramos la característica del *abandono*, ya que la persona que construye la pagoda e instala las estatuas del *Buddha* hace renunciación a una gran suma de dinero; en cuanto a la *función*, sí existe una destrucción del apego hacia los objetos de ofrenda por parte del donante; como su *manifestación*, el donante siente que su acto de *generosidad* dará como resultado el logro de un renacimiento en el mundo humano o *Deva* y el logro de una gran riqueza; finalmente, como *causa próxima*, sí se produce el objeto a ofrecer algo. Por lo tanto, las cuatro características necesarias para que la ofrenda sea verdaderamente un acto de *dāna* se encuentran presentes aquí y, por lo tanto, podemos concluir que construir una pagoda e instalar estatuas del *Buddha* corresponderá a un verdadero acto de generosidad.

En cuanto a la cuestión de quién recibe el presente, no sería incorrecto decir que todos los *Devas* y seres humanos, que adoran pagodas y estatuas del *Buddha* en memoria de las virtudes del *Buddha*, son los destinatarios del *dāna*. De igual manera, ya que sirven como objetos de adoración en *Devas* y seres humanos para su evocación de las virtudes del *Buddha*, estos también conforman los objetos de la ofrenda. Todas las cosas materiales y diversas del mundo se utilizan de diferentes formas dependiendo de su naturaleza; los insumos alimenticios se utilizan para el consumo; los materiales textiles se utilizan para vestir; los materiales para la devoción y adoración religiosas se utilizan como objetos de veneración.

Si se excavasen pozos y tanques cerca de caminos públicos, el público en general podría usarlos para beber agua, lavarse, etc. El donante de estas instalaciones no tiene en mente un destinatario en particular cuando cava pozos y estanques. Cuando, tal como lo proyectó, los caminantes, al pasar por el camino, hacen uso de sus donaciones, nadie podría decir que su presente no es un acto de *dāna*; incluso así no lo finalice a través de una ceremonia de libación. (Vea abajo).

Ahora bien, para terminar la discusión, en resumen, es bastante correcto decir que el constructor de una pagoda y estatuas del *Buddha* es un donante, la pagoda y las estatuas del *Buddha* son los objetos de *dāna*, los *Devas* y seres humanos que les rindan reverencia a estos objetos de *dāna,* son los destinatarios del *dāna*.

Se puede hacer una pregunta adicional: “¿Es realmente apropiado referirse a pagodas y estatuas de *Buddha* como objetos de *dāna*? ¿No sería un sacrilegio clasificarlas como tales?” Así como en los monasterios se utilizan librerías y estanterías para guardar los *Textos Canónicos* que se consideran *sagrados* (*Dhamma‒cetīya*), así también las pagodas y las estatuas de *Buddha* conforman los depósitos para guardar reliquias sagradas y objetos de veneración. Por lo tanto, se puede responder que es muy apropiado designarlos como objetos de generosidad (*dāna*).

**Si una Ceremonia de Libación es Esencial   
Para que una Ofrenda Califique como Acto de Generosidad:**

El punto a considerar aquí es qué constituye un acto de *dāna* cuando no se finaliza mediante una ceremonia de libación. En realidad, no se menciona este requisito en los *Textos*. Sin embargo, la práctica es una tradición de larga data.

En el comentario del capítulo: *Cīvarakkhandhaka* del ***Vinaya Mahāvagga***, encontramos la siguiente referencia a esta tradición de la ceremonia de libación. “Hubo una división entre *bhikkhus* en un monasterio antes del momento de la ofrenda de ropajes después de un *Vassa* budista. Cuando llegó el momento, los devotos laicos llegaron y ofrecieron ropajes que fueron apilados en un montículo y entregados a un grupo de *bhikkhus*. Luego, los devotos fueron con el otro grupo de *bhikkhus* y realizaron la ceremonia de libación, diciendo: ‘Hemos ofrecido ofrendas al otro grupo de *bhikkhus*’. En cuanto a cómo deben distribuirse los ropajes entre el *Saṅgha*, el *Gran Comentario* dice que si se tratara de una región donde la ceremonia de la libación no tiene importancia, los ropajes pertenecerán al grupo (de *bhikkhus*) al que se les haya ofrecido directamente los ropajes. El grupo que recibió sólo ‘la libación’ no tendría derecho a dichos ropajes. Pero si se tratase de una región

donde la ceremonia de la libación sea importante, el grupo que reciba sólo ‘la libación’ también tendría derecho a los ropajes porque la ceremonia de libación se realizó con ellos; el otro grupo al que se ofrecieron los ropajes directamente también tendría derecho a ellos, debido a que ya dispondrían de los ropajes bajo su poder. Por lo tanto, los dos grupos deberían dividirse los ropajes por igual entre ellos. Este método de distribución es una práctica seguida por la tradición en las regiones del otro lado del océano”.

“Regiones al otro lado del océano”, desde Sri Lanka, quiere decir “Jambūdīpa”, es decir, la India. Por lo tanto, cabe señalar que la ceremonia de libación es una práctica seguida tradicionalmente por la gente de la India.

Teniendo en cuenta que hay regiones donde se da mucha importancia a la ceremonia de libación y hay regiones donde no se da mucha importancia a tal ceremonia, no se puede decir que una ofrenda constituya un acto de generosidad sólo cuando sea finalizada mediante una ceremonia de libación. La ceremonia es importante sólo para aquellos que sigan la tradición de libación; está claro que quienes no siguen la tradición no le atribuyen ningún significado especial. Por lo tanto, debe tenerse en cuenta que una ceremonia de libación no es un factor principal para completar con éxito un acto de generosidad.

(b). Con respecto al ofrecimiento de la *Enseñanza* (*dhamma‒dāna*), existen, hoy en día, personas que no pueden enseñar el *Dhamma*, pero que, empeñadas en hacer una ofrenda de la *Enseñanza*, gastan dinero en libros, en transcritos sobre hojas de palma, etc. (de *Textos Canónicos*) y realizan presentes de ellos. Aunque tal donación de libros no es verdaderamente un presente de la *Enseñanza*, dado que un lector se beneficiaría al leer tales libros, prácticas e instrucciones que lo conducirían a uno hacia el *Nibbāna*, el donante puede ser considerado como alguien que ha hecho un presente de la *Enseñanza*.

Es como el caso de alguien que no tenga medicina para darle a una persona enferma, sino sólo una receta para curar la enfermedad. Cuando el medicamento se prepare según lo prescrito y se tome, se eliminará la enfermedad. Aunque la persona no administre realmente ningún medicamento, debido a una prescripción efectiva, tiene derecho a ser considerado como alguien que ha provocado la curación de la enfermedad. Del mismo modo, el donante de libros sobre *Dhamma*, que personalmente no pueda enseñar el *Dhamma*, permitirá a los lectores de sus libros alcanzar el conocimiento del *Dhamma* y, por lo tanto, tendrá derecho a ser llamado como un donante del presente del *Dhamma*.

Ahora bien, para concluir esta sección, el par de dones mencionados anteriormente, es decir, *Amisa‒dāna* y   
*Dhamma‒dāna*, también pueden denominarse *Amisa‒pūjā*, veneración mediante cosas materiales y *Dhamma‒pūjā*, veneración mediante la *Enseñanza*; los términos significan lo mismo.

La palabra “*Pūjā*” significa “honrar” y generalmente se usa cuando una persona más joven hace una ofrenda a una persona mayor o una persona de mayor estatus. Dependiendo de este uso general, algunas personas han declarado que el *dāna* debería dividirse en “*pūjā‒dāna*” y “*anuggaha‒dāna*”; el “*Pūjā‒dāna*”, honra que se haga con una ofrenda cuando el obsequio lo hace una persona más joven o una persona de menor estatus hacia una persona mayor edad o de mayor estatus; y “*anuggaha*‒*dāna*” honra para brindar ayuda mediante la bondad cuando un obsequio es otorgado por una persona mayor o una persona de mayor estatus hacia alguien que sea más joven o de menor estatus.

No obstante, como hemos visto, antes en el Capítulo sobre “Predicción”, la palabra “***Pūjā***” puede usarse tanto para lo elevado como para lo inferior y la palabra “***Anuggaha***” es igualmente aplicable a ambos casos. Es cierto que, en general, “*anuggaha*” se usa cuando la donación la hacen desde los superiores hacia los inferiores o desde los ancianos hacia los jóvenes. Sin embargo, debemos recordar los usos de “*amisānuggaha*” y “*dhammānuggaha*” para describir la asistencia y el apoyo brindado para el progreso y desarrollo de la *Enseñanza* del *Buddha*. Aquí se emplea la palabra “*anuggaha*” a pesar de que el presente se haga de la más elevada y noble Enseñanza del *Buddha*. Por lo tanto, debe notarse que la división en *pūjā‒dāna* y *anuggaha‒dāna* no es una división absoluta entre dos aspectos de *dāna*, sino más bien una clasificación según un uso común.

###### 2. *Ajjhattika* / *Bāhira Dān*a

El ofrecimiento de la propia persona (*Ajjhattika‒dāna*) y el ofrecimiento de propiedades externas (*Bāhira‒dāna*).

Las ofrendas de la propia persona significan ofrecer la propia vida y las extremidades. Las ofrendas de propiedades externas incluyen la entrega de todas las posesiones materiales externas de un donante.

Incluso durante esta época moderna, a veces se lee en los periódicos ofrendas de las propias extremidades en una pagoda o de “honrar con el don” de quemarse uno mismo después de envolver todo el cuerpo con un paño y verter aceite sobre él. Se han hecho algunos comentarios sobre este tipo de *dāna* que afecta las extremidades. Según ellos, tales ofrendas de la propia vida y las extremidades son actos que deben realizar únicamente los grandes *Bodhisattas* y no conciernen a personas corrientes. Dudan que tales ofrendas hechas por personas comunes produzcan algún mérito.

Consideremos ahora si tales puntos de vista son justificados o no. No es el caso que un *Bodhisatta* pueda aparecer repentinamente en este mundo. Sólo después de desarrollar gradualmente las *perfecciones* requeridas lo mejor que se pueda, un individuo crece en madurez y se desarrolla, etapa por etapa, hasta convertirse en un *Bodhisatta*. Los poetas antiguos han escrito lo siguiente: Sólo mediante una aventura gradual, se asegura una mejora continua en los renacimientos venideros. Por lo tanto, no debemos condenar apresuradamente a quienes hagan ofrendas de algunas partes o de la totalidad de su cuerpo. Si una persona, a través de la voluntad y fe inquebrantables, hace con valentía una ofrenda de su propio cuerpo, incluso hasta el punto de abandonar su vida, en realidad es digna de alabanza como donante del don de la propia persona, ***Ajjhattika‒dāna***.

###### *3. Vatthu / Abhaya Dāna*

Ofrenda de propiedades (***Vatthu‒dāna***) y concesión de seguridad (***Abhaya‒dāna***).

***Vatthu‒dāna*** se ocupa de ofrecer cosas materiales. ***Abhaya‒dān*a** significa otorgar seguridad o protección con respecto a la vida o la propiedad. Éste suele ser un ejercicio de misericordia por parte de los Reyes.

###### 4. *Vattanissita / Vivattanissita Dāna*

***Vattanissita‒dāna*** es una ofrenda hecha con la esperanza de futuros placeres y riquezas mundanas, lo que significa sufrimiento en el ciclo de la existencia. ***Vivattanissita‒dāna*** se ocupa de la ofrenda hecha bajo la aspiración por el *Nibbāna*, libre del sufrimiento del renacimiento.

###### 5. *Sāvajja / Anavajja Dāna*

*Dāna* mancillada por la culpa (**Sāvajja‒dāna**) y *dāna* no mancilla por la culpa (**Anavajja‒dāna**).

El ofrecimiento de comidas con carne obtenida de la matanza de animales es un ejemplo de *dāna* contaminado de culpa. Ofrecer comidas que no impliquen la matanza de animales no está mancillado de culpa. El primer tipo es un acto de generosidad acompañado de desmerecimiento y el segundo tipo es un *dāna* no acompañado de desmerecimiento.

Veamos el caso de unos pescadores, quienes, habiendo acumulado riquezas en la pesca, deciden dejar el negocio pensando: “Abandonaré este trabajo pesquero demeritorio y adoptaré un modo de vida puro”. Al dedicarse a otras ocupaciones, encontrarán que su prosperidad se encontrará disminuyendo y, por lo tanto, tendrán que volver a su antiguo oficio y su riqueza crecerá nuevamente. Éste es un ejemplo de *dāna* contaminado de faltas (***Sāvajja‒dāna***) realizado en vidas anteriores que se materializa en la vida presente. Dado que ese acto de *dāna* se asoció con el acto de matar, también en el momento de su realización, el éxito sólo se logrará cuando se asocie con el acto de matar (pescar). Cuando no se asocie con un acto de matar, el *dāna a*nterior manchado de culpa no podrá fructificar y la riqueza declinará.

###### 6. *Sāhatthika / Anattika Dāna*

Ofrenda hecha con las propias manos (***Sāhatthika‒dāna***) y ofrenda hecha mediante intermediarios en nombre de uno o hecha bajo instrucción de uno hacia otra persona (***Anattika‒dāna***).

(Que ***Sāhatthika‒dāna*** traiga resultados más beneficiosos que el ***Anattika‒dāna*** se podrá leer en el *Pāyāsi Sutta* del *Mahā Vagga*, ***Dīgha Nikāya***, *Canon Pāli*).

###### 7. *Sakkacca / Asakkacca Dāna*

Ofrenda hecha con una preparación adecuada y cuidadosa (***Sakkacca‒dāna***) y ofrenda hecha sin una preparación adecuada y cuidadosa (***Asakkacca‒dāna***).

Como ejemplo, se puede citar el ofrecimiento de flores. Después de haber recolectado las flores de los árboles, supongamos que un donante fabricase guirnaldas de festones con ellos y los arreglase para que se vean tan hermosos y agradables como sea posible, finalmente que éste haga su ofrenda de flores, entonces esto se convertirá en un *sakkacca‒dāna*, en una ofrenda hecha con adecuada y cuidadosa preparación. Sin una preparación tan cuidadosa, cuando las flores se presenten tal como han sido recolectadas de los árboles, pensando que el mero regalo de dichas flores sea suficiente en sí mismo para un presente, esto se convertirá en *asakkacca‒dāna*, una ofrenda hecha sin una adecuada y cuidadosa preparación.

Algunos escritores antiguos han traducido “*sakkacca‒dāna*” y “*asakkacca‒dāna*” en Birmano para significar “ofrenda hecha con el debido respeto” y “ofrenda hecha sin el debido respeto”. Esta interpretación, a menudo, ha inducido a un error entre los lectores modernos al pensar que significa prestar el debido respeto o no respetar al destinatario de la ofrenda. En realidad, “prestar el debido respeto” aquí significa simplemente “hacer los debidos y cuidadosos preparativos” para la ofrenda.

###### 8. *Ñānasampayutta / Ñaṇavippayutta Dāna*

Ofrenda asociada con la *sabiduría* (**Ñānasampayutta‒dāna**) y ofrenda no asociada con la *sabiduría* (***Ñaṇavippayutta‒dāna***).

Se dice que la ofrenda realizada con una clara comprensión de los actos volitivos y los resultados que éstas producen es una ofrenda asociada con la *sabiduría*. Cuando se haga una ofrenda sin tal comprensión y consciencia, simplemente siguiendo el ejemplo de otros que estén haciendo una donación, entonces se tratará de *ñaṇavippayutta‒dāna*. Debe mencionarse que el conocimiento justo de la *causa* y su *efecto* resultante, mientras que se haga una ofrenda, es suficiente para convertirla en una ofrenda asociada con la *sabiduría*. Al respecto, es necesaria una explicación con respecto a algunas exhortaciones que se ejecutan así: 'Siempre que se haga una ofrenda, debe ir acompañada de la *Sabiduría Revelativa* (*vipassanā‒ñāṇa*), de esta manera, yo, el donante del presente, soy *anicca*, de naturaleza impermanente, y el destinatario del presente es también *anicca*, de naturaleza impermanente. Mi *alma* impermanente está ofreciendo el *presente* impermanente al *receptor* impermanente. Es así cómo se debe contemplar cada vez que se haga una ofrenda de presentes’.

Esta exhortación se hace sólo para fomentar la práctica de desarrollar el *Conocimiento de la Sabiduría* (*vipassanā‒ñāṇa*). No se debe malinterpretar que un acto de generosidad no esté asociado con la *sabiduría*, si el donante no practica la contemplación tal como se le exhorta.

De hecho, quien quiera desarrollar *vipassanā‒ñāṇa* realmente debe, en primer lugar, descartar la noción del *alma*, del *él*, del *hombre*, *mujer*, es decir, de la ilusión del *alma*, la ilusión del *Ser*, para discernir que son meramente agregados materiales y agregados mentales. Entonces, uno tendrá que seguir contemplando así para darse cuenta de que estos agregados mentales y materiales son de naturaleza *impermanente*, *insatisfactoria* e *insustancial*. Sin la diferenciación entre agregados mentales y materiales, si se contemplaran los conceptos convencionales de ‘Yo soy *anicca*; el objeto de la ofrenda es *anicca*; el destinatario es *anicca’*, ningún conocimiento real sería posible.

###### 9. *Sasaṅkhārika / Asaṅkhārika Dāna*

La ofrenda que se haga con vacilación y solo después de haber sido instada corresponderá a ***Sasaṅkhārika‒dāna*** y la ofrenda hecha de manera espontánea sin ser exhortada corresponderá a ***Asaṅkhārika‒dāna***.

En este caso, instar significa incitar o suplicar sinceramente a alguien que dé cuando dude o se niegue a hacerlo. Este ofrecimiento se hará solo con indicaciones. Sin embargo, una simple solicitud no debe tomarse como una urgencia o súplica. Por ejemplo, a una persona que no haya tomado ninguna decisión sobre si hará o no una donación, si se le pidiese que haga alguna contribución u ofrendas y la hace de buena gana y sin dudarlo, éste será un presente espontáneo en

respuesta a una simple solicitud. Esto corresponderá a *asaṅkhārika‒dāna* (uno sin indicaciones) y no debe llamarse *sasaṅkhārika‒dāna* (solo porque se haga después de una solicitud). Si a otra persona se le acercase de manera similar la oportunidad y se le pidiese que realice una contribución y, al principio, se mostrase reacia y se negase a hacerlo, pero cuando la solicitud se repita con una indicación “Haga el presente, no vacile” y él haga una contribución; ese *Dāna,* que se hará como consecuencia de una invocación, corresponderá al tipo *sasaṅkhārika‒dāna* (uno con incitación). Incluso en el caso en el que nadie se haya acercado para solicitar *dāna*, si uno primero piensa en hacer una ofrenda y luego se arrepiente de la idea, pero después de mucha persuasión, autoinducción, finalmente hiciera el presente, su *dāna* corresponderá a tambiéndel tipo *sasaṅkhārika*.

###### 10. *Somanassa / Upekkhā Dāna*

La ofrenda hecha mientras uno esté de buen humor con un estado de ánimo feliz corresponderá a ***Somanassa‒dāna***. La ofrenda hecha con un estado mental equilibrado, ni gozosamente ni triste, sino ecuánime, corresponderá a ***Upekkhā‒dāna*.**

(Cuando el acto de dar esté acompañado de placer, corresponderá a ***Somanassa‒dāna***; cuando esté acompañado de ecuanimidad, corresponderá a ***Upekkhā‒dāna***).

###### 11. *Dhammiya / Adhammiya Dāna*

Ofrecer la propiedad ganada de acuerdo con el *Dhamma* por medios justos corresponderá a***Dhammiya‒dāna***. Ofrecer propiedad ganada por medios inmorales, como robar, substraer, corresponderá a***Adhammiya‒dāna***.

Aunque ganar una propiedad por medios inmorales no esté de acuerdo con el *dhamma*, ofrecer como ofrenda dicha propiedad es, no obstante, un acto meritorio, pero los buenos resultados que se obtengsn de este tipo de *dāna* no podrán ser tan grandes como los obtenidos con el primer tipo, el *dhammiya‒dāna*. Se puede hacer una comparación de estos dos resultados diferentes con tipos de plantas que crecerán a partir de una buena semilla y de una mala semilla.

###### 12. *Dāsa / Bhujissa Dāna*

La ofrenda hecha con la esperanza de obtener placeres mundanos corresponderá a un *dāna* esclavizante (***Dāsa‒dāna***), la ofrenda que esclavizará a uno. Siendo un esclavo del deseo por los placeres sensoriales, uno hace este tipo de *dāna* para servir a su Maestro, al Deseo por cumplir sus deseos. La ofrenda hecha con la aspiración de consumar el *Sendero* y la Fruición, el *Nibbāna*, corresponderá al *dāna* en virtud de la liberación, ***Bhujissa‒dāna*** (ofrenda hecha en rebelión contra el dictado del Maestro: el Deseo).

Los seres sensibles en el interminable ciclo de renacimientos desean disfrutar de los placeres agradables sensoriales (objetos visibles, sonidos, olores, sabores y tactos). A este apetito de complacerse con los supuestos placeres sensoriales se le denomina Deseo. Cada momento de la existencia está dedicado a satisfacer ese Deseo; satisfaciendo las necesidades de ese Deseo, se han convertido en sus sirvientes. El esfuerzo continuo, día y noche a lo largo de sus vidas, por la riqueza no es más que el cumplimiento de los deseos del Deseo que exige lo mejor de la comida, la mejor de la ropa y la forma de vida más lujosa.

No contentos con ser esclavos del Deseo en la vida presente, trabajando para satisfacer todas sus necesidades, hacemos actos de *dāna* para asegurar una vida lujosa en el futuro. Este tipo de ofrendas, acompañada de un fuerte deseo por disfrutar continuamente de los placeres mundanos en las vidas venideras, corresponderá definitivamente a un *dāna* esclavizante (*dāsa‒dāna).*

Este tipo de *dāna* en cumplimiento de los deseos del Deseo y que asegura la servidumbre del Deseo a lo largo del interminable ciclo de renacimientos, se realiza pensando que es el mejor, antes de encontrar las *Enseñanzas* del *Buddha*. Pero una vez que somos lo suficientemente afortunados de escuchar el *Buddha Dhamma*, llegamos a comprender cuán poderoso es este Deseo, cuán insaciable es, cuánto tenemos que sufrir para cumplir los deseos de este Deseo. Entonces resolviendo: “Ya no seré más sirviente de este terrible Deseo, ya no cumpliré sus deseos, me rebelaré contra él, iré contra él! y para desarraigar, para erradicar este Malvado Deseo, uno hará ofrendas con la aspiración de consumar el *Sendero* y la Fruicióm, el *Nibbāna*. A este *dāna* se le denomina *dāna* hecho en virtud de la liberación, ***Bhujissa‒dāna*** (ofrenda hecha en rebelión contra los dictados del Maestro: el Deseo).

###### 13. *Thāvara / Athāvara Dāna*

El ofrecimiento de cosas de naturaleza permanente e inamovible, como pagodas, templos, monasterios, casas de descanso y excavación de pozos, tanques, etc., corresponderá a ***Thāvara‒dāna*.** El ofrecimiento de cosas de naturaleza móvil destinadas a un uso temporal, como alimentos, ropajes, etc., regalos móviles corresponderá a ***Athāvara‒dāna***.

###### 14. *Saparivāra / Aparivāra Dāna*

La ofrenda que se haga con el acompañamiento de material complementario que suela acompañar a dicha ofrenda corresponderá a ***Saparivāra‒dāna***. Por ejemplo, al ofrecer ropajes como elemento principal del presente, cuando vaya acompañado de accesorios y requisitos adecuados y apropiados, corresponderá a un *saparivāra‒dāna*; cuando no haya otros objetos de ofrenda además del elemento principal del ropaje, corresponderá a un obsequio sin acompañamiento, *Aparivāra‒dāna*. La misma diferenciación se aplica a las ofrendas realizadas con otras formas de presentes.

Las marcas características especiales en el cuerpo de los *Bodhisattas*, que tienen un gran séquito que los atiende, son los beneficios resultantes del tipo *saparivāra‒dāna*.

###### 15. *Nibaddha / Anibaddha Dāna*

La ofrenda que se haga de manera constante o regular, como la ofrenda de alimentos al *Saṅgha* todos los días, corresponderá aun *dāna* constante, (***Nibaddha‒dāna***). La ofrenda que se haga no constantemente, no de manera regular, sino sólo ocasionalmente cuando uno pueda hacerlo, corresponderá a una ofrenda ocasional (***Anibaddha‒dāna***).

###### 16. *Paramattha / Aparamattha Dāna*

Ofrenda empañada (***Paramattha‒dāna***). Ofrenda no empañada (***Aparamattha‒dāna***).

La ofrenda empañada por el deseo y la visión incorrecta corresponderá a un***Paramattha‒dāna***. La ofrenda que no esté corrompida por el deseo y la visión incorrecta corresponderá a un ***Aparamattha‒dāna****.*

Según el ***Abhidhamma***, uno se corrompe cuando se extravía únicamente por una visión incorrecta; pero la visión incorrecta siempre coexiste con el deseo. Cuando la visión incorrecta corrompa y lleve a uno por un mal camino, el deseo también estará involucrado. Por lo tanto, tanto el deseo como la visión incorrecta se mencionan anteriormente. Y así es como el deseo y la visión incorrecta provocan corrupción moral. Habiendo hecho una ofrenda, si uno expresase un deseo ardiente y saludable: “Que pueda alcanzar rápidamente el Sendero y la Fruición (el *Nibbāna*) como resultado de este acto de mérito”, la ofrenda se convertirá en una del tipo ***Vivatthanissita*** (ver el tipo 4 arriba), y podría servir como una condición suficiente y fuerte para alcanzar el *Sendero* y la *Fruición* (*Nibbāna*). No obstante, si en lugar de hacer un deseo tan saludable por el *Nibbāna*, alguien corrompido y descarriado por el deseo y la visión incorrecta, aspirase a un resultado mundano de este acto de mérito: “Qué pueda convertirme en un *Deva* distinguido como *Sakka*, Rey del plano *Tāvatiṃsa*, o simplemente un *Deva* de los reinos divinos duraderos”, su *dāna* no podrá servir como una condición suficiente para la consumación del *Nibbāna* y se clasificará como simplemente *paramattha‒dāna*, el *dāna* que carecerá de la condición suficiente para el logro del *Nibbāna*, estando empañado por el deseo y visión incorrecta. El *dāna*, que no esté empañado por el deseo y la visión incorrecta, sino que se produzca con el único propósito de consumar el *Nibbāna*, se clasificará como *aparamattha‒dāna.*

También se puede practicar mucha caridad fuera de la *Enseñanza* del *Buddha*; pero entonces sólo será posible el *dāna* del tipo *paramattha*. Sólo dentro de la *Enseñanza* del *Buddha* se podrá practicar el *dāna* de tipo *aparamattha*. Así que, si bien somos bendecidos con la rara oportunidad de encontrarnos con las *Enseñanzas* del *Buddha*, debemos esforzarnos al máximo para asegurarnos de que nuestra ofrenda sea del tipo *aparamattha*.

###### 17. *Ucchiṭṭha / Anucchiṭṭha Dāna*

Ofrenda hecha con lo que sobre, lo que sea inferior, mezquina, corresponderá a***Ucchiṭṭha‒dāna***. Ofrenda hecha con lo que no sobre, con lo que no sea inferior, ni mezquina, corresponderá a ***Anucchiṭṭha‒dāna***.

Supongamos que, mientras se hagan los preparativos para una comida, aparezca un donatario y uno done algo de la comida que se haya preparado antes de comerla; se considera “el presente más elevado” (*agga‒dāna*) y también es un

*anucchiṭṭha‒dāna* ya que la ofrenda no es lo que sobre de la comida. Si el donatario llegase mientras uno está comiendo, pero antes de que termine de comer y uno haga una ofrenda de la comida extraída de la comida que esté comiendo, eso también se considerará un *anucchiṭṭha‒dāna;* incluso se puede decir que será un noble don. Cuando la ofrenda se haga con los restos de comida después de que uno haya terminado de comer, corresponderá a un presente de los restos, un *ucchiṭṭha‒dāna*; uno mezquino e inferior. Sin embargo, debe notarse que la humilde ofrenda hecha por alguien que no tenga nada más que dar que la comida sobrante bien podría denominarse *anucchiṭṭha‒dāna*. Sólo cuando una ofrenda la haga alguien de esta manera, pudiendo hacer un presente mejor, se considerará que su presente será mezquino e inferior, *ucchiṭṭhadāna*.

18*. Sajiva / Accaya Dāna*

La ofrenda hecha mientras uno todavía esté vivo corresponderá aun ***Sajiva‒dāna***. Ofrenda destinada a ser efectiva después de la muerte: “Daré tal propiedad a tal o cual persona. Que tome posesión de ellos después de mi muerte y que los utilice como desee “, dícese que corresponderá a **un *Accaya‒dāna***.

Un *bhikkhu* (monje budista) no puede realizar un tipo de *dāna accaya*, es decir, no puede dejar sus propiedades como obsequios para otros después de la muerte. Incluso si lo hiciera, no constituiría un acto de *dāna*; el posible destinatario tampoco tiene ningún derecho de posesión sobre ellos. Si un *bhikkhu* da sus propiedades a otro *bhikkhu* mientras aún viva, el receptor tendrá derecho a lo que se le dé; o también, mientras un *bhikkhu* esté vivo y algún *bhikkhu* esté en términos íntimos (*vissāssagaha*) con él, podría tomarlo y llegar a poseer; o si poseyera algo conjuntamente (*dvisantaka*) con otro *bhikkhu*, cuando muera, el *bhikkhu* que todavía viva se convertirá en el único propietario. A menos que se cumplan estas condiciones, es decir, dar su propiedad durante su vida, tomar posesión de ella por razones de intimidad mientras todavía se esté vivo, o poseerla a través de la doble propiedad, la propiedad del *bhikkhu* se convertirá en propiedad del *Saṅgha*, la Orden de *Bhikkhus*, cuando éste muera. Por lo tanto, si un *bhikkhu* hace un *accaya*‒*dāna*, diciendo: “Le doy tal propiedad a tal o cual persona cuando muera. Qué tome posesión de ellos”, equivaldrá a dar una propiedad que para entonces pertenecerá a la Orden de *Bhikkhus*. Su donación no constituirá un acto de *dāna* y el posible destinatario tampoco tendrá derecho a tal propiedad, sólo entre los laicos será posible y legal este tipo de obsequio, *accaya*‒*dāna*.

###### 19. *Puggalika / Saṅghika Dāna*

La ofrenda hecha a una o dos personas individuales corresponderá a un***Puggalika‒dāna***. La ofrenda hecha a toda la Orden de *Bhikkhus* (al *Saṅgha*) corresponderá aun ***Saṅghika‒dāna***.

*Saṅgha* significa grupo, congregación o comunidad; aquí se refiere a toda la comunidad de discípulos *ariyas* del *Buddha*. Al hacer una ofrenda destinada al *Saṅgha*, el donante debe tener en mente no a los discípulos *ariyas* individualmente que constituyan la Orden, sino a la comunidad de discípulos *ariyas* en su conjunto. Sólo entonces su ofrenda será del tipo *saṅghika*.

El *Dakkhināvibhanga Sutta (*del *Canon Pāli* ***Majjhima Nikāya***) enumera los 14 tipos de presentes dirigidas a personas (*puggalika‒dāna*) y los 7 tipos de presentes para el *Saṅgha* (*saṅghika‒dāna*). Es útil conocerlos.

**14 Tipos de Ofrendas Recibidas Individualmente**

(1). Ofrenda hecha a un *Buddha*.

(2). Ofrenda hecha a un *Paccekabuddha*, un *Buddha* que no enseña el *Dhamma*.

(3). Ofrenda hecha a un *arahat* o a alguien que haya consumado la etapa de *arahatta‒phala*.

(4). Ofrenda hecha a alguien que se esfuerce por consumar el estado de *arahatta‒phala* o alguien que haya consumado la etapa de *arahatta‒magga*.

(5). Ofrenda hecha a un *anāgāmin* o a alguien que haya consumado la etapa de *anāgāmī‒phala*.

(6). Ofrenda hecha a alguien que se esfuerce por consumar el estado *anāgāmī‒phala* o alguien que haya consumado la etapa *anāgāmī*‒*magga*.

(7). Ofrenda hecha a un *sakadāgāmin* o a alguien que haya consumado la etapa *sakadāgāmī*‒*phala*.

(8). Ofrenda hecha a alguien que se esfuerce por consumar el estado *sakadāgāmī*‒*phala* o a alguien que haya consumado la etapa *akadāgāmī*‒*magga*.

(9). Ofrenda hecha a un *sotāpanna* o a alguien que haya consumado la etapa *sotāpatti*.

(10). Ofrenda hecha a alguien que se esfuerce por consumar el estado *sotāpatti‒phala* o a alguien que haya consumado el estado *sotāpatti*‒*magga*.

(11). Ofrenda hecha a los reclusos (fuera de la Enseñanza del *Buddha* o cuando la Enseñanza no exista) que hayan logrado desarrollar los *jhāna* o los *Poderes Supernormales.*

(12). Ofrenda hecha a un laico ordinario que posea moralidad.

(13). Ofrenda hecha a un laico ordinario desprovisto de moralidad.

(14). Ofrenda hecha a un animal.

De estos 14 tipos de ofrendas que se hagan individualmente, dar una comida completa a un animal traerá resultados saludables de larga vida, buena apariencia, bienestar físico, fuerza e inteligencia por 100 vidas. Luego, en orden ascendente, dar una comida completa a un laico de mala moralidad traerá estos resultados saludables durante 1,000 vidas; a una persona laica de buena moralidad en un momento en que la *Enseñanza* del *Buddha* no exista y no tenga la oportunidad de refugiarse en la *Gema Triple*, traerá lo descrito antes durante 100,000 mil vidas; a los reclusos y ascetas consumados en el desarrollo de los *jhāna*, durante 10,000’000,000 de vidas; dar de comer a los laicos y novicios (durante un período en el que existan las *Enseñanzas* de los *Buddhas*) que se refugien en la *Gema Triple* hasta la *Persona Noble* que haya consumado el *sotāpatti‒magga*, durante un período incanculable (1 *asaṅkhyeyya*) de vidas; y con personas de consumaciones superiores hasta el *Buddha*, durante incontables períodos de vidas. (Según el *Comentario*, incluso quien solo se refugie en la *Gema Triple* podrá ser considerado como una persona que se esté desarrollando para la consumación *sotāpatti‒phala*).

No existe mención sobre *bhikkhus* de moralidad relajada en la lista anterior de 14 tipos de destinatarios de ofrendas hechas individualmente. La enumeración del *Buddha* sobre la ofrenda hecha a una persona desprovista de moralidad se refiere solo al período en el que la *Enseñanza* del *Buddha* no exista. Por estas razones, existe una tendencia a considerar que las ofrendas hechas a los *bhikkhus* de moralidad impura mientras la *Enseñanza* del *Buddha* aún no exista sean reprochables. No obstante, uno debe recordar que cualquiera que se haya hecho budista, en el peor de los casos, tomará refugio en la *Gema Triple*; y el *Comentario* dice que quien se refugie en la *Triple Gema* será una persona que estará practicando para la consumación del estado *sotāpatti‒phala*. Además, una ofrenda sea hecha a un laico común que carezca de moralidad (mientras que la *Enseñanza* del *Buddha* no exista), podría ser de mucho beneficio, no hay duda de que las ofrendas hechas a un laico común y corriente, carente de moralidad, mientras que la *Enseñanza* del *Buddha* todavía exista, también podría ser beneficioso.

Nuevamente, en el *Texto* ***Milinda‒Pañha***, *Thera* Nāgasena explica que un *bhikkhu* inmoral será superior a un laico inmoral en diez aspectos, como en la reverencia mostrada al *Buddha*, en la reverencia mostrada al *Dhamma*, en la reverencia mostrada al *Saṅgha*, etc. Así, según **Milinda Pañha,** un *bhikkhu* inmoral será superior a un laico inmoral; y dado que el *Comentario* lo enumera como alguien que se encuentra practicando para la consumación del estado *sotāpatti‒phala*, no se debe decir que sea reprochable e infructuoso hacer una ofrenda a un *bhikkhu* que esté desprovisto de moralidad.

Hay otro punto de vista más en relación a este asunto. Durante una época en la que no se encuentre disponible la *Enseñanza* del *Buddha*, los *bhikkhus* inmorales no podrán causar ningún daño a la *Enseñanza*; pero cuando la *Enseñanza* exista, podrán hacerle daño. Por esa razón, no se debe hacer ninguna ofrenda a los *bhikkhus* que carezcan de moralidad durante el período en que exista la *Enseñanza* del *Buddha*. No obstante, el *Buddha* muestra que este punto de vista es insostenible.

Al concluir el discurso sobre siete tipos de ofrendas al *Saṅgha* (*saṅghikadāna*) (ver más abajo), el *Buddha* le explica a Ānanda:

“Ānanda, en los tiempos venideros aparecerán *bhikkhus* viles, desprovistos de moralidad, que serán *bhikkhus* sólo de nombre y que llevarán sus ropajes alrededor del cuello. Con la intención de renunciar al *Saṅgha*, se harán ofrendas a estos *bhikkhus* inmorales. Incluso cuando se haga ofrecimientos de esta manera, un *saṅghika*‒*dāna*, una ofrenda destinada a todo el *Saṅgha*, declaro, traerá innumerables e inestimables beneficios”.

Todavía existe otro punto a tener en cuenta. De las *Cuatro Purezas de la Generosidad* (*Dakkhiṇā Visuddhi*), la primera *Pureza* es: Incluso si el donatario es de moralidad impura, cuando el donante sea moral, la ofrenda será pura debido a la pureza del donante. También por estas razones, uno no debe decir que un *bhikkhu* inmoral no es apto para ser donatario, y que no se acumulará ningún beneficio al hacerle una ofrenda.

Debe notarse bien, por lo tanto, que el sólo acto de hacer una ofrenda con malas intenciones de aprobar y alentar a un *bhikkhu* inmoral en sus malas prácticas será reprochable; sin tener en cuenta sus hábitos, si uno hiciera la ofrenda con la mente pura, pensando sólo “se debe dar si alguien viene por una donación”, en tal caso es absolutamente irreprochable.

**7 Clases de Presentes para el *Saṅgha* (*Saṅghika‒dāna*)**

(1). Ofrenda hecha a la comunidad de *bhikkhus* y *bhikkhunīs* dirigida por el *Buddha*, mientras aún viva.

(2). Ofrenda hecha a la comunidad de *bhikkhus* y *bhikkhunīs* después del *Parinibbāna* del *Buddha*.

(3). Ofrenda hecha únicamente a la comunidad de *bhikkhus*.

(4). Ofrenda hecha únicamente a la comunidad de *bhikkhunīs*.

(5). Ofrenda hecha (con toda el *Saṅgha* en mente) a un grupo de *bhikkhus* y *bhikkhunīs* designados por la *Orden*. Tal ofrenda se hace cuando el donante no puede darse el lujo de dar ofrendas a todos los *bhikkhus* y *bhikkhunīs* y solicita a la *Orden* que designe a un cierto número de *bhikkhus* y *bhikkhunīs* a quien se les podría permitir recibir las ofrendas. El *Saṅgha* entonces nombra el número requerido de *bhikkhus* y *bhikkhunīs* y el donante hace las ofrendas a ese grupo de *bhikkhus* y *bhikkhunīs* (con todo el *Saṅgha* en mente).

(6). Ofrenda hecha a un grupo de *bhikkhus* solamente (con todo el *Saṅgha* en mente) después de pedirle al *Saṅgha* que designe el número al que uno pueda permitirse dar.

(7). Ofrenda hecha (con la totalidad del *Saṅgha* en mente) a un grupo de *bhikkhunīs* sólo después de pedirle al *Saṅgha* que designe al número que uno pueda permitirse dar.

De estos siete tipos de *saṅghika‒dāna*, cabe preguntarse si es posible hacer una ofrenda del primer tipo, es decir, una ofrenda hecha a la comunidad de *bhikkhus* y *bhikkhunīs* dirigida por el *Buddha*, después del *Parinibbāna* del *Buddha*. La respuesta es “Sí, es posible” y la ofrenda debe hacerse de esta manera: después de colocar una estatua del *Buddha* que contenga las reliquias frente a la comunidad de *bhikkhus* y *bhikkhunīs* que se hayan reunido para la ceremonia, la ofrenda debe ser hecha, diciendo: “Hago esta ofrenda a la comunidad de *bhikkhus* y *bhikkhunīs* dirigidos por el *Buddha*”.

Habiendo hecho una ofrenda del primer tipo, surge la pregunta sobre qué sucede con los objetos de la ofrenda que estaba destinada al *Buddha*. Así como la propiedad del padre habitualmente pasa al hijo, también las ofrendas destinadas al *Buddha* deben dirigirse a los *bhikkhus* que cumplan sus deberes devocionales con el *Buddha* o con la comunidad de *bhikkhus*. Especialmente, si los objetos ofrecidos incluyen materiales como aceite, mantequilla *ghee*, etc., que deban utilizarse para ofrecer luces mediante lámparas de aceite al *Buddha*; los pedazos de tela incluidos en la ofrenda deben convertirse en estandartes y serpentinas para hacer una adoración mediante estas ofrendas.

Durante la vida del *Buddha*, la gente generalmente no estaba dispuesta a desarrollar apego o preocuparse por personalidades individuales; tenían su mente concentrada en la *Orden* de los *Bhikkhus* en su conjunto y así se pudieron hacer muchas ofrendas del tipo noble *saṅghika‒dāna*. En consecuencia, las necesidades de los miembros de la *Orden* fueron cubiertas principalmente por las distribuciones hechas para la *Orden*; los *bhikkhus* tenían poca necesidad de depender de los donantes laicos y laicas y, por lo tanto, tenían poco apego a ellos como 'los donantes de mi monasterio, los donantes de mis ropajes, etc.' Por lo tanto, el *bhikkhu* podía mantenerse libre de ataduras.

**Breve Historia del Jefe de Familia Ugga**

Aquellos deseosos de hacer ofrendas del tipo puramente *Saṅghika‒dāna* deben emular el ejemplo dado por el Jefe de FamiliaUgga. La historia del Jefe de Familia Ugga se encuentra en el segundo discurso del *Gahapati Vagga*, *Aṭṭhakanipāta* del *Canon**Pāli* ***Aṅguttara Nikāya***.

En una ocasión en que el *Buddha* residía en la Aldea del Elefante, en el país Vajjī, se dirigió a los *bhikkhus* diciendo: “*Bhikkhus*, deberían considerar al Jefe de Familia Ugga, de la Aldea del Elefante, como una persona dotada de ocho maravillosos atributos”. Afirmando esto así y brevemente, sin dar más detalles, entró al monasterio.

Luego, un *bhikkhu* fue por la mañana a la casa del Jefe de Familia y le dijo: “Jefe de Familia, el *Bhagavā* ha dicho que es una persona dotada de ocho maravillosos atributos. ¿Cuáles son estos ocho maravillosos atributos con los que el *Bhagavā* dijo que estaba dotado?”

“Venerable Señor, no estoy exactamente seguro sobre cuáles ocho maravillosos atributos específicos el *Buddha* dijo con los que estaba dotado, pero por favor, escuche con debida atención el relato de los ocho maravillosos atributos que realmente poseo”. Entonces, dio la siguiente descripción completa de sus ocho maravillosos atributos de la siguiente manera:

(1). La primera vez que vi al *Buddha* fue cuando estuve bebiendo alcohol y disfrutando en el bosque de flores de Madera de Acero. Tan pronto como vi al *Buddha* acercarse a la distancia, me volví sobrio, entonces la piedad devocional y la fe en las virtudes del *Buddha* se elevaron en mí. Éste es mi primer maravilloso atributo.

(2). En ese primer encuentro con el *Buddha*, me refugié en el *Buddha* y escuché Su discurso. Como resultado, me convertí en un *sotāpanna* (en un “Entrante a la Corriente”) y me establecí en la observancia de *Brahmacariya*‒*pañcama‒sīla*. Éste es mi segundo atributo maravilloso.

(*Brahmacariya‒pañcama*‒*sīla* es similar a los cinco preceptos habitualmente observados por los laicos, excepto que, en lugar del precepto, 'Me abstengo de la conducta sexual inapropiada', se adopta el precepto 'Me abstengo de cualquier forma de relación sexual'. Con la fórmula habitual de los cinco preceptos uno se abstiene de tener relaciones sexuales con nadie que no sea la propia esposa; pero con el *Brahmacariya‒pañcama‒sīla* se requiere la abstinencia total del sexo, ni siquiera con la propia esposa).

(3). Reuní a mis cuatro esposas, tan pronto como llegué a casa y les dije: 'Me he comprometido a observar el precepto de la abstinencia sexual total. Quien desee permanecer viviendo en esta casa puede hacerlo disfrutando de mis riquezas a su gusto y haciendo con ellas acciones meritorias; quien quiera volver a la casa de sus padres también es libre de hacerlo; y quien quiera casarse con otro hombre puede simplemente decirme a quién debo ofrecerla”. La mayor de mis cuatro esposas expresó su deseo de casarse con cierta persona a quien ella nombró. Mandé llamar al hombre en cuestión y, sosteniendo a mi esposa mayor con mi mano izquierda y una jarra de agua en mi mano derecha, entregué a mi esposa a tal hombre. Al hacer este presente de mi esposa a dicho hombre, permanecí completamente impasible, sin afectarme. Éste es mi tercer atributo maravilloso.

(4). He resuelto utilizar toda mi riqueza conjuntamente con personas de buen carácter moral. Éste es mi cuarto atributo maravilloso.

(5) Siempre me acerco a un *bhikkhu* con el debido respeto, nunca sin reverencia; si el *bhikkhu* me da una charla sobre el *Dhamma*, escucho su discurso sólo con respeto, nunca sin reverencia; si el *bhikkhu* no me da una charla sobre el *Dhamma*, Yo doy un discurso. Éste es mi quinto atributo maravilloso.

(6) Siempre que invito al *Saṅgha* a mi casa para hacer algunas ofrendas, los *Devas* llegan delante de ellos y me dicen: “Jefe de familia, tales y tales *bhikkhus* son personas nobles e iluminadas (*ariyas*); tales y tales *bhikkhus* son personas

de ordinaria moralidad; tales y tales *bhikkhus* están desprovistos de moralidad”. Que los *Devas* vengan y me den esta información previa sobre los *bhikkhus* no es nada sorprendente para mí; la maravilla es que cuando ofrezco comidas o cosas materiales al *Saṅgha* con pensamientos como “Le ofreceré mucho a este individuo porque es una persona noble e iluminada, de buena moralidad; u ofreceré poco a este individuo, ya que es de mala moral”, nunca surge como ocurrencia en mi mente. De hecho, sin diferenciar quién sea noble, quién seaa moral o inmoral, hago mis ofrendas imparcialmente a todos y a cada uno. Éste es mi sexto atributo maravilloso.

(7) Venerable Señor, cuando llegan *Devas* y me dicen que la doctrina del *Buddha* está bien expuesta, que posee el mérito de estar bien enseñada. Esta noticia que me transmiten los *Devas* no me sorprende. Lo sorprendente es que, en tales ocasiones, respondo a los *Devas*: *'Devas*, al margen de que me digan eso o no, en verdad, la doctrina del *Buddha* está bien enseñada' (él cree que la doctrina del *Buddha* está bien expuesta, no porque los *Devas* se lo digan, sino porque él mismo sabe que es así). Aunque mantenga esas comunicaciones con los *Devas*, no me enorgullece que los *Devas* vengan a mí y que yo tenga conversaciones con ellos. Éste es mi séptimo atributo maravilloso.

(8) No habría nada de sorprendente también, si yo falleciera antes de que lo hiciera el *Bhagavā* y Él pronosticara: “El Jefe de Familia Ugga ha destruido completamente los *Cinco Grilletes* *Inferiores* que conducen al renacimiento en los reinos sensuales inferiores; él es un *anāgāmin*. Incluso antes de la predicción del *Buddha*, me he convertido en *anāgāmin* y ello ya forma parte de mi conocimiento. Éste es mi octavo atributo maravilloso.

De estos ocho atributos maravillosos descritos por el Jefe de Familia Ugga, el sexto se ocupa de hacer ofrendas imparciales a los nobles, los morales o los inmorales por igual. Es necesario saber cómo se puede tener una mente imparcial en tales circunstancias. Se puede entender que la actitud imparcial se logra de esta manera: 'Como hice la invitación con la intención de dar al *Saṅgha*, a toda la Orden, cuando haga la ofrenda a un noble, no lo reconoceré como tal; no consideraré que esté haciendo la ofrenda a un noble; sólo tendré en cuenta que estoy haciendo mi ofrenda al *Saṅgha*, a los nobles discípulos del *Buddha* en su conjunto. Y cuando haga la ofrenda a un inmoral, no lo reconoceré como tal; no consideraré que esté haciendo la ofrenda a un inmoral; sólo tendré en cuenta que estoy haciendo una ofrenda al *Saṅgha*, a los nobles discípulos del *Buddha* en su conjunto. De esta manera, se puede mantener la imparcialidad al respecto”.

Emulando el ejemplo dado por el Jefe de Familia Ugga. Al hacer una ofrenda, uno debe ignorar el estado del receptor, dejar a un lado los sentimientos personales hacia él y esforzarse por tener en cuenta únicamente a la Orden de *Bhikkhus* en su conjunto, para que su *dāna* pueda ser del tipo noble *saṅghika‒dāna*. Como enseñó explícitamente el *Buddha* en el *Dakkhinā‒Vibhaṅga Sutta* mencionado anteriormente, cuando una ofrenda es del tipo *saṅghika*, es decir, teniendo en cuenta a toda la comunidad de *bhikkhus* al hacerla, podría traer innumerables e inestimables beneficios al donante, incluso si el destinatario fuese una persona inmoral desprovista de virtudes.

Una ofrenda será del tipo *saṅghika‒dāna* cuando se haga con total reverencia al *Saṅgha*; pero no siempre será fácil hacerlo. Supongamos que una persona decida hacer una ofrenda del tipo *saṅghika*, después de haber hecho los preparativos necesarios, que vaya a un monasterio y se dirija a los *bhikkhus*: “Venerables Señores, deseo hacer una ofrenda del tipo *saṅghika*; que puedan designar a alguien del *Saṅgha* como su representante”. Si los *bhikkhus* nombraran a un novicio que le toque representar al *Saṅgha*, es probable que el donante se disguste; si eligen a un *Thera* anciano de larga trayectoria para representarlos, es probable que se sienta abrumado por una intensa dicha, exultante: “Tengo un *Thera* anciano de larga data como mi donatario”. Tal generosidad, afectada por la personalidad del donatario, no podrá ser una ofrenda perfecta del tipo *saṅghika*.

Sólo si uno puede aceptar al representante en turno designado por el *Saṅgha*, sin ningún recelo y sin preocuparse por si el destinatario es un novicio, un *bhikkhu*, un *bhikkhu* joven o un *bhikkhu* anciano, un *bhikkhu* ignorante o un *bhikkhu* erudito, y hace suya la ofrenda sólo con el pensamiento: “Hago mi ofrenda al *Saṅgha*”, con total reverencia al *Saṅgha*, entonces uno hará un verdadero *saṅghika‒dāna*.

**La Historia del Donante de un Monasterio**

Este incidente ocurrió al otro lado del océano, es decir, en la India. Un Jefe de Familia rico, que ya había donado un monasterio, tuvo la intención de hacer una ofrenda al *Saṅgha*. Después de hacer los preparativos necesarios, fue a la Orden de *Bhikkhus* y se dirigió a ellos: “Venerables Señores, ¿pueden designar a alguien para que reciba mi ofrenda para el *Saṅgha*?” Sucedió que fue el turno de un *bhikkhu* inmoral el de representar al *Saṅgha* para la recepción de la ofrenda. Aunque el hombre sabía bien que el *bhikkhu* designado era inmoral, lo trató con pleno respeto: el asiento del *bhikkhu* estuvo preparado como para una ocasión ceremonial, decorado con un dosel en el techo y perfumado con flores y perfumes. Lavó los pies del *bhikkhu* y los ungió con aceite con mucha reverencia, como si estuviera atendiendo a la persona del mismísimo *Buddha*. Luego hizo su ofrenda al *bhikkhu* rindiendo pleno reverencia al *Saṅgha*.

Esa tarde, el *bhikkhu* inmoral regresó a su casa y, parado en la puerta, pidió una azada, que necesitaba para hacer algunas reparaciones en el monasterio. El donante del monasterio ni siquiera se molestó en levantarse de su asiento, simplemente empujó la azada hacia el *bhikkhu* con sus pies. Los miembros de su familia le preguntaron entonces: “Respetable Señor, esta mañana ha colmado de mucha veneración a este *bhikkhu*; ahora no le ha mostrado ni siquiera una pequeña parte de esa deferencia. ¿Por qué hay esta diferencia entre la mañana y la tarde en términos de su actitud hacia ese *bhikkhu*? El hombre respondió: “Queridos amigos, el respeto que estaba mostrando esta mañana era hacia el *Saṅgha*, no hacia este *bhikkhu* inmoral”.

**Algunas Consideraciones sobre *Puggalika‒dāna* y *Saṅghika‒dāna***

Hay quienes sostienen que si alguien se acerca a uno para pedir ofrendas y si se sabe de antemano que la persona es de mala moralidad, no se debe hacer ninguna ofrenda a dicha persona; si se hiciera, sería como regar una planta venenosa.

Pero no se puede decir que todo acto de ofrenda hecho a sabiendas de personas inmorales sea reprochable. Es la voluntad del donante lo que aquí se debe tener en cuenta. Si el donante aprueba los malos hábitos del receptor y da un presente con miras a darle apoyo y aliento para que continúe con sus prácticas inmorales, sólo entonces su presente sería como regar una planta venenosa. Si el donante no aprueba los malos hábitos del receptor y no tiene la intención de animarlo a continuar con sus malas prácticas, sino emulando el ejemplo del donante del monasterio descrito anteriormente, si hace su donación de tal manera que se convierta en un verdadero *saṅghika‒dān*a, entonces no se le puede culpar de tal ofrenda.

De nuevo, hay quienes sostienen que si el receptor es de buen carácter moral o de mal carácter moral, éste no es un asunto que concierna a los donantes; solo le concierne al destinatario. Por lo tanto, permaneciendo indiferente al carácter del receptor, ya sea bueno o malo, ellos sostienen que el donante debería tener en cuenta: “Ésta es una persona noble, un *ariya* (o un *arahat*)”. Estos sostienen que este acto de ofrenda es irreprensible y tan fructífero como hacer una ofrenda a un *arahat*. Este punto de vista también es insostenible.

Los discípulos de otros maestros, que no están en condiciones de saber si una persona es un *ariya* o un *arahat*, creen erróneamente que sus maestros son *Nobles*, *arahats*. Este tipo de creencia, llamada “*Micchādhimokkha*”, que toma la decisión o conclusión equivocada, es demeritoria. Seguramente será demeritoria y se estará tomando una decisión incorrecta si se asumiera que “estos son *nobles*, *arahats*” cuando se sabe muy bien que no lo son. Por lo tanto, no es apropiado sostener tales visiones incorrectas.

Ante tales destinatarios al hacer la ofrenda, la actitud adecuada a tener en cuenta debe ser: “Los *Bodhisattas*, en cumplimiento de la *Perfección* *de la Generosidad*, hacen su ofrenda sin discriminar entre personas de alto, mediano o bajo nivel de desarrollo. También emularé los ejemplos de los *Bodhisattas* y haré mis ofrendas a quien venga por ellos, sin discriminación”. De esta forma, uno no estará dando apoyo y estímulo a la práctica de malos hábitos y no estará “tomando decisiones o conclusiones incorrectas sobre el desarrollo del receptor”; el acto de ofrecer estará libre de culpa o falta. Las controversias y las dificultades surgen sólo en el caso de las ofrendas hechas a individuos, *puggalika‒dāna*,

porque existen varios tipos de individuos, buenos y malos. En el caso de las ofrendas hechas al *Saṅgha*, *saṅghika*‒*dāna*, existe sólo un tipo de *Saṅgha*, no dos, es decir, ni bueno ni malo. (Aquí se hace referencia a los nobles discípulos del *Buddha*, los *ariyas*). No hay distinción entre los *Ariya* *Saṅgha* de alto, mediano o bajo nivel de desarrollo, ya que todos son igualmente nobles. Por lo tanto, como se explicó anteriormente, cada vez que un donatario se presente ante uno, sin tener en cuenta su carácter, uno debe hacer la ofrenda con el pensamiento: “Hago mi ofrenda a los discípulos del *Buddha*, a la noble comunidad de *bhikkhus*”. Sólo entonces, esta ofrenda será del tipo *saṅghika‒dāna* y el destinatario será el *Saṅgha*; la persona que aparezca ante él para recibir la ofrenda será simplemente el representante del *Saṅgha*. Por muy inferior que esa persona pueda ser en su moralidad, el verdadero destinatario de la ofrenda será el noble *Saṅgha* y, por lo tanto, éste será verdaderamente un noble presente.

Algunas personas consideran que es muy difícil poner en práctica el consejo de ignorar el carácter personal del receptor inmoral que se haya presentado ante uno y hacer la ofrenda con la mente dirigida no a él, sino al noble *Saṅgha*, con respecto a él sólo como representante del *Saṅgha*. La dificultad surgirá sólo por la falta de práctica habitual en tales asuntos. Al hacer votos reverenciales a las imágenes y estatuas del *Buddha*, considerándolas como representantes del *Buddha*, uno está tan acostumbrado a la práctica de proyectar la mente en las imágenes o estatuas a la persona del *Buddha* viviente, que nadie afirma sea difícil. Así como el Jefe de Familia Ugga durante la época del *Buddha* y el donante del monasterio de Jambūdīpa se tuvieron que habituar a hacer ofrendas a un *bhikkhu* inmoral como representante del *Buddha*, también los budistas de los tiempos modernos deberían disciplinar su mente para acostumbrarse a tal actitud.

**4 tipos de ofrendas al *Saṅgha* (como se describe en *El* *Vinaya Piṭaka*)**

El *Vinaya Piṭaka*, el *Libro de Disciplina* para miembros de la *Orden*, da una descripción de las cuatro categorías de ofrendas hechas intencionalmente al *Saṅgha*. Pero estas cuatro categorías del *saṅghika‒dāna* no conciernen al donante laico; sólo los siete tipos de *saṅghika‒dāna* mencionados anteriormente les conciernen. Las distinciones del *Vinaya* se hacen solo para Orden, para que sepan cómo distribuir las ofrendas entre ellos.

Las cuatro categorías son:

a). ***Sammukhībhūta Saṅghika***. Las ofrendas se distribuirán entre el *Saṅgha* que esté realmente presente en el momento y lugar. Supongamos que se hiciera una ofrenda de ropajes en un lugar determinado de las ciudades o aldeas donde se hayan reunido algunos *bhikkhus* y el donante hiciera la ofrenda al noble *Saṅgha* en su conjunto diciendo: “Doy esto al *Saṅgha*”. Será difícil llegar a todos los *saṅghas* nobles de la ciudad o del pueblo en cuestión. La distribución, por lo tanto, se hará entre el *Saṅgha* presente en el lugar y en el momento respectivo. Por eso se llama “*Sammukhībhūta Saṅghika*” (*Sammukhībhūta*, presente en el momento y lugar; *Saṅghika*, perteneciente al *Saṅgha*).

(b). ***Ārāmaṭṭha ​​Saṅghika***. Las ofrendas se distribuirán entre el *Saṅgha* que resida en todo el recinto del monasterio. Supongamos que un donante entrase al recinto de un monasterio e hiciera una ofrenda de ropajes a un *bhikkhu* o *bhikkhus* con quien se encuentre, diciendo: “Ofrezco esto al *Saṅgha*”. Como la ofrenda se estará haciendo dentro del recinto del monasterio, ésta pertenecerá a todo el *Saṅgha* que resida en todo el recinto del monasterio, no simplemente a los *bhikkhus* que se encuentren en las cercanías. Por eso se llama “*Ārāmaṭṭha ​​Saṅghika*” (*Arāmaṭṭha* ​​‒ que resida en el recinto; *Saṅghika* ‒ que pertenezca al *Saṅgha*).

(c). ***Gatagata Saṅghika***. Ofrendas que pertenezcan al *Saṅgha* en cualquier lugar al que (ellos hayan ido) hayan sido llevados. Supongamos que un donante llegase a un monasterio donde resida un *bhikkhu* solitario e hiciera una ofrenda de cien ropajes, diciendo: “Ofrezco esto al *Saṅgha*”. Si el *bhikkhu* residente estuviese bien versado en las reglas disciplinarias, podrá tomar posesión de todas las ofrendas por sí mismo simplemente comentando: “En este momento, en este monasterio, soy el único *Saṅgha*; todos estos cien ropajes, por tanto. me pertenecen y tomo posesión de ellos”. Éste tendrá el derecho (de acuerdo con las reglas del *Vinaya*) de hacerlo; no se le podrá culpar por monopolizar la ofrenda hecha al *Saṅgha*. Si el *bhikkhu* no dominase las reglas del *Vinaya*, no sabrá qué hacer. En tal caso determinará si discernimiento: “Soy el único propietario.

Tomo posesión de ellos”. Ahora bien, supongamos que fuera a otro lugar llevándose consigo los ropajes y los *bhikkhus* que encuentre en el lugar le pregunten cómo consiguió los ropajes. Supongamos que, al enterarse de cómo los haya obtenido, estos *bhikkhus* reclamasen su parte de ropajes, diciendo: “Nosotros también tenemos derecho a ellos”, en consecuencia, todos los ropajes se dividirán por igual entre ellos. Entonces, se considerará que compartir los ropajes será bueno. No obstante, supongamos que, sin compartir los ropajes, continuara su camino y se encontrase con otros *bhikkhus*, estos *bhikkhus* también tendrán derecho a recibir su parte de los ropajes. De esta manera, adondequiera que el *bhikkhu* vaya, llevándose los ropajes con él, los *bhikkhus* en los lugares en cuestión tendrán derecho a dichos ropajes. Por eso se llama “*Gatagata Saṅghika*” (*Gatagata* – a dondequiera que uno vaya; *Saṅghika* –pertenecerá al *Saṅgha*).

(d). ***Catuddisā Saṅghika***. Ofrendas que pertenecen a todos los *bhikkhus* que vienen desde las cuatro direcciones. Tales ofrendas incluyen obsequios que sean pesados ​​e importantes, que deben tratarse con deferencia, por ejemplo, los monasterios. No deben ser distribuidos sino para que los use el *Saṅgha* que provenga desde todas las direcciones. Por eso se le llama “*Catuddisa Saṅghika*” (*Catuddissā* ‒ desde las cuatro direcciones; *Saṅghika* – pertenecerá al *Saṅgha*).

Sin tener en cuenta el hecho de que estas cuatro categorías se mencionan en las reglas del *Vinaya* para proporcionar medidas para la distinción de propiedad y distribución de las ofrendas hechas al *Saṅgha*, algunos (*bhikkhus*) hacen uso de estas disposiciones del *Vinaya* cuando los laicos hacen las ofrendas. Para dar una ilustración, supongamos que un donante, movido por la devoción piadosa hacia cierto *bhikkhu*, construyese un monasterio, aunque no con la intención de ofrecerlo al *bhikkhu* en cuestión, sino a todo el *Saṅgha*. Para la ceremonia de la libación, supongamos se invite a diez *bhikkhus*, incluido el *bhikkhu* hacia quien posea mucha devoción. Después de recitar los *Parittas****1***, cuando llegue el momento del anuncio real de la ofrenda, supongamos el *bhikkhu* quiera que se le ofrezca el monasterio como *puggalika‒dāna*; ofrenda hecha a un individuo en particular porque siente que vivir en un monasterio destinado a todo el *Saṅgha* conllevará muchas obligaciones y responsabilidades. No obstante, supongamos que el donante prefiera convertirlo en un *saṅghika‒dāna* porque, según él, ese *dāna* es superior y tiene mucho mérito. La congregación resolverá el desacuerdo entre el donante y su preceptor pidiéndole al donante que haga la ofrenda diciendo: “Le ofrezco este monasterio al *Saṅgha* que esté presente aquí y ahora” (*Sammukhībhūta* *Saṅgha*). Luego los nueve *bhikkhus* de la congregación, diciendo al restante: “Renunciamos a todo nuestro derecho de posesión del monasterio a su reverencia”, le entregasen el nuevo monasterio al *bhikkhu* en cuestión y se vayan.

De esta manera, es probable que se sigan tales procedimientos, creyendo que al hacerlo se cumple el deseo del donante de obtener un *saṅghika‒dāna* y que el receptor que prefiere la propiedad individual también sea feliz, ya que los nueve copropietarios habrían renunciado a su derecho a la posesión del monasterio lo que lo convertiría en el único propietario.

No obstante, en realidad, tal procedimiento no es adecuado y no debe seguirse. El ofrecimiento de un monasterio es importante y de peso; los diez *bhikkhus* a quienes se les haya ofrecido el monasterio no pueden hacer ningún tipo de reparto de la ofrenda entre ellos; el presente del donante equivaldría a ser sólo un obsequio para los diez *bhikkhus* presentes únicamente en la ocasión y no para el *Saṅgha* en su conjunto.

###### 20. *Kāla / Akāla Dāna*

Ofrendas que se hagan en ocasiones específicas (***Kāla‒dāna***); ofrendas que pueden hacerse en cualquier momento (***Akāla‒dāna***).

Ofrenda de ropajes *Kaṭhina* al final del *vassa* budista durante un mes, ofrenda de ropajes al comienzo del *vassa* budista, ofrenda de alimentos dietética a los enfermos, ofrenda de alimentos a los *bhikkhus* visitantes, ofrenda de alimentos a los *bhikkhus* que emprendan un viaje, son presentes hechos en un momento específico, para un propósito específico y se denominan presentes oportunos, *kāla‒dāna*; a todos los demás obsequios hechos según lo desee uno sin hacer referencia a ningún momento en particular se les denominan *akala‒dāna*.

‒

1. *Parittas*: literalmente protección; Es una costumbre budista recitar ciertos suttas como el *Mañgala Suttam*, el *Ratana Suttan*, el *Mettā Suttam*, etc. para protegerse de las malas influencias.

***Kāla‒dāna*** tiene un mérito mayor que el tipo ***akāla*** porque la ofrenda se hace para satisfacer las necesidades específicas en un momento específico. El tipo *kāla* del *dāna*, en el momento de su realización, brinda buenos resultados específicos en el momento en que se requieran. Por ejemplo, si el donante desea comer algo especial, su deseo se cumple de inmediato; Asimismo, si desea tener alguna ropa especial para ponerse, la recibirá. Estos son ejemplos de méritos especiales que se obtienen de las ofrendas realizadas en momentos específicos para satisfacer necesidades específicas.

###### 21. *Paccakkha / Apaccakkha Dāna*

Ofrendas hechas en presencia del donante (**paccakkha‒dāna**). Ofrendas hechas en ausencia del donante (**apaccakkha‒dāna**).

La palabra Pāḷi, “**paccakkha**” se compone de “*pati*” y “*akkha*”. “*Pati*” significa hacia; “*Akkha*” significa cinco sentidos, es decir, el ojo, oído, nariz, lengua, cuerpo. Aunque “*paccakkha*” es generalmente “ante el ojo”, su significado completo debe ser “perceptible por los sentidos”. Por lo tanto, *paccakkha*‒*dāna* tiene un alcance más amplio, no solo el tipo de ofrenda que puede ver al donante, sino también las que pueden ser percibidas por sus otros sentidos, es decir, por el sonido, el olfato, el gusto y el tacto. Al respecto, debe tenerse en cuenta que las ofrendas hechas en presencia del donante, *paccakkha*‒*dāna*, no es exactamente lo mismo que *sāhatthika*‒*dāna*, que se hace con las propias manos. Las ofrendas hechas en presencia de uno a instancia de uno, pero no con las propias manos, son del tipo *anattika*‒*dāna*, ofrendas hechas a pedido o comando de uno.

###### 22. *Sadisa / Asadisa Dāna*

Ofrendas que puedan ser igualadas por otra persona (***Sadisa‒dāna***). Ofrendas que nadie pueda igualar, ofrenda incomparable (***Asadisa‒dāna***).

Cuando las ofrendas se hagan con un espíritu de competencia, los donantes se esforzarán por superar a sus rivales en escala y magnificencia del presente. En tales competencias, las ofrendas que resulten ser incomparables, inimitables se denominarán *ofrendas incomparables*, *asadisa‒dāna*.

Según el ***Comentario Dhammapada***, tal como se explica en la historia de la entrega de ofrendas sin igual en el   
*Loka‒vagga*, sólo un donante aparecerá durante la época de cada *Buddha* para hacer una ofrenda sin igual. La historia se desarrolla de la siguiente manera:

En una ocasión, el *Buddha*, después de emprender un largo viaje seguido de quinientos *arahats*, regresó al monasterio Jetavana. El Rey Pasenadi de Kosala honró al *Buddha* y a sus quinientos discípulos invitándolos al palacio y ofreciéndoles ofrendas en una escala magnífica. El Rey invitó también a la gente de Sāvatthī a su ceremonia de ofrendas para que pudieran observar y regocijarse de su acción meritoria. Al día siguiente, la gente de Sāvatthī, rivalizando con el Rey, organizó los recursos de toda la ciudad y entregó ofrendas que superaron a las del Rey, otorgándolas al *Buddha* y a Sus discípulos. Invitaron al Rey a su ceremonia para observar su acto y regocijarse al respecto.

Captando el espíritu de competencia, el Rey aceptó el desafío de los ciudadanos al realizar una ceremonia más magnífica de ofrendas al día siguiente. Los ciudadanos, a su vez, organizaron nuevamente otra gran ceremonia de ofrecimientos para superar los esfuerzos del Rey. De esta manera, la intensa contienda entre el Rey y sus ciudadanos continuó hasta que ambos bandos hicieron seis ofrendas. (El ganador del concurso continuó si definirse hasta entonces).

Mientras llegaba la séptima vez, el donante real se sintió abatido: “Será muy difícil superar los esfuerzos de los ciudadanos en esta séptima etapa; y la vida no valdrá la pena vivirla, si yo, como gobernante soberano de la tierra, perdiera frente al pueblo sobre el que gobierno, bajo esta ocasión”. (Para consolarlo), su Reina, Mallikā, ideó un plan mediante el cual el Rey podría hacer una ofrenda verdaderamente majestuosa que la gente encontraría imposible de igualar. Hizo construir un gran pabellón en el cual quinientos grandes discípulos del *Buddha*, *arahats*, debieran sentarse con quinientas princesas abanicándolos y rociando perfumes y agua perfumada en tal pabellón. Detrás de los quinientos *arahats*, habría quinientos elefantes, arrodillados sosteniendo un paraguas blanco sobre cada uno de los grandes *arahats*.

Mientras se estaban haciendo los arreglos de acuerdo con el plan anterior, encontraron a un elefante domesticado menos de los quinientos programados; así que dispusieron de un elefante salvaje y rebelde, conocido por su salvajismo, para que estuviera detrás de la espalda del Venerable Aṅgulimāla y lo hicieron sostener un paraguas blanco como otros elefantes. La gente se sorprendió al encontrar a esta bestia salvaje participando en la ceremonia y sosteniendo un paraguas sobre la cabeza del Venerable Aṅgulimāla de manera distinguiblemente dócil.

Después de que se ofreciera la comida a la congregación, el Rey declaró: “He hecho una ofrenda de todas las cosas en este pabellón, tanto en cosas permitidas como no permitidas. Bajo esta declaración, la gente tuvo que admitir la derrota en el concurso, porque no tenían princesas, ni paraguas blancos, ni elefantes.

Al respecto, el donante del incomparable *dāna* durante la ocasión del “Ser Supremo de los Tres Mundos, el *Buddha* Gotama”, fue el Rey Pasenadi de Kosala. Cabe señalar que cada uno de los demás *Buddhas* también tuvo un donante que les ofrecieron un incomparable e inigualable *dāna*.

##### Tipo de *Dāna* en Grupos de a Tres

(1). El *Dāna* también se puede dividir en tres categorías, es decir, Inferior (***Hīna***), Mediano (***Majjhima***) y Superior (***Paṇīta***). El grado de benevolencia de un acto dependerá de la fuerza de la intención (*chanda*), el estado consciente (*citta*), la energía (*vīriya*) y el conocimiento investigador (*vimamsā*) involucrados en el acto. Cuando estos cuatro elementos constituyentes sean débiles, se dice que el *dāna* será del tipo inferior; cuando sean de nivel medio, al *dāna* se le considerará del tipo mediano; cuando todos sean fuertes, al *dāna* se le considerará de orden superior.

(2). Cuando el acto de *dāna* esté motivado por el deseo de fama y aclamación, será del tipo inferior; cuando el objetivo del *dāna* consista en lograr una vida feliz como ser humano o *Deva*, será del tipo mediano; si el presente se hiciera con reverencia a los *ariyas* o *Bodhisattas* debido a sus ejemplares hábitos en virtud de sus ofrendas, corresponderá a un presente excelente y de orden superior.

(En los diversos discursos de los *Textos Pali* se mencionan parques y monasterios a los que se les asignó los nombres de los donantes individualmente, por ejemplo, Jetavana, el jardín del Príncipe Jeta; Anāthāpiṇḍikārāma, el monasterio donado por el rico Anāthapiṇḍika; Ghositārāma, el monasterio donado por el rico Ghosita. Este sistema de denominación fue adoptado por el *Primer Concilio de Venerables* con la intención de alentar a otros a seguir sus ejemplos y así adquirir méritos. Por eso, los donantes de hoy, al hacer tales donaciones, inscriben sus nombres en mármol o piedra. Al hacerlo, deben controlar, mediante el ejercicio de la atención plena, cualquier deseo de fama, teniendo en cuenta que hacen el don para dar el ejemplo a quienes deseen adquirir méritos).

(3). Cuando el donante aspire a una vida feliz como ser humano o celestial, su donación será del tipo inferior; cuando la aspiración sea alcanzar la iluminación como discípulo (*sāvakabodhi‒ñāṇa*), o como un *Buddha* *Silencioso* (*paccekabuddha*‒*ñāṇa*), el don será uno mediano; cuando uno aspire a la *Auto‒Iluminación Perfecta* (*sammāsambodhi*‒*ñāṇa* o *sabbaññutañāṇa*), el don corresponderá a uno de orden superior.

(Por *Bodhi* o Iluminación se entiende el conocimiento de uno de los cuatro *Senderos*. Los sabios del pasado advirtieron que, para que el presente sirviera como un medio de escape al ciclo de renacimientos (*vivaṭṭanissita*), uno nunca debería hacer un presente de manera fortuita o casual, uno debería aspirar seriamente (y positivamente) a una de las tres formas de Iluminación mientras se haga una ofrenda).

(4). Nuevamente, los presentes pueden ser de tres tipos, es decir, ***Dāna‒dāsa***, presentes dignos de un sirviente; ***Dāna****‒****sahāya***, presentes dignos de un amigo y ***Dāna‒sāmi***, presentes dignos de un maestro.

Al igual que en la vida cotidiana, donde uno usa materiales de buena calidad mientras ofrece a los sirvientes cosas de calidad inferior, así también, si uno hiciera un presente de materiales que sean de peor calidad que los que disfrute uno mismo, este presente será de un tipo inferior (*dāna‒dāsa*), digno de un sirviente. Así, en la vida cotidiana, uno ofrece a sus amigos cosas que usa y disfruta, así también si uno hiciera un presente de cosas que sean de la misma calidad

que los usados ​​por uno mismo, entonces se dice que el presente será del tipo mediano (*dāna‒ sahāya*). Así mismo, en la vida cotidiana, cuando uno hace presentes superiores, de las cosas de mejor calidad que los que disfrutara uno mismo, así también, si uno diese un *dāna* de cosas de calidad superior, entonces se dirá que el presente será de orden superior (*dāna‒sāmi*).

(5). Existen tres tipos de ***Dhamma‒dāna*** (la división se basa en el significado de la palabra “*Dhamma*” para cada tipo). En el primer tipo de ***Dhamma‒dāna***, “*dhamma*” es el que está asociado con el ***Āmisa dhamma‒dāna***, mencionado anteriormente en las categorías de *dāna* por Dos. Allí se afirmó que ***Āmisa dhamma‒dāna*** corresponde al presente de las escrituras en hojas de palma o las Escrituras en libros. En esta clasificación el “*dhamma*” corresponderá a las escrituras mismas, al *Pariyatti* *Dhamma*, que fue expuesto por el *Buddha* y que se encuentra registrado en hojas de palma o como textos en forma de libros. El *dhamma‒dāna*, por lo tanto, significa aquí, exponer las *Escrituras* o poner en conocimiento las *Enseñanzas* del *Buddha* a los demás. El *Pariyatti* es el objeto del presente, el material que se ofrece; el oyente será el receptor y el que imparta o exponga el *dhamma* será el donante.

(En el segundo tipo de *dhamma‒dāna*, el *'dhamma'* se refiere al *'dhamma'* incluido en la clasificación del ***Abhidhamma*** sobre ***dānas*** de seis clases, es decir, ***rūpa‒dāna, sadda‒dāna, gandha‒dāna, rasa‒dāna, phoṭṭhabba‒dāna*** *y* ***dhamma‒dāna***. El *dhamma* en este caso particular se explica como todo lo que forme el objeto mental o los objetos mentales.) Los objetos mentales son: (1). los 5 órganos sensoriales (*pasāda‒rūpas*); (2). las 16 formaciones sutiles (*sukhuma‒rūpas*); (3). los 89 estados de consciencia (*citta*); (4). los 52 factores mentales (*cetasikas*); (5). el *Nibbāna* y (6). los *Conceptos* (*paññatti*). Mientras que en el ***Pariyatti dhamma****,* el “*dhamma*” significará “noble”; aquí tiene el sentido de “la verdad sobre la naturaleza real de las cosas”.

El ***Dhamma‒dāna*** de este tipo se hace prestando asistencia a los que padezcan discapacidades (orgánicas), por ejemplo, visión débil, problemas de audición, etc. Ayudar a otros a mejorar su vista es *cakkhu* (*dhamma*) *dāna*; ayudarlos a mejorar su audición es *sota* (*dhamma*) *dāna*, etc. El *dāna* más distintivo de este tipo es *jīvita*‒*dāna*, la promoción de la longevidad de los demás. De manera similar, se pueden entender los restantes *dānas* del tipo *gandha*, *rasa*, *phottabba* y *dhamma*.

En el tercer tipo de ***dhamma‒dāna***, el “*dhamma*” se refiere al *Dhamma* a la *Gema Triple*, es decir, al *Buddha*, al *Dhamma* y al *Saṅgha*. Como en el segundo tipo de *dhamma‒dāna*, el *Dhamma* aquí significa las *Escrituras* o la *Enseñanza* del *Buddha*. Mientras que en el segundo tipo, el “*dhamma*” corresponde a un objeto de presente a ofrecer, mientras que el oyente será el receptor. En este tercer tipo, el *Dhamma*, parte de la trinidad del *Buddha*, el *Dhamma* y el *Saṅgha*, forma en sí mismo el recipiente al que se deberá hacer las ofrendas. Cuando el *Buddha* y el *Saṅgha* se convierten en receptores, el *Dhamma* asociado también se convierte en receptor de dichas ofrendas.

Para dar una ilustración: el *Buddha* residía en el monasterio Jetavana en Sāvatthī. En esa ocasión, un rico Jefe de Familiaque tenía fe en la *Enseñanza*, pensó de la siguiente manera: “He tenido oportunidades de honrar al *Buddha* y a Su *Saṅgha* constantemente con ofrendas de alimentos, ropajes, etc. Pero nunca he honrado al *Dhamma* al hacer ofrendas a ella. Es hora de que lo haga”. Con este pensamiento, se aproximó al *Buddha* y le preguntó cómo hacerlo.

El *Buddha* respondió: “Si desea honrar al *Dhamma*, debe darle alimentos, ropajes, etc. a los *bhikkhu*s que estén cultivado correctamente el *Dhamma*, pero con la clara intención de honrar al *Dhamma* que se haya consumado”.

Cuando el Jefe de Familia le preguntó qué *bhikkhu* sería apropiado para recibir tal ofrenda, el *Buddha* le dijo que le preguntara al *Saṅgha*. El *Saṅgha* indicó que le diera sus ofrendas al Venerable Ānanda. Así que invitó al Venerable Ānanda y le hizo una generosa ofrenda de alimentos, ropajes, etc., teniendo en cuenta que estaba honrando al *Dhamma* que el Venerable Ānanda había consumado. Esta historia se describe en la introducción del *Bhikkhāparampara Jātaka*, el 13er *Jātaka* del ***Pakinnaka* *Nipāta***.

Según esta historia, el Jefe de Familia correspondería al donante; los alimentos, los ropajes, etc. corresponderían a los objetos materiales de loa ofrenda y el cuerpo del *Dhamma* que yazca incrustado en la persona del Venerable Ānanda correspondería al receptor del presente.

Este Jefe de Familia no fue el único que hizo tales ofrendas durante la época del *Buddha*, teniendo en cuenta al *Dhamma* como destinatario de la ofrenda. El *Texto* menciona claramente que el gran gobernante, Siri Dhammāsoka (Asoka), con mucha y piadosa reverencia por el *Dhamma*, construyó 84,000 monasterios en total, uno en honor a cada uno de los 84,000 grupos de *Dhamma* (*Dhammakkhandha*) que conformaban la *Enseñanza* completa del *Buddha*.

(**Nota de precaución**) … Muchos han oído hablar de este gran *dāna* del Rey Asoka y han deseado imitarlo con semejante generosidad. Pero es importante seguir su ejemplo de manera adecuada. El verdadero motivo del gran Rey Asoka no fue simplemente ofrecer monasterios, sino rendir respeto a los grupos del *Dhamma* individualmente. La construcción de monasterios solo sirvió para disponer de materiales para ofrecérselo al *Dhamma*. Las generaciones posteriores de donantes que deseen seguir el ejemplo de Siri Dhammāsoka, deben comprender que se construyen monasterios no solo como objetos de ofrendas, no con la intención de adquirir la fama como un donante de monasterio, sino con el único objetivo de rendir reverencia al *Dhamma*.

El significado de estos *dhamma‒dānas* se puede apreciar cuando uno recuerda la importancia de la *Enseñanza* (del *Dhamma*). El gran comentarista, el Venerable Mahā Buddhaghosa concluyó su obra ***Aṭṭhasālinī***, el ***Comentario Dhammasaṅgaṇī*,** el primer libro del ***Abhidhamma***, con el deseo “Qué el verdadero *Dhamma* perdure por mucho tiempo. Qué todos los seres muestren reverencia al *Dhamma*. — *Ciram tiṭṭhatu saddhammo, dhamme hontu sagāravā, sabbepi sattā*”. Aspiró a este deseo porque estaba plenamente consciente del importante papel del *Dhamma*. Se dio cuenta de que mientras durase el *Dhamma*, las Enseñanzas del *Buddha* no podrían declinar y todos los que honrasen el *Dhamma* mostrarían reverencia a las *Enseñanzas* y las seguirán. A lo que el *Buddha* hubo dicho: “Sólo aquellos que vean el *Dhamma*, me verán”. Y acercándose al final de Su vida, el *Buddha* también dijo que “El *Dhamma* será vuestro maestro después de que yo me haya ido”. *So* *vo mamaccayena satthā*.

Por lo tanto, uno debería esforzarse por cultivar este tercer tipo de ***Dhamma‒dāna*** el cual juega un papel muy importante.

(6). Otros tres tipos de *dāna* se clasifican como ***Dukkara‒dāna***, presentes difíciles de dar; ***Mahā‒dāna****,* presente de asombrosa y gran magnificencia; y ***Sāmañña‒dāna***, formas comunes de presentes, que no son ni demasiado difíciles de hacer ni demasiado magníficos.

Un ejemplo del primer tipo, ***Dukkara‒dāna***, se puede encontrar en la historia del *dāna* ofrecido por Dārubhaṇḍaka Tissa*.* Esta historia se da en el comentario del 28avo *Vagga* del *Ekadhammajhāna*, *Ekakanipata* del ***Aṅguttara Nikāya*.**

**La Historia del *Dāna* Ofrecido por Dārubhaṇḍaka**

Había una vez un hombre pobre que vivía en Mahāgāma, en Sri Lanka, y se ganaba la vida vendiendo leña. Su nombre era Tissa, pero debido a que su medio de vida era la venta de leña, se le conoció como Darubhaṇḍaka Tissa (Tissa, aquel que solo posee leña como propiedad).

Un día tuvo una charla con su esposa: “Nuestra vida es muy humilde, miserable, demasiado humilde, aunque el *Buddha* haya enseñado los beneficios del ***nibaddha‒dāna***, la observancia del deber de dar con regularidad, nosotros no podemos permitirnos cultivar esta práctica. No obstante, podríamos hacer una cosa: podríamos comenzar a dar ofrenda de alimentos con regularidad dos veces al mes, y cuando podamos pagar más, intentar obtener la mayor ofrenda de alimento vía boletos**5** (*salākabhatta*)”. Su esposa estuvo de acuerdo con la propuesta y comenzaron a dar todo lo que podían pagar como ofrenda de alimentos a la mañana siguiente.

Aquella fue una ocasión muy próspera para los *bhikkhus* que se encontraban recibiendo mucha y muy buena comida. Ciertos *bhikkhus* y *sāmaṇeras* jóvenes aceptaron la pobre ofrenda de alimentos ofrecida por la familia de Darubhaṇḍaka,

‒

5. Según I.B. Horner (*Libro de la Disciplina*), los boletos de alimentos se emitían en momentos en que la comida escaseaba. Pero la historia de Dārubbanḍaka sugiere que lo mismo se adoptaba también cuando la comida era abundante como una forma superior de *dāna*.

pero la tiraban ante su presencia. La ama de casa se lo informó a su esposo: “Tiraron nuestra ofrenda de alimentos”, no obstante nunca tuviera un pensamiento desagradable sobre el incidente.

Entonces Darubhaṇḍaka tuvo una conversación con su esposa: “Somos tan pobres que no podemos ofrecer ofrendas ni comida que agrade a los Nobles. ¿Qué debemos hacer para satisfacerlos?”. “Los que tienen hijos no son pobres”, dijo su esposa para darle consuelo y aliento, además le aconsejó que contratara los servicios de su hija a un hogar y, con el dinero así adquirido, comprarse una vaca lechera. Darubhaṇḍaka aceptó el consejo de su esposa. Obtuvo doce monedas con las que compró una vaca. Debido a la pureza de su buena voluntad, la vaca produjo grandes cantidades de leche.

La leche, que ordeñaban por la noche, se convertía en queso y mantequilla. La leche que obtenían por la mañana, era utilizada por la esposa en la preparación de atole con leche, que junto con el queso y la mantequilla, ofrecían al *Saṅgha*. De esta manera, pudieron hacer ofrendas de alimentos y comida que fue bien aceptada por el *Saṅgha*. A partir de entonces, el *salākabhatta* de Darubhaṇḍaka sólo estuvo disponible para los Nobles de elevados logros.

Un día, Darubhaṇḍaka le dijo a su esposa: “Gracias a nuestra hija, nos salvamos de una humillación. Hemos llegado a una posición en la que los Nobles aceptan nuestra ofrenda de alimentos con gran satisfacción. Ahora, no pierdan el deber regular de ofrecer ofrenda de alimentos durante mi ausencia. Encontraré algún tipo de empleo y volveré después de redimir a nuestra hija de su esclavitud”. Entonces, se fue a trabajar durante seis meses en unas instalaciones azucareras donde logró ahorrar doce monedas de dinero con las que pudo rescatar a su hija.

Una mañana, al salir de casa y temprano, vio al Venerable Tissa que se dirigía a adorar la Pagoda Mahāgāma. Este *bhikkhu* era alguien que cultivaba la práctica de la austeridad de *piṇḍindāpāta*, es decir, sólo consumía ofrendas de alimentos que se le ofreciese cuando iba a su ronda de ofrendas. Dārubhaṇḍaka caminó rápido para alcanzar al *bhikkhu* y caminó con él, escuchando su charla sobre el *Dhamma*. Al acercarse a una aldea, Darubhaṇḍaka vio a un hombre que salía con un paquete de arroz cocido en sus manos. Le ofreció al hombre una moneda de su dinero para que le vendiera el paquete de alimentos.

El hombre, al darse cuenta de que debía haber alguna razón especial para ofrecer una moneda de su dinero por el paquete de comida cuando no valía ni siquiera la decimosexta parte de lo ofrecido, se negó a venderlo por una sola moneda de su dinero. Darubhaṇḍaka aumentó su oferta a dos, luego a tres monedas y así sucesivamente hasta que ofreció todo el dinero que poseía. No obstante, el hombre aún así rechazó la oferta (pensando que Darubhaṇḍaka aún tendría más dinero con él).

Finalmente, Darubhaṇḍaka le explicó al hombre: “No tengo más dinero conmigo que estas doce moneda de mi dinero. Le daría más si tuviese. No estoy comprando este paquete de alimentos para mí, sino que deseando hacer ofrendas le he pedido a un *bhikkhu* que me espere bajo la sombra de ese árbol. La comida debe ser ofrecida a ese *bhikkhu*. Véndame el paquete de alimentos por estas doce monedas. También obtendrá mérito al hacerlo”.

El hombre finalmente accedió a vender su paquete de alimentos y Darubhaṇḍaka se lo llevó con gran alegría al *bhikkhu* que lo esperaba. Tomando el cuenco del *bhikkhu*, Dārubhanṇḍaka puso en él el arroz cocido de la ración. No obstante, el Venerable Tissa aceptó solo la mitad de la comida. Darubhaṇḍaka hizo una solicitud sincera al *bhikkhu*: “Venerable Señor, esta comida es suficiente para una sola persona. No comeré nada de ella. Compré la comida con la intención de que sea solo para usted. Por compasión hacia mí, que el Venerable acepte toda la comida”. Ante esto, el Venerable le permitió que ofreciera toda la comida de la ración.

Después de que el Venerable terminara la comida, continuaron el viaje juntos y le preguntó a Dārubhaṇḍaka sobre él. Darubhaṇḍaka le contó todo sobre sí mismo con mucha franqueza al Venerable. El Venerable quedó impresionado por la intensa devoción de Darubhaṇḍaka y pensó: “Este hombre ha hecho un *dukkara*‒*dāna*, una ofrenda difícil de hacer. Habiendo consumido la comida ofrecida por él en circunstancias difíciles, estoy muy en deuda con él y debería mostrarle mi gratitud a cambio. Si puedo encontrar un lugar adecuado, me esforzaré mucho para consumar el estado de *arahat* de una vez por todas. Qué toda mi piel, carne y mi sangre se sequen. No me moveré de esta posición hasta que logre la meta final”. Cuando llegaron a Mahāgāma, ambos siguieron sus respectivos caminos.

Al llegar al Monasterio de Tissa Mahāvihāra, al Venerable Tissa se le asignó una habitación, donde hizo su gran

esfuerzo, decidido a no moverse del lugar hasta haber erradicado todas las impurezas y convertirse en un *arahat*. Sin siquiera levantarse para ir a la ronda de ofrendas, trabajó con determinación hasta que al amanecer del séptimo día, se convirtió en *Arahat,* plenamente consumado en las cuatro ramas del *Conocimiento Analítico* (*Patisambhidā*). Luego pensó de la siguiente manera: “Mi cuerpo está muy debilitado. Me pregunto si podré vivir más”. Se dio cuenta, mediante el ejercicio de sus poderes psíquicos, que el fenómeno de *nāma‒rūpa* que constituía su cuerpo viviente, no continuaría por mucho más tiempo. Poniendo todo en orden en su residencia y tomando su cuenco y su gran ropaje, se dirigió al Salón de Reuniones en el centro del monasterio y tocó el tambor para reunir a todos los *bhikkhus*.

Cuando todos los *bhikkhus* se reunieron, el *Thera* principal preguntó quién había convocado a la asamblea. El Venerable Tissa, que había cultivado la práctica de la austeridad de tomar sólo comida de ofrendas, respondió: “Yo he hecho sonar el tambor, Venerable Señor”. “¿Y por qué lo ha hecho?” “No tengo otro propósito, sino que si algún miembro del *Saṅgha* tuviera dudas sobre los logros del *Sendero* y la Fruición, me complacería en absolverlas”.

El *Thera* principal le dijo que no tenían preguntas. Lueg,o le preguntó al Venerable Tissa por qué había perseverado tan arduamente, sacrificando incluso su vida, por la iluminación. Él contó todo lo sucedido y le informó que fallecería ese mismo día. Luego dijo: “Qué el catafalco, sobre el que se sostendrá mi cadáver, permanezca inmóvil hasta que mi donante de ofrendas, Dārubhaṇḍaka, venga y lo levante con sus propias manos”. Entonces falleció ese mismo día.

Seguidamente, vino el Rey Kākavannatissa y ordenó a sus hombres que pusieran el cuerpo en el catafalco y lo llevaran a la pira funeraria del lugar de cremación, pero no pudieron moverlo. Al descubrir la razón al respecto, el Rey mandó buscar a Dārubhaṇḍaka, lo vistió con finas ropas y le pidió que levantara el catafalco.

El texto da una explicación detallada sobre cómo Darubhaṇḍaka levantó fácilmente el catafalco con el cuerpo sobre su cabeza y cómo, mientras lo hacía, el catafalco se elevó por el aire y viajó solo hasta la pira funeraria.

El *dāna* de Dārubhaṇḍaka que implicaba el sacrificio inmutable de doce monedas de su dinero que se necesitaban para redimir a su propia hija de la servidumbre y que había tardado seis meses enteros en ganar era realmente muy difícil de ofrecer y que, por lo tanto, se reconocía como un ***Dukkara‒dāna****.*

Otro ejemplo de tales ofrecimientos se encuentra en la historia de Sukha Sāmaṇera del décimo *Vagga* del ***Comentario Dhammapad****a*. Antes de convertirse en *sāmaṇera*, éste era un aldeano pobre que quería comer la suntuosa comida de un hombre rico. El rico Gandha le dijo que tendría que trabajar durante tres años para ganarse esa comida. En consecuencia, trabajó durante tres años y obtuvo la comida que tanto anhelaba. Cuando estaba a punto de disfrutarlo, pasó un *Paccekabuddha* y sin dudarlo, le ofreció al *Paccekabuddha* la comida que tanto había apreciado y que le había costado tres años obtenerla.

Otro ejemplo lo proporciona el *Ummādantī Jātaka* del ***Paññāsa Nipāta***, que cuenta la historia de una niña pobre que trabajó durante tres años para obtener una ropa con impresiones que quiso adornar ella misma. Cuando estuvo a punto de vestirse con las ropas que tanto había anhelado, se acercó un discípulo del *Buddha* Kassapa (cubierto sólo de hojas porque unos ladrones le habían robado sus ropajes). Ella ofreció la ropa que tanto apreciaba y para la cual tuvo que trabajar durante tres largos años, éste es también un tipo de *dāna* del tipo *Dukkara*.

A los presentes sobrecogedores de gran magnificencia se le denominan ***Mahā‒dāna***. Los presentes del gran Siri Dhammāsoka (Asoka) de 84,000 monasterios en honor a los 84,000 pasajes de los *Piṭakas* corresponden a grandes *dānas* y de este tipo. En ese sentido, el Venerable Mahā Moggaliputta Tissa dijo: “Durante la *Dispensación* del *Buddha*, o incluso durante la vida del *Buddha*, no hubo nadie igual a usted como donante de los cuatro requisitos. Su ofrenda ha sido de las más grandes”.

Aunque el Venerable Mahā Moggaliputta Tissa dijera esto, los presentes de Asoka fueron hechos por iniciativa propia, sin que nadie pudiera competir con ellos y, por lo tanto, no hubo necesidad de clasificarlos como del tipo ***Sadisa***

o ***Asadisa dāna***. Los presentes de Passenadi de Kosala se hicieron en competencia con los de los ciudadanos de Sāvatthī y, por lo tanto, se denominan “***Asadisa‒dā*na**”, un presente incomparable.

Todos los demás presentes de naturaleza ordinaria que no sean difíciles de hacer ni de gran magnitud serán simplemente presentes comunes, ***Sāmañña‒dāna***.

Además de estos, existe otra clasificación de tres ***Dhamma‒dānas*** descritos en los *Textos* del *Vinaya Parivāra* y su comentario, y son:

(1). Ofrecer al *Saṅgha* presentes que se declaren verbalmente que se ofrecerán al *Saṅgha*,

(2). Ofrecer a la Pagoda presentes que se declaren verbalmente que se ofrecerán a la Pagoda, y

(3). Ofrecer a las personas presentes que se declaren verbalmente que se ofrecerán a tales personas.

A estos se le denominan ***Dhammika‒dāna***, presentes ofrecidos en relación con el *Dhamma*. (Más detalles sobre estos tipos de presentes se encontrarán a continuación de acuerdo con los nueve ofrecimientos del ***Adhammika‒dāna***).

##### Tipos de *Dāna* en Grupos de a Cuatro

Los textos no mencionan ningún tipo de presentes en grupos de a cuatro. Pero el *Vinaya* enumera cuatro tipos de requisitos que pueden ofrecerse como presentes. Éstos son:

(1). Ofrecimientos de ropajes o materiales de ropaje (***civara‒dāna***).

(2). Ofrecimientos de alimentos (***pindapāta‒dāna***).

(3). Ofrecimientos de viviendas (***senāsana‒dāna***).

(4). Ofrecimientos de materiales medicinales (***bhesajja‒dāna***).

Los presentes también se pueden clasificar en cuatro tipos según la pureza del donante y el receptor, y estos son:

(1). *Dāna* cuyo donante posea moralidad pero el receptor no.

(2). *Dāna* cuyo receptor posea moralidad pero el donante no.

(3). *Dāna* cuyo donante y receptor no posean moralidad.

(4). *Dāna* cuyo receptor y donante posean moralidad.

##### Tipo de *Dāna* en Grupos de a Cinco

El *Kāladāna Sutta* del *Sumana Vagga, Pañcaka Nipāta,* ***Aṅguttara Nikāya*** menciona los siguientes cinco tipos de presentes que deben darse en el momento apropiado:

(1). Presente hecho a un visitante.

