

LAS ENSEÑANZAS DEL BUDA

MAJJHIMA NIKĀYA

**LOS DISCURSOS
DE EXTENSIÓN MEDIA
DEL BUDA**



VOLUMEN 1

Traducción al español de

Miguel A. Romero

Traducción al inglés de

Bhikkhu Ñāṇamoli y Bhikkhu Bodhi

Este libro electrónico se ofrece de manera gratuita.
Si lo deseas, puedes realizar un donativo y así ayudarnos a
continuar ofreciendo nuestros servicios.
Que seas feliz.

Para realizar donativos, favor de visitar:

www.pariyatti.org



PARIYATTI

867 Larmon Road Onalaska,
Washington 98570 USA
360.978.4998

www.pariyatti.org

Pariyatti es una organización sin fines de lucro dedicada a
enriquecer el mundo al:

- Diseminar de las palabras del Buddha
- Proveer soporte en la jornada de aquel que busca
- Alumbrar el sendero del meditador

MAJJHIMA NIKĀYA

LOS DISCURSOS
DE EXTENSIÓN MEDIA
DEL BUDA

VOLUMEN 1

Esta obra es ofrecida al Saṅgha de las cuatro direcciones.

Ayaṃ dakkhiṇā cātuddisassa saṅghassa uddissa dinnā.

LAS ENSEÑANZAS DEL BUDA

Los
DISCURSOS
DE EXTENSIÓN MEDIA
del
BUDA

Una traducción
del Majjhima Nikāya

Traducido del pāli

TRADUCCIÓN ORIGINAL AL INGLÉS *de*

Bhikkhu Ñāṇamoli

TRADUCCIÓN EDITADA Y REVISADA *por*

Bhikkhu Bodhi

CUARTA EDICIÓN

Traducción al español de

Miguel A. Romero

Revisores principales: Venerable Bhikkhu Padīpo y Héctor Pérez Solano
Prólogo a la edición en español de Bhikkhu Bodhi



Pariyatti Press
una imprenta de
Pariyatti Publishing
www.pariyatti.org

© 2026 Pariyatti

Todos los derechos reservados por el autor. Ninguna parte de este libro podrá reproducirse, almacenarse en un sistema de recuperación de información, transmitirse ni difundirse, en ninguna forma ni por ningún medio —sea electrónico, mecánico, fotocopia, grabación u otro procedimiento— sin la autorización previa y por escrito del autor. Contacto: drmiguelromero@yahoo.ca

Ninguna de las ganancias de la venta de este libro se destina al traductor, sino que se canalizan para apoyar a Pariyatti, una organización sin fines de lucro cuyo propósito es difundir las enseñanzas del Buda.

Publicado originalmente por Wisdom Publications, Inc. con el título "The Middle Length Discourses of the Buddha: A Translation of the Majjhima Nikāya" (ISBN: 978-0-86171-072-0). Traducción al español autorizada por Wisdom Publications, Inc.

ISBN: 978-1-68172-880-3 (rústica)

El fondo de la portada del libro fue diseñado por Freepik (freepik.com). El diseño de la portada es obra de Nalin Ariyarathe.

Índice

VOLUMEN 1

Prólogo a la edición en español	xi
Prefacio de la traducción al inglés	xiv
Introducción	xix
Notas del traductor y agradecimientos	lviii
Resumen de los 152 <i>suttas</i>	lxii

PRIMERA PARTE LOS CINCUENTA DISCURSOS DE RAÍZ

1. LA DIVISIÓN DEL DISCURSO ACERCA DE LA RAÍZ (*MŪLAPARIYĀYĀVAGGA*)

1. <i>Mūlapariyāyā Sutta</i> : La raíz de todas las cosas	7
2. <i>Sabbāsava Sutta</i> : Todas las corrupciones	21
3. <i>Dhammadāyāda Sutta</i> : Herederos en el Dhamma	32
4. <i>Bhayaḥherava Sutta</i> : Miedo y pavor	37
5. <i>Anangaṇa Sutta</i> : Carente de imperfecciones	46
6. <i>Ākankheyya Sutta</i> : Si un bhikkhu deseara	55
7. <i>Vatthūpama Sutta</i> : El símil del paño	60
8. <i>Sallekha Sutta</i> : Abandono	68
9. <i>Sammādiṭṭhi Sutta</i> : El discurso sobre la comprensión correcta	80
10. <i>Satipaṭṭhāna Sutta</i> : Los fundamentos de la atención plena	96

2. LA DIVISIÓN DEL RUGIDO DEL LEÓN (*SĪHANĀDAVAGGA*)

11. <i>Cūlasīhanāda Sutta</i> : El discurso menor sobre el rugido del león	117
12. <i>Mahāsīhanāda Sutta</i> : El gran discurso sobre el rugido del león	124
13. <i>Mahādukkhakkhandha Sutta</i> : El gran discurso sobre la masa del sufrimiento	141
14. <i>Cūladukkhakkhandha Sutta</i> : El discurso breve sobre la masa del sufrimiento	148
15. <i>Anumāna Sutta</i> : Inferencia	154
16. <i>Cetokhila Sutta</i> : Los desiertos del corazón	159
17. <i>Vanapattha Sutta</i> : Alejado en el bosque	164
18. <i>Madhupiṇḍika Sutta</i> : La bola de miel	168
19. <i>Dvedhāvitakka Sutta</i> : Dos tipos de pensamiento	176

20. *Vitakkasaṇṭhāna Sutta*: El aquietamiento de los pensamientos distractores 184

3. LA DIVISIÓN DE LOS SÍMILES (*OPAMMAVAGGA*)

21. *Kakacūpama Sutta*: El símil de la sierra 191
22. *Alagaddūpama Sutta*: El símil de la serpiente 199
23. *Vammika Sutta*: El hormiguero 216
24. *Rathavinīta Sutta*: Los carruajes de relevo 220
25. *Nivāpa Sutta*: El cebo 228
26. *Ariyapariyesanā Sutta*: La noble búsqueda 235
27. *Cūlahatthipadopama Sutta*: El discurso corto sobre el símil de la huella del elefante 252
28. *Mahāhatthipadopama Sutta*: El gran discurso sobre el símil de la huella del elefante 261
29. *Mahāsāropama Sutta*: El gran discurso sobre el símil del duramen 272
30. *Cūlasāropama Sutta*: El discurso menor sobre el símil del duramen 277

4. LA GRAN DIVISIÓN DE PARES (*MAHĀYAMAKAVAGGA*)

31. *Cūlagosinga Sutta*: El discurso menor en Gosinga 287
32. *Mahāgosinga Sutta*: El gran discurso en Gosinga 293
33. *Mahāgopālaka Sutta*: El gran discurso sobre el vaquero 300
34. *Cūlagopālaka Sutta*: El discurso menor sobre el vaquero 306
35. *Cūlasaccaka Sutta*: El discurso menor a Saccaka 310
36. *Mahāsaccaka Sutta*: El gran discurso a Saccaka 321
37. *Cūlatanḥāsankhaya Sutta*: El discurso menor sobre la destrucción de la avidez 335
38. *Mahātanḥāsankhaya Sutta*: El gran discurso sobre la destrucción de la avidez 340
39. *Mahā-Assapura Sutta*: El gran discurso en Assapura 355
40. *Cūla-Assapura Sutta*: El discurso menor en Assapura 365

5. LA DIVISIÓN MENOR DE PARES (*CŪLAYAMAKAVAGGA*)

41. *Sāleyyaka Sutta*: Los brahmanes de Sālā 373
42. *Verañjaka Sutta*: Los brahmanes de Verañja 380
43. *Mahāvedalla Sutta*: La serie mayor de preguntas y respuestas 381
44. *Cūlavedalla Sutta*: La serie menor de preguntas y respuestas 395
45. *Cūladhammasamādāna Sutta*: El discurso menor sobre las formas de emprender las cosas 408
46. *Mahādharmasamādāna Sutta*: El gran discurso sobre las formas de emprender las cosas 412

47. *Vīmaṇsaka Sutta*: El indagador 419
 48. *Kosambiya Sutta*: El discurso en Kosambī 424
 49. *Brahmanimantanika Sutta*: La invitación de un Brahmā 430
 50. *Māratajjanīya Sutta*: La reprimenda a Māra 440

SEGUNDA PARTE

LOS CINCUENTA DISCURSOS DE LA PARTE MEDIA (*MAJJHIMAPAÑÑASAPĀLI*)

1. LA DIVISIÓN DE JEFES DE HOGAR (*GAHAPATIVAGGA*)

51. *Kandaraka Sutta*: A Kandaraka 453
 52. *Aṭṭhakanāgara Sutta*: El hombre de Aṭṭhakanāgara 465
 53. *Sekha Sutta*: El discípulo en entrenamiento superior 471
 54. *Potaliya Sutta*: A Potaliya 479
 55. *Jīvaka Sutta*: A Jīvaka 487
 56. *Upāli Sutta*: A Upāli 492
 57. *Kukkuravatika Sutta*: El asceta de la práctica del perro 509
 58. *Abhayarājakumāra Sutta*: Al príncipe Abhaya 516
 59. *Bahuvedanīya Sutta*: Las muchas clases de sensaciones 520
 60. *Apaṇṇaka Sutta*: La enseñanza incontrovertible 524

2. LA DIVISIÓN DE LOS BHIKKHUS (*BHIKKHUVAGGA*)

61. *Ambalaṭṭhikārāhulovāda Sutta*: Consejo a Rāhula en Ambalaṭṭhikā 543
 62. *Mahārāhulovāda Sutta*: El discurso mayor sobre el consejo a Rāhula 548
 63. *Cūḷamāluṅkya Sutta*: El discurso menor a Māluṅkyāputta 555
 64. *Mahāmāluṅkya Sutta*: El discurso mayor a Māluṅkyāputta 560
 65. *Bhaddāli Sutta*: A Bhaddāli 567
 66. *Laṭukikopama Sutta*: El símil de la codorniz 577
 67. *Cātumā Sutta*: En Cātumā 587
 68. *Naḷakapāna Sutta*: En Naḷakapāna 594
 69. *Gulissāni Sutta*: Gulissāni 601
 70. *Kiṭṭāgiri Sutta*: En Kiṭṭāgiri 606

VOLUMEN 2

Resumen de los 152 *suttas* xi

SEGUNDA PARTE

LOS CINCUENTA DISCURSOS DE LA PARTE MEDIA (*MAJJHIMAPĀṆĀSAPĀLI*)3. LA DIVISIÓN DE LOS ASCETAS ERRANTES (*PARIBBĀJAKAVAGGA*)

71. *Tevijjavacchagotta Sutta*: A Vacchagotta sobre el triple conocimiento verdadero 619
72. *Aggivacchagotta Sutta*: A Vacchagotta acerca del fuego 624
73. *Mahāvaccagotta Sutta*: El gran discurso a Vacchagotta 631
74. *Dīghanakha Sutta*: A Dīghanakha 639
75. *Māgandiya Sutta*: A Māgandiya 645
76. *Sandaka Sutta*: A Sandaka 658
77. *Mahāsakuludāyi Sutta*: El discurso mayor a Sakuludāyin 670
78. *Samañamañḍikā Sutta*: El *Paribbājaka* Samañamañḍikāputta 690
79. *Cūlasakuludāyi Sutta*: El discurso menor a Sakuludāyin 698
80. *Vekhanassa Sutta*: A Vekhanassa 707

4. LA DIVISIÓN DE LOS REYES (*RĀJAVAGGA*)

81. *Ghaṭṭikāra Sutta*: Ghaṭṭikāra, el alfarero 713
82. *Raṭṭhapāla Sutta*: Discurso acerca de Raṭṭhapāla 721
83. *Makhādeva Sutta*: El rey Makhādeva 737
84. *Madhurā Sutta*: En Madhurā 743
85. *Bodhirājakumāra Sutta*: Discurso al príncipe Bodhi 749
86. *Aṅgulimāla Sutta*: Acerca de Aṅgulimāla 755
87. *Piṇḍita Sutta*: Nacido de aquellos que son queridos 764
88. *Bāhitika Sutta*: La capa 769
89. *Dhammacetiya Sutta*: Monumentos al Dhamma 775
90. *Kaṇṇakatthala Sutta*: En Kaṇṇakatthala 782

5. LA DIVISIÓN SOBRE LOS BRAHMANES (*BRĀHMAṆAVAGGA*)

91. *Brahmāyu Sutta*: Brahmāyu 791
92. *Sela Sutta*: A Sela 805
93. *Assalāyana Sutta*: A Assalāyana 814
94. *Ghoṭamukha Sutta*: A Ghoṭamukha 823
95. *Cankī Sutta*: Con Cankī 828
96. *Esukārī Sutta*: A Esukārī 841
97. *Dhānañjāni Sutta*: A Dhānañjāni 847
98. *Vāseṭṭha Sutta*: A Vāseṭṭha 854
99. *Subha Sutta*: A Subha 864
100. *Sanḍarava Sutta*: A Sanḍarava 875

TERCERA PARTE
LOS ÚLTIMOS CINCUENTA DISCURSOS (UPARIPANÑASAPĀḲI)

1. LA DIVISIÓN EN DEVADAHA (DEVADHAVAGGA)

- 101. *Devadaha Sutta*: En Devadaha 883
- 102. *Pañcattaya Sutta*: Las cinco y tres 896
- 103. *Kinti Sutta*: ¿Qué piensan de mí? 909
- 104. *Sāmagāma Sutta*: En Sāmagāma 915
- 105. *Sunakkhatta Sutta*: A Sunakkhatta 925
- 106. *Āneñjasappāya Sutta*: El camino a lo imperturbable 934
- 107. *Gaṇakamoggallāna Sutta*: A Gaṇaka Moggallāna 942
- 108. *Gopakamoggallāna Sutta*: Con Gopaka Moggallāna 949
- 109. *Mahāpuṇṇama Sutta*: El gran discurso en la noche de luna llena 956
- 110. *Cūlapuṇṇama Sutta*: El discurso menor sobre la noche de luna llena 963

2. LA DIVISIÓN DE UNO POR UNO (ANUPADAVAGGA)

- 111. *Anupada Sutta*: Uno por uno tal como ocurrieron 971
- 112. *Chabbidhana Sutta*: La pureza séxtuple 977
- 113. *Sapurisa Sutta*: La persona auténtica 984
- 114. *Sevitabbāsevitabba Sutta*: Para ser y para no ser cultivado 989
- 115. *Bahudhātuka Sutta*: Los muchos tipos de elementos 1002
- 116. *Isigili Sutta*: Isigili: La garganta de los videntes 1011
- 117. *Mahacattarisaka Sutta*: El discurso acerca de los cuarenta grandes factores 1015
- 118. *Ānāpānassati Sutta*: Atención plena en la respiración 1025
- 119. *Kāyagatāsati Sutta*: Atención plena en el cuerpo 1036
- 120. *Saṅkhārupapatti Sutta*: Renacimiento mediante aspiración 1047

3. LA DIVISIÓN DEL VACÍO (SUÑÑATAVAGGA)

- 121. *Cūlasuññata Sutta*: El discurso menor sobre la vacuidad 1053
- 122. *Mahāsuññata Sutta*: El discurso mayor sobre la vacuidad 1061
- 123. *Acchariya-abbhūta Sutta*: Admirable y maravilloso 1070
- 124. *Bakkula Sutta*: Acerca de Bakkula 1076
- 125. *Dantabhūmi Sutta*: El grado de los domados 1080
- 126. *Bhūmija Sutta*: Bhūmija 1089
- 127. *Anuruddha Sutta*: Anuruddha 1095
- 128. *Upakkilesa Sutta*: Imperfecciones 1101
- 129. *Bālapaṇḍita Sutta*: Necios y sabios 1111
- 130. *Devadūta Sutta*: Los mensajeros divinos 1125

4. LA DIVISIÓN DE EXPOSICIONES (*VIBHANGAVAGGA*)

- 131. *Bhaddekaratta Sutta*: Una noche singular y excelente 1137
- 132. *Ānandabhaddekaratta Sutta*: Ānanda y una noche singular y excelente 1143
- 133. *Mahākaccānabhaddekaratta Sutta*: Mahā Kaccāna y una noche singular y excelente 1144
- 134. *Lomasakangiyabhaddekaratta Sutta*: Lomasakangiya y una noche singular y excelente 1151
- 135. *Cūḷakammavibhanga Sutta*: La exposición menor acerca del *kamma* 1155
- 136. *Mahākammavibhanga Sutta*: La exposición mayor acerca del *kamma* 1161
- 137. *Salāyatanavibhanga Sutta*: La exposición de la base séxtuple 1170
- 138. *Uddesavibhanga Sutta*: La exposición de un resumen 1179
- 139. *Araṇavibhanga Sutta*: La exposición sobre el no conflicto 1186
- 140. *Dhātuvibhanga Sutta*: La exposición de los elementos 1194
- 141. *Saccavibhanga Sutta*: La exposición de las verdades 1207
- 142. *Dakkhiṇāvibhanga Sutta*: La exposición de las ofrendas 1213

5. LA DIVISIÓN DE LA BASE SÉXTUPLE (*SALĀYATANAVAGGA*)

- 143. *Anāthapiṇḍikovāda Sutta*: Consejo a Anāthapiṇḍika 1223
- 144. *Channovāda Sutta*: Consejo a Channa 1229
- 145. *Puṇṇovāda Sutta*: Consejo a Puṇṇa 1234
- 146. *Nandakovāda Sutta*: Consejos de Nandaka 1238
- 147. *Cūḷarāhulovāda Sutta*: El discurso menor del consejo a Rāhula 1244
- 148. *Chachakka Sutta*: Los seis conjuntos de seis 1247
- 149. *Mahāsalāyatanika Sutta*: La gran base séxtuple 1257
- 150. *Nagaravindeyya Sutta*: Para la gente de Nagaravinda 1261
- 151. *Piṇḍapātapaṇisuddhi Sutta*: La purificación de la comida de ofrenda 1265
- 152. *Indriyabhāvanā Sutta*: El desarrollo de las facultades 1269
- Bibliografía (para la traducción al español) 1277
- Lista de abreviaturas 1279
- Glosario pāli-español 1281
- Índice temático 1297
- Índice onomástico 1322
- Índice de símiles 1328
- Índice de términos pāli analizados en la introducción y notas 1332

Prólogo a la edición en español

Me complace profundamente saber desde hace varios meses que una traducción al español del Majjhima Nikāya completo. *Los discursos de longitud media del Buda*, estaba siendo preparada por un equipo de traductores de habla española dirigido por Miguel Romero. También me honra saber que la traducción de Bhikkhu Ñāṇamoli, la cual edité, anoté y revisé parcialmente a finales de los años ochenta, se ha utilizado como modelo para este proyecto.

De los cuatro Nikāyas, creo que el Majjhima Nikāya es el más adecuado para introducir a los estudiantes del Dhamma a los *suttas*. Encuentro esta colección apropiada tanto para bhikkhus y bhikkhunīs como para discípulos laicos. Cuando se estudia en profundidad, servirá para confirmar su fe en las enseñanzas del Buda, guiarles en la práctica y fortalecer su convicción de que, efectivamente, “El Dhamma ha sido bien expuesto por el Bienaventurado” (*svākhāto bhagavatā dhammo*).

Cuando comencé a enseñar los Nikāyas de manera metódica, decidí empezar con el Majjhima Nikāya. Tomé esta decisión por cuatro razones.

Primero, los *suttas* de esta colección son de longitud media, ni demasiado largos ni demasiado cortos. Incluso las personas ocupadas aún pueden encontrar tiempo para leer un *sutta* en quince o veinte minutos, pero los *suttas* no deben leerse como si fueran capítulos de una novela. El material que se encuentra en los *suttas* es lo suficientemente denso como para requerir varias lecturas. A veces aconsejo a las personas que lean los *suttas* varias veces. La primera vez es simplemente para familiarizarse con el contenido, una segunda vez para resaltar los puntos importantes dentro del discurso y una tercera vez para impresionar más firmemente el contenido en su memoria.

Segundo, el Majjhima Nikāya cubre una amplia gama de enseñanzas. Parece ser que el propósito original de esta colección era introducir a nuevos miembros de la comunidad budista a una amplia gama de doctrinas y prácticas expuestas por el Buda. Esto es especialmente evidente en los primeros treinta *suttas*. El objetivo del Dhamma se anuncia claramente en los dos discursos sobre el símil del duramen (M.29, M.30). Entre estos primeros treinta *suttas*, encontramos

discursos sobre la eliminación de las impurezas (M.2, M.5, M.7), sobre la adquisición de la comprensión correcta (M.9, M.11), sobre el desarrollo de las cuatro bases de la atención plena (M.10), sobre el cultivo de intenciones correctas (M.19) y sobre el manejo de obstáculos en la meditación (M.20).

También encontramos en el Majjhima un esquema amplio del camino budista, presentado en varias formulaciones del “entrenamiento gradual” (en M.27, M.39, M.51, M.125, etcétera). Otras doctrinas importantes discutidas en el Majjhima Nikāya incluyen el origen dependiente (M.11 y M.38), las Cuatro Nobles Verdades (M.9, M.141) y el Noble Óctuple Sendero (M.117, M.141). En un diálogo entre los bhikkhus Sāriputta y Puṇṇa Mantāniputta (M.24), encontramos las siete etapas de purificación, un esquema que forma la base del Visuddhimagga. En resumen, al leer el Majjhima Nikāya uno puede adquirir una idea clara de las enseñanzas y prácticas que constituyen el núcleo del Dhamma tal como lo transmitió el propio Buda.

La tercera razón por la que prefiero introducir a los estudiantes al Majjhima Nikāya es debido a que las enseñanzas aquí expuestas a menudo se presentan a través de historias memorables, historias que dejan una impresión duradera en la mente. Estas historias muestran al Buda en su plena capacidad como el insuperable entrenador de aquellos que pueden ser domados. Lo vemos vencer en debate al jactancioso Saccaka (M.35), someter a la ofuscada deidad Baka el Brahmā (M.49), domar al cruel bandido Aṅgulimāla (M.86) y convertir al sensualista Māgandiya (M.75). También encontramos varios relatos de la propia búsqueda de iluminación del Buda, donde revela las dificultades que enfrentó y el avance triunfal hacia la realización que ganó a través de un esfuerzo persistente (M.4, M.12, M.26, M.36). Otro *sutta* en el Majjhima (M.12) nos introduce a los logros especiales del Buda, los diez poderes del Tathāgata y los cuatro fundamentos de intrepidez que, en su totalidad, son únicos para un Buda totalmente iluminado.

La cuarta razón por la que prefiero esta colección es que, entre los cuatro Nikāyas, el Majjhima sobresale en mostrar al Buda en su contexto histórico y social. Conocemos al Buda, no en abstracto, sino como un ser humano comprometido en discusiones con la gente de su tiempo. Lo vemos en diálogo con príncipes y brahmanes, ascetas y escépticos, comerciantes y artesanos. También lo vemos ejerciendo su papel como líder del Saṅgha, la orden monástica. Para cumplir con su responsabilidad, no sólo debe dar discursos y orientación personal, sino mediar en conflictos y disputas internas (M.48) y establecer pautas para la larga supervivencia de la enseñanza después de su muerte (M.103, M.104), de manera que no se debilite por conflictos y divisiones.

Felicito a Miguel Romero y su equipo de colaboradores por completar este proyecto de traducción. Espero que muchos estudiantes hispanohablantes del Dhamma, y otros lectores de habla española interesados en el budismo temprano, se beneficien de esta importante obra.

Venerable Bhikkhu Bodhi
Monasterio Chuang Yen
Carmel, Nueva York

Prefacio de la traducción al inglés

El presente trabajo ofrece una traducción completa del *Majjhima Nikāya*, *Los discursos de longitud media del Buda*, una de las principales colecciones del *Sutta Piṭaka* o “*Cesta de discursos*” perteneciente al Canon pāli. Este vasto cuerpo de escrituras, registrado en el antiguo idioma indio ahora conocido como pāli, es considerado por la escuela Theravāda del budismo como la recensión definitiva de la palabra del Buda, y también entre los eruditos se considera generalmente nuestra fuente más confiable para las enseñanzas originales del Buda histórico Gautama.

Esta traducción es una versión extensamente revisada de un borrador original de la traducción hecha por el distinguido monje erudito inglés Bhikkhu Ñāṇamoli (1905-1960). Durante sus once años de vida en la orden budista, transcurridos íntegramente en la isla Ermita en el sur de Sri Lanka, el venerable Ñāṇamoli había traducido al inglés algunos de los textos más difíciles e intrincados del budismo pāli, entre ellos el enciclopédico *Visuddhimagga*. Después de su muerte prematura a la edad de cincuenta y cinco años, se encontraron entre sus efectos tres gruesos cuadernos encuadernados a mano que contenían una traducción manuscrita de todo el *Majjhima Nikāya*. Sin embargo, a pesar de que los 152 *suttas* del *Majjhima* habían sido traducidos, el trabajo estaba obviamente todavía en un proceso continuo de revisión, con numerosas tachaduras y sobreescritura y un buen número de inconsistencias no resueltas. La traducción también empleó un esquema experimental de traducciones muy originales de los términos doctrinales pāli que el venerable Ñāṇamoli había llegado a preferir a su esquema anterior y que había sobrescrito en los cuadernos. Había utilizado este nuevo conjunto de traducciones en varias de sus últimas publicaciones, ofreciendo una explicación de sus elecciones en un apéndice de *Las lecturas menores* y *El ilustrador del significado final*, su traducción del *Khuddakapāṭha* y su comentario.

En 1976, Bhikkhu Khantipālo hizo una selección de noventa *suttas* de los cuadernos, que editó en una versión bastante consistente y legible, reorganizada de acuerdo con una secuencia temática que él mismo ideó. Esta obra fue publicada en Tailandia en tres volúmenes con el título *A*

Treasury of the Buddha's Words (Un tesoro de las palabras del Buda). En esta edición, el venerable Khantipālo se había esforzado por hacer la menor cantidad posible de cambios, pero inevitablemente encontró deseable reemplazar algunas de las interpretaciones innovadoras de este último con equivalentes más conocidos, eligiendo generalmente la terminología que el venerable Ñāṇamoli había usado en *El sendero de la purificación*, su excelente traducción del *Visuddhimagga*.

El presente trabajo contiene traducciones terminadas de los 152 suttas. Al editar los noventa suttas seleccionados por el venerable Khantipālo, he trabajado a partir de la versión que se encuentra en *Un tesoro de las palabras del Buda*, refiriéndome a los cuadernos del venerable Ñāṇamoli cada vez que surgían preguntas o se encontraban pasajes problemáticos. Los otros sesenta y dos suttas tuvieron que ser editados de nuevo de los cuadernos. Las traducciones de los 152 suttas han sido contrastadas con los textos originales en pāli y espero que todos los errores y omisiones hayan sido rectificados.

Debo declarar francamente que mi objetivo al editar y revisar este material no ha sido reconstruir los suttas de una manera que se ajuste lo más posible a las intenciones del traductor original. Mi objetivo ha sido, más bien, producir una traducción del Majjhima Nikāya que se acerque simultáneamente a dos ideales: primero, la fidelidad al significado pretendido de los textos mismos; y segundo, la expresión de ese significado en un idioma que sea inteligible en la correcta comprensión y conducta de la vida. La exactitud terminológica y la coherencia interna han sido pautas importantes que han subyacido en los esfuerzos por alcanzar esos ideales, pero se ha procurado que la traducción sea transparente en cuanto al significado.

Para producir una traducción del Majjhima Nikāya que fuera técnicamente precisa y lúcida en su expresión, se requirieron numerosas revisiones en la versión manuscrita. Las más fueron bastante menores, pero algunas fueron sustanciales. Se hicieron numerosas alteraciones en la traducción de los términos doctrinales pāli, habiéndose incorporado la mayoría de los cambios del venerable Khantipālo. En lugar de la nueva terminología del venerable Ñāṇamoli, en la mayoría de los casos he vuelto a la terminología más clara y mejor establecida que empleó en *El sendero de la purificación*. Cuando surgían dudas, siempre me dirigía en busca de ayuda con el venerable Nyanaponika Mahāthera, cuyos sabios consejos ayudaron a dirigir esta traducción más cerca de sus dos ideales rectores. Al final de la "Introducción" se discute el manejo de varios términos técnicos importantes, a la que se agrega una lista que muestra los cambios terminológicos que se realizaron para esta edición. Consultando la lista, el lector puede hacerse una idea de cómo se lee la traducción manuscrita. Un glosario

en la parte posterior da términos que se encuentran en el Majjhima Nikāya, así como palabras y significados pāli no incluidos en el *Pali-English Dictionary* de la Pali Text Society. El índice de temas también incluye, para la mayoría de las entradas, el término pāli después de su traducción elegida al inglés. Los nombres botánicos que no podían ser fácilmente traducidos por equivalentes familiares en inglés se han dejado sin traducir.

La traducción del venerable Ñāṇamoli se basó principalmente en la edición en escritura romana del Majjhima Nikāya, de la Pāli Text Society, publicada en tres volúmenes, el primero editado por V. Trenckner (1888) y los siguientes dos por Robert Chalmers (1898, 1899). Esta edición también se utilizó para verificar la traducción, pero sobre pasajes problemáticos consulté también otras dos ediciones: la edición del Sexto Concilio Budista del Budasāsana Samiti birmano, en escritura birmana, y la edición en cingalés del Buda Jayanti, publicada en Sri Lanka. No son inusuales los casos en que se prefirió la lectura de una u otra de estas ediciones a la de la edición PTS, aunque sólo ocasionalmente se mencionan en las notas. Rara vez también las notas se refieren a la antigua traducción al inglés de I. B. Horner del Majjhima Nikāya, *The Collection of the Middle Length Sayings*, con la que a veces comparé la traducción del venerable Ñāṇamoli de 1954, y las dos siguientes de 1957 y 1959, mientras que el manuscrito del Venerable Ñāṇamoli indica que hizo su traducción revisada entre 1953 y 1956, parece poco probable que hubiera consultado la versión de Horner para preparar la suya propia. A lo sumo, podría haber tenido acceso al primer volumen después de haber completado su primer volumen.

El texto de la traducción está dividido en (párrafos o) secciones numéricas. Estas divisiones fueron introducidas por el venerable Ñāṇamoli en su versión manuscrita de los *suttas* y no se encuentran en la edición PTS del Majjhima Nikāya. A veces, cuando la lógica parecía dictarlo, he hecho pequeñas alteraciones en las divisiones. Los números de sección se incluyen en las referencias del *sutta* en la “Introducción”, las notas y los índices. Así, por ejemplo, una referencia a M 26.18 significa Majjhima Sutta, núm. 26, párrafo o sección 18.

La “Introducción” tiene como objetivo proporcionar al lector una guía de estudio completa; se pueden encontrar exposiciones de esas enseñanzas. Información más elemental sobre el Canon pāli y sobre el budismo pāli en general se encontrará en la introducción de Maurice Walshe a su reciente traducción del Dīgha Nikāya completo, *Así he escuchado*, a la cual la presente publicación pretende ser paralela. Como una forma de facilitar la introducción del lector en los textos canónicos mismos, un resumen de los 152 *suttas* del Majjhima sigue a la “Introducción”.

Para aclarar pasajes difíciles en los *suttas* y para arrojar luz adicional sobre pasajes cuyo significado es más rico de lo que parece a primera vista, se ha proporcionado un copioso conjunto de notas de fondo. Muchas de estas notas se extraen de los comentarios sobre el Majjhima, de los cuales hay dos. Uno es el comentario propiamente dicho, el *Majjhima Nikāya Aṭṭhakathā*, también conocido como el *Papañcasūdanī*. Este fue compuesto en el siglo V por el gran comentarista budista, Ācariya Buddhaghosa, quien lo basó en los antiguos comentarios (ya no existentes) que habían sido preservados durante siglos por el Saṅgha del Mahāvihāra en Anuradhapura, Sri Lanka. El comentario es de valor no sólo para dilucidar el significado de los textos, sino también para llenar el trasfondo de los acontecimientos que el *Majjhima Nikāya Tīkā* atribuyó al Ācariya Dhammapāla, quien probablemente vivió y trabajó en el sur de la India un siglo o más tarde que el Ācariya Buddhaghosa. El propósito principal de la *Tīkā* es aclarar puntos oscuros o difíciles en el *Aṭṭhakathā*, pero al hacerlo el autor a menudo arroja luz adicional sobre el significado del texto canónico. Con el fin de mantener las notas lo más concisas posible, casi siempre los comentarios han sido parafraseados en lugar de citados directamente.

Soy consciente de que las notas a veces repiten cosas ya explicadas en la “Introducción”, pero en una obra de esta naturaleza tales repeticiones pueden ser útiles, particularmente porque las ideas novedosas brevemente tratadas en la “Introducción” pueden escapar de la memoria del lector en el momento de leer un *sutta* al que pertenecen.

Para concluir, quiero mencionar las contribuciones que otros han hecho para la finalización de este proyecto.

En primer lugar, deseo agradecer al venerable Nyanaponika Mahāthera por animarme primero a emprender esta tarea, que parecía tan desalentadora al principio, y luego por proporcionar valiosos consejos en cada momento crucial del camino. No sólo estaba siempre dispuesto a discutir los puntos difíciles, sino que, a pesar del deterioro de su visión, que drásticamente reducía el tiempo que tenía disponible para la lectura, aun así leyó toda la “Introducción”, las notas y los *suttas* más intrincados, ofreciendo sugerencias útiles.

En segundo lugar, agradezco al venerable Khantipālo (ahora Laurence Mills) por el permiso para usar sus versiones de los noventa *suttas* en *A Treasury of the Buddha's Words* como base de trabajo para esta edición. El trabajo que hizo en esos *suttas* hace casi dos décadas facilitó enormemente la preparación de este volumen.

En tercer lugar, debo mencionar la tremenda ayuda recibida de Ayyā Nyanasirī, quien sub-editó el borrador inicial, hizo numerosas

sugerencias para pequeñas mejoras y mecanografió todo el manuscrito. A pesar de que, a medida que cambiaba mi concepción de la tarea editorial, varios *suttas* tenían que ser mecanografiados por segunda vez, y unos pocos por tercera vez, esto siempre se hacía con paciencia y comprensión.

En cuarto lugar, agradezco a dos colegas bhikkhus, el venerable Ṭhānissaro (de Estados Unidos) y el venerable Dhammavīhārī (de Sri Lanka), por leer partes del manuscrito y sugerir pequeñas mejoras.

Finalmente, deseo expresar mi agradecimiento al doctor Nicholas Ribush por su aliento y ayuda, y a Wisdom Publications por hacer un trabajo tan excelente de producción. Estoy especialmente agradecido a John Bullitt por su gestión cuidadosa y precisa de este proyecto.

Por cualquier error o defecto que quede, yo mismo soy totalmente responsable.

BHIKKHU BODHI
Ermita del Bosque
Kandy, Sri Lanka

NOTA A LA SEGUNDA EDICIÓN

Esta segunda edición de *Los discursos de longitud media del Buda* (2001) incorpora una serie de correcciones y cambios menores en la terminología que he estado haciendo a lo largo de los años al texto de la edición original. También incluye algunas adiciones y alteraciones a las notas.

NOTA A LA TERCERA EDICIÓN

Esta tercera edición de *Los discursos de longitud media* (2005) incluye numerosas correcciones y cambios sugeridos a mí por el monje Ñāṇatusita, quien diligentemente comparó toda la traducción con el texto original en pāli. También he incluido otros cambios sugeridos por Ajahn Brahmavaṃso y Sāmaṇera Anālayo.

B. B.

Introducción

1. EL MAJJHIMA NIKĀYA COMO COLECCIÓN

El Majjhima Nikāya es la segunda colección de discursos de Buda que se encuentran en el *Sutta Piṭaka* del Canon pāli. Su título significa literalmente “colección intermedia” y se llama así porque los *suttas* que contiene son generalmente de longitud media, en comparación con los *suttas* más largos del Dīgha Nikāya, que lo precede, y con los *suttas* más cortos que componen las dos colecciones principales que siguen, el Saṃyutta Nikāya y el Anguttara Nikāya.

El Majjhima Nikāya consta de 152 *suttas*. Éstos se dividen en tres partes llamadas “Conjuntos de Cincuenta” (*pañṇāsa*), aunque el último conjunto en realidad contiene cincuenta y dos *suttas*. Dentro de cada parte, los *suttas* se agrupan en capítulos o divisiones (*vagga*) de diez *suttas* cada uno; la penúltima división contiene doce *suttas*. Los nombres asignados a estas divisiones a menudo se derivan únicamente de los títulos de su *sutta* inicial —o, en algunos casos, de un par de *suttas*— y, por lo tanto, apenas son indicativos del material que se encuentra en las divisiones mismas. Una excepción parcial son los Cincuenta Medios, donde los títulos de división generalmente se refieren al tipo principal de interlocutor o figura clave en cada uno de los *suttas* que contienen. Incluso entonces, la conexión entre el título y los contenidos a veces es tenue. Todo el sistema de clasificación parece haber sido ideado más por conveniencia que por cualquier homogeneidad esencial de la materia de los *suttas* comprendidos bajo una sola división.

Tampoco hay una secuencia pedagógica particular en los *suttas*, ni un desarrollo de pensamiento particularmente ordenado. Así, mientras los diferentes *suttas* se iluminan entre sí y uno completa las ideas simplemente sugeridas por otro, prácticamente cualquier *sutta* puede estudiarse individualmente y resultará comprensible por sí solo. Por supuesto, el estudio de toda la compilación naturalmente producirá la cosecha más rica de comprensión.

Si el Majjhima Nikāya tuviera que caracterizarse por una sola frase para distinguirlo de entre los demás libros del Canon pāli, esto podría

hacerse describiéndolo como la colección que combina la más rica variedad de escenarios contextuales con la más profunda y completa variedad de enseñanzas. Al igual que el *Dīgha Nikāya*, el *Majjhima* está repleto de drama y narrativa, aunque carece de gran parte de la tendencia de su predecesor hacia el embellecimiento imaginativo y la profusión de leyendas. Al igual que el *Saṃyutta*, contiene algunos de los discursos más profundos del Canon, que revelan las ideas radicales del Buda sobre la naturaleza de la existencia; y al igual que *Anguttara*, cubre una amplia gama de temas de aplicabilidad práctica. Sin embargo, en contraste con esos dos *Nikāyas*, el *Majjhima* expone este material no en forma de declaraciones breves e independientes, sino en el contexto de una fascinante procesión de escenarios que exhiben el resplandor de la sabiduría del Buda, su habilidad para adaptar sus enseñanzas a las necesidades e inclinaciones de sus interlocutores, su ingenio y humor amable, su majestuosa sublimidad y su humanidad compasiva.

Naturalmente, la mayor cantidad de discursos en el *Majjhima* está dirigida a los *bhikkhus* —los monjes—, ya que vivían en la proximidad más cercana al Maestro y lo siguieron —habiendo salido a la vida sin hogar— para asumir su curso completo de entrenamiento. Pero en el *Majjhima* no encontramos al Buda sólo en su papel de jefe de la orden. Repetidamente lo vemos entablado un diálogo vivo con personas de los diferentes estratos de la antigua sociedad india: con reyes y príncipes, con brahmanes y ascetas, con simples aldeanos y filósofos eruditos, con buscadores fervientes y vanidosos disputadores. Quizás sea en esta escritura, por encima de todas las demás, donde el Buda emerge en el papel que se le atribuye en el verso canónico de homenaje al Bienaventurado como “el incomparable líder de las personas para ser adiestradas, el maestro de los *devas* y los humanos”.

No es sólo el Buda quien aparece en el *Majjhima* en el papel de maestro. La obra también nos presenta a los discípulos consumados que produjo y que continuaron la transmisión de sus enseñanzas. De los 152 *suttas* de la colección, nueve son pronunciados por el venerable *Sāriputta*, el General del Dhamma; tres de ellos (M.9, M.28, M.141) se han convertido en textos básicos para el estudio de la doctrina budista en las escuelas monásticas de todo el mundo budista Theravāda. El venerable *Ānanda*, asistente personal del Buda durante los últimos veinticinco años de su vida, pronuncia siete *suttas* y participa en muchos más. Cuatro *suttas* son pronunciados por el venerable *Mahā Kaccāna*, quien se destacó en la elaboración de los breves pero enigmáticos dichos del Maestro, y dos más por el segundo discípulo principal, el venerable *Mahā Moggallāna*, uno de los cuales (M.15) ha sido recomendado para las reflexiones diarias de un *bhikkhu*. Un

diálogo entre el venerable Sāriputta y el venerable Puṇṇa Mantāniputta (M.24) explora un esquema de siete etapas de purificación que formaría el esquema del gran tratado de Ācariya Buddhaghosa sobre el camino budista, el Visuddhimagga. Otro diálogo (M.44) presenta a la bhikkhunī Dhammadinnā, cuyas respuestas a una serie de preguntas inquisitivas fueron tan hábiles que el Buda las selló para la posteridad con las palabras “Yo te lo habría explicado de la misma manera”.

Los formatos de los *suttas* también son muy variados. La mayoría toma la forma de discursos propiamente dichos, exposiciones de la enseñanza que brotan ininterrumpidamente de la boca del Iluminado. Algunas de ellas se presentan en una serie de proposiciones instructivas o pautas para la práctica sin adornos, pero la mayoría está entrelazada con sorprendentes símiles y parábolas, que atraviesan e iluminan la densa masa de doctrina de manera que la graban profundamente en la mente. Otros *suttas* se desarrollan en diálogos y discusiones, y en algunos predomina el elemento dramático o narrativo. Quizás el más conocido y apreciado de ellos sea el *Āṅgulimāla Sutta* (M.86), que relata cómo el Buda sometió al famoso bandido Āṅgulimāla y lo transformó en un santo iluminado. Igualmente conmovedora, aunque de un modo diferente, es la historia de Raṭṭhapāla (M.82), el joven de una familia adinerada cuya precoz visión de la universalidad del sufrimiento fue tan convincente que estuvo dispuesto a morir antes que aceptar la negativa de sus padres a permitirle que saliera a la vida sin hogar. Varios *suttas* se centran en el debate y resaltan el ingenio y el delicado sentido de la ironía del Buda, así como sus habilidades dialécticas. Mención especial merecen M.35 y M.56, cuyo humor sutil realza la seriedad de sus contenidos. En una clase particular está el *Brahmanimantanika Sutta* (M.49), en el que el Buda visita el mundo de Brahma para liberar a una deidad engañada de sus ilusiones de grandeza y pronto se encuentra atrapado en una apasionante competencia con Māra el Maligno, —una alianza inconcebible entre la divinidad y el diablo defendiendo la santidad del ser, en contra del llamado del Buda a la liberación hacia Nibbāna, el cese del devenir.

2. EL BUDA EN EL MAJJHIMA NIKĀYA

La información biográfica por sí misma nunca fue una preocupación primordial de los redactores del Canon pāli y, por lo tanto, los datos que proporciona el Majjhima sobre la vida del Buda son escasos y descoordinados, incluidos principalmente por a la luz que proyectan sobre el Buda como el ejemplo ideal de la búsqueda espiritual y de maestro plenamente calificado. Sin embargo, aunque la información subordina la biografía a otras preocupaciones, el Majjhima nos

ofrece el relato canónico más completo de los primeros años de vida del Maestro como *bodhisatta*, un buscador de la iluminación. Con el Dīgha comparte la historia milagrosa de su concepción y nacimiento (M.123), pero la versión de su gran renunciación ha sido reducida a lo esencial y relatada en los términos crudos del realismo existencial. En su juventud, habiendo visto a través de los placeres sensuales a los que le daba derecho su estatus principesco (M. 75.10), el *bodhisatta* decidió que era inútil perseguir cosas sujetas —como él también lo estaba— al envejecimiento y la muerte, y así, mientras sus padres lloraban, abandonó la vida hogareña y fue en busca de lo eterno y lo inmortal, Nibbāna (M. 26.13); M.26 habla de su discipulado bajo dos consumados maestros de meditación de la época, el dominio de sus sistemas y su consiguiente desilusión; M.12 y M.36 describen sus prácticas ascéticas durante sus seis duros años de lucha, un camino que siguió casi hasta provocarle la muerte; M.26 y M.36 relatan en términos sencillos y sin adornos su logro de la iluminación, que abordan desde diferentes ángulos, mientras que M.26 nos lleva más allá de la iluminación hasta la decisión de enseñar y la instrucción de sus primeros discípulos. A partir de ese momento, la biografía conectada se interrumpe en el Majjhima y sólo puede reconstruirse parcial e hipotéticamente.

Una vez más, a pesar de la ausencia de cualquier relato sistemático, el Majjhima ofrece un número suficiente de episodios de la vida del Buda para que podamos obtener, con la ayuda de información proporcionada por otras fuentes, una imagen bastante satisfactoria de sus actividades diarias y su rutina anual durante los cuarenta y cinco años de su ministerio. Un texto comentado muestra que el horario diario del Buda se dividía entre periodos de instrucción a los bhikkhus, dar discursos a los laicos y meditación aislada, durante los cuales generalmente moraba en la “*morada del vacío*” (M. 121.3, M. 122.6) o en el logro de la gran compasión. La única comida del día siempre se tomaba por la mañana, ya sea recibida por invitación o recogida en una ronda de recolección de comida, y su sueño estaba restringido a unas pocas horas por noche, excepto en el verano, cuando descansaba brevemente a mitad del día (M. 36.46). La rutina anual estaba determinada por el clima indio, que dividía el año en tres estaciones: una estación fría de noviembre a febrero, una estación cálida de marzo a junio y una estación lluviosa de julio a octubre. Como era costumbre entre los ascetas de la antigua India, el Buda y su comunidad monástica permanecían en una residencia fija durante la temporada de lluvias, cuando las lluvias torrenciales y la crecida de los ríos hacían casi imposible viajar. Durante el resto del año vagaba por el valle del Ganges exponiendo sus enseñanzas a todos los que estuvieran dispuestos a escuchar.

Los principales lugares de residencia del Buda durante el retiro de las lluvias (*vassa*) estaban ubicados en Sāvattthī, en el estado de Kosala, y Rājagaha, en el estado de Magadha. En Sāvattthī solía alojarse en la arboleda del príncipe Jeta, un parque que le ofreció el rico comerciante Anāthapiṇḍika, y, en consecuencia, se registra que allí se pronunció un gran número de discursos del Majjhima.

De vez en vez residía en Sāvattthī, en el parque del este, ofrecido por la devota laica Visākhā, también conocida como “*La Madre de Migāra*”. En Rājagaha solía alojarse en el bosque de Bambú, ofrecido por el rey de Magadha, Seniya Bimbisāra, o, para mayor aislamiento, en el Pico del Buitre, en las afueras de la ciudad. Sus viajes, durante los cuales solía ir acompañado de un gran séquito de bhikkhus, abarcaron desde el país de los Angas (cerca de la actual Bengala Occidental) hasta las estribaciones del Himalaya y el país Kuru (la moderna Delhi). En ocasiones, cuando veía que un caso especial requería su atención individual, dejaba el Saṅgha y viajaba solo (ver M.75, M.86, M.140).

No obstante que el Canon es preciso y fiable al proporcionar tales detalles, para la primera comunidad budista el interés se centra en el Buda no tanto en su particularidad histórica concreta como en su significado arquetípico. Mientras que los de afuera podrían verlo simplemente como uno más entre los muchos maestros espirituales de la época —como “el recluso Gautama”—, para sus discípulos “él es visión, él es conocimiento, él es el Dhamma, él es el santo, ... el dador de lo Inmortal, el Señor del Dhamma, el Tathāgata” (M. 18.12). El último término de esta serie es el epíteto que el Buda utiliza con mayor frecuencia cuando se refiere a sí mismo y subraya su significado como la *gran llegada* que hace que se cumpla un modelo cósmico y repetitivo de eventos. Los comentaristas del pāli explican que la palabra significa “*así venido*” (*tathā āgata*) y “*así ido*” (*tathā gata*), es decir, aquel que *ha venido* entre nosotros llevando el mensaje de la inmortalidad a la que se *ha ido* mediante su propia práctica del camino. Como Tathāgata posee los diez poderes del conocimiento y las cuatro intrepideces, que le permiten rugir su “rugido de león” en las asambleas (M.12, §§9-20). Él no es simplemente un sabio o un moralista benevolente, sino el último de la línea de los *plenamente iluminados*, cada uno de los cuales surge individualmente en una era de oscuridad espiritual, descubre las verdades más profundas sobre la naturaleza de la existencia y establece una dispensación (*sāsana*) a través de la cual el camino hacia la liberación vuelve a ser accesible al mundo. Incluso aquellos de sus discípulos que han alcanzado visión, práctica y liberación insuperables todavía honran y veneran al Tathāgata como alguien que, iluminado él mismo, enseña a otros en aras de su iluminación (M. 35.26). Mirándolo retrospectivamente después de su fallecimiento, la primera

generación de bhikkhus pudo decir: “El Bienaventurado fue el que suscitó el camino no surgido, el productor del camino no producido, el declarador del camino no declarado; él era el conocedor del camino, el descubridor del camino, el experto en el camino”, —el cual es seguido y alcanzado posteriormente por sus discípulos (M. 108.5).

3. LAS CUATRO NOBLES VERDADES

A la enseñanza del Buda se le llama el Dhamma, una palabra que puede significar tanto la verdad transmitida por la enseñanza como el medio conceptual-verbal mediante el cual se expresa esa verdad para que pueda comunicarse y hacerse comprensible. El Dhamma no es un cuerpo de dogmas inmutables ni un sistema de pensamiento especulativo. Es esencialmente un medio, una balsa para cruzar desde la “*orilla cercana*” de la ignorancia, el anhelo y el sufrimiento a la “*orilla lejana*” de la paz y la libertad trascendentales (M. 22.13). Debido a que su objetivo al exponer su enseñanza es pragmático (liberación con respecto al sufrimiento), el Buda puede descartar toda la gama de especulaciones metafísicas como un esfuerzo inútil. A quienes se dedican a ello los compara con un hombre alcanzado por una flecha envenenada que rechaza la ayuda del cirujano hasta que conoce los detalles sobre su agresor y su armamento (M. 63.5). Golpeada por la flecha del anhelo, afligida por el envejecimiento y la muerte, la humanidad necesita ayuda urgente. El remedio que trae el Buda como cirujano del mundo (M. 105.27) es el Dhamma, que revela tanto la verdad de nuestra difícil situación existencial como los medios por los cuales podamos sanar nuestras heridas.

El Dhamma que el Buda descubrió y enseñó consiste en su núcleo en Cuatro Nobles Verdades:

- la noble verdad del sufrimiento (*dukkha*)
- la noble verdad del origen del sufrimiento (*dukkhasamudaya*)
- la noble verdad del cese del sufrimiento (*dukkhanirodha*)
- la noble verdad del camino que conduce al cese del sufrimiento (*dukkhanirodhagāminī paṭipadā*)

Son estas cuatro verdades a las que el Buda despertó en la noche de su iluminación (M. 4.31, M. 36.42), que dio a conocer al mundo cuando puso a rodar la incomparable Rueda del Dhamma en Benarés (M. 141.2), y que se mantuvo en alto a través de los cuarenta y cinco años de su ministerio como “la enseñanza especial de los Budas” (M. 56.18). En el Majjhima Nikāya las Cuatro Nobles Verdades se exponen de manera concisa en M.9, §§14–18 y en detalle en M.141, mientras que en M.28 el venerable Sāriputta desarrolla una exposición original de las verdades exclusivas

de ese *sutta*. Sin embargo, aunque pueden mencionarse explícitamente sólo en ocasiones, las Cuatro Nobles Verdades estructuran toda la enseñanza del Buda y contienen sus muchos otros principios, tal como la huella del elefante contiene las huellas de todos los demás animales (M. 28.2).

La noción fundamental en torno a la cual giran las verdades es la de *dukkha*, traducida aquí como “sufrimiento”. La palabra pāli originalmente significaba simplemente dolor y sufrimiento, un significado que se mantiene en los textos cuando se usa como una cualidad de sensación: en estos casos se ha traducido como “dolor” o “doloroso”. Sin embargo, como primera noble verdad, *dukkha* tiene un significado mucho más amplio, que refleja una visión filosófica integral. Si bien obtiene su matiz afectivo de su conexión con el dolor y el sufrimiento, y ciertamente los incluye, señala, más allá de esos significados restrictivos, la insatisfacción inherente de todo lo condicionado. Esta insatisfacción de lo condicionado se debe a su transitoriedad, su vulnerabilidad al dolor y su incapacidad para proporcionar una satisfacción completa y duradera.

La noción de transitoriedad [o temporalidad] (*aniccatā*) forma la base de las enseñanzas del Buda, ya que fue la idea inicial que impulsó al *bodhisatta* a abandonar el palacio en busca de un camino hacia la iluminación. La transitoriedad, desde el punto de vista budista, comprende la totalidad de la existencia condicionada, cuya escala va desde lo cósmico hasta lo microscópico. En el otro extremo del espectro, la visión del Buda revela un universo de inmensas dimensiones que evoluciona y se desintegra en ciclos repetitivos a lo largo de un tiempo sin principio: —muchos eones de contracción del mundo, muchos eones de expansión del mundo, muchos eones de contracción y expansión del mundo—. (M. 4.27). En el rango medio, la marca de la temporalidad se manifiesta en nuestra ineludible mortalidad, nuestra condición de estar atados al envejecimiento, la enfermedad y la muerte (M. 26.5), de poseer un cuerpo que está sujeto “al desgaste y la erosión, a la disolución y la desintegración” (M. 74.9). Y en el extremo más cercano del espectro, las enseñanzas del Buda revelan la transitoriedad radical que sólo se descubre mediante una atención sostenida a la experiencia en su viva inmediatez: el hecho de que todos los constituyentes de nuestro ser, corporales y mentales, están en constante proceso, surgiendo y falleciendo en rápida sucesión de un momento a otro sin sustancia alguna subyacente persistente. En el mismo acto de observación están sufriendo “destrucción, desaparición, desvanecimiento y cese” (M. 74.11).

Esta característica de lo transitorio que marca todo lo condicionado conduce directamente al reconocimiento de la universalidad de

dukkha o sufrimiento. El Buda subraya este aspecto omnipresente de *dukkha* cuando, en su explicación de la primera noble verdad, dice: “En resumen, los cinco agregados afectados por el apego son el sufrimiento”. Los cinco agregados afectados por el apego (*pañc’upādānakkhandhā*) son un esquema clasificatorio que el Buda ideó para demostrar la naturaleza compuesta de la personalidad. El esquema comprende todos los tipos posibles de estado condicionado, que distribuye en cinco categorías: forma material, sensación, percepción, formaciones mentales y conciencia. El agregado de la forma material (*rūpa*) incluye el cuerpo físico con sus facultades sensoriales, así como los objetos materiales externos. El conjunto de sensaciones (*vedanā*) es el elemento afectivo de la experiencia, ya sea placentera, dolorosa o neutral. La percepción (*saññā*), el tercer agregado, es el factor responsable de notar las cualidades de las cosas y también explica el reconocimiento y la memoria. El agregado de formaciones (*saṅkhārā*) es un término general que incluye todos los aspectos volitivos, emotivos e intelectivos de la vida mental. Y la conciencia (*viññāṇa*), el quinto agregado, es el apercibimiento básico de un objeto —indispensable para toda cognición. Como muestra el venerable Sāriputta en su magistral análisis de la primera noble verdad, en cada ocasión de experiencia están presentes representantes de los cinco agregados, que surgen en conexión con cada una de las seis facultades de los sentidos y sus objetos (M. 28.28).

La afirmación del Buda de que los cinco agregados son *dukkha* revela que las mismas cosas con las que nos identificamos y a las que nos aferramos como base de la felicidad, vistas correctamente, son la base del sufrimiento que tememos. Incluso cuando nos sentimos cómodos y seguros, la inestabilidad de los agregados es en sí misma una fuente de opresión y nos mantiene perpetuamente expuestos al sufrimiento en sus formas más flagrantes. Toda la situación se multiplica aún más hasta dimensiones más allá de todo cálculo cuando tomamos en cuenta la revelación del Buda sobre el hecho del renacimiento. Todos los seres en quienes la ignorancia y el anhelo permanecen presentes vagan en el ciclo de existencia repetida, *saṃsāra*, en el que cada giro les trae el sufrimiento de un nuevo nacimiento, envejecimiento, enfermedad y muerte. Todos los estados de existencia dentro del *saṃsāra*, al ser necesariamente transitorios y sujetos a cambios, son incapaces de proporcionar una seguridad duradera. La vida en cualquier mundo es inestable, es arrasada, no tiene refugio ni protector, nada propio (M. 82.36).

4. LA ENSEÑANZA DEL NO YO

Inextricablemente ligado a la temporalidad y al sufrimiento hay un tercer principio intrínseco a todos los fenómenos de la existencia. Ésta es la característica del *no yo* (*anattā*), y las tres juntas se llaman las tres marcas o características (*tilakkhaṇa*). El Buda enseña, contrariamente a nuestras creencias más apreciadas, que nuestro ser individual (los cinco agregados) no puede identificarse como uno mismo, como una base duradera y sustancial de identidad personal. La noción del *yo* tiene sólo una validez convencional, como recurso abreviado conveniente para denotar una situación compuesta e insustancial. No significa ninguna entidad última e inmutable que subsista en el centro de nuestro ser. Los factores corporales y mentales son fenómenos transitorios que constantemente surgen y desaparecen, procesos que crean la apariencia de individualidad a través de su continuidad causal y funcionamiento interdependiente. El Buda tampoco plantea un *yo* fuera y más allá de los cinco agregados. La noción de identidad, tratada como algo último, la considera un producto de la ignorancia y de todos los diversos intentos de fundamentar esta noción identificándola con algún aspecto de la personalidad, hecho que describe como “el aferramiento a una doctrina del *yo*”.

En varios *suttas* del Majjhima Nikāya el Buda expresa contundentemente su repudio a las opiniones sobre sí mismo. En M.102 emprende un estudio de largo alcance de las diversas proposiciones formuladas sobre el *yo*, declarándolas todas “condicionadas y burdas”. En M 2.8, seis nociones [o visiones o concepciones] de uno mismo se califican como “la espesura de las nociones, el desierto de las nociones, la contorsión de las nociones, la vacilación de las nociones, el encadenamiento de las nociones”. En M.11 compara su enseñanza punto por punto con las de otros samaṇas y brahmanes y muestra que, más allá de sus aparentes similitudes, finalmente divergen sólo en este punto crucial —el rechazo de las nociones sobre el *yo*— lo cual socava los acuerdos. M.22 ofrece una serie de argumentos contra la noción del *yo*, que culminan con la declaración del Buda de que no ve ninguna doctrina del *yo* que no conduzca a la tristeza, el lamento, el dolor, la pena y la desesperanza. En su mapa de los pasos hacia la liberación, la concepción de la identidad (*sakkāyaditṭhi*), la posición de un *yo* con respecto a los cinco agregados, se considera la primera traba que se rompe con el surgimiento de la “visión del Dhamma”.

En los *suttas* se muestra que el principio del *no yo* se deriva lógicamente de las dos marcas de transitoriedad y sufrimiento. La fórmula estándar establece que lo que es transitorio es dolor o sufrimiento, y lo que es transitorio, sufrimiento y sujeto a cambios no

puede considerarse “mío”, “yo” o “mi ser” (M. 22.26, M. 35.20, etcétera). Otros pasajes destacan la relación entre las tres características desde diferentes ángulos: M.28 señala que cuando los elementos físicos externos (tierra, agua, fuego y aire), por vastos que sean, son periódicamente destruidos en cataclismos cósmicos, no se puede considerar este cuerpo transitorio como un *yo*. M.148 demuestra mediante un argumento de reducción al absurdo, que la temporalidad implica el *no yo* —cuando todos los factores del ser están claramente sujetos a surgimientos y ceses, identificar cualquier cosa entre ellos con el *yo* es quedarse con la tesis insostenible de que el *yo* está sujeto a surgir y cesar. M. 35.19 conecta la marca del *no yo* con la de *dukkha*, al argumentar que debido a que no podemos doblegar los cinco agregados a nuestra voluntad, no pueden ser tomados como “míos”, “mi yo” o “mi ser”.

5. EL ORIGEN Y CESE DEL SUFRIMIENTO

La segunda de las Cuatro Nobles Verdades da a conocer el origen o causa del sufrimiento, que el Buda identifica como el anhelo (*taṇhā*) en sus tres aspectos: anhelo de placeres sensoriales; anhelo de ser; es decir, de existencia continua; y anhelo de “no-ser”, es decir, de aniquilación personal. La tercera verdad establece lo contrario de la segunda: con la eliminación del anhelo, el sufrimiento que de él se origina cesa sin resto.

El descubrimiento por parte del Buda del vínculo causal entre el anhelo y el sufrimiento explica la aparente vena “pesimista” que emerge en varios *suttas* del Majjhima Nikāya: en M.13, con su disquisición sobre los peligros en los placeres sensoriales, la forma material y la sensación; en M.10 y M.119 con sus meditaciones en el cementerio; en M.22, M.54 y M.75 con sus impactantes símiles de placeres sensoriales. Tales enseñanzas son parte del enfoque táctico del Buda para guiar a sus discípulos hacia la liberación. Por su propia naturaleza inherente, el anhelo surge y prospera dondequiera que encuentre algo que parezca placentero y delicioso. Prolifera a través de la percepción errónea (la percepción de los objetos sensoriales como placenteros) y, por lo tanto, para romper el control del anhelo sobre la mente, la exhortación a menudo no es suficiente. El Buda debe hacer que la gente vea que las cosas que anhelan y persiguen frenéticamente son en realidad sufrimiento, y lo hace exponiendo los peligros ocultos bajo su exterior dulce y encantador.

No obstante que la segunda y tercera nobles verdades tienen una validez psicológica inmediata, también tienen un aspecto más profundo que sale a la luz en los *suttas*. Las dos verdades intermedias, tal como se

afirman en la formulación general de las Cuatro Nobles Verdades, son en realidad versiones reducidas de una formulación más larga que revela el origen y el cese de la esclavitud en el *saṃsāra*. La doctrina en la que se expone esta versión ampliada de las dos verdades se llama *paṭicca samuppāda*, “origen dependiente”. En su declaración más completa la doctrina explica detalladamente el origen y el cese del sufrimiento en términos de doce factores conectados entre sí en once proposiciones. Esta formulación, expuesta esquemáticamente, se encontrará en M. 38.17 en su orden de surgimiento, y en M. 38.20 en su orden de cesación. M. 115.11 incluye ambas secuencias juntas precedidas por una declaración del principio general de condicionalidad que subyace a la doctrina aplicada. En M.9, §§21–66 se presenta una versión más elaborada que ofrece un análisis factorial de cada término de la serie, y una versión ejemplificada en el curso de una vida individual en M.38, §§26–40. También se encuentran versiones condensadas, en particular en M. 1.171, M. 11.16 y M.75, §§24–25. El venerable Sāriputta cita al Buda diciendo que: “Quien ve el origen dependiente ve el Dhamma, y quien ve el Dhamma ve el origen dependiente” (M. 28.28).

Según la interpretación habitual, la serie de doce factores se extiende a lo largo de tres vidas y se divide en las fases causal y resultante. Su esencia se puede explicar brevemente de la siguiente manera. Debido a la ignorancia (*avijjā*) —definida como la ausencia de conocimiento de las Cuatro Nobles Verdades—, una persona se involucra en acciones volitivas o *kamma*, que pueden ser corporales, verbales o mentales, saludables o no saludables. Estas acciones kármicas son las formaciones (*saṅkhārā*), y maduran en estados de conciencia (*viññāṇa*), primero como la conciencia del renacimiento en el momento de la concepción y luego como estados pasivos de conciencia resultantes del *kamma* que madura en el curso de toda la vida. Junto con la conciencia surge la mentalidad-materialidad (*nāmarūpa*), el organismo psicofísico, que está equipado con la base séxtuple (*saḷāyatana*), las cinco facultades físicas sensoriales y la mente como facultad de las funciones cognitivas superiores. A través de las facultades sensoriales tiene lugar el contacto (*phassa*) entre la conciencia y sus objetos, y ese contacto condiciona la sensación (*vedanā*). Los vínculos desde la conciencia a través de la sensación son productos del *kamma* pasado, de la fase causal representada por la ignorancia y las formaciones. Con el siguiente eslabón comienza la fase kármicamente activa de la vida presente, productora de una nueva existencia en el futuro. Condicionado por la sensación, surge el anhelo (*taṇhā*), siendo ésta la segunda noble verdad. Cuando el anhelo se intensifica, da lugar al apego (*upādāna*), a través del cual uno nuevamente se involucra en acciones volitivas cargadas de una

renovación de la existencia (*bhava*). La nueva existencia comienza con el nacimiento (*jāti*), que inevitablemente conduce al envejecimiento y la muerte (*jarā maraṇa*).

La enseñanza del origen dependiente también muestra cómo se puede romper la ronda de la existencia. Con el surgimiento del verdadero conocimiento —la plena penetración de las Cuatro Nobles Verdades— se erradica la ignorancia. En consecuencia, la mente ya no se entrega al anhelo y al apego, la acción pierde su potencial para generar renacimiento y, desprovista así de su combustible, la ronda llega a su fin. Esto marca el objetivo de la enseñanza señalada por la tercera noble verdad, el cese del sufrimiento.

6. NIBBĀNA

El estado que sobreviene cuando la ignorancia y el anhelo han sido desarraigados se llama Nibbāna (sánscrito, Nirvāṇa), y ninguna concepción en las enseñanzas del Buda ha resultado tan resistente a la fijación conceptual como ésta. En cierto modo, tal evasividad es de esperarse, ya que Nibbāna se describe precisamente como “profundo, difícil de ver y de comprender... inalcanzable mediante el mero razonamiento” (M. 26.19). Sin embargo, en este mismo pasaje, el Buda también dice que los sabios deben experimentar Nibbāna, y en los *suttas* da suficientes indicaciones de su naturaleza para transmitir alguna idea de su deseabilidad.