(2). Presente a alguien que comience un viaje.

(3). Presente hecho a un enfermo.

(4). Presente realizado durante la ocasión de una escasez.

(5). Presente de cereales y cosechas recién cosechados a los dotados de virtud.

El quinto tipo hace referencia directa a los agricultores y cultivadores, pero debe entenderse que también incluye los primeros frutos del trabajo de cualquier persona que sean ofrecidos como *dāna* antes de usarlos para sí mismo.

**5 tipos de *Asappurisa‒dāna***

Existen 5 clases de presentes realizados por hombres sin virtud:

(1). *Dāna* hecho sin ver cuidadosamente que el presente que se ofrecerá sea preparado correctamente, esté resco, sano y limpio.

(2). *Dāna* hecho sin la debida reverencia o consideración.

(3). *Dāna* hecho sin ofrecerlo con las propias manos; (Por ejemplo, el *dāna* del Rey Pāyāsi**6**, quien en lugar de ofrecer los presentes con sus propias manos, hizo que su asistente Uttara lo hiciera por él).

(4). *Dāna* hecho en la forma de descartar sobras personales.

(5). *Dāna* realizado sin el conocimiento de que la acción que sea beneficiosa ahora traerá buenos resultados en el futuro (*kammassakatā*‒*ñāṇa*).

**5 Tipos de *Sappurisa‒dāna***

Existen 5 clases de regalos presentes por hombres virtuosos:

(1). *Dāna* hecho después de ver cuidadosamente que el obsequio que se ofrecerá sea adecuadamente preparado, esté fresco, sano y limpio.

(2). *Dāna* hecho con la debida reverencia, con la mente firmemente puesta en el objeto a ofrecer.

(3). *Dāna* hecho con las propias manos. (A lo largo del ciclo de renacimientos, cuyo comienzo no tenemos conocimiento, ha habido muchas existencias en las que uno no ha estado provisto de manos y pies. En esta existencia, cuando uno tiene la rara fortuna de estar equipado con las extremidades completas, uno debe aprovechar esta rara oportunidad de ofrecer presentes con sus propias manos, reflexionando que uno trabajará por la liberación haciendo uso de las manos con las que ha tenido la suerte de nacer).

(4). *Dāna* hecho con el debido cuidado y no como si uno estuviera descartando sobras personales.

(5). *Dāna* hecho con el conocimiento de que la buena acción hecha ahora, seguramente traerá buenos resultados en el futuro.

Estos dos grupos de 5 tipos de presentes se describen en el 7mo *sutta* del *Tikanda Vagga, Pañcaka Nipāta,* ***Aṅguttara Nikāya***.

Otros 5 tipos de presentes hechos por hombres virtuosos (***Sappurisa‒dāna***):

(1). *Dāna* hecho con fe en la ley de *causa y efecto* (***saddhā‒dāna***).

(2). *Dāna* hecho después de ver cuidadosamente que el obsequio que se ofrecerá sea adecuadamente preparado, esté fresco, sano y limpio (***sakkacca‒dāna***).

(3). *Dāna* hecho durante el momento adecuado y durante la ocasión adecuada (***kāla‒dāna***). (Cuando sea la hora de comer, se ofrezca ofrenda de alimentos; cuando sea la temporada de Kaṭhina, se ofrezca ropajes).

(4). *Dāna* hecho con proyección a brindar ayuda al receptor o a mostrarle algo de bondad (***anuggaha‒dāna***).

(5). *Dāna* hecho sin afectar, de ninguna manera, la dignidad personal ni la dignidad de los demás (***anupaghāta‒dāna***).

Todos estos 5 tipos de presentes dan lugar a grandes riquezas, fortuna y prosperidad. Además, *saddhā‒dāna* dará como resultado una apariencia hermosa y bella. Como resultado de *sakkacca‒dāna*, los seguidores y asistentes personales serán atentos y obedientes. Como resultado de *kāla‒dāna* habrá beneficios que llegarán en el momento adecuado y en abundancia. Como resultado de *anuggaha‒dāna*, uno estará bien dispuesto a disfrutar de los frutos de las buenas acciones y podrá hacerlo por completo. Como resultado *de anupaghāta‒dāna*, la propiedad de uno estará completamente protegida

‒

6. *Pāyāsi*, un cacique de Setavya del reino de Kosala, renació como un *Catumaharajika* como resultado de sus ofrendas en el mundo humano. Relató sus experiencias pasadas al visitante Mahāthera Gavampati. Dijo que había otorgado ofrendas sin una preparación completa, no con sus propias manos, sin pensarlo debidamente, como algo para desechar. De ahí su renacimiento en el más bajo de los seis planos celestiales. No obstante, Uttara, el joven que supervisó la entrega de sus ofrendas a petición suya, renació en un plano superior, en el *Tāvatimsa*, porque ofreció sus presentes con una preparación minuciosa, con sus propias manos, con el debido pensamiento, no como algo para descartar. La historia enseña la forma correcta de dar ofrendas.

contra los cinco elementos destructivos (como el agua, el fuego, los Reyes, los ladrones y oponentes. Esta clasificación de cinco tipos de *Dāna* se encuentra en el 8avo *sutta* del *Texto* anterior).

Los opuestos de estos cinco tipos de *Dāna* no se mencionan en los *Textos*; pero se puede suponer que los cinco *dānas* correspondientes hechos por hombres sin virtudes serían los siguientes:

(1) *Dāna* hecho sin creer en la ley de causa y efecto (***asaddhiya‒dāna***), solo para imitar el *dāna* de otros o para evitar ser censurado o vilipendiado. (Ese *dāna* producirá riquezas y fortuna para el donante, pero no se le otorgará una apariencia excelente).

(2) *Dāna* realizado sin tener cuidado de que el presente que se ofrezca esté debidamente preparado, fresco, sano y limpio (***asakacca‒dāna***). (La fortuna y las riquezas se acumularán a partir de tales *dānas*, pero el donante no recibirá obediencia y disciplina de sus subordinados).

(3) *Dāna* hecho durante un momento inapropiado **(*akāla‒dāna***). (Producirá riqueza, pero sus beneficiosos resultados no serán abundantes y no llegarán durante el momento necesario).

(4) *Dāna* realizado superficialmente (**ananuggaha‒dāna)** sin la intención de ayudar u honrar al receptor. (Uno puede cosechar fortuna y riquezas de tales acciones, pero no estará dispuesto a disfrutar de su riqueza o se le negará la oportunidad de disfrutarlas).

(5) *Dāna* hecho de tal manera que afectará, de alguna manera, la dignidad personal o la dignidad de los demás (***upaghāta‒dāna***). (Es posible que se acumulen fortuna y riquezas a partir de tales *dānas*, pero los cinco enemigos los dañarán o destruirán).

En vista de los tipos de ofrendas ***Kala‒dāna*** *y* ***Akāla‒dāna*** mencionados anteriormente, es decir, ofrendas hechas en momentos apropiados o inapropiados, debe tenerse en cuenta que es inapropiado hacer ofrendas al *Buddha*, incluso con las mejores de las intenciones, de luz durante el día cuando haya luz, o de comida cuando se dé por la tarde.

**5 Tipos de Presentes** **Inmorales**

El *Parivāra* (*Vinaya Piṭaka*) menciona cinco tipos de ofrendas que las personas denominan común y actos de mérito convencional, pero que no son más que formas de ofrendas perjudiciales y demeritorias.

Estos son:

(1). Presente de intoxicantes (***majja‒dāna***).

(2). Celebración de festivales (***samajja‒dāna***).

(3). Provisión de prostitutas para el disfrute sexual de aquellos que lo deseen (***itthi‒dāna***).

(4). Envío de toros a un rebaño de vacas para el apareamiento (***usabha‒dāna***).

(5). Dibujar y ofrecer imágenes pornográficas (***cittakamma‒dāna***).

El *Buddha* describió estas formas de ofrenda como presentes inmorales y demeritorios porque no pueden ir acompañadas de buenas intenciones, voliciones sanas. Algunas personas piensan que al proporcionar opio a una persona adicta que se acerque a la muerte debido a la abstinencia de la droga, estarán haciendo un acto meritorio de dar la vida (*jivita‒dāna*). De hecho, esto no constituye un acto de mérito, porque es la conciencia perjudicial la que motiva a uno a ofrecer el opio que no es apto para el consumo. La misma consideración es válida en el caso de la ofrenda de intoxicantes.

El *Comentario Jātaka* menciona la inclusión de bebidas embriagantes en la exhibición de presentes que ofreció el *Bodhisatta*, cuando renació como el Rey Vessantara, como parte de una gran ofrenda, *Mahā‒dāna*.

Algunas personas tratan de explicar esta inclusión de intoxicantes como materiales ofrecidos por parte del Rey Vessantara aludiendo que el Rey no tenía intención de proporcionar licor a los borrachos; que era sólo la voluntad la que determina los méritos de una ofrenda; que el Rey Vessantara no quería que nadie bebiera intoxicantes; que no hubo una mala intención involucrada. Simplemente quiso evitar ser criticado por aquellos que dirían que el gran *dāna* del Rey no poseía ofrendas de intoxicantes.

(Pero tal racionalización es insostenible). Grandes personas, como el Rey Vessantara, no se preocupan por las críticas que hagan los demás, especialmente cuando la crítica es injustificada. El quid de la cuestión es que sólo en la bebida se encuentra

la culpa; usarlo como loción o para preparaciones medicinales de manera adecuada no es demeritorio. Debemos considerar, por tanto, que es para tales propósitos que el Rey Vessantara incluyó intoxicantes como materiales para ofrecer en su gran *dāna*.

**5 tipos de “Grandes Presentes” (*Mahā‒Dāna*)**

En el 9no *Sutta* del 4to *Vagga* del *Aṭṭhaka Nipāta,* ***Aniguttara Nikāya***, se dan exposiciones completas de los *Cinco Preceptos* que comienzan con las palabras: “*Pañcimāni bhikkhave dināni mahādānāni*”, que describe los *Cinco Preceptos* como las *Cinco Clases de Grandes Presentes* (*Mahā‒ dāna*). Pero no debe entenderse erróneamente que el *sīla* sea un *dāna* sólo porque los *Cinco Preceptos* se describen como los *Cinco Grandes Dāna* en el *Texto* mencionado anteriormente. El *Buddha* no quiere decir que el *sīla* no sea diferente del *dāna* o que los dos sean exactamente iguales. *Sīla* es la restricción adecuada de las acciones físicas y verbales personales y *dāna* significa ofrecer un presente y los dos no deben tomarse como idénticos.

Cuando una persona virtuosa observe el precepto de no matar y se abstenga de quitar la vida a otros seres, esa persona virtuosa en realidad estará dando el presente de la inocuidad (*abhaya‒dāna*). La misma consideración se aplica a los demás preceptos. Así, cuando los *Cinco Preceptos* sean bien observados en su totalidad por una persona moral, estará ofreciendo, con su moderación, a todos los seres, el presente de la libertad del perjuicio, peligro, preocupaciones ansiedad, etc. Es en este sentido que el *Buddha* expuso aquí que la observación de los *Cinco Preceptos* constituía el ofrecimiento de *Cinco Grandes Presentes* (*Mahā‒dāna*).

**Tipos de *Dāna* en Grupos de 6**

Así como los *Textos* no mencionan ninguna lista de presentes en grupos de a *Cuatro* como tal, tampoco se hace mención en los *Textos* directamente sobre los tipos de presentes en grupos de a seis. No obstante, el ***Atthasālinī***, el *Comentario Dhammasangani*, el primer volumen del ***Abhidhamma***, ofrece una exposición sobre los 6 tipos de presentes en los que los 6 objetos sensoriales proporcionan materiales como ofrendas, es decir, el presente del color, del sonido, del olor, del gusto, de los objetos del tacto y de los objetos mentales.

**Tipos de *Dāna* en Grupos de 7**

De manera similar, no se mencionan tipos de *dāna* en grupos de 7 como tales; pero los 7 tipos de   
***Saṅghika****‒****dāna***, descritos anteriormente bajo el título “Tipos de presentes en pares”, subtitulado “*Presentes para el Saṅgha*” pueden adoptarse para representar este tipo de *dāna*.

**Tipos de *Dāna* en Grupos de 8**

**(A).** El *Buddha* expone un grupo de ocho *dānas* en el primer *Sutta* del *Cuarto Vagga*, *Aṭṭhaka Nipāta,* ***Aṅguttara Nikāya*.** Los ocho *dānas* son:

(1). *Dāna* hecho sin demora, sin vacilación, tan pronto como llega el receptor.

(2). *Dāna* hecho por temor a la censura o de renacer en los reinos de desdicha y el sufrimiento.

(3). *Dāna* hecho porque el destinatario le ha dado obsequios en el pasado.

(4). *Dāna* hecho con la intención de que el destinatario de la ofrenda haga una ofrenda en devolución en el futuro.

(5). *Dāna* hecho con el pensamiento de que hacer un presente es una buena acción.

(6). *Dāna* hecho con el pensamiento: “Soy un Jefe de Familia que prepara y cocina comida para comer; no sería apropiado si consumiese la comida sin hacer ofrendas a aquellos que no estén permitidos (por sus reglas disciplinarias, es decir, monjes budistas) de preparar y cocinar su propia comida”

(7). *Dāna* hecho con el pensamiento: “El presente que estoy ofreciendo me traerá una buena reputación que se extenderá por todas partes”.

(8). *Dāna* hecho con la idea de que servirá como un instrumento para ayudar a uno a alcanzar la concentración cuando uno no lo consiga, mientras practique la Meditación de la *Concentración* y *Sabiduría Revelativa*.

De estos 8 tipos de *dāna*, el último es el mejor y el más noble. La razón es que este último tipo de *dāna* es único, uno que promueve la alegría y la dicha en quien esté practicando la meditación de la *Concentración* y *Sabiduría Revelativa*, además, brindará una gran ayuda en sus esfuerzos en la meditación. Los primeros 7 modos de hacer ofrecimientos no despiertan ni animan a la mente durante el trabajo de la meditación de la *Concentración* y *Sabiduría Revelativa* aunque, de ellos, el primero y el quinto sean superiores (*panita*). El séptimo tipo es inferior (*hīna*), mientras que los números 2, 3, 4, 6 son de categoría intermedia.

Las 8 categorías de *dāna* se pueden dividir en 2 grupos: ***Puññavisaya‒dāna***, el *dāna* que pertenece a la esfera de la donación meritoria y ***Lokavisaya‒dāna***, el *dāna* que pertenece a la esfera de los presentes mundanos. El primero, el quinto y el octavo son ***Puññavisaya‒dāna*** y los cinco restantes pertenecen al tipo ***Lokavisaya‒dāna***.

**(B).** Una vez más, el tercer *sutta* del *Dāna Vagga*, *Aṭṭhaka Nipāta*, ***Aṅguttara Nikāya***, proporciona otra lista de 8 *dānas*.

(1). Dāna hecho con afecto.

(2). Dāna hecho bajo circunstancias inevitables, hecho de mala gana y mostrando arrepentimiento.

(3). Dāna hecho a través de la confusión y la necedad, sin comprender la ley de causa y efecto.

(4). Dāna realizado por miedo a la censura, por miedo a renacer en los reinos de la desdicha y el sufrimiento, por miedo al perjuicio que pueda causar el receptor.

(5). Dāna hecho con el pensamiento: “Ésta ha sido una tradición durante generaciones en mis antepasados ​​y debería continuar con la misma tradición”.

(6). Dāna hecho con el objetivo de renacer en los reinos Devas.

(7). Dāna hecho con la esperanza de experimentar gozo y dicha con una mente pura.

(8). Dāna hecho con la idea de que servirá como instrumento para ayudar a uno a alcanzar la concentración cuando uno no lo logre, mientras practique la Meditación de la Concentración y Sabiduría Revelativa.

También de estas 8 categorías de *dāna*, sólo la octava clase es la más noble; la sexta y la séptima son del tipo ***Puññavisaya*** *dāna* y son bastante meritorios. Los cinco restantes son del tipo inferior, pertenecientes a los tipos ***Lokavisaya***.

**(C).** Nuevamente, en el quinto *sutta* del *Dāna Vagga, Atthaka Nipāta,* ***Aṅguttara Nikāya***, el *Buddha* expuso exhaustivamente el tema de obtener renacimientos como resultado de hacer ofrendas, *danupapatti*. Según los 8 tipos de destino que se obtendrán en futuros renacimientos, los *dānas* se dividen en 8 categorías:

(1). Al ver la feliz circunstancia de las personas ricas y prósperas en esta vida, uno hace el *dāna* deseando tanta riqueza y una vida cómoda en el futuro y, al mismo tiempo, cuidando llevar una vida de moralidad. Después de la muerte, su deseo se cumplirá; renacerá en el mundo humano bajo circunstancias felices, cómodas y ricas.

(2). Al escuchar que los *Catumahārājikadevas* son (*p1*:) seres poderosos que llevan una vida de comodidad y placer, se hace un *dāna* con la aspiración de una vida tan poderosa y cómoda, llena de placeres en el mundo *Deva Catumahārājika* (*p2*:) y al mismo tiempo se presta cuidado de llevar una vida de moralidad. Después de la muerte, su deseo se cumplirá; entonces se renacerá en el mundo *Deva Catumahārājika*.

(3). Al escuchar que los *Tāvatiṃsa* *Devas* son (repita *p1*:) en el mundo *Tāvatiṃsa Deva* (repita *p2*:) en el mundo *Tāvatiṃsadeva*.

(4). Al escuchar que los *Yāmadevas* son (repita *p1*:) en el mundo *Yāmadeva* (repita *p2* :) en el mundo *Yāmadeva*.

(5). Al escuchar que los *Devas* del *Tusitā* son (repita *p1*:) en el mundo *Deva Tusitā* (repita *p2*:) en el mundo *Deva Tusitā*.

(6). Al escuchar que los *Nimmānaratidevas* son (repeta *p1*:) en el mundo *Nimmānaratideva* (repeta *p2* :) en el mundo *Nimmānaratideva*.

(7). Al escuchar que los *Paranimmitavasavattīdevas* son (repita *p1*:) en el mundo *Paranimmitavasavattīdeva* (repita p2:) en el mundo *Paranimmitavasavattīdeva*.

(8). Al escuchar que los *Brahmā*s viven una larga vida, tienen una apariencia hermosa y disfrutan de una vida feliz y dichosa, se hace un *dāna*, deseando renacer en el mundo *Brahmā* y al mismo tiempo se cuida de llevar una vida de moralidad. Después de la muerte, uno obtendrá un renacimiento en el mundo *Brahmā* tal como lo haya deseado.

No se debe concluir de la declaración anterior que hacer ofrendas por sí mismo sea una garantía segura de una vida feliz en el mundo *Brahmā*. Como se indica en el octavo tipo, en las dos categorías anteriores, es solo haciendo la mente dócil y gentil mediante ofrendas y mediante el desarrollo de la concentración hasta la etapa de *Absorción* de los *jhānas*, y mediante la práctica de la meditación en los cuatro ilimitables, es decir, en el *Amor‒Bondadoso* (*Mettā*), la *Compasión* (*Karuṇā*), la *Alegría Altruista* (*Muditā*) y la *Ecuanimidad* (*Upekkhā*) que uno llegará a renacer en el mundo *Brahmā*.

**(D).** De nuevo, en el séptimo *sutta* del mismo *Dana Vagga* se da la siguiente lista de ocho *dānas* dados por una persona moral (*sappurisa‒dāna*):

(1). Entrega de presentes que se hayan hecho limpios, puros y atractivos.

(2). Entrega de presentes de materiales selectos y de excelente calidad.

(3). Entrega de presentes en el momento adecuado y apropiado.

(4). Entrega de presentes adecuados y aceptables para el destinatario.

(5). Entrega de presentes, después de hacer una cuidadosa selección del destinatario y los objetos que se ofrecerán (viceyya‒dāna). Excluyendo a las personas de conducta inmoral, los destinatarios seleccionados deben ser personas morales que sigan las *Enseñanzas* del *Buddha*. En cuanto a los materiales a ofrecer, al poseer cosas tanto de buena como de mala calidad, se deben seleccionar materiales de la mejor calidad para hacer un presente.

(6). Entrega de presentes de acuerdo con la capacidad de uno de manera consistente.

(7). Entrega de presentes con una mente pura y tranquila.

(8). Entrega de presentes y sentirse feliz después de haberlo hecho.

**(E).** Una lista separada de 8 tipos de presentes hechos por personas de conducta inmoral (*Assappurisa‒dāna*) no se da como tal en los *Textos*, pero uno podría suponer que serían los siguientes:

(1). Entrega de presentes inmundos, impuros y poco atractivos.

(2). Entrega de presentes de calidad inferior.

(3). Entrega de presentes en momentos inapropiados e inoportunos.

(4). Entrega de presentes que no sean adecuados para el destinatario.

(5). Entrega de presentes sin hacer una selección cuidadosa del destinatario y los objetos que se ofrecerán.

(6). Entrega de presentes sólo ocasionalmente, aunque uno sea capaz de hacerlo de manera consistente.

(7). Entrega de presentes sin calmar la mente.

(8). Entrega de presentes sintiendo remordimiento después de haberlo hecho.

##### Tipos de *Dāna* por Grupos de a 9

El *Texto Vinaya Parivāra Pali* menciona los 9 tipos de presentes que fueron expuestos por el *Buddha* como no válidos como un acto de ofrenda (Adhammika‒dāna). El *Comentario* sobre el *Texto* explica estos nueve tipos de presentes de la siguiente manera:

Elaboración de presentes que hayan sido destinados por el donante para cierto grupo del Saṅgha:

(1). que hayan sido entregados a otro grupo del *Sangha*,

(2). que hayan sido entregados a un santuario,

(3). que hayan sido entregados a un individuo,

Elaboración de presentes que hayan sido destinados por el donante para un determinado santuario:

(4). que hayan sido entregados a otro santuario,

(5). que hayan sido entregados al *Saṅgha*,

(6). que hayan sido entregados a un individuo,

Elaboración de presentes que hayan sido destinados por el donante para un determinado individuo:

(7). que hayan sido entregados a otra persona.

(8). que hayan sido entregado al *Saṅgha*, y

(9). que hayan sido entregados a un santuario.

Aquí, el presente que haya sido previsto por el donante significa los cuatro requisitos de ropajes, comida, lugar de residencia y medicinas más otros pequeños artículos de primera necesidad que el donante ya se haya comprometido verbalmente a dar al *Saṅgha*, o a un santuario, o a un individuo.

La historia de por qué el *Buddha* expuso estos 9 tipos de ***Adhammika‒dāna*** se encuentra en los *Textos Pārajika kaṇḍa* y *Pācittiya Pāli* del***Vinaya Piṭaka****.*

Una vez, el *Buddha* estaba residiendo en el Monasterio Jetavana, en Sāvatthi. Entonces, cierto grupo de personas decidió hacer ofrendas de alimentos y ropajes al *Saṅgha*. En consecuencia, hicieron los preparativos necesarios y dispusieron de los ropajes y la comida para que estén listos para la ofrenda. Un grupo de *bhikkhus* inmorales se acercó a los posibles donantes y los instó a la fuerza a que les ofrecieran los ropajes. Siendo así forzado a entregar estos ropajes a los *bhikkhus* inmorales, a la gente solo le quedó comida para ofrecer al *Saṅgha*. Al enterarse de esto, los modestos *bhikkhus* denunciaron a los *bhikkhus* inmorales e informaron lo que le había sucedido al *Buddha*. Fue entonces cuando el *Buddha* estableció la regla: “Aquel *bhikkhu* que se apropie a consciencia de un presente que haya sido declarado destinado al *Saṅgha*, cometerá una ofensa de expiación que implicará la confiscación (*Nissaggiya Pācittiya Āpatti*)”.

En la explicación que acompaña a la regla, el *Buddha* explica: “Si el presente que ya ha sido comentado de boca en boca que será entregado al *Saṅgha* ha sido sustraído para uno mismo, existirá una ofensa de expiación que implicará la confiscación (*Nissaggiya Pācittiya Āpatti*); si se hiciera que se entregase un *dāna* a un *Saṅgha* que no sea el previsto o a un santuario, habrá una ofensa *Dukkata Āpatti*. Sabiendo que el obsequio está destinado a un determinado santuario, si se entregase a otro santuario o al *Saṅgha* o a un individuo, se cometerá una ofensa *Dukkaṭa Āpatti*. Sabiendo que el obsequio está destinado a ser entregado a una determinada persona, si se entregase a otra persona, al *Saṅgha* o a un santuario, se cometerá una ofensa *Dukkata Āpatti*”.

La historia anterior se expone para ilustrar cómo un acto meritorio bien intencionado podría viciarse a través de la intervención e interferencia de intermediarios indeseables y cómo, debido a su intervención, podría convertirse en un *adhammika‒dāna*. El *Buddha* también explicó las 9 recepciones ilícitas (*adhammika paṭiggaha*) de los 9 *adhammika‒dāna* y los 9 usos lícitos (*adhammika paribhoga*) de los requisitos ofrecidos con rectitud. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que no todas las transferencias de presentes del destinatario originalmente previstas por el donante a otro destinatario dan como resultado un *adhammika‒dāna*. El donante podría cambiar su intención original por alguna buena razón o podría ser persuadido por un simpatizante para transferir el presente y adquirir más méritos.

Una ilustración de esa transferencia de presentes se encuentra en la historia de Mahā Pajāpati, quien había hecho un nuevo ropaje con la intención de ofrecérselo al *Buddha*. El *Buddha* le aconsejó, en su lugar, que ofreciera el ropaje al *Saṅgha*. Si fuera una ofensa, el *Buddha* no habría dado el consejo. De hecho, el *Buddha* sabía que Mahā Pajāpati obtendría un mérito mucho mayor al ofrecer el ropaje al *Saṅgha* encabezado por Él mismo.

En otro caso, el *Buddha* persuadió al Rey Pasenadī de Kosala para que cambiara de opinión acerca de permitir que se construyera un monasterio para ascetas de otras fes cerca del monasterio Jetavana. El Rey había sido sobornado por los ascetas para que le concediera un terreno para construir tal monasterio. Previendo las interminables disputas que surgirían más tarde, el *Buddha* envió primero al Venerable Ānanda y a otros *bhikkhus* para finalmente enviar a los dos Discípulos Principales, al Venerable Sāriputta y al Venerable Mahā Moggallāna, con el objeto de disuadir al Rey de aceptar el soborno y otorgar la tierra a los ascetas. El Rey dio una excusa para evitar ver a los Grandes Discípulos. En consecuencia, el propio *Buddha* tuvo que acudir ante el Rey y contarle la historia del Rey Bharu, mencionada en el *Duka Nipāta*, quien, bajo una situación similar, había causado mucho sufrimiento al aceptar sobornos. Totalmente convencido de su mala conducta, el Rey Passenadi enmendó y retiró la concesión del terreno en cuestión y se apropió de los materiales de construcción reunidos en ella por los ascetas. Luego, el Rey hizo construir un monasterio con esos materiales en el mismo sitio y lo donó al *Buddha*.

Como se indicó anteriormente, no existe ninguna ofensa cuando un donante cambia su primera intención por una buena razón y hace la ofrenda hacia otra persona. Esto tiene una referencia directa a uno de los atributos del *Ariya* *Saṅgha*. Si un donante preparase obsequios para los *bhikkhus* que lo visite y si, mientras tanto, entraran en escena *bhikkhus* que estén bien establecidos en los *Dhammas* superiores y fuesen miembros del *Ariya* *Saṅgha*, podría cambiarse de opinión y ofrecer los presentes a los recién llegados para su mejor ventaja. También ellos podrían aceptar tales obsequios sin ningún problema. También se podrían hacer uso de los obsequios así recibidos. Ser digno de aceptar tales obsequios originalmente destinados a otros visitantes se conoce como el atributo *pāhuneyya* del *Ariya* *Saṅgha*.

**Tipo de *Dāna* en Grupos de 10 y 14**

Como en el caso del *dāna* en Grupos de a 4, 6 o 7, no hay mención directa del tipo de *dāna* en grupos de 10 en los Te*x*tos. Pero los *Comentarios* proporcionan una lista de 10 cosas materiales que pueden ofrecerse como *dāna*.

Del mismo modo, el *Dakkhina Vibhanga Sutta* da una lista de *dānas* que se incluyen en la categoría de 14 tipos de presentes hechos individualmente (véase el punto 19 de los tipos de *dānas* en grupos de 2).

#### (v) ¿Cuáles son los Elementos que Fortalecen los Resultados Beneficiosos del *Dāna*?

#### (vi) ¿Cuáles son los Elementos que Debilitan los Resultados Beneficiosos del *Dāna*?

El *Dāna Sutta*, el séptimo discurso del *Devatā Vagga*, en el *Chakka Nipāta,* ***Aṅguttara Nikāya***, explica los elementos que fortalecen los resultados beneficiosos del *dāna* y aquellos que lo debilitan.

En una ocasión, el *Buddha* residía en el Monasterio Jetavana, en Sāvatthi. Entonces, Él vio, mediante Su poder psíquico sobrenatural de la visión divina, que cierta seguidora de Su Enseñanza llamada Nandamātā, estaba haciendo una ofrenda a los dos Discípulos Principales y al *Saṅgha*, en la lejana ciudad de Velukandaki. Entonces, dijo a los *bhikkhus*:

“*Bhikkhus*, Nandamātā de Velukandaki está ahora haciendo una gran ofrenda al *Saṅgha* encabezado por los Venerables Sāriputta y Moggallāna. Su ofrenda tiene el rasgo distinguido del donante por poseer tres cualidades especiales de una acción volitiva pura: (a). sentirse feliz antes del acto de la ofrenda; (b). tener una mente clara y pura al hacer la ofrenda y (c). regocijarse después de haber hecho la ofrenda y que los receptores posean tres cualidades especiales de pureza mental: (i). estar libre de apego (*rāga*) o practicar para estar librado de él; (ii). estar libre de mala voluntad (*dosa*) o practicar para estar librado de ella, (iii). estar libre de confusión (*moha*) o practicar para estar librado de ella.

“Monjes, así como el agua en el océano es inconmensurable, el beneficio que se obtendrá de una ofrenda que se distinga por estas 6 características también será inconmensurable.

De hecho, se habla del agua en el océano como una cantidad de agua inmensamente grande, del mismo modo lo será esa ofrenda, la cual es única con estas 6 características, como una que traerá una inmensa e inconmensurable acumulación de méritos”.

Según este *Texto* *Pali*, se puede ver que las tres cualidades que posee el donante y las tres cualidades que poseen los receptores forman parte de los elementos que fortalecen los resultados beneficiosos del *dāna*. De ello se deduce que, en la medida en que el donante y los receptores carezcan de sus respectivas cualidades, el acto de *dāna* no alcanzará los posibles resultados beneficiosos.

Nuevamente, en la novena historia de renacimientos de *Mahadhammapāla*, en el *Dasaka Nipāta* del *Jātaka*, se menciona que el Rey Suddhodāna fue un *brahman* en una vida pasada. El gran maestro de Taxila, a quien le había confiado la educación de su hijo, le preguntó por qué los miembros de su clan no morían jóvenes sino hasta la vejez.

Él respondió en verso:

Pubbeva dānā sumanā bhavāma  
dadampi ve attamanā bhavāma  
datvāpi ve nānutappāma pacchā  
tasmā hi amham dahara na mīyare.

Nos sentimos muy felices antes de hacer una ofrenda. Estamos encantados y satisfechos al hacer una ofrenda; Nos regocijamos después de haber hecho una ofrenda, sin sentirnos nunca arrepentidos. Por estas tres razones, la gente nunca muere joven en nuestro clan.

De esta historia se puede suponer que cuando se hace una ofrenda con el cumplimiento de estas tres condiciones volitivas, el beneficio que se obtendrá de ella corresponderá a la dicha de una larga vida en la existencia presente.

Nuevamente, en el ***Atthasālinī*** y en el ***Comentario Dhammapada*** se mencionan cuatro condiciones que traerían resultados beneficiosos en la vida presente a partir de un acto de ofrenda:

(a). Los materiales que se ofrezcan como obsequios se han adquirido de manera legítima y justa (***Paccayānam dhammikata***).

(b). Se dan con fe, confianza y con el cumplimiento de tres condiciones volitivas. (***Cetanāmahattā***).

(c). El receptor es alguien de alto logro, un *arahat* o un *anāgāmin* (***Vatthusampatti***).

(d). El receptor acaba de emerger del “estado incondicionado” (*nirodhasamāpatti*) (***Guṇatirekatā***).

Personas como Puṇṇa, Kākavaliya y la niña de las flores Sumana hicieron ofrendas de este tipo, las cuales les trajeron resultados beneficiosos en sus vidas presentes, ellos obtuvieron grandes beneficios de sus *dānas*, los cuales cumplieron con estas cuatro condiciones por completo.

En el ***Attahasālinī***, estas cuatro condiciones para un presente se denominan “*las cuatro purezas de los presentes*” (*dakkhinā visuddhi*); en el ***Comentario Dhammapada***, se les denominan “*los Cuatro Logros*” (*Sampadā*).

Una vez más, hay una lista de cuatro clases de pureza (*dakkhinā visuddhi*) relacionadas con un acto de *dāna* mostrado en el *Dakkhinā Vibhaṅga Sutta* del *Uparipannāsa Pali*. Estos son:

(1). Un presente realizado puramente por el donante pero no por el receptor. (Incluso si el receptor no tuviera ninguna virtud moral (*dussīla*), si el donante es virtuoso y hace una ofrenda de lo adquirido legítima y justamente, con pureza y buena voluntad antes, durante y después de dar el *dāna* y lo hace con plena fe en la ley de *causa* y *efecto*, entonces el *dāna* será puro gracias al donante y traerá un gran beneficio).

(2). Un presente realizado puramente por el receptor pero no por el donante. (Incluso si el donante no tuviese ninguna virtud moral e hiciera una ofrenda de lo adquirido ilegítima e injustamente, y no tiene buena voluntad pura ni antes, ni durante ni después de dar el *dāna*, y sin fe en la ley de *causa* y *efecto*, si el receptor es moralmente virtuoso, entonces el *dāna* será puro debido al receptor y traerá grandes beneficios).

(3). Un presente no puro ni por el donante ni por el receptor. (Cuando el donante sin virtud moral haga una ofrenda de riqueza mal habida a un destinatario inmoral sin voluntad pura ni buena, ni antes, ni durante ni después del acto de ofrenda, sin fe en la ley de *causa* y *efecto*, entonces, el *dāna* no traerá ningún gran resultado beneficioso, al igual que una mala semilla plantada en un suelo pobre no crecería adecuadamente para producir buenas cosechas).

(4). Un presente puro tanto por el donante como por el receptor. (Cuando el donante de virtud moral haga una ofrenda de lo adquirido legítima y justamente, con pureza y buena voluntad antes, durante y después del acto de ofrenda, a un receptor moralmente virtuoso, entonces, el *dāna* traerá un gran resultado beneficioso, al igual que una buena semilla plantada en un buen suelo produce buenas cosechas).

El tercer tipo, por supuesto, no se ocupa en absoluto de la pureza, pero se menciona para incluir todos los casos involucrados. Para resumir todo lo que hemos considerado, existen 5 elementos que fortalecen los resultados beneficiosos del *dāna*:

(1). El donante observa los preceptos y es de buena conducta moral.

(2). El receptor también es moralmente virtuoso.

(3). Los materiales ofrecidos han sido adquiridos de manera justa y correctamente.

(4). La ofrenda se hace con alegría antes, con pura satisfacción y dicha durante, y después, con regocijo de hacer la ofrenda.

(5). El donante tiene total fe en la ley de *causa* y *efecto*.

Estos cinco elementos deben acompañar al *dāna* para que se dé con la mayor pureza y beneficio; cuando falte alguno y de esta forma se hagan las ofrendas, el *dāna* será deficiente en resultados beneficiosos según la medida.

### Algunas observaciones sobre “*Saddhā*” (sobre la Fe)

Es importante comprender claramente el significado completo del quinto elemento, es decir, “de la fe en la ley de la *causa* y *efecto*”. Aquí, la fe es la traducción Birmana de la palabra *Pali* “*saddhā*”. Gramaticalmente significaría “aquello que se sostiene y se mantiene correctamente”.

Así como el agua clara en la que todos los sedimentos e impurezas se hayan depositado en el fondo podría contener la imagen de la Luna, del Sol y mantenerla claramente, así también, la fe desprovista de contaminaciones mentales podrá sostener firmemente las virtudes y atributos del *Buddha* (para servir como objeto de contemplación).

Para dar otra ilustración, si un hombre no está provisto de manos, no podría ayudarse a sí mismo con las joyas que se encuentren a su alrededor aunque las vea. Si no posee riquezas, no podrá abastecerse de una variedad de bienes y materiales.

Sin semillas no habría cultivos ni cereales. De manera similar, sin fe, no podremos adquirir las joyas de la generosidad, la moralidad y el desarrollo de la *Concentración* y *Sabiduría Revelativa*; (y no podrá darse el gozo de los placeres del mundo humano o de los *devas* o de la bienaventuranza del *Nibbāna*). Por lo tanto, el *Buddha* en Su Enseñanza comparó a la fe con la posesión de manos, riquezas o semillas.

En el ***Comentario******Milindapañha Pali*** y el ***Atthasālinī***, la fe se compara con la joya de la corona, con el rubí de un *Monarca Universal,* poseedor de la propiedad de purificar y limpiar instantáneamente el agua en la que se ponga, sin importar cuán sucia esté. De manera similar, la fe disipará instantáneamente todo lo que esté contaminando la mente y la volverá clara y pura a la vez. Si la mente está llena de fe, no habrá lugar en ella para impurezas, como el dolor, la preocupación, etc.

Cuán difícil es mantener la mente contemplando firmemente los atributos del *Buddha* está dentro de la experiencia de todos los buenos budistas. En otras palabras, no es sencillo mantener la mente llena de fe, libre de toda contaminación. Pero con la práctica, uno podrá mantener una mente clara y pura a través de la fe por períodos cortos hasta que, con un esfuerzo constante, podrá hacerlo continuamente por períodos prolongados.

En cuanto a tener fe en la ley de *causa* y *efecto*, mencionada anteriormente, debemos reflexionar de la siguiente manera: “Gastaré cierta cantidad de mi riqueza ofreciendo este *dāna* y no se habrá gastado en vano. A través de este acto de *dāna*, habré desarrollado voliciones que serán mucho más preciosas que las riquezas que haya gastado. Mi riqueza podría ser destruida por cinco clases de enemigos, pero esta acción mental volitiva es indestructible y me seguirá a través del ciclo de renacimientos hasta que consume el *Nibbāna*. La capacidad de mantener la mente clara y pura de esta manera significa albergar fe en la ley de la *causa*, la acción mental de la voluntad”.

Además, considerando los resultados que se obtendrían de la acción mental, llegaremos a una conclusión muy clara y definitiva: “Debido a esta acción mental de la voluntad, obtendré resultados beneficiosos a lo largo del ciclo de renacimientos, de eso no existe duda en lo absoluto”. Reflexionar así y experimentar la estimulante pureza mental significa albergar fe en la ley del *efecto*.

Por lo tanto, es importante desarrollar fe, reflexionando sobre la ley de la *causa* o del *efecto*, fe que conducirá a la pureza mental, ya que corresponderá al quinto elemento que fortalecerá los resultados beneficiosos del *dāna*.

## (b) Segundo *Pāramī*: La Perfección de la Moralidad (*Sīla‒Pāramī*)

### El Animal de Caza *Cāmarī*

El autor expone una descripción detallada del animal *cāmarī* que hemos traducido como “*yak*”. Cita a varias autoridades para disipar la idea de mucha gente de que el *cāmarī* es una especie de animal alado. Lejos de ello, el autor afirma con la autoridad de ser un Abhayarama Sayādaw de Mandalay y un Taung Pauk Sayādaw de Mawlamyine, qué es un *yak*: una bestia de carga tibetana, útil también por su leche y su carne. El abanico de su cola suele utilizarse como uno de los emblemas de la realeza.

Deseando evitar daños, el *yak* sacrificaría su vida en lugar de hacer cualquier esfuerzo por liberar su cola, inclusive si un solo cabello de ella hubiese quedado atrapado en las ramas de un arbusto. Sumedha se amonestó a sí mismo a tomar el ejemplo de un *yak* y preservar la pureza de la moralidad incluso bajo riesgo de su propia vida.

### Notas Diversas sobre Diferentes Aspectos de la Moralidad

Al igual que con la *Perfección del* *Dāna*, estas notas se dan en forma de respuestas a las siguientes preguntas; citando la autoridad del ***Visuddhi‒magga***, el *Sendero de la Purificación*:

(1). ¿Qué es moralidad?

(2). ¿Por qué se le llama moralidad?

(3). ¿Cuáles son las características, funciones, manifestaciones y causas próximas de la moralidad?

(4). ¿Cuáles son los beneficios de la moralidad?

(5). ¿Cuántos tipos de moralidad existen?

(6). ¿Cuáles son los factores contaminantes de la moralidad?

(7). ¿Cuáles son los factores purificadores de la moralidad?

### Exposición Sobre la Moralidad

#### 1. ¿Qué es moralidad?

Varios factores, que pueden definirse como moralidad, están representados por las voliciones mentales (*cetanā*) que surgen en una persona que se abstenga de acciones físicas que sean incorrectas, como matar, robar, etc., o las voliciones mentales que surgen al realizar deberes hacia los mayores, maestros, etc.; como los tres factores mentales de restricción (*virati*), es decir, el discurso correcto, la acción correcta y el sustento correcto; como la ausencia de avaricia (*alobha* o *anabhijjhā*), como la ausencia de mala voluntad (*adosa* o *abyāpāda*), la visión correcta (*sammā*‒*diṭṭhi* o *amoha*); como las cinco restricciones (que se describirán en su totalidad más adelante) y el factor mental de *avitikkama*.

Por tanto, la moralidad puede estudiarse convenientemente de la siguiente manera:

(1). Volición que acompaña al abstenerse de acciones físicas o verbales incorrectas o al realizar deberes hacia los mayores o maestros, etc.;

(2). los tres factores mentales de la restricción de la acción incorrecta, el lenguaje incorrecto y el medio de sustento incorrecto;

(3). las tres acciones mentales correctas de *anabhijjhā*, *abyāpāda* y *sammā*‒*diṭṭhi*;

(4). las cinco restricciones (*samvara*); y

(5). el factor mental que surge al evitar las transgresiones.

##### (a). Moralidad Volitiva (*Cetanā‒sīla*)

##### (b). Moralidad de Restricción (*Virati‒sīla*)

Las 3 acciones físicas incorrectas consisten en atentar contra la vida de otros seres, tomar lo que no haya sido dado y una conducta sexual inapropiada. Las cuatro acciones verbales incorrectas consisten en decir mentiras, chismes o murmuraciones, usar palabras duras e insultantes, e indulgencia en conversaciones vanas y frívolas. Las dos categorías de acciones incorrectas pueden cometerse en asociación con ganarse la vida (como la de un pescador o cazador), o pueden no estar asociadas con ganarse la vida (como la caza por deporte).

Asimismo, abstenerse de estas dos categorías de acciones incorrectas puede o no estar asociado con ganarse la vida. Abstenerse de tres acciones físicas incorrectas, cuando no esté asociado con ganarse la vida, se conoce como *restricción* mediante la *acción correcta* (*sammā kammanta virati*); abstenerse de las cuatro acciones verbales incorrectas, cuando no esté asociado con ganarse la vida, se conoce como la *restricción* mediante el *lenguaje correcto* (*sammā vaca virati*); la *restricción* de estas dos categorías de acciones incorrectas, cuando se asocie con ganarse la vida, y varios tipos de medios de vida incorrectos (especialmente aquellos que se prohíben a los *bhikkhus*), se conoce como *restricción* a través de un *sustento de vida correcto* (*sammā ajiva virati*).

Los tres factores mentales de restricción mencionados anteriormente se conocen como *moralidad de la restricción* (*viratī‒sīla*) y el factor mental de la *voluntad* que los acompaña se conoce como *moralidad volitiva* (*cetanā‒sīla*). La volición que surge cuando se realizan actos de gran mérito al atender al propio maestro también se conoce como *moralidad volitiva* (*cetanā‒sīla*).

##### (c). Moralidad de la No Codicia, etc. (*Anabhijjhādi‒sīla*)

La codicia que impulsa a uno a codiciar la propiedad de los demás, albergando el pensamiento: “Sería bueno si fueran mías”, se conoce como la acción mental incorrecta motivada por la codicia (*abhijjhā manoduccarita*). Cuando uno disipa esos pensamientos, surgen en uno los factores mentales volitivos de *disipación* (*cetanā*) y la *no‒codicia* (*alobha*) o la no*‒*concupiscencia (*anabhijjhā*). A estos factores mentales se les denominan *Moralidad*.

Al desear hacer daño a alguien, surge en una persona el factor mental del odio que se conoce como acción mental incorrecta motivada por la *mala voluntad* (*byāpāda manoduccarita*). Cuando uno disipa esos pensamientos de mala voluntad, surgen los factores mentales volitivos de *disipación* y ausencia de odio (*adosa* o *abyāpāda*). A estos factores mentales también se les denominan *Moralidad*.

Cuando alguien sostiene que no existe tal cosa como la *generosidad* y que no se derivan resultados beneficiosos de ella, desarrollará una *visión incorrecta* al cual se le llama acción mental incorrecta generada por una *visión incorrecta* (*micchā diṭṭhi manoduccarita*). Cuando se disipa estas creencias, surgirá la voluntad disipadora y la no‒ilusión (*amoha*) o la *visión correcta* (*sammā‒diṭṭhi*). A estos factores mentales también se les denominan *Moralidad*.

Cuando están presentes las tres acciones mentales incorrectas (*abhijjhā, byāpāda y micchā‒diṭṭhi*), una persona será propensa a cometer actos demeritorios como matar, robar, mentir, etc., que arruinarán el *sīla* personal. Cuando la volición y las tres acciones mentales correctas surjan, será imposible que uno cometa actos como, por ejemplo, matar, robar, mentir, etc., los cuales son perjudiciales para el *sīla* personal. Por lo tanto, a las tres acciones mentales correctas de *anabhijjhā*, *abyāpāda* y *sammā‒diṭṭhi* se les denominan *Moralidad*.

Cuando surjs la consciencia, siempre vendrá acompañada de una volición. Esa volición será responsable de incitar a la mente a percibir un objeto; servirá como vínculo entre la mente y el objeto. Sin su impulso, no habría ningún vínculo entre la mente y el objeto; la mente no descansaría sobre el objeto; no sería consciente del objeto. Sólo a través de los servicios de la volición mental es posible un vínculo entre la mente y la materia. Así, a toda volición que acompañe a la consciencia que surja de cada acto moral se le denomina *Moralidad*.

##### (d). Moralidad de las restricción (*Saṃvara‒sīla*)

##### (e). Moralidad de la no‒transgresión (*Avitikkama‒sīla*)

Los tipos de moralidad, tal como se handescrito, se aplican por igual a laicos y a *bhikkhus*. No obstante, existen otras formas de moralidad de las cuales únicamente se ocupan los *bhikkhus*, éstas son: la moralidad de la restricción (*saṃvara‒sīla*) y la moralidad de la no‒transgresión (*avitikkama‒sīla*).

###### (d). Moralidad de la restricción (*Saṃvara‒sīla*):

(i). ***Pātimokkha Saṃvara***: Restricción a través de los *Preceptos Fundamentales* para los *bhikkhus*, cuya observancia libera al observador de los peligros de renacimientos en los reinos de desdicha y el sufrimiento continuo.

(ii). ***Sati Saṃvara***: Restricción mediante la atención plena, que significa mantener una estrecha vigilancia sobre las puertas de los cinco sentidos, es decir, el ojo, el oído, la nariz, la lengua, el cuerpo y la mente, de tal modo que ningún “ladrón de demeritoriedad” pueda entrar en uno.

(iii). ***Ñāṇa Saṃvara***: Restricción a través de la *Sabiduría*, que significa control sobre la mente mediante la *Sabiduría*, de modo que la corriente de las impurezas mentales del deseo, la visión incorrecta y la ignorancia que normalmente fluyen incesantemente a través la mente, fluya libremente. Bajo este tipo también se incluye *Paccayasanissita Sīla*, el ejercicio del debido cuidado sobre el uso de los requisitos.

(iv). ***Khanti Saṃvara***: Restricción a través de la *Tolerancia*, que significa controlar la mente, de modo que ningún pensamiento contaminante la perturbe al soportar el calor o el frío extremos.

(v). ***Vīriya Saṃvara***: Restricción mediante el desarrollo de la energía, que significa esfuerzo mental intenso, para evitar el surgimiento de pensamientos demeritorios, como el pensamiento sensual (*kāma‒vitakka*), pensamientos de mala voluntad (*byāpāda‒vitakka*), pensamientos de crueldad. (*vihimsā‒vitakka*). La purificación de los medios de vida (*ājivapārisuddhi‒sīla*) también se incluye en este tipo de moralidad.

###### (e). Moralidad la no‒transgresión (*Avitikkama‒sīla*)

Ésta corresponde a la moralidad cultivada evitando la transgresión física y verbal de los preceptos que uno se haya comprometido a observar.

De las descripciones anteriores de 5 tipos de ***Saṃvara Sīla*** y ***Avitikkama Sīla***, se podría inferir que, en esencia, ***Patimokkha Saṃvara Sīla*** significa un grupo de factores mentales (*cetasikas*) que incluyen la volición y las 3 restricciones de la no‒codicia (*alobha*), no‒odio (*adosa*) y no‒ilusión (*amoha*): ***Sati Saṃvara*** significa el factor mental *Sati*, atención plena (que también irá acompañada de la volición); ***Ñāṇa Saṃvara*** significa el factor mental de la sabiduría (que también está acompañado por la volición); ***Khanti Saṃvara*** significa un grupo de conciencia moral y factores mentales encabezados por el no‒odio el cual tiene la característica de no perder los estribos, en otras palabras, el factor mental del no‒odio; ***Vīriya Saṃvara*** significa el factor mental de la energía (que también irá acompañado de la volición).

En cuanto a *avitikkama‒sīla*, en el sentido último, es un grupo de consciencia moral y factores mentales que lo conducirán a uno a evitar la transgresión de los preceptos que esté observando. En el caso de la generosidad (*dāna*), la volición formará su base. También en la moralidad, la volición servirá como factor principal, pero además de ella, el grupo de consciencia moral y los factores mentales liderados por las 3 restricciones, los tres 3factores mentales de la no‒codicia, no‒odio, no‒ilusión y los 3 factores mentales de la atención plena, la sabiduría y la energía, también desempeñarán sus respectivos papeles.

#### 2. ¿Por Qué se le Llama Moralidad?

La palabra *Pali* “*sīla*” se traduce como “moralidad” o “virtud”; se adopta en la totalidad del Idioma Birmano. “*Sīla*” tiene 2 significados: primero, se emplea para transmitir un sentido de carácter, comportamiento o hábito natural.

Encontramos que se usa en este sentido en expresiones como “*pāpakarana‒silo* — alguien que tiene el hábito de obrar con el mal”; “*Dubbhāsana‒silo* — alguien que tiene el hábito de hablar incorrectamente”; “*Abhivādana‒silo* — alguien que tiene el hábito de mostrar reverencia a aquellos dignos de reverencia”; “*Dhammakathana‒silo* — alguien que tiene el hábito de exponer la doctrina”. También se emplea para describir fenómenos naturales como: ‘*vassānasamaye rukkha ruhana‒sīla* — los árboles suelen crecer durante la temporada de lluvias’; “*Gimhasamaye patta patana‒sīla* — las hojas suelen caer en el verano”. En este primer sentido, *sīla* se emplea para describir los hábitos de personas tanto morales como inmorales; y también eventos naturales que están fuera del dominio de la moralidad, es decir, de lo bueno o lo malo.

En segundo lugar, *Sīla* tiene el significado de una buena práctica que implique únicamente aquella práctica que sea noble, moral, ética. Éste es el sentido empleado en este capítulo sobre la “*Perfección de la Moralidad*”. Y en este sentido también, existen 2 significados: (a). orientación y (b). sustento, sostenimiento.

(a). “Orientación” significa controlar las acciones físicas y verbales personales y dirigirlas hacia una dirección correcta para que no se salgan de control. En una persona que no observe los preceptos, las acciones físicas y verbales se desarrollarán de manera fortuita, como un hilo suelto, mal enrollado en un rollo, descontrolado y sin dirección. No obstante, una persona que observe los precepto vigilará de cerca sus acciones físicas y verbales para asegurarse de que se lleven a cabo de manera ordenada bajo su debido control. Incluso una persona de mal humor, que se irrite fácilmente y pierda los estribos ante la menor provocación, podrá lograr mantener bajo control sus acciones físicas y verbales cuando observe los preceptos.

(b). *Sīla* es una “sostenimiento” porque ningún acto meritorio puede realizarse sin el acompañamiento de la virtud moral. Los actos meritorios sólo pueden surgir en personas de moralidad; por lo tanto, *sīla* sirve como base o fundamento de todos los actos meritorios; facilita el surgimiento de la meritoriedad a través de la realización de acciones meritorias que conducirán a los renacimientos en los 4 planos superiores de la existencia (*catubhūmaka*), es decir, en el mundo sensual, en el mundo material sutil, en el mundo inmaterial y los estados supramundanos.

En este capítulo sobre la *Perfección de la Moralidad*, se menciona que el ermitaño Sumedha, habiendo recibido la profecía definitiva de que llegaría a ser un *Perfectamente Iluminado* *por Sí mismo*, se amonestó a sí mismo para establecerse primero en la *Perfección de la Generosidad*. Pero esto no implica que primero deba practicar la generosidad sin observar los preceptos. En su investigación sobre los Factores de Generación de un *Buddha*, mediante el ejercicio de la perfección que investiga la sabiduría (*Pāramī pavicaya ñāṇa*), fue la *Perfección de la Generosidad* lo que apareció primero ante el ojo de su mente, seguido, en sucesión, por la *Perfección de la Moralidad*, la Perf*ección de la Renunciación*, etc. El orden de las *Perfecciones* dado en el *Texto* es el orden en el que aparecieron en el ojo mental del Ermitaño Sumedha. No le fue posible discernir los diez *pāramīs* simultáneamente; fueron investigados uno tras otro y fueron mencionados en consecuencia. La primera *Perfección* estudiada resultó ser la *Perfección de la Generosidad*; por lo tanto, encabeza la lista de los *pāramīs*, pero esto no significa que el orden en la lista sea el orden en el que deban desarrollarse los *pāramīs*.

En la práctica real, un acto de *generosidad* será puro sólo cuando el donante esté establecido en la moralidad; la ofrenda se hará más fructífera cuando vaya precedida de la observancia de los preceptos. Ésa es la razón por la que cuando los laicos invitan a los *bhikkhus* a aceptar ropajes u otros obsequios, se aseguran de que los laicos se establezcan primero en los preceptos (aunque no se mencione la aceptación de los preceptos al hacer la invitación).

Por lo tanto, a la pregunta “¿Por qué se le llama *Sīla*?” La respuesta simple y clara es: Se le llama *Sīla* porque (1). no permite que las acciones físicas y verbales se lleven a cabo de una manera violenta y desordenada; los controla y los dirige para que se vuelvan tranquilos y apacibles, (2). sirve como base para el surgimiento gradual y progresiva de cuatro clases de consciencia moral, es decir, la consciencia moral perteneciente al mundo sensual, la consciencia moral perteneciente al mundo material, la consciencia moral perteneciente al mundo inmaterial y la consciencia supramundana.

De estas discusiones pueden surgir las siguientes preguntas:

(1). Si tanto la moralidad (*sīla*) como la concentración (*samādhi*) son orientadoras, ¿cómo difieren en sus funciones? *Sīla* promueve la calma y la paz al mantener las acciones físicas y verbales bajo control adecuado; mientras que la concentración evita que la mente y los factores mentales asociados a ellos se distraigan al dirigirlos y hacerlos converger en un solo objeto. De esta manera, la moralidad se diferencia de la concentración en su función de orientación.

(2). Si tanto la Moralidad como el Elemento de Solidez (*pathavī*) se encuentran “sosteniendo”, ¿cuál es la diferencia en sus funciones? La moralidad es la causa fundamental del surgimiento de las cuatro clases de consciencia moral; por lo tanto, se dice que sirve como base para el surgimiento de la consciencia moral perteneciente al mundo sensual, la consciencia moral perteneciente al mundo material, la consciencia moral perteneciente al mundo inmaterial y la consciencia supramundana.

Así como una nodriza real sostuviese a un infante príncipe en sus brazos para evitar que se arrastre por toda la recámara real, así también el Elemento de la Solidez mantiene unidos a otros elementos que surjan junto con él, evitando que se dispersen y esparzan en todas las direcciones. De esta manera, la Moralidad y el Elemento de la Solidez se diferencian en sus respectivas funciones al sostenimiento y facilitación. (***Subcomentario******Visuddhi‒magga***‒Capítulo sobre Moralidad).

El ***Visuddhi‒magga*** menciona sólo dos significados gramaticales tal como se explica anteriormente. Pero existen opiniones diferentes expresadas por otros maestros. Según ellos, la palabra *Pali*, “*sīla*”, para moralidad, se deriva de las palabras “*sira*” o “*sisa*”, ambas significan “cabeza”. Cuando se corta una cabeza, se destruirá todo el cuerpo de un ser; así también, cuando se arruine la moralidad, todas las formas de meritoriedad se arruinarán. Por lo tanto, la moralidad será como la cabeza del cuerpo de la meritoriedad y se le denominará “*sīla*”, como un derivado de “*sira*” o “*sisa*” al reemplazar la letra “*r*” o “*s*” por “*l*”.

No obstante, el autor opina que esta visión alternativa está lejos de la realidad ya que se basa únicamente en la similitud de los sonidos producidos al pronunciar las palabras *'sira'*, *'sisa'* y *'sīla'* y no se ocupa del significado intrínseco de la palabra *sīla*. tal como se define en el verso ***Abhidhānappadīpikā*** No. 1092.

Concluye que a la moralidad se le llama *sīla* porque, según el ***Abhidhānappadīpikā***, transmite dos significados de (1). característica natural y (2). buena práctica.

Aunque la característica natural podría significar tanto rasgos buenos como malos, tal como se explicó anteriormente, dado que estamos tratando con los hábitos y prácticas de los antiguos sabios o de los futuros *Buddhas*, *Arahats*, etc., debemos considerar que *sīla* se refiere sólo a los aspectos positivos. Por ejemplo, aunque el *dhamma* pueda ser meritorio o demeritorio, cuando decimos: “Me refugio en el *Dhamma*”, el *dhamma* aquí solo puede corresponder al *dhamma* meritorio. Así también, aunque *Saṅgha* signifique 'un grupo', 'una congregación, en palabras como *'manussa‒saṅgha* – que significa un grupo de personas', *'sakuna*‒*saṅgha* – que significa una multitud de pájaros', cuando decimos: “Tomo refugio en el *Saṅgha*”, implicará sólo a la Orden de *Bhikkhus*.

Considerándolo así, *sīla* también debe entenderse en el sentido de la definición del ***Abhidhānappadīpikā*** de “característica natural”. Por lo tanto, se debe afirmar que se llama *Moralidad* porque es la característica natural de los antiguos sabios, futuros *Buddhas*, *arahats*, etc.

#### 3. ¿Cuáles son las Características, Funciones, etc., de la Moralidad?

La moralidad tiene la *característica* de controlar las acciones personales físicas y verbales, orientarlas hacia la dirección correcta; también sirve como base o fundamento de todo mérito.

Su *función* es evitar que uno se vuelva inmoral mediante acciones físicas y verbales incontrolables. Ayuda a uno a permanecer impecable en conducta, libre de la censura señalada por los sabios.

La moralidad se *manifiesta* como pureza de pensamiento, palabra y acción. Cuando los sabios reflexionan sobre la naturaleza de la moralidad, reconocen que se trata de una pureza en acción física, verbal y mental.

La *causa próxima* del surgimiento de la moralidad yace en la *vergüenza moral* *de realizar un acto inmoral* (*hirī*) y *el temor moral para realizar tal acto inmoral* (*ottappa*). Aunque escuchar el *Dhamma* promueva el surgimiento de la moralidad, sólo servirá como una *causa remota*. Es sólo a través de *hirī* y *ottappa* que se podrán observar los preceptos.

#### 4. ¿Cuáles son los Beneficios de la Moralidad?

Un hombre de conducta virtuosa disfrutará de muchos beneficios, como de un corazón alegre que conducirá a la dicha y felicidad (*pāmojja*). Esto, a su vez, dará como resultado una *dichosa satisfacción* (*pīti*). En quien disfrute de una dichosa satisfacción, surgirá la *calma mental y física* (*passaddhi*) seguida de la *bienaventuranza* (*sukha*). El estado apacible mental y el cuerpo producirá el desarrollo de la concentración (*samādhi*) que le permitirá a uno observar las cosas tal como realmente son (*yathābhūta‒ñāṇa*). Cuando alguien adquiera este conocimiento de observar las cosas tal como realmente son, se hastiará y se separará de los males y los sufrimientos del ciclo de renacimientos. En él surgirá una poderosa *sabiduría revelativa* sobre la realidad (*balava vipassanā‒ñāṇa*). Con esta *sabiduría revelativa*, se desapegará del deseo y consumará el conocimiento del *Sendero*, el cual lo conducirá a la liberación total (*vimutti*) a través del conocimiento de la *Fruición*. Después de obtener el conocimiento del *Sendero* y la *Fruición*, desarrollará el *conocimiento reflexivo* (*paccavekkhanā‒ñāṇa*) lo cual le permitirá ver que en él se ha producido la *cesación* de los fenómenos de los agregados de *nāma* y *rūpa*. En otras palabras, habrá consumado la Paz Perfecta, el *Nibbāna*. Por lo tanto, la moralidad tendrá muchos beneficios, incluida la consumación del *Nibbāna*. (AN III, pág. 615).

En varios discursos, el *Buddha* menciona los siguientes 5 beneficios obtenidos de alguien que observe los preceptos y por quien esté establecido en la moralidad:

(1). basada en la atención plena a través del *sīla*, se adquirirá una gran riqueza;

(2). se obtendrá fama y buena reputación;

(3). si se acercara y entrara a cualquier asamblea de nobles, *brahmanes*, amas de casa o reclusos se hará con total seguridad (surgida de su moralidad), sin ningún indicio de complejo de inferioridad;

(4). vivirá toda una vida y morirá sin confusión. (Una persona inmoral se arrepentirá en su lecho de muerte por no haber realizado acciones meritorias a lo largo de su vida; un hombre de hábitos morales nunca sufrirá ningún remordimiento cuando la muerte se aproxime a él; en cambio, los recuerdos de sus buenas acciones realizadas en el pasado asomarán en su mente, haciéndolo intrépido, mentalmente lúcido, no confundido al enfrentar dicha muerte, tan resueltamente incluso como alguien que esté a punto de adquirir una olla dorada abandonando alegremente una olla de barro).

(5). renacerá después de ello en los reinos felices de los *devas* y seres humanos.

— (**DN II, pág. 73; AN II, pág. 22 I; Vin III, pág. 322**) —

En el *Ākaṅkheyya Sutta* del ***Majjhima Nikāy*a**, el *Buddha* enumera 13 beneficios que se obtienen de la practica de la moralidad; tales beneficios van desde la reverencia y el respeto que muestren los compañeros seguidores de la *Enseñanza* hasta la consumación del estado *arahatta‒phala*, es decir, el logro del estado de *arahat*.

#### 5. ¿Cuántos tipos de Moralidad Existen?

##### Moralidad en Grupos de a 2:

(1). ***Cāritta‒sīla y Vāritta‒sīla***: Precepto que involucrará la realización de cierta acción (***cāritta***); precepto que involucrará una actitud de restricción (***vāritta***).

De estos 2 tipos, el precepto establecido por el *Buddha* diciendo: “Esto debe hacerse” corresponderá a ***Cāritta‒sīla***. Por ejemplo, el desempeño de deberes hacia el preceptor (*upajjhāya vatta*); o los deberes hacia un maestro (*ācariya vatta*), corresponderán al desarrollo de *cāritta‒sīla* a través de la práctica.

No hacer lo que el *Buddha* prohíba, diciendo: “Esto no debe hacerse” corresponderá al desarrollo de ***Vāritta‒sīla***. Por ejemplo, la observancia de las reglas de *Parajika* del *Vinaya* (que prohíbe a los *bhikkhus* la indulgencia en las relaciones

sexuales, robar, matar y reclamar falsamente las consumaciones del *Conocimiento* *Magga* y *Phala*) corresponderá a la observancia de *vāritta‒sīla* a través de la *restricción*.

Algunas personas malinterpretan casualmente estas reglas disciplinarias diciendo que *cāritta‒sīla* corresponde al precepto que no conduciría a ninguna ofensa si no se cumpliera, pero que su observancia contribuye a purificar la moralidad. Al interpretarlo así, no hacen distinción entre *bhikkhus* y hombres laicos.

En realidad, el *Buddha* hubo establecido reglas disciplinarias definidas con respecto a los deberes que debería realizar un discípulo hacia su preceptor o maestro. Cualquier discípulo co‒residente que no cumpla con estas reglas, no sólo no cumplirá con el *cāritta‒sīla*, sino que también será culpable de infringir las reglas disciplinarias relacionadas con el desempeño de sus deberes (*vatta bhedaka dukkata āpatti*).

Por lo tanto, para los *bhikkhus*, no se puede decir que el incumplimiento de *cāritta*‒*sīla* no conduciría a ninguna ofensa; para ellos, *cāritta‒sīla* corresponderá a la observancia obligatoria de los preceptos establecidos por el *Buddha*. En cuanto a los laicos, se podría decir que evitar malas acciones, que definitivamente darían lugar a renacimientos en los planos inferiores de la existencia, entra bajo la categoría de *cāritta‒sīla.* Por otro lado, la abstinencia de malas acciones, que podrían o no resultar en tales renacimientos, es decir *varitta‒sīla,* que indica reverencia a los Venerables, debe clasificarse como *cāritta‒sīla*.

Por ejemplo, existen cinco preceptos que los laicos deben observar: restricción de matar, robar, conducta sexual inapropiada, mentir y consumir intoxicantes. La complacencia en estos actos, en lugar de evitarlos, conducirá definitivamente a los planos inferiores de la existencia. Por lo tanto, abstenerse de estas 5 malas acciones, que sin duda darán lugar a tales renacimientos, constituirá *vāritta‒sīla*.

Un laico también podría observar los 8 preceptos consistentes de evitar matar, robar, mentir y consumir intoxicantes (estos 4 preceptos, que caen dentro de la categoría de *vāritta‒sīla* más los 4 preceptos adicionales de abstinencia sexual total, abstenerse de comer en la tarde, abstenerse de bailar, cantar, tocar música y disfrutar de ellos, y abstenerse de usar camas altas y lujosas.

Las acciones incluidas en estos 4 preceptos adicionales no conducen necesariamente a los planos inferiores de la existencia. Las personas laicas nobles, como los “*Entrantes a la Corriente*” (*Sotāpanna*), “*Los Retornantes por una Vez Más*” (*Sakadāgāmin*), disfrutan de relaciones sexuales legales con sus propios cónyuges, comen por la tarde, bailan, cantan, etc. y duermen en camas altas y lujosas. Pero, dado que lo hacen con la mente no asociada con una *visión incorrecta* (*diṭṭhi*‒*vippayutta citta*), su acción no resultará en renacimientos en los planos inferiores de la existencia.

No obstante, un mundano ordinario podría realizar estos actos con la mente *acompañada de una* *visión incorrecta* (*diṭṭhi‒sampayutta*) o *no acompañada de una visión incorrecta* (*diṭṭhi‒vippayutta*). Estas acciones pueden conducir o no a renacimientos en los planos inferiores de la existencia. Por lo tanto, los 4 preceptos, es decir, la abstinencia sexual total, abstenerse de comer por la tarde, abstenerse de bailar, cantar, tocar música, etc. y abstenerse de usar camas altas y lujosas, deberían designarse como *Cāritta‒sīla* para un laico.

Cuando una persona, que se haya refugiado en el *Buddha*, el *Dhamma* y el *Saṅgha*, observe los *Cinco Preceptos* con meticuloso cuidado, se convertirá en un discípulo laico del *Buddha*, en un *upāsaka*. Si se esforzara más en observar los 8 preceptos tendrá como propósito el practicar la vida santa bajo un nivel superior de esfuerzo. No obstante, el *Buddha* no dijo que la observancia de los *Ocho Preceptos* salvaría a uno de los destinos inferiores y que la observancia de los *Cinco Preceptos* por sí sola no fuese suficiente para garantizar la seguridad del peligro de caer en los planos inferiores de la existencia.

En este sentido, por lo tanto, las 4 observancias adicionales incluidas en los *Ocho Preceptos* deben considerarse como pertenecientes a la categoría de *Cāritta‒sīla*. A los *bhikkhus*, sin embargo, el *Buddha* les prohibió estrictamente que se entreguen a estas 4 acciones; por lo tanto, para los *bhikkhus*, evitar estos actos constituye definitivamente *Vāritta‒sīla*.

**Nota de Consideración Especial**

Una lectura superficial sobre la distinción anterior entre *Cāritta‒sīla y Vāritta‒sīla* o una consideración superficial del hecho de la indulgencia por parte de discípulos nobles, como Visākhā, en una relación sexual legal, comer por la

tarde, bailar, cantar, tocar música, etc. el uso de camas altas y lujosas podría conducir hacia visiones incorrectas. Uno podría fácilmente tener la visión incorrecta de que todos esos actos sean impecables, sin culpa y, por lo tanto, es probable que se entregue a ellos cada vez más con el acompañamiento de una *visión incorrecta* (*micchā‒diṭṭhi*). Es muy importante que uno no caiga en tal error de concepción. Matar, robar, una conducta sexual inapropiada, mentir y consumir intoxicantes, corresponderá a acciones indebidas y demeritorias, conducirán invariablemente a los planos inferiores de la existencia. No existe escapatoria a sus nefastas consecuencias. Es por eso que las personas nobles (*ariyas*) nunca realizarían tales actos, incluso si sus vidas estuviesen bajo la amenaza de muerte por hacerlo. Ellos darán voluntariamente sus vidas en lugar de consentir realizar tales actos, porque han desarraigado, a través del *Conocimiento* *magga*, todo rastro de tendencia subyacente (*anusaya*) por realizar acciones demeritorias. Sólo porque los *ariyas*, como los *'Entrantes a la Corriente'*, 'Los Retornantes por Una Vez Más' y los 'No Retornantes', se complazcan en comer por la tarde, etc., tal como lo hacen las personas comunes, no es correcto afirmar que lo hagan bajo actitudes mentales en sus diversos actos idénticos a la gente común.

Los *ariyas* no miran los objetos de los placer sensoriales de la misma manera que lo hace un mundano ordinario; su manera de complacerse con el placer sensorial también es diferente a la de los mundanos.

El *Comentario* ***Aṅguttara Nikāya*** (*AN I, p. 350*) afirma que la actitud del *ariya* hacia los objetos sensoriales placenteros es como la de un *brahman* limpio, quien, perseguido por un elefante en celo, buscase refugio con repugnancia y mucho desgano en un vertedero de excretas. Cuando está oprimido por el deseo de los placeres sensuales, la contaminación que no ha sido erradicada por el conocimiento del Sendero, el '*Entrante a la corriente*' o el '*Retornante por Una Vez Más*’ nunca trata estos objetos de los placeres sensuales con una mente acompañada de una *visión incorrecta*, sólo para calmarse, se somete al calor abrasador de una contaminación.

Esta exposición merece una cuidadosa consideración. Citando el ejemplo de personas *ariyas* como, por ejemplo Visākhā, el ser mundano podría afirmar erróneamente que los *ariyas* se entregan a los placeres sensoriales exactamente y de la misma manera que él. Como se señala en el ***Comentario Aṅguttara***, los *ariyas* disfrutan de los placeres sensoriales, jamás con la mente acompañada de una visión incorrecta, sólo para calmar el deseo ardiente, que es la contaminación que aún no hayan destruido mediante el *Conocimiento del Sendero*, mientras que los mundanos se complacen en los placeres sensoriales generalmente con una mente asociada con una visión incorrecta.

Para resumir, uno puede tener relaciones sexuales con su cónyuge, comer por la tarde, bailar, cantar, tocar música, etc. y usar camas altas y lujosas, etc. con una mente acompañada de una *visión incorrecta* el dará como resultado renacimientos en los planos inferiores de la existencia, o sin una mente acompañada de una *visión incorrecta*, no resultando en renacimientos en los planos inferiores de la existencia. Por lo tanto, la abstinencia de estas cuatro acciones (que pueden no conducir a los planos inferiores de existencia) debe clasificarse como *Cāritta‒sīla* y no como *Vāritta‒sīla*.

La división de los *Ocho Preceptos* en 4 *Cāritta‒sīla* y 4 *Vāritta‒sīla* sólo se puede sostener cuando se haga el voto de abstinencia, por separado para cada precepto individual, según como esté vigente entonces. Si el voto se hiciera para todo el grupo de los *Ocho Preceptos*, diciendo: “Observo los Ocho preceptos”, sería simplemente la observancia de *Cāritta‒sīla*, porque los *Ocho Preceptos* constituyen un código moral que se puede observar o no.

En cuanto a los *Cinco Preceptos*, ya sea que el voto se adopte para los *Cinco Preceptos* como un todo o como preceptos individuales independientes, su observancia corresponderá definitivamente a una práctica de *Vāritta‒sīla*. (Un tratamiento más detallado de *Vāritta‒sīla* y *Cāritta‒sīla* se expone en el *Capítulo Miscelánea* a continuación).

De las dos categorías de *Sīla*, la observancia de *Cāritta‒sīla* sólo se podrá lograr cuando uno esté dotado de fe y energía. La fe consistirá en creer que los buenos resultados seguirán a las buenas acciones de la práctica de la moralidad; y la energía significará un esfuerzo incansable con el que uno observe los preceptos de acuerdo a su fe.

No se necesita ningún esfuerzo especial para lograr la observancia del *Vāritta‒sīla.* Sólo se requiere de fe. Para el cumplimiento de *Vāritta‒sīla*, basta con abstenerse, por medio de la fe, de realizar acciones que el *Buddha* las ha indicado como demeritorias.

(2). ***Abhisamācārika‒sīla***: Grupo de prácticas morales (***Abhisamācārika‒sīla***) que promueven la buena conducta y que incluyen todas las formas de acciones virtuosas distintas de las clasificadas como un

conjunto de *Ocho Preceptos* con un medio de vida correcto como el octavo**, *Ājīvaṭṭhamaka‒sīla*.** Todas las formas de prácticas de moralidad que se enseñan para la consumación del *Sendero* y la *Fruición* entran bajo esta clasificación.

Dado que forma el comienzo de una vida de pureza que consiste en el *Sendero*, al conjunto de *Ocho Preceptos* consistentes de las prácticas del derecho a ganarse la vida (a ***Ājīvaṭṭhamaka‒sīla*** también se le denomina ***Ādibrahmacariyaka****‒****sīla*)**.

Los preceptos con un medio de vida correcto como el octavo, *Ājīvaṭṭhamaka‒sīla,* incluyen 3 acciones físicas morales: abstenerse de matar, de robar, de tener relaciones sexuales ilícitas; 4 acciones verbales morales: abstenerse de mentir, de hablar maliciosamente, de usar palabras duras y abusivas, de pláticas frívolas; y, finalmente, abstenerse de un sustento de vida incorrecto.

El ***Visuddhi‒magga*** establece que al *Ājīvaṭṭhamaka‒sīla* también puede denominársele *Ādibrahmacariyaka‒sīla*, ya que incluye preceptos que deben cumplirse en la etapa inicial del desarrollo del *Noble Sendero*.

Es probable que algunos malinterpreten esta declaración del *Comentario* en el sentido de que sólo *Ājīvaṭṭhamaka‒sīla* corresponde al precepto que debe observarse primero para consumar el *Sendero*. Incluso han aparecido algunos grupos que han sostenido que los *Cinco Preceptos*, los *Ocho Preceptos* y los *Diez Preceptos*, que generalmente se observan en la actualidad, no corresponden a los preceptos iniciales que deben observarse para la consecución del *Sendero*.

Por otro lado, hay algunas personas que dicen que ni siquiera han oído hablar de este extraño código de moralidad denominado *Ājīvaṭṭhamaka‒sīla*, que no pudo haber sido indicado por el *Buddha*; que ésta podría ser una inclusión posterior sin valor particular.

De hecho, *Ājīvaṭṭhamaka‒sīla* es sin duda el grupo de preceptos expuesto por el propio *Buddha*. El ***Visuddhi‒magga*** cita el ***Uparipannasa Pali*** (5to *Vagga*, 7mo *Sutta*): “*Tenāha pubbeva kho panassa kāyakammam vacikammam ājivo suparisuddho hoti ti*” con el objeto de evidenciar que el *Buddha* sí instruyó la práctica del *Ājīvaṭṭhamaka*‒*sīla*, del conjunto de los ocho preceptos de la vida correcta.

El *Buddha* hizo Su aparición en el mundo durante una era en que éste se encontraba envuelto bajo una masa oscura por las fuerzas del mal. Donde la gente era depravada, desprovista de moralidad, inmersa en pensamientos, palabras y acciones malignas. Cuando el *Buddha* quiso inculcar en estos seres salvajes y degradados un sentido de gentil cortesía a través de la práctica de la moralidad, tuvo que seleccionar un código moral de entre varios conjuntos de preceptos que se adaptara mejor a sus mentes burdas. Así los instruyó en las etapas iniciales del *Ājīvaṭṭhamaka‒sīla*. Cuando las formas más burdas del mal se retiraron de los hábitos de conducta de los seres indómitos instruyéndolos en la práctica del *Ājīvaṭṭhamaka‒sīla*, el *Buddha* dejó de utilizarlo; en cambio, les indicó los *Cinco Preceptos* y los *Ocho Preceptos* en sus futuros esfuerzos por civilizarlos.

Habiendo sido así y dejándolo a un lado por el *Buddha* cuando la gente hubo alcanzado cierta etapa de purificación moral, los maestros sucesivos, desde la época del *Buddha* hasta el presente, no han prestado mucha atención al *Ājīvaṭṭhamaka‒sīla*; los laicos tampoco han hecho un esfuerzo especial para observarlo (porque el *Ājīvaṭṭhamaka‒sīla* originalmente estaba destinado únicamente a personas de moralidad degradada). Aquí surge una pregunta: dado que el *Ājīvaṭṭhamaka‒sīla* constituye la práctica inicial del *Sendero* y ya que se usó durante la época en la que apareció el *Buddha* por primera vez, ¿no sería aún más adecuado observarlo en la actualidad?

El término “práctica inicial para el *Sendero*” es aplicable solo cuando el Ā*jīvaṭṭhamaka‒sīla* es observado por aquellos que no tienen ningún código de moralidad al principio, con el objeto de servirles como precepto en el *Sendero*. Aquellos que recientemente hayan renunciado a visiones incorrectas y hayan comenzado a abrazar al budismo, sin duda deberían comenzar a purificarse observando este *Ājīvaṭṭhamaka‒sīla*, pero cuando se hayan establecido bien en la creencia budista después de haber sido bien entrenados en este *Sīla*, ya no debería ser denominado ‘la práctica inicial del *Sendero’*.

Incluso a los hijos de padres budistas se les ha instruido a comprender las terribles consecuencias de delitos graves, como quitar la vida de los seres sintientes y, por lo tanto, se abstienen de hacerlo. Por consiguiente, cuando crezcan y comiencen a observar los preceptos, no tendrán ninguna necesidad de guardar el *Ājīvaṭṭhamaka‒sīla*. Deberán avanzar gradualmente en su entrenamiento desde los *Cinco Preceptos* hasta los *Ocho Preceptos* y luego hasta los *Diez Preceptos.*

En otras palabras, la observancia del *Ājīvaṭṭhamaka‒sīla* es el paso necesario que deben dar los que estén inmersos en la inmoralidad para deshacerse de los hábitos de degradación moral; pero para aquellos que han sido bien educados bajo la guía de padres budistas, está claro que ya poseen un mínimo de conducta moral. Por lo tanto, no tienen ninguna necesidad especial de observar el *Ājīvaṭṭhamaka*‒*sīla*. Lo que se ha dicho anteriormente se aplica al tiempo presente, cuando la Enseñanza del Buddha se encuentra vigente ampliamente.

Aunque se crie en un ambiente budista y se le enseñe abstenerse de cometer delitos graves, si alguien se juzga a sí mismo como deficiente en conducta moral y ha cometido todo tipo de transgresiones graves, no tiene otra alternativa que comenzar con el proceso de purificación inicial de observar el *Ājīvaṭṭhamaka*‒*sīla* para la práctica del Noble Sendero.

Aquellos inclinados a seguir la línea de menor resistencia probablemente encontrarían atractivo este *Ājīvaṭṭhamaka*‒*sīla* si alguien les dijera que al observar este *Sīla*, uno no tendrá que abstenerse de consumir bebidas alcohólicas y drogas intoxicantes, no tendrá que abstenerse de bailar, cantar, disfrutando de espectáculos, que se puede observar fácilmente, que está libre de restricciones difíciles y que sirve de base para la consecución del *Sendero* y la *Fruición*.

Es una debilidad de la naturaleza humana buscar medios fáciles para adquirir riquezas. La gente olvida o ignora el hecho de que incluso con un trabajo duro y diligente, no siempre es posible cumplir el sueño de la riqueza. Muchos de ellos se han convertido en presa de villanos fraudulentos que afirman poseer secretos mágicos para multiplicar la riqueza. Al buscar una manera fácil de enriquecerse, la gente ha sido víctima de su propia avaricia.

Así como existe embaucadores en asuntos mundanos, también existen fraudes en asuntos religiosos, especialmente en lo que respecta a la consecución del *Sendero* y la *Fruición* que, por supuesto, no son nada fáciles de conseguir. Muchos son los que, inclinándose en buscar atajos, han seguido hasta una gran pérdida las falsas enseñanzas de maestros auto aclamados que les prometen la etapa de un 'Entrante a la Corriente' dentro de los siete días de practicar su técnica o la de un 'No Retornante’' si se tuviese un desarrollo intelectual adecuado. Después de terminar su curso de siete días de práctica, el maestro anuncia los pseudo logros de sus discípulos como un “Entrante a la corriente” o como “Un Retornante por Una Vez Más” quienes, en consecuencia, se sienten encantados de sus ilusorias consumaciones.

Aquí, nos gustaría hacer una nota de precaución. El metal del cobre, si pudiera convertirse en el metal precioso del oro, mediante la práctica de alguna alquimia, poseería las propiedades del oro que son muy diferentes de las del metal original base, las del cobre. Del mismo modo, una persona noble conocida como *Ariya* que haya consumado el *Primer Sendero* y la *Fruición* sólo como “Entrante a la Corriente” se distinguirá fácilmente de un mundano ordinario por su comportamiento físico, verbal y mental. En lugar de aceptar plácidamente el anuncio del maestro de haber consumado la etapa de un 'Entrante a la Corriente' o de ‘Un Retornante por Una Vez Más', uno debería, mediante la auto introspección, examinar la verdadera naturaleza personal para ver si ha cambiado para mejor y si se ha verdaderamente beneficiado por el curso de siete días de práctica. Sólo mediante una autoevaluación así podría uno salvarse de ser engañado por dudosos maestros de otras religiones.

Por lo tanto, en lo que respecta a la observación de los preceptos o de otras actividades, no existe un atajo o una manera fácil de consumar el preciado objetivo. Una persona adicta a las bebidas no podrá observar ni siquiera los *Cinco Preceptos*, por no decir de las prácticas superiores como los *Ocho Preceptos*.

El grupo de preceptos morales distintos del mencionado *Ājīvaṭṭhamaka‒sīla* se clasifica como *Abhisamācārika‒sīla*, preceptos que promueven la buena conducta. Incluso los *Cinco Preceptos* deben considerarse más elevados que el *Ājīvaṭṭhamaka‒sīla*.

Se podría preguntar: '¿Cómo podrían los *Cinco Preceptos*, que tienen sólo una restricción (es decir, no decir mentiras) de las cuatro restricciones verbales, ser superiores al *Ājīvaṭṭhamaka‒sīl*a que requiere la observación de las cuatro restricciones verbales (mentir, chismear, usar lenguaje ofensivo y participar en conversaciones frívolas)?'

La respuesta radica en el hecho de que de las cuatro restricciones verbales, la mentira constituye la base del incumplimiento de todas las restricciones verbales. El *Buddha* indicó que para quien diga falsedades, no habrá delito que no se podrá perpetuar; y quien pueda abstenerse de mentir podrá observar fácilmente los preceptos restantes.

¿Cómo podría alguien, que no dice mentiras, dedicarse a calumniar, abusar y conversar frívolamente? Esto explica por qué solo la restricción de la falsedad se incluye como la principal restricción verbal en los *Cinco Preceptos*. Por ello, surge la duda de que el *Ājīvaṭṭhamaka‒sīla* pueda ser superior a los *Cinco Preceptos.*

Una vez más, se puede preguntar: “Dado que el precepto de abstenerse de un modo de vida incorrecto, que no figura en los *Cinco Preceptos*, constituye el Octavo Precepto de la *Ājīvaṭṭhamaka‒sīla*, seguramente debería considerarse superior a los *Cinco Preceptos*”.

La respuesta breve a esta pregunta es: Para quien observe los *Cinco Preceptos*, no se necesita ningún esfuerzo especial para abstenerse de un sustento de vida incorrecto. Después de todo, un medio de vida incorrecto significa ganarse la vida mediante medios incorrectos como matar, robar y mentir. Al observar los *Cinco Preceptos* meticulosamente, uno estará automáticamente evitando las fechorías de matar, robar y mentir. Por lo tanto, el precepto de abstenerse de un modo de vida incorrecto como una observación adicional del *Ājīvaṭṭhamaka‒sīla* no justifica una afirmación de su superioridad sobre los *Cinco Preceptos*. Lo que se ha afirmado anteriormente se aplica sólo a los devotos laicos.

Para los miembros del *Saṅgha*, las reglas de disciplina establecidas por el *Buddha* para ellos, tal como se exponen en el *Vinaya Piṭaka*, se conocen como ***Sikkhāpadas***. Las transgresiones por las que se podrían imponer sanciones pueden clasificarse bajo siete categorías, según su naturaleza:

**(i). *Pārājika*, (ii). *Sanghādisesa*, (iii). *Thullaccaya*, (iv). *Pācittiya*,**

**(v). *Patidesaniya*, (vi). *Dukkata*, (vii). *Dubbhāsita*.**

Una transgresión de la primera categoría de transgresiones (*Pārājika*) y una de la segunda categoría (*Sanghādisesa*) se clasifican como transgresiones graves (*Garukāpatti*).

Las cinco categorías restantes consistentes de transgresiones leves se denominan “***Lahukāpatti***”. El grupo de preceptos morales observados por los *bhikkhus* para que no se infrinjan las transgresiones menores y minúsculas clasificadas en el *lahukāpatti* se conoce como *Abhisamācārika‒sīla;* lo observado por ellos para evitar la transgresión de ofensas graves (*garukāpatti*), se conoce como *Ādibrahmacariyaka‒sīla*.

Los cinco volúmenes del *Vinaya Piṭaka,* ***Pārājika Pāl****i y* ***Pācittiya Pāli*,** también conocidos como ***Ubhato Vibhanga****,* tratan sobre los códigos de moralidad perteneciente a la categoría *Adibrahmacariya* de *sīla*; el ***Mahā Vagga Pāli***y el ***Cūla Vagga Pāli***, que se denominan colectivamente ***Khandhaka Vagga,*** describen el grupo de moralidad que ha sido clasificado como *Abhisamācārika‒sīla.* (El último volumen, ***Parivāra***, ofrece un resumen y clasificación de las reglas de los cuatro volúmenes anteriores).

(Los *bhikkhus* llegarán a ser consumados en el *Ādibrahmacariyaka*‒*sīla* sólo después de completar la observación de *Abhisamācārika*‒*sīla*. Cuando un *bhikkhu* evite meticulosamente la transgresión, incluso de una transgresión menor, o de una transgresión leve, no hará falta decir que tomará el mayor cuidado de no ser culpable de una transgresión grave).

**(3). *Virati‒sīla y Avirati‒sīla***

(a). ***Virati*‒*sīla*** significa los concomitantes mentales de tres restricciones, es decir, el lenguaje correcto, la acción correcta y el sustento correcto tal como se explica bajo el subtítulo “¿*Qué es moralidad*?”

(b). ***Avirati*‒*sīla*** consiste de preceptos asociados con varios concomitantes mentales, como la volición, etc., distintos de los factores mentales de las tres restricciones (*virati*).

**(4). *Nissita‒sīla y Anissita‒sīla***

(a). ***Nissita‒sīla*** es la moralidad que se practica según el deseo o una visión incorrecta. Cuando uno observa los preceptos con el objetivo de lograr una existencia feliz con un futuro abundante en riquezas y propiedades, al *sīla* se le denomina moralidad dependiente del deseo. La observación de preceptos o rituales (como imitar a las vacas o a los perros) con la creencia incorrecta de que éstas conducirán a una purificación espiritual, se les denomina moralidad dependiente de una *visión incorrecta*.

(Aquellos que hayan abrazado el budismo no es probable que practiquen la moralidad dependiente de una *visión incorrecta*; no obstante, deben cuidarse de practicar la moralidad dependiente del deseo, la cual es probable que practiquen).

(b). ***Anissita‒sīla*** es la moralidad que se practica sin depender del deseo o de una visión incorrecta, con el único objetivo de cultivar la noble práctica. Esto significa que se trata de una práctica de moralidad mundana como un requisito previo para una moralidad supramundana.

**(5). *Kālapariyanta‒sīla y Āpānākoṭika‒sīla***

(a). ***Kālapariyanta****‒****sīla*** es la moralidad observada durante un período limitado.

(b). ***Āpānakotika****‒****sīla*** es la moralidad observada de por vida.

Al describir el ***Kālapariyanta‒sīla****,* el ***Visuddhi‒magga*** menciona sólo de manera general el límite del período de observación (*kālaparicchedam katvā samādinnam sīlam*). Pero su *Tikā* es más específico al prescribir el límite de tiempo: todo el día o toda la noche, etc. (*kalaparicchedam katvā ti imañ ca rattim imañ ca divan ti ādinā viya kālavasena paricchedam katvā*).

Hoy en día, muchas personas adoptan los preceptos sin mencionar ningún límite de tiempo; así que parecieran de por vida. No obstante, como la intención consiste en observar un determinado precepto durante un día o un período limitado, ciertamente se trata de una moralidad temporal. Como las fórmulas del *Comentario* y del *Subcomentario* para adoptar el voto de los preceptos antes mencionados requieren que se indique el período de observación, se debe mencionar el período durante el cual se observará el precepto. Sin embargo, no hacerlo no constituye una falta; todavía corresponderá a una práctica de moralidad temporal.

La intención, aunque tácita, generalmente asume que es para todo el período de un día, o una noche, o todo un día y una noche. Pero no es necesariamente así, según el ***Comentario******Patisambhidā Magga***, establece que uno puede observar los preceptos en una sesión de meditación como devotos laicos que, habiéndose establecido en la *Triple Gema*, observando un conjunto de *Preceptos* mientras se haga una donación a un *bhikkhu* invitado a su casa. Ellos observarán los *Preceptos* sólo durante la ceremonia de entrega de ofrendas. O también ellos podría comprometerse a observar una serie de preceptos durante su estancia en un monasterio, durante uno, dos o más días. Todas estas son observaciones sobre la moralidad temporal.

Por lo tanto, de acuerdo con este *Comentario*, será beneficioso observar los preceptos incluso por un período muy corto de tiempo. Así, los maestros explican que es muy apropiado alentar a los niños que no estén acostumbrados a pasar la noche sin cenar a que tomen los ocho preceptos en los días de *uposatha* y los observen solamente todos durante la mañana. Uno siempre adquirirá méritos al hacer la buena acción de observar los preceptos, por más breve que sea la duración de la observación.

Dos historias del *Cula Vagga* del ***Peta Vatthu*** ilustran este punto. Durante la época del *Buddha*, había en Rājagaha un cazador que se ganaba la vida matando ciervos día y noche. Un amigo suyo era discípulo del *Buddha*, establecido en el *Triple Refugio*. El amigo aconsejó al cazador que se abstuviera del malvado acto de matar animales de caza. Pero su consejo cayó en

saco roto. Sin desanimarse, sugirió al cazador que se abstuviera de matar al menos durante la noche y, en cambio, se dedicara al meritorio acto de observar los preceptos. El cazador finalmente accedió a la persuasión persistente de su amigo y, abandonando todos los preparativos para cazar durante la noche, se dedicó a observar los preceptos.

Después de su muerte, el cazador renació cerca de Rājagaha como un *peta* *Vemanika*, quien era sometido a un gran sufrimiento durante el día, pero que vivía una vida feliz por la noche disfrutando plenamente de los placeres sensoriales.

El Venerable Nārada Thera, al encontrarse con este *peta* durante el curso de su peregrinación, le preguntó qué tipo de actos meritorios había realizado en sus vidas anteriores. El *peta* contó su vida como cazador, cómo se ganaba la vida matando; cómo su amigo, que estaba establecido en el *Triple Refugio*, le aconsejó que abandonara su modo de vida incorrecto; cómo rechazó el buen consejo de su amigo al principio, pero finalmente cómo sucumbió a su persuasión a medias, dejando de cazar por la noche y dedicándose a la buena acción de observar los preceptos durante su transcurso. Por sus crueles fechorías durante el día, sufría intensamente durante el día, mientras que por la noche vivía la vida dichosa y sensual de los *Devas*.

La segunda historia de otro *peta* es similar. Pero se trata de un deportista adinerado que cazaba ciervos, día y noche, como pasatiempo y por puro placer, no como medio de vida. Tampoco prestó atención a un amigo suyo que le ofreció buenos consejos para su beneficio. Al final, fue conquistado por un *arahat*, que llegó en una ronda de ofrendas a la casa de su amigo, quien le dio instrucciones de dedicar al menos la noche a actos meritorios en lugar de dedicarse al deporte de la caza a tiempo completo. Después de su muerte sufrió la misma suerte que el cazador de la historia anterior.

Aprendemos de estas dos historias que cosechamos el beneficio de las acciones meritorias incluso si se realizaron sólo durante un breve período de la noche. En consecuencia, debemos esforzarnos por observar los preceptos durante el tiempo que podamos permitirnos, por más breve que sea.

**(6). *Sapariyanta‒sīla y Apariyanta‒sīla*.**

(a). ***Sapariyanta‒sīla*** consiste en la observación de la moralidad a la cual se le pone fin antes de un tiempo estipulado por alguna razón, como ser persuadido o tentado con una oferta de riqueza, sirvientes o asistentes para quebrantar la observación o ser amenazados de hacerlo con la destrucción de la vida y la integridad física de uno o de sus familiares. En este tipo de *sila* cabe señalar que aunque su observación se ponga fin a través de la interferencia externa, sin embargo, ya se ha acumulado méritos, acorde con los preceptos personales. El *Sīla* observado antes no se vuelve infructuoso por su terminación.

(b). ***Apariyanta‒sīla*** consiste en una moralidad cuya observación no se vea interrumpida por ninguna influencia externa, sino que se mantenga hasta la finalización del período previsto.

**(7). *Lokiya‒sila y Lokuttara‒sila***

(a). ***Lokiya‒sīla*** es una moralidad sujeta a (o acompañada de) intoxicantes mentales (*āsavas*) como el deseo sensual, el deseo de una existencia futura, la visión incorrecta y la ignorancia.

(b). ***Lokuttara‒sīla*** es una moralidad no sujeta a (o no acompañada por) los intoxicantes mentales.

*Lokiya‒sīla* conduce a futuros renacimientos felices (como ser humano o *Deva*) y es un requisito previo para escapar del ciclo de renacimientos. *Lokuttara‒sīla* produce el escape del *saṃsāra*; también es un objeto de contemplación con *Conocimiento Reflexivo* (*Paccavekkhanā‒ñāṇa*).

##### Moralidad en grupos de a 3

**(1). (a). *Hīna‒sīla*, (b). *Majjhima‒sīla* y (c). *Paṇīta‒sīla.***

Cuando los 4 elementos, es decir, la voluntad (*chanda*), la energía (*vīriya*), la consciencia (*citta*) y el conocimiento investigativo (*vimamsa*), (a). con los que se observen los preceptos sean de calidad inferior, corresponderá a***Hīna‒sīla***; (b). cuando sean de calidad media, corresponderá a ***Majjhima‒sīla***; (c). cuando sean de calidad superior, corresponderá a ***Panita‒sīla****.*

(a). Cuando la moralidad se observe a través del deseo de fama, corresponderá a***Hīna‒sīla***. Tal observación será un acto de hipocresía, una demostración engañosa de falsa piedad, sin voluntad pura por realizar un acto meritorio y genuino. Por lo tanto, será inferior (*hīna*).

(b). La observación de la moralidad a través del deseo de un buen destino sin duda está asociada con una cierta cantidad de codicia, pero es un deseo saludable obtener resultados beneficiosos de buenas acciones y estar acompañado por la buena voluntad y la fe. Por tanto, será más noble de lo que se observe a través del deseo de fama.

Por otro lado, dado que la fuerza motivadora aquí todavía estará contaminada por la expectativa de resultados beneficiosos en el mérito personal, no se clasifica como una clase superior, sino sólo como una clase mediana.

(c). La moralidad observada no con el deseo de fama ni con el deseo de cosechar resultados beneficiosos de las buenas acciones personales, sino a través del entendimiento de que la observación del precepto corresponde a una práctica noble para la vida pura y a través de la realización de que uno debería cultivar estas prácticas, únicamente debido a su nobleza es conocida como uno de una moralidad superior. Sólo esa moralidad de calidad superior observada con pura y sana voluntad, sin asociación con ninguna forma de codicia, se considerará como una *Perfección* genuina de la *Moralidad* (*Sīla‒pāramī*).