El Canon pāli ofrece evidencia suficiente para prescindir de la opinión de algunos intérpretes de que Nibbāna es pura aniquilación; incluso la visión más sofisticada de que Nibbāna es simplemente la destrucción de las impurezas y la extinción de la existencia no puede resistir un escrutinio. Probablemente el testimonio más convincente en contra de esa noción es el conocido pasaje del *Udāna* que declara, con referencia al Nibbāna, que “existe algo no nacido, no devenido, no hecho, incondicionado”, cuya realidad hace posible “escapar de lo nacido, de lo llegado a ser, de lo hecho y de lo condicionado” (Ud 8:3 / 80)”. El Majjhima Nikāya caracteriza al Nibbāna de manera similar. Es “lo no nacido, lo que no envejece, lo que no enferma, que no muere, lo que no sufre tristeza y es la inmaculada seguridad suprema respecto a las ataduras”, la cual el Buda alcanzó en la noche de su iluminación (M. 26.18). Su realidad preeminente es afirmada por el Buda cuando llama al Nibbāna el fundamento supremo de la verdad, cuya naturaleza no es engañosa y que se ubica como la noble verdad suprema (M. 140.26). Nibbāna no puede ser percibido por aquellos que viven en la lujuria y el odio, pero puede verse con el surgimiento de la visión espiritual, y, fijando la mente en ello en las profundidades de la meditación, el

discípulo puede lograr la destrucción de las contaminaciones (M. 26.19, M. 75.24, M. 64.9).

El Buda no dedica muchas palabras a una definición filosófica de Nibbāna. Una razón es que Nibbāna, al ser incondicionado, trascendente y supramundano, no se presta fácilmente a una definición en términos de conceptos que estén ineludiblemente ligados a lo condicionado, manifiesto y mundano. Otra es que el objetivo práctico del Buda es el de llevar a los seres a liberarse del sufrimiento y, por lo tanto, su enfoque principal para la caracterización de Nibbāna es inspirar el incentivo para alcanzarlo y mostrar qué se debe hacer para lograrlo. Para mostrar al Nibbāna como algo deseable, como el objetivo del esfuerzo, él lo describe como la dicha más elevada, como el estado supremo de paz sublime, como lo eterno, lo inmortal y lo sin-tristeza, como la seguridad suprema contra la esclavitud. Para mostrar lo que se debe hacer para alcanzar Nibbāna, para indicar que la meta implica una tarea definida, lo describe como el aquietamiento de todas las formaciones, el abandono de todas las adquisiciones, la destrucción del anhelo, y el desapasionamiento (M. 26.19). Por encima de todo, Nibbāna es el cese del sufrimiento, y para aquellos que buscan el fin del sufrimiento, tal designación es suficiente para atraerlos hacia el sendero.

7. EL CAMINO HACIA EL CESE DEL SUFRIMIENTO

La Cuarta Noble Verdad completa el modelo establecido por las tres primeras verdades al revelar los medios para eliminar el deseo y así poner fin al sufrimiento. Esta verdad enseña el “camino medio” descubierto por el Buda, el Noble Óctuple Sendero:

1. Entendimiento o comprensión correcta (*sammā diṭṭhi*)
2. Intención correcta (*sammā saṅkappa*)
3. Lenguaje correcto (*sammā vācā*)
4. Acción correcta (*sammā kammanta*)
5. Modo de vida correcto (*sammā ājīva*)
6. Esfuerzo correcto (*sammā vāyāma*)
7. Atención plena correcta (*sammā sati*)
8. Concentración correcta (*sammā samādhi*)

Mencionado innumerables veces a lo largo del Majjhima Nikāya, el Noble Óctuple Sendero se explica en detalle en dos *suttas* completos. M.141 ofrece un análisis factorial de los ocho componentes del camino utilizando las definiciones estándar en el Canon pāli; M.117 expone el camino desde un ángulo diferente, bajo la rúbrica de la “noble concentración correcta con sus apoyos y sus requisitos”. Allí

el Buda hace la importante distinción entre la etapa mundana y la supramundana del camino, define los primeros cinco factores para ambas etapas y muestra cómo los factores del camino funcionan al unísono en la tarea común de proporcionar una salida al sufrimiento. Otros *suttas* exploran con mayor detalle los componentes individuales del camino. Así, M.9 proporciona una exposición profunda de la comprensión correcta; M.10, de la atención plena correcta; y M.19, de la intención correcta. M. 44.11 explica que los ocho factores se pueden incorporar en tres “*agregados*” de entrenamiento. El lenguaje correcto, la acción correcta y el modo de vida correcto constituyen el conjunto de la virtud o disciplina moral (*sīla*); el esfuerzo correcto, la atención plena y la concentración correcta constituyen el conjunto de la concentración (*samādhī*); y la comprensión y la intención correctas constituyen el conjunto del entendimiento o la sabiduría (*paññā*). Esta triple secuencia sirve a su vez como esquema básico para el entrenamiento gradual, que se analizará más adelante.

En el Canon pāli, las prácticas que conducen al Nibbāna a menudo se elaboran en un conjunto más complejo que comprende siete grupos de factores que se cruzan. La tradición posterior los designa como las treinta y siete ayudas a [o requisitos para] la iluminación (*bodhipakkhiya dhammā*), pero el propio Buda simplemente habla de ellos sin un nombre colectivo como “las cosas que les he enseñado después de conocerlas directamente” (M. 103.3, M. 104.5). Hacia el final de su vida destacó ante el Saṅgha que la larga duración de su enseñanza en el mundo depende de la preservación precisa de estos factores y de que sus seguidores los practiquen en armonía, libres de discordia.

Los constituyentes de este conjunto son los siguientes:

- Los cuatro fundamentos de la atención plena (*satipaṭṭhāna*)
- Los cuatro esfuerzos correctos (*sammappadhāna*)
- Las cuatro bases del poder espiritual (*iddhipāda*)
- Las cinco facultades espirituales (*indriya*)
- Los cinco poderes (*bala*)
- Los siete factores de la iluminación (*bojjhaṅga*)
- El Noble Óctuple Sendero (*ariya aṭṭhaṅgika magga*)

Cada grupo se define en su totalidad en M.77, §§15–21. Como mostrará el examen, la mayoría de estos grupos son simplemente subdivisiones o reordenamientos de factores del óctuple sendero hechos para resaltar diferentes aspectos de la práctica. Así, por ejemplo, los cuatro fundamentos de la atención plena son una elaboración de la atención plena correcta; los cuatro tipos de esfuerzo correcto, una elaboración del esfuerzo correcto. El desarrollo de los grupos es por

lo tanto integral y no secuencial. M.118, por ejemplo, muestra cómo la práctica de los cuatro fundamentos de la atención plena cumple con el desarrollo de los siete factores de la iluminación y M. 149.10 afirma que quien se dedica a la meditación introspectiva en las bases sensoriales madura los treinta y siete requisitos para la iluminación.

El análisis factorial de los treinta y siete requisitos para la iluminación saca a la luz la importancia central de cuatro factores: entre ellos, energía, atención plena, concentración y sabiduría. A partir de esto se puede esbozar una imagen clara de la práctica esencial. Se comienza con una comprensión conceptual del Dhamma y la intención de alcanzar la meta, los dos primeros factores del camino. Entonces, por fe, uno acepta la disciplina moral que regula el lenguaje, la acción y el modo de sustento. Con la virtud como base, uno aplica enérgicamente la mente para cultivar los cuatro fundamentos de la atención plena. A medida que la atención madura, desemboca en una concentración más profunda, y la mente concentrada, mediante la investigación, llega a la sabiduría, a una comprensión profunda de los principios originalmente captados sólo conceptualmente.

8. EL ENTRENAMIENTO GRADUAL

En el Majjhima Nikāya, el Buda a menudo expone la práctica del camino como un entrenamiento gradual (*anupubbāsikkhā*), que se desarrolla en etapas desde el primer paso hasta la meta final. Este entrenamiento gradual es una subdivisión más fina de la triple división del camino en virtud, concentración y sabiduría. Invariablemente, en los *suttas* se muestra que la secuencia del entrenamiento gradual comienza con la salida a la vida sin hogar y la adopción del estilo de vida de un bhikkhu, un monje budista. Esto inmediatamente llama la atención sobre la importancia de la vida monástica en la dispensación del Buda. En principio, toda la práctica del Noble Óctuple Sendero está abierta a personas de cualquier modo de vida, monásticas o laicas, y el Buda confirma que muchos de sus seguidores laicos fueron consumados en el Dhamma y alcanzaron las primeras tres de las cuatro etapas supra mundanas. (M.68, §§18–23; M.73, §§9–22; la posición de la escuela Theravāda es que los seguidores laicos también pueden alcanzar la cuarta etapa, el estado de *arahant*, pero una vez hecho esto, inmediatamente buscan la salida a la vida sin hogar o mueren). Sin embargo, el hecho es que la vida familiar inevitablemente tiende a impedir la búsqueda sincera de liberación al fomentar una multitud de preocupaciones mundanas y apegos personales. Por lo tanto, el propio Buda se fue a la vida sin hogar como paso preliminar en su propia noble búsqueda, y después de su iluminación estableció el Saṅgha, la orden de bhikkhus

y bhikkhunīs, como el recurso para aquellos que desearan dedicarse plenamente a la práctica de su enseñanza sin desviarse por los cuidados de la vida familiar.

El paradigma principal para el entrenamiento gradual que se encuentra en el Majjhima Nikāya es el establecido en M.27 y M.51; se encuentran versiones de alternativa en M.38, M.39, M.53, M.107 y M.125, y se señalarán brevemente algunas de las variaciones más importantes. La secuencia comienza con la aparición de un Tathāgata en el mundo y su exposición del Dhamma, al escuchar lo cual el discípulo adquiere fe y sigue al maestro hasta la vida sin hogar. Habiendo salido, asume y observa las reglas de disciplina que promueven la purificación de la conducta y el sustento. Los siguientes tres pasos —contentamiento, restricción de las facultades sensoriales y atención plena con comprensión clara— tienen como objetivo internalizar el proceso de purificación y así tender un puente sobre la transición de la virtud a la concentración. Las versiones alternativas (M.39, M.53, M.107, M.125) insertan aquí dos pasos adicionales: moderación en la alimentación y devoción a la vigilia.

El entrenamiento directo en la concentración cobra protagonismo en el apartado del abandono de los cinco impedimentos. Los cinco impedimentos: deseo sensorial, mala voluntad, pereza y letargo, inquietud y remordimiento, y duda, son los principales obstáculos para el desarrollo meditativo y, por lo tanto, su eliminación es esencial para que la mente alcance un estado de calma y unificación. En la secuencia sobre el entrenamiento gradual, la superación de los obstáculos se trata sólo esquemáticamente; otras partes del Canon proporcionan instrucción más práctica, amplificada aún más en los comentarios. El pasaje sobre los obstáculos está ejemplificado en M.39 con una serie de símiles que ilustran el contraste entre la esclavitud impuesta por los obstáculos y el gozoso sentido de libertad que se gana cuando se abandonan.

La siguiente etapa de la secuencia describe el logro de los *jhānas*, profundos estados de concentración en los que la mente se torna completamente absorta en su objeto. El Buda enumera cuatro *jhānas*, nombrados simplemente por su posición numérica en la serie, cada una más refinada y elevada que su predecesora. Los *jhānas* se describen siempre mediante las mismas fórmulas, que en varios *suttas* (M.39, M.77, M.119) se ven aumentadas con símiles de gran belleza. Aunque en la tradición Theravāda los *jhānas* no se consideran indispensables para alcanzar la iluminación, el Buda invariablemente las incluye en el entrenamiento gradual completo debido a la contribución que hacen a la perfección intrínseca del camino y porque la concentración profunda que inducen proporciona una base sólida

para el cultivo del conocimiento introspectivo. Aunque todavía son mundanos, los *jhānas* son los “pasos del Tathāgata” (M.27, §§19-22) y presagios de la bienaventuranza de Nibbāna que se encuentra al final del entrenamiento.

A partir del cuarto *jhāna* se hacen posibles tres líneas alternativas de mayor desarrollo. En varios pasajes fuera de la secuencia sobre el entrenamiento gradual (M.8, M.25, M.26, M.66, etcétera) el Buda menciona cuatro estados meditativos que continúan la unificación mental establecida por los *jhānas*. Estos estados, descritos como “las liberaciones pacíficas e inmateriales”, son, como los *jhānas*, también mundanos. Se distinguen de los *jhānas* por su trascendencia de la imagen mental sutil que forma el objeto en los *jhānas*; reciben el nombre de sus propios objetos exaltados: la base del *espacio ilimitado*, la base de la *conciencia ilimitada*, la base de la *nada* y la base de la *ni percepción ni no-percepción*. En los Comentarios pāli, estos estados pasaron a denominarse *jhānas* inmateriales o sin forma (*arūpajjhāna*).

Una segunda línea de desarrollo revelada por los *suttas* es la adquisición de conocimiento supra normal. El Buda menciona con frecuencia seis tipos como grupo, que vienen a denominarse los seis tipos de conocimiento directo (*chaḷabhiññā*; la expresión no aparece en el Majjhima). El último de ellos, el conocimiento de la destrucción de las corrupciones [o contaminaciones], es supramundano y, por lo tanto, pertenece propiamente a la tercera línea de desarrollo. Pero los otros cinco son todos mundanos, productos del grado extraordinariamente poderoso de concentración mental alcanzado en el cuarto *jhāna*: los poderes sobrenaturales, el oído divino, la capacidad de leer las mentes de los demás, el recuerdo de vidas pasadas y el ojo divino. (M.6, M.73, M.77, M.108).

Los *jhānas* y los tipos mundanos de conocimiento directo por sí solos no conducen a la iluminación ni a la liberación. Por muy elevados y pacíficos que sean estos logros, sólo pueden suprimir las impurezas que sustentan la ronda de renacimientos, pero no pueden erradicarlas. Para desarraigar las impurezas en el nivel más fundamental, y así producir frutos de iluminación y liberación, el proceso meditativo debe ser redirigido a lo largo de una tercera línea de desarrollo, que no presupone necesariamente las dos primeras. Ésta es la contemplación de “las cosas como realmente son”, lo que da como resultado una comprensión cada vez más profunda de la naturaleza de la existencia y culmina en el objetivo final, el logro del estado de *arahant*.

Esta línea de desarrollo es la que el Buda sigue en la secuencia del entrenamiento gradual, aunque la precede con descripciones de dos de los conocimientos directos, el recuerdo de vidas pasadas y el ojo divino. Los tres conocimientos juntos, que ocuparon un

lugar destacado en la propia iluminación del Buda (M.4, §§27-30), se denominan colectivamente los tres conocimientos verdaderos (*tevijjā*). Aunque los dos primeros no son esenciales para la realización del logro del *arahant*, podemos suponer que el Buda los incluye aquí porque revelan las dimensiones verdaderamente vastas y profundas del sufrimiento en *samsāra* y, por lo tanto, preparan la mente para la penetración de las Cuatro Nobles Verdades, en la que se diagnostica y supera ese sufrimiento.

El proceso de contemplación mediante el cual el meditador desarrolla conocimiento introspectivo, no se muestra explícitamente como tal en la secuencia del entrenamiento gradual. Sólo está implícito en la exhibición de su fruto final, aquí llamado el conocimiento de la destrucción de las contaminaciones. Las *āsavas* o manchas son una clasificación de impurezas consideradas en su función de sostener la ronda *samsārica*. Los comentarios derivan la palabra de la raíz *su*, que significa “fluir”. Los estudiosos difieren en cuanto a si el flujo implícito en el prefijo *ā* es hacia adentro o hacia afuera; de ahí que algunos lo hayan traducido como “afluencias” o “influencias”, y otros como “salidas” o “efluentes”. Un pasaje común en los *suttas* indica el significado real del término independientemente de la etimología cuando describe los *āsavas* como estados “que contaminan, traen continuación del ser, causan problemas, maduran en sufrimiento y conducen al futuro nacimiento, envejecimiento y muerte” (M. 36.47, etcétera). Por eso otros traductores, pasando por alto el significado literal, lo han traducido como “chancros”, “corrupciones” o “contaminaciones”; siendo esta última la elección del venerable Ñāṇamoli. Las tres contaminaciones mencionadas en los *suttas* son prácticamente sinónimos de anhelo de placeres sensoriales, anhelo de existencia o no existencia, y la ignorancia que aparece al principio de la fórmula del origen dependiente. Cuando la mente del discípulo ha sido liberada de las contaminaciones al completar el camino del *arahant*, revisa su libertad recién ganada y lanza su rugido de león: “El nacimiento ha sido destruido, la vida santa ha sido vivida, lo que tenía que hacerse ha sido hecho, ya no se puede llegar más a ningún estado de ser”.

9. ENFOQUES A LA MEDITACIÓN

Los métodos de meditación enseñados por el Buda en el Canon *pāli* se dividen en dos grandes sistemas. Uno es el desarrollo de la serenidad (*samatha*), que apunta a la concentración (*samādhi*); el otro es el desarrollo de la introspección (*vipassanā*), que apunta a la comprensión o la sabiduría (*paññā*). En el sistema de entrenamiento

mental del Buda, el papel de la serenidad está subordinado al de la intuición porque esta última es el instrumento crucial necesario para desarraigar la ignorancia que se encuentra en el fondo de la esclavitud samsárica. Los contemplativos indios conocían los logros posibles a través de la meditación de la serenidad mucho antes del advenimiento de Buda. El propio Buda dominó las dos etapas más elevadas bajo la dirección de sus primeros maestros, pero descubrió que, por sí solas, sólo conducían a planos superiores de renacimiento, no a una iluminación genuina (M.26, §§15-16). Sin embargo, debido a que la unificación de la mente inducida por la práctica de la concentración contribuye a una comprensión clara, el Buda incorporó las técnicas de meditación de la serenidad y los niveles resultantes de absorción en su propio sistema, tratándolos como una base y preparación para la comprensión y como una “agradable morada aquí y ahora”.

Los logros alcanzados mediante la práctica de la meditación de la serenidad son, como se mencionó en la sección anterior, las ocho absorciones (los cuatro *jhānas* y los cuatro estados inmateriales), cada uno de las cuales sirve como base para el siguiente. Curiosamente, los *suttas* no prescriben explícitamente temas de meditación específicos como medio para alcanzar los *jhānas*, pero los textos de los Comentarios como el Visuddhimagga nos permiten hacer las conexiones. Entre los temas de meditación enumerados en los *suttas*, ocho de los diez *kasiṇas* (M. 77.24) se reconocen como adecuados para alcanzar los cuatro *jhānas*, los dos últimos son soportes respectivos para los dos primeros logros inmateriales. Las ocho bases para la trascendencia parecen ser un tratamiento más finamente diferenciado de la meditación sobre los *kasiṇas* de colores, como lo son las tres primeras de las ocho liberaciones (M.77, §§22-23). La atención plena en la respiración, a la que el Buda dedica un *sutta* completo (M.118), proporciona un tema de meditación siempre accesible que se puede seguir a través de los cuatro *jhānas* y también se puede utilizar para desarrollar el conocimiento introspectivo. Otro método para alcanzar los *jhānas* mencionados en los *suttas* son las cuatro moradas divinas (*brahmavihāra*): benevolencia amorosa ilimitada, compasión, alegría apreciativa (es decir, alegría por el éxito de los demás) y ecuanimidad (M.7, M.40, etcétera). La tradición sostiene que los tres primeros son capaces de conducir a los tres *jhānas* inferiores, y el último de inducir al cuarto *jhāna*. Los logros inmateriales deben alcanzarse fijando la mente en el objeto específico de cada logro: el *espacio ilimitado*, la *conciencia ilimitada*, la *nada* y el estado que sólo puede describirse como *ni perceptivo ni no-perceptivo*.

Mientras que en la meditación de la serenidad el meditador intenta centrarse en un único objeto uniforme abstraído de la experiencia

real, en la meditación introspectiva se intenta contemplar, desde una posición de observación desapegada, el flujo siempre cambiante de la experiencia misma para poder penetrar a través de ella la naturaleza esencial de los fenómenos corporales y mentales. El Buda enseña que el anhelo y el apego que nos mantienen en cautiverio se sustentan en una red de “concepciones” (*mañña*): opiniones ilusorias, presunciones y suposiciones que la mente fabrica mediante un proceso interno de comentario mental o “proliferación” (*papañca*) y luego se proyecta sobre el mundo, considerándolas poseedoras de validez objetiva. La tarea de la meditación introspectiva es cortar nuestros apegos, permitiéndonos atravesar esta red de proyecciones conceptuales para ver las cosas como realmente son.

Ver las cosas como realmente son, significa verlas en términos de las tres características: como transitorias, como dolorosas o sufrientes, y como no propias. Dado que las tres características están estrechamente interconectadas, cualquiera de ellas puede convertirse en el portal principal para entrar en el dominio de la intuición, pero el enfoque habitual del Buda es mostrar las tres juntas: la transitoriedad implica sufrimiento y las dos en conjunto implican la ausencia del yo. Cuando el noble discípulo ve todos los factores del ser marcados con estas tres marcas, ya no se identifica con ellos, ya no se apropia de ellos tomándolos como míos, yo, o mi ser. Al ver esto, se desencanta de todas las formaciones. Cuando se desencanta, su lujuria y apego se desvanecen y su mente se libera de las corrupciones.

Las instrucciones para el desarrollo del discernimiento en el Majjhima Nikāya, aunque concisas, son muchas y diversas. La lección más importante sobre la práctica que conduce a la comprensión es el *Satipaṭṭhāna Sutta*, el discurso sobre los fundamentos de la atención plena (M.10; también se encuentra en el Dīgha Nikāya con una sección ampliada sobre las Cuatro Nobles Verdades). El *sutta* establece un sistema integral llamado *satipaṭṭhāna*, diseñado con el fin de entrenar la mente para ver con precisión microscópica la verdadera naturaleza del cuerpo, las sensaciones, los estados y los fenómenos de la experiencia. A veces se considera que el sistema es el paradigma de la práctica de la *introspección pura* (la contemplación directa de los fenómenos mentales y corporales sin una base previa de *jhāna*) y, si bien varios ejercicios descritos en el *sutta* también pueden conducir a los *jhānas*, el despertar del conocimiento introspectivo es claramente la intención del método.

Otros *suttas* del Majjhima Nikāya describen enfoques para desarrollar la comprensión que elaboran las contemplaciones *satipaṭṭhāna* o llegan a ellas desde un punto de partida diferente. Así, M.118 muestra cómo la práctica de la atención plena en la respiración

cumple con los cuatro fundamentos de la atención plena, no sólo con el primero —como se muestra en M.10. Varios *suttas* (M.28, M.62, M.140) presentan instrucciones más detalladas sobre la contemplación de los elementos. M.37, M.74 y M.140 contienen pasajes esclarecedores sobre la contemplación de las sensaciones. En algunos *suttas*, el Buda utiliza los cinco agregados como base para la contemplación introspectiva, por ejemplo, M.22, M.109; en otros las seis bases de los sentidos (por ejemplo, M.137, M.148, M.149); en algunos más, los dos combinados (M.147). M.112 tiene secciones que tratan del conocimiento basado en los cinco agregados, los seis elementos y las seis bases de los sentidos, y como resultante del entrenamiento gradual M.52 y M.64 muestran que la comprensión también puede despertarse teniendo como objetos los *jhānas*, los logros inmateriales y las moradas divinas: el discípulo entra en cualquiera de estos estados y contempla sus factores constituyentes como sujetos a las tres características.

Varias secuencias de estados meditativos mencionados en el Majjhima culminan en un logro llamado el *cese de la percepción y la sensación* (*saññāvedayitanirodha*). Aunque este estado siempre sigue al último logro inmaterial, no es, como puede suponerse, simplemente un escalón más alto en la escala de concentración. Estrictamente hablando, el logro del cese no pertenece ni a la serenidad ni a la introspección. Es un estado alcanzado por los poderes combinados de serenidad e introspección en el que todos los procesos mentales quedan temporalmente suspendidos. Se dice que el logro es accesible sólo para los que no regresan y los *arahants* que también han dominado los *jhānas* y los estados inmateriales. Se encuentran estudios canónicos detallados al respecto en M.43 y M.44.

10. LOS CUATRO PLANOS DE LIBERACIÓN

La práctica del camino budista evoluciona en dos etapas distintas: una etapa mundana (*lokiya*) o preparatoria y una etapa supramundana (*lokuttara*) o consumada. El camino mundano se desarrolla cuando el discípulo emprende el entrenamiento gradual en virtud, concentración y sabiduría. Esto alcanza su punto máximo en la práctica de la meditación introspectiva, que profundiza la experiencia directa de las tres características de la existencia. Cuando las facultades del practicante han alcanzado un grado adecuado de madurez, el camino mundano da origen al camino supramundano, llamado así porque conduce directa e infaliblemente fuera (*uttara*) del mundo (*loka*) que comprende los tres reinos de la existencia, hacia el logro del “elemento inmortal”: Nibbāna.

El progreso a lo largo del camino supramundano está marcado por cuatro avances importantes, cada uno de los cuales conduce al discípulo a través de dos fases subordinadas llamadas el camino (*magga*) y su fruto (*phala*). La fase del camino tiene la función especial de eliminar un número determinado de impurezas a las que se opone directamente, es decir, los impedimentos mentales que nos mantienen esclavizados a la ronda de renacimientos. Cuando se ha completado el trabajo del camino, el discípulo se da cuenta de su fruto correspondiente, el grado de liberación hecho accesible por ese camino en particular. La fórmula canónica de homenaje al Saṅgha se refiere indirectamente a estos cuatro planos de liberación —cada uno con su fase de camino y fruto— cuando ensalza la comunidad de nobles discípulos del Bienaventurado como compuesta por “los cuatro pares de personas, los ocho tipos de individuos” (M. 7.7). Estos cuatro pares se obtienen tomando, para cada etapa, el que ha entrado en el camino hacia la realización del fruto y el que ha alcanzado el fruto.

En los *suttas* el Buda resalta las características específicas de cada etapa supramundana de dos maneras: mencionando las impurezas que se abandonan en cada plano y las consecuencias que su logro tiene en el proceso de renacimiento (ver, por ejemplo, M.6, §§11–13, 19; M.22, §§42–45, etcétera). Él describe la eliminación de las impurezas clasificándolas en un grupo de diez tipos llamado las diez cadenas [o encadenamientos, *saṃyojana*]. El discípulo entra en el primer camino supramundano ya sea como seguidor del Dhamma (*dhammānusārin*), o como seguidor de la fe (*saddhānusārin*); el primero es aquel en quien la sabiduría es la facultad dominante, el segundo es quien progresa mediante el impulso de la fe. Este camino, el camino de entrada a la corriente, tiene la tarea de erradicar las tres trabas más burdas: la noción de identidad, es decir, la noción de un yo entre los cinco agregados; la duda en el Buda y sus enseñanzas; y la adherencia a reglas y observancias externas, ya sean rituales o ascéticas, en la creencia de que pueden traer purificación. Cuando el discípulo se da cuenta del fruto de este camino, se convierte en un entrante en la corriente (*sotāpanna*), alguien que ha entrado en la “corriente” del Noble Óctuple Sendero y que lo llevará irreversiblemente al Nibbāna. Quien entra en la corriente está destinado a alcanzar la liberación final en un máximo de siete nacimientos más, todos los cuales ocurren en el mundo humano o en los reinos celestiales.

El segundo sendero supramundano atenúa en un grado aún mayor las impurezas fundamentales de la aidez, el odio y la ofuscación, aunque sin erradicarlas todavía. Al comprender el fruto de este camino, el discípulo se convierte en alguien que regresa una vez (*sakadāgāmin*), es decir, que debe regresar a este mundo (al reino de la esfera de los

sentidos) sólo una vez más y luego poner fin al sufrimiento. El tercer camino erradica las dos cadenas siguientes: el deseo sensorial y la mala voluntad; esto resulta en el fruto del que no regresa (*anāgāmin*), quien así debe reaparecer por nacimiento espontáneo en uno de los reinos celestiales especiales llamados las *Moradas Puras*, y allí alcanzar Nibbāna final sin regresar jamás de ese mundo.

El cuarto y último sendero supramundano es el sendero del estado de *arahant*. Este camino erradica las cinco ataduras superiores: el deseo de renacer en el reino material sutil y en el reino inmaterial, el engreimiento, la agitación y la ignorancia. Al comprender el fruto de este camino, el practicante se vuelve un *arahant*, alguien completamente liberado, que “aquí y ahora entra y permanece en la liberación de la mente y la liberación por sabiduría que están libres de mancha con la destrucción de las corrupciones”. El *arahant* se discutirá más a fondo en la siguiente sección.

Los comentarios —a los que a menudo se hace referencia en las notas de esta traducción— desarrollan una interpretación de los caminos y frutos basada en la sistematización de las enseñanzas del Buda conocidas como el Abhidhamma. Basándose en la descripción del Abhidhamma de la mente como una secuencia de actos discretos y momentáneos de conciencia, llamados *cittas*, los Comentarios dan a entender que cada camino o vía supramundana es un momento de conciencia único que surge en el clímax de una serie de ideas sobre el Dhamma. Cada una de las cuatro conciencias del sendero momentáneo elimina su propio conjunto fijo de impurezas, a las que sigue inmediatamente su fruición, que consiste en una serie de conciencias momentáneas que disfrutan de la bienaventuranza del Nibbāna, accesible gracias al avance en el sendero. Aunque los comentaristas emplean regularmente esta concepción de las vías y los frutos como herramienta hermenéutica para interpretar los *suttas*, no está formulada explícitamente como tal en los antiguos Nikāyas y, en ocasiones, incluso parece haber una tensión entre los dos, —por ejemplo, en el pasaje de M. 142.5, que describe a las cuatro personas en el camino como destinatarios distintos de las ofrendas.

11. EL ARAHANT

La figura ideal del Majjhima Nikāya, como del Canon pāli en su conjunto, es el *arahant*. La palabra “*arahant*” en sí misma deriva de una raíz que significa “ser digno”. El venerable Ñāṇamoli lo traduce como “consumado” [o “cumplido”] y “El Consumado” cuando se utiliza como un epíteto de Buda, probablemente para ser coherente con su práctica de traducir todos los epítetos de Buda. En otras ocasiones

lo deja sin traducir. La palabra parece haber sido acuñada antes del budismo, pero fue adoptada por el Buda para designar al individuo que ha alcanzado el fruto final del camino.

Los *suttas* emplean una descripción común del *arahant* que resume sus logros: él es “alguien con las manchas destruidas, que ha vivido la vida santa, ha hecho lo que tenía que hacer, ha dejado la carga, ha alcanzado su propia meta, ha destruido las cadenas del ser, y se ha liberado completamente mediante el conocimiento final” (M. 1.51, etcétera). Las descripciones variantes recalcan diferentes aspectos del logro del *arahant*. Así, un *sutta* ofrece una serie de epítetos metafóricos que el propio Buda interpreta como representando el abandono de la ignorancia, del anhelo y del engreimiento por parte del *arahant*, su erradicación de las cadenas y su libertad respecto a la ronda de nacimientos (M.22, §§30-35). En otros pasajes, el Buda aplica al *arahant* un conjunto diferente de epítetos —varios de origen brahmánico—, explicando estos términos mediante etimologías imaginativas que aluden a la eliminación, por parte del *arahant*, de todos los estados malsanos y nocivos (M.39, §§22-29).

El Majjhima registra diferencias de tipo entre los *arahants*, que se atribuyen a la diversidad de sus facultades. En M.70 el Buda introduce una distinción básica entre aquellos *arahants* que están “liberados en ambos sentidos” y aquellos que están “liberados por la sabiduría”: mientras que los primeros son capaces de permanecer en los logros inmateriales, los segundos carecen de esa capacidad. Los *arahants* se distinguen además como aquellos que poseen, además del conocimiento de la destrucción de las corrupciones, necesaria para todos los *arahants*, los tres conocimientos verdaderos y los seis conocimientos directos. En M.108 el venerable Ānanda indica que aquellos *arahants* que poseían los seis conocimientos directos recibieron especial veneración y autoridad en el Saṅgha tras la muerte del Buda.

Sin embargo, más allá de estas diferencias incidentales, todos los *arahants* comparten los mismos logros esenciales: la destrucción de todas las impurezas y la libertad respecto a futuros renacimientos. Poseen tres cualidades insuperables: visión [introspectiva], práctica del camino y liberación insuperables (M. 35.26). Están dotados de los diez factores de quien está más allá del entrenamiento: los ocho factores del Noble Óctuple Sendero aumentados por el conocimiento y la liberación correctos (M. 65.34, M. 78.14). Poseen los cuatro fundamentos: los fundamentos de la sabiduría, de la verdad, del abandono y de la paz (M. 140.11). Y mediante la erradicación de la lujuria, el odio y la ofuscación, todos los *arahants* tienen acceso a un logro meditativo único llamado el logro de la fruición del *arahant*,

descrito como la liberación inquebrantable de la mente, la liberación inmensurable de la mente, la liberación *en el vacío* de la mente, la liberación de mente a través de la *nada* y la liberación *sin signo* de la mente (M.43, §§35–37).

12. KAMMA Y RENACIMIENTO

Según las enseñanzas del Buda, todos los seres excepto los *arahants* están sujetos a la “renovación del ser en el futuro” (*punabbhava*), es decir, al renacimiento. El renacimiento, en la concepción budista, no es la transmigración de un yo o de un alma, sino la continuación de un proceso, un flujo de devenir en el que vidas sucesivas están unidas por una transmisión causal de influencia más que de identidad sustancial. El modelo causal básico que subyace en el proceso es el definido por la enseñanza del origen dependiente (ver secciones sobre el origen y cese del sufrimiento y Nibbāna), que también demuestra cómo el renacimiento es posible sin un “yo” que reencarna.

El Buda enseña que el proceso de renacimiento es regido por una ley definida de carácter esencialmente ético. Este carácter ético se establece por el dinamismo fundamental que determina los estados en los que renacen los seres y las circunstancias que encuentran en el curso de sus vidas. Ese dinamismo es *kamma*, acción volitiva del cuerpo, la palabra y la mente. Aquellos seres que se involucran en malas acciones —acciones motivadas por las tres raíces nocivas de la codicia, el odio y la ofuscación— generan *kamma* nocivo que los lleva a renacer en estados inferiores de existencia, y, si madura en el mundo humano, les trae dolor y desgracia. Aquellos seres que se dedican a buenas acciones —acciones motivadas por las tres raíces saludables de no avidez, no odio y no ofuscación— generan un *kamma* saludable que los lleva a estados superiores de existencia y madura en el mundo humano como felicidad y buena fortuna. Debido a que las acciones que una persona realiza en el curso de una sola vida pueden ser extremadamente variadas, el tipo de renacimiento que le espera puede ser muy impredecible, como lo muestra el Buda en M.136. Pero a pesar de esta variabilidad empírica, una ley invariable gobierna la relación directa entre los tipos de acciones y los tipos de resultados que producen; las correlaciones básicas fueron esbozadas por el Buda en M.57 y expuestas con mayor detalle en M.135.

En diversos *suttas* del Majjhima Nikāya, el Buda se refiere a varios planos de existencia en los que puede ocurrir el renacimiento y también da algunas indicaciones de los tipos de *kamma* que conducen a esos planos. Esta tipología cosmológica no es, desde el punto de vista budista, producto de conjeturas o fantasías, sino un asunto

directamente conocido por el Buda a través de sus “poderes de conocimiento del Tathāgata” (M. 12.36); hasta cierto punto, el proceso también es verificable por aquellos que obtienen el ojo divino (por ejemplo, M. 39.20). Se puede dar aquí una breve descripción de los planos de renacimiento reconocidos en la cosmología budista y de sus antecedentes kármicos, tal como están sistematizados a lo largo del desarrollo de la tradición Theravāda.

El cosmos budista se divide en tres amplios reinos: el reino de la esfera de los sentidos, el reino de la materia sutil y el reino inmaterial. Cada uno de ellos comprende una serie de planos subsidiarios, que suman un total de treinta y un planos de existencia.

El reino de la esfera de los sentidos, llamado así porque allí predomina el deseo sensorial, consta de once planos divididos en dos grupos: los malos destinos y los buenos destinos. Los malos destinos o “estados de privación” (*apāya*) son cuatro: los infiernos, que son estados de tormento intenso como se describe en M.129 y M.130; el reino animal; la esfera de los fantasmas (*peta*), seres afligidos por un hambre y una sed incesantes; y la esfera de los titanes (*asura*), seres envueltos en constante combate (no mencionados como un plano separado en el Majjhima). Los cursos de *kamma* que conducen al renacimiento en estos planos se clasifican en un conjunto de diez: tres de cuerpo, cuatro de lenguaje y tres de mente. Éstos se enumeran brevemente en M. 9.4 y se explican en M.41. Las gradaciones en la gravedad de las malas intenciones responsables de estas acciones explican diferencias específicas en el modo de renacimiento resultante de tales acciones.

Los buenos destinos en el ámbito de la esfera de los sentidos son el mundo humano y los planos celestiales. Estos últimos son seis: los *devas* bajo los Cuatro Grandes Reyes; los *devas de los* Treinta y Tres (*tāvātimsa*), presididos por Sakka, metamorfosis budista de Indra, representado como un devoto del Buda, fiel, pero propenso a la negligencia (M.37); los *devas* de Yāma; los *devas* del cielo de Tusita, morada del *bodhisatta* antes de su nacimiento final (M.123); los *devas que se deleitan en crear*; y los *devas que ejercen poder sobre las creaciones de otros*. Se dice que esta última es la morada de Māra, el tentador del budismo, quien además de ser un símbolo del deseo y la muerte, también es considerado como una deidad poderosa con designios malignos, deseosa de impedir que los seres escapen de la red del *saṃsāra*. La causa kármica para el renacimiento en los buenos destinos del reino de la esfera de los sentidos es la práctica de los diez cursos de acción saludable, definidos en M. 9.8 y en M.41.

En el reino de la materia fina o sutil los tipos más densos de materia están ausentes y la dicha, el poder, la luminosidad y la vitalidad de

sus habitantes son muy superiores a los del reino de la esfera de los sentidos. El reino de la materia sutil consta de dieciséis planos, que son las contrapartes objetivas de los cuatro *jhānas*. El logro del primer *jhāna* conduce al renacimiento entre la Asamblea de Brahmā, los ministros de Brahmā y los Mahā Brahmās, según se desarrolle en un grado inferior, medio o superior. Baka el Brahmā (M.49) y Brahmā Sahampati (M.26, M.67) parecen ser residentes del último plano nombrado. Los *suttas* mencionan especialmente las moradas divinas como el camino hacia la compañía de Brahmā (M.99, §§24-27). El logro del segundo *jhāna* en los mismos tres grados conduce respectivamente al renacimiento entre los *devas de refulgencia limitada*, de *refulgencia inmensurable* y de *refulgencia que fluye*; el del tercer *jhāna* conduce a renacer entre los *devas de gloria limitada*, de *gloria inmensurable* y de *gloria refulgente*. El cuarto *jhāna* normalmente conduce al renacimiento entre los *devas de gran fruto*, pero, si se desarrolla con el deseo de alcanzar un modo de existencia sin percepción, conducirá al renacimiento entre los *seres no perceptivos*, para quienes la conciencia está temporalmente suspendida. El reino de la materia sutil también contiene cinco planos especiales que son exclusivamente para el renacimiento de los [nobles] *que no regresan*. Éstas son las *Moradas Puras* —Aviha, Atappa, Sudassa, Sudassī y Akaniṭṭha. Se dice que en cada uno de estos planos en el reino de la materia sutil la vida útil es de enorme duración y aumenta significativamente en cada plano superior.

El tercer reino del ser es el *reino inmaterial*, donde la materia se ha vuelto inexistente y sólo existen procesos mentales. Este reino consta de cuatro planos, que son las contrapartes objetivas de los cuatro logros meditativos inmatrimales de los cuales resultan, y cuyos nombres comparten: las bases del *espacio ilimitado*, la *conciencia ilimitada*, la *nada* y la *ni percepción ni no-percepción*. La esperanza de vida que se les atribuye es respectivamente de 20 000; 40 000; 60 000; y 84 000 grandes eones.

En la cosmología budista, la existencia en todos los ámbitos, al ser producto de un *kamma* con una potencia finita, es necesariamente temporal. Los seres renacen de acuerdo con sus acciones, experimentan los buenos o malos resultados y luego, cuando el *kamma* generativo ha agotado su fuerza, fallecen para renacer en otro lugar, según lo determine otro *kamma* más que haya encontrado la oportunidad de madurar. Por lo tanto, tanto los tormentos del infierno como la bienaventuranza del cielo, sin importar cuánto duren, están destinados a pasar. Por esta razón, el Buda no sitúa el objetivo final de su enseñanza en ningún lugar del mundo condicionado. Él guía a aquellos cuyas facultades espirituales aún están tiernas para aspirar

a un renacimiento celestial y les enseña las líneas de conducta que conducen al cumplimiento de sus aspiraciones (M.41, M.120). Pero a aquellos cuyas facultades están maduras y pueden captar la naturaleza insatisfactoria de todo lo condicionado, los insta a realizar un esfuerzo decidido para poner fin a la itinerancia en el *saṃsāra* y alcanzar Nibbāna, que trasciende todos los planos del ser.

13. EL BUDA Y SUS CONTEMPORÁNEOS

El país medio de la India en el que vivió y enseñó el Buda en el siglo V a.C. rebosaba de una exuberante variedad de creencias religiosas y filosóficas propagadas por maestros igualmente variados en sus estilos de vida. La división principal era entre brahmanes y ascetas no brahmánicos, los *samaṇas* o “buscadores”. Los brahmanes eran el sacerdocio hereditario de la India, los custodios de la antigua ortodoxia. Aceptaron la autoridad de los vedas, que estudiaron, cantaron en innumerables rituales, sacrificios y ceremonias, y recurrieron a ellos como fuente de sus especulaciones filosóficas. Por eso, en los *suttas* se les caracteriza como tradicionalistas (*anussavika*), que enseñan sus doctrinas sobre la base de la tradición oral (M. 100.7). El Canon pāli generalmente los describe viviendo una vida cómodamente establecida, casándose y engendrando descendencia y, en algunos casos, disfrutando del patrocinio real. Los más eruditos entre ellos reunieron un grupo de estudiantes —todos necesariamente de nacimiento brahmán— a quienes enseñaron los himnos védicos.

Los *samaṇas*, por otra parte, no aceptaron la autoridad de los vedas, por lo que, desde la perspectiva de los brahmanes, estaban en las filas de la heterodoxia. Por lo general eran célibes, vivían una vida de mendicidad y adquirían su estatus por renuncia voluntaria más que por nacimiento. Los *samaṇas* vagaban por el campo indio a veces en compañía, a veces en solitario, predicando sus doctrinas a la población, debatiendo con otros ascetas y realizando sus prácticas espirituales, que a menudo implicaban severas austeridades (véase M. 51.8). Algunos maestros del campamento de los *samaṇas* enseñaban enteramente basándose en el razonamiento y la especulación, mientras que otros enseñaban basándose en sus experiencias de meditación. El Buda se situó entre estos últimos, como quien enseña un Dhamma que ha conocido directamente por sí mismo (M. 100.7).

Los encuentros del Buda con los brahmanes solían ser amistosos, y sus conversaciones estaban marcadas por la cortesía y el respeto mutuo. Varios *suttas* del Majjhima Nikāya se refieren a la pretensión de superioridad de los brahmanes sobre aquellos de otras clases sociales. En la época de Buda, el sistema de castas apenas comenzaba

a tomar forma en el noreste de la India y aún no había generado las innumerables subdivisiones y regulaciones rígidas que habrían de maniatar a la sociedad india a lo largo de los siglos. La sociedad estaba dividida en cuatro amplias clases sociales: los *brahmanes*, que desempeñaban las funciones sacerdotales; los *khattiyas*, los nobles, guerreros y administradores; los *vessas*, los comerciantes y agricultores; y los *suddas*, los sirvientes y siervos. De acuerdo con los *suttas* pāli parece que los brahmanes, aunque estaban investidos de autoridad en asuntos religiosos, aún no habían alcanzado la posición de hegemonía indiscutible que alcanzarían después de la promulgación de las *Leyes de Manu*. Sin embargo, ya se habían embarcado en su campaña de dominación y lo hicieron propagando la tesis de que los brahmanes son la casta más elevada, la casta más bella, la descendencia divinamente bendecida de Brahmā, los únicos capaces de purificarse. El desasosiego de que esta afirmación de los brahmanes pudiera ser cierta parece haberse extendido entre la realeza, quienes deben haber temido la amenaza que representaba para su propio poder (ver M. 84.4, M.90, §§9-10).

Contrariamente a ciertas nociones populares, el Buda no repudió explícitamente las divisiones de clases de la sociedad india ni apeló a la abolición de este sistema social. Dentro del Saṅgha, sin embargo, todas las distinciones de casta fueron abrogadas desde el momento de la ordenación. Así, las personas de cualquiera de las cuatro castas que fueron adelante a la vida sin hogar bajo el mandato del Buda renunciaron a sus títulos y prerrogativas de clase y, en cambio, pasaron a ser conocidos simplemente como discípulos del hijo de los Sakya (véase Ud 5:5 / 55). Siempre que el Buda o sus discípulos se enfrentaban a la afirmación de superioridad de los brahmanes, argumentaban vigorosamente contra ellos, sosteniendo que todas esas afirmaciones carecían de fundamento. La purificación, sostenían, era el resultado de la conducta, no del nacimiento, y por lo tanto era accesible a aquellos de las cuatro castas (M.40, §§13-14, M.84, M. 90.12, M.93). El Buda incluso desmanteló al término "*brahmán*" de su acervo hereditario y, recordando su connotación original de hombre santo, definió al verdadero brahmán como el *arahant* (M.98). Aquellos entre los brahmanes que aún no estaban obstaculizados por los prejuicios de clase, respondieron con aprecio a las enseñanzas del Buda. Algunos de los brahmanes más eminentes de la época, en quienes aún ardía el antiguo anhelo védico de luz, conocimiento y verdad, reconocieron en el Buda al Completamente Iluminado, condición a la que anhelaban, y se declararon sus discípulos (ver especialmente M. 91.34). Varios incluso renunciaron a sus privilegios de clase y con sus séquitos ingresaron al Saṅgha (M. 7.22, M.92, §§15-24).

Los *samaṇas* eran un grupo mucho más diversificado que, al carecer de una autoridad escritural (védica) común, promulgaba una plétora de doctrinas filosóficas que iban desde lo diabólico hasta lo super-divino. El Canon pāli menciona con frecuencia a seis maestros en particular como contemporáneos de Buda, y cada uno de ellos es descrito como “el líder de una orden... considerado por muchos como un santo” (M. 77.5), debieron haber sido bastante influyentes en ese momento. El Majjhima Nikāya menciona el conjunto de seis y, por separado, establece sus doctrinas individuales; sin embargo, no correlaciona los nombres con las doctrinas. Las conexiones entre nombres y doctrinas se establecen en el *Sāmaññaphala Sutta*, del Dīgha Nikāya.

Pūraṇa Kassapa, a quien siempre se menciona en primer lugar en la lista, enseñó una doctrina de inacción (*akiriyavāda*) que negaba la validez de las distinciones morales (M. 60.13, M. 76.10). Makkhali Gosāla era el líder de la secta conocida como Ājīvakas (o Ājīvikas), que sobrevivió en la India hasta la época medieval. Enseñó una doctrina de fatalismo que negaba la causalidad (*ahetukavāda*) y afirmaba que todo el proceso cósmico está rígidamente controlado por un principio llamado fatalidad o destino (*niyati*); los seres no tienen control volitivo sobre sus acciones, sino que se mueven impotentes atrapados en las garras del destino (M. 60.21, M. 76.13). Ajita Kesakambalin era un nihilista moral (*natthikavāda*) que proponía una filosofía materialista que rechazaba la existencia de una vida futura y la retribución kármica (M. 60.5, M. 76.7); el Buda siempre cita su doctrina como el ejemplo paradigmático de noción errónea entre los cursos de acción nocivos. Pakudha Kaccāyana defendió un atomismo sobre cuya base repudió los principios básicos de la moralidad (M. 76.16). Sañjaya Belatṭhiputta, un escéptico, se negó a adoptar una postura sobre las cuestiones morales y filosóficas cruciales de la época, probablemente afirmando que tal conocimiento estaba más allá de nuestra capacidad de verificación (M. 76.30). El sexto maestro, Nigaṇṭha Nātaputta, se identifica con Mahāvīra, el progenitor histórico del jainismo. Enseñó que existe una pluralidad de almas monadas atrapadas en la materia por los vínculos del *kamma* pasado y que el alma debe ser liberada agotando sus vínculos kármicos mediante la práctica de una severa auto mortificación.

Mientras que los *suttas* pāli son generalmente cordiales pero críticos con los brahmanes, son mordaces en su rechazo a las doctrinas rivales de los *samaṇas*. En un *sutta* (M.60) el Buda sostiene que la adopción firme de cualquiera de las tres primeras doctrinas —y, por implicación, de la cuarta— implica una cadena de estados nocivos que generan un *kamma* maligno lo suficientemente fuerte como para provocar un descenso a los reinos inferiores. De manera similar, el venerable

Ānanda describe estos puntos de vista como cuatro “negaciones de la vida santa” (M.76). El escepticismo de Sañjaya, si bien no se considera tan pernicioso, se toma como una indicación del embotamiento y la confusión de su proponente; se describe como “el retorcimiento de una anguila” (*amarāvikkhepa*), debido a su carácter evasivo, y se clasifica entre los tipos de vida santa que no tienen consuelo (M.76, §§30–31). La doctrina jainista, aunque compartía ciertas similitudes con las enseñanzas del Buda, se consideraba suficientemente errónea en sus supuestos básicos como para exigir una refutación, lo que el Buda emprendió en varias ocasiones (M.14, M.56, M.101). El repudio de estos puntos de vista erróneos fue visto, desde la perspectiva budista, como una medida necesaria no sólo para dar una clara advertencia contra los principios que eran espiritualmente perjudiciales, sino también para eliminar los obstáculos a la aceptación de la noción correcta, que como precursora del camino del Buda (M. 117.4) era un requisito previo para avanzar en el camino hacia la liberación final.

14. NOTAS TÉCNICAS

Sólo quedan por analizar algunos puntos técnicos relacionados con esta traducción: primero, un problema general que inevitablemente enfrenta cualquier traductor del Canon pāli, luego, ciertos cambios que se han hecho a las interpretaciones del venerable Ñāṇamoli de términos doctrinales importantes.

15. LAS REPETICIONES

Los lectores de los *suttas* pāli, especialmente en el idioma original, quedarán inmediatamente sorprendidos por la frecuencia y extensión de los pasajes repetitivos. Si se examinan las repeticiones, se encontrará que son de diferentes tipos y, por lo tanto, probablemente provienen de diferentes fuentes. Podemos considerar tres tipos principales.

Primero están las repeticiones narrativas en un solo *sutta*, así como la repetición de declaraciones en una conversación ordinaria. Éstos sin duda se originan en el método de transmisión oral mediante el cual los *suttas* se preservaron durante los primeros cuatro siglos de su existencia, sirviendo dicha repetición como un dispositivo mnemotécnico útil para garantizar que no se perdieran detalles. En la presente traducción estas repeticiones generalmente han sido sustituidas con puntos suspensivos y ocasionalmente se ha tomado la libertad de contraerlas.

Un segundo tipo de repetición surge del uso de fórmulas comunes para describir conjuntos fijos de categorías doctrinales o aspectos

de la formación. Un ejemplo común de esto son las fórmulas de los cuatro *jhānas* y los tres conocimientos verdaderos. Es casi seguro que estas fórmulas formaban parte del repertorio de instrucciones del Buda, empleadas por él en los innumerables discursos que pronunció durante sus cuarenta y cinco años de ministerio para preservar la unidad y la coherencia de sus enseñanzas. Aquí generalmente se ha permitido que se mantengan las fórmulas estereotipadas más breves, excepto cuando desempeñan un papel subordinado a un tema más amplio, en cuyo caso sólo se han retenido las cláusulas principales; un ejemplo es el tratamiento de la fórmula de *jhāna* en M. 53.18. Las fórmulas más largas, que aparecen con mucha frecuencia, han sido abreviadas, generalmente con referencias a los pasajes en los que aparecen completas; ejemplos son el tratamiento de los dos primeros conocimientos verdaderos en M.27, §§23-24 y el entrenamiento gradual en M.38, §§31-38.

Un tercer tipo de repetición surge de la aplicación por parte del Buda de un método de exposición idéntico a una serie de términos doctrinales pertenecientes a un conjunto fijo. Algunos ejemplos son la fórmula para la comprensión que se adjunta a cada uno de los ejercicios del *Satipaṭṭhāna Sutta* (M. 10.5) y la exposición de las tres características aplicadas a cada uno de los cinco agregados (M. 22.26). Estas repeticiones, contrariamente a las suposiciones modernistas, muy probablemente eran parte integral del propio método pedagógico del Buda y sirvieron para aclarar los puntos que quería transmitir. Podemos imaginar bien que tales repeticiones, dirigidas por un maestro plenamente iluminado hacia quienes luchaban fervientemente por despertar, debieron calar profundamente en las mentes de quienes las escucharon y, en muchos casos, provocaron un vislumbre de la verdad. En la traducción, este tipo de repetición generalmente se ha manejado repitiendo el método de exposición sólo para el primer y el último término del conjunto, como se hace a menudo en las ediciones pāli de los textos, excepto cuando el método de exposición es especialmente largo (como en M.118, §§37-39), en cuyo caso se muestra en su totalidad sólo para el primer periodo y de forma muy abreviada para el resto. Aquellos que leen los *suttas* como un ejercicio de contemplación, y no simplemente como información, pueden intentar completar mentalmente toda la secuencia y explorar su gama de implicaciones.

16. DHAMMA

En sus traducciones posteriores el venerable Ñāṇamoli parece haberse fijado dos objetivos: traducir prácticamente todas las palabras pāli al inglés (*arahant* y *bodhisatta* son raras excepciones), y hacerlo

obedeciendo a un estándar de coherencia muy riguroso. En efecto, el principio que guio su trabajo fue: una palabra pāli, una palabra inglesa correspondiente. Este principio también lo aplicó a su tratamiento de la palabra polisémica *dhamma*, de la cual escribió en otra parte que “la necesidad de unidad en la interpretación es tan grande que resulta casi desesperada” (*Minor Readings and Illustrator*, p. 331). Él eligió, como raíz, la palabra “idea”, que intentó utilizar para la palabra pāli en todas sus diversas apariciones. Incluso cuando el *dhamma* se usa en los *suttas* para significar las enseñanzas del Buda, él aún permaneció fiel a su elección, traducéndola como “la Idea Verdadera”.

No hace falta decir que este experimento no tuvo éxito. Reconociendo esto, el venerable Khantipālo, en su edición de los noventa *suttas*, optó por conservar la palabra pāli en la mayoría de sus apariciones. Esta decisión, sin embargo, parece haber sido innecesaria cuando la renuncia a la exigencia de una coherencia estricta permite una traducción fluida y fiable sin pérdida de significado. Si bien los múltiples usos diferentes de la palabra pāli *dhamma* pueden haber tenido originalmente alguna conexión de significado subyacente, en la época del Canon pāli dicha conexión ya había pasado a un segundo plano, hasta el punto de ser prácticamente irrelevante para la comprensión de los textos. Los Comentarios atribuyen al menos diez significados contextuales diferentes a la palabra tal como aparece en el Canon y no intentan darle significado filosófico alguno en esta variabilidad de aplicación. Por lo tanto, el objetivo de una traducción lúcida parece requerir que la palabra se traduzca de manera diferente según su contexto, lo que generalmente deja claro el significado deseado.

Al revisar la traducción del venerable Ñāṇamoli, he conservado la palabra pāli *Dhamma* sólo cuando se refiere a las enseñanzas del Buda, o en varios casos a una enseñanza rival con la que se contrasta la del Buda (como en M. 11.13 y M. 104.2). En sus otros usos se ha permitido que el contexto decida la interpretación. Por lo tanto, cuando *dhamma* aparece en plural como término de referencia ontológica general, se ha traducido como “cosas” (como en M. 1.2 y M. 2.5). Cuando adquiere un matiz más técnico, en el sentido de los fenómenos de la existencia o de los constituyentes mentales, se le ha traducido como “estados” (como en M. 64.9 y M. 111.4). Este término, sin embargo, debe ser despojado de su tono estático, ya que los *dhammas* son eventos dentro de un proceso dinámico, y tampoco debe tomarse como referencia a alguna entidad persistente que experimenta los estados, siendo las entidades mismas nada más que series conectadas de *dhammas*. Los dos últimos significados de *dhamma* no siempre son separables en los textos y, a veces, se tuvo que utilizar la naturalidad de la dicción inglesa como factor para decidir cuál debía seleccionarse.

Como cuarto fundamento de la atención plena y como sexta base de los sentidos externos (*āyatana*), el *dhmma* se ha traducido como “objetos mentales” (incluso aquí “ideas” es demasiado limitado) En otros contextos se ha traducido como cualidades (M. 15.3, M. 48.6) y enseñanzas (M. 46.3, M. 47.3). Cuando se usa como sufijo adquiere el sentido idiomático de “estar sujeto a” y por eso, *vipariṇāmadhamma* se ha traducido como “sujeto a cambio”, por ejemplo. [En el caso del cuarto fundamento de la atención plena, la presente traducción utiliza la designación “fenómenos de la experiencia”. Para el estudio de otras alternativas, ver la nota del traductor n.7, en M.10 (NT)].

17. SAṆKHĀRA

Aunque esta palabra, tal como se usa en los *suttas*, tiene diferentes referencias específicas en diferentes contextos, a diferencia de *dhmma*, conserva suficiente unidad de significado para permitir, con raras excepciones, una interpretación uniforme. El problema, sin embargo, es decidir cuál de las muchas representaciones propuestas es la más adecuada o, si no se considera adecuada, acuñar una nueva que lo sea.

La idea fundamental sugerida por la palabra *saṅkhāra* es “hacer juntos”. Los comentaristas del pāli explican que la palabra permite un sentido tanto activo como pasivo. Así, los *saṅkhāras* son factores (o fuerzas) que funcionan juntos para producir un efecto, o son las cosas que son producidas por una combinación de factores cooperantes. En su traducción del *Visuddhimagga*, el venerable Ñāṇamoli había traducido *saṅkhāras* como “formaciones”, una traducción favorecida por muchos otros traductores. En su plan de traducción posterior, experimentó traduciéndolo como “determinaciones” e intentó incorporar esa nueva elección en su manuscrito del Majjhima. Al editar el manuscrito el venerable Khantipālo optó por volver a las “formaciones” anteriores y más conocidas del traductor, y en esta edición he seguido su ejemplo. Aunque esta palabra tiene la desventaja de acentuar el aspecto pasivo de *saṅkhāras*, evita los problemas en los que se encuentran las “determinaciones” y parece lo suficientemente incolora como para asumir el significado determinado por el contexto.

La palabra *saṅkhāra* aparece en cuatro contextos principales en los *suttas* pāli: (1) Como segundo factor en la fórmula del origen dependiente, se usa para referirse a acciones volitivas, sugiriendo su papel activo en la generación de resultados en el proceso de renacimiento. (2) Como cuarto de los cinco agregados, los *saṅkhāras* comprenden todos los factores mentales no incluidos en los otros tres agregados mentales; a este grupo probablemente se le asigna

el nombre de *saṅkhārakkhandha* en honor a su miembro principal, la volición (*cetanā*), que es responsable de formar todos los demás agregados. (3) *Saṅkhāra* también se usa en un sentido muy amplio para significar todo lo producido por las condiciones. En este sentido, comprende los cinco agregados (como en M. 35.4 y M. 115.12). Aquí la palabra tiene un sentido pasivo, y los comentaristas la explican como *saṅkhatasankhārā*, “formaciones que consisten en lo condicionado”. Este uso se acerca en significado al uso ontológico de *dhamma*, excepto que este último tiene un alcance más amplio ya que incluye el elemento incondicionado, Nibbāna y los conceptos (*paññatti*), los cuales están excluidos de *saṅkhāra*. (4) En otro contexto más, la palabra *saṅkhāra* se usa en relación con *kāya*, *vacī* y *citta* (cuerpo, palabra y mente) para referirse a la formación corporal, que es la respiración de inhalación y exhalación; la formación verbal, que es la aplicación mental inicial y la aplicación mental sostenida; y la formación mental, que es la percepción y la sensación. La primera y la tercera son cosas que dependen respectivamente del cuerpo y de la mente, la segunda son cosas que activan el habla. Esta tríada se analiza en M.44, §§13–15.

Saṅkhāra también se emplea fuera de estos contextos principales, y en uno de esos casos se ha conservado el sentido de “determinación” del venerable Ñāṇamoli. Aquí es donde ocurre en el compuesto *padhānasāṅkhāra*, que se ha traducido como “esfuerzo determinado” (como en M.16.26). El modismo raro y complicado, *saṅkhāraṃ padahati*, también se ha traducido como “él se esfuerza con determinación” (M. 101.23). En otro caso (M.120), siguiendo la glosa comentada, *saṅkhāra* se traduce como “aspiración”.

18. NĀMARŪPA

El venerable Ñāṇamoli había traducido este compuesto literalmente como “nombre-y-forma”. En esta edición el compuesto ha sido cambiado nuevamente a la traducción utilizada en su traducción del *Visuddhimagga*, “mentalidad-materialidad”, aunque lamentamos que esta engorrosa expresión latina carezca de la concisión y fuerza de “nombre-y-forma”. La palabra *nāma* originalmente significaba “nombre”, pero en los *suttas* pāli se usa en este compuesto como un término colectivo para los factores mentales asociados con la conciencia, tal como se verá en la definición de M. 9.54. Los Comentarios explican aquí que *nāma* deriva de la palabra *namati*, “inclinarse”, y que se aplica a los factores mentales porque se “inclinan” hacia el objeto en el acto de conocerlo. *Rūpa* se usa en dos contextos principales en los *suttas*: como el primero de los cinco agregados y como el objeto específico de la conciencia visual. La primera es una

categoría más amplia que incluye a la segunda como una entre muchas otras especies de *rūpa*. El venerable Ñāṇamoli, buscando coherencia en la traducción de su manuscrito, había usado “forma” para *rūpa* como objeto visible (en lugar de “dato visible” usado en su esquema de traducción anterior). Pero, cuando se usa *rūpa* para significar el primero de los cinco agregados, se ha cambiado a “forma material”. Esta interpretación debería indicar con mayor precisión el significado de *rūpa* en ese contexto, preservando al mismo tiempo la conexión con *rūpa* como objeto visible. Ocasionalmente en los textos la palabra parece abarcar ambos significados, sin permitir una delimitación exclusiva; así se expresa en el contexto de ciertos logros meditativos como las dos primeras liberaciones (M. 77.22).

19. BRAHMA

La palabra *brahma* le presentó al venerable Ñāṇamoli otro desafío en su esfuerzo por lograr una coherencia total. La palabra en sí, que se remonta al periodo védico, originalmente significaba poder sagrado, el poder sagrado que sostiene el cosmos y con el que se hacía contacto a través de las oraciones y rituales de los Vedas. Aunque la palabra conservó su significado de “santo” o “sagrado”, en la época del Buda había experimentado dos líneas distintas de desarrollo. Uno culminó en la concepción de Brahman (neutro) como una realidad absoluta impersonal, escondida detrás de los fenómenos cambiantes del mundo y que se manifiesta a través de ellos. Esta concepción es la nota clave de los Upanishads, pero la palabra *brahma* nunca aparece en este sentido en el Canon pāli. La otra línea de desarrollo culminó en la concepción de Brahmā (masculino singular) como un dios personal eterno que crea y regula el mundo. Esta concepción fue sostenida por los brahmanes como se describe en los *suttas* pāli. Los propios budistas afirmaban que Brahmā no era un único dios creador sino un nombre colectivo para varias clases de *devas* de alto rango cuyos jefes, olvidando que todavía son seres transitorios en las garras del *kamma*, eran propensos a imaginarse a sí mismos como el omnipotente y eterno creador (ver: M.49).

El venerable Ñāṇamoli intentó cumplir su directriz de coherencia traduciendo la palabra *brahma* en sus diversas apariciones por “divina” o sus afines. Así, Brahmā, la deidad, se tradujo “la Divinidad”, *brāhmaṇa* (= brahmán) se tradujo “divino” (como sustantivo que significa teólogo sacerdotal), y la expresión *brahmacariya*, en la que *brahma* funciona como un adjetivo, se tradujo como “la vida divina”. El resultado de este experimento fue nuevamente el sacrificio de la claridad en aras de la coherencia, incluso a riesgo de generar malentendidos, y por lo tanto,

en el proceso de revisión, decidí tratar estas expresiones de acuerdo con prácticas más convencionales. Por lo tanto, *Brahmā* y *brahmán* no se han traducido (la última palabra probablemente ya sea más familiar para los lectores modernos que el sustantivo arcaico “divino”). La palabra *brahma*, tal como aparece en compuestos, generalmente se ha traducido como “santo” —por ejemplo, *brahmacariya* como “la vida santa”, excepto cuando se usa para significar abstinencia sexual total, en cuyo caso se ha traducido de acuerdo con su significado previsto como “celibato”. Sin embargo, la palabra “divino” se ha conservado en la expresión *brahmavihāra*, traducida como “morada divina” (M. 83.6) con referencia a las meditaciones “inmensurables” sobre la benevolencia amorosa, la compasión, la alegría apreciativa y la ecuanimidad, que son las moradas de la divinidad *Brahmā* (M. 55.7) y el camino hacia el renacimiento en el mundo de *Brahmā* (M. 99.22).

20. UNA NOTA SOBRE LA PRONUNCIACIÓN

La pronunciación de palabras y nombres en *pāli* es bastante fácil siempre que se sigan las siguientes reglas simples. Entre las vocales:

Las vocales *a e i o u* se pronuncian igual en el *pāli* que en español.

ā ī ū se pronuncian como en «*mañana* (la segunda a)”, “*mí*”, “*tú*”, respectivamente;

Entre las consonantes, *g* se pronuncia como en “*gato*”, *c* como “*che*” y *ñ* como en “*cañón*”. Los cerebrales (*ṭ, ḍ, ṇ, ḷ*) se pronuncian con la lengua en el paladar; los dentales (*t, d, n, l*) con la lengua en los dientes superiores: *m̐* es una nasal que se pronuncia como “*ng*” en “*manga*”. Las aspiradas (*kh, gh, ch, jh, ṭh, ḍh, th, dh, ph y bh*) son consonantes simples que se pronuncian con una ligera exhalación de aire, por ejemplo, *th* como en la palabra “*think*” (pensar) en inglés; *ph* se pronuncia como como en “*phi*” (la letra griega —no como en “*filósofo*”). Las consonantes dobles siempre se enuncian por separado, por ejemplo, *dd* como en “*mostrad discreción*”, *gg* como en “*ziz-zag grande*”.