(Cuando el *Bodhisatta* asumió la existencia como un *nāga*, durante sus dos vidas como *Campeyya Nāga* y *Bhūridatta Nāga*, no pudo ejercer el tipo de moralidad superior, sino observar los preceptos sólo con la esperanza de lograr el renacimiento como un ser humano. En ese sentido, la moralidad que observó fue de calidad intermedia. Sin embargo, como no quebrantaba los preceptos y persistía en su observación aun ante el riesgo de su propia vida, su esfuerzo debería ser considerado como el desarrollo de la *Perfección de la Moralidad*).

De nuevo:

(a). Cuando la moralidad es mancillada por pensamientos demeritorios de autoenaltecimiento y menosprecio por los demás tales como “Soy virtuoso; otros no son virtuosos y son inferiores a mí”, corresponderá a una moralidad inferior.

(b). La moralidad que no esté contaminada con tales impurezas pero que sea un *sīla* mundano, corresponderá a una moralidad intermedia.

(c). Cuando la moralidad esté libre de toda mácula y asociada al *Sendero* y la Fruición supramundanos, se clasificará como una moralidad superior.

De nuevo:

(a). ***Hīna‒sīla*** (moralidad menor) corresponderá a una moralidad que se observe con la aspiración de lograr renacimientos felices y prósperos.

(b). ***Majjhima‒sīla*** (moralidad intermedia) corresponderá a aquella que se practique para la auto liberación del ciclo del sufrimiento, como el que practicaban los futuros discípulos ordinarios de los *Buddhas* o los futuros *Paccekabuddhas* (*Buddhas* que no enseñan el *Dhamma*).

(c). ***Panita‒sīla*** es el observado por los *Bodhisattas* con el propósito de liberar a todos los seres del ciclo de renacimientos y califica como *Perfección de la Moralidad* (*Sīla‒pāramī*). (Esta declaración del *Comentario* se hace en referencia al tipo más noble de moralidad. Pero esto no significa que la moralidad observada por los *Bodhisattas* por sí sola califique como tal; la moralidad perteneciente a los *Paccekabuddhas* y Discípulos de un *Buddha*, aunque no sea del tipo más noble, también debería ser reconocida como *Perfección de la Moralidad*).

**(2). (a). *Attādhipateyya‒sīla*, (b). *Lokādhipateyya‒sīla* y (c). *Dhammādhipateyya‒sīla.***

(a) ***Attādhipateyya****‒****sīla*** corresponderá a la moralidad observada por respeto a uno mismo y para satisfacer la consciencia personal abandonando lo que sea impropio y no rinda réditos.

(b) ***Lokādhipateyya****‒****sīla*** corresponderá a la moralidad observada por respeto al mundo y para evitar la censura de los demás.

(c) ***Dhammādhipateyya****‒****sīla*** corresponderá a la moralidad observada en reverencia a la gloria de la *Enseñanza* del *Buddha*. Quien practique este *sīla* estará convencido de que el discurso del *Buddha* sobre los temas del

*Sendero*, la *Fruición* y el *Nibbāna* realmente muestran el sendero hacia la liberación del ciclo de renacimientos y que la única manera de respetar al *Dhamma* y honrar a tal *Dhamma* será a través de la observación de los preceptos.

**(3). (a). *Parāmaṭṭha‒sīla*, (b). *Aparāmaṭṭha‒sīla* y (c). *Patippassaddha‒sīla.***

(a). ***Parāmaṭṭha****‒****sīla*** será lo mismo que *Nissita‒sīla* (ítem 4 de los Grupos de a 2); se observa con apego al deseo o a través de una visión incorrecta. Debido al deseo, a uno le agrada la idea de que su moralidad resultará en un destino feliz que anhele y que será superior al de los demás. Debido a una *visión incorrecta*, se sostiene que su moralidad corresponderá al “alma o sustancia”. En cualquier caso, esa moralidad caerá bajo la categoría de *Paramattha‒sīla*.

(Incluso mientras se practique esta moralidad se arderá con los fuegos del deseo y la visión incorrecta. Los fuegos del deseo y la visión incorrecta arden no sólo cuando se disfruta de los placeres sensoriales, sino incluso cuando se practica la ofrenda y la moralidad. Sólo cuando la práctica de las buenas acciones alcance el estado de meditación, se volverá inmune a los estragos de estos fuegos. Al practicar (la *Meditación Vipassanā*) hasta que uno se dé cuenta de que este cuerpo no es ni un alma, ni una personalidad, sino un mero fenómeno de mente y materia, uno se hará libre de los fuegos de la creencia incorrecta de la personalidad, *sakkaya‒diṭṭhi*).

(b). ***Aparāmaṭṭha‒sīla*** corresponderá a la moralidad observada por un ser mundano y virtuoso (*kalyāna‒puthujjana*) establecido en la *Gema Triple* y que ha comenzado a cultivar el *Noble Sendero* *de los Ocho Constituyentes* con la aspiración de alcanzar el *Sendero* y la *Fruición*. Ésta es también la moralidad de un aprendiz (un *sekkha*) que, a través del cultivo del *Noble Sendero de los Ocho Constituyentes*, ha consumado uno de los cuatro *Senderos* o las tres primeras *Fruiciones*, pero que aún tenga que trabajar por la Meta Final de la *Cuarta Fruición*.

(c). ***Patippassaddha****‒****sīla*** corresponderá a la moralidad que se apacigüe al consumar los cuatro estados de Fruición (*sotāpatti*, *sakadāgāmī*, *anāgāmī* y *arahatta*).

**(4). (a). *Visuddha‒sīla*, (b). *Avisudhha‒sīla* y (c). *Vematika‒sīla*.**

(a). ***Visuddha****‒****sīla*** corresponderá a la moralidad de un *bhikkhu* que no haya cometido ni una sola ofensa (de las reglas del *Vinaya*) o que la haya enmendado después de cometerla.

(b). ***Avisuddha****‒****sīla*** corresponderá a la moralidad de un *bhikkhu* que haya cometido una ofensa y no la haya enmendado después de cometerla.

(c). ***Vematika****‒****sīla*** corresponderá a la moralidad de un *bhikkhu* que tenga dudas acerca de la ofrenda de alimentos que haya aceptado (ya sea carne de oso que no está permitida, o de cerdo que sí está permitida); que posea dudas sobre la ofensa que haya cometido (ya sea un *pācittiya‒āpatti* o *dukkata‒āpatti*) y que no esté seguro de si el acto que haya cometido constituye o no una ofensa.

(Un *bhikkhu* dedicado a la meditación debe esforzarse por purificar su *sīla* si es impuro. Si es culpable de una ofensa leve (es decir, de una de las 92 ofensas *pacittiya*), debe remediarlo admitiendo la ofensa ante un *bhikkhu* y así purificar su *sīla*. Si es culpable de una ofensa grave (es decir, de una de las 13 ofensas *sanghādisesa*), debe acercarse al *Saṅgha* y confesar su ofensa. Luego, según lo ordenado por el *Saṅgha*, primero debe observar la penitencia *parivāsa***7** y luego llevar a cabo la penitencia *manatta***8**. Sólo entonces su *sīla* se volverá puro y estará apto para la práctica de la meditación. Si tiene dudas sobre la naturaleza de la ofrenda de alimentos que haya aceptado o de cualquiera de las acciones que haya cometido, deberá examinarlas cuidadosamente o consultar a un especialista en el *Vinaya* que haya aprendido sus reglas para así eliminar sus escrúpulos y purificar su *sīla*).

‒

7. *Parivāsa*: castigo por una ofensa *sanghādisesa* que le exige vivir suspendido de la asociación con el resto del Saṇgha durante tantos días como haya ocultado conscientemente su ofensa. Al final de esta observación *parivāsa*, pasará por un período adicional de penitencia, *mānatta*.

8. *Manatta*: período de penitencia de seis días para obtener la aprobación del Saṇgha, después de lo cual solicita al Saṇgha que lo reintegre con asociación plena con el resto del Saṇgha.

**(5). (a). *Sekkha‒sīla,* (b). *Asekkha‒sīla* y (c). *Nevasekkha‒nāsekkha‒sīla*.**

(a). ***Sekha‒sīla*** corresponderá a la moralidad observada por alguien que todavía esté recibiendo entrenamiento. Es la moralidad asociada con aquellos que hayan consumado los Cuatro Senderos y los primeros Tres Estados de Fruición.

(b). ***Asekkha‒sīla*** corresponderá a la moralidad observada por alguien que ya no requiera ningún entrenamiento. Es la moralidad asociada con aquellos que ya hayan consumado el Estado de Fruición de un *Arahat*.

(c). El grupo de preceptos mundanos que no se incluyen en (a). ni (b). corresponderá a ***Nevasekkhanāsekkha****‒****sīla***. Es la moralidad observada por quien no sea ni un aprendiz ni un no aprendiz; es la moralidad de un ser mundano y ordinario.

##### Moralidad en Grupos de a 4

###### (1). (a). *Hānabhāgiya‒sīla*, (b). *Thitibhāgiya‒sīla,* (c). *Visesabhāgiya‒sīla*, y (d). *Nibbedhabhāgiya‒sīla*.

(a). A la moralidad que esté destinada a reducirse se le denomina ***Hānabhāgiya‒sīla***. (un *bhikkhu* así se asocia sólo con personas inmorales y no con virtuosos; no sabe ni ve la falta de cometer una ofensa, a menudo vive con pensamientos incorrectos y no aguarda por sus facultades. La moralidad de tal *bhikkhu* no progresará, sino que disminuirá día a día).

(b). A la moralidad que permanezca estancada se le denomina ***Thitibhāgiya‒sīla****.* (un *bhikkhu* así permanecerá satisfecho con la moralidad en la que ya esté establecido y no deseará practicar la meditación para progresar adicionalmente. Se sentirá bastante contento con la mera moralidad y no se esforzará por alcanzar ningín estado superior; su moralidad no progresará ni disminuirá, simplemente estará estancada).

(c). A la moralidad que gane distinción se le denomina ***Visesabhāgiya‒sīla****.* (Un *bhikkhu* así, habiéndose establecido en la moralidad, no se contentará con la mera moralidad, sino que se esforzará por concentrar su mente. A la moralidad de un *bhikkhu* así se le denomina ***Visesabhāgiya‒sīla*** o moralidad que obtendrá el beneficio especial de la concentración mental).

(d). A la moralidad que penetre y disipe la oscuridad de las impurezas se le denomina ***Nibbedhabhāgiya‒sīla*.** (Un *bhikkhu* así no estará contento con la simple moralidad, sino que se esforzará por conseguir, a través de la meditación *Vipassanā*, una fuerte sabiduría revelativa de la *Vipassanā* (*balavavipassanā‒ñāṇa*), la cual corresponde al conocimiento del disgusto con el sufrimiento del ciclo de renacimientos. La moralidad de ese *bhikkhu* es un que penetrará y disipará la oscuridad de las impurezas a través del *Sendero* y la *Fruición*).

###### (2). (a). *Bhikkhu‒sīla*, (b). *Bhikkhunī‒sīla*, (c). *Anupasampanna‒sīla*, y (d). *Gahaṭṭha‒sīla*.

(a) A las reglas de disciplina promulgadas por el *Excelso* para *bhikkhus* y aquellas que también deban ser observadas por ellos aunque hayan sido promulgadas para las *bhikkhunīs*, se les denomina  
***Bhikkhu‒sīla***.

(b) A las reglas de disciplina promulgadas para las *bhikkhunīs* y aquellas que también deban ser observadas por ellas aunque hayan sido promulgadas para los *bhikkhus*, se les denomina ***Bhikkhunī‒sīla***.

(c) A los *Diez Preceptos* observados por novicios o neófitos masculinos y femeninos, *sāmaṇeras* y *sāmaṇerīs*, se les denominan***Anupasampanna‒sīla***. (A los no *bhikkhus* se les denominan *anupasampanna*. Aunque los laicos también sean *Anupasampanna*, de acuerdo con esta definición, se les conocerá como *gahaṭṭha* ​​individualmente y, por lo tanto, no se incluirán aquí. Sólo a los *sāmaṇeras* y *sāmaṇerīs* se les consideran *anupasampanna* por el comentarista y, aún así, hay otro tipo denominado *sikkhamāna*. Como los *sikkhamānas* son *sāmaṇerīs* mayores que se someten a un entrenamiento especial por un periodo de prueba para convertirse en *bhikkhunīs*, no se mencionan aquí individualmente, pero se les considera *sāmaṇerīs*).

(d). A la moralidad observada por los laicos se le denomina ***Gahaṭṭha‒sīla***.

Con respecto a Gahaṭṭha ​​Sīla, **el Visuddhi‒magga** dice:

Upasaka upāsikānam niccasīlavasena pañcasikkhāpadāni sati vā ussāhe dasa upesathaṅga vasena atthāti idam gahattha‒sīlam.

Los *Cinco Preceptos* como emprendimiento permanente, los *Diez Preceptos* cuando sea posible y los *Ocho Preceptos* como una observación especial durante un día *Uposatha*, estarán bajo la categoría de *Gahaṭṭha ​​Sīla,* los cuales deberán ser observados por los seguidores masculinos y femeninos.

Existen diferentes puntos de vista sobre el significado de la frase *Pali*: “*sati vā ussāhe* — cuando sea posible” en el ***Visuddhi‒magga.***

Algunos maestros opinan que no sólo los *Cinco Preceptos*, sino también los *Diez Preceptos* deben observarse como un compromiso permanente. Ellos atribuyen erróneamente a los *Diez Preceptos* el atributo de *nicca‒sīla*, como un “emprendimiento permanente” el cual solamente se aplica a los *Cinco Preceptos*.

Según estos maestros, “Para observar los *Cinco Preceptos*, no es necesario considerar si una persona tenga la capacidad para observarlos; debe observar los *Cinco Preceptos* para y por siempre. En cuanto a los *Diez Preceptos*, si bien se insta a que los *Diez Precepto*s sean observados como un compromiso permanente, sólo personas con habilidad deberán mantenerlos. La “habilidad” significa la habilidad de abandonar su tesoro de oro y plata sin más apego hacia ellos; al entregar sus posesiones de esta manera, debe observar los *Diez Preceptos* durante toda su vida, no sólo por algunos días y meses solamente’. Si su intención está orientada a evitar entregar su oro y plata sólo durante el período de observación y usarlos nuevamente después, entonces no debe observarlos en absoluto.

Una vez más, algunas personas piensan y dicen erróneamente: “Es difícil para la gente abandonar sus propias posesiones de oro y plata; por lo tanto, los laicos no son aptos para observar los *Diez Preceptos*”. Además, según el ***Visuddhi‒magga******Mahātika***, el término “*dāsa*” (diez), debe adoptarse como los *Diez Preceptos* para *sāmaṇeras*. Se comenta además que *sīla* aquí está destinado a ser como el *sīla* observado por Ghatikāra, el fabricante de vasijas, y otros personajes. Esta declaración del *Comentario* crea más confusión en la visión ya errónea de estas personas. Adoptan el punto de vista extremo de que no basta con que la gente se abstenga simplemente de adquirir y aceptar nuevas riquezas; deberían poder abandonar todo lo que ya posean, tal como Ghatikāra, en el *Ghatikāra Sutta* (***Rājavagga, Majjhimapaṇṇāsa***), quien se abstuvo de usar oro y plata durante toda su vida. Sólo cuando se sea como Ghatikāra al respecto, se podrá establecerse plenamente en los *Diez Preceptos*. No obstante, esa afirmación es una exageración.

**Aclaración:**

Estas opiniones, de que sólo cuando una persona pueda “abandonar su tesoro de oro y plata sin más apego a él” podrá observar los *Diez Preceptos*, son incorrectas porque surgen con referencia al *Jātarūpa sikkhāpada* de los *Diez Preceptos*. Según esta interpretación, sólo cuando las personas puedan abandonar toda la riqueza que posean, sin aferrarse más a ellas, estarán plenamente asentadas en los preceptos. Ghatikāra era un *anāgāmin* (un No‒Retornante), quien ya había abandonado toda su riqueza sin aferrarse más a ellas. Hoy en día, aunque los laicos no adquieran nuevas riquezas el día de la observación de los *Diez Preceptos*, poseen en casa y en otros lugares toda la riqueza que han acumulado anteriormente, por lo que estaría en contra del *jātarūpa* *sikkhāpada*. Por lo tanto, según esto, no deberían observar *los Diez Preceptos* a menos que abandonen toda su riqueza sin más apego a ella. Que incluso si adaoptaran los *Diez Preceptos*, no los estarían cumpliendo.

La interpretación de estos maestros no es sostenible, porque existe para los *bhikkhus*, *rupiyasikkhapada*, con respecto al manejo y posesión del dinero, que es más sutil y noble que el *jātarūpa* *sikkhapada* de los laicos. Según este *sikkhāpada*, un *bhikkhu* no debe aceptar dinero ni permitir que otros lo hagan por él; si se dejara cerca de él, en ausencia de alguien que lo reciba, no debe permanecer complaciente, sino plantear su objeción diciendo: “El oro y la plata no están permitidos para los *bhikkhus*; no queremos aceptarlo”. Si no presentase ninguna objeción, entonces cometería una ofensa; también debería abandonar el oro y la plata. Ésta es la regla disciplinaria establecida por el *Buddha*.

Supongamos que un *dāyaka* llegue ante un *bhikkhu* y le ofrezca dinero, si bien el *bhikkhu*, siguiendo las reglas del *Vinaya* que le prohíbe aceptarlo, no obstante, lo dejase de todos modos y se marchase; si apareciera otro *dāyaka* y el *bhikkhu* le contara sobre el dinero y el *dāyaka* dijera: “Entonces, por favor, muéstreme un lugar seguro para guardar el dinero”, y el *bhikkhu* subiese a la séptima terraza del monasterio, llevándose al *dāyaka* con él, y le dijera: “Aquí hay un lugar seguro”, pero sin decirle: “Guárdelo ahí”. No obstante, cuando el *dāyaka* se haya marchado después de haber guardado el dinero de forma segura en el lugar que se lo mostrase el *bhikkhu*, el *bhikkhu* podría cerrar la puerta de la habitación con cuidado y vigilarla. Al hacerlo, el *bhikkhu* no sería culpable de infringir ninguna regla disciplinaria, afirma claramente el *Comentario* sobre *rūpiya* *sikkhāpada*.

Si la posesión de oro y plata no está permitida para laicos que observan el *jātarūpa* *sikkhāpada*, de ninguna manera estaría permitido que el *bhikkhu* que observase los preceptos más sutiles y nobles vigilase su oro y plata. Por lo tanto, debe notarse que si tal *bhikkhu* está libre de ofensas, también lo estará el laicado que no se vea afectado en la observación del *jātarūpa* *sikkhāpada* por su posesión de riquezas dejadas en un determinado lugar seguro.

En el ***Visuddhi‒magga Mahātikā***, el ejemplo de Ghaṭikāra, el fabricante de vasijas, no se cita para transmitir el significado de que “los laicos deben observar los Diez *Preceptos* solo cuando puedan abandonar toda su riqueza sin aferrarse más a ella” tal como Ghatikāra lo hizo. En realidad, el ejemplo de Ghaṭikara, un observador superior de los *Diez Preceptos*, se cita sólo para exhortar a la gente a no contentarse con la observación ordinaria de los *Diez Preceptos*, sino para que se esfuercen para convertirse en observadores de un tipo superior de *sīla,* siguiendo el ejemplo de *Ghatikara*. Aunque no puedan ser iguales a él, la cita se hace para animarlos a emular a Ghatikara en la medida de lo posible.

La autoridad para esta observación es: “*sīlamayanti niccasīla uposatha niyamādivasena pañca attha dasa vā silāni samādiyantassa*” como se comenta en el ***Itivuttaka Aṭṭhakathā*** por el *Thera* Acariya Dhammapāla, el autor del ***Visuddhi‒magga Mahātikā***. El comentario menciona tres tipos de moralidad, es decir, (i). los *Cinco Preceptos* observados permanentemente (*nicca sīla*), (ii). los *Ocho Preceptos* observados en los días de *uposatha*, (*uposatha* *sīla*), y (iii). los *Diez Preceptos* observados ocasionalmente (*niyama sīla*). Es claro que, según este *Comentario*, los *Diez Preceptos* no se observan permanentemente; se observan ocasionalmente.

Nuevamente, en el ***Sagāthāvagga Saṃyutta Pali***, ***Sakka Saṃyutta***, encontramos el siguiente relato. *Sakka*, Rey de los *Devas*, bajó del Palacio *Vejayanta* para dirigirse al jardín real. Cuando estaba a punto de subir a su carruaje, rindió reverencia a las ocho direcciones. Entonces el *Deva* Mātali dijo: “¿A quién rinde reverencia, Señor?”

Entonces, *Sakka* dijo:

Ye gahaṭṭhā puññakarā,  
silavanto upasakā,  
dhammena dāraṃ posenti,  
te namassāmi Mātali.

Mātali, algunas personas sí realizan acciones meritorias; también están dotadas de moralidad; se refugian en las *Tres Gemas* del *Buddha*, el *Dhamma* y el *Saṅgha*, y apoyan con rectitud a sus esposas e hijos. A ellos les rindo reverencia.

El comentarista explica el término *'Silavanto'* en la respuesta de *Sakka*: “*Silavanto ti upāsakatte patiṭṭhāya pañcahi pi dasahi pi sīlehi samannāgatā*”, aquellos que estén dotados de moralidad significa aquellos que hayan tomado refugio en las *Tres Gemas* y se hayan establecido en los *Cinco Preceptos* y los *Diez Preceptos*”. (Según este *Comentario*, es claro que las personas a quienes *Sakka*, Rey de los Devas, rendiría reverencia correspondía a las personas que, viviendo con sus familias, observaban los *Cinco* *Preceptos* y *Diez Preceptos*).

También en el *Subcomentario Saṃyutta*, se comenta lo siguiente: *niccasīlavasena* *pañcahi niyamavasena dasahi* ‒ los *Cinco Preceptos* deben adoptarse bajo el carácter de *Nicca‒sīla*, los *Diez Preceptos* como *Niyama‒sīla*.

*Niyama Sila*

En el *Diccionario Magadha*, verso 444, el significado “***Niyama Sīla***” se muestra brevemente así: “La moralidad que debe observarse para siempre corresponde a ***Yāma Sīla***. La moralidad que no se observe para siempre, sino sólo ocasionalmente se le denomina ***Niyama Sila***. La expresión “*Yāma*‒*sīla*” y “*Niyama*‒*sīla*” tiene su origen en el *brahmanismo*. (No lastimar a nadie, no decir mentiras, no robar, no permitirse un acto sexual innoble, no aceptar ofrendas de alimentos; estos cinco corresponderán a *yāma‒sīla,* los cuales deberán observarse para siempre; purificación, estar contento fácilmente, practicar la austeridad, recitar los *Vedas*, evocar a *Brahmā* –Estos cinco corresponderán a los *niyama*‒*sīla* que deberán observarse ocasionalmente (***Amarakosa Brāhmaṇa Vagga***, v. 49.)

Según el ***Saṃyutta* *Pali*** y su *Comentario*, está claro que incluso las personas que mantengan a sus familias con un medio de vida adecuado podrán observar los *Diez Preceptos*. De ahí que el punto de vista: “La gente debe observar los *Diez Preceptos* sólo cuando puedan abandonar su oro y plata sin aferrarse más a ellos, como Ghaṭikāra, el fabricante de vasijas” no sea correcto; es simplemente una exageración.

Además, de los diez deberes de un Rey, mencionados en el *Mahāhaṃsa Jātaka* del *Asīti Nipāta*, el *Comentario* dice que el término “*sīla*” se refiere tanto a los *Cinco Preceptos* como a *los Diez Preceptos*. Por lo tanto, es evidente que los Reyes observan también los *Diez Preceptos* como (uno de) sus deberes. Si se mantiene que “los *Diez Preceptos* deben observarse sólo cuando puedan ser observados para siempre”, entonces los Reyes que tienen Reinas Principales, Reinas Menores y Damas De Honor y un tesoro lleno de oro y plata no podrían observar los *Diez Preceptos* debido al *Abrahmacariya* y *Jātarūpa* *sikkhāpadas*. Si hubiese sido imposible para los Reyes observarlos, entonces el *Comentarista* no habría incluido los *Diez Preceptos* en su *Comentario* sobre el *sīla* de los diez deberes reales. Pero el comentarista definitivamente los ha mencionado en su *Comentario*. Por lo tanto, los *Diez Preceptos* no son *nicca‒sīla*; son la moralidad que debe observarse siempre que uno pueda hacerlo.

Además, el ***Comentario Khuddakapāṭha*** explica cómo los *Ocho Preceptos* se derivan de los diez *sikkhāpadas*: “De los diez preceptos**9**, los dos primeros, *Pāṇātipātā* *sikkhāpada* y *Adinnādāna* *sikkhāpada*, deben ser observados por los laicos o *sāmaṇeras* como *niccaṇeras*. (El tercer precepto, *Abrahmacariya sikkhāpada*, no se menciona como *nicca sīla* para los laicos. Es el precepto que debe observarse sólo cuando uno sea capaz de hacerlo). Nuevamente, de los *Diez Preceptos*, el séptimo, es decir, *Naccagīta sikkhāpada* y el octavo, *Mālāgandha sikkhāpada* se fusionan como un factor y se excluye el último *sikkhāpada* de *Jātarūpa*.

De acuerdo con este *Comentario* también, de los *Diez Preceptos* son cuatro los que los laicos deben observar permanentemente: abstenerse de matar, robar, mentir y tomar intoxicantes. Los laicos no siempre pueden observar *Abrahmacariya sikkhāpada*. También son incapaces de observar permanentemente los preceptos de *Vikālabhojana*, *Niccagīta*, etc. Por lo tanto, está claro que todos estos *Diez Preceptos* corresponderán al tipo *niyama* de *sīla,* los cuales deberán observarse sólo cuando se pueda.

Aunque en el ***Comentario Khuddakapāṭha*** se menciona que *Jātarūpa sikkhāpada* sea un precepto especial para los *sāmaṇeras*, romperlo no implicará la declinación del noviciado. Porque en el *Mahākhandhaka* del ***Vinaya******Mahāvagga* *Pali***, aunque el *Excelso* estableció los diez *liṅgas* (factores) que harán que los novicios caigan de su noviciado, sólo los primeros cinco de los *Diez Preceptos* están incluidos en los diez *liṅgas*. Los últimos cinco no están incluidos. Por lo tanto, a pesar de romper uno de estos últimos cinco factores, los novicios no serán destituidos de su noviciado; sólo serán culpables del incumplimiento de las reglas que conlleven el debida sanción. Si tomasen la sanción impuesta por sus maestros en la forma de acarrear arena, agua, etc., volverán a ser buenos novicios, debidamente absueltos de toda culpa.

°

9. Los *Diez Preceptos* (*Dasa Sikkhāpada*): (1) *Pānātipāta*, (2) *Adinnādāna*, (3) *Abrahmacariya*, (4) *Musavāda*, (5) *Surāmeraya*, (6) *Vikālabhojana*, (7) *Nacca* *gita* *vādita* *visuka*‒*dassana*, (8) *Mālāgandha* *vilepana* *dhārana* *mandana* *vibbūsanatthāna*, (9) *Ucccāsayana* *Mahāsayana*, y (10) *Jātarūpa* *rajata* *patiggahana*.

Por lo tanto, incluso los *sāmaṇeras,* para quienes los *Diez Preceptos* sean obligatorios, no declinarán de su noviciado a pesar del *Jātarūpa* *sikkhāpada*. Está claro, por tanto, que de los *Diez Preceptos*, los últimos cinco no son tan importantes como los primeros cinco para las *eras simientes*. Por lo tanto, no es correcto decir y escribir muy seriamente, exhortando a los laicos, a la estricta observación del *Jātarūpa* *sikkhāpada* cuando no se considere muy importante ni siquiera para los *sāmaṇeras*.

Se acepta que tanto el ***Visuddhi‒magga*** como el ***Comentario Khuddakapatha*** están escritos por el Venerable Mahā Buddhaghosa. Como los dos libros están escritos por un mismo autor, la exposición no debería diferir. El pasaje del ***Visuddhi‒magga****:* “*upasakanamnicsīlavasena pañca sikkhāpadāni sati vā ussāhe dasa* — Los *Diez Preceptos* no son *nicca‒sīla* para los laicos; son *niyama‒sīla* a ser observados sólo cuando sea posible”, por lo tanto, debe tenerse en cuenta que esto se encuentra en consonancia con los ***Comentarios Khuddakapātha* e *Itivuttaka***.

Con respecto a la violación de los preceptos, el ***Comentario Khuddakapātha***, después de tratar asuntos relacionados con los novicios, dice: “Considerando que, en el caso de los laicos, después de adoptar el voto de los *Cinco Preceptos*, si uno de ellos se rompiera, solamente se habrá roto ése; y si se adoptase un nuevo voto, los *Cinco Preceptos* se adoptarían de nuevo”. Pero algunos maestros (*apare*) sostienen así: “Si los cinco preceptos se toman por separado, es decir, uno tras otro, el incumplimiento de uno no provocará el incumplimiento de los demás”. Sin embargo, si dicen, al comenzar a tomar los preceptos, “*Pañcaṅga samannāgatam sīlam samādiyāmi* ‒ hago un voto de observar los Cinco Preceptos completos”, entonces, si uno de ellos se rompe, todos se rompen; porque inicialmente se tomó el voto de mantener los preceptos conjuntamente. En cuanto al resultado del incumplimiento de los preceptos, cada incumplimiento tendrá sus propias consecuencias, no afectando a los demás.

No obstante, algunos maestros razonan este punto de vista diciendo que después de jurar observar los *Cinco Preceptos* completos, si uno de ellos se rompiese, no todos se romperían; los otros no se verían afectados. Si aceptamos así este razonamiento, no habría diferencia alguna en sus puntos de vista. Al respecto, el *Sikkhapada Vibhaṅga* del ***Sammohavinodani*** declara:

“Gahattha yam yam vitikkamanti, tam tadeva khandam hoti bhijjati, avasesam na bhijjati, kasmā gahattha hi anibaddhasilā honti, yam yam sakkonti, tam tadeva gopenti.

Después de adoptar los preceptos, si los laicos quebrantaran uno de ellos, sólo ése se romperá; el resto no lo hará. Porque para los laicos no hay preceptos permanentemente obligatorios que observar como para los novicios. De los *Cinco Preceptos*, pueden observar el que puedan; uno, dos o tres, pero no necesariamente los cinco. No deberíamos decir que porque observen preceptos sólo parcialmente y no los *Cinco Preceptos* completos, no equivale a la observación de los preceptos y que no obtendrán ningún mérito por ello”.

Por lo tanto, debe notarse que aunque los laicos no pueden observar los *Cinco Preceptos*, sino solo tantos como les sea posible, obtendrán méritos y que su *sīla* será genuino. Al respecto, el ***Comentario Patisambhidāmagga*** comenta sobre *Pariyanta Pārisuddhi‒sīla* (esta moralidad se describe completamente bajo moralidad en grupos de a cinco a 5). Existen dos tipos de límites con respecto al *sīla*: (1). el límite al número de preceptos observados y (2). el límite de la duración de la observación. Los laicos pueden observar un precepto, dos, tres, cuatro, cinco, ocho o diez preceptos. Pero los aprendices (*sikkhamāna sāmaṇera* y *sāmaṇerī*) deben observar los *Diez Preceptos* en su totalidad. Éste es el límite del número de preceptos observados.

El significado esencial aquí es: Si el laicado adoptase preceptos numerados como uno, dos, tres, cuatro, cinco, ocho o diez y los observase adecuadamente, su moralidad se convertirá en *Sikkhāpada Pariyanta Pārisuddhi‒sīla*, alguien puro con un límite numérico.

Por lo tanto, aunque durante la práctica uno no prometa adoptar uno, dos, tres o cuatro, sino los *Cinco Preceptos*, no será obligatorio observarlos todos. Si sólo pudiesen observar un precepto, deberán observar ése. Si pueden observar dos, deberían observar esos dos; etc.

Se puede cuestionar cuando los laicos tengan el derecho de observar cualquier número de preceptos que lo deseen, porque los *Cinco Preceptos* sólo se prescriben en el ***Visuddhi‒magga*** así: *“Upāsakopāsikānam niccasīlavasena pañnca sikkhāpadāni?”*

La respuesta es que el *Comentario* se refiere aquí principalmente al principio de moralidad, el cual requeriría que los *Cinco Preceptos* se observen permanentemente, “*niccasīlavasena panca sikkhāpadāni*”. No tenemos derecho a omitir ningún precepto que deseemos. Será una falta quebrantar cualquiera de los *Cinco Preceptos*. No es sólo en el ***Visuddhi‒magga***, sino también en otros textos que los *Cinco Preceptos* se muestran como *Nicca‒sīla* a la luz del principio de moralidad.

*Brahmacariya‒Pañcama Sīla*

Además de los *Cinco*, *Ocho* y *Diez Preceptos*, también existe el *Brahmacariya‒Pañcama Sīla* observado por los laicos. Sin embargo, ese *Brahmacariya‒Pañcama Sīla* corresponderá, en realidad, a los *Cinco Preceptos*. El tercer precepto de los cinco originales, “*Kāmesu micchā cārā veramanisikkhāpadam samādiyāmi*” se reemplaza por “*Abrahmacariyā veramani‒sikkhāpadam samādiyāmi*” para convertirse en *Brahmacariya‒Pañcama Sīla*.

El *Brahmacariya‒Pañcama Sīla* fue observado durante la época del *Buddha Kassapa* por Gavesi Upāsaka. (***Aṅguttara Nikāya***, *Pañcaka Nipāta, 3. Upāsaka Vagga, 13. Gavesi Sutta*). Durante la época del *Buddha* Gotama, este *sīla* fue observado por Ugga, el banquero de Vesāli y Ugga, el banquero de Hatthigāma, del país Vajjian. (***Aṅguttara Nikāya****, Atthaka Nipata, 3. Gahapati Vagga, 1 Sutta y 2 Sutta*). Los dos Uggas adoptaron el *Brahmacariya‒Pañcama Sīla* del *Excelso* y siguieron observándolos; de las cuatro esposas que cada uno poseía, las mayores fueron entregadas en matrimonio a los hombres que amaban y las restantes también fueron abandonadas de la misma manera y luego permanecieron solteras de por vida; eran laicos “No‒Retornantes”. No se debe malinterpretar que las personas casadas que deseen observar el *Brahmacariya‒sīla* durante el momento actual tengan que abandonar a sus esposas sin más apego a ellas. En otras palabras, no se debe suponer que no se puede observar este *sīla* a menos que estén dispuestos a renunciar por completo a sus esposas. Porque en las palabras del ***Comentario Khuddakapātha***, mencionado anteriormente, “de los *Diez Preceptos*, solo cuatro, *Pāṇātipātā, Adinnādāna, Musāvāda y Surāmeraya*, se consideran *nicca‒sīla*”. Por lo tanto, es evidente que *Abrahmacariya sikkhāpada* y los preceptos restantes, como *Vikālabhojana*, etc., no son *nicca‒sīla*; son *niyama‒sīla* y se deben observar ocasionalmente. Aunque no puedan observar los preceptos exactamente como Ghatikāra, el fabricante de vasijas, podrán observarlos como *niyama‒sīla* en la medida de lo posible. Así también, con respecto a *Brahmacariya‒Pañcama Sīla*, los dos Uggas, al ser “No‒Retornantes”, ellos abandonaron a sus esposas sin más apego y observaron los preceptos de por vida. Si otras personas pueden seguir su ejemplo y observar este precepto, está muy bien; pero si no pueden emularlos plenamente, deben observar el precepto sólo de acuerdo a su capacidad.

*Brahmacariya‒Pañcama Ekabhattika Sīla*

Además, hay inclusive otro *sīla*: *Brahmacariya‒Pañcama Ekabhattika Sīla* (o *Ekabhattika Sīla*). *Ekabhattika* significa ingerir sólo una comida al día, por la mañana. Entonces, si los laicos quieren observar este *sīla*, pueden, después de hacer el voto de los preceptos *Brahmacariya‒Pañcama*, adoptar un precepto más diciendo: “*Vikālabhojanā veramani‒sikkhāpadam samādiyāmi*”. O, si desean hacer el voto en su totalidad, pueden hacerlo diciendo: “*Brahmacariya‒Pañcama Ekabhattikasiliam samādiyāmi*”. Este *sīla* fue observado por Dhammika Upasaka y Nandamatā Upāsikā, etc. durante la época del *Excelso*, según el *Dhammika Sutta* del ***Comentario Suttanipāta***. Durante la época del *Buddha* Kassapa, Gavesi Upāsaka también observó este *sīla*; y también lo hicieron quinientos laicos más. (***Aṅguttara Nikāya****, Panñcaka Nipāta, 3. Upāsaka Vagga, 10. Gavesi Sutta*).

*Aṭṭhanga Uposatha Sīla* (La Observancia de los Ocho Preceptos)

Cabe preguntarse por qué, con respecto a los *Cinco Preceptos*, se usa solo el término “*pañca*”, y, con respecto a los *Diez Preceptos,* se usa el término “*dāsa*”; considerando que al describir los *Ocho Preceptos* no solo se usa el término “*attha*” sino el término adicional “*uposatha*”?

El término “*Uposatha*” tiene cinco significados:

(1). Recitación del *Pātimokkha*,

(2). Nombre propio de personas o animales,

(3). Observancia,

(4). El *sīla* que debe observarse, y

(5) .El día para observar *sīla*.

De estos cinco, el primer significado (1). se relaciona sólo con los *bhikkhus*; el segundo significado (2)., que es el nombre de un Príncipe (por ejemplo, el Príncipe Uposatha) o el de un elefante (por ejemplo, el Elefante Uposatha), etc., no posee conexión con el capítulo sobre *Sīla*; sólo se deben considerar aquí los tres significados restantes.

Los tres significados restantes se derivan del término *Pali* “*Upavasa*”, que significa observar o cumplir los preceptos. El tercer significado (3). corresponderá al acto de observar los preceptos. El cuarto significado (4) corresponderá a los preceptos, que deben guardarse. El quinto significado (5) corresponderá al día en que se guardan los preceptos.

Las personas virtuosas del pasado no fijaban ningún día en particular para la observancia de los *Cinco Preceptos* y los *Diez Preceptos*; sólo se observaban los *Ocho Preceptos* en un día especialmente establecido. De ahí el epíteto especial de *Uposatha* para estos *Ocho Preceptos*.

Hay otro punto a considerar. Los *Cinco Preceptos* no son tan numerosos como los *Ocho Preceptos* y como se debe guardar todos los días, no se nombraba un día especial para su observancia. No obstante, como los *Diez Preceptos* son más elevados que los *Ocho Preceptos*, las personas virtuosas del pasado debieron haber fijado un día especial para su observancia. Si es así, ¿por qué no lo han mantenido así? La razón probable es que los *Ocho Preceptos* sean especialmente adecuados para los laicos, mientras que los *Diez Preceptos* no lo son. Según el ***Visuddhi‒magga***, los *Diez Preceptos* son para *sāmaṇeras* y *sāmaṇerīs*. El ***Comentario Khuddakapatha*** también establece que el último precepto, *Jātarūpa sikkhāpada*, de los *Diez Precepto*s, ha sido dirigido especialmente para *sāmaṇeras*. Por lo tanto, es evidente que los *Diez Preceptos* son específicamente para *sāmaṇeras* y no para laicos.

Por lo tanto, los eruditos y virtuosos del pasado seleccionaron, de los dos tipos de *sīla* que les concernían, a los *Ocho Preceptos*, que eran una forma superior de ser observados durante un día especialmente establecido. Por lo tanto, sólo a los *Ocho Preceptos* se le denominan *Uposatha*, tal como se explica en el ***Visuddhi‒magga***.

Los virtuosos no se contentaban con la observancia de *sīla* únicamente; también deseaban realizar acciones meritorias dando ofrendas, lo que implicaba adquirir y comprar cosas para ofrecer. En consecuencia, no podían haber observado correctamente el *Jātarūpa‒rajata sikkhāpada* permanentemente. Por lo tanto, los pueblos antiguos fijaron un día especial para la observancia de los *Ocho Preceptos* únicamente.

N*avañga Uposatha*

En el ***Aṅguttara Nikāya*** (*Navaka Nipāta, 2. Sihanāda Vagga, 8. Sutta*) se da una exposición sobre el *Navañga Uposatha* *Sīla* con esta introducción: “Los Nueve Preceptos son beneficiosos, ventajosos y poderosos”. Al enumerarlos, el *Excelso* expone los *Ocho Preceptos* habituales, desde el *Pāṇātipātā sikkhāpada* hasta *Uccāsayana‒Mahāsayana sikkhāpada*, pero termina con la fórmula para la práctica de la bondad amorosa de la siguiente manera: “*Mettā sahagatena cetasā ekam disam pharitvā abharidemiā* pensamientos de bondad amorosa dirigidos a seres en una dirección”.

Según el discurso, para mantener el *Navañga Uposatha Sīla*, después de adoptar los *Ocho Preceptos* habituales, uno seguirá desarrollando el Amor‒bondadoso. A un hombre que observe los *Ocho Preceptos* sin ninguna infracción y siga desarrollando la bondad amorosa se le denomina observador de los *Nueve Preceptos*. Se debe desarrollar la bondad amorosa, mientras que se observe *sīla*. Por lo tanto, para practicar los *Nueve Preceptos*, no es necesario recitar los nueve preceptos al adoptar el voto. Es suficiente adoptar los *Ocho Preceptos* habituales y desarrollar la *bondad amorosa* tanto como sea posible; entonces, se dirá que uno estará practicando los *Nueve Preceptos* (*Navañga Uposatha*).

Con respecto a la *bondad amorosa*, como el Excelso mencionó en particular ‘*ekaṃ disaṃ’*, difundir la *bondad amorosa* hacia una dirección en mente es más efectivo que hacerlo sin prestar atención a ninguna dirección. Uno debe dirigir el pensamiento a todos los seres en las diez direcciones (los cuatro puntos cardinales, los cuatro puntos intermedios, más arriba y abajo), uno tras otro, comenzando con la dirección que se desee.

Aunque haya cuatro estados mentales sublimes10, el *Excelso* solo consideró al *amor bondadoso* para agregárselo a los *Ocho Preceptos,* prescribiendo así *Nueve Preceptos*, ya que el amor bondadoso posee un gran poder. Por eso, el *Excelso* ha expuesto el *Mettā Sutta* en el ***Khuddakapātha*** y el ***Suttanipāta***.

Además, en el ***Aṅguttara Nikāya***, (*Ekādasaka Nipata, 2. Anussati Vagga, 5. Sutta*), se exponen las once ventajas que se desarrollan repetidamente en quien desarrolle la *bondad amorosa*:

(a). dormirá bien y en paz,

(b). se despertará bien y en paz,

(c). no tendrá pesadillas,

(d). será amado por los seres humanos,

(e). será amado por los seres no humanos (*ogros* y *petas*),

(f). estará protegido por los *devas*,

(g). no será afectado por el fuego, los venenos o las armas,

(h). su mente se concentrará fácilmente,

(i). su rostro será tranquilo y claro,

(j). morirá sin confusión, y

(k). si no puede penetrar en un *Dhamma* superior, *arahatta‒magga y phala*, en esta vida, renacerá en el mundo *Brahmā*.

Por lo tanto, está claro que la *bondad amorosa,* es decir, el *mettā*, es más poderoso que los otros tres estados mentales sublimes.

*Tres clases de Uposatha Sīla*

***Uposatha Sīla*** puede ser de tres tipos:

(1). *Gopala Uposatha* ‒ El *Uposatha* del pastor de vacas

(2*)*. *Nigantha Uposatha* ‒ El *Uposatha* del asceta desnudo

(3). *Ariya Uposatha* ‒ El *Uposatha* Noble.

tal como lo expone el *Excelso* en el ***Aṅguttara Nikāya*** (*Tika Nipāta, 2. Mahā Vagga, 10. Visakhuposatha Sutta*). Los significados esenciales son:

(1). Al *Uposatha Sīla* observado con los pensamientos de un pastor de vacas se le denomina “*Gopāla Uposatha*”. Después de pastorear el ganado durante todo el día, el pastor se lo devuelve al propietario por la noche. Al llegar a casa, piensa sólo de esta manera: “Hoy he pastoreo el ganado en tal y tal campo y lo llevé a beber a tal y tal lugar. Mañana, los llevaré a tal o cual campo para comer y a tal y tal lugar para que beban agua”. De manera similar, el observador del *Uposatha Sīla*, que tenga pensamientos codiciosos de comida, pensará: “Hoy he comido tal y cual tipo de comida. Mañana, tomaré tal y tal tipo”. Si pasa el día como el pastor de vacas, su *uposatha* se le denomina *Gopāla Uposatha*.

(2). Al *Uposatha Sīla* observado por un asceta desnudo que posea visiones incorrectas se le denomina *Nigantha Uposatha*. Por ejemplo, en relación a su práctica del precepto *Pāṇātipātā*: no se debe matar a seres vivos más allá de una distancia de cien *yojana*s al este, oeste, norte y sur. Al aceptar que a tal o cual distancia sí se permite matar, dará así la oportunidad de cometer acciones perjudiciales. Al diferenciar entre lugares prohibidos y no prohibidos para obrar con el mal, ellos practican su *uposatha*. Al *uposatha* practicado por los poseedores de semejantes visiones incorrectas se le denomina *Nigantha Uposatha*.

(3). Si el *uposatha* se observa después de purificar la mente de las impurezas mediante la evocación de los atributos especiales del *Buddha*, etc., se le llama *Ariya Uposatha*. El *Ariya Uposatha* nuevamente es de seis tipos:

‒

1o. Los cuatro estados mentales sublimes: *bondad amorosa* (*Mettā*), *compasión* (*Karuṇā*), *alegría altruista* (*Muditā*) y *ecuanimidad* (*Upekkhā*).

(a). ***Brahmuposatha*** ‒ Noble**11** *Uposatha*

(b). ***Dhammuposatha*** ‒ *Dhamma Uposatha*

(c). ***Saṇghuposatha*** ‒ *Saṅgha Uposatha*

(d). ***Sīluposatha*** ‒ *Sīla Uposatha*

(e). ***Devatuposatha*** ‒ *Devata Uposatha*

(f). ***Atthanguposatha*** ‒ *Uposatha* con los ocho preceptos.

(a). Al *uposatha* que se observe al adoptar los *Ocho Preceptos* y evocar repetidamente los atributos especiales del *Buddha*, como *Araham*, etc., se le denomina *Brahmuposatha*.

(b). Al *uposatha* que se observe al adoptar los *Ocho Preceptos* y evocar repetidamente los atributos especiales del *Dhamma* se le denomina *Dhammuposatha*.

(c). Al *uposatha* que se observe al adoptar los *Ocho Preceptos* y evocar repetidamente los atributos especiales del *Saṅgha* se le denomina *Saṇghuposatha*.

(d). Al *uposatha* que se observe al adoptar los *Ocho Preceptos*, observando sin romper ninguno de ellos y evocando repetidamente los atributos especiales de *sīla* se le denomina *Siluposatha*.

(e). Reflexionar “existe un mundo de *Devas* y *Brahmās* que se han dotado de nobles cualidades de pura fe, moralidad, aprendizaje, generosidad y sabiduría en sus nacimientos anteriores y, como resultado, ha renacido en el reino de los *Devas* y *Brahmas*; esas nobles cualidades están también presentes en mí”, al observar el *uposatha* comparándose con los *devatās*, a tal *uposatha,* se le denomina *Devatuposatha*. (Aquí *devatā* significa tanto *Devas* como *Brahmās*).

(f). Después de adoptar los *Ocho Preceptos*, uno reflexiona así: “Así como los *arahats* nunca matan ni dañan a ningún ser vivo y siempre tienen compasión hacia ellos, así también yo no mato ni daño a ningún ser vivo y tengo compasión hacia ellos; con esta práctica, estoy siguiendo el sendero de los *arahats*”. Al *uposatha* observado de esta manera y reflexionando sobre cada uno de los ocho preceptos se le denomina *Atthanguposatha*.

Cabe señalar que la división del *uposatha* en tres y seis clases se refiere a la forma de mantenerlo. Sin embargo, principalmente el *sīla* que se observe puede ser de dos tipos solamente, *Atthanga Uposatha Sīla y Navañga Uposatha Sīla*, como ya se dijo anteriormente.

3 tipos de día de Uposatha

La siguiente clasificación se hace a la luz del ***Aṅguttara Nikāya*** (***Tika******Nipata****, 4.* ***Devadutadvagga****, 7.* ***Raja******Sutta***, etc.), que dice: “*uposatham upavasanti patijagaronti*” y

cātuddasim pañcaddasim,  
yā ca pakkhassa atthami,  
pātihāriya pakkhañ ca,  
atthanga susamāgatam.

(1). *Pakati Uposatha* (Día ordinario de *Uposatha*)

En el verso anterior *Pali*, las líneas que dicen “*cātuddasim pañaddasim, yā ca pakkhassa atthami*” se refieren a los días ordinarios de *Uposatha*. De acuerdo a esto, cada quincena del mes, creciente o menguante, se dan tres días de *uposatha*, es decir, el 8vo, el 14to y el 15to día. Por lo tanto, un mes tendría 6días de *Uposatha*, a los cuales que se les denominan días de *Uposatha* ordinarios. En el *Comentario*, sin embargo, la quincena creciente posee 4 días de *Uposatha*, es decir, el 5to, el 8vo, el 14to y el 15to día de crecimiento; la quincena menguante también tendría 4 días de *Uposatha*, es decir, el 5to, el 8vo, el 14to y el 15to

‒

11. Noble: *Brahmā*; aquí *Brahmā* se refiere al Buddha, el Ser más noble.

de los días menguantes; en total sumarían 8 días de *Uposatha* al mes. Estos 8 corresponderán a los días ordinarios de *Uposatha* que suelen observar los laicos.

(Considerar que, hoy en día, los laicos observan solo 4 días *Uposatha* cada mes. Estos son el día Octavo Creciente, la Luna Llena, el Octavo Menguante y la Luna Nueva).

(2). *Paṭijāgara Uposatha* (Días anteriores y posteriores a *Uposatha*)

*Paṭijāgara Uposatha* significa los 8 días de *Uposatha* ordinarios que se observan con un día adicional antes y después de cada uno de ellos. (*Pati* significa 'repetidamente'; *Jāgara* significa 'despertar'. Por lo tanto, *Paṭijāgara‒sīla* puede interpretarse como una moralidad que se despierta repetidamente del letargo de las impurezas). Para calcular el número de días: el 5to día creciente del *Uposatha* está precedido por el 4to de aumento, seguido por el 6to de aumento de los días de *Uposatha*; el 8vo día de *Uposatha* es precedido por el 7mo creciente y seguido por el 9no día del *Uposatha* creciente; la quincena del día de *Uposatha* creciente estaría precedida por el 13er día de *Uposatha* creciente (pero no hay un día de *Uposatha* siguiente); el día de Luna Llena no estaría precedido por un día de *Uposatha*, sino que sería seguido por el 1er día de *Uposatha* menguante. Por lo tanto, en serie se contaría el 4to, el 5to, el 6to, el 7mo, el 8vo, el 9no, el 13er, el 14to creciente, la Luna Llena y los primeros días menguantes. Así, habría 10 días en la quincena creciente y 10 días en la quincena menguante del mes, lo que haría en total 8 días de *Pakati Uposatha* y 12 de *Patijāgara Uposatha* al mes.

(3) *Pāṭihāriya Uposatha.*

Al *Uposatha* más poderoso que el *Paṭijāgara*, se le denomina *Pāṭihāriya*. *Paṭijāgara‒Uposatha* posee días intermedios en la quincena creciente y menguante. El *Pāṭihāriya‒Uposatha* no tiene esos días, el *sīla* se observa continuamente.

Si los laicos quieren observar *Pāṭihāriya‒Uposatha*, deben observarlos durante los 3 meses completos del *Vassa* (retiro de lluvias) sin interrupción. Si no pueden observarse durante los 3 meses completos, debe hacerse durante un mes desde la Luna Llena de *Thadingyut* (Octubre) hasta la Luna Llena de *Tazaungmon* (Noviembre). Si no puede observarse durante un mes, debe hacerse durante 15 días, desde la Luna Llena hasta la Luna Nueva de *Thadingyut*. Esto se establece en el ***Comentario Aṅguttara Nikāya***.

Sin embargo, según el ***Sutta Nipāta Attakhatha*** (el *Dhammika Sutta* del *Cūla Vagga*), al *Uposatha* observado durante 5 meses (*Waso, Wagoung, Tawthalin, Thadingyut, Tawthalin y Thadingyut*) sin descanso se le denomina *Taza Pāṭihāriya‒Uposatha*. Mientras que otros maestros afirman que al *Uposatha* observado durante cada uno de los 6 meses de *Waso, Tazaungmon y Tabaung*, sin descanso, se le denomina *Pāṭihāriya‒Uposatha*. Otros afirman que, según los *Textos* *Pali*, existen tres días *Pakati Uposatha*, es decir, el 8vo, el 14to y el 15to de cada quincena de mes. Si, además de esos 3 días *Pakati Uposatha***,** se observasen 4 días más, es decir, el 7mo antes del 8vo y el 9no después del 8vo, el 13er antes del 14to y el 1er día después del 15to, a tal *Uposatha* se le denomaría *Pāṭihāriya Uposatha*. El *Comentarista* comenta que para beneficio de buenas personas que deseen adquirir buenos méritos, se mencionan todos los tipos de *Sīlas* para permitirles que observen los que deseen.

De los 3 puntos de vista mostrados en el *Suttanipāta Atthakatha*, el propio punto de vista del *Comentarista* de “el *Uposatha* observado durante 5 meses es *Pāṭihāriya Uposatha*”, concuerda en esencia con el ***Comentario Aṅguttar****a*, donde el período de observancia continuo se muestra como 3 meses; mientras que en el ***Comentario Suttanipata***, son 5 meses. Ésa es la única diferencia.

El tercer punto de vista del ***Comentario Suttanipāta*** concuerda con el de los *Comentarios* ***Nemi Jātaka***, ***Vimānavatthu* (*Uttara Vimānavatthu*), el *Theragātha* y el *Suruci Jātaka* del *Pakinnaka Nipāta***.

Sin embargo, según el *Sagathavagga* del ***Saṃyutta Aṭṭhakathā*** (*Indaka Vagga*, 5. *Sutta*) los días de *Pāṭihāriya‒uposatha* en cada quincena del mes son el 7mo, el 9no, el 13er y el 1er día menguante o creciente después del 15to día y el medio mes después del *vassa*, es decir, desde el 1er menguante hasta el día de Luna Nueva de *Thadingyut*.

Aquí, se encuentra algo adicional a considerar: aunque los ***Comentarios Aṅguttara****, el* ***Suttanipāta****, los* ***Jātaka*** *y el* ***Saṃyutta*** están escritos por el mismo *Comentarista*, por el Venerable Mahā Buddhaghosa, ¿por qué son diferentes entre sí con respecto a los días de *Uposatha*?

Que el *Buddha* realmente describiera los 3 tipos de *Uposatha* está claro en el *Visakh'uposath Sutta*, pero el *Buddha* no hubo entregado ningún *sutta* para apartar días específicos, 3 o 6, como días de *Uposatha*. El 14to *Uposatha*, el 15to *Uposatha*, el 8vo *Uposatha*, *Pāṭihāriya Uposatha* mencionados anteriormente no están prescritos por el *Excelso* como días de observancia del *Uposatha*. De hecho, fue *Sakka*, el Rey de los *Devas*, quien le dijo a las Deidades del *Tāvatiṃsa*: “La gente observa el *Uposatha* los días 14, 15 y 8. También en los días llamados *Pātihāriya*, observan el *Uposatha*”. *Catumaharajika* le brindó esta información y recorría el mundo humano preparando una lista de virtuosos. El *Buddha* sólo estaba reproduciendo las palabras de *Sakka*. La clasificación de los días 14to, 15to y 8vo *Uposatha* es simplemente una declaración de los días de *Uposatha* tradicionalmente observados por la gente. No existe ningún discurso especial expuesto por el *Excelso* para disponer que el *Uposatha* deba ser observado en estos días o que no deba ser observado en otros días.

Así, el decimocuarto, el decimoquinto y el octavo día de *Uposatha* fueron los días de observancia del *Uposatha* prescritos por la gente del pasado. Entonces, tradicionalmente, solo había tres días *Pakati‒Uposatha*, pero más tarde la gente también observó el quinto día y, por lo tanto, llegó a haber cuatro días de *Uposatha* en cada quincena de mes. Así, el quinto día de *Uposatha* se mencionó en el comentario. Hoy en día, la gente observa solo 4 *Uposathas* al mes.

El *Buddha* no prescribió ningún día de *Uposatha* específico porque las personas pueden observar los preceptos el día que quieran. Al mencionar los días de *Paṭijāgara y Pāṭihāriya Uposatha* como días especiales de observancia, los *Comentaristas* se limitan a registrar las diversas prácticas habituales de la gente. De ahí, estas aparentes diferencias en los *Comentarios*.

Además, el ***Aṅguttara****, el* ***Suttanipāta****, el* ***Saṃyutta*** *y los* ***Jātaka*** que hacen exposiciones del *sīla,* se conocen como *Suttanta Desanā*, las enseñanzas de los discursos; también se les conoce como *Vohāra Desanā* porque, en estos discursos, el *Buddha*, incomparable en el uso de palabras en el mundo, empleó términos y expresiones de la gente que nunca podrían mantenerse uniformes. Por lo tanto, con respecto a las diferentes clasificaciones del *Uposatha*, como todas están destinadas a desarrollar un buen mérito, no es necesario decidir qué punto de vista sea correcto y qué punto de vista, incorrecto. En el ***Comentario* *Suttanipata*** se describen los 3 puntos de vista aconsejando a los lectores que acepten los que deseen.

Los observadores de *Sīla* suelen seleccionar los días adecuados que prefieran y observan el *Uposatha* en consecuencia y de muchas maneras. Toda su observancia desarrollará méritos, así escriben los *Comentaristas*, registrando las formas empleadas por la gente. En los discursos del *Suttanta Desanā*, incluso el *Buddha* expone los usos de la gente. ¿Por qué el *Excelso* lo expuso de esta manera? Porque deseaba que no violaran sus costumbres tradicionales que no fueran demeritorias.

El principal objetivo del *Excelso* era exponer sólo realidades tales como la mente y la materia (*Nāma‒rūpa Paramattha Dhamma*) que facilitaría la consumación de los *Senderos*, los *Estados de Fruición* y el *Nibbāna*. Enseñar en términos tan abstrusos podría ser beneficioso para quienes tuviesen la sabiduría correcta. Pero podría hacer que los que carezcan de ella cometan acciones incorrectas que los conducirían a los cuatro mundos inferiores. Por ejemplo, aquellos que tienen una percepción incorrecta sobre *Nāma‒rūpa dhamma* podrían pensar así: “En este mundo solo hay *nāma‒rūpa*; no hay 'yo' ni 'otros'; si no hay “otros”, no habrá daño al matarlos: y no habrá “míos” ni “otros”; por lo tanto, no habrá daño en robar cosas, cometer adulterio, etc. De esta manera, romperían libremente las reglas de la sociedad y realizarían actos tan perjudiciales que les causarían renacimientos en los planos inferiores de la existencia.

En términos de la *Verdad Última* (*paramattha‒sacca*) no existen un “yo” ni “los otros”, ni “el hombre” ni “la mujer”, etc. Sólo existen agregados de *nāma‒rūpa* (fenómenos mentales y físicos). Para aquellos incapaces de comprender los términos de la *Verdad Última*, el *Buddha* empleó términos bajo el contexto de una *Verdad Convencional* (*samuti‒sacca*) al

impartir sus *Discursos* (*Suttanta desanā*). Aunque todo sea una masa de *nāma y rūpa*, para un uso convencional, se determina que para una fácil discriminación tal y tal masa sea mi 'yo', que tal y tal masa sean 'ellos', que tal y tal masa sea mi “madre”, mi “padre”, etc. Si las personas se desviasen de la norma establecida por los usos convencionales, se extraviarían haciendo malas acciones. Para evitar que caigan a los planos inferiores de la existencia como consecuencia de sus malas acciones, el *Buddha* expuso los discursos en términos convencionales.

Sin embargo, si sólo se impartiesen *Discursos*, la gente tomaría términos como 'yo', 'ellos', 'mi hijo', 'mi hija', 'mi esposa', 'mi propiedad', etc., como *Realidades Últimas* y su creencia en la *Personalidad Permanente* (*sakkāya‒diṭṭhi*) llegaría a ser tan grande que no consumarían nunca ni *magga,* ni *phala* ni el *Nibbāna*.

De ahí la enseñanza del *Buddha* de *Nāma‒Rūpa Paramattha Dhamma*.

Algunos maestros escriben: “En el ***Vinaya Piṭaka*** existe una regla para que los *bhikkhus* no observen el *'bhikkhu* *uposatha'* (la recitación de las reglas del *Pātimokkha*) durante los días que no sean *Uposatha*. Si lo hicieran, cometerían una ofensa *dukkata‒apatti*. Del mismo modo, los laicos no deben observar los *Ocho Preceptos* durante los días que no sean de *Uposatha*”.

Este tipo de ensayos muestran que ellos no lograron interpretar la *Enseñanza* del *Buddha*. Al ***Vinaya Desanā*** se le denomina ***Anādesanā*** en la literatura budista; significa el mandato autorizado establecido por el *Excelso*. Si un *bhikkhu* cometiera un acto prohibido incluso con una buena intención, sería culpable porque ésta iría en contra del mandato del *Excelso* y transgrediría las reglas del *Vinaya*. Asumir que tal regla del *Vinaya* también sea aplicable a los laicos en su observancia de *Uposatha*, decir que las personas no deben observar los preceptos durante los días que no san *Uposatha* y que el hacerlo sería una ofensa, es una clara y mala interpretación del *Desanā*. En resumen, el *Uposatha* es una observancia pura y noble que se puede cumplir en cualquier día. Cuanto más se observe, mayores serán los resultados beneficiosos.

Por lo tanto, el *Subcomentario* sobre el *Mahā Sudassana Sutta* del *Mahā Vagga*, del ***Dīgha Nikāya***, dice: “*uposatham vuccati atthaṅgasamannāgatam sabbadivasesu gahaṭṭhehi rakkhitabbasīlam‒uposatha* se dice que es el *sīla* de los 8 factores los que pueden ser observados por los laicos todos los días”. (Este subcomentario fue escrito por el venerable *Dhammapāla*, quien también ha escrito el ***Anutikā***, el subcomentario del ***Mūlatikā***, el ***Visuddhi‒magga Mahātikā***, el ***Itivuttaka Atthakathā****,* etc., y otros sub‒comentarios).

###### (3). (a). *Pakati‒sīla*, (b) *Acāra‒sīla*, (c) *Dhammatā‒sīla* y (d) *Pubbahetu‒sīla*.

(a). A la no transgresión de los *Cinco Preceptos* por parte de los habitantes del Continente Norte se le denomina *Pakati‒sīla***.** (Por naturaleza, estos habitantes se abstienen de cometer actos incorrectos, como *matar*, *robar*, etc. sin adoptar el voto de los *Cinco Preceptos)*. El que ellos no rompan los *Cinco Preceptos* no es una cuestión de restricción a través del voto (*samadana‒virati*), sino una de moderación natural incluso cuando las circunstancias exijan una transgresión (*sampattavirati*).

(b). A seguir las prácticas tradicionales de la propia familia, localidad o secta, se le denomina *Acāra‒sīla*. (A la abstención del mal porque lo también haga la propia ascendencia se le denomina *Kula‒acāra*; A la abstención del mal porque generalmente se haga así en la localidad donde uno habite se le denomina *Desaacāra*; A la abstención del mal porque se practique así en la propia secta se le denomina *Pāsaṇa‒sīla*).

(c). Al tipo de *sīla* que mantuvo la madre del *Bodhisatta* desde que concibió a su hijo, en virtud del cual no pensó en ningún hombre, se le denomina *Dhammatā‒sīla*. (La madre del *Bodhisatta* observa regularmente los *Cinco Preceptos* y no desea a ningún hombre, ni siquiera a su esposo, desde el momento de la concepción. Esto se debe a que un Ser extremadamente Noble, el *Bodhisatta*, yace en su útero. Cuando el *sīla* se mantiene como regla por la madre de un *Bodhisatta*, se le denomina *Dhammatā‒sīla*).

(d). A la observación del *sīla* por personas castas, como el joven Pippali (que más tarde se convertiría en *Mahā Kassapa*) y el *Bodhisatta*, como el Rey Mahāsīlava, por inclinación natural y sin la instrucción de nadie, se le denomina *Pubbahetu‒sīla*. (Como resultado de la observancia habitual del *sīla* en sus nacimientos anteriores, estos seres están inclinados por naturaleza a observar el *sīla* en las vidas consiguientes descritas).

###### (4). (a). *Pātimokkhasamvara‒sīla*, (b). *Indriyasamvara‒sīla*, (c). *Ājivapārisuddhi‒sīla*, y (d). *Paccayasannissita‒sīla.*

Estos 4 están principalmente relacionados con los *bhikkhus*. Cuando el *Bodhisatta* Sumedha, el Ermitaño, reflexionó sobre la *Perfección de la Moralidad*, se dijo a sí mismo: “*tath'eva tvam catūsu bhūmisu, silāni paripūray*a; de igual manera, debes llegar a ser exitoso en los cuatro reinos del *sīla*”.

(4.a). *Pātimokkhasamvara‒sīla*

Al *Sīla* que libere a su observador del sufrimiento de los cuatro mundos inferiores se le denomina *Pātimokkhasamvara‒sīla***.** (“*Pāti*” ‒ observador; “*mokkha*” ‒ liberar)

El observador de esta *sīla* (i). debe tener una conducta adecuada, (ii). debe disponer de recursos incensurables y saludables, (iii). debe apreciar un gran peligro en la más mínima falta; la ofensa puede ser pequeña como una partícula de polvo, pero se debe ver en ella un peligro tan grande como el monte *Meru*, que tiene una altura de 178,000 *yojanas* por encima y por debajo del agua y (iv). debe observar y practicar los preceptos adecuadamente.

**Explicación adicional:**

(i). En el mundo, existe el *Ācāra‒dhamma* el cual se debe practicar y el *Anācāra‒dhamma* el cual no se debe practicar. Las 3 acciones físicas incorrectas (matar, robar y las relaciones sexuales ilegales) y los 4 lenguajes incorrectos (decir mentiras, murmurar, insultar y balbucear), que en total hacen 7 malas acciones (*duccarita*) más otras acciones que causan el incumplimiento del *sīla,* constituyen *anācāra*.

Para dar algunos ejemplos de acciones perjudiciales que causarían el incumplimiento de *sīla*: en el mundo, algunos *bhikkhus* se ganan la vida haciendo regalos de bambú, hojas, flores, frutas, jabón en polvo y palitos de dientes para los laicos; se degradan aprobando los lenguajes incorrectos de los laicos, halagándolos para ganarse su favor, diciendo muchas falsedades mezcladas con poco de verdad, como muchos guisantes crudos mezclados con unos pocos cocidos en una olla. Cuidan a los hijos de los laicos como niñeras, abrazándolos, vistiéndolos, etc. Sirven como mensajeros haciendo recados para sus seguidores laicos; les dan tratamiento médico, cuidan de sus propiedades, intercambian alimentos y bebidas con ellos. A ese modo de vida incorrecto, así como cualquier otro recurso de modo de vida incorrecto condenado por el *Buddha*, se le denominan *Anācāra‒dhamma*.

Es inapropiado que un *bhikkhu* obsequie bambú, hojas, etc. incluso si los laicos vinieran y pidiesen utilizarlos; más aún y por lo tanto, cuando no se soliciten. Tales actos de dar no conciernen a los asuntos de los *bhikkhus*. Si lo hicieran, estarían destruyendo la fe de los laicos (*kuladūsana*) según el *Vinaya*.

Al respecto, podría preguntarse si la fe de los laicos no sería destruida si el *bhikkhu* no les proporcionase lo que requiriesen, o, si el *bhikkhu* les proporcionase lo que requiriesen, su fe se desarrollaría con el pensamiento: “Éste es el *bhikkhu* que satisface nuestras necesidades”. La fe del laicado en el *bhikkhu* como discípulo del *Excelso* ha sido genuina y pura incluso antes de recibir regalos del *bhikkhu*; después de su recepción, los laicos lo verán como el donante de bambú, el donante de hojas, etc. y como resultado surgirá apego en ellos. Por lo tanto, su fe en el *bhikkhu* se contaminaría de apego. La fe genuina habría sido destruida. En consecuencia, el *Excelso* ha condenado la entrega de presentes por parte de los *bhikkhus*, nombrando a tal acto como *Kuladūsana*, “despojo de la fe de los laicos”.

Todas las prácticas que sean opuestas a los *Anācāra* antes mencionados serán prácticas *Ācāra* las cuales deben cultivarse.

(ii). Los lugares de reunión pueden ser de dos tipos: lugares de reunión incorrectos y lugares de reunión correctos.

*Lugares de reunión incorrectos*: algunos *bhikkhus*, en las *Enseñanzas* del *Buddha*, tienen tratos íntimos con prostitutas, viudas, mujeres divorciadas, solteronas, eunucos y *bhikkhunīs*. Frecuentan las casas de venta de cerveza, lo que no es apropiado para un *bhikkhu*. Se mezclan con Reyes, ministros, herejes y sus seguidores, tanto como con laicos ordinarios. Se asocian con personas que no tienen fe, que insultan y amenazan a los discípulos del *Buddha*, a *bhikkhus*, *bhikkhunīs*, devotos laicos masculinos y femeninos y que les desean el mal. Todas estas asociaciones íntimas de los *bhikkhus* y los lugares frecuentados por ellos son lugares de reunión incorrectos para *bhikkhus*.

Aquí, “lugares de reunión incorrectos” se refiere a la amistad perjudicial, asociación perjudicial y a los lugares inapropiados que los *bhikkhus* visiten. Pero si una prostituta invitase a los *bhikkhus* para ofrecerle ofrendas, pueden ir y recibirla, manteniendo una atención constante. Aquí, las prostitutas, las viudas, las mujeres divorciadas, las solteronas, los eunucos y las *bhikkhunīs* se consideran lugares perjudiciales porque forman la base de los cinco placeres sensuales. Las casas de venta de cerveza, las tabernas, etc. son peligrosas para la noble práctica del *Dhamma*. La asociación con Reyes y ministros tampoco es beneficiosa; las ofrendas hechas por ellos pueden resultar destructivas como un rayo. Y en las casas donde no haya fe, donde la gente sea ofensiva y amenazante, serán lugares perjudiciales porque desalentarán la fe y causan temor en el *bhikkhu*.

Las personas y los lugares que se diferencien de lo descrito anteriormente constituyen los lugares de reunión saludables para un *bhikkhu*. Algunos laicos tienen fe y devoción en la *Gema Triple*; también creen en el *kamma* y sus resultados; son como pozos o lagos donde el *bhikkhu* puede disfrutar de un suministro inagotable de agua. Sus casas se iluminan con el color de los ropajes de los *bhikkhus* que las visiten frecuentemente. La atmósfera de tal lugar estará llena de la brisa causada por los movimientos de los *bhikkhus*. Ahí, la gente les deseará lo mejor, desearán el bienestar de los *bhikkhus*, de las *bhikkhunīs* y de los devotos laicos masculinos y femeninos; una casa así será un lugar de reunión saludable para los *bhikkhus*.

*Ācāra, Anācāra y Gocara*

*Anācāra* (conducta inapropiada)

Existen dos tipos de conducta inapropiada (***Anācāra***), es decir, la conducta corporal inadecuada (***Kāyika Anācāra***) y la conducta verbal inadecuada (***Vacasika Anācāra***).

Conducta Corporal inadecuada (Kāyika Anācāra)

Supongamos que después de ingresar a la Orden, un *bhikkhu* actuara irrespetuosamente hacia el *Saṅgha*; que ande empujando a los Venerables, que se siente empujándolos, que se pare o se siente frente a ellos, que tome un asiento más elevado que el de los Venerables, que se siente con la cabeza cubierta con el ropaje, que hablé mientras esté de pie, que agite las manos mientras hable, que camine con el calzado puesto mientras los Venerables caminen descalzos, que tome un camino más elevado mientras los Venerables estén tomando un camino más bajo, que camine por un sendero mientras los Venerables caminen por el suelo, que se siente empujando a los Venerables, que se pare empujándolos y no les dé lugar a los *bhikkhus* más jóvenes; (en la casa de baños) que ponga leña en la estufa sin permiso de los Venerables y cierre la puerta; (en el lugar de baño) que empuje a los Venerables y se meta al agua frente a ellos, que los empuje y se bañe antes que ellos, que salga empujándolos antes que ellos y vaya delante de ellos, adelantando a los Venerables que estén delante de él; al llegar a la aldea y al pueblo, que se apresure a entrar en los aposentos privados y secretos de los laicos y en los baños de las señoras; que acaricie la cabeza de los niños (mostrando signos de cariño). A todo esto se le denomina conducta corporal inadecuada (*Kāyika Anācāra*).

Conducta verbal inapropiada (*Vacasika Anācāra*)

Supongamos que después de ingresar a la Orden, un *bhikkhu* actúe irrespetuosamente hacia el *Saṅgha*; que hable del *Dhamma* sin pedir permiso a los Venerables, que responda preguntas, que recite el *Patimokkha* sin permiso; que hable mientras esté de pie, que agite las manos mientras hable; que al llegar a un pueblo o aldea, sin contenerse, les hable a las mujeres o a las niñas: “Ustedes fulano de tal o cual familia, ¿Qué tienen? ¿Hay papilla de arroz? ¿Hay arroz cocido? ¿Hay comida dura para comer? ¿Qué beberemos? ¿Qué alimento duro comeremos? ¿Qué tipo de comida comeremos? ¿Qué me ofrecerán?”, etc. A todo esto se le denomina conducta verbal inadecuada (*Vacasika Anācāra*).

*Ācāra* (conducta adecuada)

*Ācāra* debe entenderse como lo inverso de lo dicho sobre *Anācāra*, conducta inapropiada. Además, un *bhikkhu* debe ser reverencial, obediente, poseer vergüenza y consciencia, usar su ropaje inferior correctamente, usar su ropaje superior correctamente, sus modales deben inspirar fe reverencial ya sea la moverse hacia adelante o hacia atrás, mirando a un lado, inclinándose o estirándose, sus ojos deben estar bajos, debe guardar las puertas de sus facultades sensoriales;

conoce la medida correcta al comer, se esfuerza por estar siempre despierto, posee plena atención con plena comprensión, desea poco, se siente fácilmente satisfecho, es extenuante en la práctica del beneficioso *Dhamma*, observa con meticuloso cuidado el *Abhisamācārika‒sīla* descrito anteriormente. A todo esto se le denomina conducta apropiada (*Ācāra*).

*Gocara* (Habitar adecuadamente)

*Gocara* puede ser de tres tipos: *Upanissaya Gocara*, el lugar que sirva como un poderoso soporte para el desarrollo moral personal; *Ārakkha Gocara*, el lugar que sirva como un guardián mental, y ***Upanibandha Gocara***, el lugar que sirva como un ancla mental.

A un buen amigo que siempre use los diez tipos de lenguaje correcto que conduzcan hacia la liberación del *saṃsāra* se le denomina *Upanissaya Gocara*. Al depender de un amigo así, se escuchará el *Dhamma* que nunca antes se habría escuchado, se disipará las dudas, se rectificará sus puntos de vista, se ganará claridad mental. Además de estos beneficios, se crecerá en fe, moralidad, aprendizaje, generosidad y sabiduría. De ahí que ese buen amigo sea *Upanissaya Gocara*, el poderoso soporte para desarrollar cualidades saludables, como la moralidad, etc.

Los diez tipos de discurso que conducen hacia la liberación:

(1). *appiccha kathā* ‒ discurso sobre querer poco

(2). *santutthi kathā* ‒ discurso sobre el contentamiento con lo que uno posea a la mano

(3). *paviveka kathā* ‒ discurso sobre vivir en soledad

(4). *asamsagga kathā* ‒ discurso sobre vivir en reclusión

(5). *viriyārambha kathā* ‒ discurso sobre el esfuerzo

(6). *sīla kathā* ‒ discurso sobre la moralidad

(7*). samādhi kathā* ‒ discurso sobre la concentración mental

(8). *paññā kathā* ‒ discurso sobre el Conocimiento Revelativo de la Meditación *Vipassanā* y el conocimiento de los Senderos

(9). *vimutti kathā* ‒ discurso sobre los estados de fruición (de liberación)

(10). *vimuttiñānadassana kathā* ‒ discurso sobre el *Paccavekhanā*‒*ñāṇa* (Conocimiento reflexivo del sendero y la fruición)

En resumen, la persona que use los diez tipos de lenguaje relacionados con la liberación del sufrimiento del *saṃsāra*, brindará cinco ventajas, como escuchar el *Dhamma* nunca antes escuchado, etc. Al buen amigo que pueda hacer que otros progresen en los cinco atributos, como la fe, la moralidad, el aprendizaje, generosidad y la sabiduría, se le denomina *Upanissaya Gocara*, el recurso que proporciona la condición suficiente y fuerte para el desarrollo de cualidades saludables, como la moralidad, concentración, etc.

A la *atención plena* (*sati*) que proteja a la mente se le denomina *Ārakkha Gocara*. (*'Ārakkha'* ‒ que protege la mente; *'Gocara'* ‒ *Sati*, atención plena.) (Un *bhikkhu*, que recurra a la atención plena, irá en busca de ofrendas por la aldea y la ciudad con los ojos bajos, viendo la longitud de un yugo de arado delante de él y cuidando sus facultades sensoriales. Continuará sin mirar a las manadas de elefantes, ni a las manadas de caballos., ni a las tropas de carruajes, ni a los soldados de infantería, ni a las mujeres ni a los hombres. No mirará hacia arriba ni hacia abajo, ni hacia cualquiera de las ocho direcciones y proseguirá caminando. Un *bhikkhu* que no recurra a la atención plena, *Ārakkha Gocara*, cuando vaya a pedir ofrendas al pueblo y a la ciudad, mirará de aquí para allá, hacia todas partes, como un cuervo en una canasta cubierta). Por lo tanto, la atención plena será el recurso que proteja del peligro de los malos pensamientos a la mente del *bhikkhu*.

Como los cuatro fundamentos de la atención plena y constante (*Satipatthāna Kammatthāna*) corresponden al recurso en el que está anclada la mente, se le denomina *Upanibandha Gocara*. (*'Upanibanda'* ‒ donde la mente está anclada; *'gocara'* ‒ lugar.)

El *bhikkhu*, que quiera hacer su *Pātimokkhasamvara‒sīla* completamente puro, deberá mantener una conducta adecuada, un recurso sano y considerar la más mínima falta como un enorme peligro.

(4.b). *Indriyasamvara‒sīla*

A la protección de la facultad de los sentidos se le denomina *Indriyasamvara‒sīla*. [(A las seis bases, es decir, el ojo, el oído, la nariz, la lengua, el cuerpo y la mente se le denomina *Indriya*). *Indriya* significa gobernar. Al ver una visión, el ojo (*cakkhu pasāda*) corresponderá al órgano rector. Si el ojo fuese defectuoso, no podría ver un objeto (la consciencia del ojo no podría surgir); por lo tanto, el *Buddha* afirmó que al ojo se le denomina *cakkhundriya*. De manera similar, al escucharse un sonido, el oído (*sota pasāda*) corresponderá a su órgano rector. Si el oído fuese defectuoso, no podría escuchar tal sonido (no podrá surgir la consciencia del oído); por lo tanto, al oído se le denomina *sotindriya*. Al olerse un olor, la nariz (*ghāna pasāda*) corresponderá a su órgano rector; si la nariz fuese defectuosa, no podría olerse ningún olor (no podría surgir la consciencia de la nariz); por lo tanto, a la nariz se le denomina *ghānindriya*. Al probarse un sabor, la lengua (*jivhā* *pasāda*) corresponderá a su órgano rector. Si la lengua fuese defectuosa, no podría saborearse ningún sabor (no podría surgir la consciencia de la lengua); por lo tanto, a la lengua se le denomina *jivhindriya*. Al sentirse un objeto tangible, el cuerpo (*kāya pasāda*) corresponderá a su órgano rector. Si el cuerpo fuese defectuoso, no podría sentirse ningún objeto tangible (la consciencia del cuerpo no podría surgir); por lo tanto, al cuerpo se le denomina *kāyindriya*. Al conocerse un objeto mental, la mente (*mana*) corresponderá a su órgano rector. Sin dicha mente no podría surgir la consciencia mental; por lo tanto, a la mente se le denomina *manidriya*. Por lo tanto, a la protección de estas seis facultades (*indriya*) se le denomina *Indriyasamvara‒sīla*.]

Así es como se guardan las seis facultades sensoriales: cuando se vea un objeto visible con el ojo, uno debería ser consciente de ello sólo como un objeto visible; uno no debería conocer ni siquiera el aspecto general de lo que se vea, por ejemplo, “esto es una mujer”, “esto es un hombre”, “esto es hermoso”, ello provocará el surgimiento de impurezas. Tampoco se debería prestar atención a los detalles (*anubyañjana*) con respecto al signo o imagen de una mujer, hombre, etc., como la forma de la mano, la pierna, etc., la forma de sonreír, reír, hablar, etc., mirar a un lado, etc., ello provocaría el surgimiento de repetitivas contaminaciones.

**Ejemplo del Venerable Mahā Tissa:**

Con respecto a la protección de la facultad de la vista, el Venerable Mahā Tissa que vivía en la cima de la montaña Cetīya, debe mostrarse como ejemplo. Un día, el Venerable Mahā Tissa fue a Anurādha para solicitar ofrendas. Ese día, una mujer, que se había peleado con su marido, salió de su casa para volver a la casa de sus padres. Se había vestido con ropa fina. Al ver al Venerable, que venía con la moderación de sus facultades, se rio a carcajadas con el pensamiento: “Lo haré mi marido después de seducirlo”. El Venerable Mahā Tissa miró hacia arriba para ver qué era. Al ver los huesos de sus dientes, desarrolló la percepción de la maldad (*Asubha saññā*)y al contemplarla, consumó el estado de *arahat*.

Su marido, que iba tras ella, vio al Venerable y le preguntó:

“Venerable Señor, ¿ha visto a una mujer por este camino?”

“Nābhijānāmi itthi vā, puriso vā ito gato,  
api ca aṭṭhisamghato, gacchatesa mahāpathe “

“*Dāyaka*, no me he dado cuenta de si pasó un hombre o una mujer. Solo percibpí que un esqueleto se había ido por ese camino”.

Aunque el Venerable vio la figura de una mujer, simplemente la vio pero no se dio cuenta de que era una mujer; en cambio, simplemente desarrolló su meditación y se convirtió en *arahat*. Ese incidente debe tomarse como un buen ejemplo.

Sin el control del sentido de la vista, cuando un *bhikkhu* viese un objeto agradable, la codicia (*abhijjhā*) surgiría en él; si viese un objeto desagradable, surgiría en él infelicidad, dolor (*domanassa*). Por lo tanto, uno debe ejercer control sobre el sentido de la vista a través de la atención plena para evitar que surjan estados mentales muy perjudiciales.

Con respecto a las puertas de los sentidos restantes, se debe mantener un control similar para que no surja ninguna contaminación al escuchar un sonido, oler un olor, probar un sabor, tocar un objeto tangible o conocer un objeto mental.

Seis y Cinco Tipos de Medios de Vida Incorrectos (*micchājiva*)

(4.c). *Ājivapārisuddhi‒sīla*

*Ājivapārisuddhi‒sīla*, la moralidad de la pureza del sustento significa evitar seis tipos de sustento que el *Vinaya* prohíba y evitar todos los demás tipos de sustento incorrectos.

Existen 6 tipos de medios de vida incorrectos

Los 6 *sikkhāpadas* promulgadas por el *Buddha* con respecto a los medios de vida son:

(1). Tener malos deseos y ser oprimido por ellos, si un *bhikkhu* se jactase de logros como los *jhāna*, *magga*, *phala* que no estén presentes en él, y que nunca antes han estado presentes, será culpable de *Pārājika‒āpatti*.

(2). Si para ganarse la vida, actúa como intermediario, arreglando matrimonios, será culpable de *Sanghadisesa‒āpatti.*

(3). Si sin mencionar directamente: “Soy un *arahat*”, dijera para ganarse la vida: “Cierto *bhikkhu* vive en su monasterio, ese *bhikkhu* es un *arahat*” y si el donante del monasterio comprendiese lo que quiere decir, será culpable de una ofensa *Thullaccaya‒āpatti.*

(4). Si él para ganarse la vida, pidiese y comiese alimentos suntuosos**12**, sin estar enfermo, será culpable de *Pācittiya‒āpatti*.

(5). Si para ganarse la vida, una *bhikkhunī* pidiese y comiese comida suntuosa, sin estar enferma, será culpable de *Pātidesaniya‒āpatti*.

(6). Si para ganarse la vida, un *bhikkhu* pidiese y comiese curry o arroz hervido, sin estar enfermo, será culpable de *Dukkata‒āpatti*.

Otros tipos de medios de vida incorrectos, además de los 6 anteriores, vinculados con:

(1). *Kuhana*, hipocresía, (2). *Lapana*, charla,

(3). *Nemittkata*, insinuación, (4). *Nippesikatā*, menosprecio.

(5). *Lābbhena lābham nijigisanatā*, búsqueda de ganancia con ganancia.

(1). *Kuhana*, hipocresía: es de tres tipos:

(i). Hipocresía en el uso de requisitos (***Paccaya patisevana***).

(ii). Hipocresía en las conversaciones sobre temas cercanos a la consumación del *Sendero* y los *Estados de* *Fruición* (***Samanta jappana***).

(iii). Hipocresía en el cambio de posturas para engañar a los devotos laicos (***Iriyāpatha saṇṭhapana***).

(i). Cuando los devotos laicos ofrecen a un *bhikkhu* ropajes, etc., aunque él las quiera, tendrá malos deseos de fingir y hacerse pasar a él mismo como si tuviera atributos que no existen y dirá, para obtener aún más ropajes: “¿Cuál es el uso de ropajes tan caros para un *bhikkhu*? Sólo los ropajes de *pansukulika* hechos de trapos de basura son adecuados para él”. (Para la comida) dirá: “¿De qué sirve una comida tan glamorosa para un *bhikkhu*? Sólo la comida obtenida a través de la ronda de ofrendas será apropiada para un *bhikkhu*”. (Para un lugar de residencia) dirá: “¿De qué sirve un lugar de residencia tan fino para un *bhikkhu*? Sólo le convendría vivir al pie de un árbol o al aire libre”. (Para la medicina) dirá: “¿De qué sirve una medicina tan cara para un *bhikkhu*? La orina de vaca o una porción de nuez de hiel o *myrobalan* será lo suficientemente buena para él como medicina”.

En consecuencia, para practicar lo que predice, usará solo ropajes burdos, viviendas burdas y medicinas burdas. Los devotos laicos pensarán muy bien de él de la siguiente manera: “Este Venerable tiene pocos deseos; se contenta fácilmente; está libre de deseos de bienes materiales y de los placeres de los sentidos; no se mezcla con laicos; también es muy diligente (en la práctica del *Dhamma*)”. Entonces, lo invitarán a aceptar cada vez más requisitos. Entonces el *bhikkhu* de malos deseos

‒

12. Comida suntuosa significa comida mezclada con *ghee,* mantequilla, aceite, miel, melazas, pesado, leche y requesón.

dirá jactanciosamente: “*Dayaka*, cuando estas tres cosas: la fe, los bienes materiales para ofrecer y la persona para recibirlos están presentes, entonces la buena persona que posea fe podrá desarrollar muchos méritos. Aquí, devotos, seguramente poseen fe; poseen cosas para ofrecer en caridad; y de hecho, soy un donatario. Si no aceptase sus ofrendas, sus méritos disminuirán. Así que, por compasión a ustedes, debería aceptar sus ofrendas aunque no las necesite”. Dicho esto, éste aceptará carrozas llenas de ropajes y comida, numerosas viviendas y grandes cantidades de medicinas. Por lo tanto, aunque sea avaro, fingirá tener pocas necesidades y utilizará los requisitos burdos para hacer que los demás lo tengan en alta estima. A esto se le denomina *Paccaya patisevana kuhana*, hipocresía en el uso de los requisitos.

(ii). Sin decir directamente: “Ya he consumado los *jhānas, magga y phala*”, el *bhikkhu* podría hacer que otras personas piensen que ya las ha desarrollado, al insinuar: “El *bhikkhu* que usa este tipo de ropajes es poderoso, el *bhikkhu* que lleva tal tipo de cuenco, tal tipo de filtro de agua, tal tipo de colador de agua, tal tipo de cinturilla, tal tipo de sandalia, es poderoso”. A esto se le denomina Sā*manta Jappana*, hipocresía en la conversación sobre temas cercanos a los logros de los *jhāna, magga y phala*.

(iii). Decidido en ganarse el elogio y la alta estima de los devotos laicos, el *bhikkhu* pensará: “Si yo caminara así, la gente me elogiará y pensará muy bien de mí”, y afectará el comportamiento de los *Nobles* al ir, pararse, sentarse y acostarse. A esto se le denomina *Iriyāpatha saṇṭhapana*, hipocresía en el cambio de postura para engañar a los devotos laicos.

(2). *Lapana*:

*Lapana* significa hablar con una motivación maligna. Cuando un *bhikkhu* vea que la gente llega a un monasterio, les puede decir primero: “*Dayaka*, ¿con qué propósito viene aquí? ¿Viene aquí para invitar a los *bhikkhus*? Si es así, adelante, le seguiré cargando el cuenco” o podría decir: “Soy Tissa Thera. El Rey me venera. Los ministros me veneran”, etc. Mientras hable con la gente, se cuidará de no ir en contra de ellos, ni de aburrirlos, evitándoles así cualquier disgusto. Los adulará, llamándolos: “un gran banquero”, “un gran molinero”, etc. Cuando un *bhikkhu* hablé así de muchas formas para engatusar a los devotos laicos se le denomina *Lapana*.

(3) *Nemittkata*:

*Nemittikatā* significa insinuar haciendo señales o dando indicaciones con un motivo maligno para inducir a las donaciones. Por ejemplo, al ver a un hombre cargando algo de comida, dará una indicación de que también quiere algo de comida diciendo: “¿Ya tiene comida? ¿De dónde lo obtuvo? ¿Cómo se la ha arreglado para conseguirla?” etc. Al ver a los pastores, señalará a los terneros y dirá: “¿Estos terneros crecen con leche o con agua?” Si los pastores respondieran: “Venerable señor, los terneros crecen con leche”, el *bhikkhu* responderá “No lo creo. Si los terneros recibieran leche, los *bhikkhus* también la habrían recibido”, etc., enviando así mensajes a sus apoderados para que les ofrezcan leche. A la insinuación para inducir a la caridad se le denomina *Nemittikatā*.

A la forma de hablar que dé indicaciones más directas y evidentes de lo que uno desee se le denomina *sāmanta jappa*. Tanto *nemittikatā* como *sāmanta jappa*, que son diferentes tipos de *Lapana*, son de naturaleza maligna.

Al describir el tipo de conversación *sāmanta* *jappa* que indica inequívocamente el objeto del deseo, el ***Visuddhi‒magga*** narra la historia de un *kulupaka* *bhikkhu*, un *bhikkhu* que frecuentaba habitualmente a los laicos.

La Historia del Bhikkhu Kulupaka

Queriendo comer, un *bhikkhu*, que tenía la costumbre de visitar a los laicos, entró a una casa y se sentó sin ser invitado. Al ver al *bhikkhu* y no querer darle de comer, la mujer de la casa se quejó diciendo: “No tengo arroz”, y salió como si fuera a buscarlo y se quedó en una casa cercana. Luego, el *bhikkhu* entró sigilosamente a una habitación interior y, mirando por todas partes, vio caña de azúcar en la esquina detrás de la puerta, trozos de azúcar moreno en un cuenco, trozo apanado de pescado seco en una canasta, arroz en una olla y mantequilla en un tarro. A partir de ello, regresó a su asiento y se sentó allí como antes.

La mujer regresó murmurando: “No conseguí arroz”. El *bhikkhu* luego dijo: “*Dayika*, esta mañana vi algunas señales que sugieren que no comería nada”. “¿Qué señales, Venerable Señor?” preguntó la mujer. “Cuando vine a esta casa a pedir ofrendas, vi en el camino una serpiente tan grande como una caña de azúcar en la esquina detrás de la puerta. Para ahuyentarla, busqué algo y encontré una piedra que era tan grande como el trozo de azúcar moreno en su cuenco. Cuando le arrojé la piedra a la serpiente, su capucha se extendió hasta el tamaño del trozo de pescado seco apanado en su canasta. Cuando la serpiente

abrió la boca para morder la piedra, mostró sus dientes y colmillos que eran como los granos de arroz en su olla. La saliva espumosa mezclada con el veneno de la serpiente enojada era como la mantequilla en su jarra”. Atrapada inextricablemente en la telaraña de palabras que claramente indicaban su deseo, la mujer pensó: “¡Aquí no hay forma de engañar al de cabeza rapada!” Y de mala gana le dio la caña de azúcar, cocinó el arroz y se lo ofreció junto con la mantequilla, el azúcar moreno y el pescado seco.

(4). *Nippesikatā*:

*Nippesikatā*, otra forma de maldad, significa búsqueda de ganancias limpiando, triturando o pulverizando las virtudes de un devoto laico, como en la búsqueda de un perfume triturando o pulverizando materiales perfumados. Tal búsqueda se hace de muchas maneras: mediante el uso del lenguaje ofensivo para obligar a uno a ofrecer ofrendas, reprochando y diciendo: “Es un tipo sin fe en absoluto”, “No es como los demás devotos”; utilizando el sarcasmo, diciéndole al que no da: “¡Oh, qué donante! ¡Oh, qué gran donante!”; haciendo comentario que aludan al ridículo del donante en medio de la gente diciendo: “¿Por qué dicen que este hombre no ofrece nada? Siempre ofrece sus palabras a todos los que vengan a pedir ofrendas: 'No tengo nada'”. A la gestión de ganancias menospreciando las virtudes de los devotos laicos se le denomina *Nippesikatā*.

(5). *Lābbhena lābham nijigisanatā*

*Lābbhena lābham nijigisanatā* significa búsqueda de ganancias con ganancias motivadas por la codicia. Por ejemplo, después de recibir algo de comida ofrecida en la casa de una *dayaka*, un *bhikkhu* se la regala a los niños del vecindario. Lo hace sólo para que las familias de los niños le den más a cambio de expresar su agradecimiento y satisfacción (por su aparente interés por sus hijos). En resumen, a la búsqueda de más ofrendas en otra casa regalando las pocas ofrendas que ya se haya recibido se le denomina *Lābbhena lābham nijigisanatā*.

Los cinco tipos de medios de vida incorrectos, como *Kuhana*, *Lepana*, etc., descritos anteriormente, son diferentes entre sí sólo en la forma de desarrollarse en su naturaleza, pero todos son iguales, es decir, consisten en engañar a los devotos laicos para que le den ofrendas de mala gana.

Por lo tanto, vivir de cosas obtenidas al infringir los seis *sikkhāpadas* establecidos por el *Buddha* con respecto al sustento, tal como se ha mostrado anteriormente y obtenidas así cosas por medio de malas prácticas como *kuhana, lapana, nemittikatā, nippesikatā y lābhena lābham nijigisanatā*, se les denomina *Micchājiva* (sustento incorrecto). Al abstenerse de todas las formas de sustento incorrecto y volverse puro en los medios de vida se le denomina *Ajivapārisuddhi‒sīla.*

(4.d). Paccayasannissita‒sīla

A la moralidad que se desarrolle dependiente de los cuatro requisitos se le denomina *Paccayasannissita‒sīla*.

Los cuatro requisitos son los ropajes, la comida, la vivienda y la medicina. Son indispensables; vivir es imposible sin ellos. Pero al usarlos, uno debe reflexionar sobre la naturaleza del requisito en cuestión para que no surjan males como la codicia, el odio, etc.

La forma en que uno debe reflexionar mientras se use el ropaje sin considerarlo como un adorno (lo que provocaría el surgimiento de pensamientos demeritorios), se reflexionará sabiamente: “Con el propósito de protegerme del frío, uso este ropaje; para protegerme del calor del Sol, visto este ropaje; con el propósito de protegerme del contacto con los mosquitos, tábanos, el viento, el calor del Sol, las serpientes, los escorpiones, las pulgas, etc., visto este ropaje; con el fin de ocultar las partes íntimas de mi cuerpo (que perturbarían la consciencia), visto este ropaje”.

(Mientras se procure ofrenda de alimentos) uno debe reflexionar sabiamente: “Tomo esta ofrenda de alimentos no para divertirme como lo hacen los niños; No tomo esta ofrenda para embriagarme de virilidad; No tomo esta ofrenda para el desarrollo de la belleza corporal; Tomo esta ofrenda de alimentos no para una piel clara y una tez suave. Tomo esta ofrenda de alimentos sólo para la resistencia y el mantenimiento del cuerpo; Tomo esta ofrenda de alimentos para alejar la opresión del hambre; Tomo esta ofrenda de alimentos para facilitar la noble práctica. Tomando así esta ofrenda de alimentos, se eliminará el antiguo sufrimiento del hambre y la sed; También evitaré el nuevo sufrimiento de indigestión debido a comer en exceso, etc. Al comer con moderación, el viejo sufrimiento del hambre y la sed y el nuevo sufrimiento de la indigestión debido a comer en exceso no podrán surgir y mi cuerpo se mantendrá adecuadamente. Esta ofrenda de alimentos la buscaré adecuadamente y la comeré de manera irreprochable y, si la consumo con moderación, viviré cómodamente”.

Con respecto a vivir cómodamente comiendo moderadamente, el *Buddha* expuso:

Cattāro pañca ālope,  
abhutvā udakam pive.  
Alam phāsuviharāya,  
pahitattassa bhikkhuno.

Con cuatro o cinco bocados aún por comer, un *bhikkhu* debe terminar su comida bebiendo agua. Esto será suficiente para habitar en la comodidad del *bhikkhu,* con una voluntad resuelta para la meditación.