Una *o* y una *e* siempre llevan acento; de lo contrario, el acento recae en una vocal larga (*ā, ī o ū*) o en una consonante doble o en *m̐*.

21. CAMBIOS IMPORTANTES EN TERMINOLOGÍA

[En la traducción en inglés del venerable Bhikkhu Bodhi esta sección versa sobre los cambios que hizo a la traducción manuscrita del venerable Ñāṇamoli, mostrando dos columnas, una para los términos propuestos por el venerable Ñāṇamoli y la otra para los escogidos por el venerable Bhikkhu Bodhi a los correspondientes términos

del pāli. En la presente traducción mostramos los términos de preferencia en español usados por el traductor —incluyendo algunas de las más comunes usadas actualmente por otros traductores— que corresponden con los términos pāli].

akusala	malsano, insano, nocivo, inhábil
ajjhosāna	sosteniendo
abhinivesa	adherencia
arūpa	inmaterial
asekha	uno más allá del entrenamiento (el <i>arahant</i>)
iddhi	éxito, poder espiritual, poder sobrenatural
uddhacca-kukkucca	agitación y preocupación, inquietud y remordimiento
upadhi	adquisiciones
ottappa	temor o reticencia a hacer algo malo, temor (moral)
kāmā	placeres sensoriales o placeres sensuales
kusala	sano, saludable
khaya	destrucción
citta	mente, momento de conciencia, conciencia
chanda	aspiración, deseo de hacer, ánimo, ardor, fervor
jhāna	jhāna
Tathāgata	el Tathāgata, el Perfecto
thīna-middha	letargo y somnolencia, pereza y letargo, letargo y torpeza mental
dhamma	el Dhamma
dhammā	(1) cosas, estados, factores;(2) objetos mentales;(3) cualidades;(4) enseñanzas
nandī	deleite
nāma	mentalidad, mente
nāmarūpa	mentalidad-materialidad, mente-materia
nibbāna	Nibbāna
nibbidā	desencanto, desilusión, descontento
paññā	sabiduría
paṭigha	(1) impacto sensorial;(2) aversión
padhāna	esforzarse, esfuerzo
papañca	proliferación
paritassanā	agitación
pīti	gozo, goce, regocijo, arrobamiento, interés placentero
Buddha	Buda
brahma	divino, santo
brahmā	Brahmā

brāhmaṇ	brahmán (casta)
brāhmaṇa	brahmán (individuo)
bhāvanā	desarrollo
muditā	alegría empática, alegría altruista, alegría apreciativa
rūpa	(1) forma; (2) forma material, materialidad; (3) material fino (ser)
vicāra	aplicación sostenida de la mente, pensamiento sostenido, ponderación, evaluación, exploración
vicikicchā	duda
vitakka	pensamiento aplicado, pensamiento
virāga	desapasionamiento
sakkāya	identidad
saṅkhārā	formaciones, factores, determinaciones; (1) volición; (2) factores mentales; (3) agregados; (4) formación corporal, verbal o mental.
saṅgha	el Saṅgha, la comunidad de seguidores en la orden del Buda o la comunidad de individuos nobles.
sattā	seres
samaṇa	recluso, renunciante
sekha	el discípulo (noble) en entrenamiento superior
hiri	vergüenza (sana o moral)

Notas del traductor y agradecimientos

NOTAS DEL TRADUCTOR

La presente traducción de *The Middle Length Discourses of the Buddha*, de Bhikkhu Ñāṇamoli y Bhikkhu Bodhi, tiene como objetivo hacer accesible al público hispanohablante el Majjhima Nikāya, la colección de discursos de extensión media perteneciente al Sutta Piṭaka del Canon pāli. Esta colección de 152 *suttas* está compuesta mayoritariamente por discursos del Buda, complementados con algunos pronunciados por sus discípulos principales contemporáneos.

En cuanto a la traducción al español, el traductor ha optado en ciertos casos por expandir las opciones de traducción de algunos términos en pāli, las cuales se presentan entre corchetes (paréntesis angulares). Asimismo, para algunos términos traducidos del inglés al español que, a su vez, tienen equivalentes en pāli, se ha ampliado la traducción añadiendo los términos en pāli, —no presentes en la obra original; dichos términos, en ocasiones con sus referencias, también se han escrito entre corchetes.

Las traducciones de ciertos términos del pāli al inglés o al español varían entre autores en las diferentes obras sobre budismo y meditación, ya que, lamentablemente, no existe una estandarización universal. Esto se debe, en parte, a la naturaleza dinámica de las lenguas, las cuales cambian y se enriquecen constantemente con nuevos vocablos y definiciones. Es por ello que algunos autores prefieren ciertas traducciones que pueden diferir de las de otros. Este fenómeno es común tanto en las obras budistas escritas en inglés como en español. Ante esta situación, el traductor ha intentado ofrecer las variantes más comunes para ciertos términos, las cuales se pueden consultar en el glosario pāli-español incluido en esta obra. En algunos casos, se han añadido entre corchetes aquellas traducciones que podrían considerarse sinónimos viables del término original en la obra. A menudo, estas alternativas provienen de una traducción directa del término en el texto pāli original de acuerdo con los diccionarios pāli-inglés mencionados en las referencias.

Con objeto de ilustrar algunos aspectos de la presente traducción, consideremos que el conocido término pāli *mettā* se ha traducido como

“benevolencia amorosa” y seguido de otras traducciones comunes, tales como “benevolencia”, “amor benevolente”, “amor-bondad” o “amistad amorosa”.

Otro ejemplo es el término *dukkha*, que, dependiendo del contexto, puede traducirse como “dolor”, “sensación dolorosa” (corporal o mental), “sufrimiento”, “malestar”, “insatisfacción”, “estrés” u “oposición”. Asimismo, el término *anicca*, muy común en la doctrina budista, se ha traducido frecuentemente como “impermanencia”, aunque aún no es parte del vocabulario del español según la RAE. Dicho término, considerado un anglicismo del inglés “*impermanence*”, en español denota transitoriedad, temporalidad o no permanencia. En algunos casos, su traducción se amplía con términos como “incertidumbre”, “fragilidad”, “susceptibilidad al cambio” o “erosión”, lo cual puede resultar desconcertante. En la presente obra se optó por usar los términos “transitorio” o “transitoriedad”. El traductor, sin embargo, considera necesaria la inclusión de ciertos términos clave de la doctrina budista, como “impermanencia”, en el acervo de la lengua española.

No siempre existe un término preciso en inglés o español que capture completamente el significado de muchos vocablos del pāli. Por ello el traductor de esta obra sugiere, en la medida de lo posible, emplear los términos en pāli o su versión transliterada, lo que reduce la ambigüedad en cuanto a su significado.

Un aspecto relacionado con la traducción de términos del pāli al español es el uso de transliteraciones que faciliten la lectura. En esta traducción se ha usado este recurso. Por ejemplo, se han empleado ciertos términos en pāli que no tienen un equivalente preciso en español, como *bhikkhu* o *bhikkhunī*, cuya traducción aproximada sería “mendicante o renunciante budista” (en masculino y femenino, respectivamente). Para el plural, se ha optado por las transliteraciones como *bhikkhus* o *bhikkhunīs*, en lugar de los términos originales en pāli *bhikkhū* (nominativo plural) o *bhikkhave* (vocativo plural) y *bhikkhuniyo*.

Otro aspecto particular que debe ser mencionado respecto a la presente traducción, es la inclusión de las notas para cada *sutta* inmediatamente después del texto correspondiente a cada *sutta* individual. Esto hace la lectura de dichas notas más fácil, en comparación con las notas escritas al final del libro y muy separadas del texto original en inglés. Por otra parte, se han incluido notas del traductor (indicadas con las letras NT) como un complemento a las notas originales provenientes de Bhikkhu Bodhi (BB), los Comentarios al Majjhima Nikāya (MA) y los Sub Comentarios al Majjhima Nikāya (MT). Algunas de estas notas del traductor fueron añadidas a instancias de los revisores de la obra y otras fueron iniciativas del traductor, en

ambos casos con la intención de facilitar la comprensión al lector no familiarizado con la doctrina y disciplina del Buda o para complementar lo dicho en las notas originales.

El lector debe considerar con cautela la traducción y notas del traductor (NT) de esta obra. El traductor es consciente del conocido adagio “*Traduttore, traditore*” (el traductor es un traidor). Al traducir, inevitablemente se traiciona el texto original, ya que es imposible capturar completamente todos los matices y connotaciones del idioma original. Por otra parte, en ocasiones la interpretación de las enseñanzas pudiera no ser la mejor posible. Por ello, el traductor pide disculpas a los lectores por cualquier error o limitación en este esfuerzo por ofrecer una traducción al español de esta obra, considerada de gran importancia como herramienta para comprender la doctrina y disciplina del Buda.

Finalmente, cabe mencionar que esta obra no pretende ser una versión definitiva o final en el idioma español; su función debe considerarse sólo provisional. Es de esperarse que en el futuro aparecerán traducciones completas de mayor calidad y provenientes, en forma directa, de las fuentes pāli originales.

AGRADECIMIENTOS

Mi más profundo agradecimiento al venerable Bhikkhu Bodhi por el legado de sus traducciones de los discursos, antologías y obras varias de las enseñanzas del Buda. En particular agradezco el haber otorgado su venia para la presente traducción del Majjhima Nikāya realizada por él y por el venerable Bhikkhu Ñāṇamoli.

El apoyo decisivo de Brihas Sarathy y Steve Hanlon (director y editor de Pariyatti, respectivamente) fue indispensable para la publicación de esta obra, por lo cual extiendo mi reconocimiento y gratitud, considerando además todo el trabajo que han realizado en pro de la difusión de las enseñanzas del Buda durante muchos años.

Mi agradecimiento a Nalin Ariyaratne por su labor de corrección, formateo y diseño en la presente obra, así como a Elizabeth Atkins y Kat Davis por facilitar la transferencia de derechos por parte de Wisdom Publications hacia Pariyatti Publishing.

Debo agradecer a un gran número de personas su ayuda para la realización del presente trabajo. Agradezco al Bhikkhu Niddaro su decisiva contribución para que este proyecto se iniciara, así como al venerable Chandako por su apoyo.

Un muy especial agradecimiento al venerable Bhikkhu Padīpo y a Héctor Pérez Solano por su asistencia como revisores principales de la obra completa. Su contribución para mejorar la redacción y el

contenido de la obra ha sido invaluable. Agradezco también a Miguel De Anquin y a Ana Basurto por sus muchas contribuciones a la revisión y por su trabajo en la corrección de varios de los discursos finales. Mi agradecimiento a la doctora Margarita Berta Martínez del Sobral por su revisión y correcciones a la extensa introducción. Finalmente agradezco a Miguel Ángel Guzmán, por su revisión de los primeros diez *suttas* y las secciones correspondientes previas a los *suttas* y a Ricardo Szwarczer por su apoyo, consejo y muy fructíferas discusiones en relación con la labor de traducción. Mi gratitud a mi esposa Hanna por su constante apoyo, tolerancia y paciencia. Agradezco también el apoyo para esta publicación por parte de Wisdom Publications a través de Kat Davis y Elizabeth Atkins.

En un sentido general agradezco a mis maestros y amigos en el Dhamma por su gran ayuda y ejemplo. El primero en la lista de bhikkhus, bhikkhunīs, *upāsakās* y *upāsikās* es el venerable doctor Henepola Gunaratana Mahā Nayaka Thera, —de quien por primera vez escuché las enseñanzas. Siguen los venerables Pasanno, Soṇa y Amaro, quienes fungieron respectivamente como preceptor y maestros durante los cinco años en que viví la vida monástica como bhikkhu en el Birken Forest Monastery. A estos venerables expreso también mi reverencia y respeto con mi frente a sus pies. La lista de maestros y amigos en el Dhamma a quien tengo muy cercanos en mi corazón es muy extensa. A todos ellos mi agradecimiento sin límite.

Comparto los méritos del presente trabajo con los arriba mencionados y con todos los seres sintientes.

Resumen de los 152 *suttas*

PRIMERA PARTE: LOS CINCUENTA DISCURSOS DE RAÍZ

- 1 *Mūlapariyāya Sutta*: **La raíz de todas las cosas**. El Buda analiza los procesos cognitivos de cuatro tipos de individuos: la persona común y corriente no instruida, el discípulo en formación superior, el *arahant* y el Tathāgata. Éste es uno de los *suttas* más profundos y difíciles del Canon pāli y, por lo tanto, se sugiere que el estudiante serio lo lea sólo de manera superficial en una primera lectura del Majjhima Nikāya, regresando a él para un estudio en profundidad después de completar toda la colección.
- 2 *Sabbāsava Sutta*: **Todas las corrupciones**. El Buda enseña a los bhikkhus siete métodos para restringir y abandonar las corrupciones, las impurezas fundamentales que mantienen el encadenamiento a la ronda del nacimiento y la muerte.
- 3 *Dhammadāyāda Sutta*: **Herederos en el Dhamma**. El Buda insta a los bhikkhus a ser herederos del Dhamma, no herederos de las cosas materiales. Luego, el venerable Sāriputta continúa con el mismo tema explicando cómo los discípulos deben entrenarse para convertirse en herederos del Buda en el Dhamma.
- 4 *Bhayaḍḍherava Sutta*: **Miedo y pavor**. El Buda le describe a un brahmán las cualidades que debe tener un monje que desea vivir solo en el bosque. Luego narra un relato de sus propios intentos de vencer el miedo mientras luchaba por alcanzar la iluminación.
- 5 *Anaṅgaṇa Sutta*: **Carente de imperfecciones**. El venerable Sāriputta da un discurso a los bhikkhus sobre el significado de las imperfecciones, explicando que un bhikkhu se mancha cuando cae bajo el dominio de los malos deseos.
- 6 *Ākaṅkheyya Sutta*: **Si un bhikkhu deseara**. El Buda comienza destacando la importancia de la virtud como fundamento del entrenamiento de un bhikkhu; luego enumera los beneficios que un bhikkhu puede obtener al realizar adecuadamente el entrenamiento.
- 7 *Vatthūpama Sutta*: **El Símil del paño**. Con un simple símil, el Buda ilustra la diferencia entre una mente contaminada y una mente pura.

- 8 *Sallekha Sutta*: **Abandono.** El Buda rechaza la opinión de que el mero logro de las absorciones meditativas sea el abandono de las impurezas y explica cómo se practica apropiadamente el verdadero abandono en sus enseñanzas.
- 9 *Sammādiṭṭhi Sutta*: **El Discurso sobre la comprensión correcta.** Un largo e importante discurso del venerable Sāriputta, con secciones separadas sobre lo saludable y lo no saludable, los nutrimentos, las Cuatro Nobles Verdades, los doce factores de origen condicionado y las corrupciones.
- 10 *Satipaṭṭhāna Sutta*: **Los fundamentos de la atención plena.** Éste es uno de los *suttas* más completos e importantes del Buda que trata sobre la meditación, con especial énfasis en el desarrollo de la introspección. El Buda comienza declarando los cuatro fundamentos de la atención plena como el camino directo para la realización del Nibbāna, luego da instrucciones detalladas sobre los cuatro fundamentos: la contemplación del cuerpo, las sensaciones, la mente y los fenómenos de la experiencia.
- 11 *Cūḷasīhanāda Sutta*: **El Discurso menor sobre el rugido del león.** El Buda declara que sólo en su dispensación se pueden encontrar los cuatro grados de individuos nobles, y explica cómo su enseñanza puede distinguirse de otros credos por su singular rechazo de todas las doctrinas acerca del yo.
- 12 *Mahāsīhanāda Sutta*: **El Gran discurso sobre el rugido del león.** El Buda expone los diez poderes de un Tathāgata, sus cuatro tipos de intrepidez y otras cualidades superiores, que le dan derecho a “rugir su rugido de león en las asambleas”.
- 13 *Mahādukkhakkhandha Sutta*: **El Gran discurso sobre la masa del sufrimiento.** El Buda explica la comprensión plena de los placeres sensoriales, la forma material y las sensaciones; Hay una larga sección sobre los peligros de los placeres sensoriales.
- 14 *Cūḷadukkhakkhandha Sutta*: **El Discurso breve sobre la masa del sufrimiento.** Una variación del discurso anterior, que termina en una discusión con ascetas jainistas sobre la naturaleza del placer y el dolor.
- 15 *Anumāna Sutta*: **Inferencia.** El venerable Mahā Moggallāna enumera las cualidades que hacen que sea difícil amonestar a un bhikkhu y enseña cómo uno debe examinarse a sí mismo para eliminar los defectos de su carácter.
- 16 *Cetokhila Sutta*: **Los desiertos del corazón.** El Buda explica a los bhikkhus los cinco “desiertos en el corazón” y las cinco “cadenas en el corazón”.
- 17 *Vanapattha Sutta*: **Alejado en el bosque.** Un discurso sobre las condiciones en las que un bhikkhu meditativo debería

- permanecer viviendo en la espesura de la jungla y las condiciones debido a las cuales debería ir a otra parte.
- 18 *Madhupiṇḍika Sutta*: **La bola de miel.** El Buda pronuncia una declaración profunda pero enigmática sobre “la fuente a través de la cual las percepciones y nociones teñidas de proliferación mental acosan a una persona”. Esta declaración es aclarada por el venerable Mahā Kaccāna, cuya explicación es elogiada por el Buda.
 - 19 *Dvedhāvitakka Sutta*: **Dos tipos de pensamiento.** Con referencia a su propia lucha por la iluminación, el Buda explica la manera de superar los pensamientos nocivos y reemplazarlos por pensamientos saludables. El *sutta* describe también su proceso de desarrollo mental que culminó en el logro de los *jhānas* y el triple conocimiento.
 - 20 *Vitakkasaṇṭhāna Sutta*: **El Aquietamiento de los pensamientos distractores.** El Buda enseña cinco métodos para afrontar los pensamientos nocivos que pueden surgir durante el curso de la meditación.
 - 21 *Kakacūpama Sutta*: **El Símil de la sierra.** Un discurso sobre la necesidad de mantener la paciencia ante palabras desagradables.
 - 22 *Alagaddūpama Sutta*: **El Símil de la serpiente.** Un bhikkhu llamado Ariṭṭha da lugar a una noción perniciosa de que la conducta prohibida por el Buda no es realmente una obstrucción. El Buda lo reprende y, con una serie de símiles memorables, enfatiza los peligros de aplicar mal y tergiversar el Dhamma. El *sutta* culmina en una de las disquisiciones más impresionantes sobre el *no yo* que se encuentran en el Canon.
 - 23 *Vammika Sutta*: **El Hormiguero.** Una deidad presenta a un bhikkhu un oscuro enigma, que el Buda le revela.
 - 24 *Rathavinīta Sutta*: **Los carruajes de relevo.** El venerable Puṇṇa Mantāniputta explica a Sāriputta que la meta de la vida santa, el Nibbāna final, debe alcanzarse mediante las siete etapas de purificación.
 - 25 *Nivāpa Sutta*: **El Cebo.** El Buda utiliza la analogía de los cazadores de ciervos para dar a conocer a los bhikkhus los obstáculos que enfrentan en su esfuerzo por escapar del control de Māra.
 - 26 *Ariyapariyesanā Sutta*: **La noble búsqueda.** El Buda les da a los bhikkhus un largo relato de su propia búsqueda de la iluminación, desde el momento de su vida en el palacio hasta la transmisión del Dhamma a sus primeros cinco discípulos.
 - 27 *Cūlahatthipadopama Sutta*: **El Discurso corto sobre el símil de la huella del elefante.** Usando la analogía de un leñador que busca un gran elefante macho, el Buda explica cómo un discípulo

- llega a la completa certeza de la verdad de su enseñanza. El *sutta* presenta un relato completo de la formación paso a paso del bhikkhu.
- 28 *Mahāhatthipadopama Sutta*: **El Gran discurso sobre el símil de la huella del elefante.** El venerable Sāriputta comienza con una declaración de las Cuatro Nobles Verdades, que luego expone mediante la contemplación de los cuatro elementos y el origen dependiente de los cinco agregados.
 - 29 *Mahāsāropama Sutta*: **El Gran discurso sobre el símil del duramen.** Mediante la elaboración de un símil el Buda explica que la inquebrantable liberación de la mente es la meta de la vida santa, su corazón y su fin.
 - 30 *Cūlasāropama Sutta*: **El Discurso menor sobre el símil del duramen.** Este discurso y el anterior recalcan que el objetivo propio de la vida santa es la liberación inquebrantable de la mente, de la cual todos los demás beneficios son suplementarios.
 - 31 *Cūlagosinga Sutta*: **El Discurso menor en Gosinga.** El Buda se encuentra con tres bhikkhus que viven en concordia, “mezclados como leche y agua” y pregunta cómo logran vivir juntos en tal armonía.
 - 32 *Mahāgosinga Sutta*: **El Gran discurso en Gosinga.** En una hermosa noche iluminada por la luna, varios discípulos mayores se reúnen en el bosque de árboles *sāla* y discuten qué clase de bhikkhu podría iluminar el bosque. Después de que cada uno ha respondido según su ideal personal, acuden al Buda, quien les da su propia respuesta.
 - 33 *Mahāgopālaka Sutta*: **El Gran discurso sobre el vaquero.** El Buda enseña once defectos que impiden el crecimiento de un bhikkhu en el Dhamma y once cualidades que contribuyen a su crecimiento.
 - 34 *Cūlagopālaka Sutta*: **El Discurso menor sobre el vaquero.** El Buda explica los tipos de bhikkhus que “cruzan la corriente de Māra” y llegan con seguridad hasta la otra orilla.
 - 35 *Cūlasaccaka Sutta*: **El Discurso menor a Saccaka.** El polemista Saccaka se jacta de que en el debate puede zarandear al Buda de arriba a abajo y golpearlo, pero cuando finalmente se encuentra con el Buda, la discusión toma algunos giros inesperados.
 - 36 *Mahāsaccaka Sutta*: **El Gran discurso a Saccaka.** El Buda se reencuentra con Saccaka y en el curso de una discusión sobre el “desarrollo del cuerpo” y el “desarrollo de la mente” le relata una narración detallada sobre su propia búsqueda espiritual.
 - 37 *Cūḷataṇhāsankhaya Sutta*: **El Discurso menor sobre la destrucción de la avidez.** El venerable Mahā Moggallāna escucha

- al Buda dar una breve explicación a Sakka, gobernante de los devas, sobre cómo un bhikkhu se libera mediante la destrucción del deseo. Deseando saber si Sakka entendió el significado, hace un viaje al cielo de los Treinta y Tres para averiguarlo.
- 38 *Mahātaṇhāsankhaya Sutta*: **El Gran discurso sobre la destrucción de la avidez.** Un bhikkhu llamado Sāti promulga la perniciosa noción de que es la misma conciencia la que transmigra de vida en vida. El Buda lo reprende con un largo discurso sobre el origen dependiente, mostrando cómo todos los fenómenos de la existencia surgen y cesan a través de condiciones.
- 39 *Mahā-Assapura Sutta*: **El Gran discurso en Assapura.** El Buda aclara “las cosas que hacen de uno un *samaṇa*” con un discurso que cubre muchos aspectos de la formación del bhikkhu.
- 40 *Cūḷa-Assapura Sutta*: **El Discurso menor en Assapura.** El Buda explica que “el camino propio del *samaṇa*” no es la mera práctica exterior de austeridades sino la purificación interior para eliminar las impurezas.
- 41 *Sāleyyaka Sutta*: **Los brahmanes de Sālā.**
- 42 *Verañjaka Sutta*: **Los brahmanes de Verañja.** Éste y el *sutta* anterior son casi idénticos, el Buda explica a grupos de brahmanes jefes de familia los cursos de conducta que conducen al renacimiento en los reinos inferiores y los cursos que conducen al renacimiento y la liberación superiores.
- 43 *Mahāvedalla Sutta*: **La serie mayor de preguntas y respuestas.**
- 44 *Cūḷavedalla Sutta*: **La serie menor de preguntas y respuestas.** Este discurso y el anterior toman la forma de discusiones sobre varios puntos sutiles del Dhamma; el primero entre el venerable Mahā Koṭṭhita y la venerable Sāriputta y el segundo entre la bhikkhunī Dhammadinnā y el seguidor laico Visākha.
- 45 *Cūḷadhammasamādāna Sutta*: **El Discurso menor sobre las formas de emprender las cosas.**
- 46 *Mahādhammasamādāna Sutta*: **El Gran discurso sobre las formas de emprender las cosas.** El Buda explica, de manera diferente en cada uno de los dos *suttas*, cuatro maneras de emprender las cosas, diferenciándolas según si son dolorosas o placenteras en el presente y si maduran en dolor o placer en el futuro.
- 47 *Vīmaṃsaka Sutta*: **El Indagador.** El Buda invita a los bhikkhus a hacer una investigación exhaustiva de sí mismos para descubrir si pueden ser aceptados o no como completamente iluminados.
- 48 *Kosambiya Sutta*: **El Discurso en Kosambī.** Durante el periodo en que los bhikkhus de Kosambī estaban divididos por una disputa, el Buda les enseña las seis cualidades que crean el amor;

el respeto y que son conducentes a la unidad. Luego explica siete conocimientos extraordinarios que posee un noble discípulo que ha logrado el fruto de la entrada a la corriente.

- 49 *Brahmanimantanika Sutta*: **La invitación de un Brahmā**. Baka el Brahmā, una alta divinidad, adopta la perniciosa noción de que el mundo celestial que preside es eterno y que no hay ningún estado superior más allá. El Buda lo visita para disuadirlo de esa noción equivocada y lo involucra en una competencia de dimensiones olímpicas.
- 50 *Māratajjanīya Sutta*: **La reprimenda a Māra**. Māra intenta acosar al venerable Mahā Moggallāna, pero este último relata una historia del pasado lejano para advertir a Māra de los peligros que supone crear problemas a un discípulo del Buda.

SEGUNDA PARTE: LOS CINCUENTA DISCURSOS MEDIANOS

- 51 *Kandaraka Sutta*: **A Kandaraka**. El Buda habla de cuatro tipos de personas que se encuentran en el mundo: el que se atormenta a sí mismo, el que atormenta a los demás, el que se atormenta a sí mismo y a otros y aquel que no atormenta a ninguno de los dos, y así vive una vida verdaderamente santa.
- 52 *Aṭṭhakanāgara Sutta*: **El Hombre de Aṭṭhakanāgara**. El venerable Ānanda enseña once “puertas a lo Inmortal” mediante las cuales un bhikkhu puede alcanzar la seguridad suprema respecto a la esclavitud.
- 53 *Sekha Sutta*: **El Discípulo en entrenamiento superior**. A petición del Buda, el venerable Ānanda da un discurso sobre las prácticas realizadas por un discípulo en el entrenamiento superior.
- 54 *Potaliya Sutta*: **A Potaliya**. El Buda le enseña a un interlocutor presuntuoso el significado de “cortar los asuntos” en su disciplina. El *sutta* ofrece una sorprendente serie de símiles sobre los peligros de los placeres sensoriales.
- 55 *Jīvaka Sutta*: **A Jīvaka**. El Buda explica las normas que ha establecido respecto del consumo de carne y defiende a sus discípulos contra acusaciones injustas.
- 56 *Upāli Sutta*: **A Upāli**. El rico e influyente cabeza de familia Upāli, un destacado partidario de los jainistas propone ir al Buda y refutar su doctrina. En cambio, él se encuentra convertido por la “magia convertidora” del Buda.
- 57 *Kukkuravatika Sutta*: **El Asceta de la práctica del perro**. El Buda se encuentra con dos ascetas, uno que imita el comportamiento de un perro y el otro que imita el comportamiento de un buey.

- Les revela la inutilidad de sus prácticas y les da un discurso sobre el *kamma* y sus frutos.
- 58 *Abhayarājakumāra Sutta*: **Al príncipe Abhaya**. El líder jainista, Nigaṇṭha Nātaputta, le enseña al príncipe Abhaya una “pregunta de dos cuernos” con la que puede refutar la doctrina del Buda. El Buda escapa al dilema y explica qué tipo de discurso pronunciaría y cuál no.
- 59 *Bahuvedanīya Sutta*: **Las muchas clases de sensaciones**. Después de resolver un desacuerdo sobre la clasificación de las sensaciones, el Buda enumera los diferentes tipos de placer y gozo que los seres pueden experimentar.
- 60 *Apaṇṇaka Sutta*: **La enseñanza incontrovertible**. El Buda le da a un grupo de brahmanes jefes de familia una “enseñanza incontrovertible” que les ayudará a mantenerse alejados del enredo de las opiniones polémicas.
- 61 *Ambalaṭṭhikārāhulovāda Sutta*: **Consejo a Rāhula en Ambalaṭṭhikā**. El Buda advierte a su hijo, el novicio Rāhula, sobre los peligros de mentir y destaca la importancia de una reflexión constante sobre los propios motivos al actuar física, verbal y mentalmente.
- 62 *Mahārāhulovāda Sutta*: **El Discurso mayor sobre el consejo a Rāhula**. El Buda le enseña a Rāhula la meditación sobre los elementos, la atención plena en la respiración y otros temas.
- 63 *Cūḷamāluṅkya Sutta*: **El Discurso menor a Māluṅkyāputta**. Un bhikkhu amenaza con abandonar el Saṅgha a menos que el Buda responda a sus preguntas metafísicas. Con el símil del hombre alcanzado por una flecha envenenada, el Buda deja claro exactamente lo que enseña y lo que no enseña.
- 64 *Mahāmāluṅkya Sutta*: **El Discurso mayor a Māluṅkyāputta**. El Buda enseña el camino para abandonar las cinco cadenas inferiores.
- 65 *Bhaddāli Sutta*: **A Bhaddāli**. El Buda amonesta a un bhikkhu obstinado y le explica las desventajas de negarse a seguir el entrenamiento.
- 66 *Laṭukikopama Sutta*: **El Símil de la codorniz**. El Buda insiste en la importancia de abandonar todos los encadenamientos, por inofensivos o insignificantes que puedan parecer.
- 67 *Cātumā Sutta*: **En Cātumā**. El Buda enseña a un grupo de bhikkhus recién ordenados cuatro peligros que deben superar aquellos que han salido a la vida sin hogar.
- 68 *Naḷakapāna Sutta*: **En Naḷakapāna**. El Buda explica por qué, cuando sus discípulos mueren, declara su nivel de logro y plano de renacimiento.

- 69 *Gulissāni Sutta*: **Gulissāni**. El venerable Sāriputta da un discurso sobre la formación adecuada de un bhikkhu que habita en el bosque.
- 70 *Kīṭāgiri Sutta*: **En Kīṭāgiri**. El Buda amonesta a un grupo de bhikkhus desobedientes, en el transcurso de lo cual presenta una importante clasificación en siete partes de los discípulos nobles.
- 71 *Tevijjavacchagotta Sutta*: **A Vacchagotta sobre el triple conocimiento verdadero**. El Buda niega poseer un conocimiento completo de todo –todo el tiempo– y define el triple conocimiento que posee.
- 72 *Aggivacchagotta Sutta*: **A Vacchagotta acerca del fuego**. El Buda explica a un viajero por qué no tiene puntos de vista especulativos. Con el símil de un fuego apagado intenta indicar el destino del ser liberado.
- 73 *Mahāvaccagotta Sutta*: **El Gran discurso a Vacchagotta**. La historia de la plena conversión al Dhamma del paribbājaka Vacchagotta, su salida a la vida sin hogar y su logro del estado de *arahant*.
- 74 *Dīghanakha Sutta*: **A Dīghanakha**. El Buda contrarresta las negaciones de un escéptico y le enseña el camino hacia la liberación a través de la contemplación de las sensaciones.
- 75 *Māgandiya Sutta*: **A Māgandiya**. El Buda se encuentra con el filósofo hedonista Māgandiya y le señala los peligros de los placeres sensoriales, los beneficios de la renuncia y el significado de Nibbāna.
- 76 *Sandaka Sutta*: **A Sandaka**. El venerable Ānanda enseña a un grupo de ascetas errantes cuatro caminos que niegan la vivencia de la vida santa y cuatro tipos de vida santa sin consuelo. Luego explica la vida santa que es verdaderamente fructífera.
- 77 *Mahāsakuludāyī Sutta*: **El Discurso mayor a Sakuludāyī**. El Buda enseña a un grupo de ascetas errantes las razones por las que sus discípulos lo veneran y buscan su guía.
- 78 *Samañamañḍikā Sutta*: **El Paribbājaka Samañamañḍikāputta**. El Buda explica cómo un hombre es “aquel que ha alcanzado el logro supremo”.
- 79 *Cūḷasakuludāyī Sutta*: **El Discurso menor a Sakuludāyīn**. El Buda examina la doctrina de un asceta errante, utilizando el símil de “la muchacha más bella del país”, para exponer la locura de sus afirmaciones.
- 80 *Vekhanassa Sutta*: **A Vekhanassa**. Un discurso en parte similar al anterior, con un apartado adicional sobre el placer sensorial.
- 81 *Ghaṭikāra Sutta*: **Ghaṭikāra el alfarero**. El Buda cuenta la historia del principal partidario laico del pasado Buda Kassapa.

- 82 *Raṭṭhapāla Sutta*: **Discurso acerca de Raṭṭhapāla**. La historia de un joven que sale de la vida hogareña a la vida sin hogar en contra de los deseos de sus padres y luego regresa para visitarlos.
- 83 *Makhādeva Sutta*: **El Rey Makhādeva**. La historia de un antiguo linaje de reyes y cómo su virtuosa tradición se rompió debido a la negligencia.
- 84 *Madhurā Sutta*: **En Madhurā**. El venerable Mahā Kaccāna examina la afirmación de que los brahmanes son la casta más alta.
- 85 *Bodhirājakumāra Sutta*: **Discurso al príncipe Bodhi**. El Buda contrarresta la afirmación de que el placer se obtiene a través del dolor; utilizando un relato de su propia búsqueda de la iluminación.
- 86 *Aṅgulimāla Sutta*: **Acerca de Aṅgulimāla**. La historia de cómo el Buda sometió al conocido criminal Aṅgulimāla y lo llevó a alcanzar el estado de *arahant*.
- 87 *Piyajātika Sutta*: **Nacido de aquellos que son queridos**. Por qué el Buda enseña que el dolor y el pesar surgen de aquellos a quienes amamos.
- 88 *Bāhitika Sutta*: **La capa**. El venerable Ānanda responde al rey Pasenadi las preguntas sobre el comportamiento del Buda.
- 89 *Dhammacetiya Sutta*: **Monumentos al Dhamma**. El rey Pasenadi ofrece diez razones por las que muestra una veneración tan profunda al Buda.
- 90 *Kaṇṇakathala Sutta*: **En Kaṇṇakathala**. El rey Pasenadi interroga al Buda sobre la omnisciencia, las distinciones de castas y los *devas*.
- 91 *Brahmāyu Sutta*: **Brahmāyu**. Un brahmán viejo y erudito aprende acerca del Buda, va a su encuentro y se convierte en su discípulo.
- 92 *Sela Sutta*: **A Sela**. El brahmán Sela cuestiona al Buda, gana fe en él y se convierte en bhikkhu junto con su grupo de alumnos.
- 93 *Assalāyana Sutta*: **A Assalāyana**. Un joven brahmán se acerca al Buda para argumentar la tesis de que los brahmanes son la casta más alta.
- 94 *Ghoṭamukha Sutta*: **A Ghoṭamukha**. Una discusión entre un brahmán y un bhikkhu sobre si la vida del renunciante concuerda con el Dhamma.
- 95 *Cankī Sutta*: **Con Cankī**. El Buda instruye a un joven brahmán sobre la preservación de la verdad, el descubrimiento de la verdad y la llegada final a la verdad.
- 96 *Esukārī Sutta*: **A Esukārī**. El Buda y un brahmán discuten la pretensión de superioridad de los brahmanes sobre las otras castas.

- 97 *Dhānañjāni Sutta*: **A Dhānañjāni**. El venerable Sāriputta amonesta a un brahmán que intenta excusar su negligencia apelando a sus numerosos deberes. Más tarde, cuando está cerca de la muerte, Sāriputta lo guía a renacer en el mundo de Brahmā, pero es reprendido por el Buda por no haber ido más allá en la instrucción.
- 98 *Vāseṭṭha Sutta*: **A Vāseṭṭha**. El Buda resuelve una disputa entre dos jóvenes brahmanes sobre las cualidades de un verdadero brahmán.
- 99 *Subha Sutta*: **A Subha**. El Buda responde a las preguntas de un joven brahmán y le enseña el camino para renacer en el mundo de Brahmā.
- 100 *Saṅgārava Sutta*: **A Saṅgārava**. Un estudiante brahmán pregunta al Buda acerca de la base sobre la cual enseña los fundamentos de la vida santa.

TERCERA PARTE: LOS CINCUENTA DISCURSOS FINALES

- 101 *Devadaha Sutta*: **En Devadaha**. El Buda examina la tesis jainista acerca de que la liberación debe alcanzarse mediante la auto mortificación, y propone una explicación diferente sobre cómo el esfuerzo se vuelve fructífero.
- 102 *Pañcattaya Sutta*: **Las cinco y tres**. Un estudio de varios puntos de vista especulativos sobre el futuro y el pasado y de conceptos erróneos sobre Nibbāna.
- 103 *Kinti Sutta*: **¿Qué piensan de mí?** El Buda explica cómo los bhikkhus pueden resolver los desacuerdos sobre el Dhamma.
- 104 *Sāmagāma Sutta*: **En Sāmagāma**. El Buda establece procedimientos disciplinarios para guiar al Saṅgha a fin de asegurar su funcionamiento armonioso después de su fallecimiento.
- 105 *Sunakkhatta Sutta*: **A Sunakkhatta**. El Buda analiza el problema de la sobreestimación individual en el progreso de la meditación.
- 106 *Āneñjasappāya Sutta*: **El Camino a lo imperturbable**. El Buda explica los accesos a varios niveles meditativos superiores que culminan en Nibbāna.
- 107 *Gaṇakamoggallāna Sutta*: **A Gaṇaka Moggallāna**. El Buda expone el entrenamiento gradual del bhikkhu y se describe a sí mismo como “el que muestra el camino”.
- 108 *Gopakamoggallāna Sutta*: **Con Gopaka Moggallāna**. El venerable Ānanda explica cómo el Saṅgha mantiene su unidad y disciplina interna después del fallecimiento de Buda.

- 109 *Mahāpuṇṇama Sutta*: **El Gran discurso en la noche de luna llena.** Un bhikkhu pregunta al Buda sobre los cinco agregados, el apego, la noción de la personalidad y la realización del *no yo*.
- 110 *Cūlapuṇṇama Sutta*: **El Discurso menor sobre la noche de luna llena.** El Buda explica las diferencias entre una “persona falsa” y una “persona verdadera”.
- 111 *Anupada Sutta*: **Uno por uno tal como ocurrieron.** El Buda describe el desarrollo introspectivo del venerable Sāriputta cuando se entrenaba para alcanzar el estado de *arahant*.
- 112 *Chabbisodhana Sutta*: **La pureza séxtuple.** El Buda explica cómo un bhikkhu debe ser interrogado cuando afirma tener un conocimiento final y cómo respondería si su afirmación es genuina.
- 113 *Sappurisa Sutta*: **La persona auténtica.** El Buda distingue el carácter de una persona verdadera de una falsa.
- 114 *Sevitabbāsevitabba Sutta*: **Para ser y para no ser cultivado.** El Buda establece tres breves esbozos de las cosas que deben cultivarse y las que no, y el venerable Sāriputta completa los detalles.
- 115 *Bahudhātuka Sutta*: **Los muchos tipos de elementos.** El Buda expone en detalle los elementos, las bases de los sentidos, el origen dependiente y los tipos de situaciones que son posibles e imposibles en el mundo.
- 116 *Isigili Sutta*: **Isigili: la garganta de los videntes.** Una enumeración de los nombres y epítetos de los *Pacceka-buddhas* que antiguamente habitaban en la montaña Isigili.
- 117 *Mahācattārīsaka Sutta*: **El Discurso acerca de los cuarenta grandes factores.** El Buda define los factores del Noble Óctuple Sendero y explica sus interrelaciones.
- 118 *Ānāpānassati Sutta*: **Atención plena en la respiración.** Una exposición de dieciséis pasos en la atención plena en la respiración, y de la relación de esta meditación con los cuatro fundamentos de la atención plena y los siete factores de la iluminación.
- 119 *Kāyagatāsati Sutta*: **Atención plena en el cuerpo.** El Buda explica cómo se debe desarrollar y cultivar la atención plena respecto al cuerpo y los beneficios a los que conduce.
- 120 *Saṅkhārūpapatti Sutta*: **Renacimiento mediante aspiración.** El Buda enseña cómo uno puede renacer de acuerdo con su aspiración.
- 121 *Cūlasuññata Sutta*: **El Discurso menor sobre la vacuidad.** El Buda instruye a Ānanda sobre el “descenso genuino, puro y sin distorsiones a la vacuidad”.

- 122 *Mahāsuññata Sutta*: **El Discurso mayor sobre la vacuidad.** Al descubrir que los bhikkhus se han aficionado a socializar, el Buda enfatiza la necesidad de reclusión para morar en la vacuidad.
- 123 *Acchariya-abbhūta Sutta*: **Admirable y maravilloso.** En una reunión de bhikkhus el venerable Ānanda relata los admirables y maravillosos acontecimientos que precedieron y acompañaron el nacimiento de Buda.
- 124 *Bakkula Sutta*: **Acerca de Bakkula.** El discípulo mayor Bakkula enumera sus prácticas austeras durante sus ochenta años en el Saṅgha y muestra una muerte extraordinaria.
- 125 *Dantabhūmi Sutta*: **El Grado de los domados.** Por analogía con la domesticación de un elefante, el Buda explica cómo entrena a sus discípulos.
- 126 *Bhūmija Sutta*: **Bhūmija.** El Buda presenta una serie de símiles para ilustrar la fecundidad natural del Noble Óctuple Sendero.
- 127 *Anuruddha Sutta*: **Anuruddha.** El venerable Anuruddha aclara la diferencia entre la inmensurable liberación de la mente y la exaltada liberación de la mente.
- 128 *Upakkilesa Sutta*: **Imperfecciones.** El Buda analiza los diversos impedimentos para el progreso meditativo que encontró durante su búsqueda de la iluminación, con especial referencia al ojo divino.
- 129 *Bālappaṇḍita Sutta*: **Necios y sabios.** Los sufrimientos del infierno y de la vida animal en los que renace un necio a través de sus malas acciones, y los placeres del cielo que un hombre sabio cosecha a través de sus buenas acciones.
- 130 *Devadūta Sutta*: **Los mensajeros divinos.** El Buda describe los sufrimientos del infierno que aguardan al malhechor después de la muerte.
- 131 *Bhaddekaratta Sutta*: **Una noche singular y excelente.**
- 132 *Ānandabhaddekaratta Sutta*: **Ānanda y una noche singular y excelente.**
- 133 *Mahākaccānabhaddekaratta Sutta*: **Mahā Kaccāna y una noche singular y excelente.**
- 134 *Lomasakangiyaabhaddekaratta Sutta*: **Lomasakangiya y una noche singular y excelente.** Los cuatro *suttas* anteriores giran en torno a una estrofa pronunciada por el Buda que hace énfasis en la necesidad de un esfuerzo presente para desarrollar una visión de las cosas tal como son.
- 135 *Cūḷakammavibhaṅga Sutta*: **La exposición menor acerca del kamma.** El Buda explica cómo el *kamma* representa la fortuna y la desgracia de los seres.

- 136 *Mahākammavibhanga Sutta*: **La exposición mayor acerca del kamma.** El Buda revela sutiles complejidades en el funcionamiento del *kamma* que anulan dogmas simplistas y generalizaciones radicales.
- 137 *Saḷāyatanavibhanga Sutta*: **La exposición de la base séxtuple.** El Buda expone las seis bases de los sentidos internos y externos y otros temas relacionados.
- 138 *Uddesavibhanga Sutta*: **La exposición de un resumen.** El venerable Mahā Kaccāna elabora un breve dicho del Buda sobre el entrenamiento de la conciencia y la superación de la agitación.
- 139 *Araṇavibhanga Sutta*: **La exposición sobre el no conflicto.** El Buda ofrece un discurso detallado sobre las cosas que conducen al conflicto y las que alejan del conflicto.
- 140 *Dhātuvibhanga Sutta*: **La exposición de los elementos.** Al pasar la noche en un taller de alfarería, el Buda se encuentra con un monje llamado Pukkusāti y le da un profundo discurso sobre los elementos que culmina en los cuatro fundamentos del logro del *arahant*.
- 141 *Saccavibhanga Sutta*: **La exposición de las verdades.** El venerable Sāriputta ofrece un análisis detallado de las Cuatro Nobles Verdades.
- 142 *Dakkhiṇāvibhanga Sutta*: **La exposición de las ofrendas.** El Buda enumera catorce tipos de ofrendas personales y siete tipos de ofrendas hechas al Saṅgha.
- 143 *Anāthapiṇḍikovāda Sutta*: **Consejo a Anāthapiṇḍika.** El venerable Sāriputta es llamado al lecho de muerte de Anāthapiṇḍika y le da un conmovedor sermón sobre el desapego.
- 144 *Channovāda Sutta*: **Consejo a Channa.** El venerable Channa, gravemente enfermo, se quita la vida a pesar de los intentos de dos hermanos bhikkhus de disuadirlo.
- 145 *Puṇṇovāda Sutta*: **Consejo a Puṇṇa.** El bhikkhu Puṇṇa recibe una breve exhortación del Buda y decide ir a vivir entre la gente feroz de un territorio remoto.
- 146 *Nandakovāda Sutta*: **Consejos de Nandaka.** El venerable Nandaka les da a las bhikkhunīs un discurso sobre la transitoriedad.
- 147 *Cūḷarāhulovāda Sutta*: **El Discurso menor del consejo a Rāhula.** El Buda le da a Rāhula un discurso que lo lleva al logro del estado de *arahant*.
- 148 *Chachakka Sutta*: **Los seis conjuntos de seis.** Un discurso especialmente profundo y penetrante sobre la contemplación de todos los factores de la experiencia sensorial como *no yo*.
- 149 *Mahāsaḷāyatanika Sutta*: **La gran base séxtuple.** De cómo una noción errónea acerca de los seis tipos de experiencia sensorial

- conduce a una esclavitud futura, mientras que una noción correcta acerca de ellos conduce a la liberación.
- 150 *Nagaravindeyya Sutta*: **Para la gente de Nagaravinda**. El Buda explica a un grupo de brahmanes jefes de familia qué clase de *samaṇas* y brahmanes deben ser venerados y cuáles no.
- 151 *Piṇḍapātapārisuddhi Sutta*: **La purificación de la comida de ofrenda**. El Buda le enseña a Sāriputta cómo un bhikkhu debe revisarse a sí mismo para hacerse digno de recibir dádivas de alimento.
- 152 *Indriyabhāvanā Sutta*: **El Desarrollo de las facultades**. El Buda explica el desarrollo supremo del control sobre las facultades sensoriales y el dominio del *arahant* sobre sus percepciones.

MAJJHIMA NIKĀYA

Los DISCURSOS
DE EXTENSIÓN MEDIA
DEL BUDA

NAMO TASSA BHAGAVATO
ARAHATO SAMMĀSAMBUDDHASSA

HOMENAJE AL BIENAVENTURADO,
AL CONSUMADO Y PLENAMENTE ILUMINADO

Primera parte

Los cincuenta discursos de raíz
(*Mūlapaṇṇāsapāḷi*)

1

La división del discurso acerca de la raíz (*Mūlapariyāyāvagga*)

1. *Mūlapariyāyā Sutta*

La raíz de todas las cosas

1. Esto he escuchado.¹ En una ocasión, el Bienaventurado residía en Ukkaṭṭhā, en el bosquecillo de Subhaga, al pie de un árbol *sāla* real. Allí se dirigió a los bhikkhus, diciendo: —Bhikkhus. —Venerable señor, le contestaron.² El Bienaventurado dijo lo siguiente:

2. —Bhikkhus, les enseñaré un discurso acerca de la raíz de todas las cosas (*sabbadhammamūlapariyāyā*).³ Escuchen y presten cuidadosa atención a lo que les diré. —Sí, venerable señor, respondieron los bhikkhus. El Bienaventurado dijo lo siguiente:

(LA PERSONA ORDINARIA)

3. —Aquí, bhikkhus, una persona ordinaria sin enseñanza,⁴ que no tiene consideración por los nobles y que es inhábil e indisciplinada en su Dhamma, que no tiene consideración para con las personas auténticas (*sappurisa*) y es inhábil e indisciplinada en su Dhamma, percibe la tierra como tierra. Habiendo percibido la tierra como tierra⁵, se concibe como tierra, se concibe en la tierra, se concibe aparte de la tierra, concibe a la tierra como *suya*, y se deleita en la tierra⁶. ¿Por qué razón es esto? Porque no lo ha comprendido completamente, les digo.⁷

4. Percibe agua como agua. Habiendo percibido el agua como agua, se concibe como agua, se concibe en el agua, se concibe aparte del agua, concibe el agua como *suya*, y se deleita en el agua. ¿Por qué razón es esto? Porque no lo ha comprendido completamente, les digo.

5. Percibe el fuego como fuego. Habiendo percibido el fuego como fuego, se concibe como fuego, se concibe en el fuego, se concibe aparte del fuego, concibe el fuego como *suyo*, y se deleita en el fuego. ¿Por qué razón es esto? Porque no lo ha comprendido completamente, les digo.

6. Percibe el aire como aire. Habiendo percibido el aire como aire, se concibe como aire, se concibe en el aire, se concibe aparte del aire, concibe el aire como *suyo*, y se deleita en el aire. ¿Por qué razón es esto? Porque no lo ha comprendido completamente, les digo.

7. Percibe a los seres como seres (*bhūtā*).⁸ Habiendo percibido a los seres como seres, los concibe, se concibe en los seres, se concibe aparte de los seres, concibe a los seres como *suyos*, y se deleita en los seres. ¿Por qué razón es esto? Porque no lo ha comprendido completamente, les digo.

8. Percibe a los *devas* como *devas*.⁹ Habiendo percibido a los *devas* como *devas*, los concibe, se concibe en los *devas*, se concibe aparte de los *devas*, concibe a los *devas* como *suyos*, y se deleita en los *devas*. ¿Por qué razón es esto? Porque no lo ha comprendido completamente, les digo.

9. Percibe a Pajāpati como Pajāpati.¹⁰ Habiendo percibido a Pajāpati como Pajāpati, lo concibe, se concibe en Pajāpati, se concibe aparte de Pajāpati, concibe a Pajāpati como *suyo*, y se deleita en Pajāpati. ¿Por qué razón es esto? Porque no lo ha comprendido completamente, les digo.

10. Percibe a Brahmā como Brahmā.¹¹ Habiendo percibido a Brahmā como Brahmā, lo concibe, se concibe en Brahmā, se concibe aparte de Brahmā, concibe a Brahmā como *suyo*, y se deleita en Brahmā. ¿Por qué razón es esto? Porque no lo ha comprendido completamente, les digo.

11. Percibe a los *devas* de *refulgencia torrencial* como *devas* de *refulgencia torrencial*.¹² Habiendo percibido a los *devas* de *refulgencia torrencial* como *devas* de *refulgencia torrencial*, los concibe, se concibe en los *devas* de *refulgencia torrencial*, se concibe aparte de los *devas* de *refulgencia torrencial*, concibe a los *devas* de *refulgencia torrencial* como *suyos*, y se deleita en los *devas* de *refulgencia torrencial*. ¿Por qué razón es esto? Porque no lo ha comprendido completamente, les digo.

12. Percibe a los *devas* de *gloria refulgente* como *devas* de *gloria refulgente*.¹³ Habiendo percibido a los *devas* de *gloria refulgente* como *devas* de *gloria refulgente*, los concibe, se concibe en los *devas* de *gloria refulgente*, se concibe aparte de los *devas* de *gloria refulgente*, concibe a los *devas* de *gloria refulgente* como *suyos*, y se deleita en los *devas* de *gloria refulgente*. ¿Por qué razón es esto? Porque no lo ha comprendido completamente, les digo.

13. Percibe a los *devas* de *gran fruto* como *devas* de *gran fruto*.¹⁴ Habiendo percibido a los *devas* de *gran fruto* como *devas* de *gran fruto*, los concibe, se concibe en los *devas* de *gran fruto*, se concibe aparte de los *devas* de *gran fruto*, concibe a los *devas* de *gran fruto* como *suyos*, y se deleita en los *devas* de *gran fruto*. ¿Por qué razón es esto? Porque no lo ha comprendido completamente, les digo.

14. Percibe al Gran Señor (*abhibhū*) como Gran Señor.¹⁵ Habiendo percibido al Gran Señor como Gran Señor, lo concibe, se concibe en el Gran Señor, se concibe aparte del Gran Señor, concibe al Gran Señor

como *suyo*, y se deleita en el Gran Señor. ¿Por qué razón es esto? Porque no lo ha comprendido completamente, les digo.

15. Percibe la base del *espacio ilimitado* como la base del *espacio ilimitado*.¹⁶ Habiendo percibido la base del *espacio ilimitado* como la base del *espacio ilimitado*, se concibe como la base del *espacio ilimitado*, se concibe en la base del *espacio ilimitado*, se concibe aparte de la base del *espacio ilimitado*, concibe la base del *espacio ilimitado* como *suya*, y se deleita en la base del *espacio ilimitado*. ¿Por qué razón es esto? Porque no lo ha comprendido completamente, les digo.

16. Percibe la base de la *conciencia ilimitada* como la base de la *conciencia ilimitada*. Habiendo percibido la base de la *conciencia ilimitada* como la base de la *conciencia ilimitada*, se concibe como la base de la *conciencia ilimitada*, se concibe en la base de la *conciencia ilimitada*, se concibe aparte de la base de la *conciencia ilimitada*, concibe la base de la *conciencia ilimitada* como *suya*, y se deleita en la base de la *conciencia ilimitada*. ¿Por qué razón es esto? Porque no lo ha comprendido completamente, les digo.

17. Percibe la base de la *nada* como la base de la *nada*. Habiendo percibido la base de la *nada* como la base de la *nada*, se concibe como la base de la *nada*, se concibe en la base de la *nada*, se concibe aparte de la base de la *nada*, concibe la base de la *nada* como *suya*, y se deleita en la base de la *nada*. ¿Por qué razón es esto? Porque no lo ha comprendido completamente, les digo.

18. Percibe la base de la *ni percepción ni no-percepción*. Habiendo percibido la base de la *ni percepción ni no-percepción* como la base de la *ni percepción ni no-percepción*, se concibe como la base de la *ni percepción ni no-percepción*, se concibe en la base de la *ni percepción ni no-percepción*, se concibe aparte de la base de la *ni percepción ni no-percepción*, concibe la base de la *ni percepción ni no-percepción* como *suya*, y se deleita en la base de la *ni percepción ni no-percepción*. ¿Por qué razón es esto? Porque no lo ha comprendido completamente, les digo.

19. Percibe lo visto como lo visto.¹⁷ Habiendo percibido lo visto como lo visto, se concibe como lo visto, se concibe en lo visto, se concibe aparte de lo visto, concibe lo visto como *suyo*, y se deleita en lo visto. ¿Por qué razón es esto? Porque no lo ha comprendido completamente, les digo.

20. Percibe lo escuchado como lo escuchado. Habiendo percibido lo escuchado como lo escuchado, se concibe como lo escuchado, se concibe en lo escuchado, se concibe aparte de lo escuchado, concibe lo escuchado como *suyo*, y se deleita en lo escuchado. ¿Por qué razón es esto? Porque no lo ha comprendido completamente, les digo.

21. Percibe lo sentido como lo sentido. Habiendo percibido lo sentido como lo sentido, se concibe como lo sentido, se concibe en

lo sentido, se concibe aparte de lo sentido, concibe lo sentido como *suyo*, y se deleita en lo sentido. ¿Por qué razón es esto? Porque no lo ha comprendido completamente, les digo.

22. Percibe lo conocido como lo conocido. Habiendo percibido lo conocido como lo conocido, se concibe como lo conocido, se concibe en lo conocido, se concibe aparte de lo conocido, concibe lo conocido como *suyo*, y se deleita en lo conocido. ¿Por qué razón es esto? Porque no lo ha comprendido completamente, les digo.

23. Percibe la unidad como unidad.¹⁸ Habiendo percibido la unidad como unidad, se concibe como la unidad, se concibe en la unidad, se concibe aparte de la unidad, concibe la unidad como *suya*, y se deleita en la unidad. ¿Por qué razón es esto? Porque no lo ha comprendido completamente, les digo.

24. Percibe la diversidad como diversidad. Habiendo percibido la diversidad como diversidad, se concibe como la diversidad, se concibe en la diversidad, se concibe aparte de la diversidad, concibe la diversidad como *suya*, y se deleita en la diversidad. ¿Por qué razón es esto? Porque no lo ha comprendido completamente, les digo.

25. Percibe el todo como el todo.¹⁹ Habiendo percibido el todo como el todo, se concibe como el todo, se concibe en el todo, se concibe aparte del todo, concibe el todo como *suyo*, y se deleita en el todo. ¿Por qué razón es esto? Porque no lo ha comprendido completamente, les digo.

26. Percibe Nibbāna como Nibbāna.²⁰ Habiendo percibido Nibbāna como Nibbāna, se concibe como Nibbāna, se concibe en Nibbāna, se concibe aparte de Nibbāna, concibe Nibbāna como *suyo*, y se deleita en Nibbāna. ¿Por qué razón es esto? Porque no lo ha comprendido completamente, les digo.

(EL DISCÍPULO EN ENTRENAMIENTO SUPERIOR)

27. Bhikkhus, un bhikkhu en entrenamiento superior (*sekha*);²¹ cuya mente aún no ha alcanzado el objetivo y que aún aspira a la seguridad suprema con respecto a las ataduras, conoce directamente la tierra como tierra.²² Habiendo conocido directamente (*abhiññāya*) la tierra como tierra, no debe concebirse como tierra, no debe concebirse en la tierra, no debe concebirse aparte de la tierra, no debe concebir a la tierra como *suya*, y no debe deleitarse en la tierra. ¿Por qué razón es esto? Porque debe comprenderlo plenamente (*pariññeyya*), les digo.²³

28-49. Directamente conoce el agua como agua... Directamente conoce el todo como el todo...

50. Directamente conoce Nibbāna como Nibbāna. Habiendo directamente conocido Nibbāna como Nibbāna, no debe concebirse como Nibbāna, no debe concebirse en Nibbāna, no debe concebirse aparte

de Nibbāna, no debe concebir Nibbāna como *suyo*, y no debe deleitarse en Nibbāna. ¿Por qué razón es esto? Porque debe comprenderlo plenamente, les digo.

(EL ARAHANT – I)

51. Bhikkhus, un bhikkhu que es un *arahant* con corrupciones destruidas, que ha vivido la vida santa, hecho lo que tenía que hacerse, dejado atrás la carga, alcanzado su propio bienestar (*sadattha*), destruido los encadenamientos del devenir (*samyojana*), se encuentra completamente liberado mediante el conocimiento final;²⁴ él también directamente sabe de la tierra como tierra. Habiendo sabido directamente de la tierra como tierra, no se concibe como tierra, no se concibe en la tierra, no se concibe aparte de la tierra, no concibe a la tierra como *suya*, y no se deleita en la tierra. ¿Por qué razón es esto? Porque lo ha comprendido plenamente (*pariññāta*), les digo.²⁵

52-74. Directamente sabe del agua como agua...Nibbāna como Nibbāna... ¿Por qué razón es esto? Porque lo ha comprendido con toda seguridad, les digo.

(EL ARAHANT – II)

75. Bhikkhus, un bhikkhu que es un *arahant*... completamente liberado mediante conocimiento final, directamente sabe de la tierra como tierra. Habiendo conocido directamente de la tierra como tierra, no se concibe como tierra, no se concibe en la tierra, no se concibe aparte de la tierra, no concibe a la tierra como *suya*, y no se deleita en la tierra. ¿Por qué razón es esto? Porque está libre de avidez mediante la destrucción de la avidez.²⁶

76-98. Directamente sabe del agua como agua...Nibbāna como Nibbāna... ¿Por qué razón es esto? Porque está libre de avidez mediante la destrucción de la avidez.

(EL ARAHANT – III)

99. Bhikkhus, un bhikkhu que es un *arahant*... completamente liberado mediante el conocimiento final, conoce directamente la tierra como tierra. Habiendo conocido directamente de la tierra como tierra, no se concibe como tierra, no se concibe en la tierra, no se concibe aparte de la tierra, no concibe a la tierra como *suya*, y no se deleita en la tierra. ¿Por qué razón es esto? Porque está libre de la aversión mediante la destrucción de la aversión.

100-122. Directamente conoce el agua como agua... Nibbāna como Nibbāna... ¿Por qué razón es esto? Porque está libre de aversión mediante la destrucción de la aversión.

(EL ARAHANT – IV)

123. Bhikkhus, un bhikkhu que es un *arahant*... completamente liberado mediante el conocimiento final, directamente sabe de la tierra como tierra. Habiendo conocido directamente de la tierra como tierra, no se concibe como tierra, no se concibe en la tierra, no se concibe aparte de la tierra, no concibe a la tierra como *suya*, y no se deleita en la tierra. ¿Por qué razón es esto? Porque está libre de ofuscación mediante la destrucción de la ofuscación.

124-146. Conoce directamente el agua como agua... Nibbāna como Nibbāna... ¿Por qué razón es esto? Porque está libre de ofuscación mediante la destrucción de la ofuscación.

(EL TATHĀGATA – I)

147. Bhikkhus, también el Tathāgata,²⁷ Consumado y plenamente iluminado, conoce directamente la tierra como tierra. Habiendo conocido directamente de la tierra como tierra, no se concibe como tierra, no se concibe en la tierra, no se concibe aparte de la tierra, no concibe a la tierra como *suya*, y no se deleita en la tierra. ¿Por qué razón es esto? Porque el Tathāgata lo ha comprendido plenamente hasta el final como un Tathāgata (*pariññātantaṃ Tathāgataṃ*), les digo.²⁸

148-170. Directamente sabe del agua como agua... Nibbāna como Nibbāna... ¿Por qué razón es esto? Porque el Tathāgata lo ha comprendido completamente hasta el final, les digo.

(EL TATHĀGATA – II)

171. Bhikkhus, también el Tathāgata, Consumado y plenamente iluminado, conoce directamente la tierra como tierra. Habiendo sabido directamente de la tierra como tierra, no se concibe como tierra, no se concibe en la tierra, no se concibe aparte de la tierra, no concibe a la tierra como *suya*, y no se deleita en la tierra. ¿Por qué razón es esto? Porque ha comprendido que el deleite es la raíz del sufrimiento, que con la existencia [como condición] surge el nacimiento y que para cualquier cosa que ha llegado a ser hay envejecimiento y muerte.²⁹ Por lo tanto, bhikkhus, mediante la destrucción completa (*khaya*), el desapasionamiento (*virāga*), el cese (*nirodha*), el desprendimiento

(*cāga*) y el abandono (*paṭinissagga*) de los deseos, el Tathāgata ha despertado a la suprema iluminación completa, les digo.³⁰

172-194. Conoce directamente el agua como agua... Nibbāna como Nibbāna... ¿Por qué razón es esto? Porque ha comprendido que el deleite es la raíz del sufrimiento, que con la existencia [como condición] surge el nacimiento, y que para cualquier cosa que ha llegado a ser hay envejecimiento y muerte. Por lo tanto, bhikkhus, mediante la destrucción completa, el desapasionamiento, el cese, el abandono y la renuncia a los deseos, el Tathāgata ha despertado a la suprema iluminación completa, les digo.

Eso es lo que el Bienaventurado dijo. Pero aquellos bhikkhus no se deleitaron en las palabras del Bienaventurado.³¹

NOTAS M.1

1. Para un tratamiento más completo de este importante y difícil *sutta*, véase Bhikkhu Bodhi, *Discourse on the Root of Existence* (BPS). Este trabajo contiene, además de una traducción del *sutta*, un extenso estudio analítico de su significado filosófico y copiosos extractos de la muy útil bibliografía exegética que se ha acumulado a su alrededor.
2. MA explica que el Buda pronunció este *sutta* para disipar la presunción que había surgido en quinientos bhikkhus debido a su erudición y dominio intelectual de las enseñanzas del Buda. Estos bhikkhus eran anteriormente brahmanes versados en la literatura védica, y las crípticas declaraciones del Buda bien pueden haber tenido la intención de desafiar los puntos de vista brahmánicos a los que aún estaban adheridos.
3. *Sabbadhammāmūlapariyāya*. MṬ explica que la palabra “todas” (*sabba*) se usa aquí en el sentido restringido de “todo lo concerniente a la identidad personal” (*sakkāyasabba*), es decir, con referencia a todos los estados o fenómenos (*dharmā*) comprendidos dentro de los cinco agregados afectados por el apego (ver M 28.4). Los estados supramundanos (las vías, los frutos y el Nibbāna) están excluidos. MṬ explica que la “raíz de todas las cosas”, es decir, la condición especial que mantiene la continuidad del proceso de existencia repetida es el anhelo, el engreimiento y las opiniones (que son los resortes subyacentes del *concebir*), y éstos a su vez están subyacentes a la ignorancia, sugerida en el *sutta* por la frase “no lo ha comprendido completamente”.
4. La “persona común y corriente no instruida” (*assutavā puthujjana*) es el individuo mundano común, que no posee ni conocimiento ni logro espiritual en el Dhamma de los nobles, y se deja dominar por la multitud de impurezas y puntos de vista erróneos. Ver: Bodhi, *Discourse on the Root of Existence*, pp. 40–46.
5. *Paṭhaviṃ paṭhavito sañjānāti*. Aunque percibir “la tierra como tierra” parece sugerir ver el objeto como realmente es —[esto es] el objetivo de la meditación introspectiva budista—, el contexto deja claro que la percepción de la persona común de “la tierra como tierra” ya introduce una ligera distorsión del objeto; una distorsión que se amplificará hasta convertirse en una interpretación errónea en toda regla cuando el proceso cognitivo entre en la fase de “concebir”. MA explica que la persona común y corriente se apodera de la expresión convencional “es tierra” y, aplicándola al objeto, lo percibe a través de una “perversión de la percepción”

(*saññāvipallāsa*). Esta última es una expresión técnica que se explica como percibir lo transitorio como permanente, lo doloroso como placentero, lo que no es uno mismo como yo y lo repugnante como hermoso (AN 4:49/ii.52). Ñm lee el sufijo ablativo *-to* del pāli como derivación significativa y traduce la frase: “De la tierra tiene una percepción de la tierra”.