Aunque este discurso fue expuesto por el *Buddha* principalmente para los meditadores *yoguis*, también será beneficioso para los no meditadores. Siguiendo esta instrucción, podrán permanecer tranquilos, libres de la incomodidad de una alimentación inmoderada.

(Al usar una vivienda) uno debe reflexionar: “Utilizo esta vivienda con el propósito de protegerme del frío; Utilizo esta vivienda con el propósito de protegerme del calor del Sol; Utilizo esta vivienda con el propósito de protegerme de los mosquitos, los tábanos, el viento, el calor del Sol, las serpientes, los escorpiones, las pulgas, etc. Utilizo esta vivienda para protegerme de los peligros de los climas extremos y para disfrutar de una vida aislada”.

(Mientras se utilice la medicina) uno debe reflexionar: “Tomo esta medicina con el propósito de contrarrestar la enfermedad, para proteger la vida y para inmunizarme de las aflicciones que hayan surgido o se encuentren surgiendo”.

A esta elaborada forma de reflexión se le denomina *Mahā Paccavekkhanā.*

Cómo Desarrollar Estos Cuatro Tipos de *Sīla*

De estos cuatro tipos de *sīla*, el *Pātimokkhasamvara‒sīla* debe desarrollarse con fe y devoción (*saddhā*): fe y devoción en el *Buddha*, de la siguiente manera: “El *Excelso* que ha promulgado los *sikkhāpadas* es verdaderamente un *Buddha* que comprende todas las *Leyes de la Naturaleza* sin excepción”, (es decir, se debe tener una visión clara del *Buddha*); fe y devoción en el *Dhamma*, de la siguiente manera: “Los *sikkhāpadas* que debe practicar el *Saṅgha* son de hecho las promulgadas por el *Buddha*, (es decir, se debe tener una visión clara sobre el *Dhamma*) “; fe y devoción en el *Saṅgha*, de la siguiente manera: “Los miembros del *Saṅgha* son los discípulos del Buddha, los cuales practican bien estos *sikkhāpadas* (es decir, se debe tener una visión clara sobre el *Saṅgha*)”.

Por tanto, si uno tuviese fe y devoción en el *Buddha*, el *Dhamma* y el *Saṅgha*, podrá desarrolla el *Pātimokkhasamvara‒sīla.*

Por lo tanto, los *sikkhapadas* promulgados por el *Buddha* deben observarse sin excepción, con fe y devoción y deben cumplirse incluso a costa de la vida. El *Buddha*, de hecho, lo expuso así: “*Kiki va andam camarīva vāladhiṃ,* etc.— Así como la hembra de un faisán cuida de sus huevos, incluso sacrificando su propia vida; así como el *yak* (el *cāmari*) protege su cola, incluso sacrificando su propia vida; así como el cabeza de familia protege a su único hijo con bondad amorosa; así como el tuerto protege su único ojo con meticuloso cuidado; , los observadores de los preceptos morales en las tres etapas de su vida deberán tener un gran respeto por el *sīla*, con preciada consideración”.

La Historia de los Venerables que se Desarrollaron en el *Pātimokkhasaṃvara‒sīla*

Una vez, en el bosque de Mahāvattani de Sri Lanka, unos ladrones atraparon a un *Thera*, lo ataron con enredaderas y lo obligaron a recostarse. Aunque pudo liberarse con esfuerzo, si lo deseaba, temía que si luchaba, las enredaderas negras se romperían y él sería culpable de “*Bhūtagāma pācittiya āpatti*”. Así que desarrolló el conocimiento de *Vipassanā* mediante la meditación durante siete días en una postura recostada, así consumó el estado de *anāgāmī‒phala*, el estado de *Fruición* del No‒Retornante y falleció al instante. Renació en el mundo *Brahmā*.

También en Sri Lanka, un Venerable fue maltratado de manera similar por unos ladrones. En ese momento estalló un incendio forestal. Aunque logró liberarse, temió ser culpable de “*Bhūtagāma pācittiya āpatti*”. Al desarrollar el

conocimiento de *Vipassanā* sin cortar las enredaderas, se convirtió en un *Samasisi arahat*, cuyas impurezas y duración de vida terminaron también al instante, consumando así el *parinibbāna*. Entonces, Abhaya Thera, el recitador del ***Dīgha ‒nikāya*** junto con quinientos *bhikkhus*, llegó a la escena. Al ver el cuerpo del Venerable, lo incineró adecuadamente y construyó un santuario.

Por lo tanto, se dice en el comentario:

Pātimokkham visodhento,  
appeva jivitam jahe.  
Paññattam lokanathena,  
na bhinde sīla samvaram.

El virtuoso hombre que mantenga la pureza del *Pātimokkhasamvara*‒*sīla* sacrificaría su propia vida en lugar de romper los preceptos establecidos por el *Buddha*.

Así como el *Pātimokkhasamvara‒sīla* está colmado de fe y devoción, así también *Indriyasamvara‒sīla* debe estar colmado de atención plena. Sólo cuando *Indriyasamvara‒sīla* esté bien protegido por la atención plena, *Pātimokkhasamvara*‒*sīla* perdurará por mucho tiempo. Cuando se rompa el *Indriyasamvara‒sīla*, también se romperá el *Pātimokkhasamvara‒sīla*.

Durante la época del *Buddha*, un *bhikkhu* recién ordenado, el Venerable Vangisa, rompió el *Indriyasamvara‒sīla* mientras estaba en su ronda de ofrendas, perdió la restricción de sus facultades y se llenó de lujuria al ver a una mujer. Le dijo a Ānanda: “Venerable Ānanda, estoy ardiendo de lujuria sensual, mi mente está consumida por las llamas de la pasión. Por compasión, muéstreme el *Dhamma* que pueda extinguir estas llamas ardientes”.

Entonces, el Venerable Ānanda respondió: “Al percibir su mente incorrectamente, las llamas ardientes consumen su mente. Disipe su percepción por el agrado en lo que vea, ya que conducía a la lujuria; vea la inmundicia al respecto para purificar su mente”. El Venerable Vangisa siguió el consejo del Venerable Ānanda y los fuegos ardientes de la lujuria se extinguieron.

Hay otros dos ejemplos que debe seguir quien desee cumplir con *Indriyasamvara‒sīla*.

La Historia del Venerable Cittagutta

Dentro de la gran cueva de Kurandaka, en Sri Lanka, había una hermosa pintura que representaba la renunciación de Siete *Buddhas*, como por ejemplo, Vipassī, etc. varios *bhikkhus* invitados que peregrinaban entre las viviendas, vieron la pintura y dijeron: “Venerable Señor, ¡Qué hermoso cuadro hay en su cueva!” El Venerable respondió: “Hace más de sesenta años, amigos, que estoy habitando esta cueva y no sabía si había alguna pintura o no en ella. Hoy, he llegado a enterarme de ello a través de ustedes que tienen una vista muy aguda”. (Aunque el Venerable había vivido allí durante más de sesenta años, nunca había levantado los ojos y había mirado hacia la cueva ni una sola vez. En la entrada de su cueva, había un gran árbol de palo fierro. El Venerable nunca había mirado hacia arriba, tampoco hacia el árbol en cuestión. Pero al ver los pétalos de las flores en el suelo cada año, estuvo al tanto de las flores).

Al escuchar la estricta observancia del Venerable sobre el *Indriyasamvara‒sīla,* el Rey de Mahāgama lo convocó tres veces, deseando rendirle reverencia. Cuando el Venerable no fue, el Rey hizo atar y sellar los pechos de todas las mujeres con niños en el pueblo, diciendo: “Mientras el Venerable no venga, que los niños se vayan a dormir sin leche”. Por compasión hacia los niños, el Venerable visitó a Mahāgama.

Al ser informado de que el Venerable había llegado, el Rey dijo: “Vaya y traiga al *Thera* al palacio. Quiero adoptar los preceptos”. En la recámara interior, el Rey rindió reverencia al Venerable y le brindó comida, tras lo cual, dijo: “Venerable Señor, no es oportuno para mí hoy adoptar los preceptos. Lo haré mañana”. Llevando el cuenco del Venerable, lo siguió por una corta distancia y rindió reverencia a la Reina. Sin importar que el Rey o la Reina sea quien le rindiera reverencia, el Venerable dio su bendición: “¡Que el Rey sea feliz!” Así pasaron siete días.

El compañero‒*bhikkhu* le preguntó: “Venerable Señor, ¿por qué es que, ya sea que el Rey o la Reina le rindan reverencia, usted dice: 'Que el Rey sea feliz’?” El Venerable respondió: “Amigos, no tengo especial consciencia de si se trata del Rey

o la Reina”. Al cabo de siete días, cuando el Rey descubrió que el Venerable no era feliz viviendo allí, le permitió marcharse. Éste regresó a la gran cueva de Kurandaka. Cuando llegó la noche, salió a caminar.

Un *Deva* que vivía en el árbol palo fierro, se encontraba de pie con una antorcha. La meditación del Venerable fue tan pura y brillante que lo alegró. Inmediatamente después de la vigilia intermedia, el Venerable consumó el estado de *arahat*, haciendo que toda la montaña resonara con un rugido atronador.

*(Esta historia da un buen ejemplo sobre cómo se debe observar* ***Indriyasamvara****).*

La Historia del Venerable Mahā‒Mitta

La madre del Venerable Mahā‒Mitta cayó enferma con un tumor de mama. Ella le dijo a su hija, quien también se había ordenado como *bhikkhunī*: “Vaya con su hermano. Cuéntele sobre mi problema y tráigame un poco de medicina”. Ella fue con el Venerable y lo contó lo sucedido, no obstante, él dijo: “No sé cómo recolectar hierbas y preparar una medicina con ellas. No obstante, preferiría ofrecer otra especie de medicina: 'Desde que me convertí en un recluso, no he roto mi *Indriyasamvara‒sīla* al mirar la forma corporal del sexo opuesto con pensamientos lujuriosos’. Mediante esta declaración de verdad, que mi madre se mejore. Regrese y repita estas palabras de verdad que acabo de pronunciarlas y frote su cuerpo”. Ella regresó e informó a su madre lo que le había dicho su hermano e hizo lo que le había indicado. En ese mismo momento, el tumor de la madre se desvaneció como si fuera un bulto de espuma que se desvaneciera a pedazos. Ella se levantó y pronunció con alegría: “Si el *Completamente Iluminado* todavía estuviera vivo, ¿por qué no debería acariciar con Su mano adornada de redes**13** la cabeza de un *bhikkhu* como la de mi hijo?”

La forma de moderación de las facultades del Venerable Mahā Mitta era algo diferente de la del ex Venerable Cittagutta. El Venerable Cittagutta refrenaba sus facultades con los ojos bajos para no mirar a ninguno de los objetos ni siquiera por casualidad, mientras que el Venerable Mahā Mitta no se contenía con los ojos bajos, miraban las cosas tal y como se presentaban. Incluso cuando veía al sexo opuesto, contenía su facultad del ojo para evitar que surgiera la lujuria.

La forma de contención de las facultades del Venerable Cittagutta era como cerrar la puerta de una casa completamente, sin dejar entrar a ningún ladrón. La forma de contención del Venerable Mahā Mitta no era cerrar la puerta, sino evitar que los ladrones entrasen a la casa, ni siquiera una sola vez. Ambos tipos de moderación son maravillosos y dignos de emulación.

Mientras que la contención de las facultades debe emprenderse con atención plena (*sati*), la purificación del sustento debe practicarse con energía (*vīriya*). Esto se debe a que uno puede abandonar un medio de vida incorrecto sólo aplicando la energía correcta. Por lo tanto, evitando medios inapropiados e inadecuados, la purificación del sustento debe emprenderse con el tipo correcto de búsqueda, como ir a la ronda de ofrendas con energía.

No se debe permitir ninguna insinuación, charla indirecta, indicación o insinuación para adquirir requisitos tales como ofrendas de ropajes y alimentos. Más aún, en lo que respecta a la adquisición de una vivienda, no se permite ni siquiera la insinuación.

“***Pista***”: cuando se le pregunte a un *bhikkhu*, que esté preparando un terreno, etc., como si fuera a construir una vivienda: “¿Qué está haciendo, Venerable Señor? ¿Quién lo está haciendo? y él responda: “Nadie”; esa respuesta suya corresponderá a una “pista” (lo que implicará que todavía no ha habido un donante para la vivienda). Todas las demás acciones que comuniquen la necesidad de construir una residencia también constituirán una pista.

“***Charla indirecta***”: cuando un *bhikkhu* pregunte a un devoto laico: “¿En qué tipo de casa vive?” “En una mansión. Venerable Señor”. “Pero, *dāyaka*, ¿no se permite una mansión para los *bhikkhus*?” Ésta y cualquier otra expresión constituirá una “*charla indirecta*”.

“***Indicación***”: “La vivienda es demasiado pequeña para la comunidad de *bhikkhus*” o cualquier otra conversación sugerente constituirá una “Indicación”.

Las cuatro formas de lenguaje, como *indirectas*, etc., están permitidas en el caso de la medicina. Pero cuando se cure la enfermedad, ¿se permite o no utilizar el medicamento obtenido de esta forma? Aquí, los especialistas del *Vinaya*

‒

13. Es una de las 32 marcas distintivas de un *Gran Ser* (*Mahāpurisa Lakkhaṇa*). Para obtener más detalles, consulte el ***Digha Nikāya****,* Vol II y III.

dicen que, dado que el *Buddha* ha abierto el sendero para su uso, está permitido. Pero los especialistas de *Suttanta* sostienen que, aunque no haya ofensa, la pureza del sustento estará mancillada; por lo tanto, no está permitido. No obstante, quien desee vivir una vida noble completamente pura no debe permitirse *insinuaciones, lenguajes indirectos, indicaciones o insinuaciones*, aunque el *Bhagavā* lo permita. Dotado como esté de cualidades especiales como tener pocas necesidades, etc., debe hacerse uso únicamente de los requisitos obtenidos por otros medios ajenos a *indirectas, pistas*. etc., incluso cuando esté arriesgando su propia vida. A esa persona se le denominará una persona de práctica extremadamente noble y austera, como el Venerable Sāriputta.

La Historia del Venerable Sāriputta

Una vez, el Venerable Sāriputta, deseando cultivar la vida noble, vivió en un lugar solitario en cierto bosque con el Venerable Mahā Moggallāna. Un día, le sobrevino una aflicción de cólicos que le provocó un gran dolor. Durante la noche, el Venerable Mahā Moggallāna fue a conversar con él y lo encontró recostado. Preguntó: “¿Qué le pasa?” Cuando el Venerable Sāriputta se lo explicó, volvió a preguntar: “¿Qué le ayudó para aliviarlo en el pasado?” El Venerable Sāriputta dijo: “Cuando era laico, amigo, mi madre, una vez, me dio gachas de arroz preparadas con una mezcla de *ghee*, miel, azúcar, etc. Ello solía hacerme recuperar”. Entonces, el Venerable Mahā Moggallāna dijo: “Que así sea, amigo, si usted o yo hemos acumulado suficiente mérito, quizás mañana obtengamos lo que necesita”.

Entonces, un *Deva* que vivía en un árbol al final del camino, escuchó la conversación. Pensando: “Mañana encontraré atole de arroz para el Venerable”, se dirigió inmediatamente a la familia que estaba apoyando al Venerable Mahā Moggallāna y entró en el cuerpo del hijo mayor para causarle malestar. Luego le dijo a la familia del niño que se había reunido que si al día siguiente preparaban gachas de arroz de tal o cual tipo para el Venerable, él lo liberaría.

Ellos respondieron: “Inclusive sin no nos lo indicase, regularmente ofrecemos ofrenda de alimentos al Venerable”. Al día siguiente prepararon las mentadas gachas de arroz.

El Venerable Mahā Moggallāna se dirigió hacia el Venerable Sāriputta por la mañana y le dijo: “Quédese aquí, amigo, hasta que vuelva de la ronda de ofrendas”. Luego se fue al pueblo. La gente se reunió con él, tomó su cuenco, lo llenó con atole de arroz preparado según lo requerido y se lo devolvió. Cuando el Venerable quiso partir, dijeron: “Coma, Venerable Señor, le daremos más”. Cuando el Venerable hubo comido, le dieron otro cuenco de comida. El Venerable se fue llevando la ofrenda de alimentos al Venerable Sāriputta y le dijo que lo comiera. Cuando el Venerable Sāriputta lo vio, pensó: “El atole de arroz es muy rico. ¿Cómo lo consiguió?” Entonces, reflexionó y, al ver cómo se había obtenido, dijo: “Amigo, esta ofrenda de alimentos no es apta para ser consumida”. En lugar de sentirse ofendido y pensar: “Él no va a comer la ofrenda que le ha traído alguien como yo”, el Venerable Mahā Moggallāna inmediatamente tomó el cuenco por el borde y le dio la vuelta. (No porque estuviera enojado).

Cuando el atole de arroz cayó al suelo, la aflicción del Venerable Sāriputta se desvaneció. (Y no reapareció durante los restantes cuarenta y cinco años de su vida). Entonces, le dijo al Venerable Mahā Moggallāna: “Amigo, incluso si las entrañas de uno se salieran y cayeran al suelo bajo una espiral completa a causa del hambre, no sería apropiado comer gachas obtenidas a través de una *insinuación verbal*”.

Aquí, debe notarse: el *Bhagavā* había prohibido solo la *insinuación verbal* respecto a la comida. El Venerable Sāriputta no usó *insinuaciones verbales* para obtener la comida. Cuando el Venerable Mahā Moggallāna quiso saber qué había curado su aflicción antes, sólo relató el alivio que le dieron las gachas de arroz en el pasado. No obstante, al Venerable Sāriputta no le agradó en lo absoluto que se hubiera hecho una *insinuación verbal* y por ello no aceptó el atole de arroz.

La Historia del Venerable Ambakhadaka Mahā Tissa

Sin hablar de un *Thera* de la estatura del Venerable Sāriputta durante la época del *Buddha*, incluso el poco conocido Mahā Tissa, de Ciragumba en Sri Lanka, mucho después de la muerte del *Buddha*, hubo observado estrictamente las reglas disciplinarias. Una vez, *Mahā* Tissa, mientras viajaba durante una hambruna, se cansó y debilitó debido a la falta de comida y al tedioso viaje. Entonces, se recostó al pie de un árbol de mango, que estaba lleno de frutos.

Varios mangos cayeron por todas partes al suelo cerca de él. Pero no pensó en tomar algo para comer a pesar de su hambre.

En ese momento, un anciano se le acercó y, al verlo exhausto, le preparó un jugo de mango y se lo ofreció. Luego, cargándolo sobre su espalda, el hombre lo llevó a donde quería ir. Mientras lo así llevaba, el Venerable Mahā Tissa pensó: “Este hombre no es mi padre, ni mi madre, ni ningún pariente mío. Sin embargo, me lleva sobre su espalda; esto es debido sólo a la moralidad que poseo”. Reflexionando así, se amonestó a sí mismo en mantener intactas su moralidad y concentración de la mente y sin imperfecciones. Entonces, desarrolló el *Conocimiento* de la meditación *Vipassanā* y, mientras todavía iba cargado sobre la espalda del hombre, consumó el estado de *arahat* a través de sucesivas etapas del Sendero.

Este Venerable era una noble persona cuya abstinencia en la comida debe servir de ejemplo a emular.

Mientras que la *Purificación* *del Sustento* (*Ajivapārisuddhi‒sīla*) deba practicarse con energía (*vīriya*), la *Moralidad* que dependa de los cuatro requisitos (*Paccaya sannissita‒sīla*) debe desarrollarse con sabiduría (*paññā*). Dado que sólo los hombres de sabiduría pueden discernir entre las ventajas y los peligros de los cuatro requisitos, *Paccaya sannissita‒sīla* corresponderá a la moralidad que se desarrolle a través de la sabiduría. Por lo tanto, conviene hacer uso de los *cuatro requisitos* que se hayan obtenido lícitamente sin ansiarlos y después de reflexionar con sabiduría de la manera antes mencionada.

Dos Tipos de Reflexión (*Paccavekkhaṇā*)

Existen dos tipos de reflexión (*paccavekkhanā*) sobre los *cuatro requisitos* (1). reflexión durante el momento de recibirlos y (2). reflexión durante el momento de usarlos. No sólo durante el momento de usar los requisitos, sino también durante el momento de recibirlos, uno debe discernir ya sea (a). como meros elementos (*Dhātu paccavekkhanā*), o (b). como objetos repulsivos (*Patikūla* *paccavekkhanā*) y guardarlos para su uso posterior.

(a). Reflexión como elementos: este ropaje, cuenco, etc. son simples agregados de ocho elementos que surgen cuando las condiciones están presentes. También lo es la persona que los usa.

(b). Reflexión como objetos repulsivos: Reflexión sobre la comida como durante la meditación sobre la percepción de la repugnancia de los nutrimentos (*Ahare patikula sanna*); y reflexión sobre los ropajes, etc. así: “Todos estos ropajes, etc., que no son en sí mismos repugnantes, se vuelven completamente así cuando se asocian con este cuerpo inmundo”.

(Para recapitular, la reflexión será de tres tipos en total: (1). *Mahā paccavekkhanā* como se describe en detalle con respecto al uso en general de los cuatro requisitos, (2). *Dhātu paccavekkhana*, que discierne sobre los cuatro requisitos como meros elementos, y (3). *Patikūdamanasikāra paccavekkhanā* que discierne en ellos como objetos repulsivos, ya sea en su propia naturaleza o cuando se utilicen).

Si un *bhikkhu* reflexionase sobre los ropajes, etc. durante el momento de recibirlos y si lo hiciera nuevamente durante el momento de usarlos, el uso de sus requisitos será irreprochable desde su inicio hasta el final.

Cuatro Tipos de Uso

Para disipar dudas sobre el uso de los requisitos, conviene tener en cuenta cuatro tipos de uso:

(a). *Theyya paribhoga*

Uso como un acto de hurto (*theyya paribhoga*): al uso de los requisitos por una persona inmoral incluso en medio del Saṅgha se le llama *theyya paribhoga*.

(El *Bhagavā* ha permitido el uso de los *cuatro requisitos* a los hombres de moralidad. Los devotos laicos también harán sus ofrendas sólo a personas virtuosas, esperando grandes beneficios de sus buenas acciones. Por lo tanto, las personas inmorales no tendrán ningún derecho de disfrutar de estos requisitos.

Por lo tanto, usarlos sin tal atribución por personas inmorales se parecerá a un acto de hurto).

—***Visuddhi‒magga Mahā Ṭikā***—

(b). *Ina paribhoga*

Uso como como contrayendo una deuda (*ina paribhoga*): el uso de requisitos por parte de una persona moral sin la debida reflexión será como contraer una deuda. Uno debe reflexionar cada vez que se use un ropaje; cada vez que se coma un bocado. En caso de no hacerlo a la hora de utilizar estos requisitos, se deberá reflexionar sobre ellos durante la mañana, el anochecer, durante la primera vigilia, la vigilia intermedia y la última vigilia de la noche. Si amaneciera sin que el *bhikkhu* hiciese tal reflexión, se encontrará bajo una situación de quien haya contraído una deuda.

Cada vez que pase bajo el techo al entrar a una vivienda y después de entrar en ella, cada vez que se siente, cada vez que se recueste, debe hacer la debida reflexión. Al recibir un requisito de medicina y al usarlo, debe hacer una reflexión. Pero si reflexiona mientras lo recibe y no lo hace cuando lo use, será culpable de una ofensa. Por otro lado, si inclusive no consigue reflexionar al recibirlos pero lo hace al usarlos, estará libre de culpa.

4 Tipos de *Purificación del Sīla*

Si un *bhikkhu* ha cometido una ofensa, deberá recurrir a cualquiera de los cuatro tipos de purificación de su moralidad que se mencionan a continuación:

(1). Purificación mediante la admisión de la ofensa (*desanā suddhi*): *Patimokkāsamvara‒sīla* se purificará mediante la declaración abierta de su incumplimiento.

(2). Purificación mediante la restricción (*samvara suddhi*): *Indriyasamvara*‒*sīla* se purificará adoptando la resolución: “Nunca lo volveré a hacer”.

(3). Purificación mediante la búsqueda (*pariyetthi suddhi*): *Ajivaparisuddhi‒sīla* se purificará abandonando la búsqueda incorrecta y procurando los requisitos de manera lícita.

(4). Purificación mediante la reflexión (*paccavekkanā suddh*i): *Paccayasannissita*‒*sīla* se purificará mediante la reflexión de la manera mencionada anteriormente.

(c). *Dāyajja paribhoga*

Uso como la obtención de una herencia (*dāyajja paribhoga*): uso de los requisitos por parte de los siete tipos de discípulos (*sekkha* implica *Nobles* que hayan consumado los tres *Senderos* inferiores y los tres *Estados de Fruición* inferiores y el *Sendero* del estado de *arahat*). Estos siete tipos de discípulos corresponden a los hijos del *Buddha*. Así como un hijo es heredero de su padre, estas personas nobles, como herederos, harán uso de los requisitos permitidos por el *Buddha*. (Aunque los requisitos sean, en la práctica, ofrecidos por los laicos, sin embargo, están permitidos por el *Buddha* y, por lo tanto, deben considerarse como requisitos del *Buddha*).

(d). *Sami paribhoga*

El uso como un maestro por un *arahat* (*sami paribhoga*); los mundanos (*puthujjanas*) y los discípulos (*sekkhas*) aún no están libres del deseo y, en consecuencia, permanecerán sujetos al deseo y el uso de sus requisitos no será como el de los amos sino como el de unos esclavos del deseo. Por otro lado, los *Arahats* han sido liberados de la servidumbre del deseo y el uso de sus requisitos será como la de los maestros, con pleno control sobre el deseo. Por lo tanto, pueden usar cosas *repugnantes*, reflexionando sobre su naturaleza *no‒repugnante* o pueden usar cosas *no‒repugnantes* reflexionando sobre su naturaleza *repugnante*, o pueden reflexionar sobre el uso de ellas como cosas *ni‒repugnantes‒ni‒no‒repugnantes*.

De estos cuatro tipos de uso, el uso como un maestro forma parte de un *arahat* y el uso como el de obtener una herencia estará permitido para todos. Aquí, como se dijo antes, el uso de los requisitos como un maestro es aplicable sólo a los *arahats*; no obstante, si *sekkhas* y *puthujjanas* usasen los requisitos abandonando el deseo mediante la percepción de su perjuicio, será como estar liberado de la servidumbre del deseo; por lo tanto, este tipo de uso también podrá clasificarse como el uso de maestro por un *arahat*, *sami paribhoga*. De la misma manera, *arahats* y *puthujjanas* también podrán considerarse como los hijos herederos del *Buddha*.

El uso como la de *contraer una deuda* no está permitido, más aún lo es el uso como el de un *acto de hurto*, que también y ciertamente no está permitido. El uso de requisitos después de la reflexión por parte de alguien dotado de moralidad será opuesto al uso como *contraer una deuda*, *ina* *paribhoga* y, por lo tanto,

se le denomina uso sin *contraer deudas*, *ananya* *paribhoga*. Al mismo tiempo, los *puthujjanas* dotados de moralidad que utilicen los requisitos después de la debida reflexión podrán ser considerados como *sekkhas*, como personas nobles. Por lo tanto, el uso de los requisitos después de la debida reflexión por tales *puthujjanas,* dotados de moralidad, también se considera un uso como a la obtención de una herencia.

De estos cuatro tipos de uso, el uso como maestro por parte de un *arahat* corresponderá al más noble; un *bhikkhu* que desee usar los requisitos como un maestro deberá desarrollar *Paccayasannissita‒sīla* utilizando los 4 requisitos sólo después de la debida reflexión.

##### Moralidad en Grupos de a 5

###### (1). La moralidad de cinco tipos:

(a). *Pariyanta Parisuddhi Sīla,*

( b). *Apariyanta Parisuddhi Sīla,*

(c). *Paripunna Parisuddhi Sīla,*

(d). *Aparāmattha Parisuddhi Sīla,* y

( e). *Patippassaddhi Parisuddhi Sīla.*

(a). *Pariyanta Parisuddhi Sīla*: Moralidad consistente de una purificación limitada (*Pariyanta Parisuddhi Sīla*). A la moralidad que observan los devotos laicos y los *sāmaṇeras* se le denominará moralidad consistente de una purificación limitada, ya que estará limitada por el número de preceptos que deban guardarse.

El ***Visuddhi‒magga*** explica el límite por el número de preceptos en el ***Pariyanta Parisuddhi Sīla***. Pero el ***Comentario Patisambhidā Magga*** explica, como se ha mencionado antes, 2 tipos de límites (i). el límite con respecto al número de preceptos observados (*Sikkhāpada pariyanta*); (ii). el límite con respecto al período de observancia de los preceptos (*Kala pariyanta*).

(i). Límite en cuanto al número de preceptos observados: se refiere al número de preceptos que tradicionalmente observan los devotos laicos, es decir: 1, 2, 3 o 4 preceptos; 5, 8 o 10 preceptos (cualquier número de preceptos que puedan observar). Los que estén en periodo de prueba, *sāmaṇeras* y *sāmaṇerīs,* guardarán los 10 preceptos. Éste es el límite en cuanto al número de preceptos observados.

(ii). Límite con respecto al período de observancia de los preceptos: cuando los devotos laicos hagan un ofrecimiento ceremonial de ofrendas, también observarán los preceptos dentro del período limitado de la ceremonia; siempre que vayan a un monasterio, también observarán los preceptos antes de regresar a casa, o durante unos días o más, durante el día o la noche. Éste corresponderá al límite respecto al período de observancia de los preceptos.

(b). *Apariyanta Parisuddhi Sīla*: Moralidad sin límites (*Apariyanta pārisuddhi Sīla*). El ***Dve Matika***, que es el resumen del ***Ubhato Vibhanga***, enumera 227 *sikkhāpadas* para los miembros del *Saṅgha*. Cuando se expanden, estos ascienden a 9,180 *crores* y 5,036,000 *sikkhāpadas*. Estas reglas disciplinarias para los *bhikkhus* fueron promulgadas por el *Buddha* y fueron registradas brevemente por los *Coordinadores* del *Primer Concilio*. A todo el grupo de estas reglas disciplinarias se le denomina *Apariyanta parisuddhi Sīla*.

Aunque el *Buddha* estableció las reglas disciplinarias en un número definido, el *Saṅgha* debe observarlas todas sin excepción; además, es imposible prever la terminación de la observancia del *sīla* a través de 5 tipos de destrucción es decir: la debida a la ganancia, la debida a la fama, la debida a los familiares, la debida al deterioro del cuerpo y la debida a la pérdida de la vida. Por estas razones, a estas reglas disciplinarias se le denominan colectivamente *Apariyanta parisuddhi* *Sīla*. Éste es el tipo de *sīla* observado por el Venerable Mahā Tissa, de Ciragumba, descrito anteriormente.

(c). *Paripunna Parisuddhi Sīla*: A la moralidad que sea completamente purificada por un mundano que se esfuerce por el bien espiritual se le denomina *Paripunna parisuddhi Sila.* Su moralidad, desde el momento de su ingreso a la *Orden*, ha sido muy pura como un rubí brillante debidamente cortado o como el oro bien refinado. Por lo tanto, estará desprovisto incluso de la mácula de los pensamientos impuros y se convertirá en la causa próxima del estado de *arahat*. Por eso se llama

*Paripunna parisuddhi Sila.* El Venerable Mahā Sangharakkhita y su sobrino, el Venerable Sangharakkhitta, son ejemplos de cómo se debe observar tal *sīla*.

La Historia del Venerable Mahā Sangharakkhita

Mientras el Venerable Mahā Sangharakkhita de más de sesenta años en la *Orden* (de ochenta años) yacía sobre su lecho de muerte, los *bhikkhus* le preguntaron: “Venerable Señor, ¿ha consumado los estados supramundanos?” El Venerable respondió: “Todavía no he consumado tal logro”. En ese momento, un joven *bhikkhu* asistente del Venerable se dirigió a él:

“Venerable Señor, las personas que viven dentro de las doce leguas circundantes se han reunido aquí pensando que el Venerable ha consumado el *parinibbāna*. Si llegasen a saber que ha fallecido como un mundano ordinario, se sentirán muy decepcionados”.

Entonces, el Venerable dijo: “Amigo, pensando ver al próximo *Buddha* por venir, Ariya Metteya, no me he esforzado por la meditación de la *Sabiduría Revelativa* de la *Vipassanā*. Si va a ser una decepción para muchos, ayúdenme a sentarme y denme la oportunidad de contemplar con atención”. El joven *bhikkhu* ayudó al Venerable a incorporarse y se marchó. Tan pronto como el joven *bhikkhu* salió de la habitación, el Venerable alcanzó el estado de *arahat* y dio una señal con el chasquido de los dedos. El joven *bhikkhu* regresó luego e hizo que se recostase como antes. Informó del asunto al *Saṅgha* que se reunió y se dirigió al Venerable: “Venerable Señor, ha realizado una tarea muy difícil de consumar, como el estado supramundano inclusive estando tan cerca de la muerte”. El Venerable respondió: “Amigos, no ha sido difícil para mí consumar el estado de *arahat* mientras se aproximaba la hora de la muerte. Más bien, les diré lo que es realmente difícil de realizar. Amigos, no veo ninguna acción que haya si realizada por mí sin atención y plena comprensión desde el momento de mi admisión a la *Orden*. Sólo ese tipo de acción, que siempre va acompañada de la atención plena y la plena comprensión, es mucho más difícil de realizar”.

El sobrino del Venerable también consumó la condición de *arahat,* tal como su tío, cuando cumplió los 56 años como *bhikkhu*.

(d). *Aparāmattha Parisuddhi Sīla:* A la moralidad que no se vea afectada por una *visión incorrecta* y observada por un *sekkha*, por personas nobles y de una moralidad no manchada por la lujuria y observada por los mundanos, se le denomina *Aparāmaṭṭha ​​pārisuddhi Sīla*, el tipo de moralidad observada por el Venerable Tissa, el hijo de un Jefe de Familia.

La Historia del Venerable Tissa,   
el Hijo de un Jefe de Familia

Un Jefe de Familia en Sri Lanka tuvo dos hijos. Después de la muerte de su padre, el hijo mayor, Tissa, le dio toda la herencia a su hermano menor y se convirtió en *bhikkhu*, se dedicó a la práctica de meditación en un monasterio dentro de una jungla. Entonces, la esposa del hermano menor pensó: “Ahora tenemos toda la riqueza porque mi cuñado se ha convertido en *bhikkhu*. Si decide volver a la vida laica, tendremos que devolverle la mitad de la riqueza. No se sabe si lo hará o no. Tendremos tranquilidad sólo cuando muera”. Bajo este pensamiento, contrató a unos hombres para que mataran a su cuñado.

Los hombres fueron al monasterio de la jungla y se apoderaron del Venerable Tissa durante la noche. El Venerable les dijo que no poseía nada que pudieran desear. Los hombres explicaron: “No venimos aquí para obtener su riqueza. Venimos aquí para matarlo (a instancias de su cuñada)”. El Venerable dijo: “Poseo un *sīla* puro, pero aún no he consumado el estado de *arahatta‒phala*. Como quiero consumar el estado de *arahat* dependiendo de este *sīla* puro, permítanme practicar la meditación *Vipassanā* hasta antes del amanecer”. “No podemos concederle la solicitud. Si se escapase durante la noche, tendremos que tomarnos la molestia de atraparlo de nuevo”. Diciendo: “Les dejaré ver claramente cómo no puedo huir”, el Venerable se rompió las dos rodillas con una gran piedra.

Cuando ambas rodillas se rompieron por completo, de esta manera, el Venerable dijo: “Ahora observen mi condición. De ninguna manera podré huir de ustedes. Detestaría morir como un mundano portador de la lujuria sensual. Me siento avergonzado de ello”. Sólo entonces los hombres le dieron permiso para practicar la meditación. Entonces, el Venerable, dependiendo de su *sīla* que no estuvo empañado por la lujuria, hizo esfuerzos durante toda la noche hasta el amanecer, cuando finalmente consumó el estado de *arahat*.

La Historia de un Monje Mayor

Una vez había un monje mayor muy enfermo que no podía comer con las manos. Yacía rodando y manchado sobre su propia orina y excrementos. Al verlo un joven *bhikkhu*, exclamó: “¡Oh, qué doloroso es el proceso de la vida!” El monje mayor dijo: “Amigo, si muero ahora, seguramente lograré la bienaventuranza divina. No tengo ninguna duda de ello. La dicha obtenida al romper**14** este *sīla* sería como abandonar el monacato y convertirse en laico. Pero estoy decidido a morir con mi *sīla* intacto15. “Diciendo esto, yació en el mismo lugar, contemplando la misma enfermedad inherente a los 5 agregados mentales y la materia, para finalmente consumar el estado de *arahat*.

(El *sīla* de estos nobles Venerables corresponde a *Aparamattha‒sīla*).

(e). *Patippassaddhi Parisuddhi Sīla*. A la moralidad de los *arahats*, etc.16 que se purifican mediante la extinción de los fuegos de las impurezas se le denomina *Patippassaddhi pārisuddhi Sīla.*

nuevamente:

###### (2). Esta Moralidad de 5 tipos:

(a). *Pahāna‒sīla*

(b). *Veramani‒sīla*

(c). *Cetanā‒sīla*

(d). *Samrata‒sīla*

(e). *Avitikkama‒sīla*

(a). *Pahāna‒sīla*: A la moralidad observada al abandonar matar, robar, etc. se le denomina *Moralidad del Abandono* (*Pahāna*‒*sīla*). (Aquí, 'etc.' cubrirá no sólo los actos incorrectos del robo, conducta sexual inapropiada, etc., sino también el *abandono* de todo lo que debería ser *abandonado* a través de etapas sucesivas en acciones meritorias. En términos del ***Abhidhamma***, *'abandonar'* (*pahāna*) significa un grupo de consciencias beneficiosas junto con sus concomitantes mentales que se caracterizan por la función de *abandonar* todo lo que deba *abandonarse* donde sea necesario).

(b). *Veramani‒sīla*: A la moralidad observada al *abstenerse* de matar, robar, etc. se le denomina la *Moralidad de la Abstención* (*Veramani‒sīla*). En términos del ***Abhidhamma***, corresponderá a un grupo de consciencias beneficiosas junto con sus concomitantes mentales encabezados por *virati cetasika*.

(c). *Cetanā‒sīla*: A la moralidad observada mediante la volición que se asocie a la elusión de matar, etc., a través de la consciencia se le denomina *Moralidad* *de la Volición* (*Cetanā‒sīla*).

(d). *Samrata‒sīla*: A la moralidad que se observe al evitar que los pensamientos de las malas acciones, como matar, robar, etc., profanen la mente, se le denomina *Moralidad de la Restricción* (*Samvara‒sīla*). En términos del ***Abhidhamma***, corresponde a un grupo de consciencias beneficiosas junto con sus concomitantes mentales encabezados por *sati* *cetasika*.

(e). *Avitikkama‒sīla*: A la moralidad que se observe al no cometer acciones incorrectas, como matar, robar, etc. se le denomina *Moralidad de la No‒Transgresión* (*Avitikkama‒sīla).* En términos del ***Abhidhamma***, corresponderá a una buena consciencia junto con sus concomitantes mentales.

(Estos 5 tipos de moralidad que comienzan con *Pahāna‒sīla* no son independientes como otros conjuntos de *sīla*; la observancia de una, por ejemplo, *Pahāna Sīla*, abandonando matar, robar, etc., significará también la observación de todas las restantes).

**Contaminación y Purificación de la Moralidad**

#### 6. ¿Qué Profana la Moralidad?

#### 7. ¿Qué Purifica la Moralidad?

‒

14. Romper el *sīla* significa morir sin convertirse en un *arahat*.

15. “*Sīla* intacto” significa fallecer sólo después de consumar el estado de *arahat*.

16. Aquí “etc.”. significa que se refiere a otros Iluminados, es decir, *Paccekabuddhas* y *Sammāsambuddhas*.

Al responder a estas preguntas, la contaminación y la purificación de la moralidad deberán explicarse conjuntamente.

La contaminación de la *Moralidad* significa deteriorar la moralidad; y de manera inversa, no afectar la moralidad significa purificar la *Moralidad*.

El deterioro de la *Moralidad* puede surgir a través de la destrucción debido a la ganancia, la fama, etc. o mediante siete actos menores de sexualidad.

**Mayor explicación:**

De los 7 grupos de transgresión (*Āpatti*)**17**, si un *Sikkhāpada* del primero o del último grupo se ve afectado debido al deseo de ganancia, fama, etc., se dice que el *sīla* del *bhikkhu* se habrá rasgado como una tela que se haya cortado en su borde.

Si un *sikkhāpada* del grupo intermedio es dañado, se dice que su *sīla* se habrá rasgado como una tela que tenga un agujero en el medio.

Si dos o tres *sikkhāpadas* se deterioraran en serie, se dirá que su *sīla* se habrá manchado como una vaca con marcas irregulares de color marrón, rojo y otros colores en su espalda o en su vientre.

Si los *sikkhāpadas* se vieran afectados a intervalos, su *sīla,* se dice, estará moteado, como una vaca con manchas abigarradas de diferentes colores por el cuerpo.

Por lo tanto, el deterioro de la moralidad a través del *desgarro*, el *manchado* o el *moteado* debido a la ganancia, la fama, etc. representará la *Contaminación de la Moralidad*.

Incluso en ausencia del deterioro de la moralidad por *desgarro*, *rotura*, *manchado* o *moteado*, podá darse un contaminación de la moralidad a través de 7 actos menores de sexualidad.

Los 7 actos menores de la sexualidad son explicados detalladamente por el *Buddha* en el ***Jānussoni Sutta*** *del Mahāyañña Vagga, Sattaka Nipāta del* ***Aṅguttara Nikāya****.*

Pueden mencionarse brevemente diferentes casos al respecto:

(i). Cuando un asceta o *brahman* diga llevar una vida noble no teniendo relaciones sexuales reales con una mujer, pero disfrute que ella lo acaricie, lo masajee, lo bañe y lo frote. (Cuando le goce que una mujer lo atienda en persona).

(ii). A pesar de que no se tenga relaciones sexuales con una mujer y no guste ser atendido en persona por ella, podría ocurrir que guste bromear o reír con ella.

(iii). O de lo contrario, podría ocurrir que le guste mirar fijamente a una mujer a los ojos.

(iv). O bien, podría ocurrir que le guste escuchar a una mujer al otro lado de una pared o una cerca mientras ría, hable, cante o solloce.

(v). O bien, podría ocurrir que le guste recordar con frecuencia cómo haya hablado, reído y jugado con una mujer anteriormente.

(vi). O bien, podría ocurrir que le guste ver a un cabeza de familia o a su hijo, quienes posean las 5 clases de placeres mundanos y que estén siendo servidos por una multitud de sirvientas y asistentes.

(vii). O de lo contrario, podría ocurrir que disfrute anhelando una plano divino y llevar la vida noble con el deseo: “Con este *sīla*, con esta práctica, con este esfuerzo y con esta vida noble, que pueda renacer como un gran *Deva* o algún *Deva*”.

Por lo tanto, el deterioro de la moralidad por *desgarro, rotura, manchado o moteado* debido a la *ganancia*, la *fama*, etc., y también a través de los 7 actos menores de sexualidad, representarán la *Contaminación de la moralidad*.

La purificación de la moralidad se lleva a cabo al *no‒desgarrar, no‒romper, no‒manchar o no‒motear* el *sīla* de la siguiente manera:

(a). al no transgredir ninguno de los *sikkhāpadas*;

(b). al adoptar las medidas correctivas adecuadas siempre que haya una transgresión;

(c). al evitar las siete acciones menores de sexualidad; es más,

‒

17. (1) *Pārajika*, (2) *Sanghādisesa*, (3) *Thullaccaya*, (4) *Pācittiya*, (5) *Pātidesaniya*, (6) *Dukkata* y (7) *Dubbhisita*.

(d). a través de la no‒aparición de la i*ra, el rencor, el desprecio, la rivalidad, los celos, la mezquindad, la maldad, el engaño, la hipocresía* y tales males, y

(e). mediante el desarrollo de atributos tales como la carencia de deseos, la facilidad para satisfacerlos, la práctica de la austeridad, etc.

Estos tipos de moralidad (estos *sīlas*), que no estén *desgarrados, ni rotos, ni manchados ni moteados*, también asumirán otros nombres como, *Bhujissa‒sīla*, porque liberarán a uno de la servidumbre del deseo; *Viññūpasattha‒sīla* porque serán elogiados por los sabios; *Aparāmattha‒sīla* porque no se verán afectados por el deseo: “Mi *sīla* es muy puro, producirá grandes resultados beneficiosos en el futuro”, o por la visión incorrecta de la personalidad: “Éste es **mi** *sīla*. ; **mi** *sīla* es muy puro; nadie posee un *sīla* como el **mío**”; *Samādhi samvattanika‒sīla* porque conducirá hacia el progreso de la *Concentración de Acceso* (*Upacāra‒samādhi*) y a la *Concentración de Absorción* (*Appanā‒samādhi*).

Tal como se dijo anteriormente, estos 7 factores, es decir, del *no‒desgarro, no‒rotura, no‒manchado, no‒moteado*, *liberado, elogiado por los sabios y no*‒*empañado por el deseo y la visión incorrecta*, son los factores que conducirán a la *purificación de la moralidad*. Sólo cuando la moralidad esté completa con estos 7 factores podrá desarrollarse los 2 tipos de concentración antes mencionados. Por lo tanto, una persona noble que desee desarrollar estos dos tipos de concentración deberá esforzarse seriamente por desarrollar su *sīla* con todos estos 7 factores.

## (c). Tercer *Pāramī*: La *Perfección de la Renunciación* (*Nekkhamma‒Pāramī*)

*Nekkhamma* significa renunciación, que aquí será sinónimo de emancipación. La emancipación puede ser de dos tipos: emancipación del ciclo de renacimientos (del *saṃsāra*) y emancipación del deseo sensorial (*kāma*), siendo la primera el resultado de la segunda. Sólo cuando se haya logrado la emancipación del deseo sensorial mediante la práctica, se podrá obtener la emancipación del *saṃsāra*. De estos dos tipos de emancipación, es con el propósito de la emancipación resultante (de las existencias) que el *Buddha* expuso el *Texto Buddhavaṃsa*, comparando a los tres estados de la existencia**18** con el estado de una prisión.

### Significado Esencial de la *Perfección de la Renunciación*

De acuerdo con el ***Comentario Cariyāpiṭaka***, la *Perfección de la Renunciación*, en términos del ***Abhidhamma***, corresponderá a una consciencia beneficiosa junto con los concomitantes mentales que surjan en virtud de la emancipación del deseo sensorial y de los tres estados de la existencia. El ***Mahā Niddesa*** describe dos tipos de deseo sensorial: el deseo hacia los objetos sensoriales agradables (*vatthu‒kāma*) y el deseo hacia la contaminación mental debido a la codicia hacia los objetos agradables (*kilesa‒kāma*). Con referencia a la *Perfección de la Renunciación*, la emancipación del deseo sensorial significa la emancipación de ambos tipos de deseo sensorial.

### Cómo ser Consciente para Lograr la Emancipación

En el ***Mahā Niddesa Pāli*** se explica cómo lograr la emancipación de los lazos del *kilesa‒kāma*:

Addasam kāma te mūlam sankappā kāma jāyasi  
na tam sankappayissāmi evam kāma na hohisi.

Oh, codicia, he visto su fuente; surge de mis pensamientos sobre objetos placenteros sensoriales (*Kāma Vitakka*). Ya no pensaré en ningún objeto agradable sensorial. Oh, codicia, entonces, no surgirá más.

Al respecto, deben entenderse tres tipos de pensamientos incorrectos y tres tipos de pensamientos correctos. Los tres tipos de pensamientos incorrectos son:  
  
 ‒

18. Los tres estados de la existencia son: (a). *Kāma‒bhava*, el estado de la existencia sensual, (b). *Rūpabhava*, el estado de la existencia material sutil y (c). *Arūpa‒bhava*, los estados de la existencia inmaterial, sin forma.

(i). ***Kāma Vitakka***, pensamientos sensuales, es decir, pensar tanto en objetos agradables como en cosas deseables;

(ii). ***Byāpāda Vitakka***, pensamientos de odio, es decir, pensar en lastimar a los demás, y

(iii). ***Vihimsā Vitakka***, pensamientos crueles, es decir, pensar en torturar a los demás.

Los tres tipos de pensamiento correcto son:

(i). ***Nekkhamma Vitakka***, pensamientos de renunciación, es decir, pensar en emanciparse uno mismo de los objetos sensuales.

(ii). ***Avyāpāda Vitakka***, pensamientos en ausencia de odio, es decir, pensar en los demás con *amor bondadoso*. y

(iii). ***Avihimsā Vitakka***, pensamientos de no‒violencia, es decir, pensar en los demás con compasión.

La fuente de la codicia (*kilesa kāma*), bajo una examinación detenida, se encuentra en el pensamiento sensual   
(*Kāma* *Vitakka*), uno de los tres pensamientos incorrectos. Mientras uno siga pensando en pensamientos sensuales, la codicia continuará multiplicándose y no habrá emancipación de esa contaminación mental de codicia. Sólo cuando uno deje de pensar en objetos placenteros del deseo sensorial, la codicia no surgirá y se logrará la emancipación. Por lo tanto, como se dijo anteriormente, uno debe permanecer atento a estar libre de la contaminación mental de la codicia. Así como liberarse del deseo sensorial conduce hacia la liberación del ciclo del *saṃsāra*, así mismo, hacer esfuerzos para liberarse de la codicia resultará en la liberación de los objetos placenteros del deseo sensorial.

Las *características, funciones, manifestaciones y causas próximas* de esta *Perfección de la Renunciación* y de las restantes se tratan en el Capítulo 7: Sobre Miscelánea.

### Relación entre la Renunciación y la Vida de un Bhikkhu

El ***Comentario Cariyapiṭaka*** define “*nekkhamma*” de la siguiente manera: “*Nekkhammam pabbajja‒mūlakam*”. Esta definición se puede interpretar de 2 maneras: “La emancipación tiene como causa a la vida de *bhikkhu*” y “La emancipación corresponde a la causa de la vida de *bhikkhu*”. La primera interpretación, es decir, la vida de *bhikkhu* como causa de la emancipación, está en consonancia con la narración del ***Mahā Janaka Jātaka***. El Rey Mahā Janaka primero adquirió los requisitos de sus ropajes, un cuenco, etc. sin el conocimiento de su Reina, de las Reinas menores y sus asistentes reales, luego subió a la terraza superior de su palacio y se convirtió en *bhikkhu*; entonces, renunció al mundo. En este caso, el *Bodhisatta* Mahā Janaka se convirtió en *bhikkhu* antes de hacer la renunciación. Por lo tanto, se puede decir que la vida de *bhikkhu* corresponderá aa la causa y la renunciación, al efecto.

La segunda interpretación, es decir, la emancipación como causa de la vida de *bhikkhu*, está en consonancia con las historias del Sabio Sumedha, los hermanos Hatthipāla, etc. El Sabio Sumedha, primero partió y se dirigió a la montaña Dhammika, encontró un lugar para residir, que estuviera listo y que había sido preparado por *Sakka*, el Rey de los *Devas*. Sólo entonces se convirtió en *bhikkhu*. De manera similar, los hermanos Hatthipala fueron los primeros en partir hacia la renunciación y, cuando los persiguió todo el país liderado por los padres reales, se convirtieron en *bhikkhus*. Por lo tanto, se puede decir que la renunciación del Sabio Sumedha, de los hermanos Hatthipāla, etc. fue la causa y la vida de *bhikkhu,* el efecto.

El ***Comentario Cariyāpitaka*** hace una exposición de acuerdo a la primera interpretación. (Esto se menciona en detalle en el Capítulo 7: Sobre la Miscelánea.) Aunque el Sabio Sumedha, los hermanos Hatthipāla, etc., primero renunciaron al mundo y luego se convirtieron en *bhikkhus*, lo hicieron sólo porque querían una vida de *bhikkhu*. Por lo tanto, aunque la renunciación tuvo lugar primero, se puede decir que la vida de *bhikkhu* que siguió más adelante correspondió la causa real. (Por ejemplo, para construir un edificio, primero se corta la madera. Aunque el corte de madera preceda a la construcción, la madera se corta con la intención de construir el edificio, por lo tanto, se puede decir que el deseo de construir el edificio corresponderá a la causa y cortar la madera es su efecto).

### Cinco Tipos de Vivienda en el Bosque

Como se expone en el ***Vinaya Parivāra Ekuttarikanaya pañcaka* y *Upāli Pañha, Dhutanga Vagga***, la vivienda en el bosque podrá ser de cinco tipos:

i). Habitar en el bosque por estupidez, torpeza mental, sin conocer las ventajas y sus causas;

ii). Habitar en el bosque con un deseo maligno, “Si voy y habito en el bosque, la gente me apoyará generosamente como un habitante del bosque”;

iii). Habitar en el bosque por demencia;

iv). Habitar en el bosque porque la práctica es alabada por los *Buddhas* y los virtuosos; y

v). Habitar en el bosque porque uno tenga pocos deseos, alegrías y virtudes.

Solo los dos últimos de estos tipos de viviendas en el bosque son dignos de elogio.

La *Perfección de la Renunciación* no es una cuestión de dónde se viva. La contaminación del deseo sensorial   
(*kilesa‒kāma*), el deseo hacia los objetos sensuales agradables, es muy probable que surja en cualquier lugar. Esta contaminación del deseo sensorial debe erradicarse dondequiera que aparezca y no se debe permitir que prospere. La emancipación de la contaminación del deseo sensorial mediante la erradicación de la manera descrita corresponderá a la verdadera *característica* de la renunciación.

En cuanto a la emancipación de los objetos placenteros del deseo sensorial, se encuentran los ejemplos del Sabio Sumedha, los hermanos Hatthipala, etc., que llegaron hasta los Himalayas. Por lo tanto, cabe preguntarse si es necesario que aquellos que deseen desarrollar la *Perfección de la Renunciación* (la emancipación de los objetos placenteros del deseo sensorial) tengan que viajar hasta los Himalayas. Debe hacerse si es posible, si se desea o si las circunstancias lo favorecen. En las Historias de los *Jātaka*s sobre la renunciación, en la mayoría de los casos, el *Bodhisatta* viaja hasta los Himalayas. Lo hace cuando las circunstancias le son favorables.

Según el *Maghadeva Jātaka* *del* ***Ekaka Nipata*** *y el Nimi Jātaka del* ***Mahā Nipata***, la línea continua de gobernantes que sumaban 84,000, comenzando con el Rey Maghadeva y el Rey Nimi, partió de una vida de hogar a una sin hogar tan pronto como un sólo cabello de la cabeza se volvió gris. Sin embargo, ninguno llegó hasta los Himalayas. Sólo residieron en el bosque de mangos real, cerca de su ciudad capital, en Mithila. Se dice que mediante la práctica denodada de la meditación lograron los *jhānas* y renacieron en los planos *Brahmā*. Es evidente, a partir de estas historias, que aunque no viajaran tan lejanamente como hasta los Himalayas, simplemente partieron del lugar donde prosperaba la contaminación mental de la codicia, lo que fue suficiente para el desarrollo exitoso de la *Perfección de la Renunciación*. Los 84,000 Reyes, como Maghadeva, abandonaron por completo sus lujosos palacios y, viviendo inmersos en un bosque de mangos, desarrollaron la *Perfección de la Renunciación*.

Por lo tanto, la *Perfección de la Renunciación* puede ser desarrollada por cualquiera persona que abandone por completo el lugar donde florezca la contaminación mental de la codicia y sin que se establezca en tales nuevas residencias, habitando solo en un lugar adecuado, libre de tal contaminación.

### Dos tipos de Renunciación

La renunciación de los *Bodhisattas* es de dos tipos:

(i). Renunciación cuando son jóvenes (y solteros), y

(ii). Renunciación cuando son viejos (y casados).

El Sabio Sumedha, los hermanos Hatthipāla, etc., renunciaron a la vida mundana para escapar de (las ataduras de) los objetos placenteros del deseo sensorial, es decir, de los lujos de sus palacios y sus hogares. Aunque los *Jātakas* se refieran a ellos como ejemplos de aquellos que desarrollaron la *Perfección de la Renunciación*, entonces eran tan solo unos jóvenes aún solteros. Eran poseedores de objetos agradables del deseo sensorial, pero se puede decir que sus vínculos con ellos no eran tan fuertes. Sólo las personas mayores que vivan una vida familiar con esposa e hijos estarán fuertemente atadas a estos grilletes de *vatthu‒kāma*. Al respecto, se puede decir que la renunciación de los ancianos casados ​​será más difícil que la de los jóvenes. No obstante, algunos podrían señalar que la renunciación del *Bodhisatta* como el Príncipe Temiya, hecha durante una etapa en la que sólo tenía dieciséis años y era soltero, fue realmente ardua. Pero su dificultad no surgió debido a los lazos de los objetos placenteros del deseo sensorial, sino de los grandes problemas de tener que fingir estar lisiado, sordo y mudo para hacer posible su renunciación. Por lo tanto, aunque enfrentó muchas dificultades cuando se las arregló para hacer su renunciación, cuando realmente lo hizo, encontró pocas dificultades porque sólo tuvo que renunciar a pocas cadenas de objetos agradables del deseo sensorial.

En el ***Atthasālini***, en el capítulo sobre la *Perfección de la Renunciación*, se relata completamente los *pāramīs* desarrollados por el *Bodhisatta* cuando fue el Príncipe Somanassa, el Príncipe Hatthipāla, el Príncipe Ayoghara, etc. en innumerables existencias. El *Comentario* proporciona los nombres especiales de *Paramattha Pāramī*, Perfección Suprema, a la *Perfección de la Renunciación* llevada a cabo por el Rey Cūla Sutasoma.

En el caso del Príncipe Somanassa, el Príncipe Ayoghara, el Príncipe Hatthipāla y el Príncipe Temiya, éstos eran personas jóvenes durante el momento de su renunciación. La renunciación del Rey Mahā Janaka fue más difícil que la de ellos porque era un hombre mayor y casado. Éste se convirtió en *bhikkhu* sin el conocimiento de su Reina, de sus Reinas menores y sus asistentes reales. Y sólo durante el momento de la renunciación se enfrentó a las dificultades, ya que fue perseguido por sus reinas y su séquito para persuadirlo de que regresara con ellas. Ellas no habían tomado ninguna medida para asegurarse de que él no partiera como *bhikkhu* o renunciara a la vida mundana.

En cuanto a los 84,000 Reyes, como Maghadeva, declararon abierta y públicamente su intención de renunciar al mundo. A pesar de las súplicas de sus familias, se negaron a ceder y renunciaron a sus vidas laicas. Pero no llegaron muy lejos. Ellos vivieron en sus propias plantaciones de mangos, cerca de sus palacios.

En contraste con ellos, el Rey Cūla Sutasoma anunció su intención de renunciar al mundo ya que estaba profundamente conmovido por el sentido de urgencia espiritual al ver un cabello gris en su cabeza. Aunque sus reinas, los padres reales y los ciudadanos reunidos le rogaron entre lágrimas que abandonara su plan, él permaneció firme e indiferente a sus sinceras súplicas y se marchó hasta llegar a los Himalayas. Por lo tanto, la renunciación del Rey Cūla Sutasoma fue mucho más poderosa que la del Rey Maghadeva, etc. Por este motivo, el *Comentarista* ha descrito la *Perfección de la Renunciación* realizada por el Rey Cūla Sutasoma como del tipo más elevado de *Paramattha Pāramī*.

## (d). Cuarto *Pāramī*: La *Perfección de la Sabiduría* (*Paññā‒Pāramī*)

### Tres Clases de Sabiduría

El *Vibhanga* del ***Abhidhamma***, en la sección ***Ñāṇa Vibhanga***, menciona tres tipos de Sabiduría (*paññā*):

(a). *Cintāmaya Paññā*,

(b). *Sutamaya Paññā*, y

(c). *Bhāvanamaya Paññā*.

(a). *Cintāmaya Paññā*: Al conocimiento de diversos tipos, ya sean inferiores o nobles, incluidos el de los diversos oficios y profesiones, etc., que se adquieran a través del razonamiento personal y que no sea preguntando ni escuchando de los demás, se le denomina *Cintāmaya Paññā* (*'cinta'* ‒ pensamiento; ' *māyā* '‒ formado por; de ahí, literalmente, sabiduría conformada por el razonamiento).

Este tipo de sabiduría incluye no solo pensamientos sobre asuntos mundanos, sino también sobre asuntos relacionados con el *Dhamma*. Por lo tanto, comprende el conocimiento de las cosas mundanas ordinarias, como la carpintería, la agricultura, etc., así como el conocimiento de las cosas sobre la naturaleza del *Dhamma*, como la *Generosidad*, la *Moralidad*, la *Concentración* y la *Meditación* *del Conocimiento Vipassanā*. La Omnisciencia (*sabbaññuta‒ñāṇa*) de los *Buddhas* puede incluso llamarse *Cintāmaya Paññā*, si uno desease hacerlo, porque el *Bodhisatta*, el Príncipe Siddhattha, pensó él mismo sobre la práctica que lo conducía a la *Omnisciencia*, sin escucharlo de nadie y fue así que se volvió Omnisciente.

Sin embargo, la Sabiduría, como la cuarta *Perfección* que debe desarrollar un *Bodhisatta*, debe considerarse únicamente como el grupo de conocimientos fundamentales necesarios para consumar el conocimiento del *Sendero,* el *Estado de la Fruición* y la *Omnisciencia*. No nos interesa aquí el grupo de *Sabiduría* que se adquiera en la existencia final de un *Bodhisatta*, la que le dio derecho a la *Budeidad*. Los *Bodhisattas*, que desarrollaron la *Perfección de la Sabiduría* antes de la última vida, practicaron sólo hasta la primera parte de la novena etapa (*saṅkhārupekkhā‒ñāṇa*, “*Conocimiento* de la ecuanimidad

*hacia las formaciones*”) de las *Diez Etapas* *de* *Conocimiento* *Vipassanā*. La parte final de este *saṅkhārupekkhā‒ñāṇa* conduce directamente hacia el *Conocimiento del Sendero*. Por lo tanto, los *Bodhisattas* no intentan ir más allá de la primera parte hasta su última vida, porque si lo hicieran, habrían consumado *magga‒phala* y se habrían convertido en *ariyas* y consumado el *Nibbāna* en esas existencias ya no se convertirían en un *Buddha*. Por lo tanto, debe notarse que como *Bodhisattas*, la *Perfección de la Sabiduría* se desarrolla sólo hasta la primera parte del *saṅkhārupekkhā‒ñā*ṇa.

(b). *Sutamaya Paññā*: Al conocimiento que se obtenga al escuchar a los sabios, que hablen voluntariamente o a solicitud de alguien, cuando uno sea incapaz de pensar o razonar por sí mismo al respecto, se le denomina *Sutamaya Paññā*. (‘*Suta’* ‒ oír, ‘*māyā’* ‒ formado por; por lo tanto, sabiduría formada al oír). A igual que el *Cintāmaya Paññā*, este tipo de sabiduría es de naturaleza muy extensa. La única diferencia entre los dos es que en la primera, la *Sabiduría* se adquiere a través del propio pensamiento o razonamiento mientras que en la segunda se adquiere al escuchar a los demás.

(c). *Bhāvanamaya Paññā*: Al tipo de *Sabiduría* que se obtenga durante el momento en que uno experimente realmente los estados de los *jhāna* o *phala* se le denomina *Bhāvanamaya Paññā*.

El ***Abhidhamma Vibhanga***, en el Capítulo sobre el ***Ñāṇa Vibhanga***, expone tipos de sabiduría en grupos de un tipo, dos tipos, etc. hasta diez tipos.

Sin embargo, se puede considerar que todos estos grupos de *Sabiduría* pertenecen a los tres tipos de sabiduría expuestas anteriormente. Por ejemplo, en el *Vibhanga*, después del grupo de los tres tipos de sabiduría, es decir, del *Cintāmaya*, *Suttamaya*, etc., se enumeran *Dānamaya Paññā*, *Sīlamaya Paññā* y *Bhāvanamaya Paññā*. *Dānamaya Paññā* es la sabiduría formada por medio de la *Generosidad*. La voluntad asociada a la generosidad es de tres clases, es decir, la voluntad que surge antes, la voluntad que surge durante y la voluntad que surge después de la ofrenda. La *Sabiduría* asociada con estas voliciones en cada caso corresponde a *Dānamaya Paññā*. De manera similar, en el caso de la observación de la *Moralidad*, la sabiduría que surge con la intención: “Observaré los *Preceptos*”, la sabiduría que surge al observar y la sabiduría que surge al reflexionar después de observar los *Preceptos*, los tres representarán *Sīlamaya Paññā*.

Si el *Dānamaya Paññā* y el *Sīlamaya Paññā* se han deducido a través del proceso del pensamiento y el razonamiento personal, entonces debe clasificarse como *Cintāmaya Paññā*; si se ha obtenido escuchando a los demás, deben incluirse como *Sutamaya Paññā*. Otros tipos de *Sabiduría* se pueden clasificar de manera similar bajo las mismos tres clasificaciones de *Cintāmaya Paññā*, etc.

La enseñanza “*paripucchanto budham janam paññā paramitam gantvā* ‒ lograr la *Perfección de la Sabiduría* aprendiendo de los sabios” dado en el *Buddhavaṃsa*, indica claramente que el *Buddha* consideraba al *Sutamaya Paññā* como una sabiduría básica. Esto se debe a que, en este mundo, alguien que aún no haya adquirido una sabiduría básica, no podrá llegar a conocer nada si lo pensara por sí mismo; primero tendrá que aprenderlo de los sabios, escucharlos. Por lo tanto, el *Buddha* ha expuesto que quien desee desarrollar la *Perfección de la Sabiduría*, primero deberá adquirir el conocimiento de los sabios antes de desarrollar una sabiduría básica.

En resumen, la *Sabiduría* a través de la *audición* (*Sutamaya Paññā*) deberá adquirirse antes que la *Sabiduría* a través del *razonamiento* (*Cintāmaya Paññā*).

Los *Comentarios* como el ***Atthasalini*** describen las innumerables vidas del *Bodhisatta*, por ejemplo, como los sabios Vidhura, Mahā Govinda, Kudala, Araka, el Maravilloso Asceta Bodhi, Mahosadha, etc. cuando tuvo que desarrollar la *Perfección de la Sabiduría*. En estas vidas, el *Bodhisatta* ya había adquirido la *Sabiduría Básica*; por lo tanto, ya poseía también *Cintāmaya Paññā*. Como su sabiduría básica ya era lo suficientemente grande, adquirir *Sutamaya Paññā* ya no era su principal preocupación en esas existencias.

### 4 Tipos de *Kavi* (Persona Sabia)

El *Catukka Nipāta* del ***Aṅguttara Nikāya***describe 4 tipos de ***Kavi***:

(1). *Cinta kavi*

(2). *Suta kavi*

(3). *Attha kavi*

(4). *Patibhāna kavi*

(El término *kavi* se deriva de la raíz, “*kava*”, que significa “elogiar”; por lo tanto, a una persona que elogie cosas que sean dignas de ser elogiadas se le denomina *kavi*, que significa “persona sabia”).

(1). *Cinta kavi*: A aquel que sea capaz de conocer un determinado asunto, razonándolo personalmente, se le denomina *Cinta kavi*, hombre sabio de pensamiento original. Es competencia de tales personas cantar versos alabando a quienes merezcan alabanza. Por lo tanto, *Cinta kavi* es alguien que compone poemas basándose únicamente en su propio razonamiento.

(2). *Suta kavi*: A aquel que componga en verso lo que sepa a través de lo escuchado se le denomina *Suta kavi*.

(3). *Attha kavi:* A aquel que no conozca a través de su pensamiento original ni aprendiéndolo de los demás, sino que interprete el significado desde un punto de vista difícil basado en el conocimiento que ya posea sobre problemas similares, se le denomina *Attha kavi*, un hombre sabio que puede explicar los significados. Escribe versos basados ​​en un tema determinado.

(4). *Patibhāna kavi*: A aquel que, sin recurrir al pensamiento, sin escuchar a los demás o sin referirse a lo que ya sepa, tenga la capacidad de penetrar inmediatamente en el significado de un tema determinado, se le denomina *Patibhana kavi,* un hombre sabio de lenguaje pronto (como el *Venerable Vangisa Thera* durante la época del *Buddha*).

### La Naturaleza de la *Sabiduría*

La *Sabiduría* es un concomitante mental independiente, una de las realidades últimas. En el ***Dhammasaṅgani****,* se le asigna a la sabiduría varios nombres, como *paññindriya, paññā, pajāñanā*, etc., ya que es característica del ***Abhidhamma*** ofrecer detalles completos sobre todo lo que deba exponerse de cada tema. El término principal para *Sabiduría* es “*paññindriya*” compuesto por “*paññā*” e “*indriya*”.

Se le denomina *Paññā* (Sabiduría), porque conduce a la comprensión de todos los aspectos de las *Cuatro Nobles Verdades,* o de las *Tres Características* de *impermanencia* (*anicca*), *insatisfactoriedad* (*dukkha*) y *no‒alma* (*anattā*) de todo fenómeno.

Se le denomina facultad (*indriya*), (controlar o gobernar) porque puede trascender la *ignorancia* (*avijjā*) y la *ilusión* (*moha*) o porque domina la comprensión de la verdadera naturaleza de las cosas. *Paññā* (*Sabiduría*), tiene la característica de crear luz. Así como la oscuridad se disipa tan pronto como aparece la luz en una habitación oscura, así mismo, donde la ignorancia nos ciegue, tan pronto como aparezca la sabiduría, la ignorancia se disipará y nos permitirá ver las cosas con claridad. Por lo tanto, el *Buddha* dijo: “*Paññā samā ābhā natthi* — No existe luz como la sabiduría”.

La *Sabiduría* tiene la *característica* de percibir las cosas con discriminación. Así como un médico inteligente discerniría qué alimento sería adecuado para su paciente y cuál no, así mismo, cuando surja la *Sabiduría*, uno podrá distinguir entre lo que sea meritorio y lo que no lo sea.

La sabiduría también tiene la *característica* de penetrar dentro la naturaleza real de las cosas, tal como son. Puede compararse con una flecha que, disparada por un arquero inteligente, penetrase infaliblemente en el objetivo.

Un punto importante a tener en cuenta con respecto a esta característica de la sabiduría: la sabiduría genuina consiste en conocer una cosa tal como realmente es y ese conocimiento es inobjetable. Es por eso que en el ***Abhidhammattha Sangaha***, el concomitante mental de la sabiduría (*Paññā* *Cetasika*) se incluye como los tipos “*Bellos*” (*Sobhaṇa*) de concomitantes mentales.

### Resumen *Sulasā Jātaka*

Surgen preguntas acerca de la *Sabiduría* con referencia a la acción de *Sulasā* en el ***Sulasā Jātaka*** *del* ***Atthaka Nipāta***. En Bārāṇasī, una prostituta llamada Sulasā salvó la vida del ladrón Suttaka, quien estaba a punto de ser ejecutado. Ella lo convirtió en su esposo y vivieron juntos. Queriendo poseer sus joyas, el ladrón la persuadió de que se pusiera sus adornos de joyas que valían un *lakh* de dinero y que subiera a una montaña con él. Al llegar a la cima de la montaña, le dijo que se quitara todas sus joyas y se dispuso a matarla. Entonces Sulasā pensó: “Seguro que me matará, debo atacarlo primero y matarlo con una artimaña”. Entonces ella le suplicó: “Querido, aunque me vaya a matar, no perderé el amor hacia usted. Cerca de mi muerte, permíteme manifestarle mis respetos desde sus cuatro lados, es decir, desde

delante, desde detrás y desde los lados”. Sin sospechar de su estratagema, el ladrón se lo permitió. Después de presentar sus respetos al ladrón, que estaba parado al borde del precipicio, desde el frente y los lados, cuando ella llegó atrás de él, lo empujó hacia el precipicio con todas sus fuerzas y lo mató.

El Bodhisatta, que entonces era un *Deva* que habitaba la montaña, comentó: *“Na hi sabbesu thānesu puriso hoti pandito; itthipi pandito hoti tattha tattha vicakkhanā*. — No en todas las circunstancias el hombre será el sabio: la mujer también puede ser sabia y tener una visión de futuro”.

Algunos plantean la cuestión de si fue correcto que el *Bodhisatta* *Deva* alabase a Sulasā como sabia. La intención de Sulasā de matar al ladrón consistía sw una cuestión de cometer el acto incorrecto de matar y no puede asociarse con *paññā* *cetasika*.

En respuesta a ello, algunos dicen que el conocimiento de Sulasā no era un verdadero *paññā*. De los tres tipos de conocimiento, es decir, del conocimiento a través de la percepción (*sañña*), del conocimiento a través de la consciencia (*viññāṇa*) y del conocimiento a través de la sabiduría (*paññā*), el de Sulasā era el conocimiento sólo a través de la consciencia, es decir, a través del ejercicio de la imaginación. A ese conocimiento a través de la consciencia se ha denominado aquí, en opinión de algunos, como *paññā*.

Otros afirman erróneamente que de las dos visiones: la visión incorrecta (*miccha diṭṭhi*) y la visión correcta (*sammā diṭṭhi*), Sulasā tenía una visión incorrecta y el *Bodhisatta Deva* se refería a su visión como *paññā* y no la alababa debido a la facultad de la sabiduría y, por lo tanto, no se encontraba en contra del ***Abhidhamma***.

Ambas respuestas, tomar consciencia (*viññāṇa*) y apreciar (*diṭṭhi*) como sabiduría (*paññā*) contrarias a los principios del ***Abhidhamma***, son completamente erróneas.

El conocimiento de Sulasā, de que ganaría al ladrón si adoptaba una artimaña, era un conocimiento verdadero y, por lo tanto, sabiduría. Uno no debe dudar de si la sabiduría genuina pueda estar involucrada en asuntos relacionados con las malas acciones. Por ejemplo, es irreprensible conocer con discernimiento las bebidas alcohólicas que no se deban consumir y que conduzcan a actos inmorales, cuáles contienen más o menos alcohol, cuánto cuesta cada una, qué pasaría si se bebiesen, etc. Empezará a ser inmoral sólo desde el momento en que uno piense a beber el intoxicante.

Del mismo modo, se puede hacer un estudio exhaustivo de todas las opiniones y creencias del mundo sin excepción, diferenciando entre lo correcto, razonable y lo incorrecto. Por lo tanto, estudiarlos y conocerlos tal como realmente son, ya sean correctos o incorrectos, es completamente incensurable. Sólo cuando uno malinterprete una visión incorrecta como correcta, se estará en falta.

Entonces, en el caso de Sulasā, saber: “Le ganaré, si uso una artimaña” es conocer con la razón; es conocer a través de la sabiduría y, por lo tanto, irreprensible. No obstante, desde el momento que decide matar a su marido mediante una estratagema, su acción se volvió reprochable, inmoral. Es sólo con referencia al conocimiento correcto que inicialmente surgió en ella, antes del acto de matar, que el *Bodhisatta Deva* la elogió, diciendo que era sabia.

Como se ha mencionado anteriormente, debemos distinguir claramente entre el conocimiento sobre el mal, por un lado, y el cometimiento de dicho mal, como matar, por el otro. Si uno persistiese en la creencia de que el conocimiento sobre el mal no es verdadera sabiduría, cometerá el error de pensar que la gran *Omnisciencia* del *Buddha* en sí no estaba libre de imperfecciones.

A través de Su suprema *Sabiduría*, el *Buddha* sabía todo lo que tenía que saber, todo lo moral o inmoral; de ahí el nombre de *Omnisciencia*. Si la verdadera Sabiduría no tuviese nada que ver con nada malo, entonces el *Buddha* no tendría conocimiento alguno de las cosas malas; de hecho, la Sabiduría del *Buddha* es muy extensa, infinita y, por lo tanto, se la conoce como *Omnisciencia*.

En resumen, el *Buddha* lo sabía todo, bueno o malo. Pero como había erradicado todas las impurezas latentes, no tenía ningún deseo de cometer nada malo, por no hablar de la acción en sí. Así, reflexionando sobre los atributos de conocer lo que sea malo, de abandonar lo que debería abandonarse y de abstenerse de realizar cualquier mal, debemos

desarrollar fe en el *Buddha*.

Nuevamente, también debemos examinar la historia de el Sabio Mahosadha, tal como se describe en el ***Mahosadha Jātaka***. En esta historia, Culani Brahmadatta con sus gobernantes de sus estados vasallos rodearon y atacaron la ciudad real del Rey Videha, quien tenía como mano derecha al Sabio Mahosadha. Mahosadha fue el maestro en la defensa de la ciudad ideando varias estratagemas para engañar a las hordas enemigas, romper su moral y finalmente obligarlos a retirarse en todas las direcciones bajo una desordenada derrota. Si opinamos que las medidas engañosas adoptadas por Mahosadha, no siendo un emprendimiento moral, no cuentan como *Sabiduría*, no habría ninguna ocasión para que el *Bodhisatta* desarrollara la *Perfección de la Sabiduría*. De hecho, todos los dispositivos estratégicos empleados por Mahosadha son productos de la *Sabiduría* del *Bodhisatta*. Por lo tanto, el *Buddha* ha mencionado específicamente la historia de Mahosadha como un ejemplo de cómo el *Bodhisatta* hubo desarrollado la *Perfección de la Sabiduría*.

En vista de lo que se ha mencionado, debe notarse que en la historia de Sulasā, el *Deva* de la montaña elogió a Sulasā como una persona sabia porque de hecho tenía *Sabiduría*.

*(Ésta es una explicación sobre algunas imprecisiones respecto a las características de la Sabiduría).*

### Clases de Sabiduría

La definición de “sabiduría” ofrecida en los *Comentarios*, como el ***Aṭṭhasalini***, etc., como el conocimiento o la comprensión que conduce al entendimiento completo de las *Cuatro Nobles Verdades* y las *Tres Características*, se refiere al tipo más elevado (*ukkaṭṭha*) de *Sabiduría*. También existen ciertos tipos de *Sabiduría* que son inferiores en buen grado.

El *Comentario* ***Abhidhamma Vibhaṅga***, al exponer *Cintāmaya Paññā* y *Sutamaya Paññā*, describe los tipos de *Sabiduría* involucrados en el 'trabajo manual para ganarse la vida' (*kammāyatana*) y en las 'habilidades para ganarse la vida' (*sippāyatana*). Cada uno se divide nuevamente en dos tipos, inferior y superior. La carpintería es un ejemplo de un tipo inferior de trabajo manual. La agricultura y el comercio son de un tipo superior. Fabricar tapetes, tejer, etc. son formas inferiores de habilidad para ganarse la vida y escribir, calcular, etc. son formas superiores de habilidad para ganarse la vida.

La distinción esencial entre las formas de sustento es que cuando el trabajo manual se realiza para ganarse la vida sin recibir capacitación especial, es del tipo *Kammāyatana* y cuando la habilidad para ganarse la vida se adquiere después de una capacitación especial, se denomina *Sippayatana*. Cuando el entrenamiento especial sirve para el desarrollo de una habilidad en los logros verbales, se llama *Vijjāthāna*.

Cuando discriminamos un fuego de otro, nuestra discriminación no se basa en la calidad del combustible usado para quemar sino en la cantidad de combustible y decimos “un fuego pequeño” o “un fuego grande”. Así también, en el caso de la sabiduría, la discriminación debe hacerse no sobre la base de la calidad de lo que se conozca, sino más bien, sobre la base del grado o extensión de lo que se conozca y deberíamos hablar de la sabiduría como “débil” o “poderosa”. Es decir, como “simple” o “profunda”. No debemos restringirnos a formas superiores de conocimiento, tal como se expone en el *Comentario*, sino también reconocer las formas inferiores de sabiduría.

Por lo tanto, quien desee desarrollar la *Perfección de la Sabiduría* debe hacerlo independientemente del nivel de sabiduría, ya sea inferior o superior, y con respecto a las cosas desconocidas, debe acercarse a los sabios para aprender de ellas. Por lo tanto, se dice en el *Buddhavaṃsa*: *“Paripucchanto budham pannaparamitam gantva”* que significa “Preguntando repetidamente al sabio, ha desarrollado la *Perfección de la Sabiduría*”.

### Siete Formas de Desarrollar la Sabiduría

El ***Sammohavinodani***, *Comentario* ***Abhidhamma Vibhanga*** ofrece siete formas de desarrollar sabiduría, en el capítulo sobre los Fundamentos de la Atención Plena Constante (*Satipatthāna*):

(1). *Paripucchakatā* —Preguntando al sabio una y otra vez. (Esto está de acuerdo con la frase en Pāḷi citada anteriormente).

(2). *Vatthuvisadakiriyā* —Haciendo que los objetos, tanto dentro como fuera del cuerpo, sean puros. (Para la limpieza interna, el cabello, las uñas y la barba no deben ser demasiado largos. El cuerpo no debe ensuciarse

con sudor y suciedad. Para la limpieza externa, la ropa no debe ser vieja ni maloliente; la vivienda debe mantenerse limpia. Cuando hay impureza dentro y fuera del cuerpo, la sabiduría que surge es como la llama espesa producida por una mecha sucia empapada en el aceite turbio de una lámpara inmunda. Para tener una sabiduría limpia y brillante, que sea como la llama de una lámpara limpia, uno debe mantener el cuerpo limpio tanto interna como externamente).

(3). *Indriya samatta patipādanā* —mantener las facultades, como la fe, etc., en perfecto equilibrio.

(Existen 5 facultades**19** que controlan la consciencia y los concomitantes mentales de los seres. Si la facultad de la fe es demasiado fuerte, las otras cuatro facultades estarán destinadas a ser débiles; en consecuencia, la facultad de la energía no podrá ejercer su función de dar apoyo y estímulo al esfuerzo; la facultad de la atención plena no podrá cumplir su tarea de cuidar al objeto de atención; la facultad de la concentración no podrá evitar la distracción mental; y la facultad de la sabiduría no logrará discernir. Cuando la facultad de la fe sea excesiva, se debe intentar moderarla y alinearla con las demás, ya sea reflexionando sobre el *Dhamma*, que lo normalizará, o evitando reflexionar sobre el *Dhamma* que lo promoverá y fortalecerá.

(Si la facultad de la energía es demasiado fuerte, la facultad de la fe no podrá realizar su función; el resto de las facultades tampoco podrían realizar sus respectivas funciones. Este exceso de energía debe corregirse desarrollando tranquilidad. Lo mismo ocurre en el caso de cada una de las facultades restantes).

Lo que es particularmente alabado por los sabios y virtuosos es equilibrar la *fe* con la *sabiduría* y la *concentración* con la *energía*. Si uno es fuerte en *fe* pero débil en *sabiduría*, tendrá *fe* en los indignos sin ningún propósito. (Al ser débil en *sabiduría*, uno será incapaz de discernir críticamente sobre quién merecería reverencia y quién no; confundiendo lo que no sea un verdadero *'Buddha*, *Dhamma*, *Saṅgha'* con los genuino, la devoción de uno será entonces inútil e infructuosa). La creencia de aquellos que se dedican erróneamente a un falso *Buddha* o a un falso *Dhamma* no corresponde a una verdadera *fe*, sino sólo a una conclusión errónea y perjudicial (*micchadhimokkha*).

Si la *sabiduría* fuese fuerte y la fe, débil, uno perderá el sendero correcto y seguirá el incorrecto, lo que conducirá hacia el perfil de la astucia. Conducirse como una persona así por el sendero correcto será tan difícil como curar a un paciente que sufra los efectos nocivos de una medicina incorrecta. Por ejemplo, éstas son dos tipos de donaciones: (i). donación de volición (*cetanā‒dāna*) y (ii). donación de objetos materiales (*vatthu‒dāna*). Una persona que tenga formas astutas de pensar podría considerar que es sólo la volición y no los objetos materiales lo que sería fructífero en el futuro; por lo tanto, que no sería necesario ofrecer cosas materiales como *dāna*; que el don de la voluntad sería suficiente. Una persona así, que no realice acciones meritorias de dar ofrendas debido a su astucia, renacerá en los planos inferiores de la existencia.

Sólo cuando la fe y la sabiduría estén en equilibrio se podrá desarrollar una fe adecuada en los que lo merezcan y, sin tal astucia, se podrán desarrollar muchas ventajas. La *energía* y la *concentración* también deben estar en equilibrio; cuando la *energía* sea débil y la concentración, fuerte, surgirá la pereza (*kosajja*): sin ninguna actividad pero asumiendo un aire de calma, como si estuviera bajo una buena concentración, uno se sentirá abrumado por la indolencia.

Cuando la energía sea fuerte y la concentración, débil, habrá agitación y entusiasmo, y no firmeza. Abrumado por la *inquietud* (*uddhacca*), uno podría distraerse con el pensamiento: “Si este trabajo no produce el buen resultado esperado, no será adecuado para mí”. Entonces, lo abandonará

‒

19. Las 5 facultades son: la fe, la energía, la atención plena, la concentración y la sabiduría; cada uno tiene su propia función: la fe permite prestar una atención devota al objeto de reverencia; la energía brinda apoyo y aliento, lo que le permite a uno esforzarse y mucho; la atención plena realiza un seguimiento del objeto de atención; la concentración evita la distracción de la mente y, finalmente, la sabiduría permite observar, comprender. Estas facultades deben mantenerse en equilibrio, porque si alguna se encontrase en exceso, las otras sufrirían y dejarían de cumplir sus respectivas funciones.

y probará otra cosa. Cuando la *energía* y la *concentración* estén en equilibrio, la *pereza* (*kosajja*) y la *inquietud* (*uddhacca*) no tendrán oportunidad de surgir. El equilibrio de estos dos conducirá hacia una rápida obtención de los *jhāna* o hacia la concentración de la absorción (*Appannā*).

Sin embargo, la facultad de la *atención plena* nunca podrá darse en exceso; podrá ser que sólo exista su escasez. En el *Texto*, esto se compara con la sal, un ingrediente necesario para toda preparación alimenticia, o con un Primer Ministro que se ocupe de todos los asuntos reales. Por lo tanto, mientras se mantenga la máxima atención posible, las facultades de cada uno de los dos pares, es decir, de la *fe* y la *sabiduría*, de la *energía* y la *concentración*, se mantendrán en perfecto equilibrio entre sí. El exceso de cualquiera será una desventaja. Al respecto, el Venerable U Budh ha hecho el siguiente comentario en su *Mahā Satipatthana‒Nissaya*:

El exceso de fe conducirá hacia un entusiasmo excesivo,  
El exceso de sabiduría conducirá hacia la astucia,  
El exceso de energía conducirá hacia la inquietud,  
El exceso de concentración conducirá hacia el hastío (cansancio mental),  
No obstante, nunca existirá un exceso de atención plena.

(4). *Duppaññapuggala parivajjanam* —Evitar a las personas sin sabiduría.

(*Duppañña* significa un individuo que no posea sabiduría para discernir de manera penetrante en los grupos de *Dhamma* como los agregados (*khandha*), las bases (*āyatana*), etc. Uno debe mantenerse alejado de esyas personas).

(5). *Paññavanta puggalasevana* —Asociarse con los sabios.

(Un ser sabio significa una persona que posea las 50 características del conocimiento del *surgimiento y la desaparición* (*udaya* *bhaya ñāṇa*) {*de los agregados*}. Para obtener más detalles de las 50 características del *Udhaya bhaya ñāṇa*, se puede consultar a ***Patisambhidāmagga20***).

Con respecto a los puntos (4). y (5)., el comentarista sólo describe los desarrollos del tipo de sabiduría más elevados (*ukkattha*). En el punto (4)., una persona sin sabiduría significará alguien que no pueda discernir de manera penetrante en el grupo de los *Dhammas* tales como los agregados y las bases; una persona de un conocimiento tan penetrante de *Dhammas* semejantes sólo podrá tratarse de un ser de gran sabiduría. No obstante, hay quienes que, aunque no posean la sabiduría para discernir en *Dhammas* tan sutiles como los *agregados* y las *bases sensoriales*, conocen asuntos ordinarios relacionados con la práctica del *Dhamma*: “Es apropiado hacer tal ofrenda; no es apropiado hacer tal ofrenda. Los *preceptos* deben observarse así; no deben observarse de otra manera”. Estos seres también conocen asuntos relacionados con la vida mundana: “Este acto prolongará la vida de aquel ser; éste lo reducirá”. No se puede decir que tales personas estén completamente desprovistas de sabiduría. También se debe cultivar la asociación con ellos.

Además, en el punto (5)., al definir a una persona sabia como alguien que posea el conocimiento de las 50 características del del surgimiento y la desaparición (*udayabbaya‒ñāṇa*) {*de los agregados*}, el comentarista se está refiriendo a la excelencia (*ukkattha* *naya*) al respecto, sólo a los sabios que sean de los más avanzados en la meditación *Vipassanā*.

No obstante, con respecto a la adquisición del conocimiento, el *Buddha* ha expuesto en el *Buddhavaṃsa*: “Tomando el ejemplo de un *bhikkhu* que vaya a solicitar ofrendas a todas las casas en orden, en serie y sin discriminación, el discípulo debe aproximarse a quien pueda responder a sus preguntas, independientemente de su condición social o nivel educativo. Por lo tanto, debe evitarse sólo a aquellos totalmente ignorantes y aproximarse a todos los que puedan ayudarlo en su búsqueda del conocimiento”.

En resumen, al evitar sólo a aquellos que sean completamente incapaces de responder a cualquier pregunta, uno deberá asociarse con aquellos que puedan proporcionarle incluso la más mínima información sobre lo que se esté buscando.

‒

20. También puede consultarse *The* *Path of Purification* de Bhikkhu Ñāṇamoli. Capítulo XX párrafos 93‒104.

Según el *Buddhavaṃsa*, al desarrollar sabiduría, primero se debe preguntar y aprender de los sabios para desarrollar la sabiduría a través de la audición, *Sutamaya paññā.* Entonces, si uno no tuviese claro algún punto, debería reflexionar sobre él y reflexionarlo, así desarrollará la sabiduría por medio del razonamiento, *Cintamaya paññā*.

En el *Discurso sobre los Kalamas* (***Aṅguttara Nikāya***, *Tikanipata, Dutiya Pannasaka, 2‒Mahavagga, 5‒Kalama Sutta*), los Kalamas le dijeron al *Buddha* que muchos predicadores visitaban su lugar, que todos estos predicadores visitantes elogiaban sólo sus propias doctrinas, denunciando y condenando a las demás, que tenían dudas y perplejidades en cuanto a qué doctrina debería aceptar y seguir. La respuesta del *Buddha* a ellos se puede resumir como “deben aceptar la doctrina que, después de considerarla debidamente, les parezca libre de defectos”.

Este *Discurso* demuestra que primero se debe adquirir *Sutamaya paññā,* escuchando los diversos discursos de los oradores y, luego, reflexionar en virtud de determinar qué doctrina sería irreprensible mediante el uso de *Cintamaya paññā*.

Además, en el *Patha Jātaka, Dasaka Nipata****, 9‒Maha Dhammapala Jātaka***, cuando el gran maestro de Takkasīla se dirigió en persona a la aldea de Dhammapala para averiguar por qué los jóvenes de la aldea no morían antes del final de su lapso medio de vida, Mahadhammapala, (el jefe de la aldea), quien renacería posteriormente como el Rey Suddhodāna en el futuro, respondió: “Escuchamos a todos los que lleguen y prediquen. Después de escuchar, meditamos sobre su alocución. No hacemos caso de lo que expongan las personas inmorales, sino que lo abandonamos. Aceptamos sólo las enseñanzas de los seres morales con los que estemos encantados y entonces los seguimos. Por lo tanto, en nuestro pueblo, los jóvenes nunca mueren antes del final de su lapso medio de vida”.

Esta historia *Jātaka* también muestra claramente que uno debe adquirir sabiduría primero por medio de *Sutamaya* *Ñāṇa*, y luego aceptarla sólo lo que *Cintamaya Ñāṇa* confirme como verdad.

#### Asociarse con los Sabios

La expresión “asociarse con los sabios” no significa simplemente aproximarse a un sabio y permanecer con él día y noche. Implica aprender y adquirir algún conocimiento de la persona que posea sabiduría.

El consejo “No se asocie con el necio”, dado como una de las bendiciones del *Maṅgala Sutta*, no implica necesariamente permanecer con una persona necia. Incluso se puede vivir con él con el propósito de persuadirlo y disuadirlo a que siga el sendero correcto. En tal caso, uno no va en contra del consejo del *Maṅgala Sutta*. Un ejemplo es la estadía del *Buddha* en el bosque de Uruvelā en compañía de ascetas de visiones incorrectas (para ayudarlos a abandonar su sendero incorrecto).

Por lo tanto, sólo cuando uno acepte la visión incorrecta y siga las prácticas de una persona necia, se dice que se estará asociando con un necio. Del mismo modo, el consejo que se da en el *Maṅgala Sutta* exhortando a los seres a asociarse con los sabios está bien desarrollado, no simplemente manteniéndose en compañía de él, sino cuando uno adquiera alguna forma de conocimiento (de él), así se trate de sólo un poco.

(6). *Gambhirananacariya paccavekkhana* ‒ reflexionando sobre la naturaleza del *Dhamma*, recurso de la sabiduría profunda. (Al respecto, la sabiduría es como el fuego que quema todas las cosas inflamables, ya sean grandes o pequeñas. Dependiendo del tamaño de lo que se esté quemando, se dice que el fuego es un fuego pequeño o grande. De la misma manera, la sabiduría sabe todo lo que haya que saberse; se llama pequeño, manifiesto o profundo dependiendo de lo que se conozca como pequeño, manifiesto o profundo. El *Dhamma* que sea recurso de la sabiduría profunda comprende de los agregados, las bases, etc. La sabiduría, que surge del conocimiento de estos temas profundos, es lo que se entiende por sabiduría profunda. Esa sabiduría profunda es tan numerosa como los profundos *Dhammas*. La revisión analítica de todos estos numerosos y profundos *Dhammas* conducirá al desarrollo de la sabiduría).

(7). *Tadadhimuttata* —Tener inclinación hacia el desarrollo de la sabiduría. (En las cuatro posturas de permanecer recostado, sentado, de pie o caminando, uno sólo debe estar inclinado al desarrollo de la sabiduría. Tener una mente así será una de las causas para el desarrollo de la sabiduría).

Resumen en verso de U Budh:

(1). Preguntar una y otra vez,

(2). Mantener las cosas limpias,

(3). Tener las facultades en equilibrio,

(4). Evitar al necio,

(5). Asociarse con los sabios,

(6). Reflexionar profundamente, y

(7). Tener la mente inclinada hacia el desarrollo de la sabiduría

Estos constituirán las siete formas de desarrollo de la sabiduría.

### Las Cualidades de la Sabiduría

(1). Cuando la *Sabiduría* ocupe un lugar predominante en la realización de múltiples funciones, adquirirá el nombre de *Vimamsadhipati*, una de las cuatro condiciones del predominio.

(2). Las partes constituyentes de las 22 *Facultades de Control* corresponden a las 4 diferentes facultades que se relacionan con la sabiduría: (a). a la *Sabiduría* que esté incluida en las 39 consciencias mundanas asociadas con el conocimiento (*lokiñāna‒sampayutta citta)* se le denominará *Pannindriya*; (b). a la *Sabiduría* que acompañe a la consciencia que surja en el momento de la primera etapa de la Iluminación (*sotāpatti‒magga citta*) se le denominará como *Anaññātaññassāmit'indriya*; (c)´. a la *Sabiduría* que surja con el *Estado de Fruición* de la *Arahatía* (*arahatta*‒*phala*) se le denominará *Aññātavindriya*; (d). a la Sabiduría que esté asociada con las 6 consciencias supramundanas intermedias (que se encuentren entre la etapa *sotāpanna* y *arahatta*) se le denominará *Aññindriya*.

La *Sabiduría* que deba desarrollarse como *Perfección* se ocupará únicamente de la consciencia mundana; por lo tanto, se incluye en los 13 tipos de consciencia moral (*Kusala Ñāṇa Sampayutta Citta*) de los 39 *lokināna*‒*sampayutta* *citta*. [La consciencia no funcional (*kiriya* *citta*) pertenece sólo a los *arahats*; no es asunto de los *Bodhisattas* que todavía sean mundanos; la consciencia resultante (*Vipāka citta*) surge sin ningún esfuerzo especial como consecuencia del *kamma* del pasado. La sabiduría que esté asociada con estos 2 tipos de consciencia no contará como *Perfección*]. Los *Bodhisattas* se concentran sólo en la sabiduría mundana para desarrollar la *Perfección de la Sabiduría* en su grado más elevado.

En los 37 *Constituyentes de la Iluminación* (*Bodhipakkhiya Dhamma*) se incluyen las 5 *Facultades de Control* (*Indriya*), una de las cuales corresponde a la *Facultad de la Sabiduría* (*Paññindriya*); esta *Facultad de la Sabiduría* es de dos tipos: mundana y supramundana. El tipo supramundano no está incluido en la *Perfección de la Sabiduría* desarrollada por un *Bodhisatta*. Sólo la sabiduría que esté asociada con la consciencia moral mundana que surja al emprender la purificación de la moralidad y la purificación mental, antes de consumar los estados *magga‒phala,* representarán la *Perfección de la Sabiduría* desarrollada por los *Bodhisattas*.

(3). De manera similar, en otros 4 componentes del *Bodhipakkhiya* se incluyen los Factores de la Sabiduría (*paññā*) con diferentes nombres. Así, en los 5 *Poderes* (*bala*) se le reconoce como el *Poder de Sabiduría* (*Paññā bala*), en los 4 *Medios de Consumación* (*Iddhipādā*) como la *Consumación de la Sabiduría* (*vīmaṃsiddhipāda*); en los 5 *Factores de la Iluminación* (*Bojjhaṅga*) como la *Investigación del* *Dhamma* (*Dhammavicaya Sambojjhanga*) y en los 8 *Constituyentes del Noble Sendero* (*Ariya‒magganga*) como la *Visión Correcta* (*Samma‒ditthi*).

Al igual que con la *Facultad de la Sabiduría* (*Paññindriya*), estos diversos factores de sabiduría, bajo diferentes nombres, se desarrollan en dos niveles diferentes: uno mundano y otro supramundano. La *Sabiduría* que acompañe a la consciencia supramundana no estará incluida bajo la *Perfección de la Sabiduría* desarrollada por los *Bodhisattas*. Sólo la sabiduría asociada con la consciencia moral mundana, que surja al emprender la purificación de la moralidad y la purificación mental antes de consumación de los estados *magga‒phala*, corresponderá a lo que se considere como *Perfección de la Sabiduría* desarrollada por los *Bodhisattas*.

Al contemplar estas cualidades especiales de la sabiduría, que todos ustedes puedan desarrollar la *Perfección de la Sabiduría* en su estado más elevado posible.

## (e) Quinto *Pāramī*. *La Perfección de la Energía* (*Vīriya‒Pāramī*)

### El Esfuerzo de la Energía de un *Bodhisatta*

En materia de la *Perfección de la Energía*, los *Textos* citan el ejemplo de un león de crin cuya naturaleza es la de esforzarse al máximo, ya sea en la caza de un conejo o en la caza de un elefante. No se esfuerza menos en cazar a un conejo porque sea un animal pequeño; tampoco se esfuerza más en cazar a un elefante debido a su gran tamaño. En ambos casos, utiliza el mismo grado de esfuerzo.

Siguiendo los senderos de un león de crin, un *Bodhisatta* mientras desarrolle la *Perfección de la Energía*, no realizará menos esfuerzo para las tareas ordinarias ni pondrá más energía para las más arduas. Siempre realizará la misma cantidad de esfuerzo máximo, ya sea para una tarea pequeña o grande.

### Impresión Profunda de Esfuerzos Pasados ​​de un *Buddha*

Como resultado del hábito de emplear una energía homogénea, ya sea al ocuparse de asuntos grandes o pequeños en vidas pasadas como un *Bodhisatta*, cuando finalmente se convierte en un Iluminado, un *Buddha* hará los mismos esfuerzos al impartir discursos. No reducirá su esfuerzo ni pronunciará un discurso casualmente a una sola persona; tampoco pondrá más energía para permitir que la audiencia en el extremo lo escuche cuando se dirija a una gran asamblea como, por ejemplo, durante el momento de pronunciar el primer sermón. En tales casos mantendrá una voz uniforme poniendo la misma energía en ambas ocasiones.

**La Gloria especial de un *Buddha***. Al ser un *Buddha* bendecido con una majestuosa e impensable gloria, Su voz, pronunciada a través de un esfuerzo uniforme, llegará a todos los que la escuchen. Si sólo hubiese una persona que lo escuche, sólo esa persona escuchará el discurso. Cuando haya mucha gente, cada uno, ya sea que se encuentre cerca o lejos del *Buddha*, lo escuchará con claridad. (Cuando el Discípulo Principal, el Mahāthera Sāriputta pronunció el Discurso *Samacitta Suttanta*, como la audiencia era muy numerosa, su voz normal no pudo llegar a toda su audiencia; tuvo que hacer que todos lo escucharan con la ayuda de la consumación de sus poderes psíquicos supernormales (*Iddhividha Abhiññana*); tuvo que usar el altavoz del *'abhiññā'*, por así decirlo. Sin embargo, no era necesario que el *Buddha* hiciera los mismo para que todos en una audiencia lo escucharan). Ésta correspondía a la gloria especial de un *Buddha*.

Cada *Buddha* se esforzó por desarrollar la *Perfección de la Energía* en todas Sus vidas anteriores como *Bodhisatta*. Además, en Su último nacimiento, cuando se obtendría la Iluminación, cada *Bodhisatta* renunció al mundo e hizo grandes esfuerzos para practicar austeridades (*dukkaracariya*) al menos durante siete días. Habiéndose sometido a tales austeridades, a medida que se acercaba el momento decisivo de la *Budeidad*, se sentó en un asiento hecho de hierba al pie del árbol Bodhi e hizo un decidido esfuerzo mediante una firme determinación: “Qué sólo quede Mi piel; qué solo queden Mis tendones; qué sólo queden Mis huesos; qué toda la sangre y la carne se sequen, pero no me levantaré de este asiento hasta que haya consumado la Omnisciencia (*sabbaññuta*‒*ñāṇa*)”.

A través de este esfuerzo, desarrolló el *Conocimiento de la Sabiduría Revelativa* el cual fue tan poderoso como un rayo (*Mahā Vajira Vipassanā Ñāṇa*) el cual le permitió consumar primero, la *Ley de Originación Dependiente*, seguido por el conocimiento de las *Tres Características* de la *impermanencia* (*anicca*), la *insatisfactoriedad* (*dukkha*) e *insustancialidad* (*anattā*) de la existencia en todos los fenómenos materiales y mentales (*nāma y rūpa*).

La *Energía* (*Vīriya*) tanto como la *Sabiduría* (*Paññā*), es un concomitante mental, pero mientras que la *Sabiduría*, como se dijo antes, siempre está asociada con la consciencia moral, la *Energía*, que es un tipo diverso de concomitante (*pakiṇṇaka* *cetasika*), se asocia tanto con la consciencia moral como con la inmoral y también con indeterminada (*abyākata*) que no es ni moral ni inmoral. En consecuencia, la energía puede ser beneficiosa, perjudicial o indeterminada. Al esfuerzo que sea beneficioso se le conocerá como el *Esfuerzo Correcto* (*Sammā vāyāma*); al esfuerzo empleado bajo un propósito incorrecto que sea perjudicial se le denominará *Esfuerzo Incorrecto* (*Micchā vāyāma*). Es sólo el *Esfuerzo Correcto* el que debe cultivarse al máximo como *Perfección de la Energía*.

### Energía Correcta (*Sammappadhhana*)

Al esfuerzo correcto (*Sammā vāyāma*) también se le conoce como *Energía Correcta* (*Sammappadhāna*). El significado es el mismo. En la exposición sobre el *Sammappadhāna* del ***Abhidhamma Vibhanga***, el *Buddha* explicó 4 tipos de *Esfuerzo Correcto*:

(1). El esfuerzo de evitar que surja en cualquier momento y en cualquier lugar, un objeto perjudicial que aún no haya surgido; o que no se pueda recordar que haya surgido en un momento determinado, en un lugar determinado o en un objeto determinado.

(2). El esfuerzo de eliminar la maldad que ya haya surgido.

(De hecho, es imposible abandonar la maldad que ya haya surgido o que haya surgido y desaparecido. La maldad que haya surgido en el pasado ha cesado; ya no existe. Lo que no existe no se puede eliminar. Lo que debe entenderse aquí es que uno debe esforzarse por evitar que surja una nueva maldad que sea de naturaleza similar a la que haya surgido antes).

(3). El esfuerzo de provocar el surgimiento de aquello beneficioso que aún no haya surgido; o que no se pueda recordar haber surgido en un momento determinado, en un lugar determinado o en un objeto determinado.

(4). El esfuerzo de mantener y desarrollar, aún más, lo beneficioso que haya surgido o que esté surgiendo. (Aquí también debe entenderse que uno debe esforzarse por provocar el surgimiento repetido de aquello similarmente beneficioso a lo que ya haya surgido).

### 11 Factores del Desarrollo de la Energía

El ***Comentario Satipatthana Vibhanga*** y el ***Comentario Mahā Satipatthana Sutta*** describen 11 *Factores del Desarrollo de la Energía*.

(1). Reflexionar sobre los peligros de los planos inferiores de la existencia (***Apāya bhaya paccavekkhanata***).

La energía se desarrollará en aquel que reflexione de la siguiente manera: “Si soy laxo en el esfuerzo, puedo renacer en los reinos de la desdicha (*apāya*). De los cuatro reinos de la desdicha, si renazco en el reino del sufrimiento continuo (*niraya*), sufriré intensos dolores como resultado de numerosas y terribles torturas; o si renazco en el mundo animal, puedo ser sometido a todas las formas de maltrato por parte de seres humanos; o si renazco en el reino de los fantasmas (*peta‒loka*), seré atormentado por el hambre durante largos períodos de tiempo (de ciclos estelares) entre la aparición de un *Buddha* y la de otro; o si renazco en el mundo de los demonios (*asura loka*), con un enorme cuerpo, de sesenta u ochenta codos de largo, de huesos y pieles solamente, sufriré de calor, frío o vientos. En cualquiera de estos terribles renacimientos, no tendré ninguna posibilidad de desarrollar los 4 esfuerzos correctos. Esta vida es mi única oportunidad para hacerlo”.

(2). Percepción de los beneficios derivados del desarrollo de la *Energía*. (***Ānisamsadassāvitā***).

La *Energía* se desarrollará en aquel que, al revisar y apreciar las ventajas de desarrollar la *Energía*, reflexionará así: “Un hombre perezoso nunca podrá escapar del ciclo de renacimientos (*saṃsāra*) y consumar los *Senderos* y los *Estados de Fruición* *Supramundanos*. Sólo los que trabajen podrán consumarlos.

El resultado beneficioso de hacer un esfuerzo corresponderá a la consecución del *Sendero* y los *Estados de Fruición Supramundanos* que son tan difíciles de consumar”.

(3). Inspeccionar el *Sendero* a recorrer (***Gamanavithi paccavekkhanatā***).

La energía se desarrollará en aquel que reflexione así: “Todos los *Buddhas*, *Paccekabuddhas* y Nobles Discípulos de un *Buddha* han consumado sus metas caminando por el *Sendero del Esfuerzo*. El esfuerzo es el sendero recto que recorren los *Nobles*. Ninguna persona ociosa puede proseguir por este *Sendero*. Sólo los que trabajen emprenderán el *Sendero*”.

(4). Honrar la comida de ofrenda de los devotos (***Piṇḍapātāpacāyanatā***).

Este factor corresponderá a una preocupación específica para los *bhikkhus*. La energía se desarrollará en aquel que, mirando con estima y aprecio los ricos alimentos ofrecidos por los devotos, reflexione así: “Estos devotos no son mis parientes, me dan esta ofrenda de alimentos no porque quieran ganarse la vida dependiendo de mí; lo hacen sólo debido al gran mérito que se obtiene al hacer tales ofrecimientos (al *Saṅgha*). El *Buddha* no nos permite comer ofrenda de alimentos de una manera

ligera e irresponsable, o para llevar una vida tranquila. Lo permite sólo con el propósito de practicar el *Dhamma* para lograr la liberación del *saṃsāra*. La ofrenda no es para ociosos o indolentes. Sólo los hombres diligentes serán dignos de ello”.

(5). Reflexionar sobre la nobleza de la herencia (***Dāyajjamahatta* *paccavekkhanatā***).

La energía se desarrollará en aquel que reflexione así: “La herencia del *Buddha* conocida como *'los tesoros de los virtuosos'* que recibirán Sus discípulos es de 7 clases: fe (*saddhā*), moralidad (*sīla*), aprendizaje (*suta*), liberalidad (*cāga*), sabiduría (*paññā*), vergüenza moral (*hirī*) y temor moral (*ottappa*).

Los indolentes no tendrán derecho a la herencia del *Buddha*. Así como los niños malos, repudiados por sus padres, no podrían heredar nada de ellos, los que sean perezosos no podrán recibir los “*tesoros de los virtuosos*” como herencia del *Buddha*. Sólo los hombres diligentes merecerán tal herencia”.

(6). Reflexionar sobre la nobleza del Maestro, el *Buddha* (***Satthumahatta‒paccavekkhanatā***).

La energía se desarrollará en aquel que reflexione de la siguiente manera: “Mi Maestro, el *Buddha*, ha sido tan noble que los diez mil sistemas estelares se estremecieron cuando Él tomó concepción (como *Bodhisatta* en Su última vida), cuando renunció al mundo, cuando se convirtió en un Iluminado, cuando expuso el *Primer Sermón* (*Dhammacakka*‒*pavattana* *Sutta*), cuando realizó el *Milagro Gemelo* en Sāvatthī para rendir a los herejes (*titthiya*), cuando descendió del mundo *Tāvatiṃsa* hacia *Sankassa Nagara*, cuando renunció al *Principio Vital de la Existencia* (*Āyusankhāra*) y cuando consumó el *Parinibbāna*. Siendo un verdadero hijo (o hija) de un *Buddha* tan noble, ¿debería permanecer despreocupado y perezoso sin esforzarme por practicar Sus *Enseñanzas*?”

(7). Reflexionar sobre la nobleza del propio linaje (***Jāti* *mahatta* *paccavekkhanatā***).

La *Energía* se desarrollará en quien reflexione así: “Mi linaje no es humilde; Soy descendiente de (el primer Rey) Mahasammata de la casta pura y elevada; Soy el hermano de Rāhula, nieto del Rey Suddhodāna y la reina Mahā Māyā, que perteneció a la Casa del Rey Okkāka, uno de los descendientes de Mahāsammata; Rāhula es el hijo de *Buddha*; dado que también he adoptado el nombre de ‘hijo de un *Buddha’* de ascendencia Sakya, somos hermanos. Siendo de tan noble ascendencia, no debería vivir una vida de indolencia, sino esforzarme por practicar la noble *Enseñanza*”.

(8). Reflexionar sobre la nobleza de los compañeros en la vida santa (***Sabrahmacārimahatta*‒ *paccavevekkhanatā***).

La energía se desarrollará en aquel que reflexione así: “Mis compañeros en vida santa, el Mahāthera Sāriputta y Mahā Moggallāna, así como los 80 *Grandes Discípulos*, que practicaron el noble *Dhamma*, ya han consumado los *Senderos* y los *Estados de Fruición* *Supramundanos*. Debo seguir el mismo *Sendero* de los Venerables compañeros a través de una vida santa”.

(9). Mantenerse alejado de los indolentes (***Kusita* *puggala* *parivajjanata***).

La energía se desarrollará en aquel que evite a los ociosos, es decir, a aquellos que abandonen todas las actividades físicas, verbales y mentales para recostarse y revolcarse en el sueño, como un pitón que se haya saciado.

(10). Asociarse con personas trabajadoras y enérgicas. (***Araddha* *vīriya* *puggala* *sevanatā***).

La energía se desarrollará en aquel que se asocie con personas trabajadoras y enérgicas que se dediquen únicamente a su tarea de todo corazón.

Los hombres de dedicación (*pahitatta*) siempre estarán decididos a no relajar sus esfuerzos para llevarse a cabo una tarea determinada hasta que se consume el éxito (o si no se tiene éxito hasta la muerte). Los que carezcan de dedicación dudarán incluso antes de comenzar el trabajo con el pensamiento. “¿Lo conseguiré o no?” Mientras realice el trabajo, si la meta esperada no se logra fácilmente, se estremecerá con el pensamiento: “Aunque continúe con el trabajo, no lo lograré” y así dejarán de esforzarse.

(11). Inclinarse hacia el desarrollo de la *Energía* bajo las cuatro posturas. (*Tad adhimuttatā*).

La energía se desarrollará en aquel que esté decidido e inclinado a cultivarla bajo las 4 posturas: recostado, sentado, de pie y caminando.

*Estos corresponden a los 11 factores que desarrollarán la Energía.*

### La Base Principal de la *Energía*

El fundamento principal de la *Energía* corresponderá a la emoción de *terror* (*saṃvega*). Éste es de tres tipos:

(1). *Cittutrāsa Saṃvega*

A la perturbación mental del temor hacia los peligros de los elefantes, tigres, etc.; armas, como espadas, lanzas, etc., se le conoce como “*Cittutrāsa Saṃvega*”. En términos del ***Abhidhamma***, corresponde al concomitante mental de la aversión (*dosa*). A través de una débil aversión surge el miedo; a través de una fuerte aversión surge la agresividad.

(2). *Ottappa Saṃvega*

*Ottappa Saṃvega* corresponde a un temor de obrar con el mal. Es un tipo beneficioso de concomitante mental (*sobhana cetasika*).

(3). *Ñāṇa Saṃvega*

Al terror que surja como una emoción religiosa al reflexionar sobre la *causa* y el *efecto* de las acciones se le conoce como *Ñāṇa Saṃvega*. Es el tipo de miedo hacia el *saṃsāra* sentidos por los seres virtuosos. En los *Textos*, *Ñāṇa Saṃvega* también se describe como el conocimiento acompañado por el temor moral de obrar con el mal.

(Si se incluyese el *Dhamma Saṃvega*, que es la sabiduría de los *Arahats* que surge acompañada del temor moral al ver los peligros de los fenómenos condicionados, habría 4 tipos de *Saṃvega*).

De estos tipos de *saṃvega*, solo *ñāṇa* *saṃvega* debe considerarse como el manantial principal de la *Energía*. Cuando uno aprecie los peligros del *saṃsāra* a través de la sabiduría y se sienta conmovido por este temor moral, ciertamente trabajará arduamente para liberarse de estos peligros. Sin esta sabiduría, uno no trabajaría por ella en absoluto.

Incluso durante la vida cotidiana, un discípulo que sienta miedo hacia la pobreza, es decir, alguien que posea *ñāṇa saṃvega*, trabajará duro para reflexionar así: “Sin educación, me enfrentaré a la pobreza cuando sea mayor”; un ser que no se sienta conmovido por tal ansiedad, es decir, alguien que no posea *ñāṇa* *saṃvega*, no hará ningún esfuerzo por adquirir conocimiento.

Asimismo, motivados por el temor hacia la pobreza, los trabajadores se dedican asiduamente al trabajo que les satisface las necesidades de la vida; mientras que aquellos que no piensen en su futuro permanecen indolentes y despreocupados. Debe deducirse de lo que se ha afirmado que solo *ñāṇa saṃvega* podrá producir el desarrollo de la *Energía*.

No obstante, esto se aplica sólo al desarrollo de la *Energía* que sirva como *Perfección*. Como ya se mencionó, existen dos tipos de energía, es decir, la energía que se desarrolle para una acción beneficiosa y la que se desarrolle para una acción perjudicial. La energía necesaria para realizar una acción perjudicial también es causada por esta emoción (*saṃvega*); pero es *cittutrāsa saṃvega* y no *ñāṇa* *saṃvega,* la cual sirve como su fundamento.

Una persona indigente que necesite dinero se esforzará por robar; no podrá adoptar una actitud mental adecuada (*yoniso manasikāra*). Éste es un ejemplo sobre cómo el esfuerzo incorrecto surge a través de uno perjudicial, de *cittutrāsa saṃvega*. Una persona que no posea una actitud mental adecuada recurrirá a esfuerzos incorrectos para evitar posibles peligros que le sobrevengan. No obstante, una persona con el estado de ánimo correcto no se esforzará por realizar acciones incorrectas; siempre se esforzará por realizar buenas acciones.

Así, mientras que el fundamento principal de la *Energía* es la emoción de terror (*saṃvega*), es la actitud mental la que determinará el tipo de energía que se deba desarrollar, ya sea beneficiosa o perjudicial.

Como *Perfección*, la energía perjudicial no debe considerarse; sólo la energía intachable y beneficiosa es la que se considerará como perfección.

Cuando consideramos los 4 *Esfuerzos Correctos*, parecería que sólo la energía que produjese acciones beneficiosas serviría como *Perfección*. No obstante, aunque un esfuerzo pueda no resultar en acciones beneficiosas, si no es un esfuerzo incorrecto ni del tipo que producirá acciones perjudiciales, deberá considerarse como una *Perfección de la Energía*.

Como ejemplo de un superesfuerzo en calidad de *Perfección*, el *Comentario* cita la historia de Mahajanaka. El *Bodhisatta*, como el Príncipe Janaka, realizó el esfuerzo de nadar durante 7 días a través del océano (cuando el barco en el que viajaba se hundió). Su arduo esfuerzo no fue motivado por el deseo de realizar acciones beneficiosas, como practicar la *generosidad*, observar la *moralidad* o cultivar la *meditación*. Tampoco resultó del surgimiento de estados perjudiciales como la codicia, el odio, la confusión y, por lo tanto, puede considerarse que estaba libre de culpa. El esfuerzo supremo del Príncipe Janaka, quien era inocente y estaba libre de demeritoriedad, cuenta como desarrollo de la *Perfección de la Energía*.

Cuando el barco estaba a punto de naufragar, setecientas personas a bordo sollozaron y se lamentaron con desesperación sin hacer ningún intento por sobrevivir al desastre. El Príncipe Janaka, a diferencia de sus compañeros de viaje, pensó: “Llorar y lamentarse de miedo cuando uno se enfrente ante el peligro no corresponde al sendero de los sabios; un hombre sabio se esfuerza para salvarse del peligro inminente. Como soy un hombre de sabiduría, debo esforzarme por nadar hasta llegar a un lugar seguro”. Con esta determinación y sin ningún temor, nadó valientemente a través del océano. Siendo impulsado por un pensamiento tan noble, su actuación fue loable y el esfuerzo que puso en este acto fue también extremadamente loable.

Los *Bodhisattas* en cada existencia emprenden lo que tengan que emprender con valentía y sin inmutarse; por no decir de los renacimientos en el mundo humano, incluso cuando el *Bodhisatta* renació como un toro, realizó arduas tareas (*Pātha Jātaka,* ***Ekaka Nipāta****, 3‒Kuru Vagga*). Así, como un toro joven llamado Kanha, el *Bodhisatta*, en agradecimiento a la anciana que lo había atendido, arrastró quinientos carruajes cargados de mercancías a través de un gran pantano.

Incluso como animal, el desarrollo de la *Energía como Perfección* por parte del *Bodhisatta* no disminuyó; cuando renació como humano, persistió en él la tendencia por esforzarse. Las dificultades extremas por las que pasó como el Rey Kusa, en sus esfuerzos por recuperar los favores de la Princesa Pabhavati (que se escapó de él debido a su fea apariencia), son ejemplos del esfuerzo decidido e inquebrantable ante las dificultades del *Bodhisatta*. La tendencia latente a desarrollar tal energía permaneció con el *Bodhisatta* a lo largo de todas sus diversas existencias.

### La Vida de Mahosadha

Los *Textos* relatan la historia de Mahosadha para mostrar el desarrollo de la *Perfección de la Sabiduría* por parte del *Bodhisatta*. Pero, en esa misma vida, el *Bodhisatta* también desarrolló la *Perfección de la Energía*. En general, Mahosadha hizo uso de la *Sabiduría* como guía para atender sus múltiples deberes; pero una vez que se tomaba una decisión cuidadosa, lo ponía en práctica haciendo uso de un esfuerzo continuo. Tales esfuerzos en Mahosadha, aunque no tenían la intención de desarrollar acciones meritorias de *generosidad*, *moralidad* o *meditación*, deben considerarse como *Perfección de la Energía*, ya que fueron realizados para bienestar de los demás.

##### Los Esfuerzos de Mahosadha

Cabe preguntarse si algunos de los esfuerzos de Mahosadha no causaron sufrimiento a otros. Por ejemplo, cuando el Rey Cūḷani‒Brahmadatta asedió a Mithilā con las 18 divisiones de su ejército indestructible (*akkhobhaṇī*), Mahosadha ideó una estratagema que provocó la derrota completa del gran ejército, causando mucho sufrimiento al Rey Cūḷani‒Brahmadatta y a sus hordas. ¿No deberíamos entonces culpar a Mahosadha por sus intentos de hacer sufrir a sus oponentes?

En respuesta a esto: tómese el símil de asustar a una serpiente que esté a punto de atrapar a una rana. Algunas personas podrían opinar que tal intento es censurable porque, al hacerlo, la rana sin duda saldrá del peligro, pero la serpiente se quedará con hambre. El *Buddha* enseña que la volición es el factor decisivo en tal situación. Si uno espanta a la serpiente para hacerla pasar hambre, será reprobable; por otro lado, si uno actuase sólo para sacar a la rana del peligro sin pensar en el hambre de la serpiente, será absolutamente irreprobable.

Nuevamente, en las Preguntas del Rey Milinda (***Milindapaṅha****, 4‒Meṇḍaka Vagga, 5 Devadattapabbajja pañha*), el Rey el preguntó al Venerable Nāgasena: “Venerable Señor, ¿no es un hecho que el *Buddha* sabía que Devadatta crearía un cisma si se le permitía convertirse en un *bhikkhu*? Sabiendo esto, ¿por qué el *Buddha* lo admitió a la orden? Si no hubiese recibido la admisión, jamás podría haber causado tal cisma”.

El Venerable Nāgasena respondió: “¡Oh, Rey !, el *Buddha* de hecho previó que Devadatta crearía un cisma entre los *bhikkhus*, pero también sabía que si Devadatta no lograba ser admitido a la *Orden*, cometería acciones perjudiciales como tener una 'visión incorrecta con un seguro y determinado destino. '(*niyata micchādiṭṭhi*); por lo que sufriría peor suerte que la que sufrió por causar el cisma. La creación del cisma sin duda lo condujo a los reinos de la desdicha (*Apāya*), pero hay un límite de tiempo para el sufrimiento en estos reinos. Sin embargo, si hubiese quedado fuera de la *Orden*, debido a sus acciones perjudiciales, al tener “puntos de vista incorrectos con un seguro y determinado destino”, estaría condenado a una miseria ilimitada en los reinos del sufrimiento intenso (*Niraya*). Previendo este posible límite a su sufrimiento, el *Buddha*, por compasión, lo admitió a la *Orden*, mitigando así su agonía hasta cierto punto”.

De la misma manera, al poner en fuga al gran ejército del Rey Cūḷani‒Brahmadatta sin causar sufrimiento a su país, Mahosadha salvó a su propio país Mithilā de la destrucción completa. Actuó así para servir al mejor interés de ambos y quedó libre de toda culpa.

### Las Cualidades de la *Energía*

(1). Cuando la Energía ocupa un lugar predominante en el desempeño de múltiples funciones, adquiere el nombre de *Vīriyadhipati*, una de las 4 *Condiciones de Predominio* (*Adhipati*).

(2). Forma una parte constituyente de las 22 *Facultades de Control* (*indriya*) y se conoce como *Vīriyindriya*. No obstante, sólo la energía asociada con la consciencia moral mundana se considerará como *Perfección de la Energía*. En las 5 *Facultades de Control* (*indriya*) del *Bodhipakkhiya Dhamma* también, el *vīriyindriya*, al igual que en el caso de *paññindriya*, se cuenta como *Perfección*, sólo cuando esté incluida dentro de la purificación mundana (de la moralidad y la mente).

Asimismo, con respecto a los 4 tipos de *Esfuerzo Correcto* (*sammappadhāna*), sólo la energía incluida dentro de la purificación mundana se considerará como *Perfección*.

(3). El factor de la *Energía* incluido en los *5 Poderes* (*bala*) se conoce como el *Poder de la Energía* (*vīriya‒bala*); en los *Cuatro Medios de Consumación* (*iddhipada*) se conoce como *Consumación de la Energía* (*vīriyiddhipāda*); en los *Siete Factores de la Iluminación* (*bojjhaṅga*), como el *Factor Energético de la Iluminación* (*vīriya*‒*sambojjhaṅga*); y en los O*cho Constituyentes del Noble Sendero* (*ariya*‒*maggaṅga*), como el *Esfuerzo Correcto* (*sammā*‒*vāyāma*). Estos diversos factores de la *Energía* bajo diferentes nombres se considerarán como *Perfección de la Energía* sólo en asociación con la consciencia moral mundana que surge al emprender la purificación mundana.

Al contemplar estas cualidades especiales de la *Energía*, que todos ustedes puedan conducir la *Perfección de la Energía* hasta el nivel más elevado posible.

## (f) Sexto *Pāramī*. La *Perfección de la Paciencia* (*khantī‒pāramī*)

El *Texto* exhorta “a soportar el elogio y el desdén con paciencia” (*sammānāvamānakkhamo*). Uno no se debe regocijar cuando se encuentre con objetos agradables ni molestarse cuando se encuentre con objetos desagradables. No corresponderá a la tolerancia o paciencia si desarrollamos codicia hacia lo agradable en circunstancias favorables o si desarrollamos aversión hacia lo desagradable bajo circunstancias desfavorables. El significado esencial aquí es: somos verdaderamente pacientes sólo cuando las situaciones favorables se enfrenten sin codicia y las desfavorables, sin aversión.

Sin embargo, con respecto a la *Perfección de la Paciencia*, los *Comentarios* generalmente aluden, mediante historias ilustrativas, a la expresión de la *Perfección de la* *Paciencia* (*Khantī‒Pāramī*) sólo a la tolerancia hacia las acciones de agresión física o verbal por parte de los demás sin dar paso a la ira. El ***Comentario Cariyāpiṭaka***, en el Capítulo *Miscelánea*, expone: “*Karuṇūpāyakosallapariggahitaṃ sattasaṅkhārāparādhasahanaṃ adosappadhāno tadākārappavattacittuppādo khantī‒pāramitā*”. Al grupo de consciencias y concomitantes mentales asociados con la paciencia hacia la maldad cometida

por los demás, predominante por el factor mental de la no‒aversión (*adosa‒cetasika*) y operado por la compasión y la habilidad en el uso de lúcidos recursos, se le denomina *Perfección de la Tolerancia*; es decir, al grupo de consciencias y concomitantes conformados en modo de paciencia hacia las faltas cometidas los demás seres, se le denomina *Perfección de la Paciencia*.

El ***Mūla Tikā,*** al comentar sobre las 5 restricciones (de *moralidad, atención plena, sabiduría, tolerancia y energía*) explicadas brevemente en el ***Aṭṭhasālini***, define a la restricción de la *Paciencia* como: ‘*Khantīti adhivāsanā; sā ca tatha pavattā khandhā; paññāti eke, adoso eva vā*”. ‘*Khantī’* significa *paciencia*; esa tolerancia corresponden, en realidad, a los 4 agregados mentales conformados en modo de *tolerancia*; algunos maestros dicen que se trata de la *Sabiduría* (*paññā*) o sólo el factor mental de la no‒aversión.

Algunos eruditos opinan:

“La exhortación en los *Textos* *Pali*, la de *'soportar el elogio y la censura con paciencia'* pareciera implicar que uno debe tolerar tanto el elogio como la censura con tolerancia. Pero, durante una experiencia real, uno podría sentirse disgustado y enojado sólo cuando sea insultado y despreciado; nadie muestra tales emociones cuando se le trata con honor y veneración. Por lo tanto, el término *Paciencia* debe usarse sólo cuando uno no muestre enojo en una situación que normalmente provocaría enojo a los demás.

“Adoptar la exhortación del *Texto* *Pali* literalmente sería lo mismo que equiparar a la *Perfección de la* *Paciencia* con la *Perfección de la Ecuanimidad*, sin ver ninguna diferencia entre las dos”.

Como la autoridad citada por estos eruditos es la mencionada en el ***Comentario Cariyāpiṭaka*** y el ***Mūla Ṭikā*,** dicho punto de vista no puede dejarse de lado.

Cabe señalar, sin embargo, que a la paciencia se le considerará como tolerancia hacia el trato de los demás, mientras que la ecuanimidad corresponderá a la indiferencia hacia los seres, sin odio ni amor.

El Venerable Ledi Sayādaw, en su *Maṅgala Sutta Nissaya,* define a *Khantī* como “no sentirse exacerbado cuando uno se encuentre con lo agradable y permanecer paciente sin dar rienda suelta a la ira cuando se encuentre con dificultades”. Esta definición está en conformidad con la exhortación “*sammānāvamānakkhamo*”.

Reconciliación de la exposición del *Comentario* y el *Texto*: Los *Bodhisattas* son por naturaleza serios; las experiencias agradables o las circunstancias felices no los excitan por medio de la codicia; están acostumbrados a no ser conmovidos por ellos sin tener que hacer un esfuerzo especial para disciplinar su mente. Sin embargo, cuando se enfrentan a un giro infeliz de los acontecimientos, suelen hacer un esfuerzo especial para soportarlos con paciencia a fin de cumplir con la *Perfección de la Paciencia*.

Los *Bodhisattas* que estén desarrollando la *Perfección de la Paciencia*, tienen que soportar tanto las experiencias agradables como las desagradables para no desarrollar codicia ni mala voluntad. De ahí la exhortación que se dé en el *Texto,* la de soportar el elogio sin desarrollar codicia y tolerar los insultos y maltratos sin generar odio. No obstante, no es nada extraño que los *Bodhisattas*, que son de mente seria, experimenten la amabilidad sin ser conmovidos por la codicia. Por lo tanto, el *Comentario* sólo comenta sobre la tolerancia que debe cultivarse como *Perfección de la Paciencia* en situaciones desagradables que sean insoportables para personas comunes. Visto de esta manera, no existe ningún desacuerdo entre la exposición del *Comentario* y la enseñanza en el *Texto*.

### La Naturaleza de la *Paciencia*

La *Paciencia* es el grupo de consciencias y concomitantes liderados por el factor mental de la *no‒aversión* (*adosa* *cetasika*), que tiene las características de la ausencia de mala voluntad o ira, no es una realidad última independiente, como la *Sabiduría* o la *Energía*. Sin embargo, cuando se considera en sí misma como *adosa‒cetasika*, corresponderá por supuesto a una realidad última, como la *Sabiduría* o la *Energía*.

Aunque la *Paciencia* (*khantī*) es no‒aversión (*adosa cetasika*), todo caso de no‒aversión no corresponderá a la *Paciencia*. *Adosa*‒*cetasika* acompaña a cada surgimiento de un tipo de *Consciencia “Hermosa*” (*sobhaṇa*), pero se le denomina *Paciencia* (*khantī*) sólo si sirve para disuadir la ira, cuando sea provocada por los demás. Si la consciencia “hermosa” surgiese por cualquier otra causa, al *adosa‒cetasika* que la acompañe no se le denominará necesariamente *Paciencia*.

### La *Paciencia* del Venerable Puṇṇa

La actitud mental del Venerable Puṇṇa servirá como un buen ejemplo de tolerancia que uno deba desarrollar. Por lo tanto, aquí se describirá brevemente. Una vez, durante la época del *Buddha*, el Venerable Puṇṇa se acercó e informó al *Buddha* que le gustaría ir al distrito de Sunāparanta y vivir allí. El *Buddha* le dijo: “Puṇṇa, la gente en Sunāparanta es ruda y brutal. ¿Cómo se sentiría si lo maltrataran y vilipendiaran?”

El *Thera* respondió: “Venerable Señor, si la gente de Sunāparanta me insultara y me vilipendiara, los consideraría buenas personas, controlaría mi temperamento y los soportaría pacientemente bajo el pensamiento: ‘Éstas son buenas personas, muy buenas personas; simplemente me maltratan y me injurian, pero no me agreden con puños y codos.

El *Buddha* le preguntó además: “Puṇṇa, supongamos que la gente de Sunāparanta lo atacara con puños y codos, ¿cómo se sentiría?” “Venerable Señor, los consideraría como buenas personas, controlaría mi temperamento y los soportaría pacientemente bajo el pensamiento: 'Éstas son buenas personas, personas extremadamente buenas; simplemente me han agredido con puños y codos, pero no me ha apedreado”.

(El Buddha le preguntó además cómo se sentiría si la gente lo apedreara, lo golpeara con palos, lo cortara con una espada o incluso lo matara).

El *Thera* respondió: “Venerable Señor, controlaría mi temperamento y los soportaría pacientemente con el pensamiento: 'Los discípulos del *Bhagavā*, como el Venerable Godhika, el Venerable Channa, etc. (al estar hastiados, avergonzados y asqueados del cuerpo y la vida), tuvieron que suicidarse (*satthahāraka kamma*); que afortunado soy. No necesito suicidarme’”. Luego, el *Buddha* aprobó sus respuestas y lo bendijo. (***Majjhima Nikāya,*** *Uparipannāsa, 5‒Salāyatana Vagga, 3‒Punnovāda Sutta*)

Nuevamente, en el ***Pātha Jātaka****, Sattālisa Nipāta, Sarabhaṅga Jātaka,* *Sakka*, el Rey de los Devas, le preguntó al ermitaño, Sarabhaṅga:

“Oh, Ermitaño de ascendencia Koṇḍañña, ¿qué se podría matarse sin tener que arrepentirse? ¿Qué podría abandonarse para obtener el elogio de los virtuosos? ¿Qué palabras duras e insultantes se deberían soportar con paciencia? Deme respuestas a estas preguntas”.

El *Bodhisatta*, el Ermitaño Sarabhaṅga, respondió:

“Uno podrá matar la ira sin tener que arrepentirse; se podrá abandonar la ingratitud para obtener elogios de los virtuosos; habrá que soportar con paciencia las palabras duras e insultantes de los seres, ya sean superiores, semejantes o inferiores; los virtuosos llaman a ello la forma más elevada de la paciencia”.

Nuevamente, *Sakka* le preguntó:

“Oh, Ermitaño, puede ser posible tolerar las palabras duras e insultantes de aquellos que sean superiores o semejantes, pero ¿por qué debería uno tolerar las palabras groseras que provengan de los inferiores?”

El *Bodhisatta* respondió:

“Uno puede soportar con paciencia la rudeza de su superior a través del miedo; o del lenguaje insultante de aquellos que sean semejantes a uno para protegerse del peligro de la rivalidad. (Ambos casos no son tipos superiores de paciencia). No obstante, los sabios dicen que soportar el lenguaje grosero que provenga de los seres inferiores, sin ninguna razón especial para hacerlo, corresponderá a la forma suprema de la tolerancia”.

### La Tolerancia de *Sakka*

Una vez, en una batalla entre los *Devas* del *Tāvatiṃsa* y los *asuras*, los *Devas* capturaron a Vepacitti, al Rey de los Asuras, y lo llevaron ante la presencia de *Sakka*. Éste al entrar y salir de la Asamblea, injurió a *Sakka* con palabras insultantes,

no obstante, Sakka lo soportó sin mostrar enojo. (***Saṃyutta Nikāya****, Sagatha Vagga, Sakka Saṃyutta, Vepacitti Sutta*).

Entonces Mātali (el auriga de *Sakka*) le preguntó a su maestro por qué permaneció tan tranquilo, sin mostrar ningún resentimiento ante tales insultos. La respuesta de *Sakka,* en verso, incluyó el siguiente extracto:

Sadatthaparamā atthā,  
Khantyā bhiyyo na vijjati.  
Yo tengo balavā santo,  
Dubbalassa titikkhati,  
Tam āhu paramam khantim.

De todos los tipos de interés, el interés propio es supremo; y entre los actos que promuevan el interés personal, el de la tolerancia será el mejor. El que sea fuerte, soportará al débil; los virtuosos llaman a esto la paciencia suprema.

*Explicación de las citas de los Textos.*

Aunque las citas anteriores, del ***Sakka Saṃyutta*** *y* ***Sarabhaṅga Jātaka***, se refieren particularmente a la tolerancia a los insultos verbales, debe entenderse que también se refiere a soportar agresiones físicas. Los *Textos* mencionan los insultos verbales porque son más comunes que los ataques físicos.

Esto se ve confirmado por el ejemplo de la mencionada historia del Venerable Puṇṇa, que incluía los maltratos físicos en agravios en orden ascendente.

En el *Khantivādī Jātaka* también se encuentra la historia del ermitaño Khantivādī, quien dio un ejemplo de suprema tolerancia cuando el Rey Kalabu lo torturó, no sólo verbalmente sino también físicamente, causándole la muerte.

### La Ira (*akkodha*) y la Tolerancia (*khantī*)

Como se ha dicho anteriormente, la tolerancia consiste en controlarse a uno mismo para no resentirse cuando otros lo ataquen, ya sea verbal o físicamente. Pero existe otra forma de ira que no está relacionada con los males verbales o físicos cometidos por los demás. Supongamos que un hombre emplee a alguien para que haga un determinado trabajo y el empleado lo realice lo mejor que pueda. No obstante, supongamos que el empleador no esté satisfecho con su trabajo y que estalle de ira. Si uno controlara su temperamento en tal situación, no sería tolerancia (*khantī*), simplemente no se está dando rienda suelta a la ira (*akkodha*).

#### Akkodha y Khantī como Deberes Reales

En el *Mahā Haṃsa Jātaka* del *Asiti Nipata,* ***Pāṭha Jātaka***, el *Buddha* muestra cuáles son los “Diez Deberes de un Rey” (*dāsa* *rāga*‒*dhamma*) los cuales incluyen tanto a *akkodha* como a *khantī*.

Al llevar a cabo las diferentes órdenes de un monarca, sus ejecutivos pueden haber realizado bien sus tareas con la mejor intención, pero no a su satisfacción. *Akkodha,* como uno de los *Diez Deberes de un Rey*, le prohíbe ceder al Rey a la ira royal en tal situación. Por el contrario, *khantī*, que soporta los insultos verbales o físicos sin perder los estribos, se establece independientemente como otro deber del Rey.

#### 9 Causas Para la Ira

Existen nueve causas para el surgimiento de la ira en relación con uno mismo, con los amigos, con los seres queridos o con los enemigos. También puede surgir con respecto a las acciones del pasado, presente o futuro, por lo que existen nueve causas para la ira que surgen con respecto a los individuos y con respecto al tiempo:

(1). Alguien que esté enojado con relación a uno mismo, pensando: “Él ha causado daño a mi interés”.

(2). Alguien que esté enojado con relación a uno mismo, pensando: “Él está causando daño a mi interés”.

(3). Alguien que esté enojado con relación a uno mismo, pensando: “Él causará daño a mi interés”.

(4). Alguien que esté enojado con relación a sus amigos, pensando: “Él ha causado daño a los intereses de mi amigo”.

(5). Alguien que esté enojado con relación a sus amigos, pensando: “Él está causando daño a los intereses de mi amigo”.

(6). Alguien que esté enojado con relación a sus amigos, pensando: “Él causará daño a los intereses de mi amigo”.

(7). Alguien que esté enojado con relación a sus enemigos, pensando: “Él ha promovido el interés de mis enemigos”.

(8). Alguien que esté enojado con relación a sus enemigos, pensando: “Él está promoviendo el interés de mis enemigos”.

(9). Alguien que esté enojado con relación a sus enemigos, pensando: “Él promoverá el interés de mis enemigos”.

— ***Aṅguttara Pāli****, Navaka Nipāta, 1‒Pannāsaka. 3‒Vagga. 9‒Sutta* —

#### La Ira Irracional (*Aṭṭhāna Kopa*)

Además de las 9 causas de ira anteriores, uno también puede enojarse si lloviese demasiado, si hiciese mucho viento o demasiado calor, etc. Al perder los estribos por asuntos por los cuales uno no debería enojarse se le denomina ira irracional (*aṭṭhāna kopa*). Éste corresponde al factor mental de la mala voluntad (*dosa cetasika*) que surge principalmente en aquellos que no tienen capacidad de razonamiento. Reprimir esa ira irracional (*aṭṭhāna kopa*) es mantenerse sin ira (*akkodha*).

### 8 Clases de Poder (*Bala*)

En una lista sobre los 8 tipos de poder el de los nobles y virtuosos se incluye la Tolerancia. (***Aṅguttara Pāli****, Atthaka Hipāta, 1‒Paṇnāsaka, 3‒Gahapati Vagga, 7‒Sutta*).

Los ocho tipos de poder son:

(1). llorar es el poder de los niños

(2). la ira es el poder de las mujeres

(3). el arma es el poder de los ladrones

(4). la soberanía sobre amplios territorios es el poder de los Reyes

(5). encontrar faltas en los demás es el poder de los necios

(6). el escrutinio cuidadoso corresponde al poder del sabio

(7). la consideración repetida es el poder de los eruditos

(8). la tolerancia hacia los errores cometidos por los demás es el poder de los *samaṇas* y *brāhmanas*.

### *Samaṇas y Brāhmanas*

Con referencia a los términos *Samaṇas* y *Brāhmanas* en el No. (8) de la lista anterior, se podría preguntar si los *samaṇas* poseen el mismo estatus.

Fuera de la *Enseñanza*, “*Samaṇa*” significa *recluso*. Dentro de la *Enseñanza*, se entiende como *bhikkhu*, un miembro de la *Orden*, un hijo del *Buddha*. Por lo tanto, el término “*Samaṇa*” es bien conocido y no necesita mayor explicación.

Lo que requiere elaboración es la palabra “*Brāhmaṇa*”. El *Aggañña Sutta* del *Pāthika Vagga,* ***Dīgha Nikāya****,* da cuenta de cómo esta denominación “*Brāhmaṇa*” llega a usarse primero a través de la evolución de la historia.

Al principio del mundo, (después de que los humanos hubiesen vivido en la tierra durante eones) aparecieron senderos malvados entre ellos y eligieron a cierto individuo para gobernarlos como “el Gran Elegido”, el Rey *Mahā Sammata*. En esa ocasión, algunas personas dijeron: “El mundo está siendo abrumado por las fuerzas del mal; no deseamos vivir en asociación con personas que estén tan corrompidas como para ser gobernadas por un Rey. Nos dirigiremos al bosque y nos alejaremos, lavaremos estos malos senderos”, estos se retiraron al bosque y permanecieron allí meditando y absortos en los *jhānas*. Debido a que vivieron asi, se les llamó “*Brāhmaṇas*”.

“*Brāhmaṇa*” es una palabra *Pali* que significa “aquel que haya acabado con la maldad”. Los *brāhmaṇas* no cocinaban su propia comida; vivían de los frutos que caían de los árboles o de las ofrendas recogidas en las ciudades y pueblos. Fueron llamados “*Brāhmaṇas*” porque llevaban una vida pura y santa de acuerdo con el significado literal de la palabra *Pali* “*Brāhmaṇa*”. Por los tanto, eran *Guṇa brāhmanas*, es decir, *brāhmanas* en virtud de su práctica sagrada.

Después de un lapso de muchos eones, algunos de estos *guṇa brāhmanas* fallaron en mantener la práctica de la meditación y la absorción en los *jhānas*. Se establecieron en las afueras de las ciudades y los pueblos; compusieron y enseñaron los *Vedas* a quienes se encontraban ansiosos de aprenderlos. Entonces, dejaron de practicar la meditación para lograr la absorción de los *jhanas* y discriminar entre los males. Pero aún conservaron el nombre de *Brāhmaṇa*; no obstante, no eran *Guṇa brāhmanas* porque ya no poseían el atributo de la práctica sagrada. Sólo podían afirmar ser *Jāti brāhmanas*, es decir, *brāhmanas* de nacimiento descendientes de los *Guṇa brāhmaṇas*. Como no pudieron practicar la meditación para desarrollar los *jhānas*, se les consideraba de clase inferior. Pero con el paso del tiempo, escribiendo libros védicos y enseñando, llegaron a ser considerados bastante respetables y nobles. Aunque estos *brāhmaṇas* de nacimiento, en realidad, no discriminaban y purificaban las impurezas mentales mediante el cultivo de los *jhānas*, se sumergieron en las aguas de los ríos y la corrientes de los engaños hacia la gente, calificando su comportamiento como embustero como, por ejemplo, bajo los actos de ablución para eliminar las impurezas.

En el ***Bhūridatta Jātaka*** se encuentra una referencia a esta práctica de lavar los pecados de los *brāhmaṇas*. Bhūridatta, Rey de los *Nāgas*, solía visitar el mundo humano para observar los preceptos. En una de esas visitas, no pudo regresar a la tierra *nāga* a la hora prevista. Sus dos hermanos fueron a buscarlo.

(Pudieron rescatarlo a tiempo del cautiverio de un encantador de serpientes que lo maltrató. Fue traicionado por un *brahman* llamado Nesāda que lo vio observando preceptos en la cima de un hormiguero)21.

Su hermano menor, Subhoga Nāga, mientras seguía el curso del río Yamunā en su búsqueda, se encontró con el *Brahman* Nesāda, responsable de la captura del encantador de serpientes. El *brahman* fue encontrado sumergido en el río Yamunā para lavar las impurezas de su traición.

El *Buddha* solo tenía en mente a los *Guṇa brāhmanas* cuando decía que la tolerancia correspondía al poder de los *samaṇas* o *brāhmaṇas*. Los ascetas del *Aggañña Sutta*, quienes, vestidos con ropajes blancos, mantenían una práctica para deshacerse de las impurezas, eran *brāhmanas* o *brāhmanas* de nacimiento ordinarios. Pero cuando el *Buddha* hizo Su aparición y comenzó a exponerles la enseñanza, describió los atributos solo en virtud de los cuales uno podría ser llamado un *brāhmana*. En el ***Dhammapada***, el *Buddha* dedicó un *Vagga‒Brāhmana Vagga* completo de 42 versos para explicar completamente las nobles cualidades, cuya posesión daría derecho a uno a ser llamado *brāhmana*. Esos *brāhmanas* eran todos *Guṇa brāhmanas*; no existía una división en esta clase. Los *brāhmanas* de nacimiento, sin embargo, se dividen en muchas diversificaciones.

(Los últimos cuatro párrafos que tratan sobre la etimología de la palabra Birmana utilizada para *brāhmaṇas* quedarán fuera de nuestra traducción).

## (g). Séptimo *Pāramī*. La *Perfección de la Verdad* (*Sacca‒Pāramī*)

(Los párrafos iniciales de este capítulo tratan sobre cómo se adoptan las palabras *'Khantī'* y *'Sacca'* del *Pali*, con algunos cambios en el idioma Birmano y cómo se compara la *Verdad* de la literatura Birmana con la *Estrella de la Mañana*, que nunca se desvía de su curso. Esto lo hemos dejado fuera de nuestra traducción).

Lo que debe notarse, sin embargo, es lo siguiente: como se ha mencionado en el *Texto*, así como la *Estrella de la Mañana* siempre va en línea recta sin desviarse de su curso, así mismo, uno debe hablar con franqueza y sinceridad. Tal discurso por sí mismo corresponderá a la veracidad. De ahí la explicación del comentarista Buddhaghosa sobre el símil sobre la Estrella de la Mañana.

### 2 Tipos de Verdad

La *Verdad* (*sacca*) no es un principio fundamental independiente como la *Sabiduría* (*paññā*) o la *Energía* (*vīriya*). Se trata de una verdad sin ni un solo rastro de falsedad. Implica concomitantes mentales tales como la *moderación* (*virati‒cetasika*), la *volición* (*cetanā‒cetasika*), etc. Como una verdad varía bajo diferentes circunstancias, la verdad básicamente puede ser de dos tipos: (1). la *Verdad Convencional* (*Sammuti‒sacca*) y (2). La *Verdad Última* (*Paramattha*‒*sacca*). (Sólo estos 2 tipos de

‒

1. Los traductores insertan este párrafo para dar continuidad a la historia.

*Verdad* son expuestos por el *Buddha*; no existe un tercer tipo verdad; no existe otra verdad que no sean estas 2 verdades en el mundo entero).

### La *Verdad Convencional* (*Sammuti‒Sacca*)

De estos dos tipos, la *verdad convencional* corresponderá a la verdad que concuerde con lo que haya sido nombrado por la gente. La gente generalmente nombra las cosas de acuerdo a sus formas. Llaman a una cosa de cierta forma un “ser humano”; a otra cosa de otra forma, un “toro”; a otra cosa de otra forma, un “caballo”. Una vez más, entre los seres humanos, a alguien de una determinada forma se le denomina “hombre” y a alguien de otra forma, “mujer”. De esta manera, existirán tantos nombres como cosas.

Si se le llamara a una cosa denominada “hombre”, “hombre”, sería una verdad convencional; es convencionalmente correcto que así se hable. Si se le llamara a lo que se haya denominado “hombre”, “toro”, no sería una verdad convencional; no es convencionalmente correcto que se hable así. Si se refieriese a alguien, que haya sido denominado “mujer”, como “hombre”, no correspondería a una verdad convencional; no es convencionalmente correcto que se hable así. De esta manera, se debe diferenciar entre estas dos verdades.

### La *Verdad Última* (*Paramattha‒Sacca*)

A aquello que no sólo haya sido nombrado por la gente, sino que realmente exista en su sentido último, se le denominará Verdad Última. Por ejemplo, cuando se dice, “el objeto que conozca varios objetos de los sentidos es la mente (*citta*)”, el principio del conocimiento es una Verdad Última porque realmente existe en su sentido último. Cuando se diga, “lo que cambia debido a los fenómenos opuestos, como el calor y el frío, etc. es la materia (*rūpa*)”, es el principio del cambio en calidad de *Verdad Última*, porque realmente existirá en su sentido último. De esta manera, los concomitantes mentales (los *cetasikas*) y el *Nibbāna* también deberían reconocerse como *Verdades Últimas*, ya que existen también y verdaderamente en su *sentido último.*

### *Percepción* (*Saññā*) y *Sabiduría* (*Paññā*)

De los dos tipos de verdad, la verdad convencional estará asociada a la *percepción*; en otras palabras, la verdad convencional dependerá de la *percepción*. El reconocimiento de las cosas de acuerdo con sus respectivas formas, tal como se venga diciendo desde la infancia 'tal figura es un hombre', 'tal figura es una mujer', 'tal figura es un toro', 'tal figura es un caballo', y así, sucesivamente, corresponderá a la *percepción*. Una persona que vea a través de la *percepción* dirá: “Existe el cuerpo humano”, “existe el hombre”, “existe la mujer”, etc.

La *Verdad Última* corresponde al objeto de la *Sabiduría*. En otras palabras, se manifiesta a través de la *Sabiduría*. Cuanto mayor sea la *Sabiduría*, más discernible será la *Verdad Última*. La *Sabiduría* analiza todo y aprecia su verdadera naturaleza. Cuando se dice “el objeto que conoce los diferentes objetos sensoriales en la mente”, la *Sabiduría* investigará si el principio de conocimiento existe o no y decidirá que sí existe. Si no existiera el conocimiento, reflexiona la *Sabiduría*, nunca existirían los seres; todo habría sido pura materia como, por ejemplo, piedras, rocas, etc. Las cosas materiales están lejos de conocerse. No obstante, todos los seres conocen diversos objetos sensoriales. Cuando la *Sabiduría* reflexiona así, se manifiesta el principio (*citta*) que conocerá los objetos sensoriales.

Por lo tanto, que la mente exista, en el *sentido último*, será claro para aquellos que reflexionen a través de la *Sabiduría*; cuanto más reflexionen así, más claro comprenderán tales asuntos. No obstante, para aquellos que vean las cosas a través de la percepción, nada estará claro; seguirá siendo imperceptible. Porque, tal como se ha dicho antes, la percepción corresponderá a una noción de las formas. Cuando se diga que la mente existe, el que sólo perciba podría preguntar: “¿Es la mente redonda, plana o cuadrada? ¿Es polvo, líquido o gaseoso?” No obstante, no se puede contestar que sea redonda, plana o cuadrada, ni se puede decir que sea polvo, líquido o gaseoso. Si no se puede decir nada al respecto, se podría argumentar que no existe la mente; porque si existiera tal cosa, debería ser redonda, plana o cuadrada; debería ser polvo, líquido o gaseoso. Para el que sólo perciba las cosas, preocupado por la idea de las formas concretas, la mente no existirá simplemente porque no asumirá ninguna forma concreta.

Así como el que perciba no podrá observar la verdad última, el intelectual no podrá observar la verdad convencional. Cuando el intelectual eche un vistazo a lo que haya sido denominado 'hombre' por aquel que sólo lo perciba, lo hará con una mente analítica y dividirá a esa persona en 32 partes, como por jemplo, el cabello de la cabeza, el vello del cuerpo, las uñas

de las manos, de los pies, etc. “¿Al cabello de la cabeza se le denomina hombre?” “¿Al cabello del cuerpo se le denomina hombre?” Las respuestas a estas preguntas no podrían ser afirmativas afirmativas. De la misma manera, cuando se haga una pregunta similar sobre cada una de las partes restantes del cuerpo humano, la respuesta será siempre un *no*. Si a ninguna de estas partes se le puede denominar 'hombre', el intelectual dirá: “Bueno, realmente no existe tal cosa denominada *hombre* “.

La *Verdad Convencional* aparecerá sólo cuando se observe a través de la *Percepción*; pero cuando se observe a través de la *Sabiduría*, desaparecerá; así también, la *Verdad Última*, aparecerá cuando se observe a través de la *Sabiduría*; cuando se vea a través de la *Percepción*, desaparecerá.

Al respecto, lo que es particularmente digno de mención es el hecho de que el *Nibbāna* corresponde a una *Verdad Última*. Esta *Verdad Última* corresponderá a la paz a través de la cesación de todo tipo de dolor y sufrimiento. Esta paz sólo se puede discernir cuando se examine la realidad por medio de una *Sabiduría* aguda y nunca por medio de la *Percepción*.

### El Visión Incorrecta del que Percibe

Hoy en día, a algunas personas les gustaría preguntar: “¿Existen edificios palaciegos en el *Nibbāna*?, ¿Cómo disfrutan allí aquellos que hayan consumado el *Nibbāna*?, etc. Hacen tales preguntas debido a su percepción del *Nibbāna*, que como *Verdad Última* se encuentra bajo la esfera de la *Sabiduría*.

Sin duda, no existen edificios palaciegos en el *Nibbāna* ni existen individuos que consumen el *Nibbāna*. (Aquellos que hayan consumado la paz del *Nibbāna* bajo la consumación del estado de *arahat*, ya no estarán sujetos a ningún renacimiento y sus mentes y cuerpos dejarán de existir cuando ocurra la desaparición completa de su existencia final, similarmente a una gran llama de fuego que se extinga. A tal cesación se le denomina consumar el *parinibbāna*. No existirá ninguna entidad viviente en el *Nibbāna*).

“Si ese fuera el caso, tal cosa como el *Nibbāna* no existiría”, diría el que percibe, “Es, por lo tanto, inútil e innecesario”. Para animarlo, otros afirmarían: “El *Nibbāna* es un lugar donde los seres son inmortales, asumen formas mentales y físicas especiales y disfrutan de un lujo incomparable a los palacios y mansiones”. Sólo entonces el que perciba quedará inmensamente satisfecho porque la afirmación concordará con lo que haya preconcebido.

Si uno observase a través de la percepción algo y viese la apariencia de una forma concreta, no será absoluto (*paramattha*) sino simplemente una designación convencional (*paññatti*). Así también, si uno observase a través de la percepción algo y viese la desaparición de su forma, eso tampoco será absoluto, sino simplemente una designación convencional. Es sólo cuando uno observe a través de la *Sabiduría* y observe su verdadera naturaleza, que entonces será absoluto. Cuanto más uno observe así, más observará dicha realidad. Por lo tanto, el *Nibbāna*, la cual es simplemente *Paz* elevada y únicamente *Absolutidad*, no debe buscarse a través de la *Percepción,* la cual tiende siempre a percibir una forma y una sustancia. En cambio, debe examinarse a través de la *Sabiduría* que tiende a eliminar cualquier forma y sustancia, profundizando dentro de su verdadera naturaleza para que la *Paz*, el *Nibbāna*, se manifieste.

Tanto la *Verdad Convencional* como la *Verdad Última* son aceptables, cada una dentro de su propio contexto, tal como se ha demostrado anteriormente. Supongamos que una persona haga un juramento diciendo: “Declaro que realmente existen el hombre y la mujer. Si lo que he declarado no es correcto, que me sobrevenga la desgracia”, y supongamos que otra persona también preste juramento diciendo: “Declaro que realmente no existen ni el hombre y ni la mujer. Si lo que he declarado no es correcto, que me sobrevenga la desgracia”, nunca la desgracia caería sobre ninguno de ellos. La razón es: aunque las dos declaraciones sean contrarias, ambas son correctas bajos sus respectivos puntos de vista. La primera, es correcta desde el punto de vista del uso convencional, corresponderá a la *Verdad Convencional*; mientras que la última, también será correcta desde el punto de vista del *Sentido Último*, corresponderá a la *Verdad Última*.

Aunque los *Buddhas* posean la intención de exponer sólo la naturaleza de la realidad absoluta, no excluyen los términos convencionales de su enseñanza. En cambio, los mencionan al lado de los términos de la *Verdad Última*. Por ejemplo, incluso en el Primer Sermón, aunque el énfasis se da entre los dos extremos y el *Sendero Medio*, se expone que “Los dos extremos no deben ser adoptados por un recluso”, donde “recluso” sí es una mera designación.

### Importancia de la Designación Convencional

Cuando el *Buddha* expone la *Verdad Suprema*, usa la designación convencional siempre que sea necesario. Lo hace no sólo para contrastar. Para las personas comunes, la *Verdad Convencional* es tan importante como la *Verdad Última*. Si el *Buddha* hubiese expuesto las cosas sólo bajo términos fundamentales, aquellos con la actitud mental adecuada comprenderían que “todo lo que existe en el mundo es impermanente, insatisfactorio e insustancial”, y se esforzarían por cultivar la meditación *Vipassanā*, que los conduciría directamente hacia el *Nibbāna*.

Por otro lado, aquellos con una actitud mental inadecuada sostendrán lo siguiente: “Se dice que solo existen los agregados mentales, la materia y que están sujetos a la impermanencia, a la insatisfacción y a la falta de sustancia en este mundo. No existe un yo, ni otras personas. Entonces, no podrían existir cosas como “mi riqueza, mi hijo, mi esposa”; tampoco podrían existir cosas como “su riqueza, su hijo, su esposa”. Uno podría hacer uso de cualquier cosa que se desee. Ya que no existiría tal cosa como 'él', no podría existir tal cosa como 'matarlo', no podría existir tal cosa como 'robar su propiedad', no podría existir tal cosa como 'hacer algo malo con su esposa'”. Así se cometería el mal de acuerdo con sus bárbaros deseos. Por lo tanto, a la hora de sus muertes, renacerán en estados de lamentación. Para evitar esto, los *Discursos Suttanta Desanā* se imparten incorporando términos convencionales. Las enseñanzas del *Suttanta* conforman así medidas eficaces y preventivas para que los seres no caigan en los cuatro estados de lamentación.

Además, las enseñanzas del *Suttanta* conducen a los seres hacia estados de felicidad en el mundo humano, el mundo celestial y el mundo *Brahmā*, porque la virtud, es decir, la *generosidad*, la *moralidad* y la *meditación* *de la tranquilidad*, que conducen hacia el renacimiento hacia esos estados, se exponen con mayor frecuencia en los *Suttantas*. (Por ejemplo, para realizar un acto meritorio de generosidad, debe existir un *donante*, su *voluntad*, el *receptor* y el *objeto a ofrecer*. De estos factores, la voluntad por sí sola es una *realidad última*, pero el resto son sólo designaciones, cuya exclusión hará imposible la generosidad. Lo mismo ocurre con la moralidad y la meditación de la tranquilidad). Por lo tanto, debe notarse sin ninguna duda que la *verdad convencional* conducirá hacia los planes de la felicidad tal como se ha mencionado. La exclusión de la *verdad convencional*, por decir lo menos, disuadirá al desarrollo de las *Perfecciones* que se requieran para la *Budeidad*.

Aunque sí es cierto que las *Enseñanzas* de los *Suttantas* del *Buddha* por sí solas harán que los seres eviten las acciones negativas. Dado que el propio *Buddha* ha afirmado que existen el 'yo', el 'él', el 'mío', el 'su', 'mi esposa e hijos' y 'su esposa e hijos', etc., existe el peligro de que los seres se apeguen fuertemente a la noción incorrecta de que realmente existen tales realidades y que se vayan alejando gradualmente del *Sendero*, la *Fruición* y el *Nibbāna*. Con el fin de ayudarlos a consumar el *Sendero*, la *Fruición* y el *Nibbāna*, el *Buddha* tuvo que exponer la *Verdad Última* encarnada en el ***Abhidhamma***.

### Razones para Enseñar Dos Tipos de Verdad

La enseñanza del *Suttanta* sobre la existencia de los individuos y las cosas que les pertenezcan se hace de acuerdo con las designaciones que se utilizan universalmente. Pero por medio del ***Abhidhamma***, el *Buddha* tuvo que eliminar las nociones erróneas diciendo que no existía tal cosa como el *'yo'*, el *'él'*, el *'hombre'*, la *'mujer'*, etc., por lo tanto, bajo términos convencionales, se debería comprender que realmente no existen; todo es *impermanente, insatisfactorio e insustancial*.

De esta manera, el *Buddha* explicó que existen el *'yo'*, el *'él'*, el *'hombre'*, la *'mujer'*, etc. sólo como meras designaciones (o como una *Verdad Convencional*), y que estas cosas no existen en su sentido último. De ahí la necesidad de que Él expusiese ambos tipos de verdad.

### Las *Verdad Natural* (*Sabhāva Sacca*) y *Verdad Noble* (*Ariya Sacca*)

La *Verdad Última* es de dos tipos: (a). la *natural* y (b). la noble. Las *Cuatro Realidades Últimas*, es decir, la *mente*, los *concomitantes mentales*, la *materia* y el *Nibbāna*, constituyen la *Verdad Natural* porque son reales en su *sentido absoluto*.

Bajo el contexto de asuntos mundanos, existen tanto la felicidad física (*sukha*) como la felicidad mental (*somanassa*) que constituyen una *Verdad Natural*. Si uno está en contacto con un objeto agradable, debido a ese contacto, surgirá la felicidad en la persona. Nadie podrá negarlo diciendo: “No, no es cierto” o “No, no es bueno estar en contacto con un objeto agradable”. Nadie podrá decir ello debido a que uno en realidad se sienta feliz por estar en contacto con un cuerpo deseable como objeto sensorial (*iṭṭhaphotthabbārammaṇa*).

De manera similar, si la mente estuviese en contacto con un objeto mental agradable, se disfrutará de la felicidad mental. A ese sentimiento se le denomina *somanassa‒vedanā*. Esto es irrefutable porque el surgimiento de la felicidad mental es una realidad. Por lo tanto, debe sostenerse que tanto *sukha* como *somanassa* existen como asuntos mundanos.

### Las *Cuatros Nobles Verdades* (*Ariya Sacca*):

#### La *Noble Verdad del Sufrimiento* (*Dukkha* *Ariya Sacca*)

Bajo los términos de una *Noble Verdad,* uno no apreciar[a ni a *sukha* ni a *somanassa* en los asuntos mundanos. Si uno se aferrara a la visión de que existan tanto *sukha* como *somanassa* como una *Verdad Natural*, no podr[a desembarazarse de la apreciación mundana; entonces no se podría consumar el estado de un Noble (*ariya*). Por lo tanto, quien aspire a convertirse en un *ariya* deberá esforzarse en observar que los estados mentales denominados *sukha* y *somanassa*, en términos de la *Verdad Natural*, son todos sufrimiento. Estos sentimientos denominados *sukka* y *somanassa* corresponden a objetos que no pueden mantenerse sin cambiar para siempre; de ​​hecho, están sujetos a al cambio a cada segundo.

Los seres mundanos anhelan los placeres de los planos humanos y divinos, creyendo erróneamente que representan una fuente de felicidad y dicha. Lo hacen porque desconocen que estos placeres son transitorios y están sujetos al cambio, constantemente. Ignoran la verdadera naturaleza de estos placeres porque, por un lado, tienen poca inteligencia y, por otro, porque albergan un gran deseo en su interior. Estas personas ignorantes apreciarán estos placeres agradables y encantadores antes de que se produzca su proceso de decadencia y deterioración. No obstante, estos placeres se encuentran bajo la naturaleza del cambio y, cuando ello suceda, se lamentarán mucho más de lo que disfrutaban de tal felicidad.

Por ejemplo, un hombre pobre se pondría muy feliz durante el momento que se entere que ha ganado un premio de lotería. No obstante, comenzará a soñar despierto sobre cómo gastar y disfrutar su riqueza para compensar su pobreza anterior. Mientras construya castillos en el aire, supongamos que pierda todo su dinero por alguna desgracia. Puede imaginarse lo infeliz que se sentirá entonces. El dolor por la pérdida de su riqueza será mucho mayor que la felicidad por haberse hecho rico, repentinamente.

En el campo de los asuntos mundanos, todo está asociado tanto con el placer como con el dolor. Los cinco placeres sensoriales son agradables para los mundanos. No obstante, el *Buddha* afirma que son más sufrimiento que dicha. Sin embargo, a diferencia de los mundanos, los discípulos del *Buddha* no los encuentran agradables y, mucho menos, el *Buddha*. Sin embargo, el *Buddha* no dice que estén totalmente desprovistos de placer; dice que existe algo de placer en ellos pero mucho más dolor.

En cualquier situación, los sabios y virtuosos siempre considerarán primero si existe una falta o no y nunca si existiese agrado o desagrado al respecto. Si existiese alguna ofensa, no se interesarán en ello, incluso si existiera agrado y decidieran que sería indeseable para ellos. Si no existiese ninguna ofensa lo considerarán deseable incluso si no hubiese satisfacción.

Supongamos que se le diga a alguien que podrá gobernar un país como un monarca soberano, pero sólo por un día, y que al día siguiente será ejecutado. Entonces, no existiría nadie que se atreviese o desease gobernar. Desde el punto de vista mundano, la vida de un *Monarca Universal* por un día, que nunca antes se habría disfrutado, podría ser completamente atractiva. Pero como existiría en este caso la muerte inminente al día siguiente, lo cual representaría un gran inconveniente, no podría existir alguien que disfrute ni siquiera de un día de vida como un *Monarca Universal*.

De la misma manera, apreciando que todo es perecedero, los *Nobles* no podrán adoptar el placer temporal, que ocurre justo antes de que se desvanezca, como un goce. Uno podrá convertirse en una *Persona Noble* sólo a través de la contemplación de que “no existe tal cosa como la felicidad en este mundo; todo es *impermanente*; como no existe *permanencia*, no existe la felicidad; sólo, sufrimiento”.

Solo desarrollando la *Sabiduría* a través de la contemplación de que todo en el mundo posee una naturaleza sufriente, será posible convertirse en un *ariya*. A los agregados de los fenómenos objetos de tal meditación se le denomina una

*Noble Verdad*. En otras palabras, dado que los *Nobles* meditan sobre este conjunto de fenómenos mundanos tal como realmente son, a tal conocimiento se le denomina una *Noble Verdad*.

La *Sabiduría* de que, durante el ciclo de la existencia que se conocen como los tres mundos, no existe gozo en lo absoluto, sino sólo sufrimiento, de acuerdo a la *visión correcta* sostenida por aquellos que estén trabajando para consumar el *Estado Noble* y por aquellos que ya hayan consumado lo mismo, corresponderá a una verdad; por eso se le denomina la *Noble Verdad del Sufrimiento*.

En resumen, los cinco agregados del apego (*pañca‒upādānakkhandha*), también denominados los fenómenos de los tres planos mundanos de la existencia, son todos *sufrimiento* y no más que *sufrimiento*. Los *pañca‒upādānakkhandha* corresponden a los 5 agregados del apego: el agregado de la *materia* (*rūpa*), el agregado de la *sensación* (*vedanā*), el agregado de las *percepciones* (*saññā*), el agregado de las *voliciones mentales* (*saṅkhāra*) y el agregado de la *consciencia* (*viññāṇa*), que conforman los objetos del apego como *'yo'*, *'mío'*, '*mi alma’*. A estos 5 agregados se le denominan la *Noble Verdad del Sufrimiento*.

#### La *Noble Verdad de la Causa del Sufrimiento* (*Dukkha Samudaya Ariya Sacca*)

Los *pañca‒upādānakkhandha*, que conforman la *Noble Verdad del Sufrimiento*, no surgen por sí mismos. Tienen sus respectivas razones para su surgimiento, siendo la más fundamental e importante el *deseo* hacia los objetos sensoriales.

En el mundo, todo ser está sujeto al sufrimiento porque debe trabajarse a diario para ganarse lo esencial de la vida. Y todo esto está motivado por el *deseo*. Cuanto más se ansíe vivir bien, mayor será el sufrimiento. Si uno se estuviese satisfecho con una vida simple, viviendo muy simplemente de las necesidades básicas, la miseria se aliviaría en la medida correspondiente. Por lo tanto, está claro que el sufrimiento, erróneamente considerado como un buen vivir, es producido por el *deseo*.

Los seres hacen todo tipo de actos para querer cosas mejores, no sílo para la vida presente sino también para las existencias venideras. Cuando aparece un nuevo nacimiento como resultado de esos actos, la verdadera causa de este nuevo renacimiento corresponderá al *deseo* que motive estos actos.

Al *Deseo* se le denomina como la *Noble Verdad de la Causa del Sufrimiento* porque es verdaderamente ese *deseo*, el origen del sufrimiento, el *upādānakkhandha* de un nuevo nacimiento. En otras palabras, el *Deseo* corresponderá a la verdadera causa de los agregados que conforman el sufrimiento. A esta *Noble Verdad de la Causa del Sufrimiento* (*Dukkha Samudaya‒Sacca*) también se le conoce, en resumen, como *Samudaya‒Sacca*.

#### La *Noble Verdad de la Cesación del Sufrimiento* (*Dukkha Nirodha Ariya Sacca*)

El *Deseo*, conocido como la *Noble Verdad de la Causa del Sufrimiento*, como la goma de mascar del árbol *myaukhnai*, se adhiere a varios objetos sensoriales mundanos, no obstante, como las moscas que no pueden acercarse al hierro ardiente, no podrá establecer ningún apego hacia el *Nibbāna*.

La razón de esto es que la *Realidad Última*, el *Nibbāna*, el *Elemento Incondicionado*, no es atractivo desde el punto de vista del *Deseo*. Explicación: el *Deseo* surge de la sensación, tal como el *Buddha* lo ha declarado en la *Ley del Originación Dependiente* (*Paṭicca‒Samuppāda*): “*vedanā paccaya taṇhā*” y, en consecuencia, el deseo debe su existencia a la *sensación*. No obstante, el *Nibbāna Incondicionado* no tiene nada que ver con una sensación (no es el tipo de felicidad que se sienta); no es más que una felicidad apacible (*santi‒sukha*).

Entonces, podría surgir la pregunta: Totalmente desprovisto de *sensación*, ¿puede el *Nibbāna* ser agradable y deseable?

Si alguien preguntase esto, lo hará porque creerá que sentir una *sensación* se vincula con la felicidad real o no considerará que una felicidad apacible se corresponde con una felicidad real.

La respuesta es: existen dos tipos de felicidad; la felicidad derivada de la sensación (*vedayita‒sukha*) y la felicidad derivada de la paz (*santi‒sukha*). He aquí un símil: supongamos que exista un hombre rico al que le guste la comida. Que gaste mucho en alimentarse con suntuosos manjares. No obstante, un *vijjādhara* (alguien que es sostenido por un poder mágico) podría encontrar repugnante la comida del hombre rico y, mucho menos, encontrarla apetitosa, ya que está

dotado con el poder de vivir sin comer. Cuando se le pregunte: “De estos dos, ¿quién es más feliz en lo que respecta a la comida?” Un hombre ansioso dirá que el rico es más feliz porque disfruta de una comida muy suntuosa cuando lo desee, mientras que el segundo no disfrutará de nada. Lo dirán así porque, abrumados por el deseo, creen que la sensación que estimula a tal deseo es algo que hay que estimar.

Los hombres inteligentes, por otro lado, dirán que el *vijjādhara* es más feliz. El hombre rico, siendo un hombre de paladar delicado, deberá ir en busca de alimentos elaborados. Habiéndolos adquirido, se ve inundado de problemas para hacer los preparativos necesarios (*paṭisaṅkhārana*‒*dukkha*) y suele anhelar la novedad (*āsā‒dukkha*). Disfrutar de la felicidad derivada de la sensación (*vedayita‒sukh*a) es cargar con estos *dukkha* gemelos; no existirá escapatoria de ellos. El *vijjadhara* no sufre de tal *dukkha*; vivirá feliz sin tener nada que ver con la comida. No hay rastro de preocupación en su felicidad, que es absoluta. Por lo tanto, se dirá que éste es más feliz.

Los hombres inclinados hacia el *Deseo* dicen que el rico será más feliz porque no pueden ver ninguno de sus problemas; lo que sí aprecian es el placer de su comida. No tienen una buena impresión de la vida apacible del *vijjadhara* que no requiere comer nada. En cambio, envidian la forma de vida de los ricos y quieren hacerse ricos ellos mismos. De la misma manera, el *Deseo* no poseerá una elevada opinión, ni deseo ni anhelo por el *santi*‒*sukha* (el *Nibbāna Incondicionado*) desprovisto totalmente de sensación y que de hecho es sólo paz.

Al respecto, el *Tercer Sutta, 4. Mahāvagga, Navaka Nipāta del* ***Aṅguttara Nikāya*** dice:

“Una vez, el Venerable Sāriputta, estando en medio de los *bhikkhus*, pronunció: “Amigos, el *Nibbāna* es en verdad felicidad; el *Nibbāna* es de hecho felicidad. 'Entonces el Venerable Udāyi preguntó:' ¿Cómo puede el *Nibbāna* ser felicidad, Amigo Sāriputta, si no existe sensación? 'El Venerable Sāriputta respondió:' Amigo Udāyi, el hecho de que el *Nibbāna* esté desprovisto de *sensación* será en sí mismo felicidad”.

Las personas mundanas, que carezcan de inteligencia, verán a los cinco agregados, a la *Verdad del Sufrimiento*, como felicidad. La gente inteligente de este mundo y los *Nobles* apreciarán la cesación de los cinco agregados, como la extinción de un gran fuego, como la mismísima felicidad. Un símil, para ilustrar la superioridad de la felicidad derivada de la cesación y la extinción para aquellas personas mundanas de poca inteligencia, amerita lo siguiente: Un paciente que sufra de una flatulencia aguda y crónica, si tomaw3 una dosis de medicina de un buen médico, en consecuencia, se curará completamente de su enfermedad. Puede imaginarse lo feliz que podría llegar a resultar esto. En ese momento, no tendrá ninguna sensación agradable; lo que experimentará será simplemente la extinción del problema de las flatulencias. Ciertamente estará encantado de saber: “¡Oh, ahora se ha ido mi problema!” ya que su sufrimiento habrá dejado de perturbarlo. El problema de la flatulencia no es nada, en comparación con el sufrimiento *saṃsārico*. Si uno se complaciese con la extinción de ese problema insignificante, ¿por qué no encontraría felicidad en la extinción del gran sufrimiento *saṃsārico*? Ciertamente se alegrará mucho.

##### El *Nibbāna* (La Realidad Última o “*La Cesación del Sufrimiento*”)

¿Qué es el *Nibbāna*, la cesación del sufrimiento? Cuando el *Elemento Incondicionado* (*asankhata‒dhātu*), la *Realidad Última* y *Única*, que posee las características de la paz, se consuma con el *Conocimiento Cuádruple del Sendero*, todas las impurezas, que ascienden a 1,500 entre ellas, serán completamente erradicadas para siempre. ¿Surgirán de nuevo? En cualquier existencia, cuando se consume el *arahatta‒magga*, el sufrimiento, en la forma de los cinco agregados, cesará de una vez y por todas e inmediatamente después de la muerte, tal como se extinguiese el fuego de una fogata, no habrá más renacimiento en ningún ámbito de ninguna existencia. A ese *Elemento Incondicionado*, a esa *Realidad Última y Única,* que tiene las características de la paz y todos los atributos únicos descritos anteriormente, se le denomina “el *Nibbāna*”.

Los mundanos no conocen tan bien la naturaleza del *Nibbāna* como los *Nobles*. Si ellos, sin saberlo, dijesen o escribiesen al respecto para que otros lo entiendan de tal modo como lo hacen los *Nobles*, podrán equivocarse. Y mucho más hablando del *Nibbāna*, cuando hablen incluso de un objeto mundano que sólo conozcan de los libros, como si lo hubieran visto con sus propios ojos, es probable que cometan errores. Los seres mundanos y comunes que no puedan observar todos los aspectos del *Nibbāna* tal como lo hacen los *Nobles*, hablarán al respecto sólo de la manera antes mencionada.

Cuando se considera al *Nibbāna* en cuanto a cómo es, es probable que aquellos que no hayan entendido lo que realmente es, consideren al *Nibbāna* como una especie de país o ciudad indestructible. Cuando se menciona al *Nibbāna* como una ciudad segura en un discurso en medio de una ceremonia de vertido de aguas, corresponderá a sólo un uso figurativo. El *Nibbāna* no es una ciudad, ni es un país. Sin embargo, hay quienes creen y dicen que el *Nibbāna* es una ciudad donde aquellos que han pasado por ella vivirán felices con la mente y el cuerpo libres de vejez, enfermedad y muerte. La verdad es que el paso de los *Buddhas*, *Paccekabuddhas* y *arahats* por el *Nibbāna* significa la cesación completa de los cinco agregados, materiales y mentales de un *arahat* a la hora de su muerte, en su última existencia; ya no aparecerán nuevamente en ningún ámbito de ninguna existencia. (El *Nibbāna* es la *Realidad Última* que representa el objeto del *Sendero* y la *Fruición*. El *Parinibbāna* corresponde a la cesación completa de los agregados materiales y mentales que nunca volverán a existir). Su paso por el *Nibbāna* no significará entrar a la ciudad de *Nibbāna*. No existe ninguna ciudad del *Nibbāna*.

La palabra Birmana “*Nibbān*” es un derivado del *Pali*. Cuando las personas realicen acciones meritorias, sus maestros los exhortarán a orar por el *Nibbān*. Aunque lo hagan en consecuencia, generalmente no sabrán bien lo que significa el *Nibbān*. Así que no se entusiasman mucho que digamos con ello. Los maestros, por lo tanto, los exhortan a que oren por la extinción de todo sufrimiento y dolor; ya que las palabras son puramente palabras Birmanas, entonces los devotos comprenden a fondo de qué se trata y oran con entusiasmo y seriedad.

Dos Clases de *Nibbāna*

Supongamos que exista una prenda muy costosa. Cuando su dueño aún esté vivo, dirá: “Será una prenda excelente para el que lo vista”. Cuando muera, dirá: “Será una prenda excelente aún sin que nadie lo vista”. (Se hablará de la misma prenda de acuerdo con el momento en el que el que se vista la prenda, se esté vivo o no). De manera similar, el *Elemento Incondicionado*, la *Realidad Última* del *Nibbāna*, que tiene la característica de la paz y que es el objeto de Venerables tales como Sāriputta, que lo contemplan por medio del *Sendero* y la *Fruición*, se le denomina antes de su muerte *Sa‒upādisesa Nibbāna* (*Nibbāna* con los cinco agregados *upādisesa* que lo contemplen); sin embargo, después de su muerte, dado que ya no existirán los cinco agregados que contemplen el *Nibbāna*, se le denomina *Anupādisesa Nibbāna* (*Nibbāna* sin los cinco agregados *upādisesa* que lo contemplen).

Se aspira a la paz del *Nibbāna*, sólo cuando se reflexiona en ella después de vencer al deseo por medio de la *Sabiduría*. Que la paz del *Nibbāna* sea algo a lo que realmente se deba aspirar, no se comprenderá si el *Deseo* es lo más importante en el pensamiento y no sea superado por la *Sabiduría*.

Tres Clases de *Nibbāna*

El *Nibbāna* también es de tres clases según los atributos que se manifiesten claramente en él: (1). *Suññata Nibbāna*, (2). *Animitta Nibbāna* y (3). *Appaṇihita Nibbāna*.

(1). ***Suññata Nibbāna***: El primer atributo es que el *Nibbāna* está desprovisto de toda distracción (*palibodha*); de ahí *Suññata Nibbāna*. (“*Suññata*” significa “vacío”).

(2). ***Animitta Nibbāna***: El segundo atributo es que está desprovisto de consciencia (*citta*), de concomitantes mentales (*cetasika*) y de materia (*rūpa*) que, como cosas condicionadas, representan la causa de las contaminaciones. Las cosas condicionadas, ya sean mentales o materiales, no pueden surgir sólo individualmente y sin combinarse unas con otras. Las cosas materiales surgen sólo cuando al menos ocho de ellas conformen una combinación. (Por eso se les denomina *atthakalapa*, unidad de ocho elementos). Los elementos mentales también surgen sólo cuando al menos se den en combinación entre estos ocho elementos. (Con esto se desea referir a *pañca‒viññāṇa*, la consciencia quíntuple). Cuando tales combinaciones de componentes mentales y materiales reunidos para formar un agregado se adoptan erróneamente como *'yo'*, *'mi cuerpo'*, *'mi alma’*, ellos producirán impurezas mentales, como el deseo, etc. Las cosas condicionadas se conocen así como *nimitta*, fundamento o causa. En particular, a la consciencia mundana, a los concomitantes mentales y a la materia se le denominan *nimitta*. En el *Nibbāna*, sin embargo, no existen cosas sustanciales como “*yo*”, “*mi cuerpo*”, que provoquen la aparición de impurezas. De ahí el nombre *Animitta* *Nibbāna*.

(3). ***Appaṇihita Nibbāna***: El tercer atributo es que el *Nibbāna* carece de deseo, es decir, de *taṇhā*. Como se ha mencionado antes, el *Nibbāna* no tiene nada que desear. El *Nibbāna* no debe ser anhelado. Por lo tanto, también se le denomina *Appaṇihita Nibbāna*.

De esta manera, hay tres clases de *Nibbāna* según sus atributos.

A esta *Verdad de la Cesación del Sufrimiento* se le denomina, en pocas palabras, la *Verdad de la Cesación*. Esta *Verdad de la Cesación* corresponderá al *Elemento Incondicionado* (*Asaṅkhata*). (No está condicionado por ningún factor). Por lo tanto, a esta *Verdad de la Cesación*, al *Elemento Incondicionado*, a la *Realidad Última del Nibbāna*, se le denomina *'Appaccaya‒Dhamma'* (el *Fenómeno Sin Causa*), o *'Asaṅkhata‒Dhamma'* (*Fenómeno Incondicionado*), en el ***Dhammasangani***.

#### La *Noble Verdad del Sendero* (*Dukkha Nirodhagāmini Paṭipadā Ariya Sacca*)

Aunque el *Nibbāna* no posea causa, no está condicionado por ninguna causa y siempre existirá, no es posible consumar su paz sin una causa. Sólo puede consumarse a través de una causa. Esa causa no será más que la *Noble Práctica*. Por lo tanto, la *Noble Práctica* conducente hacia al *Nibbāna*, a la *Cesación del Sufrimiento*, se le denominará *Dukkha Nirodhagāmini Paṭipadā*, el *Curso de Práctica Conducente Hacia la Cesación del Sufrimiento*.

##### El Sendero Medio (*Majjhima Patipadā*)

Vivir disfrutando de los placeres sensuales en el mundo satisfaciendo las demandas del *deseo* no corresponderá al sendero para consumar el *Nibbāna*, a la *Cesación del Sufrimiento*. Será sólo una práctica innoble denominada *kāmasukhallikānuyoga*. Los esfuerzos por hacerse sufrir mediante la exposición del cuerpo ante el fuego o el Sol, manteniendo la mano levantada continuamente con miras a evitar que aparezcan las impurezas mentales, no constituirán el *Sendero* hacia el *Nibbāna*, hacia la *Cesación del Sufrimiento*. Ésta es otra práctica innoble denominada *attakilamathānuyoga*. Evitar la indulgencia en los placeres sensuales por un lado y la auto mortificación, por el otro, siguiendo sólo el *sendero intermedio* que no sea ni demasiado cómodo ni demasiado arduo, como la cuerda de un arpa que no esté ni demasiado tensa ni demasiado suelta, corresponderá a la práctica que seguramente conducirá hacia el *Nibbāna*. A esta práctica que no sea ni difícil ni fácil se le denomina “*Majjhimapatipada*”, el *Curso Medio*.

A este mismo *Curso Medio* se le llama *Sendero* (*Magga*), el *Sendero* conducente hacia al *Nibbāna*. A los puntos de vista incorrectos, etc., perjudiciales, se les denominan *duggati‒magga o micchā‒magga*, ya que conducen a los cuatro estados de desdicha (*apāya*). A la *Visión Correcta*, al *Pensamiento Correcto*, etc., que sean mundanos y beneficiosos, se les denominan *sugati‒magga* o *sammā*‒*magga*, ya que conducen hacia el *Nibbāna*. El *Comentario* *Sacca Vibhanga* explica que a estos factores, como la *Visión Correcta*, el *Pensamiento Correcto*, etc., que constituyen la *Consciencia del Sendero*, se les denominan *Magga* porque los procuran aquellos que aspiren el *Nibbāna*, porque estos factores conducen al *Nibbāna*, y porque encuentran su *Sendero* hacia el *Nibbāna* después de erradicar las impurezas mentales.

Este Sendero no es de un solo factor; consta de 8 factores, como se mostrará a continuación; de ahí que se le denomine “*Atthangika‒Magga*”, el *Sendero de los Ocho Constituyentes*, los cuales son:

(1). ***Sammā‒ditthi***: *Visión correcta* (*Conocimiento de la Verdad del Sufrimiento*, *Conocimiento de la Verdad de la Causa del Sufrimiento, Conocimiento de la Verdad de la Cesación del Sufrimiento y Conocimiento de la Verdad del Sendero que Conduce a la Total Cesación del Sufrimiento* y por lo tanto, corresponderá a la *Visión Correcta* del *Conocimiento Cuádruple*).

(2). ***Sammā‒saṅkappa***: Pensamiento correcto. (Tres tipos de pensamiento, es decir, el pensamiento de liberarse de las impurezas sensuales (*kilesa‒kāma*) y los objetos sensuales (*vatthu‒kāma*) tal como se ha explicado en la sección sobre *Nekkhama Pāramī*, la *Perfección de la Renunciación*; pensamiento de no destruir a los demás; y pensamiento de no lastimar a los demás).

(3). ***Sammā‒vacā***: Lenguaje correcto (restricción de cuatro lenguajes perjudiciales).

(4). ***Sammā‒kammanta***: Acción correcta (restricción de tres acciones perjudiciales).

(5). ***Sammā‒ājīva***: Sustento correcto (Sustento libre de siete males).

(6). ***Sammā‒vāyāma***: Esfuerzo correcto (Esfuerzo para no dar lugar al perjuicio que aún no haya ocurrido, esfuerzo para erradicar el perjuicio que ya haya ocurrido, esfuerzo para dar lugar al bienestar que aún no haya ocurrido y esfuerzo para desarrollar el bienestar que ya se haya producido).

(7). ***Sammā‒sati***: Atención Correcta (Atención plena para ser consciente del cuerpo, de la sensación, de la consciencia y de los obstáculos mentales, etc.).

(8). ***Sammā‒samādhi***: Concentración correcta (El primer *jhāna*, el segundo *jhāna*, el tercer *jhāna* y el cuarto *jhāna*).

Estos ocho constituyentes no surgen simultáneamente en las esferas mundanas; surgen en combinación entre sí en la medida de lo posible. Sin embargo, cuando llegan al campo supramundano, los ocho se elevan simultáneamente. Sólo a estos ocho constituyentes que surgen simultáneamente en el momento de consumar el *Sendero Supramundano* se les denominan colectivamente la *Noble Verdad del Sendero*. Así, por la *Noble Verdad del Sendero* conducente hacia la *Cesación del Sufrimiento* se entiende el grupo de los ocho factores que comienzan con la *Visión Correcta* que surgen como un todo y simultáneamente. El *Sendero* que se incluye junto con la *Fruición* y el *Nibbāna* entre la colección de fenómenos supramundanos (*magga‒phala nibbāna*) representa a todos estos ocho constituyentes que conforman la *Noble Verdad del Sendero*.

##### Verdad del Aprendizaje (*Pariyatti‒sacca*) y Verdad de la Práctica (*Patipatti‒sacca*)

Las *Verdades* que hemos discutido hasta ahora son las aprendidas de las *Escrituras* (*Pariyatti‒sacca*). Pero lo que realmente cuenta como *Perfección de la Verdad* corresponderá a la *Verdad de la Práctica* (*Paṭipatti‒sacca*) desarrollada por los *Nobles* como los *Bodhisattas* entre otros. La *Verdad de la Práctica* significar´pa hablar veraz o decir la verdad (*vacī‒sacca*). El desarrollo de tal práctica en uno mismo corresponderá sl desarrollo de la *Perfección de la Verdad*. Corresponderá a la Verdad verbal que los *Bodhisattas* y otras *Personas Nobles* desarrollan en particular.

Y esta verdad verbal será de tres tipos:

(1). ***Saddahāpana‒sacca***, la verdad verbal dicha para que otros puedan creer en lo que se dice;

(2). ***Icchāpūrana‒sacca***, la verdad verbal dicha para que el deseo se pueda cumplir; y

(3). ***Musāviramaṇa‒sacca***, la verdad verbal dicha para evitar decir mentiras.

#### (1). Saddahāpana‒sacca

De estas tres verdades, la forma en que los *Bodhisattas* desarrollan *Saddahāpana‒sacc*a se menciona en el *Bhisa Jātaka* del ***Pakinnaka Nipāta***. La historia completa del *Bhisa Jātaka* se puede leer en el *Libro Jātaka*. La historia resumida es la siguiente.

##### Breve historia del Bhisa Jātaka

Érase una vez, un joven *brahman*, llamado Mahākañcana, que nació en la ciudad de Bārāṇasī, partió hacia la renunciación a un bosque junto con diez compañeros, incluidos sus jóvenes hermanos, una joven hermana, un sirviente, una sirvienta y un amigo. Hicieron su residencia en un lugar adecuado cerca de un estanque de lotos y vivieron de frutos recolectados.

Al principio todos salían juntos a buscar frutos; hablando entre sí, se comportaban como habitantes de la ciudad o aldeanos, no como habitantes de bosques. Para detener esta desagradable situación, el hermano mayor Mahākañcana dijo: “Yo solo saldré a buscar los frutos. Todos ustedes se quedarán aquí para practicar el *Dhamma* en paz”. Entonces, los otros hermanos dijeron: “Usted es el principal entre todos nosotros. No es apropiado que recoja los frutos. La hermana y la sirvienta tampoco deben hacerlo, porque son mujeres. Pero el resto, los ocho de nosotros, lo haremos por turnos”. Esto fue agradable para todos y los ocho hombres restantes recolectaron los frutos en rotación para alimento de todos.

Con el paso del tiempo, se sintieron tan contentos que no les importaron los frutos, sino que tomaban los brotes de loto del estanque cercano y los compartían así entre ellos. El de guardia llevó brotes de loto a la choza con techo de hojas y los dividió en once porciones. El mayor de ellos tomó su ración primero y, después de golpear el tambor de piedra, volvió a su casa para comerlo tranquilamente y continuó con su práctica. Cuando el siguiente miembro mayor escuchó el sonido del tambor de piedra, tomó su parte y golpeó el tambor a su vez. De esta manera, tomaron sus alimentos uno tras otro, regresaron a su lugar para comer y continuaron practicando. Por lo tanto, no se había necesidad de verse a menos que hubiese una razón especial para ello.

Como su práctica era muy severa, que hacía temblar el hogar de *Sakka*, el *Rey de los Devas* reflexionó en la razón y llegó a enterarse al respecto. Entonces dudó de que estas personas estuvieran realmente desapegadas de los placeres sensuales. Para investigar el asunto, mantuvo la porción de comida del hermano mayor oculta mediante su poder sobrenatural durante tres días seguidos.

Cuando el hermano mayor llegaba a tomar su parte de la comida, el primer día, no vio ninguna y pensó que había que dejarlo pasar al olvido; entonces, no dijo nada y volvió a su lugar para continuar su meditación. En el segundo día también encontró que le faltaba su parte; pensando había sido deliberadamente omitida como castigo por algún malentendido por el cual fuera culpable, permaneció callado como en el primer día. Al tercer día, cuando no encontró su parte, pensó que debía disculparse si había sido culpable y por la noche convocó a los demás golpeando el tambor de piedra. Él dijo: “¿Por qué no separaron mi porción de comida? Por favor, hablen si he cometido alguna falta. Les ofreceré mis disculpas”. Entonces el primer hermano menor se puso de pie y después de mostrar su respeto al hermano mayor, dijo: “Señor, ¿podría obtener su permiso para hablar solo por parte mía?”

Al obtener el permiso, éste ofreció una declaración y dijo:

“Señor, si he robado su parte de comida, que yo pueda poseer caballos, ganado, plata, oro y una hermosa esposa aquí, en este lugar, y quedarme con mi familia (disfrutando de una vida mundana y plena)”.

(Esta forma de declaración sugiere que los objetos del deseo nos dan tanto placer cuando los poseemos, que nos sentimos afligidos y angustiados cuando nos vemos privados de ellos. El juramento se dio como para despreciar a los objetos del deseo).

El hermano mayor dijo: “Ha hecho un declaración muy severa. Creo que usted no se ha llevado mi comida. Vaya y siéntese en su lugar”. El resto del grupo, tapándose los oídos también dijo: “Hermano, por favor no hable así. Su palabra es muy seria y terrible”. (Se taparon los oídos porque, como meditadores, les repugnaban los placeres sensoriales; la sensualidad era tan terrible que no podían soportar ni siquiera escuchar algo asociado a ella).

Entonces, el segundo hermano menor dijo:

“Señor, si le hubiera robado sus brotes de loto, que pueda convertirme en alguien que vista de flores y se unte pasta de sándalo de Kāsi, tenga muchos hijos y esté muy involucrado y apegado a la sensualidad”.

(De esta manera, las ocho personas restantes prestaron juramento individualmente).

En este *Jātaka*, el asceta Mahākañcana, líder del grupo, era el *Bodhisatta* y el resto estaba destinado a convertirse en los *Grandes Discípulos* por derecho propio. Por lo tanto, habiendo alcanzado la madurez espiritual, realmente aborrecían la sensualidad. Cada uno de ellos fue lo suficientemente valiente como para hacer un declaración tan severa como para convencer a los demás. La palabra “declaración” no se usa directamente en este ***Bhisa Jātaka***, pero sí la palabra “juramento”. Dado que ese juramento se basaba en lo que era verdad, era lo mismo que la verdad verbal (*vacī‒sacca*) desarrollada por los *Bodhisattas*. En sus declaraciones individuales, el punto principal era: “No robamos su parte de los brotes de loto”. Dado que era una declaración verdadera, equivalía a una verdad verbal. Palabras como: “¿Puedo tener esto o aquello?” (Que en efecto significa, “¿Puedo encontrar esto o aquello?”) se incluyen como castigo propuesto para uno mismo bajo una declaración solo para hacer que los demás lo crean. En consecuencia, a esta verdad se le denomina “*Saddahapana*‒*sacca*”. El juramento que se haya estado haciendo desde los tiempos de los antiguos Reyes Mahāsammat hasta los gobiernos actuales corresponden todos a *saddahāpana‒sacca*.

##### La Realización de un Juramento Corporal

Antes de que el tema de un juramento se pusiera por escrito como texto sagrado, el juramento se hacía verbalmente y se llamaba “juramento”. Desde que nació el juramento sagrado por escrito, el juramento puramente verbal hubo sido reemplazado para sostener el texto sagrado (o colocarlo sobre la cabeza); de este modo se ha hecho uso de un juramento corporal mediante la celebración de un texto sagrado. Esto da lugar en el lenguaje Birmano a “sostener el texto sagrado” para hacer un juramento corporal y “administrar el juramento corporal” para hacer que otra persona posea el texto sagrado. Sólo la forma de prestar juramento por uno mismo ya sea verbalmente o sosteniendo el texto sagrado, para convencer a los demás, diciendo: “Lo que he dicho es la verdad; si no, tal y tal desgracia me acontecerá”, etc., debería denominarse *Saddahāpana‒sacca*.