6. El verbo pāli “concebir” (*maññati*), proveniente de la raíz *man*, “pensar”, se usa a menudo en los *suttas* pāli para referirse al pensamiento distorsionado: pensamiento que atribuye a su objeto características y un significado derivado no del objeto mismo, sino de las propias imaginaciones subjetivas —el creer que, el imaginar erróneamente—. La distorsión cognitiva introducida por la concepción consiste, en resumen, en la intrusión de la perspectiva egocéntrica en la experiencia ya ligeramente distorsionada por la percepción espontánea. Según los Comentarios, la actividad de concebir está gobernada por tres impurezas, que explican las diferentes formas en que se manifiesta: el anhelo (*taṇhā*), el engreimiento (*māna*) y las nociones [erróneas] (*diṭṭhi*).

MA parafrasea este texto así: “Habiendo percibido la tierra con una percepción pervertida, la persona común y corriente luego la concibe —la interpreta o la discrimina— a través de las groseras tendencias proliferantes (*papañca*) del anhelo, el engreimiento y las nociones u opiniones, que aquí se denominan ‘concepciones’. (...) Lo aprehende de diversas maneras contrarias [a la realidad]”.

Las cuatro formas de concebir (*maññanā*): El Buda muestra que la concepción de cualquier objeto puede ocurrir de cualquiera de cuatro maneras, expresadas por el texto como un modelo lingüístico cuádruple: acusativo, locativo, ablativo y apropiativo. El significado principal de este modelo modal —enigmático también en el pāli— parece ser ontológico. Tomo el modelo para representar las diversas formas en que la persona común intenta darle un ser positivo a su sentido imaginado de egoísmo al postular, por debajo del umbral de la reflexión, una relación entre él mismo como sujeto de cognición y el fenómeno percibido como su objeto. Según el cuádruple modelo dado, esta relación puede ser de identificación directa (“él concibe X”) o de inherencia (“él concibe en X”) o de contraste o derivación (“él concibe a partir de X”), o de simple apropiación (“concibe a X como ‘mío’”).

Pero es necesario tener cuidado al interpretar estas frases. El pāli no proporciona ningún objeto directo para los modos segundo y tercero, y esto sugiere que el proceso de concepción procede de un nivel más profundo y general que el involucrado en la formación de una visión explícita de uno mismo, tal como se

describe por ejemplo en M 2.8 o M 44.7. La actividad de concebir parece así abarcar toda la gama de cognición subjetivamente teñida, desde los impulsos y pensamientos en los que el sentido de identidad personal es todavía incipiente hasta las estructuras intelectuales elaboradas en las que ha sido plenamente explicado.

Ńm, sin embargo, entiende que el objeto implícito de concebir es la percepción misma, y en consecuencia traduce: —habiendo tenido de la tierra una percepción de la tierra, concibe [que es] la tierra, concibe [que es] en la tierra, concibe [que está separado] de la tierra, etcétera.

La quinta frase, “él se deleita en X”, conecta explícitamente la concepción con el anhelo, del que en otros lugares se dice que “se deleita aquí y allá”. Esto, además, insinúa el peligro en los procesos de pensamiento de los individuos mundanos, ya que el Buda señala el anhelo como el origen del sufrimiento.

MA ofrece prolíficos ejemplos que ilustran todos los diferentes modos de concebir, y estos establecen claramente que el objeto que se pretende concebir es el sentido —fuera de lugar— de la ego-entidad.

7. MA afirma que quien comprende completamente la tierra lo hace mediante los tres tipos de comprensión total: la comprensión completa de lo conocido (*ñātapariññā*), la definición del elemento tierra a través de su característica, función, manifestación y causa próxima únicas; la comprensión plena mediante el escrutinio (*tīraṇapariññā*), la contemplación del elemento tierra a través de las tres características generales de la temporalidad, el sufrimiento y el *no yo*; y la plena comprensión del abandono (*pahānapariññā*), el abandono del deseo y la lujuria por el elemento tierra a través de la vía suprema (del *arahant*).
8. MA dice que aquí “seres” significa sólo seres vivos por debajo del cielo de los Cuatro Grandes Reyes, el más bajo de los cielos de la esfera de los sentidos; los grados superiores de seres vivos están cubiertos por los términos que siguen. MA ejemplifica la aplicación de los tres tipos de concepción a esta situación de la siguiente manera: cuando una persona se apega a los seres como resultado de la vista, el oído, etcétera, o desea renacer en una determinada clase de seres, esto es concebir debido al anhelo. Cuando se clasifica para consigo mismo como superior, igual o inferior a los demás, esto es concebir por engreimiento. Y cuando piensa: “Los seres son permanentes, estables, eternos”, etcétera, esto es concebir debido a nociones erróneas.
9. MA: Se refiere a los *devas* de los seis mundos celestiales de la esfera de los sentidos, excepto Māra y su séquito en el cielo de

- los *devas* que ejercen poder sobre las creaciones de otros. Véase el relato de la cosmología budista en la Introducción, en la sección Kamma y Renacimiento.
10. BB: “Señor de la creación” es un nombre dado por los Vedas a Indra, Agni, como la más elevada de las divinidades védicas. Pero, según MA, Pajāpati aquí es un nombre para Māra porque él es el gobernante de esta “generación” (*pajā*) compuesta de seres vivientes.
 11. BB: Brahṃā aquí es Mahābrahmā, la primera deidad que nace al comienzo de un nuevo ciclo cósmico y cuya vida dura todo el ciclo. También están incluidos los ministros de Brahṃā y la asamblea de Brahṃā; los otros *devas*, cuya posición está determinada por el logro del primer *jhāna* también están incluidos.
 12. MA: Al mencionarlos, todos los seres que ocupan el plano del segundo *jhāna* (los *devas* de la *refulgencia limitada* y los *devas* de la *refulgencia inmensurable*) deberían incluirse, ya que todos ellos ocupan un solo nivel.
 13. MA: Al mencionarlos, se deben incluir todos los seres que ocupan el plano del tercer *jhāna* (los *devas* de la *gloria limitada* y los *devas* de la *gloria inmensurable*).
 14. BB: Los *devas* en el plano de existencia del cuarto *jhāna*.
 15. MA dice que este término es una designación para el reino de los seres sin percepción, llamado así porque vence (*abhibhavati*) los cuatro agregados inmateriales. La identificación suena artificial, especialmente porque la palabra *abhibhū* es un sustantivo masculino singular. En otro lugar (M 49.5) la palabra aparece como parte del reclamo de Baka Brahṃā a la hegemonía teocrática, sin embargo, MA rechaza identificar aquí al Abhibhū con Brahṃā como una redundancia.
 16. BB: Esta y las siguientes tres secciones tratan acerca del proceso de concebir en relación con los cuatro planos inmateriales de existencia: las contrapartes cosmológicas de los cuatro logros meditativos inmateriales. Con el §18 se completa la división del concebir a través de planos de existencia.
 17. BB: En estas cuatro secciones, los fenómenos que componen la identidad personal se consideran objetos de percepción clasificados en las cuatro categorías de lo visto, lo oído, lo sentido y lo conocido. Aquí, lo sentido (*muta*) significa los datos del olfato, el gusto y el tacto; lo conocido (*viññāta*), los datos de la introspección, el pensamiento abstracto y la imaginación. Los objetos de percepción son “concebidos” cuando son conocidos en términos de “mío”, “yo” y “mi ser”, o de maneras que generan anhelo, engreimiento y nociones erróneas.

18. BB: En esta sección y en la siguiente, los fenómenos que comprenden la identidad personal se tratan como dos: a modo de unidad y diversidad. El énfasis en la *unidad* (*ekatta*), nos informa MA, es característico de quien alcanza los *jhānas*, en los que la mente ocurre de un solo modo en un solo objeto. El énfasis en la *diversidad* (*nānatta*) prevalece en el caso de quien no ha alcanzado tal logro y carece de la abrumadora experiencia unificadora de los *jhānas*. Las concepciones que ponen énfasis en la diversidad se expresan en filosofías del pluralismo; aquellas que recalcan la unidad, en filosofías de tipo monista [las cuales reconocen un solo y único principio como fundamento de todo lo existente].
19. BB: En esta sección, todos los fenómenos de la identidad personal se recogen juntos y se muestran como un todo. Esta idea de totalidad puede formar la base de filosofías de tipo panteísta o monista, dependiendo de la relación planteada entre el yo y el todo.
20. MA entiende aquí que “Nibbāna” se refiere a los cinco tipos de “Nibbāna supremo aquí y ahora” incluidos entre las sesenta y dos nociones erróneas del Brahmajāla Sutta (DN 1.3.19–25/i.36–38), es decir, Nibbāna se identificaba con el disfrute pleno de los placeres de los sentidos o con los cuatro *jhānas*. Disfrutando este estado, o anhelándolo, lo concibe con anhelo. Orgulloso de haberlo alcanzado, lo concibe con vanidad. Considerando que este Nibbāna imaginario es permanente, etcétera, lo concibe con nociones erróneas.
21. BB: El *sekha* es aquel que ha alcanzado cualquiera de los tres planos inferiores de santidad —entrada en la corriente, retorno una vez, y no retorno—, pero aún debe entrenar más para alcanzar la meta: el estado de *arahant*, la seguridad suprema respecto a las ataduras. M 53 se dedica a exponer el entrenamiento que debe realizar. A veces se describe al *arahant* como *asekha*, alguien que está más allá del entrenamiento, en el sentido de que ha completado el entrenamiento en el Noble Óctuple Sendero.
22. BB: Cabe señalar que, mientras se dice que el hombre común *percibe* cada una de las bases, se dice que el que tiene un entrenamiento superior las *conoce directamente* (*abhijānāti*). MA explica que las conoce con conocimiento distintivo; las conoce de acuerdo con su naturaleza real como transitorias, insatisfactorias y *no yo*.
23. BB: El Buda insta al discípulo en entrenamiento superior a que se abstenga de concebir y deleitarse, porque las disposiciones a estos procesos mentales aún permanecen dentro de él. Con su logro de la entrada en la corriente erradicó la traba de la noción identitaria

y, por lo tanto, ya no puede concebir en términos de nociones erróneas. Pero las impurezas del anhelo y el engreimiento sólo son desarraigadas por la vía del *arahant*, y así el *sekha* permanece vulnerable a las concepciones que son capaces de generar tales impurezas. Mientras que el conocimiento directo (*abhiññā*) es competencia tanto del *sekha* como del *arahant*, la comprensión plena (*pariññā*) es competencia exclusiva del *arahant*, ya que implica el abandono total de todas las impurezas.

24. BB: Ésta es la descripción común del *arahant*, repetida en muchos *suttas*.
25. BB: Cuando se ha abolido la ignorancia mediante el logro de la comprensión plena, también se erradican las disposiciones más sutiles al deseo y al engreimiento. Por lo tanto, el *arahant* ya no puede dedicarse a concebir y a deleitarse.
26. BB: Esta sección y las dos siguientes pretenden mostrar que el *arahant* no concibe, no solo porque ha comprendido plenamente el objeto, sino porque ha erradicado las tres raíces nocivas: la avidez (o deseo), el odio y la ofuscación. La frase “libre de avidez mediante la destrucción de la avidez” se usa para recalcar que el *arahant* no está sin lujuria en forma temporal, sino que la ha destruido en el nivel más fundamental. Lo mismo ocurre con el odio y la ofuscación.
27. BB: En relación con esta palabra, el epíteto que el Buda utiliza con mayor frecuencia cuando se refiere a sí mismo, véase el apartado correspondiente en la “Introducción”. Los Comentarios dan una etimología larga y detallada, en la que intentan comprimir prácticamente todo el Dhamma. El pasaje ha sido traducido en Bhikkhu Bodhi, *Discourse on the All-Embracing Net of Views*, pp. 331–44. NT: De acuerdo con la RAE, no existe en español la palabra “Buddha”. El término aceptado es “Buda”, el cual tiene un historial y una aceptación de uso universal. Lo mismo sucede con la palabra “buddhismo”; el término comúnmente aceptado es “budismo”.
28. *Pariññāntaṃ Tathāgatassa*. Así encontrado en BBS, SBJ y MA, aunque en PTS se lee simplemente *pariññātaṃ*. MA glosa: “completamente comprendido hasta la conclusión, completamente comprendido hasta el límite, completamente comprendido sin resto”. Explica que, si bien los Budas y los discípulos-*arahants* se parecen en el abandono de todas las impurezas, hay una distinción en su alcance de comprensión total: mientras que los discípulos pueden alcanzar el Nibbāna después de comprender con perspicacia sólo un número limitado de formaciones, los Budas comprenden plenamente todas las formaciones sin excepción.

29. Esta frase ofrece una declaración muy comprimida de la fórmula del origen dependiente (*paṭicca samuppāda*), generalmente expuesta en doce factores (como en M 38). Según lo interpreta MA, el “deleite” es el anhelo de la vida anterior que generó el “sufrimiento” de los cinco agregados en la vida presente; “ser [o llegar a ser; *bhava*]” es el aspecto kármicamente determinante de la vida presente que causa el nacimiento futuro, seguido del envejecimiento y muerte futuros. Este pasaje muestra la causa de la eliminación de la concepción por parte del Buda como su penetración del origen dependiente en la noche de su iluminación. La mención del “deleite” (*nandī*) como raíz del sufrimiento se vincula con el título del *sutta*; además, al referirse a la afirmación anterior de que la persona común y corriente se deleita en la tierra, etcétera, muestra que el sufrimiento es la consecuencia última del deleite.
30. MA explica la secuencia de ideas así: El Tathāgata no concibe la tierra y no se deleita en la tierra porque ha comprendido que el deleite es la raíz del sufrimiento. Además, al comprender el origen dependiente, ha abandonado por completo el anhelo —aquí llamado “deleite”— y ha despertado a la iluminación suprema y plena. Como resultado, él no concibe la tierra ni se deleita en la tierra.
31. BB: Los bhikkhus no quedaron satisfechos con las palabras del Buda, aparentemente porque el discurso penetró demasiado profundamente en las tiernas regiones de su propia vanidad, y tal vez en sus puntos de vista brahmánicos residuales. Más tarde, nos dice MA, cuando su orgullo ya había sido humillado, el Buda expuso a estos mismos bhikkhus el Gotamaka Sutta (AN 3:123/i.276), en el curso del cual todos alcanzaron el estado de *arahant*.

2. *Sabbāsava Sutta*

Todas las corrupciones

1. Esto he escuchado: En una ocasión el Bienaventurado residía en Sāvattthī, en el Bosquecillo de Jeta, el parque de Anāthapiṇḍika. Estando allí, el Bienaventurado se dirigió a los bhikkhus diciendo: —Bhikkhus. — Sí, venerable señor, respondieron los bhikkhus. El Bienaventurado dijo lo siguiente:

2. —Bhikkhus, voy a enseñarles un discurso acerca de la restricción respecto a todas las corrupciones (*āsava*).^{1,2} Escuchen y presten cuidadosa atención a lo que diré. —Sí, venerable señor, respondieron los bhikkhus. El Bienaventurado dijo lo siguiente:

3. —Bhikkhus, yo afirmo que la destrucción de las corrupciones es para quien conoce y ve, no para quien no conoce y no ve. ¿Y qué es lo que conoce y ve, bhikkhus? La atención sabia (*yoniso manasikāra*) y la atención no sabia o imprudente (*ayoniso manasikāra*).³ Cuando uno atiende inapropiadamente (sin sabiduría), entonces las corrupciones que aún no han surgido surgen, y las que ya surgieron se incrementan. Pero cuando uno atiende sabiamente, entonces las corrupciones que aún no han surgido no surgen, y las que ya surgieron son abandonadas.

4. Bhikkhus, hay corrupciones que deben ser abandonadas mediante la visión (*dassanā*), hay corrupciones que deben ser abandonadas mediante la autorrestricción⁴ (*saṁvara*), hay corrupciones que deben ser abandonadas mediante el uso (*paṭisevana*), hay corrupciones que deben ser abandonadas mediante la tolerancia (*adhivāsanā*), hay corrupciones que deben ser abandonadas mediante la prevención (*parivajjanā*), existen corrupciones que deben ser abandonadas mediante la remoción (*vinodanā*) y hay corrupciones que deben ser eliminadas mediante el desarrollo (*bhāvanā*).⁵

(CORRUPCIONES QUE DEBEN SER ABANDONADAS MEDIANTE LA VISIÓN)

5. ¿Qué corrupciones, bhikkhus, deben ser abandonadas mediante la visión?⁶ Aquí [en esta enseñanza], bhikkhus, una persona ordinaria sin instrucción, que no tiene consideración para con los nobles (*ariya*) y no

es versada ni disciplinada en su Dhamma, que no tiene consideración para con las personas moralmente superiores y no es versada ni disciplinada en su Dhamma, no comprende qué cosas son dignas de atención y qué cosas no lo son. Siendo así, atiende a cosas que no son dignas de atención y no atiende a aquellas que lo son.⁷

6. ¿Y cuáles son las cosas que no son dignas de atención y que, sin embargo, se atienden? Éstas son todas aquellas cosas que, cuando les presta atención, las corrupciones del deseo sensorial (*kāmāsava*) que aún no han surgido, surgen, y las que ya han surgido se incrementan; las corrupciones del deseo por la existencia [o del ser] (*bhavāsava*) que aún no han surgido, surgen, y las que ya han surgido se incrementan; las corrupciones de la ignorancia (*avijjāsava*) que aún no han surgido, surgen, y las que ya han surgido se incrementan. Éstas son las cosas que no son dignas de atención y que, sin embargo, se atienden.

¿Y cuáles son las cosas que son dignas de atención y que, sin embargo, no se atienden?⁸ Éstas son todas aquellas cosas que, cuando se les presta atención, las corrupciones del deseo sensorial que aún no han surgido no surgen, y las que ya han surgido son abandonadas; las corrupciones del deseo por la existencia que aún no han surgido no surgen, y las que ya han surgido son abandonadas; las corrupciones de la ignorancia que aún no han surgido no surgen, y las que ya han surgido son abandonadas.

Éstas son las cosas dignas de atención y que, sin embargo, no se atienden. Atendiendo a las cosas no dignas de atención y no atendiendo a aquellas que lo son, ambas, las corrupciones que aún no han surgido surgen, y las que ya han surgido se incrementan.

7. De esta manera atiende sin sabiduría: —¿Existía yo en el pasado? ¿No existía en el pasado? ¿Qué era en el pasado? ¿Cómo era en el pasado? ¿Habiendo sido qué, en qué me convertí en el pasado? ¿Existiré en el futuro? ¿No existiré en el futuro? ¿Quién seré en el futuro? ¿Cómo seré en el futuro? ¿Habiendo sido qué, qué seré en el futuro? O de otra forma está internamente perplejo acerca del presente, pensando: —¿Existo? ¿No existo? ¿Quién soy? ¿Cómo soy? ¿De dónde viene este ser? ¿Hacia dónde va?⁹

8. Cuando atiende sin sabiduría de esta forma, una de las siguientes seis nociones¹⁰ surge en él: La noción “el ser existe en mí” surge en él como algo establecido y verdadero; o la noción “el ser no existe en mí” surge en él como algo verdadero y establecido; o la noción “percibo el ser con el ser” surge en él como algo verdadero y establecido; o la noción “percibo el no-ser con el ser” surge en él como algo verdadero y establecido; o la noción “percibo el ser con el no-ser” surge en él como algo verdadero y establecido. O de otra forma sostiene la siguiente noción: “Es precisamente este ser en mí que habla y siente

y experimenta aquí y allá, el resultado de las buenas y malas acciones; pero este ser mío es permanente, perpetuo, eterno, no sujeto a cambio, y perdurará para la eternidad”.¹¹ Esta noción especulativa se llama “el marañal de las nociones”, “lo agreste de las nociones”, “la contorsión de las nociones”, “la vacilación de las nociones”, “el encadenamiento de las nociones”. Encadenado por las cadenas de su noción, la persona ordinaria sin instrucción, no se libera del nacimiento, de la vejez, ni de la muerte; no se libera de la pena, la lamentación, el dolor, la congoja, y la desesperanza; no se libera del sufrimiento, así lo afirmo.

9. Bhikkhus, el noble discípulo bien instruido, que tiene consideración para con los nobles y es hábil y disciplinado en su Dhamma, que tiene consideración por las personas nobles y es hábil y disciplinado en su Dhamma, entiende qué cosas son dignas de atención y qué cosas no lo son. Siendo así, atiende a las cosas dignas de atención y no atiende a aquellas que no lo son.

10. ¿Cuáles son las cosas no dignas de atención, a las cuales no atiende? Son aquellas cosas que, cuando les presta atención, las corrupciones del deseo sensorial que aún no han surgido, surgen, y las que ya han surgido se incrementan; las corrupciones del deseo de existencia que aún no han surgido surgen, y las que ya han surgido se incrementan; las corrupciones de la ignorancia que aún no han surgido surgen, y las que ya han surgido se incrementan. Éstas son las cosas no dignas de atención a las que no atiende. ¿Y cuáles son las cosas dignas de atención a las que atiende? Son las cosas tales que cuando les presta atención, las corrupciones del deseo sensorial que no han surgido no surgen, y las que ya han surgido son abandonadas; las corrupciones del deseo por la existencia que aún no han surgido no surgen, y las que ya han surgido son abandonadas; las corrupciones de la ignorancia que aún no han surgido no surgen, y las que ya han surgido son abandonadas. Estas son las cosas dignas de atención a las que atiende. No atendiendo a las cosas no dignas de atención y atendiendo a aquellas que son dignas de atención, las corrupciones que no han surgido no surgen en él, y las que han surgido son abandonadas.

11. Atiende sabiamente: “Este es el sufrimiento”; atiende sabiamente: “Este es el origen del sufrimiento”; atiende sabiamente: “Este es el cese del sufrimiento”; atiende sabiamente: “Esta es la vía que conduce al cese del sufrimiento”.¹² Cuando atiende sabiamente de esta forma, estos tres encadenamientos son abandonados: la noción de identidad personal, la duda, y la adherencia a las reglas y observancias. Estas se llaman las corrupciones que deben ser abandonadas mediante la visión [correcta].¹³

(CORRUPCIONES PARA SER ABANDONADAS MEDIANTE LA AUTORRESTRICCIÓN)

12. ¿Y qué corrupciones, bhikkhus, deben ser abandonadas mediante la autorrestricción?¹⁴ Aquí [en esta enseñanza], un bhikkhu reflexiona sabiamente, permanece con la facultad del ojo restringida. Mientras que las corrupciones, la incomodidad y la fiebre pueden surgir en alguien cuya facultad del ojo no está restringida, estas corrupciones, incomodidad y fiebre no surgen en alguien que permanece con la facultad del ojo restringida.¹⁵ Reflexionando sabiamente, permanece con la facultad del oído restringida... con la facultad de la nariz restringida... con la facultad de la lengua restringida... con la facultad del cuerpo restringida... con la facultad de la mente restringida. Mientras que las corrupciones, la incomodidad y la fiebre pueden surgir en alguien cuyas facultades no están restringidas, estas corrupciones, incomodidad y fiebre no surgen en alguien que permanece con sus facultades restringidas. Estas se llaman las corrupciones que deben ser abandonadas mediante la autorrestricción.

(CORRUPCIONES PARA SER ABANDONADAS MEDIANTE EL USO)

13. ¿Y qué corrupciones, bhikkhus, deben ser abandonadas mediante el uso?¹⁶ Aquí un bhikkhu reflexionando sabiamente usa la túnica solo para protegerse del frío, para protegerse del calor, para protegerse del contacto con las moscas, mosquitos, el viento, el sol y las alimañas reptantes; y solo para cubrir sus partes íntimas.

14. Reflexionando sabiamente, usa el alimento [obtenido de ofrendas], no por diversión, ni para intoxicarse [con el deleite en el comer], ni en aras de la belleza ni el atractivo físico, sino solo para el mantenimiento y continuidad del cuerpo, para terminar con la incomodidad [del hambre] y para poder llevar la vida santa, considerando: —Así pondré fin a las viejas sensaciones [de hambre] sin despertar nuevas sensaciones [debidas a la ingestión excesiva];¹⁷ y estaré sano y sin culpa, y viviré con comodidad.

15. Reflexionando sabiamente, usa su alojamiento exclusivamente para protegerse del frío, para protegerse del calor, para protegerse del contacto con las moscas, los mosquitos, el viento, el sol y las alimañas reptantes; también para protegerse de las inclemencias del tiempo y disfrutar de la reclusión.

16. Reflexionando sabiamente, usa de los requisitos medicinales solo para protegerse de sensaciones aflictivas que surjan y para el beneficio de una buena salud.

17. Mientras que las corrupciones, la incomodidad y la fiebre pueden surgir en alguien que no utilice los requisitos apropiadamente, no hay corrupciones, incomodidad y fiebre en alguien que los utiliza

apropiadamente. Estas se llaman las corrupciones que deben ser abandonadas mediante el uso.

(CORRUPCIONES PARA SER ABANDONADAS MEDIANTE LA TOLERANCIA)

18. ¿Y qué corrupciones, bhikkhus, deben ser abandonadas mediante la tolerancia? Aquí, un bhikkhu, reflexionando sabiamente soporta el calor y el frío, el hambre y la sed, el contacto con las moscas, mosquitos, el viento, el sol y las alimañas reptantes; soporta las malas palabras que no son bienvenidas, y a las sensaciones corporales dolorosas que han surgido, las cuales son atroces, agudas, punzantes, desagradables, angustiosas, y amenazadoras para la vida. Mientras que las corrupciones, la incomodidad y la fiebre pueden surgir en alguien que no soporte tales cosas, no hay corrupciones, incomodidad ni fiebre en aquella persona que posee tolerancia. Estas se llaman las corrupciones que deben ser abandonadas mediante la tolerancia.

(CORRUPCIONES QUE DEBEN SER ABANDONADAS MEDIANTE LA PREVENCIÓN)

19. ¿Y qué corrupciones, bhikkhus, deben ser abandonadas mediante la prevención? Aquí, bhikkhus, un bhikkhu reflexionando sabiamente evita un elefante salvaje, un caballo salvaje, un toro salvaje, un perro salvaje, una serpiente, un tocón, un matorral, un abismo, un precipicio, una fosa séptica, o una alcantarilla. Reflexionando sabiamente, evita sentarse en asientos inapropiados,¹⁸ merodear en lugares inapropiados, y asociarse con las malas amistades, ya que de hacerlo sus compañeros en la vida santa pudieran sospechar de su conducta malsana. Mientras que las corrupciones, la incomodidad y la fiebre pueden surgir en alguien que no evita tales cosas, las corrupciones, la incomodidad y la fiebre no surgen en alguien que las evita. Estas se llaman las corrupciones que deben ser abandonadas mediante la prevención.

(CORRUPCIONES QUE DEBEN SER ABANDONADAS MEDIANTE LA ELIMINACIÓN)

20. ¿Y qué corrupciones, bhikkhus, deben ser abandonadas mediante la eliminación? Aquí un bhikkhu, reflexionando sabiamente, no permite [en sí mismo] un pensamiento de deseo sensorial que haya surgido: lo abandona, lo elimina, se deshace de él y lo aniquila. No permite un pensamiento de mala voluntad que haya surgido... No permite un pensamiento de crueldad que haya surgido... No permite estados nocivos y malsanos; si surgen, los abandona, los elimina, se deshace de

ellos y los aniquila.¹⁹ Mientras que las corrupciones, la incomodidad y la fiebre pueden surgir en alguien que no abandona estos pensamientos, no hay corrupciones, incomodidad ni fiebre para alguien que los ha abandonado. Estas se llaman las corrupciones que deben ser abandonadas mediante la eliminación.

(CORRUPCIONES QUE DEBEN SER ABANDONADAS MEDIANTE EL DESARROLLO)

21. ¿Y qué corrupciones, bhikkhus, deben ser abandonadas mediante el desarrollo? Aquí un bhikkhu, reflexionando sabiamente, desarrolla el factor de iluminación de la atención plena, el cual está apoyado por la reclusión, el desapasionamiento y el cese, y fructifica en la renuncia. Desarrolla el factor de iluminación de la investigación de estados... el factor de iluminación de la energía... el factor de la iluminación del gozo... el factor de la iluminación de la tranquilidad... el factor de iluminación de la concentración... el factor de iluminación de la ecuanimidad, que está apoyado por la reclusión, el desapasionamiento y el cese y que fructifica en la renuncia.²⁰ Mientras que las corrupciones, la incomodidad y la fiebre pueden surgir en alguien que no desarrolla estos factores de iluminación, no hay corrupciones, incomodidad ni fiebre en alguien que los desarrolla. Estas se llaman las corrupciones que deben ser abandonadas mediante el desarrollo.²¹

(CONCLUSIÓN)

22. Bhikkhus, cuando para un bhikkhu las corrupciones que deben ser abandonadas mediante la visión han sido abandonadas mediante la visión; cuando las corrupciones que deben ser abandonadas mediante la restricción han sido abandonadas mediante la restricción; cuando las corrupciones que deben ser abandonadas mediante el uso han sido abandonadas mediante el uso; cuando las corrupciones que deben ser abandonadas mediante la tolerancia han sido abandonadas mediante la tolerancia; cuando las corrupciones que deben ser abandonadas mediante la prevención han sido abandonadas mediante la prevención; cuando las corrupciones que deben ser abandonadas mediante la eliminación han sido abandonadas mediante la eliminación; cuando las corrupciones que deben ser eliminadas mediante el desarrollo han sido abandonadas mediante el desarrollo; entonces, él es llamado un bhikkhu que permanece restringido mediante la restricción de todas las corrupciones. Él ha cortado el deseo, roto las cadenas, y mediante la completa penetración del engreimiento ha puesto un fin al sufrimiento".²²

Eso fue lo que el Bienaventurado dijo. Los bhikkhus quedaron satisfechos y deleitados en las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.2

1. BB: Las corrupciones, [contaminaciones, manchas, etcétera, ver: n.2, M.2] (*āsava*), una categoría de impurezas que existen en el nivel más profundo y fundamental de la mente, se analizan en la Introducción al final de la sección titulada El Entrenamiento Gradual. [El rango de significado de este importante y amplio término se hará más claro al lector una vez leído el *sutta* y la siguiente nota].
2. NT: El término *āsava* es traducido de muchas formas y no hay un consenso establecido. El *Diccionario Budista. Manual Budista de Términos y Doctrinas*, por Nyanatiloka Thera, BPE, menciona que literalmente el término significa “afluencias”, y ofrece los siguientes términos: chancros, manchas, corrupciones, y sesgos intoxicantes. Otros autores han utilizado los términos: contaminaciones, máculas, intoxicantes, influencias, influjos, efluvios, efluentes, apegos, e impurezas. Sin embargo, los dos últimos términos pueden ser fácilmente confundidos con *upādāna* y *kilesa*. En ocasiones también se confunde con los términos “impedimento”, “traba” u “obstáculo” los cuales son los términos de preferencia para traducir el término *nīvaraṇa*. Otros términos que pueden ser fácilmente confundidos son: “grillete”, “encadenamiento” o “atadura” —los cuales son los más comunes para designar los diez factores (*samyojana*) que sujetan a los seres al ciclo de renacimientos (*samsāra*). En la presente obra el traductor ha optado como primera opción para traducir *āsava* el término “corrupción”.
3. BB: La atención sabia (*yoniso manasikāra*) se glosa como atención que es el medio correcto (*upāya*), que está en el camino correcto (*patha*). Se explica como atención, consideración o preocupación mental que concuerda con la verdad, es decir, atención a lo transitorio como transitorio, etcétera. La atención imprudente o no sabia (*ayoniso manasikāra*) es la atención que está en el medio equivocado, en el camino equivocado (*uppatha*), contraria a la verdad, es decir, atención a lo transitorio como permanente, a lo doloroso como placentero, a lo que no es el yo como yo, y a lo que es repulsivo como hermoso. [Es decir, es la atención que contrarresta los cuatro modos de perversión (*vipallāsa*) que suceden a nivel de percepción, pensamiento y noción o entendimiento; estos cuatro modos consisten en considerar equivocadamente los fenómenos condicionados como permanentes, satisfactorios, substanciales (con un “ser” inherente) y —en el caso del cuerpo— como algo

hermoso o atractivo (NT)]. La atención imprudente, nos informa MA, está en la raíz de la ronda de la existencia, porque hace que aumenten la ignorancia y el anhelo; mientras que la atención sabia es la raíz de la liberación de la ronda, ya que conduce al desarrollo del Noble Óctuple Sendero. MA resume el punto de este pasaje así: la destrucción de las corrupciones es para aquel que sabe cómo despertar atención sabia y que se asegura de que no surja la atención no sabia.