##### La Maldición

Una declaración que no se base en una verdad, sino que se haga con el fin de enviar a otros hacia la destrucción no corresponderá a un juramento, sino simplemente a una maldición. Se podrá ver un ejemplo en la siguiente historia.

##### La Historia de Dos Ermitaños (Devila y Nārada)

En el pasado, mientras el Rey Brahmadatta reinaba la ciudad de Bārāṇasī, un ermitaño llamado Devila vivía en los Himalayas. En su visita a Bārāṇasī, para tomar ácido y sal, se quedó en la choza de un alfarero cerca de la ciudad con el debido permiso del propietario. Pronto, otro ermitaño llamado Nārada llegó con un propósito similar y se quedó en el mismo lugar. Durante la noche, cuando llegó la hora de dormir, el recién llegado notó el lugar donde dormía Devila, así como la puerta a la entrada de la cabaña y se fue a dormir. No obstante, después de recostarse en su lugar, Devila se trasladó a la entrada y durmió a través y en medio de la puerta.

Cuando Nārada se levantó durante la oscuridad de la noche, pisó el cabello enmarañado de Devila. Devila dijo entonces: “¿Quién me ha pisado el cabello?” Nārada respondió amablemente: “Señor, yo lo he hecho, pero no sabía que estaba durmiendo aquí. Por favor acepte mis disculpas”. Y salió de la cabaña mientras Devila se quejaba.

Luego, por si acaso Nārada volviera a repetir el error cuando regresara, Devila invirtió por completo su posición recostada y se puso a dormir. Cuando Nārada regresó, pensó: “Cuando salí, le pisé el cabello erróneamente porque no sabía dónde estaba su cabeza; ahora entraré por el otro acceso”. Por lo tanto, volvió a tropezarse con su cuello. Devila preguntó: “¿Quién me ha pateado el cuello?” “Soy yo, Señor”, dijo Nārada. “¡Malvado ermitaño!” dijo Devila, “La primera vez, me pisó el cabello. Esta vez, ha hecho lo mismo, pero en mi cuello. ¡Lo maldigo, lo maldigo!”. “Señor, no soy culpable”, dijo Nārada, “la primera vez me equivoqué porque no sabía que dormía ahí. Ahora vine por el otro lado para no volver a equivocarme. Por favor, perdóneme”, se disculpó Nārada.

“Oh, malvado ermitaño, lo voy a maldecir”, amenazó Devila. Luego, a pesar de la súplica de Nārada, Devila pronunció una maldición: “¡Mañana por la mañana, tan pronto como salga el Sol, que su cabeza se parta en siete pedazos!” “A pesar de mis disculpas, me maldice”, dijo Nārada, “Qué la cabeza del culpable se parta en siete pedazos”. Así, en represalia, Nārada puso a Devila también bajo otra maldición. (A diferencia de la maldición de Devila, la de Nārada estaba libre de ira y la mala voluntad de hacerle daño. Lo maldijo sólo para hacerle temer y admitir su error. Era tan poderoso que podía ver a través del tiempo hasta ochenta *kappas*, es decir, los últimos 40 y los futuros 40 *kappas*). Cuando miró hacia el futuro de Devila, previó que esta última sería destruida. Entonces, por compasión a Devila, intentó mediante su poder evitar que saliera el Sol.

Cuando el Sol no salió a la hora debida, la gente se agolpó en el palacio y gritó al unísono: “¡Oh! Rey, el Sol no ha salido mientras usted nos gobierna. Mejore su conducta para que reaparezca el Sol. El Rey reflexionó sobre su conducta y no vio nada de malo en ella. Pensó que debía haber alguna razón particular y que podría haber una disputa entre ascetas en su país. Al preguntar, llegó a enterarse de la disputa entre los dos ermitaños. Entonces, el Rey durante la noche se dirigió hacia los ermitaños. Siguiendo las instrucciones de Nārada, colocó una cantidad de tierra sólida sobre la cabeza de Devila y lo hizo sumergir en un estanque a la fuerza. Cuando Nārada retiró su poder, apenas salió el Sol, la masa sólida de tierra se partió en siete pedazos. Devila, luego se movió hacia otro lugar en el agua y salió sano y a salvo. (***Comentario Dhammapada****, I. Yamaka Vagga, 3. Tissa Vatthu*).

*Epílogo*: La maldición de Devila en esta historia, “¡Mañana por la mañana, tan pronto como salga el Sol, que su cabeza se parta en siete pedazos!” es para Nārada, pronunciado con ira. Por lo tanto, no fue un juramento, sino una mera maldición.

Como la maldición en esta historia, hay maldiciones registradas en las antiguas transcripciones Birmanas. Por ejemplo, la inscripción de la *Pagoda Nadaungtat*, fechada en el año 537 (de la Era Birmana) en el lado norte de la *Pagoda Cūlāmuni* de Bagan dice cerca del final: “Quien destruya mi acción meritoria, que las siete generaciones de sus descendientes sean destruidas. Qué sufra en el infierno *Avīci* y que no se libere sino que se arraigue allí en el infierno, incluso cuando los *Buddhas* de los *kappas* sucesivos vengan y traten de salvarlo”. Tal maldición es algo que no hacen los *Bodhisattas*. De hecho, es una perversidad

verbal llamada “lenguaje descortés” (*pharusa‒vācā*). En otras palabras, es el tipo de palabras ofensivas pronunciadas por malas personas.

*Saddahāpana‒sacca* puede entenderse no sólo del ***Bhisa Jātaka*** sino también de la *Historia de Sutasoma* del *Asiti Nipāta* en los ***Jātaka***. Un resumen de esta última historia es el siguiente.

(Una vez, el caníbal Porisada, que anteriormente fuera el Rey de Bārāṇasī pero que entonces habitaba el bosque, hizo el voto de bañar el tronco de un árbol baniano con la sangre de 101 Reyes si su pie, que fue atravesado por una espina de acacia, era sanado en siete días. El pie se curó y entonces logró capturar a 100 Príncipes. A orden de la deidad del árbol debía completar el número de Reyes capturados y, por lo tanto, debía atrapar al Rey Sutasoma de Kuru; mientras Sutasoma se encontraba regresando del Parque Migājina lo agarró y lo cargó sobre su hombro). Entonces, Sutasoma le dijo: “Tengo que irme a casa por unos momentos. Porque, de camino hacia el Parque Migajina, conocí al *Brahman* Nanda, que se ofreció a enseñarme cuatro versos por valor de cuatrocientas piezas. Le prometí que los aprendería a mi regreso del parque y le pedí que me esperara. Déjeme ir a aprender los versos y así cumplir mi promesa. Después de ello, volveré con usted”.

“Suena como decir: '¡Habiendo sido liberado de las manos de la muerte, volveré a la muerte!'”, Respondió el devorador de hombres. “No se lo creo.”

Entonces, Sutasoma dijo: “Amigo Porisāda, en el mundo, la muerte después de vivir una vida virtuosa es mejor que una larga vida llena de maldad, ya que otros la condenan. Las palabras pronunciadas que no sean veraces no podrán proteger a uno después de la muerte del renacimiento en un estado de aflicción. Amigo Porisāda, quizás se podría creer que es cierto si alguien dijera: 'Los fuertes vientos arrastraron las montañas rocosas hacia el cielo', o 'El Sol y la Luna han caído sobre la tierra', o 'Todos los ríos fluyen río arriba', pero nunca se podrá creer si alguien dijera: 'Sutasoma dice mentiras'. Amigo Porisāda, si alguien dijera: 'El cielo se ha dividido en dos', o 'El océano se ha secado', o 'El monte *Meru* ha sido arrasado sin dejar rastro', se podría creer tales cosas. Pero nunca se podría creer si alguien dijera: 'Sutasoma dice mentiras'“. Aun así, Porisāda no estuvo completamente convencido.

Mientras Porisāda permanecía inflexible, Mahāsutasoma pensó: “Este Porisāda todavía no me cree. Le haré creer haciendo un juramento”. Entonces dijo: “Amigo Porisāda, por favor bájeme de sus hombros. Lo convenceré haciendo un juramento”. Entonces, Porisāda lo bajó de su hombro. “Amigo Porisāda, sostendré la espada y la lanza y tomaré el juramento. Me despediré de usted por un corto tiempo y cumpliré la promesa que le hice al *Brahman* Nanda de aprender un verso de él en la ciudad. Entonces volveré con usted para cumplir mi promesa. Si no digo la verdad, que no pueda renacer en una familia real, bien protegida por armas como esta espada y esta lanza”.

Entonces, Porisāda pensó: “Este Rey Sutasoma ha hecho un juramento que los Reyes corrientes no se atreverían a hacer. Sin importar si regresase o no, yo también soy un Rey. Si no regresa, sacaré la sangre de mi brazo para sacrificarla en virtud de la deidad del árbol baniano”. Al pensar así, Porisāda liberó al *Bodhisatta* Sutasoma).

Esta verdad verbal del Rey Mahāsutasoma pronunciada para convencer a Porisāda también forma parte de *saddahāpana‒sacca*. Éste es el tipo de *Perfección de la Verdad* que los *Bodhisattas* deben desarrollar.

#### (2). *Icchāpūrana‒sacca*

Esta segunda verdad verbal dicha para satisfacer el deseo personal se puede aprender de la *Historia de Suvaṇṇasāma*, la tercera historia del *Mahānipāta* de los *Jātaka*, así como de otras historias.

En el *Suvaṇṇasāma Jātaka*, el *Bodhisatta* Suvaṇṇasāma, cuidando de sus padres ciegos, fue a buscar agua a un río. El Rey Pīḷiyakkha, que estaba cazando, lo vio y le disparó una flecha, confundiéndolo con un ser sobrenatural. Siendo vencido por el efecto venenoso de la flecha, el *Bodhisatta* perdió el conocimiento. El Rey Pīḷiyakkha llevó al padre y a la madre del *Bodhisatta* al lugar donde el *Bodhisatta* yacía desmayado. A su llegada allí, su padre Dukūla se sentó y le levantó la cabeza mientras su madre Pārikā se sentó, sosteniendo sus pies colocándolos sobre su muslo para luego sollozar. Tocaron el cuerpo de su hijo y al sentir el pecho que aún poseía algo de calor corporal, la madre se dijo: “Mi hijo aún no ha muerto. Simplemente está

inconsciente por el veneno. Eliminaré ese veneno con mis palabras de solemne verdad”. En consecuencia, hizo una aseveración que comprendía de siete puntos:

(1). En el pasado, mi hijo Sāma ha practicado la rectitud (*dhammacāri*). Si esto es cierto, que se desvanezca el veneno que aflige a mi hijo.

(2). En el pasado, mi hijo Sāma se ha dedicado a la práctica noble. Si esto es cierto, que se desvanezca el veneno que aflige a mi hijo.

(3). En el pasado, mi hijo Sāma sólo ha dicho la verdad. Si esto es cierto, que se desvanezca el veneno que aflige a mi hijo.

(4). Mi hijo Sāma ha cuidado de sus padres. Si esto es cierto, que se desvanezca el veneno que aflige a mi hijo.

(5). Mi hijo Sāma ha mostrado respeto hacia los mayores de la familia. Si esto es cierto, que se desvanezca el veneno que aflige a mi hijo.

(6). Amo a mi hijo Sāma más que a mi propia vida. Si esto es cierto, que se desvanezca el veneno que aflige a mi hijo.

(7). Que el veneno de mi hijo Sāma desaparezca en virtud de las acciones meritorias realizadas por su padre y por mi persona.

Entonces, Suvaṇṇasāma, que estaba recostado de un lado, se volvió hacia el otro lado.

El padre también pensando: “Mi hijo sigue vivo, también diré palabras de solemne verdad, haré una aseveración que comprenda los mismos siete puntos que la madre”. Entonces, el *Bodhisatta* cambió de nuevo su posición recostada.

En ese momento, una diosa, de nombre Bahusundari, que había sido la madre de Suvaṇṇasāma en las últimas siete existencias y que ahora estaba residiendo en la colina Gandhamādana, llegó desde dicha colina hasta el lugar donde yacía Suvaṇṇasāma e hizo su propia aseveración: “He vivido durante mucho tiempo en la colina Gandhamādana, en los Himalayas. A lo largo de mi vida, no ha habido nadie a quien ame más que a Suvaṇṇasāma . Si esto es cierto, que el veneno de Sama se desvanezca. En mi hogar en la Montaña Gandamādana, todos los árboles son perfumados. Si esto es cierto, que el veneno de Sāma se desvanezca”. Mientras el padre, la madre y la diosa se lamentaban así, el apuesto y joven *Bodhisatta* Suvaṇṇasāma se sentó rápidamente.

En esta historia, a las palabras de solemne verdad pronunciadas por su madre, Parika, su padre, Dukūla, y la diosa Bahusundari con el deseo de erradicar el veneno de Suvaṇṇasāma y así curarlo, se les denomina, por lo tanto, *Icchāpūraṇa Vacīsacca.*

##### Breve historia de Suppāraka

*Icchāpūraṇa‒sacca* también aparece en la historia de Suppāraka del ***Ekādasaka Nipāta* de** los ***Jātaka***. La historia resumida se ilustra a continuación:

En los días del pasado, el *Bodhisatta*, que era llamado Suppāraka y que era muy culto, vivía en la ciudad portuaria de Kurukaccha (Bharukaccha). Había trabajado durante mucho tiempo como capitán de un barco y se había quedado ciego por el contacto de sus ojos con el vapor del agua del mar. Entonces, se retiró de su trabajo. Sin embargo, a pedido de ciertos mercaderes, tomó el control de un barco que navegaba hacia el mar. Después de siete días, debido a un vendaval fuera de temporada, el barco no pudo mantener su rumbo y vagó por el mar durante cuatro meses. Luego llegó más allá de los mares (1). *Khuramālisamudra*, (2). *Aggimālisamudra*, (3). *Dadhimalisamudra*, (4). *Kusamalisamudra* y (5). *Nalamālisamudra*, y estaba a punto de llegar al mar más terrible de *Balavāmukhasamudra*. En ese momento, el Capitán Suppāraka dijo que quienquiera que llegara a este mar no podría retirarse, sino que se ahogaría. Esto hizo llorar de miedo a todos los mercaderes.

Pensando: “Salvaré a todas estas personas mediante una aseveración”, el *Bodhisatta* hizo una declaración solemne: “Desde que cumplí la mayoría de edad, nunca he maltratado ni siquiera a una sola persona; no he robado propiedad ajena, ni siquiera una brizna de hierba o un trozo de bambú partido a nadie; no he mirado ni siquiera con un ápice de lujuria a la esposa de otra persona; no he mentido; no he tomado ninguna bebida embriagante ni siquiera con la punta de una brizna de hierba.

Gracias a esta veraz declaración mía, que el barco regrese sano y salvo a casa”. Entonces, el barco que había vagado sin rumbo fijo durante cuatro meses volvió a Kurukaccha, como si fuera un ser poderoso y hubiese llegado al puerto de Kurukaccha en un solo día, en virtud de la aseveración del *Bodhisatta*.

*Epílogo*: Esta verdad verbal de Suppāraka el Sabio también es *icchāpūrana‒sacca*, ya que fue hecha para cumplir su deseo de salvar la vida de todos.

##### La historia del Rey Sivi

Ésta es la tercera historia del *Visati Nipāta*. En la ciudad de Ariṭṭhapura, en el país de Sivi, el *Bodhisatta*, el Rey Sivi, se encontraba obsequiando seiscientas mil monedas de dinero diarias en caridad. Incluso entonces, no estuvo contento y pensó que le gustaría entregar las partes de su cuerpo. Para hacer que el deseo del Rey se cumpliera, *Sakka* bajó bajo la apariencia de un *brahman* ciego y le dijo al Rey: “Oh, Rey, ambos ojos suyos pueden ver, pero los míos no. Si me regalara uno de los suyos, podría ver con el restante y yo también vería con el ojo que me haya ofrecido. Así que, por favor, ofrézcame uno de sus ojos”. El Rey estuvo encantado, ya que un destinatario se le había acercado en el mismo momento en que había pensado en donar cosas semejantes. Llamó a su cirujano Sivika y le ordenó: “Sáqueme uno de los ojos”. El cirujano, los ministros y las reinas intentaron disuadirlo. No obstante, cumplieron su orden y Sivika no pudo hacer nada excepto que sacar uno de los ojos del Rey. Mirando el ojo extraído con el que se quedaba, el Rey expresó felizmente su aspiración por la *Perfecta Auto‒Iluminación* (*Sammāsambodhi*) y entregó el presente de su ojo al *brahman*.

Cuando el *brahman*, que en realidad era *Sakka*, puso el ojo en la cuenca de su ojo, encajó como el original. El Rey Sivi, al ver esto, se alegró tanto que le preguntó a Sivika: “Sáqueme también el otro ojo”. A pesar de las protestas de sus ministros, le sacaron el ojo que le quedaba al Rey y se lo entregó al *brahman*. Este último puso el ojo del Rey en la cuenca del otro ojo, que se volvió tan bueno como el original. Luego dio sus bendiciones y desapareció como si hubiera regresado a su hogar.

Cuando el Rey Sivi se quedó totalmente ciego y no estuvo en condiciones de gobernar, se mudó a una vivienda cerca de un estanque en los jardines reales, donde reflexionó sobre su acto de caridad. *Sakka,* luego, se acercó a él y caminó de un lado a otro, cercanamente para que el Rey escuchara sus pasos. Cuando el Rey lo escuchó, preguntó quién era. *Sakka* respondió: “Soy *Sakka*. Pida cualquier deseo que quiera”. “Tengo abundancia de riquezas como gemas, oro y plata”. “Sólo quiero la muerte, porque ahora mis dos ojos se han ido”, dijo el Rey. “Oh, Rey, dice que quiere la muerte. ¿De verdad desea morir? ¿O lo dice sólo porque está ciego? Cuando el Rey respondió, dijo que lo deseaba porque estava ciego. *Sakka* dijo: “Oh, Rey, no puedo hacerle ver de nuevo. Sólo podrá ver con el poder de su veracidad. Haga una declaración solemne de verdad”. Entonces, el Rey pronunció: “Estimo a todas las personas que vinieron a mí en busca de presentes y también estimo a quienes realmente pidieron lo que necesitaban. Qué en virtud de esta verdad verbal se me devuelva la vista”. Tan pronto como dijo esto, el primer ojo apareció en él. Luego, nuevamente hizo otra declaración de verdad:

“Cuando el *brahman* ciego vino a buscarme solicitando un ojo, le di mis dos ojos. Al hacerlo, mi corazón se llenó de alegría. En virtud de esta verdad verbal, que me sea devuelto el otro ojo”.

En consecuencia, recuperó su segundo ojo. Estos dos ojos no eran los que estaban con él cuando nació; tampoco eran ojos divinos. De hecho, eran los ojos que aparecieron mediante el poder de la *Perfección* verbal de su *Verdad*.

*Epílogo*: Esta verdad verbal del Rey Sivi también correspondió a *icchāpūrana‒sacca*, ya que se pronunció para que se cumpliera su deseo de restaurarse la vista.

En la *Historia Maccha* del *Varana Vagga* del *Ekaka Nipāta*, el *Bodhisatta*, cuando renació como un pez, hizo una aseveración porque el agua en el estanque se había secado como resultado de la corriente de aire y los peces en él estaban siendo devorados por los cuervos. Declaró solemnemente: “Aunque he nacido como un pez cuya especie sobrevive viviendo unos sobre otros. Nunca he comido ni siquiera un pescado vivo del tamaño de un grano de arroz. En virtud de esta verdad verbal, que haya un gran y estrepitoso aguacero”. Tan pronto como él declarase esto, se produjo una fuerte lluvia.

Nuevamente, en la *Historia Vaṭṭaka* del *Kulāvaka Vagga* del *Ekaka Nipāta*, el *Bodhisatta* renació en una familia de codornices. Cuando aún no podía volar ni caminar, se produjo un gran incendio forestal y sus padres huyeron. “En este mundo existen cosas tales como la virtud de la *moralidad pura*, la *verdad* y la *compasión*. No tengo otro recurso que hacer un juramento de verdad”, pensando así, pronunció: “Tengo alas, pero no puedo volar. Tengo piernas, pero no puedo caminar. Mis padres han huido. Oh, incendio forestal, por favor extíngase cuando llegue a mi lado”. El incendio forestal que pasó a una distancia de dieciséis (*pais*) se extinguió después de dejar ileso al joven codorniz.

Al respecto, hay algo que requiere una aclaración. En la mencionada *Historia Suvaṇṇasāma* y en otras, las aseveraciones se basaron en la meritoriedad y, por lo tanto, era apropiado que se cumplan los deseos respectivos. Pero la aseveración del joven codorniz no estaba tan basada en acciones. Lo que dijo fue simplemente: “Tengo alas, pero no puedo volar; tengo piernas, pero no puedo caminar. Mis padres han huido”. Su aseveración se basaba de hecho en lo que no era meritorio. Entonces, ¿por qué se cumplió su deseo?

La base de una aseveración correspondía a la veracidad, ya sea meritoria o no. Incluso si un discurso estuviese relacionado con el mérito pero no se dijese con sinceridad, no correspondería a una verdad verbal; no tendría ningún poder ni daría ningún fruto. La veracidad que sea sólo un lenguaje veraz tendrá poder y dará frutos.

Siendo veraz, el discurso del *Bodhisatta* ascendió hasta una verdad verbal y logró lo que deseaba. Aunque no fuera un lenguaje meritorio, tampoco lo fue demeritorio. Incluso si un discurso está relacionado con la demeritoriedad, pero es dicho con sinceridad, equivale a una verdad verbal y logrará lo que se desee. Esto se conoce por la *Historia Kaṇha Dīpāyana* del ***Dasaka Nipāta*.**

(Una vez, el *Bodhisatta* Dipāyana, junto con un amigo, después de regalar su riqueza, se convirtió en asceta en los Himalayas. Más adelante, llegó a ser conocido como Kanha Dīpāyana. Para más detalles, véase el ***Kanha Dipāyana Jātaka*,** No. 444). Un día, Kanha Dīpāyana recibió la visita del cabeza de familia Mandavya, el donante de su vivienda, su esposa y su hijo Yaññadatta. Mientras los padres conversaban con su maestro, Yaññadatta jugaba con un trompo al final de una caminata. El trompo rodó hacia el agujero de un montículo de tierra, que era el hogar de una serpiente. Cuando el niño metió la mano en el montículo para recuperar el trompo, fue mordido por la serpiente y cayó al suelo repentinamente, siendo vencido por el veneno de ella.

Al enterarse de lo que le había sucedido a su hijo, lo trajeron y lo colocaron ante los pies de Kanha Dīpāyana. Cuando los padres le pidieron que curara a su hijo de la mordedura de la serpiente, dijo: “No conozco ningún remedio para la mordedura de una serpiente. Pero intentaré curarlo mediante la declaración de un juramento”. Colocando su mano sobre la cabeza del niño, pronunció: “Cansado de la sociedad humana, me he convertido en asceta. No obstante, pude vivir la vida feliz de un asceta sólo durante siete días. Desde mi octavo día como asceta, no he sido feliz hasta ahora, durante los últimos cincuenta años. A regañadientes, he luchado sólo bajo el autocontrol. Mediante el poder de esta afirmación veraz, que el veneno se desvanezca para que el niño sobreviva”. Luego, el veneno se escurrió del pecho del niño y se filtró dentro de la tierra.

Yaññadatta abrió los ojos; al ver a sus padres, gritó una sola vez: “Madre, padre”, y se volvió a dormir retorciéndose. El asceta le dijo al padre: “He hecho mi parte. Usted también debería hacer la suya”. Entonces, el padre dijo: “Nunca me he sentido complacido cuando los ascetas y *brahmanes* me visitaban. Pero no se lo he hecho saber a nadie. En cambio, he ocultado mi sentimiento. Cuando doy ofrendas, lo hago de mala gana. Qué mediante esta afirmación veraz se desvanezca el veneno para que sobreviva mi pequeño hijo Yaññadatta”. El veneno que quedaba por encima de la cintura se escurrió dentro de la tierra.

El niño se sentó, pero todavía no pudo levantarse. Cuando el padre le pidió a la madre que hiciera lo mismo, ella dijo: “Tengo algo que declarar como juramento. Pero no me atrevo a hacerlo ante vuestra presencia”. Cuando el padre insistió, ella obedeció diciendo: “Odio a la serpiente que ha mordido a mi hijo. Odio al padre del niño tanto como a la serpiente. Con esta afirmación veraz, que el veneno se desvanezca para que mi hijo sobreviva”. Entonces, todo el veneno se escurrió dentro de la tierra y Yaññadatta se puso de pie y volvió a jugar con su trompo.

(La base de las respectivas aseveraciones del maestro asceta y sus dos devotos era un asunto perjudicial que cada uno había guardado consigo mismo durante mucho tiempo. Cómo lo habían revelado valientemente diciendo la verdad, ya que esto significaba una verdad, su deseo fue completamente cumplido mediante el poder de dicha verdad).

Al respecto, cabe preguntarse: “Si la verdad verbal, ya sea basada sobre un asunto beneficioso o perjudicial, fue fructífera como se ha mencionado, ¿puede ser igualmente eficaz inclusive hoy en día?”

La respuesta es: de los tres tipos de veracidad, *musāviramana‒sacca*, evitar decir mentiras o hablar con sinceridad en cualquier asunto, era algo que siempre hablaban los virtuosos. Las antiguas personas virtuosas que hacían aseveraciones, como se menciona en los *Textos*, tenían labios que eran dominio de la veracidad donde *musāviramaṇa*‒*sacca* habitaba siempre. Tal dominio era tan puro y noble que la veracidad que nacía de ellos cumplía los deseos. En la antigüedad, cuando la veracidad prosperaba y brillaba, una cosa maligna como la falsedad resultaba rápidamente bajo un castigo indeseable; así también la veracidad resultaba en una recompensa deseable. Se sabe que una falsedad traería rápidamente un castigo por aquellos días según la *Historia de Cetīya* del ***Atthaka Nipata***. (Según esta historia, el Rey Cetīya mintió conscientemente, diciendo que uno de los dos candidatos para el puesto de capellán real era mayor y el otro menor, aunque lo cierto fuese lo contrario; en consecuencia, fue tragado por la tierra).

No obstante, hoy en día, siguiendo la máxima, “sin mentiras, sin retórica”, la gente suele decir mentiras. Por lo tanto, se ha creado un dominio maligno sobre la falsedad y la veracidad nacida sobre este dominio no puede producir los resultados beneficiosos de manera tangible. Del mismo modo, las consecuencias de la falsedad tampoco son notorias.

Otras historias que contienen afirmaciones fructíferas son las siguientes:

La historia de Nalapāna, del ***Ekaka Nipāta,*** habla de las cañas que se volvieron huecas debido a la veracidad mostrada por el *Bodhisatta*, un Rey Mono.

La historia de Sambulā, del ***Timsa Nipāta,*** cuenta la curación completa de la lepra del Príncipe Sotthisena gracias a las palabras veraces pronunciadas por el Príncipe heredero Sambulā**.**

La Historia de Temiya, del ***Mahā Nipāta,*** cuenta el nacimiento del Bodhisatta, el Príncipe Temiya, a la Reina Principal Candā Devi cuando hizo la declaración de verdad después de la observancia de su *Sīla*.

La historia de Janaka, del ***Mahā‒Nipāta,*** cuenta la huida del Príncipe heredero Pola Janaka de su esclavitud de las cadenas de hierro y de la prisión debido a una declaración de sus palabras de verdad.

La historia de Katthavāhana, del ***Ekaka Nipāta*,** habla de una aseveración hecha por una madre, cortadora de leña. Para convencer al Rey de que él era el padre de su hijo, ella arrojó al niño al cielo haciendo una declaración de verdad, por lo que el niño permaneció suspendido y sentado con las piernas cruzadas en el cielo.

La historia de Mahāmora, del ***Pakinnaka Nipāta,*** cuenta la huida de los pájaros de sus respectivas jaulas debido a una declaración de verdad pronunciada por un *Paccekabuddha*, quien, antes como cazador, había atrapado al *Bodhisatta*, al Rey Pavo Real, en una plaza. Al escuchar el *Dhamma* pronunciado por el *Bodhisatta*, obtuvo la iluminación y se convirtió en un *Paccekabuddha*. (Como conseja al *Bodhisatta*) hizo una aseveración así: “Ahora estoy liberado de la esclavitud de las impurezas. Qué todos los pájaros que he mantenido en las jaulas en casa salgan libres tal como ahora lo estoy yo”. Así de poderosa debe entenderse la aseveración de una verdad en estas historias.

##### El Poder de la Veracidad Durante la Época de *Buddha*

Una vez, durante la época del *Buddha*, se produjo una triple desgracia de enfermedad, demonios y hambruna en la ciudad de Vesālī. El *Buddha* fue hasta allí acompañado por los *bhikkhus* y le expuso al Venerable Ānanda sobre cómo recitar

unos versos en calidad de una declaración. El Venerable Ānanda pasó toda la noche caminando a través de las tres murallas de la ciudad, cantando los versos en virtud a través de los cuales se desvanecieron las tres desgracias. Esta historia se menciona en detalle en el *Comentario Ratana Sutta*. Los versos de declaración comprendidos bajo una serie de versos conformaron un discurso *paritta* (protección), llamado *Ratana Sutta*. Comienza con un atributo del *Buddha*: “En los mundos de *Devas*, humanos, *nāgas* y *garulas*, existen varias gemas; pero ninguna es comparable a la gema del *Buddha*. Qué en virtud de esta verdad qué todos los seres estén libres de esta triple desgracia y sean felices”. En el *Ratana Sutta* hay doce versos de declaración que revelan los diversos atributos de la *Gema Triple*, es decir, del *Buddha*, del *Dhamma* y del *Saṅgha*. (Junto con tres versos atribuidos a *Sakka*, suman quince versos en total en esta declaración). Este *Sutta* fue registrado en los *Concilios Budistas* como el primer *Sutta* en el *Cūla Vagga* del ***Sutta Nipāta*** y como el sexto *sutta* del ***Khuddaka Pātha*.**

El *Angulimāla Sutta*, del *Rājavagga*, del *Majjhima Pannāsa*, contiene otra historia que también tuvo lugar durante la vida del *Buddha*. Mientras el *Buddha* residía en el Monasterio Jetavana, en Sāvatthī, el Venerable Aṅgulimāla informó al *Buddha* sobre una mujer confinada que encontraba dificultades para dar a luz a un bebé. Siguiendo las instrucciones del *Buddha*, el Venerable Aṅgulimāla se acercó a la mujer para ayudarla mediante una declaración de una verdad. “Desde el día en que me convertí en noble”, declaró el Venerable, “nunca he atentado intencionalmente contra la vida de ningún ser sensible. En virtud de esta verdad, que la madre y el hijo encuentren bienestar”. La madre dio a luz a su hijo sin más problemas y ambos encontraron finalmente bienestar.

De esta manera, también durante la vida del *Buddha*, las declaraciones de solemnes verdades fueron eficaces y fructíferas.

##### El Poder de la Veracidad Durante el Período Budista en Sri Lanka

Cuando el budismo se extendió por Sri Lanka después del *Parinibbāna* del *Buddha*, la madre del Venerable Mahāmitta sufrió de un cáncer de mama. La madre envió a su hija, a una *bhikkhunī*, con el Venerable por alguna medicina. “No sé nada de medicinas convencionales”. dijo el Venerable, “Le daré cierta forma de medicina. ‘Desde el momento de mi ordenación, nunca he mirado a una mujer con ojos lujuriosos. Gracias a esta declaración veraz, que mi madre se recupere'. Cuando vuelva con nuestra madre, pase los dedos por su cuerpo mientras repita lo que le acabo de decir”. La hermana volvió con la madre enferma y siguió sus instrucciones. Tan pronto como lo hizo, la aflicción cancerosa de la madre se disolvió como una espuma. Eso dice el Capítulo sobre Análisis del *Sīla* del ***Visuddhi‒magga***.

Una historia similar se narra en el *Dvāra Kathā, Cittuppāda Kaṇḍa*, del ***Comentario Aṭṭhasālinī***. Mientras se explica la palabra *sampattavirati*, se dice que una mujer sufría de cierta enfermedad. Cuando el médico le dijo que la carne de liebre era necesaria para la curación, el hermano mayor envió al menor, Jaggana, a una granja para buscar una liebre. Al ver a Jaggana, una liebre huyó asustada y quedó atrapada en una enredadera y luego gritó. Jaggana corrió hasta allí y agarró a la liebre. Pero pensó: “No es justificable matar a esta pequeña criatura sólo para salvar la vida de mi madre”, y liberó a la liebre y se fue a casa. “¿Conseguiste una?” preguntó el hermano mayor. Cuando Jaggana le contó a su hermano lo que había hecho, éste lo reprendió con vehemencia. Entonces Jaggana se acercó a su madre y mientras estaba junto a ella, dijo: “Desde que nací, nunca he conocido ningún caso de asesinato intencional hacia una criatura por mí. En virtud de esta verdad, que mi madre se sienta bien y feliz ahora”. En ese mismo momento, la madre recuperó su bienestar y se sintió feliz.

De esta manera, debe tenerse en cuenta que *icchāpūrana*‒*sacca* también se efectuó individualmente después del *Parinibbāna* del *Buddha*.

#### (3). *Musāviramaṇa‒sacca*

Las historias relacionadas con ***Musāviramaṇa‒sacca*** se conocen del *Vidhura Jātaka* del ***Mahānipāta***y otros *Jātakas*. El siguiente es un resumen de una larga narración sobre la *Historia Vidhura*.

Cuando el Rey Korabya y el ogro Puṇṇaka se encontraban jugando a los dados, acordaron apostar de la siguiente

manera: si el Rey perdía, Puṇṇaka tomaría cualquier cosa del Rey excepto (1). a la persona del Rey, (2). a la Reina Principal y (3). la sombrilla blanca. Si Puṇṇaka perdía, por otro lado, el Rey le quitaría la *Gema Manomaya* y el caballo pura sangre. El Rey perdió el juego y Puṇṇaka preguntó: “He ganado, ¡Oh! Rey, deme lo que estaba en juego”.

Como era una realidad que el Rey había perdido, no pudo negarse, así que permitió que Puṇṇaka tomara lo que quisiera. Puṇṇaka dijo que tomaría a Vidhura como ministro. Entonces, el Rey suplicó: “El Ministro es mi persona. Él también es mi refugio. Por lo tanto, no debe compararse con otros tesoros míos, como el oro, la plata, etc. Él debe ser comparado sólo con mi vida. Por lo tanto, no podré entregárselo”.

Entonces, Puṇṇaka dijo: “No llegaremos a ninguna parte si nos quedamos discutiendo sobre si él le pertenece o no. Vayamos ante él y acatemos su decisión”. El Rey estuvo de acuerdo y fueron adonde el Ministro, a quien Puṇṇaka preguntó: “Oh, Ministro, como Ministro de los Kurus, es elogiado incluso por los *Devas* por mantenerse en la rectitud. ¿Es verdad? ¿Es el sirviente del Rey Korabya? ¿Es pariente del Rey y tiene el mismo rango? ¿O es pariente del Rey pero de rango superior? ¿Su nombre Vidhura tiene algún significado (*anvattha*) o no tiene ninguno (*rulhī*)? “

(La última pregunta significaba lo siguiente: En este mundo hay dos tipos de nombres, el primero es *rulhi*, un nombre cuyo significado no concuerda con lo que represente; y en realidad es un nombre dado al azar. El otro es *anvattha*, un nombre cuyo significado concuerda con lo que represente. Por ejemplo, si a una persona fea se le llamara *Maung Hla* (Muchacho Bonito), sólo sería un nombre *rulhi* porque el nombre no le sentaría bien al muchacho. Si a alguna persona guapa se le llamara Maung Hla, sería un nombre *anvattha* porque coincidiría con su apariencia.

Cuando Puṇṇaka preguntó si el nombre de Vidhura era *rulhi* o *anvattha*, quiso verificar si el Ministro era justo o no, porque el nombre Vidhura significaba una persona virtuosa que erradicaba los males.

Si el Ministro no se atenía a la rectitud, su nombre sería *rulhi*, un nombre que se le habría dado sin ningún significado. Si cumplía con la rectitud, su nombre sería *anvattha*, un nombre en armonía con su verdadera naturaleza).

Entonces, el Ministro pensó: “Puedo decir que soy pariente del Rey, o que soy de rango superior o que no estoy en absoluto relacionado con el Rey. No obstante, n este mundo no existe refugio como la verdad. Debo decir aquello que sea verdad”.

Entonces, dijo: “Amigo, existen cuatro clases de servidumbre en el mundo:

(1). la servidumbre de alguien nacido de una esclava,

(2). la servidumbre de alguien comprado por el dinero,

(3). la servidumbre de alguien que sirva voluntariamente, y

(4). la servidumbre de un prisionero de guerra.

De estas cuatro servidumbres, soy un sirviente que viene a servir al Rey voluntariamente”. Entonces, el Ministro respondió a la pregunta con sinceridad.

Una respuesta así respondida con sinceridad y sin engaños fue un lenguajes veraz pero no un *saddahapana‒sacca* porque dicho lenguaje no fue realizado para convencer a los demás; tampoco fue *icchapurana‒sacca* porque no se hizo para cumplir el deseo de nadie. Fue hecho sólo para evitar decir mentiras y, por lo tanto, se trató sólo de *musāviramaṇa‒sacca*.

De manera similar, en el *Suvaṇṇa Sāma Jātaka*, cuando el Rey Piliyakkha preguntó a Suvaṇṇa Sāma: “¿Cuál es su clan? ¿De quién es hijo? Dígame a qué clan pertenece usted y quien es su padre”, él se lo habría creído si Suvaṇṇa Sama le dijera: “Soy un *Deva*”, “un *Nāga*”, “un *Kinnarī*” o “de una familia real” o si tuviera que dar cualquier otra respuesta. Pero pensó que no debería decir nada más que no sea la verdad; entonces dijo con sinceridad: “Soy hijo de un pescador”. El lenguaje de Suvaṇṇa Sāma

fue como el de Vidhura: no fue para hacerse creer ante los demás ni para que se cumpliera su deseo. De hecho, fue un lenguaje hecho para evitar la falsedad y, por lo tanto, se trató de una verdad tipo *musāviramaṇa‒sacca*.

También, en el *Bhūridatta Jātaka*, cuando el *Brahman* Nesāda se acercó al *Bodhisatta* (*Nāga*) que estaba observando los preceptos y le preguntó: “¿Quién es usted? ¿Es un dios todo poderoso? ¿O es un poderoso *nāga*?” “Este hombre me creería”, pensó el Rey *Nāga*, “incluso si le dijera que fuese un ser divino. No obstante, debería decirle la verdad”, así que le dijo que era un poderoso *nāga*. Este lenguaje del Rey Nāga, como el de Vidhura, no se hizo para hacerse creer algo a los demás ni para que se cumpliera ningún deseo. Se hizo para mostrar la cosas tal como eran en realidad, para evitar la falsedad y revelar la verdad, se trató de *musāviramaṇa‒sacca*.

Lo que constituye la sexta perfección de las *Diez Perfecciones* es este *musāviramaṇa‒sacca*. Los *Bodhisattas* de antaño siempre se propusieron cultivar este tipo de discurso que evite la falsedad. Ellos desarrollaban su *Perfección de la Verdad* al hablar con sinceridad, existencia tras existencia. Si guardaban silencio para evitar tener que decir mentiras y observar la veracidad, no era una verdad pura y verbal (*vacī‒sacca*) porque no se hablaba en lo absoluto. Era solo *viratī‒sacca*, evitar la falsedad.

#### El Uso de las *Tres Clases* *de Verdad* por los *Bodhisattas*

Sólo cuando las circunstancias exigían convencer a los demás, los *Bodhisattas* utilizaban la verdad del primer tipo, *saddahāpana‒sacca*; de lo contrario, no la utilizaban. De manera similar, sólo cuando anhelen a que se cumpla su deseo, harán uso de la verdad del segundo tipo, la verdad *icchapurana‒sacca*. En cuanto al tercer tipo, *musāviramaṇa‒sacca,* siempre recurrirán a esta verdad en todas las ocasiones. Siguiendo su ejemplo, aquellos que sean virtuosos deben hablar *musāviramaṇa‒sacca* y esforzarse por cultivarlo.

##### Dos Tipos de Verdad

Las verdades mencionadas pueden clasificarse bajo dos encabezados solamente:

(1). *Vacībhedasiddhi‒Sacca* (Verdad que logre algo en el momento en que uno la diga).

(2). *Pacchānurakkhana‒Sacca* (Verdad que implique un seguimiento después de que uno haya hablado).

Como se ha mencionado antes, el *Saddahāpana‒Sacca* del *Bhisa Jātaka*, el *Icchāpurana Vaci‒sacca* del *Suvaṇṇa Sāma*, los *Suppāraka, Sivi, Maccha, Vattaka, Kanhadipāyana, Nalapāna, Sambulā, Temiya, Janaka, Katthamora Jāhana y Mahāvāka los Vidhura, Suvaṇṇa Sāma y Bhūridatta Jātakas* produjeron resultados tan pronto como se expresaron estas verdades individualmente. No requirió adicionalmente nada más que hacer para lograr sus resultados. Por lo tanto, esas verdades deben denominarse como *Vacībhedasiddhi‒sacca*.

No obstante, la Verdad mostrada por el Rey Sutasoma a Porisada, en el *Mahā Sutasoma Jātaka* antes mencionada, fue diferente. Fue un *Saddahāpana‒Sacca* pronunciado para convencer a Porisada de que definitivamente regresaría con él. Esta promesa se cumpliría cuando el Rey regresara con el caníbal y sólo entonces se establecería su veracidad. Para ello, tuvo que hacer arreglos especiales para cuando el *Bodhisatta* efectuara su regreso. Esta verdad del Rey Sutasoma era, por lo tanto, del tipo *pacchānurakkhana‒sacca.*

De la misma manera, la veracidad practicada por el Rey Jayadisa en el ***Jayadisa Jātaka*** del *Timsa Nipata* y la practicada por el Príncipe Rāma, en el *Dasaratha Jataka*, son ambas verdades *pacchānurakkhana‒sacca.*

Con referencia a la veracidad del Rey Jayadisa, aquí está la historia en resumen. Mientras el Rey Jayadisa, de la ciudad de Uttara Pañcāla, del reino de Kapila, se encontraba en una excursión de caza, en el camino se encontró con el *Brahman* Nanda que había regresado de Takkasīla y que deseaba darle un discurso.

El Rey le prometió escuchar el discurso a su regreso y se fue al bosque.

Al llegar al bosque, el Rey y sus ministros se dividieron el terreno de caza entre ellos, cada uno en su propia área asignada para atrapar ciervos. No obstante, se escapó uno, dentro de la zona de ubicación del Rey y el Rey tuvo que perseguirlo con todas sus fuerzas. Después de una larga persecución, éste logró atrapar al ciervo; lo cortó en dos mitades y las cargó, colgando de un palo en su hombro. Después de descansar un rato bajo un árbol de higuera, se puso de pie para continuar su viaje. En ese momento, el ogro humano que habitaba junto al árbol baniano le impidió partir, y le dijo: “Ahora se ha

convertido en mi presa. No debe irse”. (Un ogro humano no es un ogro real. Él era, de hecho, el hermano mayor del Rey, quien, cuando niño, fue capturado por una ogresa. No obstante, ella no tuvo corazón para comerse al bebé y lo crio como a su propio hijo. Entonces adquirió el comportamiento mental y físico de un ogro. Cuando murió la ogresa, su madre adoptiva, él se quedó solo y vivió como un ogro).

Entonces, el Rey Jayadisa dijo: “Tengo una cita con un *Brahman* que ha regresado de Takkasila. Le he prometido escuchar su discurso. Déjeme ir a escucharlo, después de lo cual volveré y seré fiel a mi palabra”. El ogro humano lo liberó aceptando fácilmente la garantía del Rey. (El ogro humano y el Rey eran en realidad hermanos. Debido a su relación sanguínea, desconocida por ambos, el primero tuvo algo de compasión por el segundo y lo dejó ir). El Rey fue a escuchar el discurso del *Brahman* y fue al punto de encuentro con el ogro humano. En ese momento, su hijo, el Príncipe Alīnasattu, (el *Bodhisatta*) le suplicó al Rey que acudiría él en nombre de su padre. Como insistió el hijo, el padre le permitió ir. La palabra del Rey, “Volveré”, tuvo que cumplirse y convertirse en verdad después de haberla pronunciado; así que se trataba de un *pacchānurakkana‒sacca.*

La historia del Príncipe Rāma en resumen es la siguiente: Después de dar a luz al hijo mayor, Rāma, al hijo menor, Lakkhaṇa y a su hija, Sitā Devi, la Reina Principal del Rey Dasaratha, falleció. El Rey tomó una nueva reina de la que nació el Príncipe Bharata. La nueva Reina presionó repetidamente al Rey para que le entregara el trono a su propio hijo Bharata. El Rey convocó a sus dos hijos mayores y les dijo: “Estoy preocupado por ustedes, porque podrían estar en peligro debido a la nueva Reina y su hijo Bharata. Los astrólogos me han dicho que viviré doce años más. Por lo tanto, deben permanecer en un bosque durante doce años, después de lo cual deberán regresar y hacerse cargo de la realeza”.

Entonces, el Príncipe Rama le prometió a su padre que obedecería y los dos hermanos abandonaron la ciudad. Su hermana se les unió porque se negó a separarse de ellos. A pesar de la predicción de los astrólogos, el Rey murió después de nueve años debido a la preocupación por sus hijos. Entonces, los ministros, que no querían tener a Bharata como su Rey, fueron tras los niños reales. Les contaron sobre la muerte del Rey y les pidieron que regresaran a la ciudad y gobernaran el pueblo. No obstante, el Príncipe Rama dijo: “Le prometí a mi padre que regresaría sólo después de doce años, tal como mi padre lo había ordenado. Si regreso ahora, no cumpliría la promesa que le hice a mi padre. No quiero romper mi palabra. Por lo tanto, tomen a mi hermano, al Príncipe Lakkhaṇa, y a mi hermana, Sitā Devi, para convertirlos en Príncipe heredero y Princesa heredera, ustedes, nuestros ministros, gobiernen el país”. Aquí, el Príncipe Rāma tuvo que esperar hasta el final del límite de plazo para que se cumpliera lo que había acordado con su padre. Esto también correspondió a *pacchānurakkhana‒sacca*.

##### Verdad sobre el tiempo

Para hacer una distinción fácil entre *vacībhedasiddhi‒sacca* y *pacchānurakkhana‒sacca*, existen 4 tipos de verdad según una breve clasificación:

(1). Verdad sobre el pasado, únicamente.

(2). Verdad sobre el pasado y el presente.

(3). Verdad sobre el futuro, únicamente.

(4). Verdad sobre ningún momento en particular.

De estos cuatro, el que se refiere al futuro corresponderá a *pacchānurakkhana‒sacca* y los tres restantes corresponderán a *vacībhedasiddhi‒sacca.*

De las verdades del ***Suvaṇṇasāma Jātaka***, la colección de verdades pronunciadas por los padres del *Bodhisatta*, se referían al pasado, porque decía: “Sāma ha practicado anteriormente el *Dhamma*; solía cultivar sólo prácticas nobles; solía decir sólo la verdad; ha cuidado de sus padres; ha mostrado respetos hacia los ancianos”.

La verdad pronunciada por sus padres de que “Amamos a Suvaṇṇa Sāma más que a nuestras propias vidas” y la verdad pronunciada por la Diosa Bahusundari de que “No existe nadie a quien ame más que a Sāma” eran verdades que no concernían a ningún momento en particular.

La colección de *icchapurana‒saccas* en los ***Suppāraka y Sivi Jātakas*** se refería al pasado. De manera similar, lo contenido en los ***Kanha Dipayana*** *y* ***Nalapāna* *Jātakas*** también se referían al pasado.

En el ***Vaṭṭaka Jātaka***, la expresión: “Tengo alas, pero no puedo volar; tengo piernas, pero no puedo caminar “, se refería tanto al pasado como al presente.

La verdad que diga “No hay nadie a quien yo ame más que a usted”, en el ***Sambulā Jātaka*** y la de la Reina Principal, Candā Devi, en el ***Temiya Jātaka***, no se refería a ningún momento en particular.

De esta forma, se puede considerar y anotar la relación entre las verdades y sus respectivos tiempos referidos.

##### La *Perfección Suprema de la Verdad*

Con referencia a la *Perfección de la Verdad*, el ***Comentario Atthasālini*** y el *Comentario* ***Buddhavaṃsa*** explican que la *Perfección de la Verdad* del Rey Mahāsutasoma correspondía la *Perfección Suprema* porque, para mantener su palabra veraz, el Rey regresó con Porisāda, tal como lo había prometido bajo riesgo de su propia vida. En este caso, el voto se hizo en presencia de Porisāda, pero como era una mera expresión, su propósito aún no se había cumplido; para cumplirlo, aún quedaba por cumplir el voto. Tal como lo había prometido: “Volveré”, regresó incluso después de haber regresado a la ciudad de Indapattha. Al principio, cuando prometió “volveré”, el sacrificio de su vida no parecía inminente. Ello fue así sólo cuando regresó a Porisāda desde Indapattha. Por lo tanto, en los *Comentarios* se menciona cómo “el Rey que protegió su veracidad, sacrificando su vida —*jīvitam cajitvā saccam anurakkhantassa*”, pero no cómo “el Rey que hizo un juramento arriesgando su vida —*jīvitam cajitvā saccam bhaṇantassa*”.

##### Reflexiones sobre las Dos Clases de Verdad

Al respecto, la veracidad del Rey Mahā Sutasoma y la del ministro Vidhura son dignas de un estudio comparativo. La veracidad del ministro fue una afirmación veraz de que “soy un sirviente” como se dice en el verso 102 del ***Vidhura Jātaka***. Tan pronto como lo dijo, su veracidad se cumplió. Pero, cuando dijo que no tenía nada de qué preocuparse respecto a su vida, no podía morir simplemente siendo un sirviente. Por lo tanto, se podría decir que la veracidad de Vidhura era inferior a la de Sutasoma.

Sin embargo, se puede considerar que Vidhura estaba dispuesto a sacrificar su vida, pensando: “Ese joven podría desear deshacerse de mí después de llevarme. Si lo hiciera así, aceptaré la muerte”. Ya que, como era sabio, debió haber estado reflexionando así: “Este joven pidió por mí, no para honrarme. Si tuviera el deseo de honrarme, me habría dicho abiertamente su propósito y me habría invitado a hacer lo mismo. Ahora bien, no me ha invitado. Se ha apoderado de mí y no me liberará”. Además, aunque era un hombre joven, era un ogro (de nacimiento). Al ver su comportamiento, el ministro debió haber notado que era una persona salvaje y ruda. Otra cosa que debe tenerse en cuenta es lo siguiente: cuando Vidhura (a modo de despedida) exhortó al Rey y a los miembros de su familia, y dijo: “He hecho mi trabajo”, el joven ogro, Puṇṇaka, respondió: “No tema. Sujétese firmemente a la cola de mi caballo. Esta será la última vez que vea el mundo mientras viva”. (Verso 196). Vidhura replicó audazmente: “No he hecho ningún mal que me pueda conducir hacia los estados de lamentación. ¿Por qué debería tener miedo?” De estas palabras del ministro, queda claro que el ministro había decidido sacrificar su vida.

Todo esto apunta al hecho de que la veracidad de Vidhura contenía algún elemento para arriesgar su vida y, por lo tanto, no era inferior a la de Sutasoma. Debe concluirse que era, si no superior, de la misma clase que la de Sutasoma.

##### Lección moral

La característica única de la *Perfección de la Verdad* en contraste con las anteriores es que posea el poder de satisfacer el deseo de uno debido a la verdad pronunciada. En el ***Sutasoma Jātaka*** (versículo 62) también se dice: “De todos los sabores que prevalezcan en esta tierra, el sabor de la verdad será siempre el más dulce”. Por lo tanto, uno debe hacer grandes esfuerzos para disfrutar del dichoso sabor de la verdad.

## (h) *Octavo Pāramī*: La *Perfección de la Determinación* (*adhiṭṭhāna‒pāramī*)

La palabra *Pali* “*adhiṭṭhāna*” se suele traducir como “*determinación*”. (Luego, el autor continúa explicando la palabra Birmana, que es una traducción no sólo de *adhiṭṭhāna* sino también de *samādāna,* que se usa para observar los preceptos. Como la explicación del autor, aunque elaborada, se refiere principalmente al idioma Birmano, la dejaremos fuera de nuestra traducción). Si alguien desarrollara el *adhiṭṭhāna* como *Perfección*, tendrá que establecerlo firme y sólidamente en su mente. Por eso, cuando el *Bodhisatta* Sumedha reflexionó sobre el *adhiṭṭhāna‒pāramī*, lo comparó con una montaña rocosa que no pudiese ser sacudida por los fuertes vientos y, por el contrario, con algo que era capaz de permanecer firmemente cimentada sobre su propia posición.

De esta comparación, queda claro que *adhiṭṭhāna* significa tener presente y sin vacilación en lo absoluto lo que uno haya decidido hacer. Por lo tanto, si uno tuviese la intención de consumar el conocimiento del *Sendero,* la *Fruición* o la *Omnisciencia* (es decir, si estuviese decidido a convertirse en un *Buddha*), la determinación de practicar para lograrlo debería tenerse en cuenta con tanta firmeza como una montaña rocosa.

### Diferentes Determinaciones

Por lo tanto, la determinación se ha comparado con una montaña inquebrantable y existen varios tipos de determinación tal como se describe en los *Textos*.

#### Determinación Relativa al *Uposatha*

El *Uposathakkhandhaka* del ***Vinaya Mahāvagga*** menciona tres tipos de *Uposatha*: *Sangha‒Uposatha, Gaṇa‒Uposatha y Puggala‒Uposatha*. *Saṅgha‒Uposatha* es el que se observa en una reunión de un mínimo de cuatro *bhikkhus* en un *sima,* durante los días de Luna Llena y Luna Nueva. Allí, el *pātimokkha* es recitado por un *bhikkhu* a quien los demás escuchan con respeto. A tal observancia también se le denomina “*Sutt'uddesa Uposatha*” (observancia del *Uposatha* con una breve recitación del *Texto* de las reglas disciplinarias).

Si sólo hubiese dos o tres *bhikkhus*, ellos observarán el *Gaṇa‒Uposatha* porque la palabra *Saṅgha* se utilizaría para una reunión de al menos cuatro *bhikkhus*; cuando hay sólo dos o tres *bhikkhus*, se utilizará la palabra “*Gaṇa*”. Si el número de *bhikkhus* es tres en un *Gaṇa‒Uposatha*, se establecerá primero una moción y si es dos, no se necesitará ninguna moción. Luego, cada uno de los *bhikkhus* declarará en *Pali* que está libre de cualquier ofensa. Por lo tanto, también se conoce como *Parisuddhi‒ Uposatha* (reunión *Uposatha* donde los *bhikkhus* declararán su pureza individual).

Si hubiese sólo un *bhikkhu*, se observará el *Puggala‒Uposatha*. Pero antes de hacerlo, deberá aguardar a que otros *bhikkhus* se le unan, siempre que haya tiempo. Cuando haya pasado el tiempo sin que llegue ningún *bhikkhu*, deberá observar el *uposatha* solo. El *Buddha* ha ordenado que se resuelva: “Hoy es mi día de *uposatha*”. Esto significa que él estará constantemente atento a ese día. Tal *uposatha* se conoce como *Adhiṭṭhāna‒Uposatha* (*Uposatha* que se mantendrá firmemente en la mente). Ésta corresponde a la determinación relativa al *uposatha*.

#### Determinación Relativa al Ropaje

Los *bhikkhus* deben desarrollar *adhiṭṭhāna* o *vikappana* con respecto al ropaje dentro de los diez días posteriores a su adquisición. Si el ropaje se mantuviese en posesión por más de diez días sin realizar ninguna de las dos determinaciones, deberá desharse de él de acuerdo con el *Vinaya*. El *bhikkhu* en cuestión si no lo hiciera a tiempo estaría cometiendo una ofensa *Pācittiya*: Por lo tanto, dentro de los diez días posteriores a su adquisición, deberá asumir con determinación lo siguiente: “Me comprometo a vestir este ropaje”. Entonces, el ropaje no deberá descartarse y él no cometerá ninguna ofensa. La determinación con respecto al ropaje significará decidirse firmemente a usar el ropaje ya sea como prenda inferior, o como prenda superior o como prenda exterior o para uso general. (*Paṭhama Sikkhāpada, Nissaggiya civara Vagga,* ***Vinaya Pārajika***).

#### Determinación Relativa al Cuenco

De manera similar, cuando un *bhikkhu* adquiera un cuenco, deberá asumir con determinación dentro de los diez días posteriores a su adquisición lo siguiente: “Me comprometo a usar este cuenco”. Si no lo hiciera en diez días, tendrá que descartarlo tal como lo requiere el *Vinaya*. Caso contrario cometerá una ofensa *Pācittiya*. La determinación con respecto

al cuenco significará establecer con firme determinación que “este recipiente es mi cuenco”.

*Adhiṭṭhāna,* en estos tres casos, se utilizará como un término técnico perteneciente al *Vinaya*. No tendrá nada que ver con los siguientes tres casos.

#### *Determinación* Relativa al *Jhāna*

En el caso de los *jhāna*s, cuando, por ejemplo, se haya desarrollado el primer *jhāna*, uno debe cultivarlo y desarrollarlo en las cinco formas del *vasīhāva*; así se dice en el *Pathavikasina Niddesa* y en otras secciones del ***Visuddhi‒magga***. “*Vasīhāva*”, palabra *Pali*, significa 'maestría'. De modo que las cinco formas del *vasīhāva* se referirá a las cinco clases de maestría. Cuando se haya consumado el primer *jhāna*, se deberá continuar practicándolo hasta que se desarrolle la maestría completa de los *jhāna* en las 5 clases.

La primera clase es *Āvajjana* (reflexión), es decir, reflexión sobre qué factores están contenidos en su primer *jhāna* y sobre qué factor es de qué carácter. Al principio, no se percibirán fácilmente. Puede haber una demora, porque aún no se esté capacitado para reflexionar al respecto. A medida que se desarrolle experiencia, se discernirá al respecto y más fácilmente. Entonces, se dirá que se está dotado la *maestría* de la reflexión.

La segunda clase de *maestría* corresponderá a *Samapajjana* (absorción), la consciencia de los *jhāna* se absorberá en la corriente de la consciencia personal (es decir, la consciencia de los *jhāna*s surgirá continuamente en la corriente de la consciencia personal). Después de desarrollar *maestría* en la *reflexión*, deberá desarrollar *maestría* en la *absorción*. Podrá hacerlo desarrollando repetidamente los *jhāna* que haya obtenido (al igual que al recitar repetidamente, se podría dominar la pieza literaria que se haya aprendido de memoria). Si se intentase la *absorción* antes de alcanzar esta *maestría*, la consciencia de los *jhāna*s no surgirá fácilmente en la corriente de la consciencia personal. Esto se hará más fácil sólo después de desarrollar la maestría en el desarrollo de los *jhāna*s. Entonces, se dirá que se estará dotado del dominio de la absorción.

El tercer tipo de *maestría* corresponderá a *Adhiṭṭhāna* (determinación), es decir, determinar cuánto tiempo se deseará habitar en los *jhāna*s. Si se trata de determinar la duración de la absorción antes de dominar la *determinación*, la consciencia de los *jhāna* puede ocurrir por un período más largo o más corto que el de su determinación. Supongamos que se resuelva: “Qué la consciencia del *jhāna* constituya mi flujo de consciencia durante una hora”, la absorción del *jhāna* podría interrumpirse antes o después de una hora. Esto se deberá a que aún no se estará capacitado para tomar tales decisiones. Una vez que se sea lo suficientemente hábil, podrá habitar en el *jhāna* durante el tiempo exacto que se haya determinado. Entonces se dirá que se estará dotado en la *maestría* de la *determinación*.

La cuarta clase es *Vutthāna* (el emerger de los *jhāna*s). [‘Emerger de los *jhāna*s significa el cambio de consciencia desde el *jhāna* hacia el *continuum de la vida* (*bhavaṅga‒citta*)]. A la *maestría* de emerger del *jhāna* en el momento exacto de su determinación se le denomina ‘*Vutthāna‒vasībhāva*’.

El quinto tipo de *maestría* es *Paccavekkhanā* (examinación), es decir, recordar todos los factores contenidos en los *jhāna*s. Al examinarlos así, como en el tipo de *āvajjana*, no se manifestarán fácilmente por la falta de la *maestría* que se disponga. Sólo cuando se adquiera *maestría* al respecto, se manifestarán más fácilmente. (La *reflexión* (*āvajjana*) corresponderá a una etapa durante el proceso de *examinación* (*paccavekkhaṇā*‒*vithi*), y esta examinación (*paccavekkhanā*) corresponderá a la etapa que le seguirá inmediatamente a la etapa de *reflexión*. Si se ha desarrollado maestría del *āvajjana*, también se habrá desarrollado maestría del *paccavekkhanā*. Por lo tanto, quien esté dotado del desarrollo en la *maestría* de la *reflexión* estará dotado con la *maestría* de la *examinación*; así se afirma en los *Textos*).

Entre los cinco tipos de dominio, lo que nos ocupa aquí es el *adhiṭṭhāna‒vasibhāva* (dominio de la determinación).

### Diez tipos de *iddhi* (Poderes Sobrenaturales)

El *Iddhividha Niddesa* del ***Visuddhi‒magga*** enumera diez tipos de *iddhi* (poder sobrenatural).

(1). *Adhiṭṭhāna Iddhi*,

(2). *Vikubbana Iddhi*,

(3). *Manomaya Iddhi,*

(4). *Nāṇavipphāra Iddhi*,

(5). *Samādhivipphāra Iddhi*,

(6). *Ariya Iddhi*,

(7). *Kammavipākaja Iddhi*,

(8). *Puññavanta Iddhi*,

(9). *Vijjāmaya Iddhi, y*

(10). *Sammāpayoga Iddhi*.

(“*Iddhi*”, como una palabra *Pali*, significa “*logro obtenido del deseo personal*”. En Birmano significa *poder sobrenatural*).

(1). ***Adhiṭṭhāna Iddhi***: Poder relativo a la *determinación*; se da cuando, por ejemplo, uno resuelve: “Qué se manifieste cien o mil imágenes de mí mismo”, entonces las imágenes aparecerán milagrosamente y su número corresponderán exactamente al que se haya enunciado. (Es el poder de proyectar las imágenes personales sin que uno mismo desaparezca. Las imágenes pueden estar o no en la postura original del ejecutante del poder).

(2). ***Vikubbana Iddhi***: Poder relativo a la transformación de uno mismo en la forma de un *nāga* o de un *garula*. (“*Vi*” significa “varios” y “*kubbana*”, “producir”. Es el poder de poder asumir varias formas diferentes según lo que se desee).

(3). ***Manomaya Iddhi***: Poder relacionado con la creación de una imagen hecha por la mente, es decir, crear una imagen en miniatura de uno mismo dentro de su propio cuerpo. “*Manomaya*” significa “creado por la mente”. (No es la proyección de imágenes como en el caso de *adhiṭṭhāna*‒*iddhi* ni la transformación de la propia forma como en el caso de *vikubbana‒iddhi*. Es el poder de crear una imagen en miniatura de uno mismo dentro del propio cuerpo).

(4). ***Ñānavipphāra Iddhi***: Poder sobre fenómenos milagrosos debido a la influencia de la sabiduría supramundana inminente. Este poder debe entenderse a partir de las historias como la del Venerable Bākula y otros.

#### Venerable Bākula

La historia de Bākula ocurre en el comentario del *Etadagga Vagga, Ekaka Nipāta del* ***Aṅguttara Nikāya***. El siguiente es un extracto breve de la misma historia.

Bākula era hijo de un hombre rico en Kosambī. El día en que se celebró su nacimiento, el bebé fue llevado al río Yamunā para un baño ceremonial, pero un pez se lo tragó. El pez, sintiendo muy caliente el estómago, se alejó nadando. A su llegada a Bārāṇasī, cierto pescador lo atrapó y lo vendió en la ciudad. La esposa de un hombre rico de Bārāṇasī compró el pescado y, cuando le abrieron el estómago, encontró al hermoso bebé dentro del pescado. Como no tenía ningún hijo y deseaba tener uno, se sintió muy encantada de decirse a sí misma: “Este hijo será mío”.

Cuando la extraña noticia llegó a los padres biológicos de Kosambī, se apresuraron a acudir hasta Bārāṇasī para reclamar a su hijo. No obstante, la dama de Bārāṇasī se negó a devolverlo, diciendo: “El bebé vino a nosotros porque lo merecemos. No podemos devolvérselo”. Cuando acudieron a los tribunales para resolver la disputa, los jueces dieron su veredicto de que el bebé pertenecería, por igual, a ambas parejas de padres. De esta manera, el bebé tuvo dos madres y dos padres, por lo que fue bautizado como Bākula. (*Bā* = dos, *kula* = familia; por lo tanto, era un *niño de dos familias*). Fue un milagro que el niño no sufriera ningún daño aunque fuera tragado por un pez. El milagro se debió al poder del *arahatta‒magga ñāṇa* y ciertamente Bākula consumaría la *arahatía* a en esa misma existencia. (O puede ser debido a la influencia del glorioso *pāramī ñāṇa* que era inherente al niño y que le permitiría consumar indefectiblemente el *arahatta‒magga ñāṇa* en esa misma vida). Se dice que ése corresponde al poder de *Ñānavipphāra ‒iddhi*.

#### Saṅkicca Sāmaṇera

Saṅkicca Sāmaṇera fue concebido por la hija de un cabeza de familia de Sāvatthī. La madre murió cuando estaba a punto de dar a luz al bebé. Mientras su cuerpo estaba siendo incinerado, fue perforado con púas de hierro para que pudiera arder mejor. Una púa lastimó el ojo del bebé y el bebé lloró. Sabiendo que el bebé aún estaba vivo, la gente bajó el cuerpo de la pira funeraria, le abrió el estómago a la madre y lo sacó. El bebé creció a su debido tiempo y a la edad de siete años se convirtió en un *arahat*.

El milagroso escape del niño de la muerte también se atribuyó al poder del *arahatta‒magga ñāṇa*. (O se atribuyó a la influencia del poder del *pāramī‒ñāṇa* inherente al niño que lo ayudó a consumar el *arahatta‒magga ñāṇa*).

(5). ***Samādhivipphāra Iddhi***: Poder por la influencia de la *concentración*. El fenómeno milagroso que ocurre cuando uno está a punto de entrar o está entrando o ha acabado de penetrar en los *jhāna* se debe a la influencia del *samādhi*.

Al poder que produce ese milagro se le denomina *Samādhivipphāra Iddhi*. Con referencia a este poder, el ***Visuddhimagga*** narra una serie de historias que comienzan con la historia de Sāriputta, que es la única que se reproducirá aquí.

#### Venerable Sāriputta

Un día, mientras el Venerable Sāriputta se hospedaba con el Venerable Moggallāna en un desfiladero llamado Kapota, recién se había afeitado la cabeza y se había dedicado a penetrar en los *jhāna*s en un espacio abierto durante una noche iluminada de Luna. Entonces, un malvado ogro llegó con su amigo y al ver la cabeza reluciente y bien afeitada del Venerable, sintió el deseo de golpearla con la mano. Su amigo le aconsejó que no lo hiciera; sin embargo, éste golpeó la cabeza del Venerable con todas sus fuerzas. El golpe fue tan fuerte que rugió violentamente como un trueno. No obstante, el Venerable no sintió dolor debido al poder de su *samādhi* que había colmado todo su cuerpo.

(6). ***Ariya Iddhi****:* Cuando los *ariyas* (los *Nobles*) desean contemplar objetos repugnantes como si fueran repugnantes u objetos desagradables como si fueran repugnantes, pueden hacerlo. A ese poder *ariya* para contemplar cualquier objeto de la forma que se desee se le llama *'Ariya Iddhi* (Poder de los Nobles).

(7). ***Kammavipākaja Iddhi***: Existen seres que, al igual que los pájaros, pueden volar por el cielo. Para poseer esa capacidad de volar, no tienen que hacer ningún esfuerzo especial en su vida presente. Es el resultado de lo que hicieron en existencias pasadas. *Devas*, *Brahmās*, los primeros habitantes del mundo y los *asuras* *Vinipatika* también tienen la capacidad de desplazarse por el espacio. El poder para realizar tales hazañas corresponde a *Kammavipākaja Iddhi*.

(8). ***Puññavanta Iddhi***: los *Cakkavattis* (los *Monarcas* Universales) y similares pueden viajar por el espacio. Pueden hacerlo porque han acumulado méritos por sí mismos. Quienes acompañan al *Monarca Universal* en sus viajes aéreos pueden hacerlo porque están asociados con el *Monarca,* el verdadero poseedor de los méritos. Las riquezas y los lujos que pertenecían a personas tan ricas como Jotika, Jatila, Ghosaka, Mendaka y otros también corresponden a *Puññavanta Iddhi*.

(La diferencia entre *Kammavipākaja Iddhi y Puññavanta Iddhi* es la siguiente: *Kammavipākaja Iddhi* es el poder que no se debe a las acciones propias realizadas en la vida presente, sino a las acciones realizadas en el pasado; acompaña al nacimiento. *Puññavanta Iddhi* se debe no sólo a las propias acciones pasadas, sino también debido al esfuerzo en el presente realizado en contribución a esas acciones pasadas. No acompaña al nacimiento; se vuelve completo y operativo sólo cuando es respaldado por las acciones de la vida presente. Una ilustración: Para un *Cakkavatti*, el *Tesoro de la Rueda* no surge en su nacimiento. Surge sólo cuando haya observado ciertos preceptos y cumplido los deberes especiales de un *Monarca Universal*. Por lo tanto, este poder en particular se debe no completamente a las acciones pasadas personales, sino también a los esfuerzos de soporte presentes en uno).

(9). ***Vijjāmaya Iddhi***: Viajes aéreos y hazañas similares de *Vijjadharas* (Portadores del conocimiento mágico). (El poder adquirido por medio del arte de mantras especialmente diseñados, medicinas, etc.)

(10). ***Sammāpayoga******Iddhi***: el poder que se acumula a partir de varios logros. (El alcance cubierto por este *iddhi* es vasto. El *Sendero* y ls *Fruición* que se obtienen como resultado de los esfuerzos adecuados corresponderá a la forma más elevada de *Sammapayoga Iddhi*. En resumen, todos los logros que resulten del aprendizaje de las artes y oficios, los *Tres Vedas*, los *Tres Piṭakas* o (por decir lo menos) el de las actividades agrícolas como, por ejemplo, arar, sembrar, etc., corresponderá todos a *Sammapayoga Iddhi*).

***Epílogo***: De estos 10 *iddhis*, el primero, el *Adhiṭṭhāna Iddhi*, corresponde al poder de la *determinación* para proyectar imágenes de uno mismo por cientos o por miles, como el poder poseído por el Venerable Cūla Pathaka y otros. La gente común que no posea tal poder asume determinaciones similares; pero debido a que carecen del factor básico de los *jhānas* o del *samādhi*, no se dan cuenta de lo que han resuelto; por otro lado, los poseedores de tal poder tienen su determinación desarrollada debido a que sus *jhānas* o su *samādhi* son lo suficientemente fuertes como para ayudarlos.

### *Adhiṭṭhāna* antes del *Nirodha‒samāpatti*

Cuando un *anāgāmin* o un *arahat* que esté dotado con los 8 *samāpattis* está a punto de entrar en el estado *nirodha*‒*samāpatti*, resuelve así: “Durante este período de absorción *samāpatti*, que no caiga en destrucción mis pertenencias que se encuentren apartadas de mí. Si el *Saṅgha* deseara mi presencia, que pueda emerger de mi *samāpatti* antes de que el mensajero llegue ante mí. Qué pueda hacerlo así tan pronto el *Buddha* me convoque”. Sólo después de resolverlo de esta manera, éste penetra en la absorción *samāpatti*.

De acuerdo a su *determinación*, durante el período de absorción *samāpatti*, sus efectos personales mantenidos aparte de él no podrán ser destruidos por las 5 clases de enemigos. Cuando el *Saṅgha* lo requiera durante ese mismo período, ya habrá emergido de la absorción *samāpatti* antes de la llegada del mensajero. Tan pronto como el *Buddha* lo convoque, él ya habrá emergido de la absorción *samāpatti*. Los 5 enemigos no podrán hacerle daño a las posesiones, como a sus ropajes, etc. que estén en su cuerpo debido al poder de su *samāpatti*, aunque no lo haya resuelto previamente para su seguridad.

### 3 tipos de *Adhiṭṭhāna*

La *Determinación* puede también ser de 3 tipos, según el contexto:

(1). *Pubbanimitta Adhiṭṭhāna* (*Determinación* hecha para que aparezcan signos de presagio antes de que suceda algo);

(2). *Āsisa Adhiṭṭhāna* (*Determinación* hecha para que el sueño de uno se haga realidad); y

(3). *Vata Adhiṭṭhāna* (*Determinación* hecha para que se cumplan los deberes).

#### (1). Pubbanimitta Adhiṭṭhāna

Este tipo de *Adhiṭṭhāna* puede entenderse del *Campeyya Jātaka* del *Vīsati Nipāta* y otras historias. El extracto del *Campeyya Jātaka* en resumen es el siguiente: Cuando el Rey Naga Campeyya le dijo a su Reina Sumana que iría al plano humano para observar los preceptos, la Reina le dijo: “El reino humano está lleno de peligros. Si algo le sucediera, ¿qué signos deberé atender?” El Rey Nāga la llevó al estanque real y le dijo: “Mire el estanque. Si me atrapase un enemigo, el agua se oscurecerá. Si me atrapase un Garula, el agua hervirá. Si me atrapase un encantador de serpientes, el agua se pondrá roja como la sangre”. Después de ello, el Rey Nāga partió hacia el plano humano para observar los preceptos durante catorce días.

No obstante, el Rey no pudo regresar a casa incluso después de aproximadamente un mes porque había sido capturado por un encantador de serpientes. Preocupada por su seguridad, la Reina se dirigió al estanque y vio que la superficie del agua se había puesto roja como la sangre.

Esta *Determinación* del Rey Nāga Campeyya se trató de *Pubbanimitta‒Adhiṭṭhāna* porque adoptó la firme determinación de antemano de la aparición de signos en calidad de presagios.

De manera similar, de acuerdo con la Introducción al ***Comentario Jātaka***, cuando el Príncipe Siddhattha renunció al mundo, se cortó el cabello y lo tiró al cielo resolviendo: “Qué este cabello se suspenda en el cielo si voy a iluminarme; si no que caiga nuevamente al suelo”. El cabello se suspendió en el cielo como un festón. Esta *Determinación*, también, hecha para saber de antemano sobre si se convertiría o no en un *Buddha*, se trata de *Pubbanimitta‒Adhitthana*.

Una vez más, después de 6 años de enérgico ascetismo, después de haber comido el *arroz con leche* ofrecido por Sujātā a orillas del Río Nerañjarā, puso el cuenco de oro a flote sobre el río con la determinación: “Si he de convertirme en un *Buddha*, que este cuenco vaya río arriba; si no, que vaya río abajo”, entonces, el cuenco fue río arriba hasta llegar a la residencia del Rey *Nāga* Kāla. La determinación en este relato también se trata de *Pubbanimitta‒Adhiṭṭhāna*.

De manera similar, cualquier determinación asumida en el mundo para saber de antemano, en calidad de presagio, si el deseo de uno se cumplirá o no es *Pubbanimitta‒Adhiṭṭhāna*. Este tipo de *adhiṭṭhāna* todavía se practica en la actualidad y, por lo tanto, es bien conocido. Algunas personas están acostumbradas a levantar la piedra colocada en una pagoda famosa o en un santuario *nat* (espíritu) después de resolver: “Si mi plan se materializa, que la piedra sea pesada; si no, que sea ligera”, o viceversa. Después de levantar la piedra, leen el presagio de si tendrán éxito o no por la sensación del peso de la piedra.

#### (2). Āsīsa Adhiṭṭhāna

*Āsīsa Adhiṭṭhāna* es una determinación hecha para que el deseo se cumpla. Este tipo de determinación se puede conocer del ***Vidhura Jātaka***.

(Vidhura, un ministro, fue arrebatado al Rey Korabya por el ogro Punnaka, que había ganado un juego de dados). Se afirma en el comentario del versículo 197 de este Jātaka en particular: Habiendo tronado valientemente: “De la muerte no soy temeroso”, resolvió Vidhura: “Que mi prenda inferior no vaya en contra de mi deseo”. Reflexionando sobre sus Perfecciones, se ajustó la prenda y siguió a Punnaka agarrando la cola de su caballo sin miedo con la dignidad de un Rey león. Esta determinación de Vidhura es *Āsisa Adhiṭṭhāna*.

En el Nalapana Jātaka del Sīla Vagga, **Ekaka Nipāta**, ochenta mil monos encabezados por su Rey, el futuro Buddha, encontraron difícil beber el agua de un estanque que estaba protegido por un demonio de agua salvaje. El Rey mono luego tomó una de las cañas que crecían alrededor del estanque, hizo una aseveración de que la caña se deshiciera de las articulaciones y sopló aire en ella. La caña se volvió completamente hueca, sin juntas. De ese modo hizo posible que sus seguidores bebieran agua a través de los juncos huecos. Pero había demasiados monos y el Rey no pudo proporcionar a cada uno una caña hueca. Así que resolvió: “Que todas las cañas alrededor del estanque se vuelvan huecas”. Esta determinación que tomó el Rey mono para cumplir su deseo de permitir que todos los monos bebieran el agua individualmente es *Āsīsa Adhiṭṭhāna*.

En el Kukkura Jātaka de Kurunga Vagga, **Ekaka Nipata**, se menciona que las correas de cuero del carruaje del Rey Brahmadatta de Bārāṇasī fueron roídas por los perros criados en el centro de la ciudad. Con la impresión equívoca de que los perros que comieron el cuero pertenecían a los ciudadanos que vivían en las afueras de la ciudad, los sirvientes reales los persiguieron para matarlos. Así que los perros no se atrevieron a habitar la ciudad y se reunieron en un cementerio. Sabiendo la verdadera razón del problema y dándose cuenta de que las correas de cuero del carruaje real sólo podían haber sido devoradas por los perros del centro de la ciudad, el líder de la manada, el Bodhisatta, les pidió que esperaran mientras él iba al palacio. Mientras entraba a la ciudad, concentró sus pensamientos en sus Perfecciones y, difundiendo todo su *mettā*, resolviendo: “Que nadie pueda arrojarme piedras o palos”. Esta determinación, también hecha para cumplir su deseo de que los perros de las afueras de la ciudad puedan estar a salvo de cualquier daño, es *Āsīsa Adhiṭṭhāna*.

En el Mātaṅga Jātaka de Visati Nipāta: Durante el reinado del Rey Brahmadatta en Bārāṇasī, el Bodhisatta nació en una casta humilde de *candala* y se le llamó Mātanga. La hija de un hombre rico de Bārāṇasī se llamaba Ditṭha Maṅgalikā porque creía en la bondad de las vistas agradables. Un día, fue a un jardín a divertirse con sus sirvientas. En el camino, vio a Mātaṅga que entraba a la ciudad. Aunque se mantuvo a un lado porque era de una alcurnia inferior, la visión de su persona despertó disgusto en Diṭṭha Maṅgalikā, quien, por lo tanto, regresó a casa pensando que no era un día auspicioso para ella. Sus seguidoras también estuvieron molestas. Diciendo: “Por su culpa, hoy no nos divertiremos”, lo golpearon hasta que perdió el conocimiento; a partir de ello se marcharon. Cuando Mātanga recuperó la consciencia después de un lapso tiempo, se dijo a sí mismo: “Estas personas de Diṭṭha Maṅgalikā han torturado a un hombre inocente como yo”. Luego fue a la casa del padre de Diṭṭha Maṅgalikā y se acostó en la entrada con la determinación: “No me levantaré hasta que obtenga la mano de Diṭṭha Maṅgalikā”. Esta determinación de Mātanga hecha para humillar el orgullo de Diṭṭha Maṅgalikā es también *Āsīsa Ādhiṭṭhāna*.

En el Comentario sobre el Mahāvagga del Vinaya también se dice así: Justo después de Su Iluminación, el Buddha permaneció durante siete semanas en siete lugares diferentes en las cercanías del árbol *Bodhi* y pasó una semana en cada uno de ellos. Al final de la estancia de los últimos siete días al pie de un árbol *rajayatana*, los hermanos Tapussa y Bhallika se acercaron a él y le ofrecieron unos pasteles. El Buddha consideró cómo aceptar la oferta de pasteles. (El cuenco ofrecido por Brahmā Ghatikāra desapareció el día en que el Buddha aceptó el arroz con leche ofrecido por Sujātā). Entonces, los Cuatro Reyes Devas le obsequiaron al Buddha cuatro cuencos de esmeralda. Pero el Buddha se negó a aceptarlos. Luego, los Reyes Deva ofrecieron al Buddha cuatro cuencos de piedra del color de los frijoles. Para fortalecer su fe, el Buddha aceptó los cuencos y resolvió: “Que los cuencos se fundan en uno”. Luego, los cuencos se convirtieron en uno con cuatro bordes concéntricos. Esta determinación del Buddha también es *Āsīsa Adhiṭṭhāna*.

##### Diferencia entre *Adhiṭṭhāna* y *Sacca*

Pareciera que *Pubbanimitta‒Adhiṭṭhāna* y *Āsīsa‒Adhiṭṭhāna,* en esta sección sobre *Adhiṭṭhāna* e *Icchāpūrana‒sacca* de la sección anterior sobre *Sacca,* son uno y lo mismo porque todos ellos están relacionados con el cumplimiento de un deseo.

Con respecto a *Icchāpūrana‒sacca*, cuando la madre, el padre y la diosa Bahusundari de *Suvanna Sama* hicieron sus respectivas resoluciones, todos desearon la desaparición del veneno de la flecha que impactó a Suvanna Sama; con respecto a *Pubbanimitta‒ Adhiṭṭhāna*, cuando el *Bodhisatta* también tomó su determinación, arrojando su cabello cortado al cielo, él había deseado que el cabello se suspendiera en el cielo si se convertía en un *Buddha*; con respecto a *Āsīsa Adhiṭṭhāna*, cuando Vidhura también tomó su determinación, su deseo era mantener intacto su atuendo. La conexión de estas determinaciones con sus respectivos deseos hace pensar que todas son iguales. Es por eso que algunas personas hoy en día combinan las dos palabras *Sacca* y *Adhiṭṭhāna*, en sólo una, diciendo: “Realicemos un *sacca‒adhiṭṭhāna*”.

En realidad y sin embargo, en las *Diez Perfecciones, sacca* es una cosa y *adhiṭṭhāna* es otra. Por lo tanto, son dos cosas diferentes y su diferencia es ésta: como se ha dicho antes, *sacca* es verdad, ya sea de naturaleza buena o mala. Un deseo basado en esa verdad es *Icchāpūrana*. No obstante, cuando el deseo no se base en alguna forma de verdad, la *determinación* que se materialice por medio de la voluntad personal y se cumpla corresponderá al deseo es *Adhiṭṭhāna*.

**Mayor explicación**: En el ***Suvanna Sama Jātaka***, cuando los padres hicieron una aseveración y dijeron: “En el pasado, Sama practicó sólo rectitud” (que era una verdad básica). Entonces, agregaron: “Mediante estas palabras veraces, que desaparezca el veneno” (lo cual correspondió a su deseo). Así, expresar el deseo basado en lo que sea una verdad, corresponderá a *Icchāpūrana‒sacca*.

Cuando el *Bodhisatta* arrojó su cabello cortado al cielo y resolvió: “Si me convierto en un *Buddha*, que el cabello se suspenda en el cielo”, lo hizo sin ninguna base de verdad. Su *Determinación* fue hecha para presagiar señales que le hicieran saber de antemano su próxima *Budeidad*.

La *Determinación* que asumió Vidhura cuando estuvo a punto de seguir a Punnaka agarrándose de la cola de su caballo, “Que mi atuendo permanezca intacto”, también correspondió a *Āsīsa‒Adhiṭṭhāna,* ya que no se basaba en ninguna verdad como base y, por lo tanto, consistía simplemente de la mera determinación de su deseo, es decir, *Āsīsa‒Adhiṭṭhāna*.

Por lo tanto, la diferencia entre *Sacca* y *Adhiṭṭhana* radica en la presencia o ausencia de la base de una verdad.

#### (3). *Vata Adhiṭṭhana*

Estos hábitos y prácticas incluyen a los de un toro (*gosīla* y *govata*): el ganado come y descarga heces y orina mientras está de pie; como imitación del ganado, algunos ascetas (durante la vida del *Buddha*) hacían lo mismo, creyendo que al hacerlo serían purificados y liberados del *saṃsāra*. (Eso no quiere decir que el ganado mantuviese esa visión incorrecta, sino sólo que los ascetas imitaban al ganado). Esta práctica (*vata*) está vinculada con el mal.

No obstante, *adhiṭṭhāna* no tiene nada que ver con tales prácticas incorrectas, ya que ésta pertenece a la noble práctica de una *Perfección*. Aquí *vata* se refiere a la observancia de prácticas nobles como la *generosidad*, la *moralidad*, etc. Cuando uno decida observar estas *Prácticas*, tal acción podrá denominarse *Vata‒Adhiṭṭhana*, no obstante, la mera determinación y designación no significarán desarrollar la *Perfección de la Determinación*. La razón yace que el *adhiṭṭhāna* no pertenece ni al pasado ni al presente. Uno desarrolla la *Perfección de la Determinación* cuando se resuelve sobre el futuro haciendo exactamente lo que se haya determinado consistente y firmemente en el presente. No importa cuán ardientemente se haga la *Determinación* en el presente, si no se resuelve hacerlo más adelante, la *Determinación* de uno será inútil y sin sentido.

Esta idea se expresa en el ***Kavilakkhaṇā Thatpon***. En una línea se lee en un sentido de que la *Determinación* debe compararse con el cuerno de un rinoceronte, una bestia que tiene sólo un cuerno, no dos. Así como un rinoceronte tiene un sólo cuerno, uno debería ceñirse a su *Determinación* con firmeza y consistencia, sin vacilar. Esta línea del *Kavilakkhanā* concuerda con afirmaciones como “*yathā pi pabbato selo*” tal como se menciona en el *Buddhavaṃsa*. Su significado ya se ha mostrado anteriormente.

Las diferentes determinaciones clasificadas anteriormente, como el *adhiṭṭhāna* con respecto al *uposatha*, el *adhiṭṭhāna* con respecto al ropaje y el *adhiṭṭhāna* con respecto al cuenco, no pueden considerarse como

*Pubbanimitta‒Adhiṭṭhāna*, *Āsisa‒Adhiṭṭhāna* o *Vata‒Adhiṭṭhāna*, ya que representan una *Determinación* que se hará debido a lo requerido por las reglas del *Vinaya*. Por otro lado, el *adhiṭṭhāna* de los cinco *vasībhāvas* y el *adhiṭṭhāna* que precede a *Nirodhā‒samāpatti* y que pertenece a los diez *iddhis* sí corresponderán a *Āsīsa‒Adhiṭṭhānas*.

##### Los Futuros *Buddhas* y las Tres Clases de *Adhiṭṭhāna*

De estos tres tipos de *adhiṭṭhāna*, los futuros *Buddhas* practican *Pubbanimitta‒Adhiṭṭhāna* y *Āsisa‒Adhiṭṭhāna* no para desarrollar la *Perfección del* *Ādhitthana*, sino para cumplir con algunos requisitos en determinadas circunstancias. Por otro lado, es este *Vata‒Adhiṭṭhāna* el que se practica para desarrollar la *Perfección del* *Adhiṭṭhāna* conducente hacia la consumación de *arahatta*‒*magga ñāṅā* y *sabbaññuta‒ñāṇa*.

Para mencionar un poco la forma cómo que se practica (este *adhiṭṭhāna* en particular), aquí hay un extracto del ***Cariya Piṭaka***:

Nisajja pāsādavare evaṃ cintes 'aham tadā  
Yam kiñ ci mānusam dānaṃ adinnam me na vijjati  
Yo pi yāceyya maṃ cakkhuṃ dadeyyam avikampito

Sāriputta, cuando era el Rey Sivi, mientras estaba en el palacio, pensé: “De los tipos de *dāna* que la gente ofrece, no existe nada que yo no haya ofrecido. Si alguien me pidiera un ojo, se lo daría sin inmutarme”.

Al respecto, el Rey Sivi quiso decir que había adoptado una determinación con firmeza: “Si alguien viene a mí hoy y me pidiese un ojo, sin dudarlo se lo ofreceré”.

Cuando *Sakka*, disfrazado de *brahman*, fue a pedirle un ojo, fiel a su determinación, le entregó ambos ojos sin vacilar. Esta determinación del Rey Sivi se refiere a *Dāna*.

En el capítulo sobre la práctica de *Bhuridatta*, se dice:

Caturo ange adhiṭṭhāya semi vammikamuddhani  
chaviyā cammena maṃsena nahāru atthikehi vā  
yassa etena karaniyam dinnaṃ yeva harātu así

Esto describe cómo resolvió el Rey Nāga Bhuridatta cuando observó los preceptos. Significa: “Habiendo asumido una determinación con respecto a los 4 componentes de mi cuerpo, es decir, (1). a la piel, gruesa y delgada, (2). a la carne y sangre, (3). a los músculos y (4). los huesos, me recostaré en la parte superior del hormiguero. Aquel que demande algún uso para cualquiera de estos 4 componentes, que los tome, porque ya los he ofrecido en caridad”. Deseando promover la observancia de sus preceptos, el Rey Bhūridatta resolvió: “Guardaré mi moralidad bajo el sacrificio de estos 4 componentes de mi cuerpo”. Esta determinación del Rey Bhuridatta está relacionada con *sīla*.

En el *Campeyya Jātaka* de *Visati Nipata*, también, el Rey Nāga Campeyya fue a observar los preceptos después de decirle a su Reina los signos que se mostrarían cuando estuviera en peligro, de la manera antes mencionada; se menciona en el *Comentario*: “*Nimittāni ācikkhitvā cātuddasī uposatham adhiṭṭhāya nāgabhavanā nikkhamitvā tattha gantvā* *vammikamatthake* *nipajji,* Habiendo hablado de los signos y decidido a observar los preceptos el decimocuarto día de la Luna Nueva, Campeyya abandonó el reino de los *nāgas* para dirigirse al mundo humano y se recostó sobre la cima de un hormiguero”. Esta *Determinación* de Campeyya fue únicamente para observar el *sīla*.

En todas estas historias, *dāna* o *sīla* son una cosa y *adhiṭṭhāna,* otra. El *dāna* del Rey Sivi ocurrió durante el momento en que ofreció sus ojos, pero su *Determinación* tuvo lugar cuando resolvió hacerlo antes durante la entrega en sí. Por lo tanto, la *Determinación* fue lo primero y fue seguida posteriormente por el acto de dar. En el caso del *sīla* observado por los Reyes *Nāga*, también, la determinación fue primero y luego le siguió el acto de la observancia del *sīla*. En asuntos seculares, también es natural hacer las cosas solo después de haber adoptado la decisión de “así lo haré”.

##### *Adhiṭṭhāna* del Príncipe Temiya

El futuro *Buddha* fue una vez hijo del Rey de Kāsi y se llamó Temiya. (Su padre lo llamó así porque el día en que nació llovió mucho en todo el país de Kāsi, la gente se mojó y se puso feliz). Cuando el Príncipe tenía un mes de vida, mientras estaba en el regazo de su padre, cuatro ladrones fueron llevados ante el Rey, quien ordenó que fueran castigados. El Príncipe se sorprendió al ver esto y se puso triste, pensando: “¿Qué debo hacer para escapar de este palacio?”

Al día siguiente, mientras se quedaba solo bajo la sombrilla blanca, reflexionó sobre la acción de su padre y tuvo miedo de convertirse en Rey. A él, que estaba pálido como una flor de loto aplastada por una mano, la diosa guardiana de la sombrilla, quien fuera su madre en uno de sus anteriores nacimientos, le dijo: “No te preocupes, hijo mío, si quieres escapar de esta residencia real, decide fingir ser sordo, mudo y tonto. Su deseo se cumplirá”. Entonces, el Príncipe tomó la *Determinación* respectiva y actuó en consecuencia.

Durante dieciséis años el Príncipe fue puesto a prueba bajo diversos medios de persuación, pero se mantuvo firme sin desviarse de su *Determinación*. Entonces, el padre ordenó: “Mi hijo es realmente mudo, sordo y tonto. Llévenlo al cementerio y entiérrenlo allí”.

Aunque fue sometido a diversas pruebas y se le presentaron dificultades durante estos dieciséis largos años, se mantuvo firme, como el ejemplo de una montaña rocosa que se menciona en el *Buddhavaṃsa*. Su *Determinación* firme e inquebrantable fue un acto de tremenda determinación. Sólo cuando se desarrolle la *Determinación* tipo *Vata,* bajo el tipo de *Determinación* del Príncipe Temiya, con todo el poder, el valor y sin vacilación, se estará llevando a cabo el desarrollo de la *Perfección de la Determinación* según lo observado por los *Bodhisattas*.

## (i). Noveno Pāramī: La Perfección de la Bondad Amorosa (Mettā‒Pāramī)

### Los Tres Tipos de Pema

Los maestros de antaño han traducido la palabra “*mettā*” de *mettā‒pāramī* al Birmano (como amor). Del mismo modo, traducen “*pema*” también como amor. El “Amor” que se entiende por *mettā* es un término técnico, mientras que el “amor” que se entiende por *pema* es un término general.

Por tanto, *pema* se divide en tres:

(1) *Taṇhā‒pema* es el amor entre hombres y mujeres y se genera por el deseo, la codicia; a este amor se le llama *singara* en los libros de retórica.

(2) *Gehasita‒pema* es el apego entre padres e hijos, entre hermanos y hermanas, y se basa en vivir juntos en la misma casa. A este tipo de amor se le llama *vacchala* en retórica.

Tanto *taṇhā‒pema* como *gehasita‒pema* no traen beneficios, el primero es pasión (*taṇhā‒rāga*) mientras que el segundo, codicia (*lobha*).

(3) *Mettā‒pema* es la bondad amorosa o la benevolencia ilimitada que se muestra hacia los demás en virtud de su bienestar. Este amor está completamente libre de apegos o deseos de vivir siempre junto a los demás. La gente puede vivir en polos opuestos y, sin embargo, uno se alegra de saber que los que vivan lejos sean prósperos. Tal separación no impide que uno se sienta satisfecho por su bienestar. Por lo tanto, *mettā* es puro y noble y también se le llama uno de los *Brahma‒vihāras* (Moradas Sublimes). Es decir, desarrollar este amor es vivir en un estado mental sublime. No solo *mettā*, sino también *karuṇā* (compasión), *muditā* (alegría altruista) y *upekkhā* (ecuanimidad) son también *Brahma‒vihāra*.

De modo que los *Brahma‒vihāra* están comprendidos de estas cuatro virtudes. También se les conoce como los cuatro *Brahmacariya* (Prácticas Nobles). (Otro nombre para *Brahma‒vihāra* es *Apamaññā* (Ilimitable), porque son las cualidades mentales que deben desarrollarse y extenderse hacia todos los seres cuyo número es ilimitado).

Debe notarse cuidadosamente que el desarrollo de la bondad amorosa no es el desarrollo impuro de *taṇhā‒pema* ni *gehasita*‒*pema*, sino el de *mettā‒pema,* el amor puro y noble. Más adelante se mostrará cómo desarrollar *mettā*.

### Mettā y Adosa

*Mettā* es una realidad que existe en su sentido último (*Paramattha*). Pero cuando se enumeran las realidades últimas, *mettā* no se muestra como un elemento independiente, ya que está cubierto por el término *adosa* *cetasika*

(el concomitante mental de la carencia de odio) que tiene una amplia connotación. *Mettā* forma parte de ese concomitante mental de *adosa*.

Explicación adicional: según el **Abhidhammattha Saṅgaha**, *adosa cetasika* se asocia con 59 *sobhana‒cittas*. Siempre que surjan estos 59 *cittas*, también surgirán *adosa cetasika*. *Adosa* puede comprender varios objetos, pero *mettā* solo puede tener a los seres vivos como su objeto. Al realizar diferentes actos de *dāna* u observar varios tipos de *sīla*, invariablemente surge *adosa*. Pero cada vez que *adosa* surja de esta manera, no lo hará necesariamente *mettā*. Solo cuando uno contemple a los seres vivientes con el pensamiento “que estén bien y se encuentren felices”, deseándoles prosperidad, puede *adosa cetasika* llamársele *mettā*.

Con referencia a lo anterior, *Khantī Pāramī* (la Perfección de la Tolerancia), también puede tratarse así, *khantī* podría significar *adosa* *cetasika*, pero no todos las *adosa cetasikas* son *khantī*; en este caso cuando alguien sea agraviado por los demás, éste se abstendrá de mostrarles *dosa* (odio o ira), y se ha discutido que sólo este *adosa* debe tomarse como *khantī*. De manera similar, no todo *adosa* debe tomarse como *mettā*, sino solo el *adosa* que surja en forma de buena voluntad hacia los demás seres.

### 528 Tipos de Mettā

Con referencia a *mettā*, la gente dice que *mettā* puede ser de 528 tipos. Pero en realidad no es así. Cabe señalar que la gente lo dice porque, según el **Patisambhidāmagga**, hay 528 formas de desarrollar *mettā*.

De las 528 formas, cinco son *anodhisa* (sin especificar a los seres). Son:

(1). *sabbe sattā* (todos los seres)

(2). *sabbe panā* (todos los seres vivos)

(3). *sabbe bhūtā* (todas las criaturas existentes)

(4). *sabbe puggala* (todas las personas o individuos)

(5). *sabbe attabhāvapariyāpannā* (todos aquellos que han llegado a convertirse en existencias individuales).

Cuando uno dirige el pensamiento a todos los seres que existen en los 31 planos de la existencia en cualquiera de estas cinco formas, todos son abrazados sin que ninguno de ellos quede fuera. Dado que no hay nadie que no esté cubierto por estas cinco formas, a estas cinco formas se le denominan cinco *anodhisas*. (O también llamados cinco individuos *anodhisa*). “*Odhi*” de “*anodhisa*” significa “límite; perímetro”. Por lo tanto, “*anodhisa*” es “no tener límite”.

(El siguiente párrafo que seguía en la versión original sobre el uso de “*satta*” y “*puggala*” trata solo del significado de esas palabras en Birmano; por lo tanto, no figura en nuestra traducción).

Cuando el *mettā* se dirija a seres específicos, la clasificación es la siguiente:

(1). *sabbā itthiyo* (todas las mujeres)

(2). *sabbe persā* (todos los varones)

(3). *sabbe ariya* (todas las personas nobles, *ariyas*)

(4). *sabbe anariya* (todas las personas innobles, aquellas que aún no han alcanzado el estado de *ariya*)

(5). *sabbe deva* (todos *devas*)

(6). *sabbe* *manussā* (todos los seres humanos)

(7). *sabbe vinipātikā* (los *petas* pertenecientes a los estados de desdicha).

Cada uno de estos siete pertenece a una categoría separada de seres, en consecuencia, se les llama *odhisa* (o siete seres *odhisa*).

De esta manera, hay doce clases de seres, cinco *anodhisa* (no especificados) y siete *odhisa* (especificados), a quienes el *mettā* puede dirigirse.

La forma en que el *mettā* se dirija a estas doce categorías de seres se enseña de la siguiente manera:

(1). *averā hontu* (que estén libres de enemistad)

(2). *abyāpajjā hontu (*que estén libres de mala voluntad)

(3). *anīghā hontu* (que estén libres de infelicidad)

(4). *sukhī attānaṃ pariharantu* (que puedan mantenerse felices).

Cuando el *mettā* se impregna de estas cuatro formas en cada una de las doce categorías de personas anteriores, las formas de infundir *mettā* suman 48 en número. No se mencionan las direcciones en estos 48 modos.

Cuando los cuatro puntos cardinales, los cuatro puntos subordinados y las direcciones hacia arriba y abajo se mencionen en cada uno de estos 48 modos, habrá 480 modos en total: “Que estos seres en el este estén libres de enemistad, estén libres de mal, estén libres de sufrimiento y puedan mantenerse felices”. De esta manera, los seres en otras direcciones también deberían estar impregnados de *mettā*, por lo que el número de modos de impregnar *mettā* se convierte en 480).

Si se agregan 48 modos de difusión sin mencionar las direcciones a esos 480 modos, el total se convierten en 528.

A estos 528 modos de transmitir *mettā* se denominan brevemente “transmisión de *mettā*” por los maestros de la antigüedad y se componen de una oración tradicional. Si uno desea transmitir *mettā* de la primera forma en Pāḷi, debe hacerlo recitando “*Sabbe sattā averā hontu*. — Qué todos los seres estén libres de enemistad”. Repetir de esta forma continuamente significa el desarrollo de *mettā*. Si uno desea hacerlo de la segunda forma en Pāḷi, debe recitar: “*Sabbe sattā abyāpajjā hontu*. — Qué todos los seres estén libres de mala voluntad”. Repetir de esta manera continuamente también significa el desarrollo de *mettā*. (De esta manera deben entenderse todas las 528 formas de transmitir *mettā*).

El desarrollo de *mettā* de estas 528 formas, como se muestra arriba, se enseña en el **Paṭisambhidā‒magga** y es bien conocido. En ese Texto no se mencionará el desarrollo de *karuṇā*, *muditā* y *upekkhā* al final del *mettā*). Pero, hoy en día, la transmisión de *mettā*, tal como se publica en algunos libros, contiene al final del desarrollo de *mettā* (a) *dukkha muccantu*—— 'que estén libres del sufrimiento', que es el desarrollo de *karuṇā* (b) *yathā laddha sampattito māvigacchantu* ‒ 'que no sufran la pérdida de lo que hayan ganado', que es el desarrollo de *muditā*, y (c) *kammassakā* — 'ellos tienen a sus acciones, *kamma*, como su propiedad; cada ser será lo que haga su *kamma*, que es el desarrollo de *upekkhā*. Todos estos están incluidos por los maestros antiguos para que aquellos que deseen desarrollar *karuṇā*, *muditā* y *upekkhā* puedan hacerlo tomando como guía el desarrollo de *mettā*.

Por lo tanto, si uno deseara desarrollar *karuṇā*, deberá inclinar el pensamiento hacia los seres vivientes de esta manera: *Sabbe sattā* *dukkha* *muccantu*. — “Que todos los seres estén libres del sufrimiento”; si uno deseara desarrollar *muditā*: *Sabbe* *sattā yathā laddha sampattito māvigachhantu*. — “Que todos los seres no sufran la pérdida de lo que hayan ganado”; si uno deseara desarrollar *upekkhā*: *Sabbe sattā kammassakā*. — “Todos los seres tienen a sus acciones, *kamma*, como su propiedad personal”.

Pero esto no significa que solo de esta manera, como se menciona en las escrituras, deba adoptarse y no de otras. Porque para cubrir a todos los seres sin ninguna clasificación, no solo existen términos como *sattta*, *pāna*, *bhūta*, *puggala* y *attabhāvapariyāpannā*, sino que existen palabras como *sariri*, *dehi*, *jiva*, *paja*, *jantu*, *hindagu*, etc. pensamiento: *Sabbe* *sariri averā hontu*. — “Que todos los que posean cuerpos estén libres de enemistad”, etc. es también transmitir *mettā* hacia ellos.

El número de formas de dirigir *mettā* también se da como cuatro en el **Paṭisambhidā‒magga**. Pero también hay otras formas, por ejemplo, *Sabbe satta sukhino hontu* .— “Que todos los seres sean felices.”: *Sabbe sattā khemino hontu* .— “Que todos los seres estén seguros”. Y esos pensamientos también son *mettā*. El hecho de que impregnar a los seres con el propio *mettā* mediante el uso de otras palabras en Pāḷi y que la adopción de otras formas de hacerlo también constituye el desarrollo del verdadero *mettā*, lo demuestra el Mettā Sutta.

### Desarrollo de Mettā según El Mettā Sutta

El Mettā Sutta fue impartido por el Buddha en relación con los *bhikkhus* que vivían en un bosque y fue recitado en los Concilios y conservado en el **Sutta Nipāta** y el **Khuddaka Pātha**. El Sutta describe primero quince virtudes con las que deben estar dotados aquellos deseosos de desarrollar *mettā*. Estos quince se conocen en Pāḷi como los quince Mettāpubbabhāga, es decir, virtudes con las que se debe dotar uno antes de desarrollar *mettā*. El Sutta dice:

Aquel que sea inteligente en lo que sea noble y provechoso y que desee permanecer contemplando el Nibbāna a través de su sabiduría, es decir, el Nibbāna que es pacífico y dichoso, debe esforzarse por estar dotado de lo siguiente:

(1). capacidad para realizar lo que sea bueno,

(2). rectitud en la conducta,

(3). total sencillez,

(4). ser receptivo a las palabras de los sabios,

(5). amabilidad en los modales,

(6). no desarrollar vanidad,

(7). estar fácilmente satisfecho con lo que uno tenga,

(8). ser fácil de mantener,

(9). no estar agobiado por cuidados y deberes innecesarios,

(10). llevar una vida frugal (es decir, no cargar con demasiadas pertenencias personales para viajar; un *bhikkhu* debe viajar ligero solo con sus ocho requisitos, tal como un pájaro vuela llevándose solo sus alas),

(11). tener facultades sensoriales tranquilas y serenas,

(12). sabiduría madura en lo que respecta a lo intachable,

(13). modestia en acciones, palabras y pensamientos,

(14). no tener ningún apego a los seguidores, hombres o mujeres, (lo que era particularmente concerniente a los *bhikkhus*, ya que el Sutta fue originalmente dirigido a ellos. Los laicos tampoco deben tener apego a los amigos),

(15). no hacer ni la más mínima acción perjudicial que pueda ser reprobada por los sabios.

El Sutta explica cómo desarrollar mettā después de estar dotado con estas quince virtudes diciendo: “*Sukhino vā* *khemino hontu, sabbasattā bhavantu sukhitattā*”, etc.

La forma de desarrollar *mettā*, como se enseña en el Mettā Sutta, debe anotarse brevemente de la siguiente manera:

(a) *Sabbasaṅgāhika mettā*: “*Mettā* desarrollado de una manera inclusiva abarcando a todos los seres”.

(b) *Dukabbhāvanā mettā*: “*Mettā* desarrollado al dividir a los seres en dos grupos”.

(c) *Tikabhāvanā mettā*: “*Mettā* desarrollado al dividir a los seres en tres grupos”.

#### (a) Sabbasaṅgāhika Mettā.

De estas tres formas de desarrollo de *mettā*, la de *Sabbasaṅgāhika mettā* se explica en el Pāḷi de la siguiente manera: *Sukhino vā khemino hontu*, *sabba sattā bhavantu sukhitattā*, Si uno desea desarrollar *mettā* de acuerdo con esta explicación, debe seguir recitando y contemplando lo siguiente:

(1). *Sabbe sattā sukino hontu* ‒ “Qué todos los seres sean felices físicamente”,

(2). *Sabbe sattā khemino hontu* ‒ “Qué todos los seres estén libres de peligros”,

(3). *Sabbe sattā sukhitattā hontu* ‒ “Qué todos los seres sean felices mentalmente”.

Éste es el desarrollo de *Sabbasaṅgāhika mettā* como se enseña en el Mettā Sutta.

#### (b) Dukabbhāvanā Mettā

Es probable que tanto *Dukabbhāvanā mettā* como *Tikabhāvanā mettā* confundan a quienes no saben cómo interpretar el texto en Pāḷi. (Como podría crearse confusión no se explicará aquí, para que no cause más complicaciones). El *Dukabbhāvanā mettā* se desarrolla de la siguiente manera:

Hay cuatro pares de seres, es decir,

(1). *Tasa thāvara duka*: el par de seres asustados y no asustados.

(2). *Diṭṭhādiṭṭha d*uka el par de seres visibles e invisibles.

(3). *Dūra santika duka* ‒ el par de seres cercanos y lejanos.

(4). *Bhūta sambhavesi duka* ‒ el par de seres *Arahats* y mundanos junto con los discípulos.

(1) *Tasā vā thāvarā vā anavasesā sabbe sattā bhavantu sukhitattā*. — 'Que todos los seres mundanos y nobles discípulos que están asustados y aquellos *Arahats* que no están asustados, sin excepción, sean felices tanto física como mentalmente'. *Tasa thāvara duka bhāvanā mettā*.

(2) *Diṭṭhā vā adiṭṭhā vā anavasesā sabbasattā bhavantu sukhitattā*. — “Que todos los seres visibles e invisibles, sin excepción, sean felices tanto física como mentalmente”. Contemplar así es el desarrollo de *Diṭṭhādiṭṭha duka mettā*,

(3) *Dūrā vā avidurā vā anavasesa sabbasatta bhavantu sukhitatta*. — “Que todos los seres que vivan lejos y que vivan cerca, sin excepción, sean felices tanto física como mentalmente”. Contemplar así es el desarrollo de *Dūra santika dukabhavana mettā.*

(4) *Bhuta va sambhavesi va anavasesā sabbasattā bhavantu sukhitatta*. — 'Que todos aquellos seres que sean *Arahats*, y aquellos que sean mundanos y discípulos (o aquellos que hayan nacido y aquellos que todavía estén en el vientre de sus madres) , sin excepción, que sean felices tanto física como mentalmente”. Contemplar así es el desarrollo de *Bhūta* *sambhavesi dukabhāvana mettā.*

A las cuatro formas de desarrollo de *mettā* mencionadas anteriormente se les denominan *dukabhavana mettā*, es decir, *mettā* desarrollado después de dividir a los seres en dos grupos.

#### (c) Tikabhāvanā Mettā

Este *Tikabhāvanā mettā* es de tres tipos:

(1). *Dīgha rassa majjhima tika* ‒ el conjunto de tres seres altos, bajos y medianos,

(2). *Mahantāṇuka majjhima tika* ‒ el conjunto de tres seres grandes, pequeños y medianos.

(3). *Thūlānuka majjhima tika* ‒ el conjunto de tres seres gordos, delgados y medianos.

(1) *Dīgha vā rassā vā majjhima vā anavasesā sabbasattā bhavantu sukhitattā*. — 'Qué todos aquellos seres que tengan cuerpos altos, aquellos que tengan cuerpos cortos y aquellos que tengan cuerpos de longitud mediana, sin excepción, que sean felices tanto física como mentalmente', contemplar así es el desarrollo de *Dīgha rassa majjhima tikabhāvanā mettā.*

(2) *Mahantā vā aṇukā vā majjhima vā anavasesā sabbasattā bhavantu sukhitattā.* — 'Qué todos los seres que tengan cuerpos grandes, los que tengan cuerpos pequeños y los que tengan cuerpos de tamaño mediano, sin excepción, sean felices tanto física como mentalmente', contemplar así es el desarrollo de *Mahantānuka majjhima tikabhāvanā mettā*.

(3) *Thūlā vā anukā vā majjhima vā anavasesā sabbasattā bhavantu sukhitattā*. — 'Que todos aquellos seres que tengan cuerpos gordos, aquellos que tengan cuerpos delgados y aquellos que tengan cuerpos de complexión mediana, sin excepción, que sean felices tanto física como mentalmente', contemplar así es el desarrollo *de Thūlāṇuka majjhima tikabhāvanā mettā.*

A las tres formas de desarrollo de *mettā* mencionadas anteriormente se le denominan *Tika bhāvanā mettā*, es decir, *mettā* desarrollado después de dividir a los seres en tres grupos.

Dado que estas tres formas de desarrollo de *mettā*, es decir, (a) *Sabbasaṅgāhika mettā*, (b) *Dukabbhāvanā mettā y* (c) *Tikabhāvanā mettā* son pensamientos de bondad amorosa, desarrollados con el deseo de ver a otros alcanzar la prosperidad y la felicidad, se les llama *Hitasukhāgamapatthanā mettā*.

De manera similar, los pensamientos de bondad amorosa que se desarrollan con el deseo de ver a los demás seres libres de desgracias y sin sufrimiento se le denominan *Ahitadukkhānāgamapatthanā mettā*.

Este tipo de *mettā* se describe en Pāḷi:

Na paro param nikubbetha,  
Nā 'timaññetha katthaci nam kañ ci.  
Vyārosanā patighasaññā,  
Nānnamaññassa dukkham iccheyya.

El significado de este verso es: 'Qué ningún ser engañe a otro; qué nadie desprecie a otro; que no deseen causar sufrimiento el uno al otro ofendiéndose y lastimándose física, verbal y mentalmente”. Contemplar así es el desarrollo de *Ahitadukkhānāgamapatthanā mettā*.

Se puede preguntar: “¿Por qué el desarrollo de *mettā* no se describe de una sola manera, sino de varias formas diferentes en el **Paṭisambhidā‒magga y** el **Mettā Sutta**?”

La respuesta es: la mente de un ser mundano deambula continuamente de un objeto sensorial a otro. La mente, en tal estado, no puede mantenerse firme en el objeto de *mettā* adoptando un solo medio. Se puede lograr una concentración constante de la mente mediante el cambio repetido del método de contemplación. Por lo tanto, el Buddha enseñó una variedad de formas para el desarrollo de *mettā*. Los sabios de épocas posteriores al Buddha también se vieron obligados a explicar estas diferentes formas. (O una explicación alternativa:) Aquellos que desarrollan *mettā* tienen diferentes aptitudes básicas; porque algunos métodos *anodhisa mettā* son más comprensibles; porque algún método de *odhisa mettā* es más inteligible; porque algún modo de impregnar a los seres en diferentes direcciones con *mettā* es más lúcido; para algunos *sabbasangāhika* los medios del Mettā Sutta son más claros; porque algunos *dukabhāvanā* son más adecuados; aun así, para algunos los medios *tikabhāvanā* son más apropiados. Dado que las diferentes aptitudes básicas de quienes desarrollan *mettā* requieren la adopción de diversos medios adecuados para cada individuo, el Buddha tuvo que enseñar estos diferentes métodos y los maestros posteriores tuvieron que explicarlos completamente.

### El Mettā del Bodhisatta

En el Suvaṇṇasāma Jātaka se explica en el **Cariya Piṭaka** y en el **Mahā Nipāta** (del **Jātaka**) cómo el Bodhisatta hubo desarrollado *mettā* (cómo había desarrollado la Perfección de la Bondad Amorosa). La historia que se cuenta brevemente en el **Cariya Piṭaka** es la siguiente: “Querido Sāriputta, cuando yo era Suvaṇṇasāma, y vivía en la residencia preparada por Sakka, dirigí amor hacia los leones y tigres en el bosque. Viví allí rodeado de leones, tigres, leopardos, lobos, búfalos, ciervos manchados y osos. Ninguno de estos animales se asustaba de mí, ni yo tenía miedo de ellos. Era feliz viviendo en el bosque ya que estaba fortalecido con los poderes del *mettā”*.

De este pasaje, no sabemos nada de la familia, el nacimiento, etc.; por él sólo sabemos de su vida noble y feliz, sin rastro de temor por las bestias del bosque, sostenida por las virtudes de su bondad amorosa.

En el **Mahā Nipāta**, sin embargo, se dice que cuando el Bodhisatta Suvaṇṇasāma fue alcanzado por una flecha, preguntó: “¿Por qué me ha disparado la flecha?” y el Rey Piliyakkha respondió: “Mientras apuntaba a un ciervo, el ciervo que se había acercado a la punta de la flecha huyó, asustado por usted. Así que me molesté y le disparé”.

Entonces Suvaṇṇasāma respondió: “*Na mam migā uttasanti, araññe sāpadānipi*. — Al verme, los ciervos no se asustan; ni las otras bestias del bosque”.

También dijo:

“Oh, Rey, incluso los Kinnarās que, con una naturaleza muy tímida, viven en la montaña de Gandhamādana, vendrían con alegría hacia mí mientras deambulasen por las colinas y los bosques”.

De este verso Pāli se sabe que el Bodhisatta Suvaṇṇasāma, que vivía en el bosque, transmitió *mettā* hacia todos los animales que habitaban en el bosque, incluido Kinnarās, y que, en consecuencia, todos y cada uno de los animales del bosque lo amaban.

En la lista de las once ventajas que se obtienen con al desarrollo *mettā*, una es: ser amado por los *devas*, humanos, demonios y fantasmas. Pero por la historia de Suvaṇṇasāma, sabemos que los animales también aman a quienes desarrollan *mettā*. (Las once ventajas del desarrollo *mettā* se han mostrado en el Navanga Uposatha en la Sección sobre la Perfección de la Moralidad). De estas once ventajas, en relación con *amanussanām piyo*, “el amor de los *devas*, demonios y fantasmas”, la historia del Venerable Visākhā se cita en el Brahmavihāra Niddesa del **Visuddhi‒magga**.

#### La Historia del Venerable Visākhā

Visākhā, un cabeza de familia de Pātaliputta, que había oído hablar de Ceilán, deseó viajar a ese país para dedicarse a la práctica del Dhamma. Después de dejarle su riqueza a su familia, cruzó el océano hacia Ceilán y se convirtió en monje en Mahāvihāra. Durante cinco meses, estudió Dve Mātikā (los dos libros concisos sobre el Vinaya) y luego dejó el Mahāvihāra por un grupo de monasterios que eran lugares adecuados para la meditación. Pasó cuatro meses en cada monasterio.

De camino hacia el monasterio de la colina llamado Cittala, Visākhā llegó a un cruce de dos caminos y, mientras pensaba qué camino tomar, el *deva* de la colina lo guio hacia la dirección correcta. En consecuencia, llegó al monasterio y permaneció allí durante cuatro meses. Después de planear ir a otro monasterio al día siguiente, se fue a dormir. Mientras dormía así, el espíritu de un árbol verde esmeralda se sentó sobre una tabla de madera al borde de una escalera y sollozó. “¿Quién llora aquí?” preguntó el monje. “Soy el espíritu del árbol verde esmeralda, señor”, fue la respuesta. “¿Por qué llora?” “Porque está a punto de irse”. “¿Qué ventaja tiene de mi estadía aquí?” “Su estadía aquí hace que los *devas* locales, los demonios y otros seres muestren bondad amorosa entre ellos. (El amor prevalece entre ellos). Después de su partida, se pelearán incluso usando palabras duras”.

“Si mi estadía aquí realmente lo ayuda a vivir felizmente tal como lo ha afirmado”, dijo el monje, “bueno, me quedaré otros cuatro meses”. Transcurridos los cuatro meses, el monje estuvo a punto de marcharse y el espíritu volvió a lamentarse. De esta manera, el monje no pudo salir del lugar en lo absoluto y consumó el Nibbāna en el mismo monasterio de Cittala.

La historia muestra que quienes reciben *mettā* no solo aman a quien se les transmite el *mettā*, sino que bajo la influencia del *mettā* la buena voluntad entre los seres se muestra mutuamente del uno al otro.

#### Bondad Amorosa de un Cazador

En el Mahā Hamsa Jātaka del **Asīti Nipāta**, cuando el Bodhisatta, Rey de los Hamsas, quedó preso en una trampa y sufrió de muchas heridas. A instancias de un General Hamsa, el cazador arrepentido tomó al Rey Hamsa con ternura y lo cuidó con amorosa bondad para aliviar su dolor. Incluso las ronchas provocadas por la trampa no permanecieron en sus pies, lo que se fusionó naturalmente con las venas, la carne y la piel intactas debido al poder del *mettā* del cazador.

Éste no es más que un extracto pertinente del Mahā Hamsa Jātaka. La historia completa se puede conocer del mismo Jātaka. Se cuentan historias similares en el Pathama Cūla Hamsa Jātaka del **Asiti Nipāta**, el Rohana Miga Jātaka y el Cūla Haṃsa Jātaka del Vīsati Nipāta. El poder del *mettā* puede entenderse bien a partir de estas historias.

#### Pasión Bajo la Apariencia de la Bondad Amorosa

Aquel que quiera dirigir su *mettā* hacia los seres debe tener cuidado de una cosa y es no haber desarrollado pasión (*rāga*) en forma de *mettā* como se advierte en el **Comentario Netti**: “*Rāgo mettāyanāmukhena vañceti.* — Pasión en forma de bondad amorosa es un engaño”. En el Brahmavihāra Niddesa del **Visuddhi‒magga** también se afirma: “La extinción de la ira significa el desarrollo de *mettā*, pero el surgimiento de la pasión significa la destrucción de dicho *mettā*”.

El **significado** es: Cuando un hombre transmite su *mettā* hacia otro a quien haya mostrado ira, la ira desaparecerá y aparecerá en él *mettā*, que es la buena voluntad. Por lo tanto, la desaparición de la ira conduce a la aparición de *mettā*. Si aparece en él un apego apasionado mientras esté desarrollando un genuino *mettā*, su *mettā* genuino fracasará. Entonces habrá sido disuadido por la pasión que asumirá la apariencia de la bondad amorosa.

Como *mettā* es una de las Diez Perfecciones, debe dirigirse hacia otros seres hasta que les devuelvan su buena voluntad. Por lo tanto, la desaparición de la ira conduce a la aparición de *mettā*. Si aparece en él un apego apasionado mientras está desarrollando un genuino *mettā*, su *mettā* genuino fracasará. Entonces habrá sido engañado por la pasión que asumirá la apariencia de la bondad amorosa.

Como el *mettā* es una de las Diez Perfecciones, debe dirigirse hacia otros seres hasta que devuelvan su buena voluntad a uno mismo, como por ejemplo el Bodhisatta Suvaṇṇasāma y otros. El *mettā* no solo se incluye en las Diez Perfecciones, sino también se incluye en los cuarenta métodos de meditación *Samatha*, que conducen al logro de los *jhāna* y *abhiññānas*. Por lo tanto, los Bodhisattas y los hombres virtuosos de la antigüedad desarrollaron *mettā* y, con una concentración aguda e intensa, alcanzaron los *jhānas* y *abhiññānas* (que se conocen como *Appanā* en Pāḷi). Para dar ilustraciones de tales logros mientras se desarrollen las Perfecciones, se pueden citar el Seyya Jātaka, Abbhantara Vagga del **Tika Nipāta** y el Ekarāja Jātaka, Kaliṅga Vagga del **Catukka Nipāta**.

#### Seyya Jātaka

Un resumen del **Seyya Jātaka**: El Rey Brahmadatta de Bārāṇasī gobernó con rectitud, cumpliendo con sus diez deberes reales. Dio ofrendas, guardó los Cinco Preceptos, observó la moral *uposatha*. Luego, un ministro, que había cometido un crimen en el palacio, fue expulsado por el Rey. Se fue al país vecino de Kosala y, mientras servía al Rey allí, lo instó a atacar y conquistar Bārāṇasī, lo que, dijo, podría hacerse fácilmente. El Rey de Kosala siguió su sugerencia, arrestó y encarceló al Rey Brahmadatta, que no opuso resistencia alguna con sus ministros.

En la prisión, Brahmadatta dirigió su *mettā* hacia Kosala, quien le había robado su reino, y a su debido tiempo él (Brahmadatta) alcanzó el logro de *mettā‒jhāna*. Debido al poder de ese *mettā*, el Rey ladrón de Kosala sintió sensaciones de ardor en todo su cuerpo como si lo hubieran quemado con antorchas. Sufriendo de un dolor particularmente severo, preguntó a sus ministros: “¿Por qué me está pasando esto a mí?” Ellos respondieron: “Oh, Rey, sufre así porque ha encarcelado al Rey Brahmadatta, que está dotado de moralidad”. Acto seguido, el Rey de Kosala se apresuró a ir ante el Bodhisatta Brahmadatta, le pidió perdón y le devolvió Bārāṇasī, diciendo: “Qué su país vuelva a ser suyo”. De esta historia se desprende claramente que *mettā* conduce al logro de los *jhāna*.

#### Ekarāja Jātaka

La historia de Ekarāja: Había una vez, un ministro que servía al Rey Brahmadatta de Bārāṇasī y cometió una ofensa. La historia comienza así con el mismo incidente que en el Seyya Jātaka anterior. Tanto el Seyya Jātaka como el Ekarāja Jātaka corren como el Mahā Sīlava Jātaka del **Ekaka Nipāta**. Para leer la historia completa, léase el Mahā Sīlava Jātaka.

Lo que es peculiar del Ekarāja Jātaka es lo siguiente: mientras el Rey de Bārāṇasī estaba sentado ante un gran estado con sus ministros en el patio, el Rey Dubbhisena de Kosala lo amarró y enjauló y luego lo colgó boca abajo sobre un umbral del palacio. Habiendo desarrollado *mettā* hacia el Rey ladrón como objeto de su contemplación, Brahmadatta alcanzó los *jhānas* y *abhiññāṇas*. Se las arregló para liberarse de la esclavitud y se sentó con las piernas cruzadas en el cielo. El cuerpo de Dubbhisena se tornó caliente y el calor era tan intenso que rodaba de un lado a otro por el suelo, refunfuñando: “Hace mucho calor; hace tanto calor”. Luego preguntó a sus ministros: “¿Por qué me ha pasado esto a mí?” Los ministros respondieron: “Oh, Rey, sufre de esa manera y tan dolorosamente porque ha arrestado y suspendido al virtuoso e inocente Rey injustamente”. “En ese caso, vaya y suéltelo rápidamente”. Bajo esta orden, los sirvientes reales fueron rápidamente adonde el Rey Brahmadatta y lo vieron sentado con las piernas cruzadas en el cielo. Así que regresaron y le informaron del asunto al Rey Dubbhisena.

#### El Mettā del Buddha

Una vez, mientras los miembros del Saṅgha encabezados por el Buddha viajaban a Kusinara, los Príncipes Mallas llegaron a un acuerdo entre ellos de que cualquiera de ellos que no diera la bienvenida a la congregación sería castigado. En consecuencia, un Príncipe Malla, de nombre Roja, que era amigo de Ānanda mientras él era laico, extendió su bienvenida con otros Príncipes Malla a la congregación. Entonces Ānanda le dijo con admiración a Roja que era una gran oportunidad para hacerlo, ya que la congregación estaba bajo la dirección del Buddha. Roja respondió que lo hizo no porque tuviera fe en la Gema Triple sino por el acuerdo hecho entre ellos. Al encontrar desagradable la respuesta de Roja, Ānanda se acercó al Buddha y se lo contó. También le pidió al Buddha que hiciera la mente de Roja más dócil.

Luego, el Buddha dirigió Sus pensamientos de *mettā* exclusivamente a Roja, quien no pudo permanecer quieto en su residencia y, como un ternero que había sido separado de su madre, fue al monasterio donde estaba residiendo el Buddha. Con la fe genuina en el Buddha que había surgido en él, rindió reverencia al Buddha y escuchó Su sermón, como resultado del cual se convirtió en un *sotāpanna*.

También en otra ocasión, cuando los miembros del Saṅgha, con el Buddha a la cabeza, entraron a la ciudad de Rājagaha y fueron a solicitar ofrendas. Devadatta, después de consultar al Rey Ajātasattu, envió al Elefante Nāḷāgīri, que se encontraba en necesidad, para atacar al Buddha. El Buddha venció al elefante transmitiéndole *mettā*.

Luego, los ciudadanos de Rājagaha recitaron con alegría el siguiente verso:

Daṇḍen'eke damayanti ankusāhi kasāhi ca  
adaṇḍena asatthena ṇāgo danto mahesinā.

Algunos entrenadores de ganado, entrenadores de elefantes y entrenadores de caballos domestican (a sus respectivos animales) golpeándolos o hiriéndolos con un aguijón o un látigo.

Sin embargo, el demente elefante Nāḷāgīri ha sido domesticado por el Buddha sin palo ni arma.

## (j) Décimo *Pāramī*: La *Perfección de la Ecuanimidad* (*upekkhā‒pāramī*)

### Significado de *Upekkhā*

Una traducción literal de la palabra *Pali* “*upekkhā*” sería “adoptar una visión objetiva”, lo que significa mantener una posición neutral entre los dos extremos de la aflicción y la felicidad. Los eruditos tradicionales de Myanmar lo interpretaban como “indiferencia”.

Si el significado de esta traducción no está bien reflexionado, es probable que se malinterprete como “desatención”, “negligencia”. Pero *upekkhā* no adopta rasgos de desatención o negligencia, en lo absoluto. *Upekkhā* presta atención a los objetos, pero sólo de una manera equilibrada, bajo un sentimiento de neutralidad cuando uno se encuentre con objetos de aflicción u objetos de felicidad.

### Desarrollo de *Upekkhā*

El desarrollo de *upekkhā* es el mismo que el de *mettā* mencionado en el ***Paṭisambhidāmagga***. Como se mencionó anteriormente, los métodos que se adoptaban para el desarrollo de *mettā* eran 528 porque se utilizaba 4 modos básicos. Por otro lado, en el desarrollo de *upekkhā* sólo existe un modo, el correspondiente a *kammassakā*, que significa que 'todos los seres tienen a sus acciones, a su *kamma* (perpetrado por ellos) como su única y personal propiedad'. Por lo tanto, los métodos en este caso conforman una cuarta parte de 528, es decir, 132.

Al igual que en el desarrollo de *mettā*, existen 12 categorías de seres: cinco *anodhisa* (no específicos) y siete *odhisa* (específicos). Dado que sólo existe un modo, sólo tendremos 12 métodos que deben adoptarse antes de aplicarlos hacia las 10 direcciones:

(1). *sabbe sattā kammassakā* (todos los seres poseen sólo al *kamma* como propiedad personal);

(2). *sabbe paṇā kammassakā* (todos las cosas vivientes poseen sólo al *kamma* como propiedad personal);

(3). *sabbe bhūstā kammassakā* (todas las criaturas existentes poseen sólo al *kamma* como propiedad personal);

(4). *sabbe puggalā kammassakā* (todas las personas o individuos poseen sólo al *kamma* como propiedad personal);

(5). *sabbe attabhāvapariyāpannā kammassakā* (todos aquellos que han llegado a cuerpos de existencias individuales poseen sólo el *kamma* como propiedad personal);

(6). *sabbā itthiyo kammassakā* (todas las mujeres poseen sólo al *kamma* como propiedad personal);

(7). *sabbe purisā kammassakā* (todos los hombres poseen sólo al *kamma* como propiedad personal);

(8). *sabbe ariyā kammassakā* (todos los nobles poseen sólo al *kamma* como propiedad personal);

(9). *sabbe anariyā kammassakā* (todas las personas que aún no han alcanzado el estado *ariya* poseen sólo al *kamma* como propiedad personal);

(10). *sabbe devā kammassakā* (todos los *devas* poseen sólo al *kamma* como propiedad personal);

(11). *sabbe manussā kammassakā* (todos los humanos poseen sólo al *kamma* como propiedad personal); y

(12). *sabbe vinipātikā kammassakā* (todos los *petas* pertenecientes a los estados de desdicha poseen sólo al *kamma* como propiedad personal).

Cuando estos 12 se aplican a las 10 direcciones, el resultado hace 120. Si a estos se les agregan 12 métodos que no tienen referencia a ninguna dirección el número total de métodos se convierte en 132. Cualquiera de estos métodos adecuados puede usarse para desarrollar *upekkhā*, pero no debe asumirse que los otros métodos sean inaplicables.

Para hacerlo más claro: como en el caso de *mettā*, uno puede desarrollar *upekkhā* usando otros términos para seres y personas si así se deseara. La palabra “*kammassakā*” también puede ser reemplazada por otros términos *Pali* con el mismo significado, los cuales se mencionan en el *Abhinha Sutta, Nīvarana Vagga, Pañcaka Nipāta del* ***Aṅguttara Nikāya***. Ahí se dice: *sabbe sattā kammassakā, kammadāyādā, kammayoni, kammabandhū, kammapaṭissaranā*.

(1). *kammassakā*, “poseen sólo al *kamma* como propiedad personal”;

(2). *kammadāyādā*, “poseen sólo al *kamma* como herencia”;

(3). *kammayonī*, “poseen sólo al *kamma* como origen”;

(4). *kammabandhū*, “poseen sólo al *kamma* como amigo personal”;

(5). *kammapaṭissaraṇā*, “poseen sólo al *kamma* como refugio”.

Dado que todos estos cinco términos *Pali* tienen el mismo significado, uno puede desarrollar *upekkhā* sustituyendo “*sabbe satta kammassakā*” con cualquiera de las siguientes cuatro expresiones que agraden o que uno entienda bien.

sabbe sattā kammadāyādā,  
sabbe sattā kammayonī,  
sabbe sattā kammabandhū,  
sabbe sattā kammapaṭissaraṇā.

### Un Punto a Considerar

Al respecto, un punto a considerar es el siguiente: está claro que *mettā* es una *Perfección* que debe desarrollarse para bienestar de los seres y, por lo tanto, merece ser considerada como una *Perfección Noble*. Por otro lado, aunque *upekkhā* sea una perfección que deba desarrollarse, es una disposición mental que sostiene que “la felicidad o el sufrimiento representa lo que nos tocará vivir en la vida; si uno posee buenas acciones para la felicidad, será feliz; si uno está en posesión de malas acciones para sufrir, sufrirá. No se puede hacer nada para alterar el *kamma* de los demás”. ¿No es difícil llamar *noble* a una actitud así? ¿Estaría mal si uno dijera que *upekkhā* es una actitud mental que no se preocupa por el bienestar de los seres y que se mantiene apático hacia ellos? Por lo tanto, es necesario considerar por qué *upekkhā* se considera como una virtud excelsa de la *Perfección*.

Tanto en asuntos seculares como espirituales, es natural que algo que sea difícil de conseguir sea de gran valor y algo que sea fácil de conseguir tenga poco valor. Por lo tanto, es de conocimiento común que en el mundo, lo material fácilmente disponible, como guijarros y arena, sean baratos, mientras que el oro, la plata, los rubíes y otras gemas, que son difíciles de conseguir, sean preciados.

De manera similar, en asuntos espirituales, es probable que surjan fácilmente la codicia, el odio y otros estados mentales perjudiciales; en consecuencia, son de poco valor. No se requiere ningún esfuerzo especial para que surjan. De hecho, lo difícil es evitar que surjan de forma incontrolable. De hecho, son improductivos y como las malas hierbas. Por otro lado, el *dāna*, el *sīla* y otras acciones beneficiosas no pueden ocurrir sin ejercer los esfuerzos necesarios; no ocurrirán automáticamente. Una de estas acciones meritorias es el desarrollo de un genuino *mettā*, que es superior al *dāna* y al *sīla*. Este bondadoso y genuino amor es realmente difícil de desarrollar.

Existen tres tipos de seres: *verī‒puggala, majjhatta‒puggala y piya‒puggala*, alguien que sea enemigo, alguien que no sea ni enemigo ni amigo y alguien que sea amigo, respectivamente. Es difícil desarrollar *mettā* dirigido hacia un *verī‒puggala* (enemigo), no es tan difícil hacia un *majjhatta‒puggala* (ni enemigo ni amigo); y al contrario, es muy fácil dirigir *mettā* hacia un *piya‒puggala* (amigo). El *mettā* que no tenga por objeto ni a un *verī* ni a un *majjhatta*, sino sólo a un *piya‒puggala*, no tiene ningún valor, sin importar la frecuencia con la que se desarrolle, porque es simplemente la realización de una tarea fácil.

Si alguien desea desarrollar *mettā* *pāramī* correctamente, primero debe desarrollar *mettā* dirigido hacia uno mismo. Dado que cuando tal desarrollo es en el propio interés, el *mettā* surgirá fácil y completamente sin fallas. Este *mettā*, que estará completo a medida que se desarrolle hacia el propio ser, debería servir como ejemplo. Por lo tanto, el *mettā* debe dirigirse primero hacia uno mismo.

Cuando se transmita *mettā* hacia un *verī*, un *majjhatta* y un *piya*, uno debe hacerlo hacia todos por igual sin discriminación alguna, de la misma manera que lo haya transmitido hacia uno mismo. ¿Podrá hacerse fácilmente? No, no se podrá. De hecho, es difícil desarrollar *mettā* incluso hacia un amigo de la forma en que uno lo haga hacia uno mismo y mucho menos hacia un enemigo o una persona neutral, tal como ha sido instruido por el *Buddha*, *attasamaṃ pemaṃ n'atthi*, no existe nadie que alguien ame como a uno mismo. Sólo cuando el *mettā*, que es tan difícil de desarrollar hacia un amigo, pueda desarrollarse no sólo hacia un amigo, sino también hacia las otras dos personas, similares a uno mismo y sin la menor diferencia, podrá convertirse en una auténtico *mettā* de la estatura de un *pāramī*. Esto sugiere cuán difícil es desarrollar un genuino *mettā* y cuán grande es su valor. Debido al desarrollo de esta forma de *mettā*, tal como se ha dicho anteriormente, *Suvaṇṇa Sāma* fue amado por bestias salvajes como, por ejemplo, tigres, leones, etc. Será aún más difícil desarrollar *upekkhā* como desarrollo de una *Perfección* que desarrollar *mettā* con el mismo propósito.

No es fácil desarrollar *upekkhā* incluso hacia una persona neutral de los tres tipos. La gente dirá: “Me mantengo ecuánime con respecto a él ahora” o “En este asunto adopto la actitud *kammassakā*”, etc. Como tal dicho significa indiferencia y desinterés, *upekkhā* pareciera tener poca importancia. En realidad *upekkhā* presupone prestar atención e interés hacia el objeto de contemplación (pero como un observador neutral).

Así como es fácil desarrollar *mettā* hacia un amigo, también es fácil desarrollar *upekkhā* hacia una persona neutral. Debido a que uno no lo ame ni lo odie, será fácil mantener una actitud equilibrada hacia alguien sin ningún deseo de verlo feliz o sufrir. No obstante, será más difícil desarrollar *upekkhā* hacia un enemigo. Porque, si uno lo odiase, se regocijará fácilmente cuando fracase y lo envidiará cuando prospere. Será difícil evitar que surjan ambos estados mentales; cuando cualquiera de ellos se establezca, incluso de la manera más mínima, uno fallará en mantener *upekkhā*.

Aún será más difícil desarrollar *upekkhā* hacia un amigo que hacia un enemigo. Debido a que uno ya está apegado a un amigo, uno se alegrará cuando prospere o angustiarse cuando le sobrevenga una desgracia. Es difícil evitar que surja en uno mismo tanto el placer como la angustia.

Sólo cuando uno mantenga la *Ecuanimidad,* con la misma actitud hacia los 3 tipos de personas que hacia uno mismo, sin ninguna de las dificultades mencionadas anteriormente, podrá ser posible el desarrollo de *upekkhā*. Mientras haya parcialidad en la actitud hacia estos 3 tipos de personas, *upekkhā* estará lejos de tener éxito.

Como se ha dicho, el desarrollo de *upekkhā* no es una actitud de indiferencia o negligencia; al contrario, presta atención e interés (hacia el objeto de contemplación). Al hacerlo, uno se dice a sí mismo: “No se puede hacer nada para que los seres, incluido yo mismo, sean felices o infelices. Aquellos que posean un buen *kamma* serán felices y aquellos que posean un mal *kamma*, infelices. Dado que su felicidad e infelicidad están relacionadas con sus acciones pasadas, no se puede hacer nada al respecto”. Sólo la reflexión profunda de esta vívida manera, con los seres vivientes como objetos de contemplación, constituye un genuino *upekkhā*. Dado que no implicará ansiedad ni malestar, será noble, sereno y tranquilo. Cuanto más allá vaya del *mettā*, más elevado será su estándar espiritual.

Como la perefeción *mettā*, *upekkhā* es uno de los 40 objetos de meditación *samatha* y una de las *Diez Perfecciones*. Aquel que desee meditar en *upekkhā* según el método *samatha*, lo hará sólo bajo el *jhāna* más elevado y no bajo los inferiores.

Aquellos que sean lentos para la comprensión, alcanzarán la etapa más elevada de los *jhāna* sólo adquiriéndolos cinco veces. Para ellos, el *Buddha* instruyó el quíntuple *jhāna*, conocido como el método *pancaka* (método de los cinco). El *jhāna* adquirido por primera vez corresponderá al primer *jhāna*, el que se adquiera por segunda vez será el segundo *jhāna* y así, sucesivamente, hasta el quinto *jhāna*. De esta manera, existirán cinco *jhāna* para los apáticos.

Sin embargo, los inteligentes desarrollarán los *jhānas* más elevados después de adquirirlos 4 veces. Para ellos, el *Buddha* instruyó en el cuádruple *jhāna*, que se conoce como el método *catukka* (método de los cuatro). El *jhāna* que se adquiera por primera vez será el primer *jhāna* y así, sucesivamente. De esta manera, hay cuatro *jhānas* para los practicantes inteligentes.

Aquellos que no hayan desarrollado ningún *jhāna* en ninguna de estas dos formas, no deberían intentar meditar todavía en *upekkhā* para el estado más elevado de los *jhāna*. *Upekkhā*, como objeto de meditación, pertenecerá al quinto *jhāna,* bajo el método *pancaka* y al cuarto *jhāna,* bajo el método *catukka*. El apático podrá meditar en *upekkhā* sólo cuando haya desarrollado el cuarto *jhāna* y el inteligente sólo después de adquirir los 3 primeros *jhāna*, por medio de otros objetos *samatha*. Porque, como se ha dicho, *upekkhā* es sutil, noble y sereno y, por lo tanto, pertenecerá al *jhāna* más elevado y no a los inferiores.

El *mettā*, por otro lado, pertenecerá a los 4 o 3 jhāna inferiores. Esto indica el hecho de que *upekkhā* será superior al *mettā*. Si *upekkhā* no está destinado a ser un objeto de meditación, sino a una *Perfección* que deba desarrollarse, se podrá desarrollar en cualquier momento.

#### *Mahā Lomahaṃsa Cariya*

Con respecto a la perfección de la ecuanimidad, la historia de los espeluznantes y severos esfuerzos del *Bodhisatta* para desarrollarse en *Upekkhā‒Pāramī* se reproducirá aquí del ***Comentario Cariya Piṭaka***.

Una vez el *Bodhisatta* renació en una familia rica y de alto rango. Cuando llegó el momento de su educación, acudió ante un reconocido maestro. Después de culminarlo, regresó con sus padres para cuidarlos. A la muerte de sus padres, sus familiares lo instaron a proteger y aumentar las riquezas que había heredado.

Sin embargo, el *Bodhisatta* había desarrollado miedo hacia todos los reinos de la existencia y su miedo se basaba en la naturaleza de la *impermanencia* de todas las cosas condicionadas. También había percibido la *repugnancia del cuerpo* y no tenía ningún deseo de verse enredado en la jungla de las impurezas asociadas con la vida doméstica. De hecho, su deseo de abandonar el mundo de la sensualidad se había venido incrementando. Como consecuencia, quiso renunciar al mundo después de abandonar su gran riqueza. “No obstante, debido los sonidos del elogio, mi renunciación me hará famoso”, pensó. Como no le gustaba la fama, la ganancia y el honor que se le mostraba, no renunció al mundo. Para probarse a sí mismo si podía soportar inquebrantablemente las vicisitudes mundanas, como *ganar* y *no ganar* (riqueza), etc. vistiendo la ropa habitual, salió de la casa. Su deseo especial era realizar la forma más elevada de *Upekkhā‒Pāramī* soportando el maltrato de los demás. Llevando una vida noble de austeridades, la gente pensó que era un excéntrico de mente débil, alguien que nunca mostraba enojo hacia los demás. Considerado como una persona a la que había que tratar no con respeto sino con descaro, deambulaba por pueblos y ciudades, grandes y pequeños, pasando sólo una noche en cada lugar. No obstante, se quedaba más tiempo donde se le mostrara mayor insolencia. Cuando su ropa estuvo gastada, trató de cubrirse con lo que le quedaba. Y cuando esa pieza fue arrancada, no aceptó ninguna prenda de nadie, sino que trató de cubrirse con cualquier cosa disponible y siguió desplazándose.

Después de vivir una vida así durante mucho tiempo, llegó a un pueblo. Los niños del pueblo eran de naturaleza agresiva. Algunos niños, pertenecientes a viudas y socios de la clase dominante, eran inestables, vanidosos, volubles, locuaces y complacientes en charlas ociosas. Vagaban por ahí, siempre gastando bromas pesadas a los demás. Cuando veían caminar a ancianos y pobres, los seguían y les arrojaban cenizas en la espalda. Intentaban colocar hojas de *ketaki* debajo de las axilas de los ancianos (sólo para que se sintieran incómodos). Cuando los ancianos se volvían para mirarlos, imitaban sus movimientos y modales doblando la espalda, curvando las piernas, haciéndose los tontos, etc., y se divertían mucho riéndose entre ellos.

Cuando el *Bodhisatta* vio a estos jóvenes rebeldes, pensó: “Ahora he encontrado un buen medio de soporte para el desarrollo de la *Perfección de la Ecuanimidad*”, y se quedó en la aldea. Al verlo, los jóvenes traviesos intentaron burlarse de él, quien, fingiendo que ya no los aguantaba más y como si les tuviera miedo, se escapó. Aun así, los niños lo siguieron adonde fuera.

El *Bodhisatta*, que huía, llegó a un cementerio y pensó: “Éste es un lugar donde nadie evitará que estos traviesos jóvenes me hagan daño. Ahora tendré la oportunidad de cumplir con *Upekkhā‒Pāramī* en gran medida”. Entró al cementerio y durmió allí usando una calavera como almohada. Teniendo la oportunidad de entregarse a la maldad, los necios niños fueron al lugar donde dormía el *Bodhisatta* y lo insultaron de varias maneras, escupiéndole flema y saliva sobre él, haciendo otras cosas malas para finalmente marcharse. De esta manera, maltrataron al *Bodhisatta* todos los días.

Al ver estas malas acciones cometidas por los jóvenes malvados, algunos sabios los detuvieron. Sabiendo que “Éste es un santo asceta de gran poder”, todos le rindieron sus respetos con la mayor reverencia.

El *Bodhisatta* mantuvo la misma actitud tanto hacia los jóvenes necios como hacia las personas sabias. No mostró afecto hacia los últimos que lo honraban ni aversión hacia los primeros que lo insultaban. En cambio, adoptó una postura neutral entre afecto y aversión hacia ambas partes. De esta manera, desarrolló la *Perfección de la Ecuanimidad*.

(Aunque a esta historia se le llama *Mahā Lomahaṃsa Jātaka*, el nombre Mahā Lomahaṃsa no era el del *Bodhisatta*. Sólo se refiere al efecto en aquellos que llegaron a conocer cómo hubo practicado el *Bodhisatta*; la horrible historia podría ponerles los pelos de punta; de ahí el nombre de la historia *Mahā Lomahaṃsa*).

### Desarrollo de *Upekkhā*

La extinción del odio y el amor corresponderá al desarrollo de *upekkhā*. (*Upekkhā‒pāramī* significa aquietar estos dos estados mentales. No existirá *Perfección de la Ecuanimidad* a menos que ambos estén calmados).

En asuntos especiales, permanecer bajo un estado de ánimo de indiferencia sin interesarse en nada conducirá hacia el deterioro de *upekkhā*. Esa actitud no podrá denominarse *upekkhā*. Esto sólo será un tipo de inconsciencia que erróneamente conducirá a pensar que ello sea así.

El verdadero *upekkhā* no es indiferencia o inconsciencia. Observa tanto el bien como el mal conducentes hacia la felicidad y hacia el sufrimiento, respectivamente. No obstante, quien observe *upekkhā* reflexionará con claridad: “No me preocupan estos asuntos de felicidad y sufrimiento; son resultado de sus propias buenas y malas acciones”.

En el ***Comentario Netti*** se afirma: “La extrema distracción que aparece como indiferencia con respecto a varios objetos de los sentidos, ya sean buenos o malos, es engañosa. (La *ilusión* (*moha*), disfrazada de *upekkhā*, es engañosa). La renuenciación a realizar acciones meritorias también tiende a engañar al asumir la apariencia del modo sublime del desarrollo de *upekkhā*. La indolencia (*kosajjha*) de realizar buenas acciones también podría pretender ser *upekkhā*). Por lo tanto, uno debe cuidarse para no dejarse engañar por la ilusión o la indolencia que puedan comportarse como *upekkhā*.

### La Esencia de *Upekkhā*

*Upekkhā*, en el sentido último, es una entidad independiente. Es un concomitante mental (*cetasika*) denominado *tatramajjhattatā* (posición central en algo). No obstante, todos los concomitantes mentales *tatramajjhattatā* no pueden denominarse colectivamente *Upekkhā‒Pāramī*. *Tatramajjhattatā* es un concomitante mental que está asociado con todas las *sobhana‒cittas* (consciencias “hermosas”); acompaña a cada surgimiento de *sobhana‒citta*. *Tatramajjhattatā*, que puede considerarse un genuino *Upekkhā‒Pāramī*, presta atención a los seres y discierne: “La felicidad y el sufrimiento de los seres están condicionados por sus *kammas* en los que nadie podrá intervenir. Tienen al *kamma* como su propiedad personal y su causa”. El *Tatramajjhattatā* que surge de la contemplación, no de los seres sino de las *Tres Gemas*, de la entrega de ofrendas y la observancia de los preceptos no podrán constituir *Upekkhā‒Pāramī*.

Cuando se mantiene la *Ecuanimidad*, contemplando la felicidad y el sufrimiento de los seres, *tatramajjhattatā* no surgirá solo, sino que aparecerán con él toda la consciencia y los concomitantes mentales asociados. Aunque el objeto de *tatramajjhattatā* y el objeto de sus asociados son uno y lo mismo, la *Ecuanimidad*, con respecto a la felicidad y el sufrimiento de los seres, corresponderá a su función principal. Por lo tanto, a este *tatramajjhattatā* se le denominará *Upekkhā‒Pāramī*.

Su consciencia asociada y sus concomitantes mentales también llegarán a incluirse en *Upekkhā–Pāramī*; *tatramajjhattatā* desempeñará el papel principal y ésta será la única diferencia entre él y sus elementos asociados.

### Diez Clases de *Upekkhā*

Existen otros tipos de *upekkhā* que no pueden incluirse en *Upekkhā–Pāramī*, aunque cada uno de ellos sea una realidad última. El ***Visuddhimagga*** y el ***Atthasalini*** enumeran diez de estos *upekkhā*:

|  |  |
| --- | --- |
| **1. *Chalanga‒upekkhā*,**  **2. *Brahmavihāra‒upekkhā*,**  **3. *Bojjhaṅga‒upekkhā*,**  **4. *Vīriya‒upekkhā*,**  **5. *Saṅkhāra‒upekkhā*,** | **6. *Vedanā‒upekkhā*,**  **7. *Vipassanā‒upekkhā*,**  **8. *Tatramajjhatta‒upekkhā*,**  **9. *Jhāna‒upekkh*ā, y**  **10. *Parisuddha‒upekkhā*.** |

1. Existen seis objetos sensoriales, buenos y malos, que aparecen ante las seis puertas sensoriales. Los *arahats* no se alegran cuando los objetos sensoriales sean deseables y no se desaniman cuando sean indeseables. Siempre dotados de atención y comprensión, los acogen con *Ecuanimidad*, manteniendo la pureza natural de su mente. A este tipo de equilibrio mental se le denomina***Chalang'upekkhā***. (Es decir, el *upekkhā* de 6 factores: las 6 puertas sensoriales y sus 6 objetos).

2. La *Ecuanimidad*, que considere que la felicidad y el sufrimiento de los seres ocurren de acuerdo a su *kamma*, corresponderá a ***Brahmavihār'upekkhā****.* (La *Ecuanimidad* de una vida sublime. *Upekkhā‒Pāramī* corresponde a este tipo de *upekkhā*).

3. Cuando se hagan esfuerzos para alcanzar el *Sendero* y la *Fruición*, si algunos factores fuesen débiles y otros fuertes, los más débiles deberán fortalecerse y los más fuertes, reprimidos; pero cuando estos factores del Sendero alcanzan el estado de *Bojjhaṅgas* (los 7 *Constituyentes de la Iluminación*), sus factores asociados poseerán la misma fuerza. Al *upekkhā* observado bajo estos elementos equivalentemente se le denomina ***Bojjhaṅg'upekkhā***.

4. Al hacer esfuerzos por consumar el *Sendero* y la *Fruición*, la energía que se extienda sólo hasta la cantidad requerida, ni más ni menos, corresponderá a ***Viriy'upekkhā***.

5. Al realizar esfuerzos para lograr la concentración, los estados del *Sendero* y la *Fruición*, permaneciendo desapegado de los *saṅkhāra‒dhammas* (cosas condicionadas) como, por ejemplo, los *nivaraṇas* (los obstáculos), etc., que deberían ser erradicados por medio del primer *jhāna*, etc. se le denominará ***Saṅkhār'upekkhā***. (Este ***Saṅkhār'upekkhā*** surge cuando la sabiduría de la meditación *Vipassanā* madura. Antes de su madurez, será necesario hacer esfuerzos para erradicar los *saṅkhāra*‒*dhammas*. Pero una vez que se adquiera madurez, ya no será necesario hacer esfuerzos especiales para erradicarlos. Sólo una actitud de indiferencia será requerida para este propósito).

6. Las sensaciones experimentadas de manera neutral, sin dicha ni abatimiento, cuando se experimente un objeto sensorial corresponderá a ***Vedan'upekkhā***.

7. Al mantener un equilibrio mental en el desarrollo de la comprensión de la naturaleza de la *impermanencia* y otras características de los agregados se le denomina ***Vipassan'upekkha***. (Se puede dar aquí un breve significado de *'Vipassanā'* al respecto. *'Vi'* significa 'especial' y *'passana'*, 'ver'. Por lo tanto, *'Vipassanā'* corresponde a 'Sabiduría'. Percibir que existen cosas concretas, como hombres, mujeres, etc., corresponderá a un conocimiento ordinario, común a todos. Se trata de una comprensión basada en la percepción, pero no una comprensión especial basada en una sabiduría profunda.

La Sabiduría de la *Vipassanā* es: “En realidad, no existen tales cosas como 'yo' o 'él'. A lo que se llama 'yo' o ​​'él' es simplemente un agregado de materia y mente que está sujeto a la destrucción y disolución. Estos agregados están continuamente descomponiéndose sin interrupción. No hay signos de deterioro solo porque cada objeto en descomposición esté siendo reemplazado incesantemente por otra cosa recién condicionada”).

8. Al ***Upekkhā*** observado sin hacer esfuerzos para mantener la neutralidad en estos *dhammas* correlacionados y que se encuentren bien equilibrados en sus respectivas funciones se le denomina ***Tatramajjhattat'upekkhā****.*

9. Al desarrollar los *jhāna*, permaneciendo indiferente a la sublime bienaventuranza que aparezca en el tercer *jhāna,* se le denomina ***Jhān'upekkhā***. (Es el *upekkhā* que se adquiere sólo en el *jhāna* final).

10. Estar purificado de todos los factores opuestos y no requerir ningún esfuerzo para pacificarlos se denomina ***Parisuddh'upekkhā***. (Es la *Ecuanimidad* en la cuarta etapa de los *jhāna,* libre de todos sus factores opuestos).

De estos diez, los seis tipos de ecuanimidad ***Chalang'upekkhā*, *Brahmavihār'upekkhā*, *Bojjhaṅg'upekkhā*, *Tatramajjhattat'upekkhā*, *Jhān'upekkhā* y *Parisuddh’upekkhā***, son iguales en su sentido último. Todos ellos son *Tatramajjhattatā* *cetasikas*.

¿Por qué entonces se enumeran en seis tipos? Porque se diferencian entre sí en el momento de su surgimiento. Se da un símil en los *Comentarios* arriba citados para explicar este punto. A un hombre, en su niñez, se le llama *kumāra* (niño); cuando crece, se le llama *yuva* (joven); finalmente, cuando envejece, se le llama *vuddha* (adulto), *senapati* (general), *raja* (Rey), etc. Un hombre será llamado así de manera diferente según las etapas de su vida.

Para que quede más claro: Sus distinciones se deberán a las diferencias en sus funciones que son las siguientes:

(1). Como se ha dicho antes, contemplar los seis objetos sensoriales, buenos y malos, con *Ecuanimidad,* corresponderá a la Función de ***Chalang'upekkhā***.

(2). Contemplar la felicidad y el sufrimiento de los seres con *Ecuanimidad* corresponderá a la función de ***Brahmavihār'upekkhā***.

(3). Al esforzarse por desarrollar los *jhānas*, los estados del *Sendero* y la *Fruición*, contemplar con *Ecuanimidad* los obstáculos que deban eliminarse corresponderá a la función de ***Bojjhaṅg'upekkhā***.

(4). Desarrollar energía, ni más ni menos de lo que se requiera, corresponderá a la función de *Viriya'upekkhā*.

(5). La función de ***Saṅkhār'upekkhā*** consistirá en contemplar con *Ecuanimidad* todos los factores correlativos sin aliento ni represión.

(6). Contemplar las sensaciones con ecuanimidad será la función de ***Vedan'upekkhā***.

(7). Contemplar con *Ecuanimidad* las 2características (*anicca, dukkha y anattā*) corresponderá a la función de ***Vipassan'upekkhā***.

(8). Contemplar con ecuanimidad los factores asociados que se encuentren bien equilibrados corresponderá a la función de ***Tatramajjhattat’upekkhā***.

(9). Contemplar con *Ecuanimidad* incluso la bienaventuranza más sublime de los *jhānas* corresponderá a la función de ***Jhān'upekkhā***.

(10). Contemplar con *Ecuanimidad* purificada todos los factores opuestos corresponderá a la función de ***Parisuddh'upekkhā***.

Por lo tanto, no sólo deben tenerse en cuenta las diferencias de sus funciones, sino también las de los objetos sensoriales. ***Vīriy'upekkhā*** es *vīriya*–*cetasika* y ***Vedan'upekkhā*** es *vedanā*–*cetasika*: estos dos *upekkhās* son bastante independientes de otros *cetasikas* en términos de Dhamma. ***Saṅkhār'upekkhā*** y ***Vīriy'upekkhā*** corresponderá a *paññā‒cetasikas*. No obstante, tendrán dos funciones diferentes de la siguiente manera:

Contemplar las 3 características de las cosas condicionadas (*saṅkhāra*) sin hacer esfuerzos especiales corresponderá a ***Vipassan'upekkhā***; la *Ecuanimidad*, cuando se contemple sin temor hacia las cosas condicionadas (*saṅkhāra*), corresponderá a ***Saṅkhar'upekkhā***.

### *Upekkhā* como una *Perfección* y los *Diez Upekkhās*

La lista de estos diez *upekkhās* mencionados por los comentaristas no incluye directamente a *Pāramī–Upekkhā*, a *upekkhā* como *Perfección*. Por lo tanto, uno podría estar ansioso por saber: ¿Se debe la exclusión al hecho de que el *upekkhā* como *Perfección* no está asociado con ninguna de los diez o es un descuido por parte de los *Comentaristas*? No se puede decir que los comentaristas hayan sido tan negligentes como para dejarlo fuera de su lista. Debe entenderse que *Pāramī–Upekkhā* está contenido en ***Brahmavihār'upekkhā***.

Sin embargo, algunos opinan que ***Brahmavihār’upekkhā*** y *Pāramī‒Upekkhā* son dos cosas diferentes. Según ellos, adoptar la misma actitud hacia el enemigo y el amigo corresponde a *Pāramī–Upekkhā*; adoptar una y la misma actitud hacia la felicidad y el sufrimiento de los seres con el pensamiento de que estas dos condiciones son resultado de sus propias acciones corresponderá a ***Brahmavihār'upekkhā***.

Es decir, *Pāramī–Upekkhā* contemplando la felicidad y el sufrimiento de los seres no es *Pāramī–Upekkhā* sino ***Brahmavihar'upekkhā***.

Sin embargo, la naturaleza de *Upekkhā–Pāramī* se explica en el *Buddhavaṃsa* así:

Tath'eva tvam pi sukhadukkhe  
tulābhūto sadā bhava  
upekkhāpāramitaṃ gantvā  
sambodhiṃ pāpuṇissati.

En este verso, “*sukhadukkhe* *tulābhūto*” significa “en la felicidad y el sufrimiento, sé como la escala de una balanza”.

Así, la contemplación de la felicidad y el sufrimiento se expone como la base de *Upekkhā–Pāramī* también en el *Mahā Lomahamsa Cariya* del ***Cariya Piṭaka****.* Se dice:

Ye me dukkham upadahanti  
ye ca denti sukhaṃ mama  
sabbesaṃ samako homi.

Allí, también sobre la base de esas dos etapas de la vida, se expone lo siguiente: “Algunas personas hacen daño mientras que otras brindan consuelo. Mi actitud hacia todos ellos es la misma”. “*Sukhadukkhe* *tulābhūto* *yasesu* *ca*, ya sea en felicidad y sufrimiento, en fama o desgracia, seré como la escala de una balanza”.

En el ***Comentario******Atthasālini*** y ***Pātha Jātaka*** mencionado anteriormente, también se dan explicaciones sobre la base de esos dos estados mentales: felicidad y sufrimiento. “Aunque el maltrato de los muchachos del pueblo (escupir flemas, etc.) normalmente debería producir sufrimiento y el que los aldeanos lo honrasen con flores, aromas, etc. normalmente debería producir felicidad, el *Bodhisatta* consideró a ambos con una actitud mental equilibrada. El *upekkhā* del *Bodhisatta* que no se desvió de esa posición equilibrada correspondió a la perfección suprema de la *Ecuanimidad*, a *Paramattha Upekkhā‒Pāramī”.*

Además, cuando el ***Visuddhi‒magga*** y el ***Atthasalini*** explican las características, etc. de ***Brahmavihar'upekkhā***, se dice así: *Sattesu majjhattakaralakkhana upekkhā* — “*upekkhā* tiene las características de ver las cosas con *ecuanimidad*”. *Satta* (seres), aquí se usa como un término general; significa *los que ofendan y los que muestren bondad hacia uno mismo*, o *los que sean felices y los que sufran*. Por lo tanto, adoptar una actitud neutral tanto hacia el enemigo como hacia el amigo corresponderá claramente a ***Brahmavihar'upekkha***. Por lo tanto, también significará claramente que *Pāramī‒Upekkhā* estará incluido en el ***Brahmavihar'upekkhā***.

Logo

Description automatically generated

# Capítulo 1. La historia de Sataketu Deva, el futuro *Buddha*

Ref.: El Rugido Anunciando la Aparición de un *Buddha*.

## Parte 1 ‒ Cinco *Kolāhalas*

*Kolāhala* significa una agitación verbal iniciada por unas pocas personas que dicen: “Así sucederá”, antes de que el evento predicho realmente tenga lugar. Surge entre personas que se juntan y hablan del asunto inminente en el mismo idioma y con la misma voz.

Es decir, *kolāhala* es exactamente un tumulto creado con entusiasmo por la gente en general, como un presagio antes de la ocurrencia verdadera de algo. No significa una conmoción sin sentido que prevalezca en ciudades y pueblos, prediciendo falsamente un incidente imposible como “¡El Príncipe Setkya está a punto de regresar!”.**22**

Existen 5 tipos de *kolāhalas* en este mundo:

### (1). *Kappa‒kolāhala*

El *kolāhala* que advierte a la gente sobre la disolución del mundo se refiere a *kappa‒kolāhala*. Cuando se acerque el momento de la destrucción del mundo, las deidades llamadas *Lokavyūha,* del reino de los placeres sensuales (*kāmāvacara‒devas*), vestidas con ropas rojas, soltándose el cabello, secándose las lágrimas de la cara, deambularán angustiadas sobre las carreteras y autopistas utilizadas por las personas, clamando en voz alta a los seres humanos en todos los lugares, cien años antes del evento:

“Amigos, dentro de cien años, ¡el mundo se destruirá! ¡Los grandes océanos se secarán! La gran tierra, el monte *Meru,* todo arderá y se desintegrará (si el mundo va a destruirse por el fuego), se hundirá bajo las inundaciones y se desintegrará (si va a ser destruido por el agua), se expondrá a violentas tormentas y se desintegrará (si va a ser destruido por los vientos)! ¡Se producirá la destrucción de este mundo que se extiende desde esta gran tierra con el Monte *Meru* y los océanos hasta el plano de los *Brahmās*! Amigos, desarrollen bondad amorosa (*mettā*), desarrollen compasión (*karuṇā*), desarrollen alegría altruista (*muditā*), desarrollen ecuanimidad (*upekkhā*), los estados mentales que conforman la conducta de los *Brahmās*. ¡Atiendan y sirvan a sus padres con respeto! ¡Despierten a las buenas acciones! ¡No sean negligentes!”

El tumulto de la multitud causado por gritos así de fuertes se conoce como *kappa‒kolāhala*.

### (2). *Cakkavatti‒kolāhala*

El *kolāhala* que surge en el mundo de los seres humanos que proclama que “aparecerá un *Monarca Universal*” que gobernará el reino humano, que se extienden en los cuatro grandes continentes insulares y sus islas satélites más pequeñas, dos mil en total, se conoce como el “*Cakkavatti‒kolāhala*”.

Las deidades guardianas del mundo (*lokapāla*), estos *kāmāvacara‒devas*, sabiendo de antemano la aparición de un *Monarca Universal,* deambulan por carreteras y vías públicas, clamando en voz alta a los seres humanos en todos los lugares, cien años antes del evento:

‒

22. El nombre se deletrea “*Tsakyamen*” por Burney, residente británico en *Ava* (In‒wa) durante el reinado del Rey Bagyidaw (1819‒37). Tsakyamen o el Príncipe Setkya, como único hijo, fue el heredero aparente. Fue ejecutado, según los británicos, por el hermano de Bagyidaw, el Rey Tharrawaddy, que usurpó el trono en 1837, y la ejecución tuvo lugar en abril de 1838. Pero la tradición dice que la Reina Mai Nu, esposa de Bagyidaw y madrastra del Príncipe, fue instrumento de la ejecución. No importa quién lo haya hecho, es cierto que los sentimientos de la gente eran “los de arrepentimiento e indignación”. (Historia de la residencia británica en Birmania 1826‒1840 por W.S. Deesai, p.335).

Esta última versión es dramatizada y popularizada por compañías teatrales, lo que aumentó la simpatía del pueblo hacia el desafortunado Príncipe. Aquellos que no creían que el Príncipe realmente había sido asesinado, abrigaban la esperanza de que reapareciera algún día. Pero no hubo señales de su regreso.

La palabra “*setkya*” es un derivado del *Sanakrit* *cakra* (*Pāli, cakka*) no debe confundirse con *Cakravartin* (*Pāli, Cakkavattī*), “Monarca Universal”.

“Amigos, dentro de cien años, ¡un Monarca Universal   
aparecerá en este mundo!”

El tumulto de la multitud produciendo a gritos así de fuertes se conoce como *Cakkavatti‒kolāhala*.

### (3). *Buddha‒kolāhala*

Al *kolāhala* que predice en el mundo de los seres humanos que “surgirá un *Buddha*” se le llama *Buddha‒kolāhala*. Los *Brahmās* del plano *Suddhāvāsa*, sabiendo de antemano el advenimiento de un *Buddha* Omnisciente, vistiendo ropas, adornos y coronas de *Brahmā*, deambulan felices por las carreteras y vías públicas, gritando a viva voz a los seres humanos en todos los lugares, mil años antes del evento:

“Amigos, dentro de mil años, ¡un *Buddha* Omnisciente evidentemente   
llegará a existir en este mundo!”

El tumulto de la multitud produciendo gritos así de fuertes se conoce como *Buddha‒kolāhala*.

(En este documento, la declaración que significa que el *Buddha‒kolāhala* ocurre mil años antes de la llegada de un *Buddha* debe anotarse de acuerdo con la duración de la vida de los *Buddhas* que aparezcan. No debe señalarse como una declaración hecha independientemente de su duración de vida. Razón: Los *Bodhisattas*, como el Príncipe Dīpaṅkarā, el Príncipe Kondañña, el Príncipe Maṅgala, etc., que habían aparecido en un período de larga vida, después de descender al mundo humano y disfrutar de los placeres reales como seres humanos durante unos diez mil años, renunciaron al mundo, practicaron *dukkkara‒cariya* y se convirtieron en *Buddhas*. El *Budddha‒kolahala* se originó en el mundo celestial y debido a ese *kolāhala*, *devas* y *Brahmās* en los diez mil sistemas‒estelares se acercaron al *Bodhisatta Deva* para solicitar el consentimiento, los *Suddhāvāsa Brahmās* deambulan por el plano humano y hacen el anuncio. Así, más de mil años, o incluso más de cinco mil años, tal vez nueve o diez mil años, después de la prevalencia de un *Buddha‒kolāhala*, aparecieron los *Buddhas* de larga vida. Por lo tanto, no debe notarse que la declaración antes mencionada de que “*Buddha‒kolāhala* dure mil años” se hace con respecto a todos los *Buddhas*; la declaración debe considerarse hecha solo con respecto a un *Buddha* de corta vida, como el *Buddha* Gotama).

### (4). *Maṅgala‒kolāhala*

Gente Indecisa en cuanto al significado exacto de Maṅgala (auspiciosidad), se reúne y define la palabra cada uno a su manera, diciendo: “¡A esto se le llama Maṅgala!”, “¡A esto se le llama Maṅgala!”, Lo que da lugar a un tumulto de voces: “Dicen que esto es Maṅgala”. A esas voces tumultuosas se les llama *Maṅgala‒kolāhala*. Los Suddhāvāsa Brahmās sabiendo de antemano que el Buddha dará un discurso sobre el Maṅgala y siendo consciente del pensamiento de las personas que anhelan la verdad sobre lo auspicioso, deambulan por caminos públicos y carreteras y claman a viva voz y en alto a los seres humanos en todos los lugares, doce años antes de la Entrega del discurso de Buddha al respecto:

“Amigos, dentro de doce años, ¡el Buddha enseñará la Doctrina del Maṅgala!”

El tumulto de la multitud causado por gritos así de fuertes se conoce como el *Maṅgala‒kolāhala*.

### (5). *Moneyya‒kolāhala*

Al *kolāhala* relativo a la práctica asceta *moneyya* se le llama *Moneyya‒kolāhala* (en la sección sobre Nālaka Thera, como parte de la Historia de los ancianos, en la *Gema del Saṅgha*, se hizo una descripción detallada sobre la práctica *Moneyya*). Los *Suddhāvāsa Brahmās*, sabiendo de antemano que un *bhikkhu* en el mundo humano se acercará al *Buddha* para preguntarle sobre el ascetismo *moneyya*, deambulará de manera similar por caminos y carreteras públicas, gritando a viva voz y en alto a los seres humanos en todos los lugares, siete años antes de esta Enseñanza del *Buddha*:

“Amigos, dentro de siete años, ¡un *bhikkhu* se acercará al *Buddha* y   
le preguntará sobre el *Moneyya* *Dhamma*!”

El tumulto de la multitud realizado a gritos así de fuertes se conoce como el *Moneyya‒kolāhala*.

Estos corresponden a los 5 *kolāhalas*. Las explicaciones de estos cinco se dan en los *Aṭṭhakathās* del ***Buddhavaṃsa****, Jātaka, Kosala Saṃyutta, Khuddaka‒Pāṭha, Sutta‒Nipāta* y también en el *Jinālaṅkāra*.

## Parte 2 ‒ La Petición hecha al Bodhisatta Deva

5 signos predictivos (*pubba‒nimittas*) que indican la inminente muerte de los *devas*.

Las cinco *Pubba‒nimittas* son:

(1). Marchitez de las flores celestiales

(2). Suciedad de los trajes y adornos celestiales.

(3). Sudoración de las axilas

(4). Deterioro de la belleza física

(5). Disgusto por vivir en residencias celestiales

(1). ***El marchitamiento de las flores celestiales***: es decir, es el secado de las flores divinas que han aparecido como adornos desde el día en que los seres renacieron como deidades. Estas flores, que aparecen en sus cuerpos simultáneamente con su nacimiento como *Devas*, nunca se marchitan durante su lapso de vida y permanecen frescos en todo momento. Las flores comienzan a marchitarse sólo cuando les quedan siete días de vida, según los cálculos humanos. (Las flores que pertenecen al *Bodhisatta* *Deva* Setaketu no se secaron ni una sola vez a lo largo de su vida de *Deva* que vivió en el plano *Tusitā*, es decir, durante un período de 57 de *crores* y 6 millones de años, en cálculos terrestres. Entonces las flores comenzaron a marchitarse siete días humanos antes de su fallecimiento).

(2). ***Suciedad de los trajes y adornos celestiales***: Como en el caso anterior, los trajes y adornos celestiales nunca se ensucian normalmente; sólo cuando faltan siete días para la muerte de los *Devas*, muestran signos de una suciedad terrible.

(3). ***Sudor en las axilas***: En el reino celestial, a diferencia del plano humano, no hay absolutamente ningún cambio de condición climática como el calor intenso o el frío intenso. Sólo siete días antes de la muerte, salen gotas de sudor que fluyen hacia abajo de varias partes de sus cuerpos (especialmente de las axilas).

(4).***Deterioro de la belleza física***: Los signos de vejez, como la falta de dientes, el cabello canoso, la piel arrugada y cosas por el estilo, que también delatan los estados de belleza física en descomposición, nunca les ocurren. Las deidades femeninas siempre aparentan tener dieciséis años y las deidades masculinas veinte. Aunque sean perpetuamente tiernos y juveniles con colores frescos, brillantes y embellecedores, se da un deterioro de los cuerpos que se vuelven fatigados ​​y miserables a medida que se acerca el momento de su fallecimiento.

(5). ***Disgusto por vivir en residencias celestiales***: Los *Devas* nunca conocen la infelicidad mientras residen en mansiones celestiales a lo largo de su vida divina. Es sólo cuando están a punto de caer de su estado divino que pierden el placer y se disgustan con la vida en las residencias divinas.

### Los Cinco *Pubba‒nimittas* no le Ocurren a Todas las Deidades

Aunque los cinco *pubba‒nimittas* les ocurren a las deidades moribundas, tal como se ha mencionado anteriormente, no debe entenderse que les ocurran a todos y a cada uno de los seres divinos. Así como en el mundo humano presagios tales como la caída de un meteoro, el temblor de la tierra, el eclipse de Luna o Sol, etc., se manifiestan con respecto a grandes y poderosos Reyes, ministros, etc., incluso así, en el mundo celestial, estos *pubba‒nimittas* ocurren sólo con referencia a deidades masculinas y femeninas altamente gloriosos. Nunca les ocurren a deidades de insignificante poder.

Así como las cosas buenas o malas predichas por los presagios que ocurren en el plano humano son entendidas sólo por intérpretes eruditos, así, los eventos buenos o malos pronosticados por esos presagios ocurridos en el reino celestial son comprendidos sólo por *Devas* sabios, no por los insensatos.

Cuando los presagios les ocurran a deidades de mérito insignificante, se asustan mucho y se preguntan: “¿Quién sabe dónde renaceré?” Los que tienen un mérito considerable no se sienten así en lo absoluto, sabiendo que “disfrutaremos de la mayor bienaventuranza en las existencias divinas superiores debido al mérito que se ha obtenido de nuestro acto de generosidad, de nuestra observancia de la moralidad y de nuestra práctica de la meditación”. (Exposición del *Mahāpadāna‒Sutta,* ***Sutta‒Mahāvagga Aṭṭhakathā***).

## Parte 3 ‒ La Concepción del *Bodhisatta*

Cabe preguntarse por qué la Madre Reina Maya concibió al *Bodhisatta* sólo durante el tercer período de la segunda etapa de su vida. La respuesta es la siguiente: el deseo sensual en un ser que existe durante la primera etapa de la vida suele ser fuerte. Por lo tanto, las mujeres que quedan embarazadas durante esa etapa no pueden cuidar adecuadamente su embarazo. Muchas son las que no pueden hacerlo. Tal incapacidad causa varias formas de perjuicio al embarazo.

La etapa intermedia, que es el segundo de los tres períodos equivalentemente divididos, puede subdividirse en tres partes iguales. Cuando una mujer llega a la tercera parte de su vida, su vientre está limpio y puro. Un bebé concebido dentro de un útero tan limpio y puro estará sano y libre de enfermedades.

La madre de un *Bodhisatta* durante su última existencia disfruta del placer durante su primera etapa y es costumbre que muera después de dar a luz durante el transcurso de la tercera parte de la etapa intermedia. (También es una ley sobre estos fenómenos que ella muera siete días después del nacimiento del *Bodhisatta*. Ella muere no debido al parto. De hecho, el (*Bodhisatta*) *deva* desciende sólo cuando haya verificado que su madre tenga diez meses y siete días más de vida, después de que comience a concebir, tal como se ha mencionado en el relato de las cinco grandes investigaciones del *Bodhisatta Deva*. Teniendo esto en cuenta, es claro que su muerte no fue producida por el parto; indudablemente, debe sostenerse que la madre muere sólo porque se le hubo acabado la duración de su vida). (***Dīgha Nikāya Aṭṭhakathā***, etc.)

## Parte 4 ‒ El viaje de la Reina Mahā‒Māyā desde Kapilavatthu a Devadaha**23**

La historia de la visita de la reina Mahā‒Māyā desde Kapilavatthu a Devadaha, está escrita en el *Jinattha Pakāsanī* de la siguiente manera:

“Habiendo limpiado y nivelado el camino de cinco *yojanas* de largo entre   
Devadaha y Kapilavatthu, sobre un terreno llano y endurecido ...”

En el ***Tathāgata‒Udāna Dīpanī***, sin embargo, se menciona lo siguiente:

“Habiendo tenido un viaje de treinta *yojanas,* desde Kapilavatthu hasta Devadaha,   
el cual fue reparado cavando, agrandando y llenando los baches para hacerlo agradable ...”

Los dos textos, como puede verse, son diferentes.

En esta *Crónica Sobre los Buddhas*, sin embargo, seguiremos los ***Aṭṭhakathās*** del ***Buddhavaṃsa*** y los ***Jātaka,*** donde no se da la distancia entre los dos reinos, Kapilavatthu y Devadaha; estos *Comentarios* simplemente describen la reparación y nivelación de la carretera.

En esta obra se dice que el vehículo que tomó la reina Mahā‒Māyā era un palanquín dorado de acuerdo con los mismos *Comentarios*. (No debe extrañarse cómo el palanquín fue llevado por mil hombres, porque, como en el caso de la afirmación de que “el *Bodhisatta* fue amamantado por doscientas cuarenta nodrizas”, es posible que las llevaran durante el viaje, o que fuera probable que tiraran del palanquín simultáneamente a través de largas cuerdas de tela).

En el primer volumen del ***Tathāgata Udāna Dīpanī***, etc., está escrito de manera inusual y elaborado lo siguiente:

“Todo el viaje de treinta *yojanas* fue remendado, mejorado y decorado de manera extensa y magnífica. La Reina montó el majestuoso carruaje tirado por ocho caballos de color de loto blanco y de raza *Valīhaka Sindhī*. El Rey Suddhodāna estuvo parcialmente junto a ella, pues la acompañó hasta una distancia de medio *yojana*, allí la despidió y regresó después de que ella lo venerara y él le diese palabras de aliento. Los caballos blancos tiraban alegremente el carruaje pensando que “este servicio nuestro de llevar a la reina Mahā Māyā con el *Bodhisatta* en su vientre nos traiga méritos que nos conduzcan hasta el *Nibbāna*”.

Los ***Aṭṭhakathās*** del ***Buddhavaṃsa*** y ***Jātaka***, así como *el Jinālaṅkāra Tīkā*, no hacen tal narración. Todo lo que nos dicen es que el viaje se realizó en un palanquín dorado; por lo tanto, este tratado sobre las *Crónicas* está de acuerdo con los ***Aṭṭhakathās*** y ***Tikas***.

‒

23. Este subtítulo tampoco se incluye en el trabajo original. Son de los traductores.

### El Bosque de *Sāla* de Lumbinī

Con referencia al Bosque de *Sāla* de Lumbinī, en este trabajo se han reproducido dos versiones: una del ***Buddhavaṃsa*** ***Aṭṭhakathā*** y la otra del ***Jātaka Aṭṭhakathā***. La cláusula que se lee en el segundo pasaje, “revoloteando y disfrutando del néctar ellos mismos y llevándolos a otros también” entre paréntesis, está de acuerdo con el escrito de *Ngakhon Sayādaw*. Pareciera que el *Comentario* en posesión del Sayādaw habría contenido “*anubhuttasañjārāhi*”. En los *Comentarios*, ya sean los más antiguos o en la edición *Chaṭṭha‒Saṅgāyanā*, se encuentra “*anubhuttapañjarāhi*”. Los diccionarios dicen que esto significa “jaula”, como significado de *pañjara* de los *Comentarios*. Por lo tanto, “jaula” no sería apropiado.

Una vez más, “*parabhata‒madhukara‒vadhūhi*” se traduce “con abejas hembra que también llevan (el néctar) a los demás”. Aunque “*parabhata*” a tiene “cuco” como su significado en el ***Abhidhamma***, ese significado no encaja aquí; no encuentra sitio en este caso. Por lo tanto, el Ngakhon Sayādaw ha afirmado apropiadamente “llevar a otros” en su traducción.

Cuando se piensa en una interpretación racional, uno recuerda la distribución del trabajo entre las abejas: (1). hay abejas (hembras) que traen todos los tipos de néctar disponibles desde las cuatro direcciones, (2). abejas hembra que están esperando en la colmena y son capaces de convertir el néctar de diferentes sabores en miel, de sabor dulce.

Aquí, en este ***Buddhavaṃsa Aṭṭhakathā***, pareciera que se refiriese a las abejas (obreras) hembras. Por lo tanto, “*parabhata‒madhukara‒vadhūhi*” debe traducirse como “Abejas hembra licuadoras capaces de producir miel a partir de diferentes tipos de néctar traídos por otras abejas (portadoras del néctar)”:

Y será aceptable sólo si su paráfrasis se diese de la siguiente manera:

“Abejas hembra licuadoras que pueden hacer miel de sabor dulce a partir de varios tipos de néctar traídos por abejas que producen néctar después de volar sobre árboles grandes y pequeños”.

## Parte 5 ‒ El nacimiento del *Bodhisatta****24***

Con referencia al nacimiento del *Bodhisatta*, el *Tathāgata Udāna Dīpanī* y otros tratados Birmanos sobre el *Buddhavaṃsa* dicen en el sentido de que “Cuando se acercaba inminentemente el momento del parto del hijo de la Reina Mahā‒Māyā, ¿su hermana menor, Pajāpati Gotamī, procedió a extenderle ayuda apoyándola desde el lado izquierdo? Ella dio a luz con la ayuda de todos sus asistentes”. No obstante, en el ***Buddhavaṃsa Aṭṭhakathā, Jātaka Aṭṭhakathā y el Jinālaṅkāra Tika*,** se dice que cuando se acercaba el momento del parto, cuando sintió la fuerza en el útero como ímpetu del parto, los que estaban con ella instalaron pantallas y se mantuvieron alejados de ella. Mientras se mantenían así apartados, la Reina dio a luz al *Bodhisatta*. Este relato sigue la narración en dichos *Comentarios*.

La afirmación de que las dos corrientes de agua, cálida y fría, permitieron (a la madre y al niño) ajustar la temperatura del cuerpo inmediatamente después del nacimiento, se da de acuerdo a la exposición del ***Mahāpadāna Sutta, Buddhavaṃsa* *Aṭṭhakathā y Jātaka Aṭṭhakathā***.

Lo que se dice en particular en el ***Sutta Mahāvagga Aṭṭhakathā*** es lo siguiente: “De las dos corrientes de agua, la fría cayó dentro una jarra de oro y la cálida, dentro una de plata. Estas dos corrientes, que habían caído desde el cielo, se mencionan para decir que estaban destinados al hijo y a la madre, que no estaban ensuciados por ninguna impureza de la tierra, para beber y jugar exclusivamente y ajenos a los demás. Aparte del agua cálida y fría del cielo, estaba el agua traída en las vasijas de oro y plata, el agua de los lagos *haṃsa*, etc. El agua para ellos era realmente ilimitada, era abundante. Esto debe tenerse especialmente en cuenta.

## Parte 6 ‒ La Historia del Ermitaño Kāladevila

(El nombre de este ermitaño se da como Devala en la versión cingalesa. En la versión Birmana se le conoce como Devila). El relato de Devila se reproducirá del ***Sutta Nipāta Aṭṭhakathā***, Volumen II:

‒

24. Este subtítulo no se incluye en el trabajo original. Corresponden a los traductores.

Este Ermitaño Devila era el *purohita* (principal consejero) del Rey Sīhahanu, Rey de Kapilavatthu y padre del Rey Suddhodāna. Debido a su tez oscura, al *brahman* ermitaño también se le llamó Asita. Él era instructor y consejero del Rey que servía al Rey Sīhahanu, dándole consejos para que pudiera llevar a cabo todas las empresas, ya fueran políticas, administrativas o de otra índole que se le presentaran.

Durante el reinado del Rey Sīhahanu, fue tutor y guardián del Príncipe Suddhodāna, quien fue simplemente el Príncipe heredero y quien aún no estaba consagrado. Devila lo instruyó en varios modales reales y costumbres palaciegas, lo educó en el arte de gobernar, entrenándolo en todas las habilidades.

Cuando el Príncipe Suddhodāna ascendió al trono y fue consagrado después del Rey Sīhahanu, también fue el antiguo maestro real quien volvió a ser consejero del Rey Suddhodāna.

Después de su ascensión al trono y su consagración, el Rey Suddhodāna no mostró respeto profundo hacia su maestro como lo había hecho cuando era un joven Príncipe. Durante las reuniones de la corte, simplemente levantaba las manos unidas en adoración, de acuerdo con la tradición de los Reyes Sakyans consagrados.

Como ya no recibía la reverencia especial del Rey como antes, su nacimiento como *brahman* y su orgullo como maestro generaron disgusto e insatisfacción. Infeliz y disgustado con su obligación de asistir al palacio, solicitó el permiso del Rey para convertirse en asceta.

Sabiendo la firme decisión de su maestro, Suddhodāna pidió: “Puede convertirse en asceta. Pero después de convertirse en asceta, por favor, no se retire muy lejos. Por favor, quédese siempre en mi jardín para verlo según mi conveniencia”. Después de dar su consentimiento, diciendo: “Muy bien, que así sea”, y habiéndose convertido en asceta y recibiendo el trato favorable del Rey, residió en el jardín real. Dedicándose repetidamente a meditar en un dispositivo *kasiṇa* para la concentración mental, obtuvo los cinco poderes psíquicos mundanos. Después de adquirir estos poderes, por lo general comía todos los días en el palacio del Rey Suddhodāna y visitaba los Himalayas, los planos *Catu‒Mahārājā, Tāvatiṃsa* y también otros lugares donde pasaba el día.

Todo esto es lo que se refiere a Kāladevila, el ermitaño llamado también Asita.

## Parte 7 ‒ Una Breve Historia del Linaje Real del *Bodhisatta*

En relación con la investigación del *Bodhisatta* sobre su familia (*kula olokana*), una historia sobre los Reyes Sakyan debe anotarse brevemente como sigue. Una nota así significa el reconocimiento del atributo del elevado nacimiento del *Bodhisatta* (*jātimahatta‒guṇa*).

Durante el primer período intermedio (*antara*) de un eón de evolución incalculablemente largo (*vivaṭṭatthāyī* *asaṅkhyeyya*‒*kappa*), el primer Rey de la población, durante el comienzo del mundo, fue nuestro *Bodhisatta*. Originalmente fue nombrado Manu.

El *Bodhisatta* Manu era el más guapo, el más agradable de mirar, el más respetable, el más glorioso y virtuoso entre otros habitantes del mundo durante la era más temprana.

Durante esa época primaria, la gente tenía una moralidad muy pura al principio. Posteriormente, aparecieron personas que cometieron delitos, como robos, etc. Para poder vivir libres de estos peligros y en paz, otros primeros hombres del mundo discutieron entre sí y decidieron por unanimidad elegir a alguien que los gobernara justamente.

También estuvieron de acuerdo de que el *Bodhisatta* Manu era el mejor para gobernar, porque estaba dotado con todas las calificaciones requeridas. Luego se acercaron a él y le pidieron que fuera su justo gobernante.

Mientras Manu cumplió con sus deberes administrativos, las personas bajo su administración lo honraron pagando sus impuestos, una especie de tarifa por su desempeño como gobernante, que equivalía a una décima parte de sus cosechas.

### La Adquisición de *Tres Epítetos* (*Mahāsammata*, *Khattiya* y *Rājā*)

La gente reconoció unánimemente al *Bodhisatta*, sin mostrar objeción alguna, como alguien que los gobernaría con rectitud, por lo cual alguien a quien se le debía honor en forma de impuestos.

Por lo tanto, adquirió el epíteto de *Mahāsammata*.

Se aseguró de que no hubiera disputas, pugnas, etc. sobre la propiedad de las tierras de cultivo. (Si hubiese alguno) el noble Manu tenía el poder de decidir y emitir un juicio al respecto. Esto le valió el epíteto de *Khattiya*.

Mientras se ganaba el cariño de la gente mediante la observancia de los deberes reales hacia ellos, ganó el tercero: el de *Rājā*.

Durante este *bhadda‒kappa*, fue el *Bodhisatta* Manu quien fue el primero entre los monarcas en obtener estos tres títulos: *Mahāsammata, Khattiya y Rājā*.

Así como el Sol posee mil rayos y da a los seres luz, visión y formas, así el *Bodhisatta* Manu, como el ojo de este pueblo primario y dotado de muchos atributos nobles, surgió resplandecientemente, como si fuera su segundo Sol y también fue designado como alguien del linaje *Ādiccavaṃsa* (Descendiente del Sol).

(En este documento, con referencia al *Mahāsammata* de la era primigenia y también con referencia al presente y cuarto *antara‒kappa* de las 64 divisiones del periodo *Vivattatthāyī* del eón *asaṅkhyeyya*, que conforman la cuarta parte de este *bhadda‒kappa*, autores eruditos escriben de manera diferente. Así, en *The Glass Palace Chronicle,* compilado por monjes y ministros bien versados ​​que se reunieron y discutieron durante tres años en el *Glass Palace,* durante el reinado del Rey Bagyidaw25, el cuarto fundador de la ciudad de Ratanapura, y en *el Kappa Vinicchaya Pāṭha Nissaya*, escrito en resolución de controversias, por Mohtā Thathanabaing Sayādaw, titulado *Sujātābhisirīdhajadhipatipavara Mahādhamma‒Rajādhirājaguru*, a petición del Rey Mindon**26**, *Coordinador* del *Quinto Concilio*, fue decidido, dando amplia y fuerte evidencia de los *Textos, Comentarios y Sub‒Comentarios*, que sólo hubo un *Bodhisatta Mahāsammata* y que el presente *Antara‒kappa* correspondía el cuarto.

(Particularmente, en el ***Kappavinicchaya*** se encuentran secciones especiales (*visesa kaṇḍa*) que sistemáticamente contienen preguntas y respuestas (*codanā y sodanā*), dando decisiones sobre temas controversiales, tales como los once *antara‒kappas*, los once *Mahāsammatas*, el duodécimo *anttara‒kappa*, el decimonoveno *anttara ‒kappa*, y el resto de discusiones, de manera tan elaborada y con evidencia tan fuerte que es muy probable que las personas escépticas, tanto monjes como laicos, se liberen de sus dudas.

### Linaje Genético de *Mahāsammata* Manu:

(Al enumerar a los Reyes en sucesión (*rājakkama*) como *Mahāsammata*, etc., algunos *Comentarios* y tratados son ligeramente diferentes: estos son el *Comentario Ambaṭṭha ​​Sutta* del ***Sutta Silakkhandha Vagga*** y su nuevo ***Tika***, los *Comentarios* *Cetīya Jātaka* del ***Aṭṭhaka Nipāta*,** el *Jātaka Aṭṭhakathā*, el *Mahāvaṃsa, Dīpavaṃsa* y *Rājavaṃsas*. Lo que se muestra a continuación se basa principalmente en el *Mahāvaṃsa* y el *Mahāsutakārī Maghadeva Laṅkā.*

(1). Primero, Manu el Mahāsammata,

(2). su hijo, el Rey Roca,

(3). su hijo, el Rey Vara‒roca,

(4). su hijo, el Rey Kaḷyāna,

(5). su hijo, el Rey Vara‒Kaḷyāna,

(6). su hijo, el Rey Uposatha,

(7). su hijo, el Rey Mandhātu (el *Bodhisatta*),

(8). su hijo, el Rey Vara,

(9). su hijo, el Rey Upavara,

(10). su hijo, el Rey Cetīya,

(11). su hijo el Rey Mucala,

‒

25. Él reinó desde el año 1819 hasta 1839.

26. Sobrino menor de Bagyidaw e hijo menor de Tharrawaddy, el ante penúltimo Rey de la Dinastía Konbaung,   
su reinado transcurrió entre los años 1853‒78.

(12). su hijo, el Rey Mahāmucala,

(13). su hijo el Rey Mucalinda,

(14). su hijo, el Rey Sāgara,

(15). su hijo, el Rey Sāgara‒deva,

(16). su hijo, el Rey Bharata,

(17). su hijo, el Rey Agira,

(18). su hijo, el Rey Ruci,

(19). su hijo, el Rey Suruci (también llamado Mahāruci),

(20). su hijo, el Rey Patāpa,

(21). su hijo, el Rey Mahāpatāpa,

(22). su hijo, el Rey Panāda,

(23). su hijo, el Rey Mahāpanāda,

(24). su hijo, el Rey Sudassana,

(25). su hijo, el Rey Mahāsudassana,

(26). su hijo el Rey Neru,

(27). su hijo, el Rey Mahā Neru, y

(28). su hijo, el Rey Accima

(a). Estos veintiocho Reyes tuvieron una larga vida de años *asaṅkhyeyya*. Los veintisiete Reyes posteriores a Mahāsammata fueron sus descendientes. Algunos de estos veintiocho Reyes reinaron en la ciudad de Kusavatī, otros Rājagaha y otros Mithilā.

(b). El Rey Accima, hijo del último de los veintiocho Reyes, fundó de nuevo la ciudad de Kusavati y reinó allí; sus descendientes fueron exactamente 100 en número. (El *Dīpavaṃsa* dice que vivieron en Kapilavatthu).

[Luego, el autor da un extracto del *Mahā Sutakārī Māgha‒Deva Laṅkā*, enumerando los Reyes enumerados en (a) y (b) y esto hace 128 Reyes.]

(c). De los 100 Reyes descendientes del Rey Accima, el último fue nombrado com el Rey Arindama. Su hijo fundó la ciudad de Ayujjhapura y allí reinó. Él y su descendencia en esa ciudad ascendían a 56.

(d). Al último de estos 56 Reyes se le llamó Duppasaha. Su hijo fundó Bārāṇasī y allí reinó. Él y su descendencia en esa ciudad fueron 60.

(e). Al último de estos sesenta Reyes se le llamó Ajita. Su hijo fundó Kambala. Él y su descendencia en esa ciudad fueron 84,000.

(f). Al último de estos 84,000 Reyes se le llamó Brahmadatta. Su hijo fundó Hatthipura y allí reinó. Él y sus descendientes en esa ciudad ascendieron a 36.

[Aquí viene otro extracto de este Laṅkā que enumera los Reyes en (c), (d), (e) y (f) que ascienden a 84,152.]

(g). Al último de estos 36 Reyes se le llamó Kambalavaṃsa. Fundó Ekacakkhu y allí reinó. Él y sus descendientes en esa ciudad ascendieron a 32.

(h). Al último de estos 32 Reyes se le llamó Purindeva (Surindeva o Munindeva en otras versiones). Su hijo fundó Vajiramutti y allí reinó. Él y sus descendientes en esa ciudad fueron 28.

(i). Al último de estos 28 Reyes se le llamó Sādhina. Su hijo fundó Mathura y allí reinó. Él y sus descendientes en esa ciudad fueron 22.

(j). Al último de estos 22 Reyes se le llamó Dhammagutta. Su hijo fundó Ariṭṭhapura y allí reinó. Él y sus descendientes en esa ciudad ascendieron a 18.

(k). Al último de estos 18 Reyes se le llamó Sippi. Su hijo fundó Indapattha‒nagara y allí reinó. Él y sus descendientes en esa ciudad ascendieron a 22.

[Otro extracto viene aquí del mismo Laṅkā combinando los párrafos (g) a (k) y haciendo un total de 117 Reyes].

(l). Al último de estos 117 Reyes se le llamó Brahma Deva. Su hijo también reinó en Ekacakkhu. Él y sus descendientes en esa ciudad ascendieron a 15.

(m). Al último de estos quince Reyes se le llamó Baladatta. Su hijo fundó Kosambī y allí reinó. Él y sus descendientes en esa ciudad ascendieron 14.

(n). Al último de estos catorce Reyes se le llamó Hatthi‒Deva. Su hijo fundó Kannagocchi y allí reinó. Él y sus descendientes en esa ciudad ascendieron a 9.

(o). Al último de estos nueve Reyes se le llamó Nara‒Deva. Su hijo fundó Rocana y allí reinó. Él y sus descendientes en esa ciudad ascendieron a 7.

(p). Al último de estos 7 Reyes se le llamó Mahinda. Su hijo fundó Campā y allí reinó. Él y sus descendientes en esa ciudad ascendieron a 12.

[Otro extracto se ha tomado del Laṅkā combinando los cinco párrafos anteriores y dando el número total de Reyes que llegaron a 57.]

(q). Al último de estos 57 Reyes mencionados en los cinco párrafos anteriores se le llamó Nāga‒deva. Su hijo fundó Mithilā y allí reinó. Él y sus descendientes en esa ciudad ascendieron a 25.

(r). Al último de estos 25 Reyes se le llamó Samuddadatta. Su hijo reinó en Rājagaha. Él y sus descendientes en esa ciudad ascendieron a 25.

(s). Al último de estos 25 Reyes se le llamó Tidhaṅkara. Su hijo fundó Takkasila y allí reinó; él y sus descendientes en esa ciudad ascendieron a 12.

(t). Al último de estos 12 Reyes se le llamó Tālissara. Su hijo fundó Kusināra y allí reinó. Él y sus descendientes en esa ciudad también ascendieron a 12.

(u). Al último de estos doce Reyes se le llamó Purinda. Su hijo fundó Tāmalitthiya y allí reinó. Él y sus descendientes en esa ciudad ascendieron a 12.

[Otro extracto del mismo Laṅkā cuenta los Reyes en los cinco párrafos anteriores y da 83 como el número total de Reyes].

(v). De estos 83 Reyes en los cinco párrafos anteriores, al último se le llamó Sāgara‒Deva. Su hijo fue Māgha‒Deva (Magghadeva). Él y sus descendientes reinaron Mithilā hasta que ascendieron a 84,000.

(w). Al último de estos 84,000 Reyes se le llamó Nimi, el *Bodhisatta*. Su hijo se llamaba Kaḷārajanaka, cuyo hijo se llamó Samaṅkara, cuyo hijo se llamó Asoca (o Asoka). Sus descendientes, que sumaban un total de 84,003, fundaron nuevamente Bārāṇasī y allí reinaron.

(x) . Al último de estos 84,003 Reyes se le llamó Sīhappati.

Linaje genético del Rey Sīhappati:

(1). El hijo del Rey Sīhappati fue el Rey Vijitasena,

(2). el hijo de Vijitasena fue el Rey Dhammasena,

(3). El hijo de Dhammasena fue el Rey Nāgasena,

(4). El hijo de Nāgasena fue el Rey Samiddha,

(5). El hijo de Samiddha fue el Rey Disampati,

(6). El hijo de Disampati era el Rey Reṇu,

(7). El hijo de Reṇu fue el Rey Kusa,

(8). El hijo de Kusa fue el Rey Mahākusa,

(9). El hijo de Mahākusa fue el Rey Navaraṭṭha,

(10). El hijo de Navaraṭṭha ​​fue el Rey Dasaraṭṭha,

(11). El hijo de Dasaraṭṭha ​​fue el Rey Rāma,

(12). El hijo de Rāma fue el Rey Vilāraṭṭha,

(13). El hijo de Vilāraṭṭha ​​fue el Rey Cittaraṃsi,

(14). El hijo de Cittaraṃsī fue el Rey Ambaraṃsī,

(15). El hijo de Ambaraṃsī fue el Rey Sujātā, y

(16). El hijo de Sujātā fue el Rey Okkāka.

Estos dieciséis Reyes continuaron reinando Bārāṇasī.

Hubo 252,556 descendientes de Mahāsammata, desde el *Bodhisatta* del primer eón hasta el Rey Okkāka.

[El autor aquí muestra el extracto final del Māgha‒Deva Laṅkā, que resume los 84.003 Reyes contenidos en (w), los 16 Reyes contenidos en (x) y los contados en otros lugares, llegando al número total de 252,556 comenzando con el Mahāsammata y terminando con el Rey Okkāka].

(Aquí, desde la exposición del *Ambaṭṭha ​​Sutta,* del ***Silakkandha Atthakathā*** y la del *Muni Sutta,* del *Sutta Nipāta Aṭṭhakathā* se afirma que “después de los 84,000 Reyes pertenecientes al linaje de Māgha‒Deva, ocurrieron tres gobernantes sucesivos, todos llevaron el nombre Okkāka “y que” el tercer Okkāka tuvo cinco reinas, cada una con quinientas mujeres asistentes”, debe tomarse que los Príncipes Sakyan eran los descendientes de Okkāka III y que el último de los 252,556 Reyes era esta misma persona, Okkāka III).

### La Historia del Rey Okkāka

Las esposas del Rey Okkāka, el último de los 252,556 Reyes, fueron cinco: Hatthā, Cittā, Jantu, Jālinī y Visākhā. Cada una poseía quinientas damas de honor.

(El Rey se llamaba Okkāka porque cuando hablaba emanaba de su boca una luz como la de una estrella fugaz, así se explica la exposición del *Ambaṭṭha ​​Sutta*. Es digno de mención que también en la historia de Myanmar, hombres tan notables como el Rey Kyansittha, el Rey Manūhā (de Thaton) emitían de sus bocas la luz brillante de una insignia o de una estrella fugaz o algunos otros rayos de luz particulares.

(No debe darse por seguro que la ciudad del Rey Okkāka fuera Bārāṇasī. Como el *Comentario* *Ambaṭṭha ​​Sutta* dice nuevamente que su hija, la Princesa Piyā y el Rey Rāma, de Bārāṇasī, se unieron en matrimonio, la de Okkāka (el tercer Okkāka) podría ser cualquier ciudad excepto Bārāṇasī).

De las cinco Reinas, la mayor, Hatthā, dio a luz a cinco hijos: Ukkāmukha, Karakaṇḍu, Hatthinika, Sinisūra; y a cinco hijas: Piyā, Suppiyā, Ānanda, Vijitā, Vijitasenā.

Cuando la Reina Hatthā murió después de dar a luz a sus hijos, el Rey Okkāka III nombró a una joven y agradable Princesa de gran belleza como su reina principal: de ella nació un hijo llamado Jantu. El quinto día después de su nacimiento, estuvo vestida de bonitos ornamentos y fue mostrada ante el Rey. El Rey estuvo tan encantado que concedió una bendición a la reina, diciendo: “¡Tome lo que quiera!”

Después de discutir con sus parientes, la Reina pidió que el pequeño hijo Jantu fuera nombrado Rey. El Rey se negó a obedecer y la reprendió: “¡Malvada, a un lado! ¡Solo quiere dañar a mis hijos! “En cada ocasión favorable, la Reina trató de complacer al Rey y dijo: “Su Majestad, un monarca no debe convertir lo que haya dicho (como una promesa) en una mentira. Debería cumplir su palabra”. Diciendo esto, exigió repetidamente que se le otorgara la realeza a su hijo.

Entonces, el Rey se vio obligado a convocar a sus hijos mayores, Ukkāmukha y otros, y dijo con gran pesar:

“Queridos hijos, resultó que le hice a la madre de Jantu una promesa al ver nacer a su hermano pequeño. Ahora la madre de Jantu tiene como un deseo vehemente de que su hijo sea el heredero del trono. Dejando a un lado a mi elefante estatal, a mi caballo estatal y a mi carruaje estatal, tomen tantos elefantes, caballos y carruajes como los deseen y váyanse de este reino, manténgase alejados de esta ciudad hasta que muera. Vuelvan después de mi muerte y tomen control del reino”.

Después de decir esto, el Rey desterró a sus hijos junto con ocho de sus ministros.

Ukkāmukha y los otros hermanos mayores se sintieron adoloridos y se lamentaron amargamente. También rindieron reverencia a su padre real y dijeron: “Querido padre, por favor, perdone nuestras faltas, si las haya”. También pidieron perdón a las damas de la corte. Las cinco hermanas pidieron al Rey, diciendo: “Querido padre, iremos con nuestros hermanos”, y ellas, juntas, salieron de la ciudad. Fueron llevadas a través del camino que sus hermanos siguieron, quienes, acompañados de ocho ministros y de las tropas del cuádruple ejército**27**, habían partido de la misma ciudad. Un gran número de hombres siguió a los Príncipes, pensando: “Estos hijos reales mayores definitivamente regresarán y reinarán a la muerte de su padre. Empezaremos a atenderlos inclusive desde ahora”.

El tamaño de los seguidores creció de un *yojana* el primer día a dos *yojanas,* el segundo día y tres *yojanas,* el tercero. Esto hizo que discutieran entre ellos: “La fuerza de nuestras tropas es muy grande. Si deseáramos luchar y ocupar tan solo los países de los alrededores con este poder, ningún Rey o estado se atreverían a oponer resistencia. Pero, ¿de qué sirve tomar otros reinos por la fuerza y ​​la violencia? ¡De hecho, no existe beneficio alguno! Jambūdīpa es enorme e inmenso. Encontraremos una nueva ciudad en una región boscosa y totalmente libre”. Después de estar de acuerdo, todos se dirigieron a los Himalayas y buscaron un lugar para construir una ciudad.

### La Fundación de Kapilavatthu

En esa ocasión, nuestro futuro *Buddha* era un rico brahman, nacido de una familia que poseía riquezas muy sustanciales y se llamaba Kapila. Renunciando a su riqueza, había partido hacia la renunciación como asceta y se había alojado en una choza de hojas que se había construida cerca de un lago de aguas cristalinas, en un bosque de tecas, al lado de una montaña de los Himalayas.

Kapila, el ermitaño y futuro Buddha, aprendió la ciencia de la tierra (el estudio de los signos del suelo), llamado *Bhāmijāla*, y conoció las ventajas y desventajas que se encontraban en la región de ochenta codos bajo tierra y ochenta codos sobre el suelo. Alrededor del lugar en el que se construyó la choza de hojas de Kapila, la hierba, los árboles y los arbustos crecieron, girando en la dirección correcta, con sus brotes en forma de tronco que brotaban de ellos mirando hacia el este. Además, cuando las bestias de presa, como los leones y tigres, perseguían a los ciervos y cerdos que eran su alimento, o cuando las serpientes y gatos perseguían ranas y ratas, respectivamente, llegando hasta ese lugar, no podían perseguirlos y atraparlos, sino que todos se regresaban corriendo porque eran amenazados y hostilizados por sus respectivas presas. Al ver todo esto, Kapila se dio cuenta de que “éste es el mejor de todos los lugares donde se puede conquistar a los enemigos”.

Cuando los Príncipes liderados por Ukkāmukha buscaron un lugar adecuado para su ciudad propuesta, llegaron a la choza de hojas del ermitaño. Cuando el ermitaño les preguntó sobre su propósito, le contaron su plan. Conociendo el asunto, el Ermitaño Kapila, y futuro Buddha, se compadeció de ellos y dijo:

“Príncipes, la ciudad fundada en este lugar, donde está mi ermita, sería la mejor de todas las ciudades de Jambūdīpa. Entre los hombres nacidos en esta ciudad, uno emergerá lo suficientemente capaz de abrumar a todos los demás, incluso cientos o miles. Por lo tanto, construyan una nueva ciudad en esta tierra donde se encuentra mi ermita. Construyan un palacio en este lugar, cerca de mi residencia. Si tuviera que hablarles de su preeminencia, incluso un hijo humilde que reciba apoyo de esta tierra se convertirá en alguien elogiado por su poder como *Monarca Universal*”.

Cuando los Príncipes preguntaron: “Venerable Ermitaño, ¿no sigue usando y ocupando este lugar?” Kapila respondió: “No se molesten, pensando si este lugar todavía lo usaré o no. Construyan una ermita para mí en algún lugar periférico y establezcan una ciudad con sus residencias aquí, tal como se los he mostrado. Y nombren a la ciudad como Kapilavatthu”.

Tal como había sido indicado por el Ermitaño Kapila, los cuatro Príncipes encabezados por Ukkāmukha, sus ministros y sus tropas establecieron una ciudad junto con palacios y mansiones reales; también llamaron a la viudad Kapilavatthu y se establecieron allí.

‒

27. Un ejército formado por cuatro divisiones: elefantes, carruajes, caballos y soldados de a pie.

### El Comienzo de los Sakyas

Mientras se instalaban así en Kapilavatthu, los Príncipes crecieron lo suficientemente como para contraer matrimonio. Entonces, los ministros deliberaron entre ellos diciendo: “Señores, estos Príncipes han alcanzado la mayoría de edad. Si estuvieran cerca de su padre, del Rey Okkāka III, él habría hecho que estos Príncipes y Princesas se casaran. Ahora bien, la responsabilidad ha recaído sobre nosotros”. Después de sus deliberaciones, consultaron esto a los Príncipes.

Los Príncipes dijeron: “Oh, ministros, aquí no hay Princesas que sean similares a nosotros en nacimiento. Tampoco hay Príncipes de la misma clase para nuestras hermanas. Si los de nacimiento diferentes se casaran entre sí, sus descendientes se volverían impuros, ya sea por su lado paterno o materno. Esto les traería una mezcla destructiva de castas (*jātisambheda*). En consecuencia, pongamos a nuestra hermana mayor, entre los nueve hijos, en el lugar de nuestra madre y dejemos que los que resten, cuatro hermanos y cuatro hermanas, se unan en matrimonio para evitar tal corrupción de linaje”. De este modo, acordaron entre ellos seleccionar a su hermana mayor, a la princesa Piyā, para que fuera su madre y se casaron con sus hermanas, formando cuatro parejas de marido y mujer para que su nacimiento no se volviera impuro.

Con el paso del tiempo, cada una de las cuatro parejas, hijos e hijas de Okkāka, prosperaron en sus asuntos mundanos. Cuando el Rey se enteró de la fundación de Kapilavatthu por sus hijos, dirigidos por el Príncipe Ukkamukha, de sus matrimonios no con miembros de una familia diferente sino entre ellos y de la prosperidad de estas parejas de hermanos nacidos de los mismos padres, el Rey estuvo tan encantado que habló en alabanza a sus hijos en medio de sus ministros y otros:

*“Sakyā vata bho kumārā”*

¡Oh, hombres, mis hijos e hijas son verdaderamente competentes!

*“Paramā sakyā vata bho kumārā”*

Mis hijos e hijas son verdaderamente elevados y capaces.

Como el Rey al elogiarlos usó la expresión *'sakyā vata* – verdaderamente capaces', fue después de esta misma expresión *sakyā,* que significa 'capaz', que se les dio a los descendientes de los hermanos y hermanas liderados por Ukkamukha el nombre *Sakyā*, o *Sākiya* y llegaron a ser bien reconocidos como tales.

### La Fundación de Koliya

En una ocasión posterior, la hermana mayor, que era la más antigua de los hermanos jefes de familia, padeció de lepra. Aparecieron en su cuerpo unos forúnculos como las flores de *sālimuggala* o *parijāta*.

Entonces, los hermanos principescos reflexionaron y discutieron entre ellos de la siguiente manera: “Si nos quedáramos a comer con nuestra hermana, que ha sido afectada por una enfermedad de piel tan horrible, también nos infectaríamos”. Un día, fingieron ir a divertirse al jardín llevando a su hermana mayor Piyā en un carruaje. Cuando llegaron a un claro del bosque, hicieron cavar una zanja cuadrada lo suficientemente grande como para moverse en diferentes posturas, como estar recostados, sentados, parados o caminando. En la recámara subterránea de la zanja, almacenaron todo tipo de comida y bebida y colocaron a su hermana dentro. También cubrieron la zanja cuadrada con tablas para protegerla de los peligros e hicieron ranuras a lo largo de los bordes de las tablas para que sirviesen como un techo cubierto de tierra, todo ello antes de regresar a casa, a Kapilavatthu.

Aproximadamente al mismo tiempo, el Rey de Bārāṇasī, llamado Rāma, también sufrió de lepra y sus asistentes femeninas, otros cortesanos y su séquito se sintieron mu disgustados y horrorizados. Por lo tanto, se alarmaron y entraron al bosque, después de entregar su reino a su hijo mayor. Entonces, se construyó un refugio de hojas. Debido a que comió frutos y raíces, su enfermedad de piel pronto desapareció y asumió una tez dorada. Mientras deambulaba de un lugar a otro, se encontró con un árbol de un tronco gigantesco y con un hueco por dentro. Creó una gran habitación de dieciséis codos de tamaño en dicho árbol. Hizo arreglar la puerta principal de la entrada, las ventanas y una escalera. Se parecía a una pequeña recámara del palacio donde ya había vivido.

Por la noche, Rāma encendía el fuego en una sartén enorme y notaba los gritos de los ciervos, jabalíes y similares, por su dirección antes de dormir. Por la mañana, salía en la misma dirección para hacerse de trozos de carne de ciervo, jabalí, etc. Se trataba de sobras de comida de leones, leopardos, tigres, etc.

Simplemente los recogía y lo cocinaba como comida y vivió de esta manera.

Un día, un tigre, sintiendo el olor del cuerpo de la Princesa que salía de su vivienda subterránea, que no estaba lejos de la casa de Rāma, raspó el techo de madera y trató de romperlo. La Princesa estuvo tan asustada que gritó en voz alta. En ese instante, se acercaba el amanecer y Rāma se encontraba sentado después de hacer fuego en la sartén. Al escuchar el grito y saber que “ése sí que es la de una mujer”, corrió hasta la zanja cuando amaneció y preguntó: “¿Quién es la que vive en esta vivienda subterránea?” y cuando escuchó la respuesta: “Soy una mujer”, preguntó además: “¿Cuál es su linaje?” “Señor, soy la hija del Rey de Okkāka”. “Salga”, dijo el Rey. “Señor, no puedo salir”. “¿Por qué?” “Señor, tengo lepra”. Entonces, el Rey preguntó todo sobre el asunto y sabiendo que la Princesa no salía porque estaba orgullosa de su nacimiento aristocrático, el Rey le hizo saber que él mismo era un potentado diciendo: “Yo también pertenezco a la clase dominante”. Sacó a la Princesa de la recámara subterránea por medio de una escalera y la llevó a su hogar. Le dio las mismas drogas medicinales que él mismo había tomado. La Princesa los tomó y su aflicción disminuyó. La tez de ella se volvió dorada nuevamente. Por mutuo acuerdo, los dos vivieron juntos como marido y mujer.

A su debido tiempo, la consorte del Rey, Piyā, dio a luz dieciséis hijos gemelos y, por lo tanto, tuvo treinta y dos varones en total. Cuando crecieron, su padre, el Rey Rāma los envió a que recibieran una educación principesca.

Un día, un cazador del Bārāṇasī, nativo y exsúbdito del Rey, mientras llegaba a ese bosque cerca de los Himalayas en busca de tesoros, se encontró con Rāma. Al reconocerlo, el cazador le dijo: “Señor, lo conozco muy bien”. El Rey, por lo tanto, preguntó todo sobre su reino y mientras lo hacía, los treinta y dos hijos regresaron. Al ver a los chicos, el cazador preguntó: “Gran Rey, ¿quiénes son estos jóvenes?” “Son mis hijos”, dijo el Rey. Después de hacer otra pregunta, llegó a conocer a sus parientes maternos y pensó: “Ahora tengo cierta información para darle al gobernante de Bārāṇasī como presente”. Pensando así, regresó a la ciudad y contó toda la historia.

El actual Rey de Bārāṇasī, que era el propio hijo de Rāma, estuvo encantado y, para traer de regreso a su padre, lo visitó acompañado de su cuádruple ejército. Saludó a su padre con mucho respeto y le pidió: “Querido padre, acepte la realeza de Bārāṇasī”. “Querido hijo”, respondió Rāma, “No tengo más deseos de convertirme en Rey de Bārāṇasī. No volveré a la ciudad. En cambio, quite este árbol y construya residencias y una nueva ciudad para mí, aquí, en este mismo lugar del gran árbol de *kola*”. A sus órdenes, su hijo, el Rey de Bārāṇasī, fundó la nueva ciudad.

Como la nueva ciudad se fundó después de quitar el árbol de *kola,* en el lugar indicado por su padre, se llamó Koliya. Dado que fue fundada en la ruta frecuentada por tigres, también se la llamó Vyagghapajja. Habiendo dado así a la ciudad ambos nombres, el hijo, el Rey de Bārāṇasī, presentó sus respetos a su padre, al Rey Rāma, y ​​regresó a casa.

Mientras el Rey Rāma y su consorte Piyā residían en la nueva ciudad de Koliya, un día, Piyā les dijo a sus hijos que ahora habían alcanzado la edad adulta:

“Queridos hijos, vuestros tíos, los Príncipes Sakyan, reinan en la ciudad de Kapilavatthu. Las hijas de sus tíos se visten y se peinan de esta manera; su andar y su comportamiento es así. Cuando se acerquen a los lugares donde suelan bañarse, agarren a la princesa que les guste y tráiganla aquí”.

De acuerdo con las instrucciones de la madre, los Príncipes fueron a los lugares de baño de las hijas de sus tíos, las Príncesas Sakyan, en Kapilavatthu, y después de observarlas y elegir entre ellas, cada uno trajo a una princesa de su agrado, después de identificarse y llevárselas en cuanto ellas dejaron de secar su cabello.

Al enterarse del asunto, los Príncipes Sakyan dijeron entre ellos: “Queridos amigos, que así sea. Estos Príncipes de Koliya son vástagos de nuestra hermana mayor, por lo que son nuestros sobrinos, nuestros parientes cercanos”.

Diciendo esto, no los culparon; como estaban contentos, simplemente se mantuvieron en silencio.

De los matrimonios entre los Sakyans y los Koliyans, el linaje descendió sin interrupción hasta la vida del *Buddha*.

De esta manera, el crecimiento de los descendientes de los Sakyan tuvo lugar bajo un régimen de pureza y dignidad, ya que sólo se mezclaron entre sus propios parientes. Dado que no hubo interrupciones, desde la época del Rey Okkāka, el líder fundador de los Sakyans, hasta la época del Príncipe Siddhattha, el futuro *Buddha*, estos seres pasaron a la historia con una muy buena reputación como el linaje “*Asambhinna‒Khattiya* (ininterrumpidamente aristocrático)”.

### La Fundación de Devadaha

Los Príncipes Sakyan que vivían en Kapilavatthu solían acudir a un lago grande, agradable y hermoso para divertirse en el agua. Debido a que era el lago de los deportes reales, llegó a ser conocido como Devadaha (“*Deva*” implicaba a los Príncipes Sakyan como señores reconocidos y “*daha*” significaba un lago para juegos acuáticos).

Más adelante, esos Príncipes Sakyas que llegaban al lago para divertirse, no regresaron a Kapilavatthu, sino que construyeron logias reales cerca del lago. A su debido tiempo, el área prosperó y se convirtió en una ciudad en sí misma, ganando el nombre de Devadaha, debido al lago.

Los Sakyans que residían en esa ciudad también fueron llamados Devadaha Sakyans, debido a la ciudad. (Basado en la exposición del *Devadaha Sutta,* ***Uparipaṇṇāsa Aṭṭhakathā***).

### Los Descendientes del Rey Sakyan Ukkāmukha

Los gobernantes pertenecientes a Kapilavatthu son los siguientes:

(1). Su fundador, el Rey Ukkāmukha (cuando el Rey hablaba una luz brillante, señal de autoridad,   
salía de su boca como de la de su padre, el Rey Okkāka),

(2). su hijo, el Rey Nipuṇa,

(3). su hijo, el Rey Candimā,

(4). su hijo, el Rey Candamukha,

(5). su hijo, el Rey Sivi,

(6). su hijo el Rey Siñjaya,

(7). su hijo, el Rey Vessantara, el Bodhisatta,

(8). su hijo, el Rey Jāli.

(9). su hijo, el Rey Sīhavahana,

(10). su hijo, el Rey Sihassara.

Estos diez Reyes Sakyan y los descendientes del Rey Sīhassara hasta Jeyyasena, 82,000 en total, gobernaron sucesivamente Kapilavatthu, el Reino Sakyan.

El último de estos 82,010 Reyes, Jeyyasena, tuvo un hijo y una hija, Sīhahanu y Yasodharā, respectivamente.

En ese momento, el Rey Ukkāsakka y la Reina Yasavatī de Devadaha (también) tuvieron un hijo y una hija, Añjana y Kañcanā, respectivamente.

Del matrimonio del Príncipe Sīhahanu, hijo del Rey Jeyyasena de Kapilavatthu, y la Princesa Kañcana, hija de Ukkāsakka de Devadaha, nacieron cinco hijos y dos hijas, haciendo un total de 7 hijos. Los cinco hijos fueron (1). Suddhodāna, (2). Amitodana, (3). Dhotodana, (4). Sakkodana, (5). Sukkodana (La mención se hace de acuerdo a la exposición del *Sammāparibbājaniya Sutta,* ***Suttanipāta Aṭṭhakathā****,* Vol. 2). Las dos hijas fueron (1). Princesa Amitta y (2). Princesa Pālitā.

Del matrimonio del Príncipe Añjana, hijo del Rey Ukkāsakka de Devadaha, y la Princesa Yasodharā, hija del Rey Jeyyasena de Kapilavatthu, nacieron dos hijos y dos hijas, haciendo un total de 4 hijos. (En este documento, el nombre del Rey Añjana también se menciona como Mahā Suppabuddha). Los dos hijos fueron el Príncipe Suppabuddha y el Príncipe Dandapāni. Las hijas fueron (1). Siri Mahā Māyā y (2). Princesa Pajāpati Gotamī.

El Príncipe Suddhodāna, hijo de Sīhahanu, estuvo casado con las dos hijas del Rey Añjana: la Princesa Siri Mahā Māyā y la Princesa Pajāpati Gotamī. La hermana mayor, Siri Mahā Māyā, dio a luz al Príncipe Siddhattha y la hermana menor, Pajāpati Gotamī, dio a luz a la Princesa Rūpanadā y al Príncipe Nanda.

Sobre la base de esta breve narración, hubo diez Reyes descendientes del Rey Ukkāmukha, fundador de Kapilavatthu.

Hubo 82,000 Reyes descendientes del Rey Sīnassara, hasta Jeyyasena.

Luego vino el hijo del Rey Jeyyasena, el Rey Sīhahanu.

(1). su hijo, el Rey Suddhodāna, y

(2). su hijo, el Príncipe Siddhattha, el futuro *Buddha*.

Resumiendo entre estos tres grupos, hubo 82,013 gobernantes, todos Reyes *asabhinna* Sakyan y reinaron la ciudad de Kapilavatthu. (Esta es una condensación de la serie de Reyes de Kapilavatthu).

Si el número 82,013 de esta línea, desde el Rey Ukkāmukha hasta el *Bodhisatta* Príncipe Siddhattha se agrega al número 252,556 antes mencionado de los gobernantes desde el remoto Mahāsammata hasta Okkāka, el resultado será 334,569.

[Aquí el autor da un extracto de la Sección de Historia de la Segunda Parte (1). del ***Mahā Sutakārī Māgha‒Deva Laṅkā***, vv.32‒33].

Del matrimonio del Príncipe Suppabuddha, hijo del Rey Añjana, y la Princesa Amittā, hija del Rey Sīhahanu, nacieron la Princesa Bhadda Kañcanā o Yasodharā y el Príncipe Devadatta.

Del matrimonio del Príncipe Siddhattha, el futuro Buddha, hijo del Rey Suddhodāna de Kapilavatthu y la Reina Siri Mahā Māyā, y la Princesa Bhadda‒Kañcanā o Yasodharā, hija del Rey Suppabuddha de Devadaha y la reina Amitta, nació el Príncipe Rāhula.

(El Príncipe Siddhattha, el futuro Buddha, tuvo un solo hijo, el Príncipe Rāhula. En las *Crónicas* menores hay algo de ficción de que las esposas menores de Siddhattha dieron a luz a otros hijos. Pero no hay registro de tal declaración en todas las demás obras budistas. Por lo tanto, todos sostengamos que hubo un solo hijo y que ese hijo no fue otro que Rāhula).

### La Abolición de la Era por el Rey Añjana, Abuelo del *Buddha*

El Rey Añjana de Devadaha, el abuelo del *Buddha* (y el padre de Siri Mahā Māyā) abolió la Era Goza, que estaba vigente en su época. Abrogó 8,649 años, un sábado, durante la Luna Nueva del mes de Phagguna (Febrero‒Marzo) inclusive, (es decir, tal como lo requería la astrología, eliminó esa era); y para su reemplazo introdujo otra era, a partir de la primera Luna Creciente, el Domingo del mes de *Citta* (Marzo‒Abril), (fundó una nueva era que se utilizaría a partir de ese momento). A esa era se le conoció como la *Mahā* Era en tiempos posteriores.

Tal relato de la abrogación de una era corresponde a una tradición mundana preservada en obras históricas. No existe ninguna repetición de una era ni el uso de un término como *Sakkaraj* y una expresión como *Koza* o (*ioza*) en los libros aprobados por los *Concilios Budistas*. Todo esto se afirma sólo en tratados seculares de astrología e historia. Estas formas de cálculo y expresión contenidas en esas obras astrológicas e históricas mundanas han sido tomadas prestadas por sucesivos eruditos a lo largo del *Período Bagan*, *Período Pinya*, y así sucesivamente en Myanmar para beneficio de la conveniencia del registro de un número de años y la fecha de un evento.

### Ortografía de Sakkarāj, Sakarāj y Koza, Goza

Mucho se ha escrito sobre la ortografía de *Sakkarāj, Sakarāj y Koza, Goza* por Monywe Zetawun Sayādaw en su ***Samanta‒cakkhu Dīpanī*** Vol. 2. La opinión del Sayādaw al respecto se ve de la siguiente manera:

Se han encontrado muchas formas de escribir estos términos. Son útiles sólo para registrar y calcular años. Cualquier ortografía incorrecta no afectaría de ninguna manera los asuntos supramundanos; cualquier ortografía correcta no ayudará a liberarse del *saṃsāra*, ya que no corresponderá a un objeto sensorial para adquirir conocimiento y visión correcta. Por estas razones, es racional sostener que cada forma de ortografía tiene su propio mérito.

Una afirmación tan decisiva es muy satisfactoria.

En resumen, *Sakkarāj* se llama así porque, como sistema de notación cronológica sirve para contar el tiempo a partir de una fecha determinada, fue establecido por Reyes capaces de proteger a su pueblo; *Sakarāj* se llama así porque tal fundación fue realizada por un Rey Saka. *Koza o Goza* significa un período de tiempo determinado por los movimientos del Sol y de la Luna. (*Sakkarāj* proviene de *Sakkaraj*, *'sakka'* que significa 'capaz' y *'rājā'*, 'Rey'; de ahí *Sakkarāj*, una era fundada por un Rey que era capaz de dar protección a sus súbditos. También *Sakarāj* deriva de *Sakarājā*, siendo *'Saka'* el nombre de un pueblo y *'rājā'*, 'Rey'; de ahí *Sakarājā* como una era introducida por un Rey Saka. En cuanto a *Koza* y *Goza*, *'ko'* es un término para el Sol y *'go'* una palabra tanto para el Sol como para la Luna; “*za*” se usa en el sentido de “andar”. El tiempo que el Sol y la Luna dedican para darle una vuelta completa al zodíaco se denomina año de *Koza* o *Goza*).

### Los Términos *Kali‒yug* y *Sakkarāj*

En la expresión que dice “tal y cual año *Kali‒yug Sakkarāj*” al poner *Kali‒yug* como adjetivo antes de *Sakkarāj*, *Kali‒yug* y *Sakkarāj* tienen un significado diferente. La expresión significa “el año de cierta era, durante el período de tiempo que comenzó con *Kali‒yug*”. Esto se explicará brevemente:

Del par de eones de evolución y destrucción denominados *Antara‒kappa*, un eón de evolución consta de cuatro eras: *Kata‒yuga, Treta‒yuga, Dvāpara‒yuga y Kali‒yuga*. Existen períodos crecientes y decrecientes de estos cuatro *yugas*. Cuando estos períodos se completen sesenta veces, un eón de evolución llegará a su fin. Lo mismo ocurre con un eón de destrucción, dicen los tratados mundanos. De los cuatro *yugas*, el primero, *Kata‒yuga*, tiene 1,728,000 años. Luego viene *Treta‒yuga* que tiene 1,296,000 años. Le sigue *Dvāpara‒yuga* de 864,000 años. Finalmente sigue el *Kali‒yuga* de 432,000 años. (Téngase en cuenta que, si los años del *Kali‒yuga* se duplican, el resultado corresponderá a los años del *Dvāpara‒yuga*; los años del *Treta‒yuga,* si se triplica; si se cuadriplica, los años del *Kata‒yuga*). El número total de estos cuatro *yugas* es de 4,320,000 años.

Durante los años de *Kata‒yuga*, las cuatro cuartas partes de los seres (la totalidad de la gente) observarán la rectitud como si los seres vivos tuvieran cuatro patas. Durante el *Treta‒yuga*, tres cuartas partes de ellos observarán la rectitud como si tuvieran tres patas, una cuarta parte no. Durante el *Dvāpara‒yuga* (la mitad o) dos cuartos lo harán y (la otra mitad o) los otros dos cuartos no. Durante el *Kali‒yuga*, sólo una cuarta parte lo hará y tres cuartas partes no.

Nuestro Maestro, el *Buddha* Gotama, surgió en el año 2,570 de *Kali‒yuga*, afirma Gotama Purāṇa. Durante el primer Kaṇḍa (Capítulo) dice:

Kalerārabbhato suñña satta pañcaduke gate  
saṃvacchare babhuva ve Dhammavido Gotamabhidho.

Dos mil quinientos setenta años después del comienzo de *Kali‒yuga*, apareció *Gotama* quien comprendió el *Dhamma*.

Si uno deseara conocer el año *sāsana* actual y el *Kali‒yuga* actual, tómese el año actual (Era *Birmana*) y agregue 1,182 años; la respuesta corresponderá al año de la pasada Era *Sāsana*.

Para obtener el año *Kali‒yuga*, tome el presente año *sāsana* y agregue 2,570; el total corresponderá al año actual *Kali‒yuga*.

En resumen, cuando uno escriba “en el año tal *Kali‒yuga Sakkarāj*”, la idea es el año tal de *Sakkarāj* en la era de *Kali‒yuga*. El *Kali‒yuga* dura 432,000 años, tal como se ha mencionado antes. *Sakkarāj* es el cálculo de años determinado por una promulgación real.

(De nuevo, el autor da un extracto del ***Mahāsula Kārī Maghā Deva Laṅkā*** sobre los cuatro *yugas* y el surgimiento del *Buddha* en el año 2,570 de *Kali‒yuga*).

### (Ref. 28): La Marca de la Voz Poseedora de Ocho Cualidades, como la de un *Brahmā*

#### LA Dulzura de la Voz del Pájaro *Karavika*, La Historia de Asandhimittā

La esposa del Rey Dhammāsoka, Asandhimittā, preguntó al *Saṅgha* (en referencia a la dulzura de la voz del *Buddha*): “¿Hay alguien en este mundo cuya voz sea similar a la del *Buddha*?” La respuesta dada por el *Saṅgha* fue: “Existe una voz en el pájaro *karavika* la cual es como la del *Buddha*”. Nuevamente, la Reina preguntó: “¿Dónde viven estos pájaros?” El *Saṅgha* respondió: “Viven en el Himavanta”.

Luego, la Reina le dijo al Rey Asoka: “Me gustaría ver a un pájaro *karavika*, Señor”. El Rey envió una jaula de oro con la orden: “¡Un pájaro *karavika* entrará a esta jaula!” La jaula voló y se detuvo ante un pájaro *karavika*. Considerando: “Esta jaula ha venido por medio de la orden del Rey, no estoy en condiciones de mantenerme aquí en contra de la orden de un Rey”, el pájaro entró a la jaula, la cual voló de regreso y se paró ante la presencia del Rey.

Aunque ahora se disponía del pájaro, nadie pudo hacerlo cantar. El Rey preguntó: “Oh, hombres, ¿cómo podríamos hacerlo cantar?” Los ministros respondieron: “Estos pájaros *karavika* cantan, Gran Rey, cuando ven a otros de sus compañeros pájaros”. En consecuencia, Asoka hizo colocar espejos alrededor del pájaro.

Cuando el pájaro vio su propia imagen en los espejos, pensando que sus parientes habían llegado, lanzó un dulce grito lento y agradable como la nota musical que salía de una flauta de rubí. Como si estuvieran intoxicados por la voz del Rey pájaro *karavika*, la reina Asandhimittā y los ciudadanos de Pāṭaliputta estuvieron tremendamente complacidos. Se complacieron como si fueran a empezar a bailar.

Entonces la Reina reflexionó: “Incluso la voz de este pájaro *karavika*, que es sólo un animal, es muy dulce. ¿Cómo habrá sido la voz del *Buddha*, el más glorioso entre los seres? ¡No debe haber habido límite para su dulzura!”

Al visualizar al *Buddha*, la Reina se llenó de alegría (*pīti*). Sin renunciar a esa alegría, desarrolló la *Sabiduría* *Revelativa* de la *Vipassanā*, etapa por etapa, y junto con sus setecientas damas de honor, consumó la *Fruición* *sotāpatti*.

## Parte 8 ‒ Explicaciones Sobre las 32 Marcas Principales

### Acciones Causales para las 32 Marcas

Dado que en el ***Jinālaṅkāra Ṭikā*** se menciona que sólo la explicación que trate sobre los 4 puntos: (1). *kamma*, (2). *kamma‒sarikkhaka*, (3). *lakkhaṇa*, y (4). *lakkhaṇānisamsa*, es una buena y bien definida explicación de cada una de las 32 marcas mencionadas para un *Gran Hombre*, primero se dará brevemente el significado de cada uno de estos cuatro puntos.

De estos cuatro puntos, (1). *kamma* significa el elemento de las acciones meritorias realizadas en el pasado con la intención de consumar la *Budeidad*, lo que producirá la marca principal en cuestión; (2). *kamma‒sarikkhaka* significa el poder o habilidad de la marca que aparece de acuerdo con el *kamma*; (3). *lakkhaṇa* significa cualquiera de las 32 marcas principales, tales como las suelas niveladas, las ciento ocho figuras únicas, etc. adquiridas en la vida presente a causa de las acciones meritorias y relevantes del pasado; (4). *lakkhaṇānisamsa* significa el efecto remoto o subsiguiente de las acciones meritorias pasadas que producirán la aparición de una marca.

(Por ejemplo, el *Bodhisatta* acumuló méritos durante sus vidas pasadas, de manera tan firme y determinada que no hubo nadie que pudiese detenerlos y destruirlos. Debido a esa acumulación de méritos, disfruta de una bienaventuranza divina que supera a la de los demás en diez aspectos. Cuando renace como ser humano, gana la marca de sus pies nivelados que se asemeja a un calzado dorado. Una vez que ha obtenido esa marca, puede ponerse de pie y caminar con firmeza; nadie más, ya sea humano, *Deva* o *Brahmā*, podría hacerlo. Los méritos también dan el efecto subsiguiente: él no es estremecido por enemigos profanos internos como la *codicia*, el *odio* y la *ilusión* y tampoco por 2 tipos de enemigos externos: los que se oponen a él abiertamente y los que lo hacen, pero no abiertamente).

Al respecto, el conjunto de sus acciones meritorias pasadas realizadas con mucha firmeza y determinación que nadie más podría controlar y destruir corresponderá al (1). *kamma*. El estado de las plantas de sus pies nivelados que evocan sus acciones meritorias corresponderá al (3). *lakkhaṇa*. Su capacidad para ponerse de pie y caminar con firmeza, como efecto inmediato de sus acciones meritorias corresponderá al (2). *kamma‒sarikkhaka*. La capacidad inherente de la marca que conforme el efecto, concordará así con el poder inherente de las acciones meritorias que servirán como su causa; a tal naturaleza correspondiente se le denominará *kamma‒sarikkhaka* (la naturaleza de acuerdo con el *kamma*). Así como llevar una vasija llena de agua significaría llevar agua en ella, así mismo, hablar de un estigma con poder significará hablar de ese mismo poder. Por lo tanto, la exposición del *lakkhaṇa* y la exposición del *kamma‒sarikkhaka* serán similares entre sí en el *Comentario* ***Lakkhaṇa Sutta,*** del ***Pāthikavagga Aṭṭhakathā***. El esfuerzo decidido e ininterrumpido puesto en la realización de buenas acciones en existencias pasadas, le trae al *Bodhisatta* no sólo la marca de las suelas niveladas sino, y como si fuera poco, también le trae el efecto remoto y subsiguiente, que es la capacidad de permanecer ileso y sin ser molestado por sus enemigos tanto interna y externamente; este efecto subsiguiente y remoto corresponderá al (4) *lakkhaṇānisamsa*.

(Ahora bien, con referencia a las marcas principales del *Bodhisatta*, esas acciones causales del pasado y otras cosas se describirán brevemente tal como se indica en el ***Lakkhaṇa Sutta***, del *Texto* o de otra fuente, bajo un lenguaje fácil de leer y comprender).

### (1). Las Suelas Niveladas

El *Bodhisatta* hubo realizado extraordinarias acciones meritorias en sus numerosas existencias pasadas, con tanta firmeza y determinación que nadie podría detenerlas y destruirlas. Debido a esas acciones meritorias, disfrutó de la bienaventuranza divina en el mundo de los *Devas*, superando a otros *Devas* en diez aspectos: longevidad, belleza, felicidad, autoridad, séquito, abundancia de objetos sensoriales divinos, como la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto. Renacido de nuevo en el mundo humano, adquirió la marca principal de “las plantas de los pies niveladas como si fuera un *Calzado de* *Oro*”. Debido a que estaba dotado con esa marca, si hubiera permanecido como cabeza de familia, se habría convertido en un *Monarca Universal* (*Cakkavatti*) poseedor de los siete tesoros y gobernante de los cuatro continentes, tal como lo hizo durante la vida de *Mahasudassana Cakkavatti*. Como efecto posterior, también habría disfrutado de la inmunidad del perjuicio que le hicieran sus enemigos humanos. Al renunciar al mundo, en su última existencia como el Príncipe Siddhattha, consumó la Omnisciencia y se convirtió en alguien *Perfectamente Iluminado* *por Sí mismo*, Jefe de los *Tres Mundos*. Como efecto subsiguiente, sus beneficios no pudieron ser detenidos, dañados o puestos en peligro por las hostilidades provocadas por sus enemigos profanos internos, como la *codicia*, el *odio* y la *ilusión*, y por los externos, ya sea como asceta, brahmán, *Deva*, *Māra*, o *Brahmā*, que se le opusiera abierta o sigilosamente.

(Aquí el autor reproduce los versos compuestos por Sayādaw U Ghosita del Sur de Mandalay para que los lectores se lo aprendan de memoria. El tema de la oración corresponde a las 32 marcas de un Gran Hombre. Aquí, los versos describen la primera marca. A cada uno de los versos restantes le siguen igualmente un párrafo en prosa del autor).

### (2). Los Ciento Ocho Círculos de Figuras en las Suelas

En sus numerosas existencias pasadas, el *Bodhisatta* prestó servicio para bienestar de los seres. Alejó el miedo de aquellos que se encontrasen asustados. Hubo realizado *dāna* junto con presentes complementarios. (Por ejemplo, cuando ofrecía ropajes y vestidos en particular, también ofrecía ofrendas de alimentos como obsequios complementarios a sus destinatarios; también les ofrecía asientos, los honraba con flores, perfumes y les proporcionaba bebidas. Posteriormente Él mismo adoptaba los preceptos y expresaba su deseo de consumar la bendición de la Omnisciencia. Sólo entonces distribuía los ropajes y las prendas con el mayor respeto. De esta manera, el *Bodhisatta* daba un presente principal sumado a otros adicionales). Como resultado, correspondiente a tales acciones meritorias, disfrutó de una bienaventuranza divina que superó a la de otros *Devas* en diez aspectos, tal como se ha mencionado anteriormente. Renacido como ser humano, adquirió la marca principal No. 2, la de “los círculos de figuras en las plantas de sus pies”. Debido a que estaba dotado con esa marca, si hubiera seguido la senda de un cabeza de familia, se habría convertido en un *Monarca Universal* y también habría gozado de un gran séquito conformado por *brahmanes*, hombres ricos, etc. Al renunciar al mundo, en su último renacimiento como el Príncipe Siddhattha, se convirtió en un *Buddha* Omnisciente y su gran séquito estuvo compuesto por monjes, monjas, devotos laicos masculinos y femeninos, *Devas*, humanos, *Asuras, Nāgas y Gandhabbas*.

Aquí, tal acto meritorio de *dāna* complementado mediante dones adicionales en sus numerosas existencias pasadas correspondió al (1). *kamma*. La *Perfección* en todos los aspectos de las figuras únicas como si estuvieran indicando: “Que *devas* y humanos sepan que el *Bodhisatta* ha realizado una acción meritoria de *dāna* complementada a través de dones adicionales” correspondió al (2). *kamma*‒*sarikkhaka*. La marca única correspondió al (3). *lakkhaṇa*. El gran séquito correspondió al (4). *lakkhaṇānisamsa*.

### (3). Los Talones Salientes, los Dedos de las Manos y de los Pies Largos y el Cuerpo Erguido \*

En sus numerosas existencias pasadas, el *Bodhisatta* se abstuvo de atentar contra toda vida. Nunca hubo agarrado un arma con la intención de matar. Vivió con *amor bondadoso* y *compasión*, proporcionando protección para bienestar de los demás. Como resultado, correspondiente a tales acciones meritorias, disfrutó de una bienaventuranza divina que superó a la de otros *Devas* en diez aspectos. Renacido como ser humano, adquirió las 3 marcas principales: la marca No. 3, la de “los talones salientes”, la marca No. 4, la de “los dedos de las manos y de los pies largos y afilados”, y la marca No. 15 de “el cuerpo vertical” como el de un *Brahmā*. Debido a que estuvo dotado con estas 3 marcas, si hubiera seguido siendo un cabeza de familia, se habría convertido en un *Monarca Universal* y habría vivido mucho hasta el final de su vida, ya que nadie podría haberlo dañado (o matarlo). Al renunciar al mundo, en su último renacimiento como el Príncipe Siddhattha, se convirtió en un *Buddha* Omnisciente y vivió mucho hasta que cumplió las 4/5 partes de su vida, ya que nadie pudo amenazarla (o liquidarla), ya se hubiese tratado de algún asceta, *brahman*, *Deva*, *Māra*, o *Brahmā*.

#### Los 4 Activos Inviolables de un *Buddha*

Existen 4 posesiones en un Buddha que nadie puede violar. Éstas son:

(1). los 4 requisitos previstos y traídos a Él,

(2). Su vida,

(3). Sus marcas, y

(4). Sus rayos

—***Buddhavaṃsa Aṭṭhakathā***. Vol. 2—

o,

(1). La ganancia material de los 4 requisitos que le fueron traídos,

(2). Su vida,

(3). Sus 80 marcas menores y sus rayos corporales, (la luz de la Luna, del Sol y de los *Devas* y *Brahmās* no podrían nunca eclipsar ni perturbar los rayos de su cuerpo), y

(4). Su Omnisciencia.

—***Vinaya Pārājika‒kaṇḍa Aṭṭhakathā***, Vol.1 —

#### El *Kamma*, *Kamma‒sarikkhaka*, etc., de la Marca Antedicha

Con referencia a las 3 marcas anteriores, (1). *kamma* correspondía a la abstención del perjudicial acto de matar, (2). *kamma*‒*sarikkhaka* correspondía a la magnitud de la longitud y forma de los talones, dedos de manos y pies, y la rectitud del cuerpo. Para hacerlo más explícito: aquellos que estén empeñados en matar, se acercan a su víctima de puntillas para que no se escuche el sonido de sus pasos. En consecuencia, cuando vuelven a ser seres humanos, algunos de ellos tienen los pies curvados hacia adentro, como un arco; algunos de ellos tienen los pies curvados hacia afuera; algunos de sus pies se curvan en cada planta; algunos tienen dedos en forma de arco; y otros dedos, curvados horizontalmente; como si todas esas formas deformadas revelaran: “Que la gente sepa sobre nuestro acto de matar, el cual implicaba andar de puntillas”. No obstante, el *Bodhisatta* tenía la marca de los talones largos como si fueran a revelar: “Hágase saber a la gente sobre mi no‒comisión de asesinato, lo que implicaría andar de puntillas”. Del mismo modo, aquellos que deseen matar se acercarán a su víctima doblando el cuerpo, para que no sean vistos por otros. En consecuencia, cuando vuelven a convertirse en seres humanos, algunos son jorobados, algunos son rechonchos, algunos se encuentran lisiados, como si todas estas formas deformadas revelaran: “Hágase saber a la gente sobre mi comisión de asesinatos que involucraban la flexión del cuerpo”.

El *Bodhisatta*, sin embargo, tenía un cuerpo erguido, como el de un *Brahmā*, la marca de un *Gran Hombre*, como si fuera a revelar: “Que la gente sepa sobre mi no‒comisión de matar, lo cual implicaría doblar el cuerpo”. Del mismo modo, aquellos que deseen matar, agarrarían un arma, un garrote y darían muerte a su víctima. En consecuencia, cuando volviesen a convertirse en seres humanos, tendría manos cortas, dedos curvados o no dispondrían de dedos visibles, ya que se verían unidos entre sí y nivelados con las palmas como si fueran a revelar: “Que la gente sepa de esta maldad”. En contraste a ellos, el *Bodhisatta* tenía unos dedos largos y hermosos, la marca de un *Gran Hombre*, como si fuera a indicar: “Que *Devas* y humanos sepan” que no poseía experiencia en matar con garrotes, con la empuñadura en su mano. La capacidad de esas marcas para asegurar su larga vida correspondía a *kamma‒sarikkhaka*. Estas 3 marcas principales, es decir, la proyección de los talones, la longitud de los dedos de las manos y de los pies, y la rectitud del cuerpo, correspondían al (3). *lakkhaṇa*. Su vida vivida en toda su extensión correspondió al (4). *lakkhaṇānisamsa*.

### (4). La Plenitud de la Carne en Siete Lugares del Cuerpo

En sus numerosas existencias pasadas, el *Bodhisatta* ofreció comida gustosa como, por ejemplo, pasteles, comidas, aceite de mantequilla, leche de arroz, etc. Como resultado, correspondiente a tales acciones meritorias, disfrutó de la bienaventuranza divina. Renacido como ser humano, adquirió la marca principal No.16, la de “la plenitud de la carne en siete lugares de su cuerpo”, es decir, en los dos empeines, en los dos dorsales de las palmas, en los dos hombros y el cuello. Debido a que estaba dotado con esa marca, si hubiera seguido siendo un cabeza de familia, se habría convertido en un *Monarca Universal*. Al renunciar al mundo, se convirtió en un *Buddha* Omnisciente y recibió abundante comida sabrosa, tanto sólida como líquida.

Aquí, el acto tan meritorio de ofrecer comida selecta durante un período de 100,000 eones correspondía al (1). *kamma*. La ocurrencia de la plenitud de la carne en los siete lugares del cuerpo, como si fuera a revelar: “Que *Devas* y humanos sepan” que el *Bodhisatta* ha realizado acciones meritorias de dar alimentos selectos, etc. en sus vidas pasadas y es la causa de abundantes ganancias en esa misma vida correspondía al (2). *kamma‒sarikkhaka*. La plenitud de la carne en siete lugares del cuerpo correspondía al (3). *lakkhaṇa*. La adquisición de muchos alimentos selectos correspondía al (4). *lakkhaṇānisamsa*.

### (5). Las Manos y los Pies Suaves, sumados a su Apariencia como la de una Red

En sus numerosas existencias pasadas, el *Bodhisatta* ayudó a muchos con los 4 objetos de soporte (*saṅgaha* *vatthu*)**28**. A aquellos que se complacía con los obsequios, los ayudó dándoles presentes (*dāna*), aquellos que necesitaban un discurso agradable, él los ayudó con palabras dulces (*piyavācā*), otro *saṅgaha vatthu*; a aquellos que deseaban una charla beneficiosa, él los ayudó con una charla o acción beneficiosa (*atthacariyā*), un (tercer) *saṅgaha vatthu*, aconsejándoles: “Esto debería hacerse”, “Esto no debería hacerse”, “ Un hombre de esta naturaleza debería estar asociado con”, “Un hombre de esta naturaleza no debería estar asociado con”, etc. A aquellos que se encontrasen felices de ser tratados en igualdad de condiciones, ya fuera en la prosperidad o en la aflicción, los ayudaba con un sentido de igualdad (*samānattatā*), un (cuarto) *saṅgaha vatthu*. Como resultado, correspondiente a tales acciones meritorias, disfrutó de la bienaventuranza divina. Renacido como ser humano, adquirió la marca principal No. 5, la de las “manos y pies suaves”, así como la marca principal No. 6, la de “tener la apariencia de una red de oro”.

Debido a que estuvo dotado con estas 2 marcas, si hubiera seguido siendo la senda de un cabeza de familia, se habría convertido en un *Monarca Universal*. Al renunciar al mundo, se convirtió en un *Buddha* Omnisciente y tuvo un séquito a su servicio, como si estuviera debidamente sostenido y colocado colectivamente en su mano.

‒

28. Objetos de soporte (*saṅgaha vatthu*): consulte el Cap. VII: Cuáles son los factores para desarrollar los *Pāramīs*: (a). extinción del amor propio… Anteriormente se tradujo como formas de ganar amistad, pág. 89, *ibid*.

Aquí, tales acciones meritorias de ayudar a muchos a través de los 4 *saṅgaha vatthu* en sus numerosas existencias pasadas correspondía al (1). *kamma*. Aquellos que no suelen hacerlo, tienen manos y pies ásperos y dedos de las manos y de los pies desiguales. El *Bodhisatta*, sin embargo, tenía manos y pies suaves y tiernos; sus dedos de las manos y de los pies eran incluso como los de una red dorada para que *Devas* y humanos supieran sobre la ayuda brindada a muchos a través de los 4 *saṅgaha vatthu* en sus vidas pasadas, esto correspondió al (2). *kamma‒sarikkhaka*. La cualidad suave de las manos y de los pies y la cualidad uniforme de los dedos de las manos y de los pies se debieron al (3). *lakkhaṇa*. La ganancia de un séquito debidamente sostenido y dispuesto colectivamente sobre su mano, por así decirlo, correspondió al (4). *lakkhaṇānisamsa*.

### (6). Los Tobillos Altos y el Vello Corporal Rizado

En sus numerosas existencias pasadas, el *Bodhisatta* se abstuvo de conversaciones frívolas. Hubo dado charlas religiosas que fueron beneficiosas tanto para el momento de entonces como para el futuro. Sólo hubo pronunciado discursos sobre el *Dhamma* y sobre las *10 acciones meritorias* conducentes hacia la emancipación del *saṃsāra*. Al entregar a un gran número de personas sermones religiosos que los elevaran a las etapas más altas de prosperidad, por medio de las *10 acciones meritorias*, otorgó el don del *Dhamma*. Como resultado correspondiente a tales acciones meritorias, disfrutó de la bienaventuranza divina. Renacido como ser humano, adquirió la marca principal No. 7, la de “los tobillos libres de polvo ligeramente más elevados” y la marca principal No. 4, la del “vello corporal con las puntas rizadas hacia arriba”. Debido a que estuvo dotado con estas dos marcas, si hubiera seguido la senda de un cabeza de familia, se habría convertido en un *Monarca Universal* y sería superior a los demás. Al renunciar al mundo en su vida como Príncipe Siddhattha, se convirtió en un *Buddha* Omnisciente y alcanzó la cima, superando a todos los demás seres en preeminencia.

Aquí, la acción tan meritoria de pronunciar sermones sobre el *Dhamma* que conduciesen a etapas superiores correspondió al (1). *kamma*. Aquellos que no suelen hacerlo, tienen los tobillos bajos y el pelo suelto y encorvado, como si fueran a revelar: “Que la gente sepa” acerca de su carencia de lenguaje en el *Dhamma*. El *Bodhisatta*, sin embargo, estaba dotado con estas 2 marcas: los tobillos elevado y el vello corporal rizado, como si fueran a revelar: “Que *Devas* y humanos sepan” que ha dado discursos que los elevaron a las posiciones espirituales más elevadas. Por lo tanto, la capacidad de estas dos marcas para indicar esto correspondió al (2). *kamma‒sarikkhaka*. Las 2 marcas correspondieron al (3). *lakkhaṇa*. El que el *Bodhisatta* estuviera por encima de todos los demás seres en ese rango correspondió al (4). *lakkhaṇānisamsa*.

### (7). Las Piernas Redondas Como las de un *Eni*

En sus numerosas existencias pasadas, el *Bodhisatta* instruyó con seriedad y prontitud a discípulos cercanos que acudieron a él en busca de instrucciones. Los instruyó de tal forma que pudieran aprender y entrenarse rápidamente y sin problemas; los instruyó en diferentes artes y oficios, en varios modos de conducta moral (*caraṇa*), como por ejemplo, los *Cinco Preceptos,* los *Diez Preceptos* y el *Pātimokkha*, así como en las doctrinas *Kammasakatā* (la verdad de que todo el mundo tiene al *kamma* como su única y personal propiedad). En su enseñanza, nunca hubo retenido nada para su propio bien. Como resultado, correspondiente a tales acciones meritorias, disfrutó de la bienaventuranza divina. Renacido como ser humano, adquirió la marca principal No. 8, la de “las piernas redondas y completas, largas y bonitas, como las de un antílope llamado *enī* (o comola cáscara del arroz)”.

Debido a que estuvo dotado con esta marca, si hubiera seguido siendo un cabeza de familia, se habría convertido en un *Monarca Universal* y habría obtenido toda la parafernalia real, tanto animada como inanimada. Al renunciar al mundo, se convirtió en un *Buddha* Omnisciente y poseyó los requisitos de un monje completa y rápidamente.

Aquí, un acto tan meritorio de enseñanza seria y rápida en artes y oficios, etc. en sus numerosas existencias pasadas correspondió al (1). *kamma*. Aquellos que no enseñan a sus discípulos con seriedad y prontitud, sino que suelen perder el tiempo pidiéndoles que los atiendan con respeto o que le hagan recados y, así, cansarlos, tienen las pantorrillas abultadas en la parte posterior de la pierna, como si los músculos estuvieran cortados del otro lado. En contraste, las pantorrillas

del *Bodhisatta* eran altas y redondas como si fueran a revelar: “Que *devas* y humanos sepan” acerca de su enseñanza seria y pronta, que no retuvo nada para su propio bien. La capacidad de esa marca en particular para revelar una enseñanza de esta manera se debió al (2). *kamma‒sarikkhaka*. Las bellas pantorrillas eran debidas al (3). *lakkhaṇa*. La rápida posesión de los requisitos apropiados fue debido al (4). *lakkhaṇānisaṃsa*.

### (8). La Piel Suave

En sus numerosas existencias pasadas, el *Bodhisatta* se aproximaba a los sabios ascetas y *brahmanes* y discutía con ellos preguntándoles: “Venerables Señores, ¿Qué es el mérito?”, “¿Qué es el demérito?”, “¿Qué es perjudicial?”, “¿Qué no es perjudicial?”; “¿Qué se debe seguir?”; “¿Qué no se debe seguir?”; “¿Qué, cuando se haga, producirá un dolor perdurable?” y “¿Qué, cuando se haga, producirá una felicidad perdurable?” Como resultado, correspondiente a tales actos meritorios, disfrutó de la bienaventuranza divina. Renacido como ser humano, adquirió la marca principal No. 12, la de “la piel suave”. Debido a que estuvo dotado con esta marca, si hubiera seguido la senda de un cabeza de familia, se habría convertido en un *Monarca Universal* y un gran sabio. Entre aquellos que disfrutan de los placeres sensuales, no habría nadie igual o superior a él en sabiduría. Al renunciar al mundo, en su último nacimiento como el Príncipe Siddhattha, se convirtió en un *Buddha* Omnisciente de gran sabiduría. Poseyó *puthu‒paññā*, conocimiento de los agregados, las esferas sensoriales, los elementos, etc. *hāsa‒paññā*, conocimiento surgido junto con el entusiasmo y la alegría, *javana‒paññā*, conocimiento de la ocurrencia rápida; *tikkha‒paññā*, el conocimiento que erradica rápidamente las impurezas mentales; y *nibbedhika*‒*paññā*, el conocimiento que penetra dentro de la masa impenetrable del *deseo*, el *odio* y la *ilusión*; como efecto subsiguiente, estuvo dotado de una inteligencia superior a la de los demás.

(Aquí falta citar el análisis del autor sobre esta marca principal, en particular en cuanto a su *kamma*, etc. Pero puede que no sea difícil para el lector hacer la suya propia).

### (9). La Tez Amarilla y Brillante Como el Oro

En sus numerosas existencias pasadas, el *Bodhisatta* mostró muy poca ira. Si había algo de ira en él, rápidamente la extinguía. También mostró poca ansiedad. Aunque alguien pudiera hablarle con enojo, estuvo absolutamente libre de odio, ira, aversión, perturbación o rencor. Además, donó ropa fina, ropajes y cobertores a la gente. Como resultado, correspondiente a tales actos meritorios, disfrutó de la bienaventuranza divina. Renacido como ser humano, adquirió la marca principal No. 11, la de “la piel amarilla y brillante dorada, como la del oro puro de *siṅgīnikkha*”. Debido a que estuvo dotado con esa marca, si hubiera seguido siendo un cabeza de familia, se habría convertido en un *Monarca Universal*. Al renunciar al mundo, se convirtió en un *Buddha* Omnisciente y rápidamente obtuvo elegantes prendas, ropajes y cobertores.

Al respecto, tal estado de estar libre de ira y tales actos de distribución de ropas finas, ropajes y cobertores en sus numerosas existencias pasadas correspondieron al (1). *kamma*. La tez de una persona enojada carece de serenidad; su rostro es terriblemente feo. No hay adorno como la ropa en el mundo. Por eso, los que solían mostrar enojo y no solían ofrecer prendas, ropajes y cobertores no eran guapos, como si fueran a revelar su maldad del pasado. El rostro del que no pierde los estribos es hermoso; su cutis es sereno.

Existen cuatro formas para que los seres adquieran belleza y esplendor:

(1). ofrecer ofrendas de alimentos en existencias pasadas,

(2). ofrecer ropajes en existencias pasadas,

(3). ofrecer servicio limpiando con una escoba, y

(4). no mostrar enojo.

Todos estos 4 requisitos, el *Bodhisatta* los hubo desarrollado en sus innumerables vidas pasadas. Por lo tanto, adquirió la marca principal No. 11, la de la piel amarilla. Por lo tanto, la tez dorada de un amarillo brillante comparable al color del oro *siṅgīnikkha* y que, por así decirlo, informaba a *Devas* y humanos sobre su desarrollo de los 4 requisitos, se debió al (2). *kamma‒sarikkhaka*. La piel dorada correspondió al (3). *lakkhaṇa*. La ganancia de ropajes finos, etc. correspondió al (4) *lakkhaṇānisaṃsa*.

### (10). El Órgano Masculino Oculto bajo una Funda

En sus numerosas existencias pasadas, el *Bodhisatta* provocó el reencuentro amistoso entre aquellos parientes y amigos que habrían estado separados durante mucho tiempo; hubo creado armonía entre madres e hijos separados, entre padres e hijos separados, entre hermanos separados, entre hermanos y hermanas separados y entre hermanas separadas. Se regocijó en la armonía que así provocó. Como resultado, correspondiente a tales acciones meritorias, disfrutó de la bienaventuranza divina. Renacido como ser humano, adquirió la marca principal No. 10l la del “el órgano masculino oculto bajo una funda”, como la de un Rey Elefante Chaddanta. Debido a que estuvo dotado con esa marca, si hubiera seguido como un cabeza de familia, se habría convertido en un *Monarca Universal* y habría engendrado miles de valientes vástagos que hubiesen podido aplastar a las fuerzas enemigas. Al renunciar al mundo, se convirtió en un *Buddha* Omnisciente y reunió a miles de hijos bajo el perfil de sus nobles discípulos capaces de aplastar las fuerzas enemigas de las impurezas.

Aquí, su meritoria actuación de lograr la unidad entre parientes en las numerosas existencias pasadas correspondió al (1). *kamma*. Cuando los parientes están unidos, uno pasa por alto la culpa ajena. Incluso cuando estén en disputa, no es agradable que se sepa del mal cometido por un hombre de su sangre. Si alguien dijera: “Esto es culpa suya”, ellos se levantarían y refutarían: “¿Quién ha sido testigo al respecto? ¿Quién ha oído hablar al respecto? ¡No existe nadie entre nosotros que podría haber cometido tal fechoría!” De esta forma, todos defenderían la culpa de una acusación semejante. Se puede decir que el *Bodhisatta* hubo hecho caso omiso de tales faltas y, por lo tanto, habría logrado la unidad entre sus parientes y amigos. Por lo tanto, el órgano masculino oculto bajo una funda era un indicativo de otra de sus acciones pasadas de traer unidad entre sus parientes; evitar que se vieran sus faltas para que puedan vivir felices correspondió al (2). *kamma‒sarikkhaka*. El órgano masculino así oculto en una vaina correspondió al (3). *lakkhaṇa*. La obtención de miles de discípulos nobles parecidos a sus hijos correspondió al (4). *lakkhaṇānisaṃsa*.

### (11). El Cuerpo Simétricamente Proporcionado y las Palmas Largas que Podrían Tocar las Rodillas sin Agacharse

En sus numerosas existencias pasadas, el *Bodhisatta* honró a los miembros de su séquito después de examinar personalmente sus virtudes y cualidades. Sólo cuando fue consciente de sus calificaciones les mostró su aprecio de acuerdo con sus méritos, decidiendo: “Este hombre merece este reconocimiento”. “Este hombre es digno de este reconocimiento”. El *Bodhisatta* honraba a un hombre de manera justa y honesta de acuerdo con lo que se merecía. Como resultado, correspondiente a tal acción meritoria, disfrutó de la bienaventuranza divina. Renacido como ser humano, adquirió la marca principal No. 19, la de “el cuerpo simétricamente proporcionado (redondo y hermoso) como la extensión circular de un árbol de higuera” y la marca principal No. 9, la de las “palmas largas que podían tocar las rodillas estando de pie sin agacharse”. Debido a que estaba dotado con estas dos marcas, si hubiera seguido la senda de un cabeza de familia, se habría convertido en un *Monarca Universal*; y habría tenido abundancia de dicha y riqueza, como por ejemplo gemas, oro, plata, objetos útiles, casas de tesoros y graneros. Al renunciar al mundo, se convirtió en un *Buddha* Omnisciente y poseyó la abundancia de la riqueza de los piadosos: la fe (*saddhā*), la moralidad (*sīla*), el conocimiento (*suti*), el sacrificio (*cāga*), la sabiduría (*paññā*), la vergüenza (*hirī*) y el temor (*ottappa*) de obrar con el mal.

Aquí, el honor mostrado de acuerdo con el valor asignado a alguien correspondió al (1). *kamma*. La misma longitud y altura de sus brazos extendidos y la misma medida de la parte superior e inferior de su cuerpo, de acuerdo con su desempeño correspondieron al (2). *kamma‒sarikkha*. Su cuerpo como un árbol de higuera redondo y sus partes superior e inferior de igual medida correspondieron al (3). *lakkhaṇa*. Su abundancia siete veces la riqueza de los piadosos correspondió al (4) *lakkhaṇānisaṃsa*.

### (12). El Cuerpo Bien Desarrollado, la Espalda sin el Surco Espinal en el Medio y el Cuello Redondo

En sus numerosas existencias pasadas, el *Bodhisatta* deseó el bienestar de multitudes. Él hubo deseado la seguridad de los 4 modos de felicidad en la gente. Hubo hecho mucha contemplación: “¿Cómo podrían estos seres prosperar a través de *saddhā*?”, “¿Cómo podrían prosperar a través de *sīla*, observando los *Cinco Preceptos* o los *Diez Preceptos*?”, “¿Cómo podrían prosperar a través de un *suta*, siguiendo el consejo de los sabios y piadosos?”, “¿Cómo podrían prosperar a través de *cāga*, renunciando

(a lo que posean)?”, “¿Cómo podrían prosperar a través de *paññā*, la verdad y el conocimiento de que todos los seres poseen a su *kamma* como única y personal propiedad?”, “¿Cómo podrían progresar en términos de riquezas, arrozales, campos y tierras, bípedos y cuadrúpedos, hijos y esposas, sirvientes y empleados, parientes y amigos?” Como resultado, correspondiente a tales acciones meritorias, disfrutó de la bienaventuranza divina. Renacido como ser humano, adquirió las 3 marcas principales: la marca No. 17, la de “el cuerpo completo y bien desarrollado como la parte delantera de un león”; la marca No. 18, la de “la parte posterior bien desarrollada del cuerpo que se extendía desde la cintura hasta el cuello, como una plancha dorada sin rastro del surco espinal”; la marca No. 20, la de “el cuello proporcionado y redondo”. Debido a que estuvo dotado con estas 3 marcas principales, si hubiera seguido siendo un cabeza de familia, se habría convertido en un *Monarca Universal* y habría obtenido la parafernalia real y su vida dichosa nunca habría disminuido. Al renunciar al mundo, se convirtió en un *Buddha* Omnisciente y sus virtudes mundanas y supramundanas, como por ejemplo *saddhā, sīla, suta, cāga, paññā*, etc., nunca disminuyeron.

Aquí, su deseo por el bienestar de multitudes correspondió al (1). *kamma*. La plenitud, redondez y desarrollo del cuerpo, de la espalda y del cuello, como si fueran indicativos de su deseo por la prosperidad de los demás, correspondieron al (2). *kamma‒sarikhaka*; la plenitud, redondez y desarrollo del cuerpo, de la espalda y del cuello correspondieron (3) *lakkhaṇa*. La no disminución de su riqueza tanto mundana como supramundana correspondió al (4). *kammānisaṃsa*.

### (13). Los Siete Mil Capilares de la Garganta

En sus numerosas existencias pasadas, el *Bodhisatta* nunca hubo herido a otros seres con sus manos, con una piedra, un palo, una espada o con cualquier otra arma. Como resultado, correspondiente a tales acciones meritorias, disfrutó de la bienaventuranza divina. Renacido como ser humano, adquirió la marca principal No. 21, la de “los siete mil capilares que ocurren en la garganta y difunden por todo el cuerpo el sabor de la comida, ya sea tan pequeña como un grano de sésamo”. Debido a que estuvo dotado con esta marca importante, si hubiera seguido siendo un cabeza de familia, se habría convertido en un *Monarca Universal*. Al renunciar al mundo, se convirtió en un *Buddha* Omnisciente y sus dolencias fueron pocas y esporádicas.

Aquí, su meritoria actuación de abstenerse de herir a los demás correspondió al (1). *kamma*. El que haya sido golpeado por otro con las manos, etc., tendría hematomas y coágulos de sangre en el lugar de su cuerpo que haya sido golpeado, por lo que se produciría supuración y más sufrimiento. En cuanto al *Bodhisatta*, como si fueran claramente indicativos de su pasado, la observancia de la no‒violencia hacia los demás, una acción meritoria que resultaría en buena salud, él adquirió la marca de los capilares en la garganta. Tal irregularidad de los capilares para que el gusto se mantenga agradable y firmemente correspondió al (2). *kamma‒sarikhaka*; los capilares verticales en su garganta correspondieron al (3). *lakkhaṇa*. Su buena salud correspondió al (4). *kammānisamsa*.

Los capilares distribuyen el sabor por todo el cuerpo, incluso si se tratara de un alimento tan diminuto como un grano de sésamo. Su poder digestivo no era ni demasiado alto ni demasiado bajo, sino el adecuado para digerir cualquier cosa que ingiriera: por lo tanto, la salud del *Bodhisatta* era mejor que la de los demás.

### (14). Los Ojos Azules Claros y las Pestañas Suaves

En sus numerosas existencias pasadas, el *Bodhisatta* nunca habría mirado a los demás con enojo, con los ojos saltones como los de una langosta. Nunca, habría mirado con ira y de reojo a otra persona. Cuando otra persona lo miraba con enojo, simplemente cerraba los ojos. Sólo cuando esa persona miraba para otro lado, lo miraba con un corazón amoroso y sobrio, pero nunca con odio. Como resultado, correspondiente a tales acciones meritorias, disfrutó de la bienaventuranza divina. Renacido como ser humano, adquirió la marca No. 29, la de “los ojos azules muy claros” y la marca No. 30, la de “las pestañas suaves y tiernas, como un ternero recién nacido”. Debido a que estuvo dotado con estas marcas, si hubiera seguido siendo un cabeza de familia, se habría convertido en un *Monarca Universal*. Al renunciar al mundo, se convirtió en un *Buddha* Omnisciente y los seres, como, por ejemplo, *devas*, humanos y *brahmas*, lo miraban con amor y confianza.

Aquí, la visión de otros seres con ojos amorosos en innumerables existencias pasadas correspondió al (1). *kamma*. Los enojados, que miran de reojo o fruncen el ceño a otra persona, tienen los ojos puestos de esa manera. Aquellos que

miran a los demás de manera cariñosa y respetuosa, tienen la mirada serena bajo cinco formas de belleza. El *Bodhisatta* estaba dotado de ojos azules y claros; las pestañas, suaves y rizadas, como si fueran un indicio de sus miradas cariñosas y respetuosas en el pasado: todo esto correspondió al (2) *kamma‒sarikhaka.* Los ojos de un azul extremadamente claro y las pestañas rizadas extremadamente suaves correspondieron al (3). *lakkhaṇa*. El amor y respeto que le mostraron otros seres correspondieron al (4). *kammānisaṃsa*.

### (15). La Fina Capa de Carne en la Frente

En sus numerosas existencias pasadas, el *Bodhisatta* dirigió la realización grupal de buenas prácticas físicas, buenas prácticas verbales, buenas prácticas mentales, entrega de ofrendas, observancias morales, ayunos, servicio a los padres, etc. Como resultado, correspondientes a tales acciones meritorias, disfrutó de la bienaventuranza divina. Renacido como ser humano, adquirió la marca principal No. 32, la de “la delgada capa de carne que apareció por naturaleza, como una diadema de oro en la frente”. Debido a que estuvo dotado con esta marca, si hubiera seguido siendo un cabeza de familia, se habría convertido en un *Monarca Universal*. Al renunciar al mundo, se convirtió en un *Buddha Omnisciente* y ganó una gran cantidad de seres como sus seguidores o se convirtió en líder de todos ellos.

Al respecto, su acción meritoria de dar liderazgo a otros en la ejecución grupal de buenas acciones correspondió al (1). *kamma*. El que liderase la realización de buenas acciones, como dar ofrendas, etc., hizo que nunca tuviese una cara de tristeza en una reunión, sino que se desplazara entre la gente con la cabeza erguida y sin miedo, y por el contrario, con alegría y satisfacción. También tuvo una gran cantidad de seguidores. El *Bodhisatta*, en sus muchos renacimientos pasados, les habría dado orientación para realizar todas las acciones meritorias. Para que *Devas* y humanos fueran conscientes al respecto, el *Bodhisatta* renació con la delgada capa de carne en la frente (o la cabeza redonda y completa); por lo tanto, la capacidad de la capa delgada de carne (o, la cabeza redonda completa) para hacer conocer a otros sobre dichas acciones meritorias pasadas ​​ correspondió al (2). *kamma‒sarikhaka*, La capa delgada de carne (o, de la cabeza redonda completa) correspondió al (3). *lakkhaṇa*. El gran número de seres que lo siguieron inmediatamente correspondió al (4). *lakkhaṇānisaṃsa*.

### (16). El Vello Corporal y el Vello Entre las Dos Cejas

En sus numerosas existencias pasadas, el *Bodhisatta* se abstuvo de decir mentiras (*musāvāda*); dijo siempre lo que era verdad; (sin inserciones de falsedad), sus primeras palabras veraces se encontraban de acuerdo con las últimas; hubo sido alguien de lenguaje firme; hubo dicho palabras confiables en las que la gente confiaba y a las que se refería. Como resultado, correspondiente a tal acción meritoria, disfrutó de la bienaventuranza divina. Renacido como ser humano, adquirió la marca principal No. 13, la de “el vello corporal, cada uno en cada poro de piel” y la marca principal No. 31, la de “el cabello entre las dos cejas”. Debido a que estuvo dotado con estas dos marcas principales, si hubiera seguido siendo un cabeza de familia, se habría convertido en un *Monarca Universal*. Al renunciar al mundo, se convirtió en un *Buddha* Omnisciente y se cumplieron muchos de sus deseos.

Aquí, su acción meritoria de hablar sólo lo que fuera cierto en sus numerosas existencias pasadas correspondió al (1). *kamma*. La capacidad de su vello corporal, cada uno creciendo en cada poro de piel y la de su cabello que extrañamente crecía entre las cejas para revelar sus acciones de decir la verdad correspondieron al (2). *kamma‒sarikhaka*. El vello corporal y el cabello entre las cejas correspondió al (3). *lakkhaṇa*. El cumplimiento de los deseos correspondió al (4). *lakkhaṇānisaṃsa*.

### (17). Los Cuarenta Dientes y el Estado de Tocarse Mutuamente

En sus numerosas existencias pasadas, el *Bodhisatta* se abstuvo de cualquier discurso malicioso que pusiera fin a la amistad entre las personas; trajo armonía a los que se encontraban separados; ayudó a mantener la unidad de los que estaban unidos; se complació en la unidad entre los amigos; estuvo muy complacido de ver u oír hablar de los que se encontraban en unidad; hablaba sólo de lo que crease la unidad entre amigos. Como resultado, correspondiente a tales acciones meritorias, disfrutó de la bienaventuranza divina. Renacido como ser humano, adquirió la marca principal No. 23, la de “los dientes que sumaban exactamente cuarenta” y la marca principal No. 25, la de “los dientes que se tocan entre sí sin espacio entre ellos”. Debido a que estuvo dotado con estas dos marcas, si hubiera seguido siendo un cabeza de familia, se habría convertido en un *Monarca Universal*. Al renunciar al mundo, se convirtió en un *Buddha* Omnisciente y ganó seguidores cuya unidad no pudo ser destruida por nadie.

Al respecto, su abstención, en numerosas vidas pasadas, de conversaciones maliciosas (*pisuṇa‒vācā*) y su lenguaje que propició la unidad entre amigos correspondieron al (1). *kamma*. Aquellos que suelen hablar palabras maliciosas, no tienen un juego completo de cuarenta dientes y tienen los dientes huecos, porque destruyen la unidad de los demás y los separan. El *Bodhisatta*, sin embargo, tenía cuarenta dientes y se tocaban entre sí como para decirles a *Devas* y humanos sobre su abstención de palabras maliciosas en sus innumerables vidas pasadas a través del *saṃsāra*. Por lo tanto, la capacidad de sus dientes para indicar su abstención correspondió al (2) *kamma‒sarikhaka*. El juego completo de cuarenta dientes y la ausencia de espacios entre ellos que poseen la misma habilidad correspondieron al (3). *lakkhaṇa*. La obtención de seguidores cuya unidad no pudo ser destruida por nadie correspondió al (4) *lakkhaṇānisaṃsa*.

### (18). La Lengua Larga y la Voz con Cualidades como las de un *Brahmā*

En sus numerosas existencias pasadas, el *Bodhisatta* se abstuvo de pronunciar palabras duras y abusivas; sólo hubo hablado sobre lo que concerniese a lo cortés, intachable, agradable y atractivo para los corazones de los demás y muchos. Como resultado, correspondiente a tales acciones meritorias, disfrutó de la bienaventuranza divina. Renacido como ser humano, adquirió la marca principal No. 27, la de “la lengua larga, plana y tierna” y la marca principal No. 28, la de “la voz de ocho cualidades como la de un *Brahmā*”. Debido a que estuvo dotado con estas dos marcas, si hubiera seguido siendo un cabeza de familia, se habría convertido en un *Monarca Universal*. Al renunciar al mundo, se convirtió en un *Buddha* Omnisciente y sus palabras fueron efectivas, influyentes y de autoridad.

Al respecto, su abstención de palabras duras y abusivas (*pharusa‒vācā*) y el lenguaje solo de palabras dulces, agradables y educadas en sus numerosas existencias pasadas a través del *saṃsāra* correspondieron al (1). *kamma*. Aquellos que suelen entregarse a términos duros y abusivos tienen la lengua defectuosa, caída y una hendidura para que otros puedan saber de su indulgencia en el lenguaje soez torciendo la lengua. El *Bodhisatta*, sin embargo, tenía el beneficio principal de tener la lengua larga, plana y tierna para que *Devas* y humanos supieran que nunca había pronunciado un lenguaje así de perjudicial, sino que había hablado de forma dulce, agradable y cortés. Aquellos que suelen hablar un lenguaje abusivo, tienen la voz quebrada, áspera o defectuosa de otras maneras, para que muchos puedan saber de sus malas palabras del pasado, con una voz quebrada y áspera. El *Bodhisatta* tenía los beneficios de tener una voz de ocho cualidades, como si fueran a decir “Que *Devas* y humanos sepan” de su abstención en sus numerosas existencias pasadas a través del *saṃsāra* de maldecir, una causa para una voz quebrada y áspera. Por lo tanto, la longitud, la suavidad y la ternura de la lengua y la integridad de su lengua, con las ocho cualidades correspondieron al (2). *kammasarikkhaka*. La lengua larga, plana y tierna y la voz completa con las ocho cualidades de un *brahmā* correspondieron al (3). *lakkhaṇa*. La obediencia mostrada a su palabra por *Devas* y humanos y su eficacia verbal, influencia y autoridad correspondieron al (4). *lakkhaṇānisaṃsa*.

### (19). El Mentón de un León

En sus numerosas existencias pasadas, el *Bodhisatta* se abstuvo de charlas frívolas que fueran como un arroz infructuoso sin sustancia. Hablaba lo que era correcto y adecuado para cada ocasión; hablaba de manera beneficiosa, sincera y con referencia al *Dhamma*, y aconsejaba de acuerdo con la disciplina. Pronunciaba solemnemente aquello que tuviese sentido y que fuese corroborable, como en los procedimientos judiciales, digno de guardar en los corazones de todos los oyentes como un cofre. Como resultado correspondiente a tales acciones meritorias disfrutó de la bienaventuranza divina. Renacido como ser humano, adquirió la marca principal No. 22, la de la “barbilla bien desarrollada (que sugiere su sonrisa inminente) como la de un león”. Debido a que estuvo dotado con esta marca importante, si hubiera seguido siendo un cabeza de familia, se habría convertido en un *Monarca Universal*. Al renunciar al mundo, se convirtió en un *Buddha* Omnisciente y fue invulnerable a los ataques de sus enemigos internos y externos.

Aquí, su abstención de conversaciones frívolas (*sampha‒palapa*) correspondió al (1). *kamma*. Aquellos que suelen hablar tonterías, tienen la barbilla cóncava, torcida o en cualquier otra forma indecorosa, como para que muchos sepan que han hablado un lenguaje insustancial con las mandíbulas en movimiento. El *Bodhisatta*, sin embargo, poseía una mandíbula bien desarrollada, como para que *Devas* y humanos pudieran tener conocimiento de su abstención de conversaciones frívolas y de su

práctica de hablar sólo lo que fuese fructífero. Por lo tanto, la capacidad del desarrollo de su mandíbula para revelar su práctica del lenguaje productivo en el pasado y de sólo aquello que fuese fructífero correspondió al (2). *kamma‒sarikkhaka*. La mandíbula desarrollada con esa habilidad correspondió al (3). *lakkhaṇa*. Su invulnerabilidad contra cualquiera de sus enemigos, ya sea interna o externamente, correspondió al (4) *lakkhaṇānisaṃsa*.

### (20). Los Dientes Proporcionalmente Colocados y los Cuatro Dientes Caninos Blancos

En sus numerosas existencias pasadas, el *Bodhisatta* se abstuvo de un medio de vida incorrecto, por el contrario, se hubo ganado la vida con un comercio limpio; evitó varios métodos deshonestos, como balanzas engañosas, cestas engañosas, monedas engañosas; tales como ser poco ético al aceptar sobornos, la persuasión inmoral haciendo trampa; convencer a otros con imitaciones; con violencia cortando manos y piernas, quitando vidas, atando, saqueando, destruyendo pueblos y aldeas. Como resultado, correspondiente a tales acciones meritorias, disfrutó de la bienaventuranza divina. Renacido como ser humano, adquirió las dos marcas principales: la marca No. 24, la de “la dentadura proporcionada” y la marca No. 26, ls de “los cuatro dientes caninos tan blancos y brillantes como la estrella de la mañana”. Debido a que estuvo dotado con estas dos marcas, si hubiera seguido siendo un cabeza de familia, se habría convertido en un *Monarca Universal*. Al renunciar al mundo, se convirtió en un *Buddha* Omnisciente y ganó una multitud de seguidores y asistentes.

Aquí, su medio de vida puro en sus numerosas existencias pasadas correspondió al (1). *kamma*. Aquellos que suelen tener un medio de vida impuro, no poseen dientes proporcionados, superiores o inferiores, dentro o fuera; y sus cuatro dientes caninos están sucios, como para que muchos sepan sobre sus fechorías del pasado. El *Bodhisatta*, sin embargo, tenía dientes uniformes y cuatro caninos que eran de un blanco muy brillante, como si fueran a revelar: “Que *devas* y humanos sepan” de su medio de vida puro, mantenido a lo largo de sus innumerables existencias pasadas a través del *saṃsāra*. Por lo tanto, la uniformidad de sus dientes y la brillante blancura de los cuatro dientes caninos que revelaban su pureza de sustento en sus innumerables vidas pasadas a través del *saṃsāra* correspondió al (2). *kamma‒sarikkhaka*. Los dientes pares y los caninos blancos correspondieron al (3). *lakkhaṇa*. Las huestes de seguidores y asistentes correspondieron al (4). *lakkhaṇānisaṃsa*.

(Aquí se da la última oración en verso del Sayādaw U Ghesita con referencia a los cuarenta dientes y cuatro caninos, seguida de la estrofa final. También para beneficio del lector Birmano: en la versión original se agrega una composición poética y más corta redactada por el Mahā Visuddhārāma Sayādaw, sobre las 32 marcas principales y el *kamma* pasado del *Buddha,* como sus causas,. Esto, también, proponemos dejarlo sin traducir).

A picture containing microphone

Description automatically generated

# Epílogo

(1 y 2). Un sábado del 13er día creciente del primer *Wazo*, en el año 1331 de la Era Birmana, año 2513 de la Era *Sāsana*, el mes en que el laurel de Alejandría *Calaphyllum* florece en el bosque y en el que el festival tradicional para la admisión de nuevos participantes en la orden se lleva a cabo en todo el país, a las once de la mañana.

(3). Este trabajo titulado *'La Gran Crónica Sobre los Buddhas'*, tomo que surgió bajo el patrocinio del *Concilio Estatal del Sāsana* como una secuela del *Sexto Concilio Budista*, que retrata la historia de la vida de los *Buddhas* y (especialmente), la del *Buddha* Gotama, desde el desarrollo de las Perfecciones hasta los eventos cotidianos relacionados con Él, se terminó para edificación de los seguidores del *Buddha* que defiendan la rectitud como un logro sumamente auspicioso.

(4). El *Buddha*, el Conquistador de los Cinco *Māras* o males, dotado de gran diligencia, que se ocupó día y noche de las cinco funciones de un *Buddha*, vivió durante 45 *vassas* (años) durante los cuales transportó a multitudes de *Devas* y humanos hacia las costas lejanas del *Nibbāna* por medio de la embarcación del *Óctuple Sendero* *Ariya*.

(5). Al *Buddha*, al Conquistador de los cinco *Māras*, yo, aclamado como un gran y distinguido *Thera* que ha memorizado los *Tres Piṭakas*, quien, gracias a méritos pasados, ha tenido la suerte de vivir una vida dedicada a los estudios budistas desde Su noviciado, rindo reverencia humildemente en cuerpo, palabra y mente, con este tomo titulado *'Las Grandes Crónicas Sobre los Buddhas'*, organizado bajo 45 capítulos en memoria respetuosa de los 45 años de la Noble misión del *Buddha*, un exegético trabajo que incorpora juicios eruditos sobre lecturas del *Texto* y los *Comentarios*.

(6). Como resultado de esta obra de gran mérito, realizada por mí con diligencia, conocimiento y convicción, que todos los seres sintientes se beneficien de ella: que comprendan claramente (mediante el aprendizaje, la reflexión y el cultivo de) el *Dhamma*, la *Buena Doctrina* expuesta por el *Señor Supremo* *de la Rectitud* para bienestar de multitudes, para felicidad del mundo humano y *Deva*, y para la consumación de la Paz del *Nibbāna*.

(7). Qué multitudes, siguiendo el *Sendero Medio* (de los *Ocho Constituyentes*) que se purifica evitando los dos extremos de la autocomplacencia y la automortificación, que trae felicidad despejando los obstáculos hacia el *Conocimiento del Sendero* y su *Fruición*, se consumen con facilidad (a través de las *Diez Etapas de la Sabiduría*), la Paz suprema del *Nibbāna* que libera a uno del deseo hacia toda forma de existencia, libre de toda lamentación (causado por los cinco tipos de pérdidas) y aflicción (que corroe los corazones mundanos).

(8). Qué la *Enseñanza del Buddha* (consistente de aprendizaje, entrenamiento y penetración) perdure por 5,000 años, brillando como el Sol, anulando la influencia corrosiva de los sofistas o contendientes cautivos. Qué todos los seres en todo el mundo humano, el mundo *Deva* y el mundo Brahmā desarrollen una firme convicción y un profundo respeto hacia el *Dhamma* expuesto por el *Buddha*. Qué el Dios de la lluvia, benefactor del mundo humano, bendiga la tierra con sus abundantes lluvias en el momento adecuado (es decir, de noche, para los campos de baja fertilidad una vez cada cinco días, una vez cada diez días para los campos de fertilidad media y una vez cada quince días para los campos de buena fertilidad).

(9). Qué los gobernantes del país protejan al pueblo como a los buenos Reyes de antaño. Qué trabajen para bienestar de la gente como lo harían por sus propios hijos, siguiendo el ejemplo de esos gobernantes benevolentes que extendieron su amoroso cuidado a sus súbditos defendiendo los *Diez Principios de Gobierno*.

El Venerable Buddhaghosa, el famoso Comentarista, en su Epílogo del ***Aṭṭhasālinī*** (una exégesis del ***Abhidhamma***) y el ***Pañcapakaraṇa,*** expresó su deseo en cuatro estrofas que comenzaban con: “*Yaṃ patthaṃ kusalaṃ tassa*”. Los hemos adoptado aquí, respaldando respetuosamente sus sentimientos en el texto citado. (Estrofas 6 a 9 arriba).

Al hacerlo, también respaldamos la opinión del Subcomentador, el Venerable Saṃgharakkhitamahāsāmi, autor de la Sāratthavilāsinī, en la que se dice: “Para quien no trabaje para beneficio de los demás, no se obtendrá ningún beneficio real para él. Eso es verdad. Y es cierto que es una declaración digna de ser proclamada con el brazo derecho levantado”.

Siendo tales las palabras de los sabios, que todas las personas de mente recta se esfuercen por dirigir sus esfuerzos hacia el bienestar de los demás y, por lo tanto, también se hagan un bien a sí mismos.

A white flower in a vase

Description automatically generated with low confidenceAquí llega la finalización de “*Las Grande Crónicas Sobre los Buddhas*”.

Que yo esté dotado de los tres conocimientos (*vijjā*).

## Fin del Anudīpanī

# Breve Esquema General de la Obra

Resumen de los seis volúmenes originales, los ocho libros de las *Grandes Crónicas Sobre los Buddhas*.

***Volumen Uno, Parte Uno*** (Capítulo 1 al VI): Sumedha el futuro Buddha, Su Renunciación, la Profecía, Reflexiones sobre las Perfecciones, exposición elaborada sobre los *Pāramīs*.

***Volumen Uno, Parte Dos*** (Capítulo VII al IX): Crónicas Sobre los Veinticuatro Buddhas, desde el Buddha Dipaṅkarā hasta Buddha Kassapa; el futuro Buddha Gotama recibe la Profecía.

***Volumen dos*** (Capítulo I al Capítulo 15): El comienzo del Buddha Ratana: Desde la concepción del Bodhisatta hasta el logro de la Budeidad, y los eventos durante el 1er retiro de lluvias.

***Volumen Tres*** (Capítulos 16 al 27): Eventos desde el segundo retiro de lluvias hasta el noveno.

***Volumen Cuatro*** (Capítulo 28 al Capítulo 37): Eventos desde el noveno retiro de lluvias hasta el vigésimo.

**Volumen Cinco** (Capítulo 38 al Capítulo 42): Acontecimientos desde el vigésimo primer retiro de lluvias hasta el *Parinibbāna* del Buddha. Fin del Buddha Ratana. Un capítulo sobre el Dhamma Ratana

***Volumen Seis, Primera Parte*** (Capítulo 43): Comienzo del Saṅgha Ratana: Historias de los *bhikkhus* más importantes. *Theras* desde el Venerable Sāriputta hasta el Venerable Mogharāja.

***Volumen Seis, Segunda Parte*** (Capítulo 44 al Capítulo 45): Continúa el Saṅgha Ratana: Historias de las *bhikkhunīs* más importantes. *Theris* desde Mahāpajāpatī Gotamī hasta Siṅgālakamātu. Historias de los primeros discípulos laicos y discípulas laicas. Epílogo.

A white flower with green leaves

Description automatically generated

A picture containing isopod

Description automatically generated

En 1954, el entonces Primer Ministro Birmano, U Nu, solicitó al difunto Bhaddanta Vicittasārābhivaṃsa, el Venerable Mingun Sayādaw, que compilara el Mahābuddhavaṃsa, el cual consistía de una exposición en Birmano sobre las vidas de los *Buddhas* tal como se relata principalmente en el *Texto Buddhavaṃsapāḷi* del *Khuddakanikaya*. Esta compilación titulada “*Las Grandes Crónicas Sobre los Buddhas*”, que dio como resultado seis volúmenes en ocho libros, comenzó en 1956 y terminó en 1969. La obra, que es la obra maestra del autor y una contribución colosal a la literatura budista de Myanmar, ha sido recibida con entusiasmo por miembros del *Saṅgha* y *los* laicos por igual.

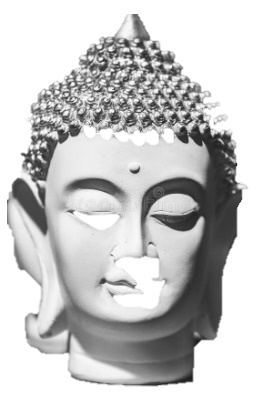
Esta *Crónica* hizo su aparición en conmemoración de la convocatoria del *Sexto Concilio Budista*. Posteriormente, académicos de Myanmar lo tradujeron al inglés para beneficio de los lectores de habla inglesa. En esta presente edición, los seis volúmenes se han combinado en dos libros.

A picture containing text, vector graphics

Description automatically generated La *Crónica* describe vívidamente, para beneficio de aquellos que sean devotos virtuosos del budismo, cómo el *Buddha*, el verdadero amigo de las tres clases de seres, hubo realizado acciones meritorias y únicas a partir de Su existencia como el ermitaño Sumedha. Sumedha conoció al *Buddha* Dipaṅkarā y obtuvo la segura predicción de un *Buddha* de que, en el futuro, obtendría la Iluminación Suprema como el *Buddha* Gotama (durante nuestra era actual). En su búsqueda por la Iluminación en el ciclo de renacimientos y muertes, el *Bodhisatta* se encontró con los últimos veinticuatro *Buddhas* que se describen en detalle. Este libro atraerá no sólo al lector ocasional, sino también al estudiante intelectual del budismo.

#āūīṭṇṃṅḍḷ##āūīṭṇṃṅḍḷ###āīūṇṃṭḍḷṅ ##āūīṇṃṭḍḷṅ##āūīṭṇṃṅḍḷ##

🙝 🙞 🙡 🙣 🙜 🙟



🙝 🙞 🙡 🙣 🙜 🙟



🙝 🙞 🙡 🙣 🙜 🙟

A white flower with a yellow center

Description automatically generated with medium confidence

🙝 🙞 🙡 🙣 🙜 🙟

A picture containing outdoor object

Description automatically generatedA picture containing shape

Description automatically generatedA picture containing shape

Description automatically generatedA picture containing shape

Description automatically generatedA picture containing shape

Description automatically generatedA picture containing shape

Description automatically generatedA picture containing outdoor object

Description automatically generated

Elaborado para el Website   
al Servicio de Edición de Traducciones sobre Dhamma:  
**www.dhammaplayer.org**

1° Revisión:   
Lima‒Perú, 18 de Septiembre del 2021.

2° Revisión:   
La Molina, Lima‒Perú, 10/01/2025 12:35:36 .

Por el Dr. Huamán.

🙝 🙞 🙡 🙣 🙜 🙟

Solamente para distribución libre y gratuita.

*¡Qué pueda compartir los méritos desarrollados en este trabajo con   
todos los seres de este planeta, con humanos, Devas y Brahmās!  
  
!Qué todos aprovechemos la oportunidad de vivir durante el presente   
Buddha Sāsana para nuestros beneficio y el de los demás!*

❤️