4. MA explica que la restricción (*saṃvara*) tiene cinco aspectos: a través de la virtud, la atención plena, el conocimiento, la energía y la paciencia. En el presente *sutta*, la restricción a través de la virtud se ilustra evitando asientos y recursos inadecuados (§19); la restricción a través de la atención plena, restringiendo las facultades sensoriales (§12); la restricción a través del conocimiento, enfatizada por la repetida frase “reflexionar sabiamente”; la restricción por medio de la energía, mediante la eliminación de pensamientos nocivos (§20); y la restricción mediante la paciencia, según el pasaje sobre la tolerancia (§18).
5. BB: Seis de las corrupciones —omitiendo las corrupciones que deben ser abandonadas mediante la visión— se mencionan en la exposición de la doctrina sobre las corrupciones en AN 6:58 / iii.387–90.
6. BB: La palabra “visión” (*dassana*) aquí se refiere a la primera de las cuatro vías o senderos supramundanos: el sendero de entrada a la corriente (*sotāpattimagga*), designado así porque ofrece el primer vislumbre del Nibbāna. Los tres senderos superiores se llaman senderos de desarrollo (*bhāvanā*) porque desarrollan la visión del Nibbāna hasta el punto en que todas las impurezas son erradicadas. [Conviene mencionar que el término “visión” es utilizado en ocasiones como traducción del término *diṭṭhi*; otros términos comúnmente usados son “opinión” y “punto de vista”, sin embargo, en esta obra se ha optado por usar los términos “noción” o “entendimiento” para este término que es muy recurrente en los *suttas* y así diferenciarlo de *dassana* (NT)].
7. MA señala el importante punto de que no existe una determinación fija en las cosas mismas sobre si son aptas o no para recibir atención. La distinción consiste más bien, en el modo de atención. Se debe evitar ese modo de atención que es una base causal de los estados mentales nocivos, mientras que se debe desarrollar ese modo de atención que es una base causal de los estados mentales saludables. Este mismo principio se aplica al párrafo §9.
8. MA ilustra el crecimiento de las corrupciones a través de la atención no sabia de la siguiente manera: cuando se atiende a la

- gratificación en las cinco ramas del placer sensorial, la corrupción del deseo sensorial surge y aumenta; cuando se atiende a la gratificación en los estados exaltados (los *jhānas*), la corrupción del deseo por la existencia surge y aumenta; y cuando se atiende a cualquier cosa mundana a través de las cuatro “perversiones” (de la permanencia, etcétera; —ver: Nota 3 y M. 3.3), la mancha de la ignorancia surge y aumenta.
9. Según MA, este pasaje pretende mostrar la corrupción de las nociones [opiniones o puntos de vista] (*diṭṭhāsava*; no mencionadas expresamente en el discurso) bajo el título de la duda. Sin embargo, podría ser más correcto decir que la corrupción de las nociones, revelada en §8, surge de una atención imprudente en forma de duda. Los diversos tipos de dudas ya están preñados de puntos de vista erróneos, los cuales se expresarán explícitamente en la siguiente sección.
 10. BB: De estas seis nociones, las dos primeras representan la contradicción básica entre la noción de lo eterno y de la aniquilación; la visión de que “no existe un yo para mí” no es la doctrina del *no yo* (*anattā*) del Buda, sino la concepción materialista que identifica al individuo con el cuerpo y, por lo tanto, sostiene que no hay continuidad personal más allá de la muerte. Se puede entender que las siguientes tres nociones surgen de la observación, filosóficamente más sofisticada, de que la experiencia tiene una estructura reflexiva incorporada que permite la autoconciencia, la capacidad de la mente para volverse consciente de sí misma, de sus contenidos y del cuerpo con el que está interconectada. Inmersa en la búsqueda de su “verdadera naturaleza”, la persona común y corriente no instruida, se identificará con ambos aspectos de la experiencia (noción 3), o solo con el observador (noción 4), o con el observado solamente (noción 5). La última noción es una versión completa de la noción de lo eterno en la que se han descartado todas las reservas y, por ende, se ha aceptado sin cuestionamientos.
 11. BB: El yo como hablante representa la concepción de sí mismo como agente de acción; el yo como sensor; la concepción del yo como sujeto pasivo. “Aquí y allá” sugiere al yo como la entidad transmigrante que conserva su identidad a través de una sucesión de diferentes renacimientos. El *bhikkhu Sāti* mantiene la misma opinión en M 38.2.
 12. BB: Ésta es, por supuesto, la fórmula de las Cuatro Nobles Verdades, tratadas como tema de contemplación y comprensión. MA dice que, hasta el logro del sendero o vía de entrada a la corriente, la atención denota introspección (*vipassanā*), pero

en el momento del logro de la vía, denota conocimiento del sendero. La intuición comprende directamente las dos primeras verdades, ya que su alcance objetivo son los fenómenos mentales y materiales comprendidos bajo *dukkha* y su origen; solamente se pueden conocer [inicialmente] las dos últimas verdades de forma inferencial. El conocimiento del sendero hace de la verdad del cese su objeto, aprehendiéndola mediante la penetración como objeto (*ārammaṇa*). El conocimiento de la vía o camino cumple cuatro funciones con respecto a las cuatro verdades: comprende plenamente la verdad del sufrimiento, abandona el origen del sufrimiento, realiza el cese del sufrimiento y desarrolla el camino hacia el cese del sufrimiento.

13. BB: La vía de entrada a la corriente tiene la función de cortar las tres primeras cadenas que atan al *samsāra*. MA dice que la noción de identidad y la adhesión a reglas y observancias, al estar incluidas en la corrupción de las nociones, son corrupciones además de encadenamientos; mientras que la duda (normalmente) se clasifica sólo como un encadenamiento, no como una corrupción. Pero, debido a que está incluido aquí entre las “corrupciones que deben ser abandonadas mediante la visión”, se puede hablar de ella como una corrupción.
14. BB: Si el abandono de las corrupciones se entiende en sentido estricto como su destrucción definitiva, entonces solamente dos de los siete métodos mencionados en el *sutta* efectúan su abandono (visión y desarrollo), que en conjunto comprenden las cuatro vías supramundanas. Los otros cinco métodos no pueden lograr directamente la destrucción de las corrupciones, pero pueden mantenerlas bajo control durante las etapas preparatorias de la práctica y así facilitar su eventual erradicación por medio de las vías supramundanas.
15. BB: El principal factor responsable de ejercer esta restricción sobre las facultades sensoriales es la atención plena. En muchos otros *suttas* se ofrece una fórmula más completa para la restricción de los sentidos (p. ej., M. 27.15) y se analiza en detalle en Vsm I, 53-59. MA explica la “fiebre” (*pariḷāha*) en el pasaje anterior como la fiebre de las impurezas y de sus resultados [kármicos].
16. Los pasajes que siguen aquí se han convertido en las fórmulas estándar que los bhikkhus utilizan en sus reflexiones diarias sobre los cuatro requisitos de la vida santa. Se explican en detalle en Vsm I, 85-97.
17. NT: Debidas a la ingestión excesiva.
18. BB: Los asientos inadecuados son los dos tipos mencionados en el Pātimokkha: sentarse con una mujer en un asiento con

- mosquitero, conveniente para las relaciones sexuales, y sentarse solo con una mujer en un lugar privado. En Vsm I, 45 se mencionan distintos tipos de complejos turísticos inadecuados.
19. BB: Los primeros tres tipos de pensamientos nocivos (deseo sensorial, mala voluntad y crueldad) constituyen pensamientos o intenciones incorrectos, lo opuesto al segundo factor del Noble Óctuple Sendero. Los tres tipos de mal pensamiento y sus opuestos se tratan con más detalle en M 19.
 20. BB: Estos son los siete factores de iluminación (*satta bojjhangā*), incluidos entre los treinta y siete requisitos de la iluminación, y tratados más ampliamente en M. 10.42 y M.118, §§29–40. La presente sección explica los siete factores de iluminación específicamente como ayudas para desarrollar las tres vías supramundanas superiores, mediante los cuales se erradicarán las corrupciones que escaparon a la erradicación por la primera vía. Se puede entender que los términos “aislamiento” (*viveka*), “desapasionamiento” (*virāga*) y “cese” (*nirodha*) se refieren al Nibbāna. Su uso en este contexto significa que el desarrollo de los factores de la iluminación está dirigido al Nibbāna como meta durante las etapas preparatorias del sendero, y como objetivo al alcanzar las vías supramundanas. MA explica que la palabra *vossagga*, traducida como “renuncia”, tiene los dos significados el de “renunciar” (*pariccāga*), es decir, el abandono de las impurezas, y “entrar en” (*pakkhandana*), es decir, culminar en Nibbāna.
 21. BB: La corrupción del deseo sensorial es erradicada por el camino del no retorno, las corrupciones del deseo por la existencia y de la ignorancia solo mediante la vía final, la del *arahant*.
 22. BB: Los diez encadenamientos que deben ser destruidos para lograr la liberación total se enumeran en la Introducción, en la sección “Los cuatro planos de liberación”. El engreimiento, en su nivel más sutil, es la presunción de “yo soy”, que persiste en el continuo mental hasta alcanzar el estado de *arahant*. La “penetración del engreimiento” (*mānābhisamaya*) significa ver a través de dicha presunción y abandonarla; ambas cosas se logran simultáneamente por la vía del *arahant*. El bhikkhu ha “puesto fin al sufrimiento” en el sentido de que ha puesto fin al sufrimiento de la ronda del *samsāra* (*vattādukkha*).

3. *Dhammadāyāda Sutta*

Herederos en el Dhamma

1. Esto he escuchado. En una ocasión el Bienaventurado residía en Sāvathī, en el Bosquecillo de Jeta, el parque de Anāthapiṇḍika. Allí el Bienaventurado se dirigió a los bhikkhus diciendo: —Bhikkhus.¹ Esos bhikkhus respondieron: —Venerable Señor. El Bienaventurado dijo esto:

2. —Bhikkhus, sean mis herederos en el Dhamma, y no mis herederos en cosas materiales. Por compasión hacia ustedes he pensado: “¿Cómo es que mis discípulos deben ser mis herederos en el Dhamma y no mis herederos en cosas materiales?” Si ustedes son mis herederos en cosas materiales, y no mis herederos en el Dhamma, serán reprochados, a saber: —Los discípulos del maestro viven como sus herederos en cosas materiales, no como herederos en el Dhamma; y yo seré reprochado, a saber: —Los discípulos del Maestro viven como sus herederos en cosas materiales, no como herederos en el Dhamma.

Si ustedes son mis herederos en el Dhamma, y no mis herederos en cosas materiales, no se les reprochará [ya que se dirá]: —Los discípulos del Maestro viven como herederos en el Dhamma, no como sus herederos en cosas materiales; y yo no seré reprochado [ya que se dirá]: —Los discípulos del Maestro viven como herederos en el Dhamma, y no como sus herederos en cosas materiales. Por lo tanto, bhikkhus, sean mis herederos en el Dhamma, y no mis herederos en cosas materiales. Por compasión a ustedes he pensado: “¿Cómo es que mis discípulos deben ser mis herederos en el Dhamma y no mis herederos en cosas materiales?”

3. Ahora, bhikkhus, supongan que ya habría comido, rehusado más comida, habiéndome saciado, terminado, tenido lo suficiente, tenido lo que necesitaba, y algo de comida de ofrenda quedara para ser dispuesta. Entonces dos bhikkhus llegaran hambrientos y débiles, y yo les dijera: —Bhikkhus, he comido... he tenido lo que necesitaba, pero hay esta comida de ofrenda remanente para ser dispuesta. Cómanla si gustan; si no la comen entonces dispondré de ella en donde no haya plantas o la verteré en agua en donde no haya seres vivientes.

Entonces un bhikkhu pensaría: “El Bienaventurado ha comido... ha tenido lo que necesitaba, pero esta comida de ofrenda del Bienaventurado ha sobrado para ser dispuesta; si no la comemos, el Bienaventurado dispondrá de ella... Pero esto ha sido dicho por el Bienaventurado: ‘Bhikkhus, sean mis herederos en el Dhamma, y no mis herederos en cosas materiales’. Ahora bien, esta comida de ofrenda es una de esas cosas materiales. Supongamos que, en lugar de comer esta comida de ofrenda, yo pasara la noche y el día hambriento y débil”. Entonces un segundo bhikkhu pensaría: “El Bienaventurado ha comido... ha tenido lo que necesitaba, pero esta comida de ofrenda del Bienaventurado ha sobrado para ser dispuesta... Supongamos que como esta comida de ofrenda y paso la noche y el día sin hambre o debilidad”. Y después de haber comido esa comida de ofrenda, él pasara la noche y el día sin hambre o debilidad.

Ahora bien, no obstante que ese segundo bhikkhu habiendo comido la comida de ofrenda pasara la noche y el día sin hambre o debilidad, el primer bhikkhu debe ser más respetado y elogiado por mí. ¿Por qué razón es esto? Es debido a que por largo tiempo, eso conducirá a sus pocos deseos, al contento, a la humildad, a la facilidad de manutención y a la generación de energía.² Por lo tanto, bhikkhus, sean mis herederos en el Dhamma, y no mis herederos en cosas materiales. Por compasión a ustedes he pensado: “¿Cómo es que mis discípulos deben ser mis herederos en el Dhamma y no mis herederos en cosas materiales?”

4. Eso es lo que dijo el Bienaventurado. Habiendo dicho eso, el Sublime se levantó de su asiento y fue a su morada. Poco después de haber partido, el venerable Sāriputta se dirigió a los bhikkhus, diciendo: —Amigos, bhikkhus. —Amigo, le contestaron. El venerable Sāriputta dijo lo siguiente:

5. —Amigos, ¿de qué forma los discípulos del Maestro, que vive en reclusión, no se entrenan en la reclusión? ¿Y de qué forma los discípulos del Maestro, que vive en reclusión, sí se entrenan en la reclusión? — Ciertamente, amigo, vendríamos de una gran distancia para aprender del venerable Sāriputta el significado de ese enunciado. Habiéndolo escuchado, los bhikkhus lo recordarán. —Entonces, amigos, escuchen y atiendan bien a lo que les diré. —Sí, amigo, respondieron los bhikkhus. El venerable Sāriputta dijo lo siguiente:

6. —Amigos, ¿de qué forma los discípulos del Maestro, que vive en reclusión, no se entrenan en la reclusión? En este caso los discípulos del Maestro, que vive en reclusión, no se entrenan en la reclusión; no abandonan aquello que el Maestro les exhorta a abandonar; viven en el lujo y son descuidados, son líderes en el retroceso, negligentes respecto a la reclusión.

En este caso, los bhikkhus de mayor antigüedad deben ser reprochados debido a tres razones.³ Como discípulos del Maestro, que vive en reclusión, no entrenan en la reclusión: deben ser reprochados por esta primera razón. Ellos no abandonan lo que el Maestro les exhorta a abandonar: deben ser reprochados por esta segunda razón. Viven en el lujo y son descuidados, son líderes en el retroceso, negligentes respecto a la reclusión: deben ser reprochados por esta tercera razón. Los bhikkhus de mayor antigüedad deben ser reprochados por estas tres razones.

En este caso, los bhikkhus de antigüedad media deben ser reprochados debido a tres razones. Como discípulos del Maestro, que vive en reclusión, no entrenan en la reclusión: deben ser reprochados por esta primera razón. Ellos no abandonan lo que el Maestro les exhorta a abandonar: deben ser reprochados por esta segunda razón. Viven en el lujo y son descuidados, son líderes en el retroceso, negligentes respecto a la reclusión: deben ser reprochados por esta tercera razón. Los bhikkhus de antigüedad media deben ser reprochados por estas tres razones.

En este caso, los bhikkhus de reciente ingreso deben ser reprochados debido a tres razones. Como discípulos del Maestro, que vive en reclusión, no entrenan en la reclusión: deben ser reprochados por esta primera razón. Ellos no abandonan lo que el Maestro les exhorta a abandonar: deben ser reprochados por esta segunda razón. Viven en el lujo y son descuidados, son líderes en el retroceso, negligentes respecto a la reclusión: deben ser reprochados por esta tercera razón. Los bhikkhus de reciente ingreso deben ser reprochados por estas tres razones.

Es de esta forma en que los discípulos del Maestro, que vive en reclusión, no entrenan en la reclusión.

7. Amigos, ¿de qué forma los discípulos del Maestro, que vive en reclusión, se entrenan en la reclusión? En este caso los discípulos del Maestro, que vive en reclusión, se entrenan en la reclusión; abandonan aquello que el Maestro les exhorta a abandonar; no viven en el lujo ni son descuidados, son entusiastas para evitar el retroceso, y son líderes respecto a la reclusión.

En este caso, los bhikkhus de mayor antigüedad deben ser alabados debido a tres razones. Como discípulos del Maestro, que vive en reclusión, entrenan en la reclusión: deben ser alabados por esta primera razón. Ellos abandonan lo que el Maestro les exhorta a abandonar: deben ser alabados por esta segunda razón. No viven en el lujo ni son descuidados, son entusiastas para evitar el retroceso, y son líderes respecto a la reclusión: deben ser alabados por esta tercera razón. Los bhikkhus de mayor antigüedad deben ser alabados por estas tres razones.

En este caso, los bhikkhus de antigüedad media deben ser alabados debido a tres razones. Como discípulos del Maestro, que vive en reclusión, entrenan en la reclusión: deben ser alabados por esta primera razón. Ellos abandonan lo que el Maestro les exhorta a abandonar: deben ser alabados por esta segunda razón. No viven en el lujo ni son descuidados, son entusiastas para evitar el retroceso, y son líderes respecto a la reclusión: deben ser alabados por esta tercera razón. Los bhikkhus de antigüedad media deben ser alabados por estas tres razones.

En este caso, los bhikkhus de nuevo ingreso deben ser alabados debido a tres razones. Como discípulos del Maestro, que vive en reclusión, entrenan en la reclusión: deben ser alabados por esta primera razón. Ellos abandonan lo que el Maestro les exhorta a abandonar: deben ser alabados por esta segunda razón. No viven en el lujo ni son descuidados, son entusiastas para evitar el retroceso, y son líderes respecto a la reclusión: deben ser alabados por esta tercera razón. Los bhikkhus de nuevo ingreso deben ser alabados por estas tres razones.

Es de esta forma en que los discípulos del Maestro, que vive en reclusión, entrenan en la reclusión.

8. Amigos, aquí el mal es el deseo (*lobha*) y el odio (*dosa*).⁴ Existe una Vía Media para el abandono del deseo y el odio, la cual da visión, da conocimiento, conduce a la paz, al conocimiento directo, a la iluminación, al Nibbāna. ¿Y cuál es esa Vía Media? No es más que este Noble Óctuple Sendero; a saber: comprensión correcta, intención correcta, lenguaje correcto, acción correcta, modo de subsistencia correcta, esfuerzo correcto, atención correcta, y concentración correcta. Esta es la Vía Media que da visión, da conocimiento, que conduce a la paz, al conocimiento directo, a la iluminación, al Nibbāna.⁵

9–15. Aquí el mal es la ira (*kodha*) y la malevolencia (*upanāha*)... el desprecio [a los demás] (*maṅkha*) y la actitud dominante (*paḷāsa*)... la envidia (*issā*) y la avaricia (*macchāriya*)... el engaño (*māyā*) y el fraude (*sātheyya*)... la obstinación (*thambha*) y la presunción (*sārambha*)... el engreimiento (*māna*) y la arrogancia (*atimāna*)... la vanidad (*māda*) y la negligencia (*pamāda*). Existe una vía media para el abandono de la vanidad y la negligencia, la cual da visión, da conocimiento, conduce a la paz, al conocimiento directo, a la iluminación, al Nibbāna. ¿Y cuál es esa vía media? No es más que este Noble Sendero Óctuple; a saber: comprensión correcta, intención correcta, lenguaje correcto, acción correcta, modo de subsistencia correcta, esfuerzo correcto, atención correcta, y concentración correcta. Esta es la vía media que da visión, da conocimiento, que conduce a la paz, al conocimiento directo, a la iluminación, al Nibbāna.

Esto es lo que dijo el venerable Sāriputta. Los bhikkhus quedaron satisfechos y deleitados con las palabras del venerable Sāriputta.

NOTAS M.3

1. MA: El Buda pronunció este *sutta* porque muchos bhikkhus estaban eufóricos por las ganancias y el honor acumulados por el Saṅgha, en detrimento de su entrenamiento espiritual. Obviamente, el Buda no podía establecer una regla de entrenamiento que prohibiera el uso de los requisitos, pero quería mostrar la práctica de los herederos del Dhamma a aquellos bhikkhus que deseaban sinceramente entrenarse.
2. MA explica que estas cinco cualidades cumplen gradualmente todas las etapas de la práctica que culminan en el logro del *arahant*.
3. BB: Los bhikkhus mayores (*thera*) son aquellos con más de diez “retiros de las lluvias” desde su ordenación (*upasampadā*); los bhikkhus medios tienen entre cinco y nueve “lluvias”; los nuevos bhikkhus menos de cinco “lluvias”.
4. BB: Las malas cualidades mencionadas aquí, y en las secciones siguientes, se introducen para mostrar los estados mencionados anteriormente (párrafo §6) mediante la afirmación: —No abandonan lo que el Maestro les dice que abandonen. También son los factores que inducen a un bhikkhu a convertirse en heredero de las cosas materiales en lugar de heredero del Dhamma. En M 7.3, las mismas dieciséis cualidades, con “mala voluntad” en lugar de “odio”, se denominan “las imperfecciones que contaminan la mente” (*cittass’upakkilesā*). La palabra *upakkilesā* se usa a veces en el sentido de defectos o imperfecciones de la concentración meditativa, como en M 128, §§2, 7, 30; a veces en el sentido de defectos o imperfecciones de percepción, como en Vsm XX, 105; y a veces para significar las contaminaciones menores que surgen de las tres raíces nocivas (deseo, aversión y ofuscación) ya sea como sus modalidades o como sus ramificaciones. Aquí se usa en este tercer sentido, pero para mantener la conexión con sus dos primeros usos, se ha referido a ello mediante la frase “imperfecciones que contaminan la mente”.
5. BB: El Noble Óctuple Sendero se presenta aquí para mostrar la práctica que convierte a uno en un “heredero del Dhamma”. La antítesis entre las impurezas y el sendero reafirman, desde un nuevo ángulo, el contraste entre “herederos en las cosas materiales” y “herederos en el Dhamma” con el que el Buda había abierto el *sutta*.

4. *Bhayabherava Sutta*

Miedo y pavor

1. Esto he escuchado. En una ocasión el Bienaventurado residía en Sāvattthī, en el Bosquecillo de Jeta, el parque de Anāthapiṇḍika.

2. Entonces el brahmán Jāṇussoṇi¹ fue a donde estaba el Bienaventurado e intercambió saludos con él. Cuando este cortés y amigable intercambio concluyó, se sentó a un lado y dijo: —Maestro Gautama, cuando los miembros de familias han salido de la vida hogareña a la vida sin hogar en base a la fe en el Maestro Gautama, ¿acaso tienen al Maestro Gautama por su líder, su ayudante, y su guía? ¿Y acaso esta gente sigue el ejemplo del Maestro Gautama?²

—Así es, brahmán, así es. Cuando los miembros de familias han salido de la vida hogareña a la vida sin hogar en base a la fe en mí, me tienen por su líder, su ayudante y su guía. Y esta gente sigue el ejemplo del Maestro Gautama.

—Pero, Maestro Gautama, los remotos lugares de descanso en los bosques selváticos son difíciles de tolerar, es difícil practicar la reclusión, y es difícil disfrutar de la soledad. Uno pensaría que las junglas desquiciarían la mente de un bhikkhu, si este no tiene concentración.

—Así es, brahmán, así es. Los remotos lugares de descanso en los bosques agrestes son difíciles de tolerar, allí es difícil practicar la reclusión y es difícil disfrutar de la soledad. Uno pensaría que las junglas desquiciarían la mente de un bhikkhu, si este no tiene concentración.

3. Previo a mi iluminación, cuando aún era solamente un *bodhisatta* sin iluminación, también consideré: Los remotos lugares de descanso en los bosques agrestes son difíciles de tolerar... los lugares inhóspitos desquiciarían la mente de un bhikkhu si este no tiene concentración.

4. Consideré: “Siempre que aquellos *samaṇas* o brahmanes de conducta corporal impura recurren a los remotos lugares de descanso en los bosques agrestes, debido al defecto de su conducta corporal impura, [es entonces que en] estos buenos *samaṇas* y brahmanes se evoquen miedo y pavor malsanos. Sin embargo, yo no recurro a remotos lugares de descanso en los bosques agrestes con conducta corporal impura, yo estoy purificado en conducta corporal. Yo recurro

a los remotos lugares de descanso en los bosques agrestes como uno de los nobles con conducta corporal purificada. Viendo en mí mismo esta pureza de conducta corporal, encontré un gran solaz residiendo en la foresta”.

5–7. Consideré: “Siempre que aquellos *samañas* y brahmanes no purificados en conducta verbal... en conducta mental... y siendo impuros en modo de subsistencia recurren a los remotos lugares de descanso en los bosques agrestes..., generan miedo y pavor malsanos. Sin embargo, ... yo soy puro en mi modo de subsistencia. Yo recurro a los remotos lugares de descanso en los bosques agrestes como uno de los nobles con modo de subsistencia purificado. Viendo en mí mismo esta pureza en cuanto a modo de subsistencia, encontré gran solaz en la foresta”.

8. Consideré: “Siempre que aquellos *samañas* y brahmanes que son codiciosos y llenos de lujuria y deseo recurren a los remotos lugares... yo no tengo deseo...”.

9. “... Con una mente de mala voluntad e intenciones de odio... yo tengo una mente de benevolencia amorosa...”.

10. “... Agobiados por el letargo y torpeza [mental]... yo me encuentro sin letargo y torpeza [mental]...”.

11. “... Agobiados por una mente agitada y con desasosiego... yo tengo una mente en paz...”.

12. “... Con duda e indecisos... Yo he ido más allá de la duda...”.

13. “... Dados a la autoalabanza y a la denigración de otros... yo no soy dado a la autoalabanza y a la denigración de otros...”.

14. “... Dominados por la alarma y el terror... yo estoy libre de temor”.

15. “... Deseosos de ganancia, honor, y renombre... yo tengo pocos deseos...”.

16. “... Holgazanes y carentes de energía... yo soy pleno de energía”.

17. “... Carentes de atención [plena] y no plenamente conscientes... yo estoy establecido en la atención [plena]...”.

18. “... Sin concentración y con mentes distraídas... yo poseo concentración...”.

19. Consideré: “Aquellos *samañas* y brahmanes carentes de sabiduría, necios, que recurren a los remotos lugares de descanso en los bosques agrestes, debido al defecto de carecer de sabiduría y por ser tontos, estos buenos *samañas* y brahmanes generan miedo y pavor malsanos. Pero yo no recurro a los remotos lugares de descanso en los bosques selváticos careciendo de sabiduría, o como un tonto. Yo poseo sabiduría. Yo recurro a los remotos lugares de descanso en los bosques agrestes como uno de los nobles poseedores de sabiduría. Viendo en mí mismo esta posesión de sabiduría, encontré gran solaz al residir en la foresta”.³

20. Consideré: “Están las noches especialmente auspiciosas del catorce, el quince, y el octavo [día] de la quincena.⁴ Ahora bien, ¿qué pasaría si, en noches como estas, yo morara en estancias horripilantes e impresionantes como altares en los huertos, altares en tierras boscosas, y altares en los árboles? Tal vez pueda encontrarme con ese miedo y pavor. Y más tarde, en aquellas noches especialmente auspiciosas del catorce, el quince, y el octavo de la quincena, morando en estancias horripilantes e impresionantes como altares en los huertos, altares en tierras boscosas y altares en los árboles, un animal salvaje se me acercara, o un pavo real rompiera una rama, o el viento agitara las hojas. Pensé: ¿qué tal si acaso esto sea el miedo y pavor que viene? Pensé: ¿por qué razón permanezco siempre esperando este miedo y pavor? ¿Qué tal si someto ese miedo y pavor mientras mantengo la misma postura en la que me encuentro cuando se me presente?”⁵

Mientras caminaba, el miedo y pavor se me presentaron; no me detuve, no me senté, ni me acosté hasta no haber sometido ese miedo y pavor. Mientras me encontraba parado, el miedo y pavor se me presentaron; no caminé, no me senté, ni me acosté hasta no haber sometido ese miedo y pavor. Mientras me encontraba sentado, el miedo y pavor se me presentaron; no caminé, no me paré, ni me acosté hasta no haber sometido ese miedo y pavor. Mientras me encontraba acostado, el miedo y pavor se me presentaron; no caminé, no me paré, ni me senté, hasta no haber sometido ese miedo y pavor.

21. Hay, brahmán, algunos *samañas* y brahmanes que perciben el día cuando es de noche y la noche cuando es de día. Yo digo que, de su parte, esto es permanecer en la ofuscación. Sin embargo, yo percibo la noche cuando es de noche y el día cuando es de día. Hablando correctamente, si se dijera de alguien: “Un ser no sujeto a la ofuscación ha aparecido en el mundo para bienestar y la felicidad de muchos, por compasión al mundo, para el bien, el bienestar y la felicidad de *devas* y humanos”, de hecho, es de mí, ciertamente, que hablando de forma correcta, esto debería ser dicho.

22. Surgió en mí una energía incansable, y se estableció en mí una atención plena infatigable; mi cuerpo estaba tranquilo y sosegado, mi mente concentrada y unificada.⁶

23. Muy apartado de los placeres sensoriales, apartado de los estados malsanos, entré y permanecí en el primer *jhāna*, el cual está acompañado de aplicación inicial (*vitakka*) y aplicación sostenida (*vicāra*) de la mente, con gozo⁷ (*pīti*) y felicidad (*sukha*) nacidos de la reclusión (*viveka*).⁸

24. Con el aquietamiento de aplicación inicial y la aplicación sostenida de la mente entré y permanecí en el segundo *jhāna*, el cual tiene confianza interna y unificación mental, libre de aplicación inicial

y aplicación sostenida de la mente, y dotado de gozo y felicidad nacidos de la concentración.

25. Con el desvanecimiento del gozo, permanecí en la ecuanimidad (*upekkhā*), y plenamente atento y consciente, aun sintiendo placer con el cuerpo [mental] (*kāyena paṭisaṃvedesiṃ*), entré y permanecí en el tercer *jhāna*, debido a lo cual los nobles declaran: “Aquel que tiene ecuanimidad y es plenamente atento tiene una morada placentera”.⁹

26. Con el abandono del dolor y el placer, y con la desaparición previa del gozo y la aflicción, entré y permanecí en el cuarto *jhāna*, que no tiene dolor ni placer, y posee pureza de atención plena debida a la ecuanimidad (*upekkhāsatiṭṭhā*).

27. Cuando mi mente concentrada estuvo así purificada, brillante, sin mancha, libre de imperfección, maleable, manejable, estable, y con el logro de la imperturbabilidad, la dirigí al conocimiento del recuerdo de vidas pasadas.¹⁰ Recordé mis diversas vidas pasadas, es decir, un nacimiento, dos nacimientos, tres nacimientos, cuatro nacimientos, cinco nacimientos, diez nacimientos, veinte nacimientos, treinta nacimientos, cuarenta nacimientos, cincuenta nacimientos, cien nacimientos, mil nacimientos, cien mil nacimientos, muchos eones de contracción universal, muchos eones de expansión universal, muchos eones de contracción y expansión universal: Allí me llamaba así, fui de tal clan, con tal apariencia, tal era mi nutrimento, tal era mi experiencia de placer y dolor, tal mi tiempo de vida; y muriendo en esa vida, reaparecí en otro lugar; y allí también tuve tal nombre, fui de tal clan, con tal apariencia, tal era mi nutrimento, tal era mi experiencia de placer y dolor, tal mi tiempo de vida; y muriendo en esa vida, reaparecí aquí. Así, con sus aspectos y particularidades recordé mis varias vidas pasadas.

28. Este fue el primer conocimiento verdadero logrado por mí en el primer tercio de la noche. La ignorancia fue erradicada y el conocimiento verdadero surgió, la oscuridad fue erradicada y la luz surgió, tal como sucede en aquel que permanece diligente, enérgico, y resuelto.

29. Cuando mi mente concentrada fue así purificada, brillante, sin mancha, libre de imperfección, maleable, manejable, estable, y con el logro de la imperturbabilidad, la dirigí al conocimiento de la muerte y reaparición de los seres.¹¹ Con el ojo divino, purificado y superando al humano, vi seres muriendo y reapareciendo, inferiores y superiores, bellos y feos, afortunados y desafortunados. Entendí cómo es que los seres pasan a la siguiente vida de acuerdo con sus acciones, a saber: “Estos dignos seres que se comportaron mal en cuerpo, palabra, y mente, agraviadores de los nobles, equivocados en sus nociones, haciendo efectivas las nociones erróneas en sus acciones, al disolverse

el cuerpo, después de la muerte, han reaparecido en un estado de carencia, en un mal destino, en la perdición, inclusive en el infierno; pero aquellos dignos seres que fueron de buena conducta corporal, verbal, y mental, que no agravaron a los nobles, con nociones correctas, haciendo efectivas las nociones correctas en sus acciones, al disolverse el cuerpo, después de la muerte, han reaparecido en un buen destino, inclusive en el mundo celestial. Así, con el ojo divino, el cual tiene pureza y supera al humano, vi a los seres morir y reaparecer, inferiores y superiores, bellos y feos, afortunados y desafortunados, y entendí cómo es que los seres pasan a la siguiente vida de acuerdo con sus acciones.

30. Este fue el segundo conocimiento verdadero logrado por mí en el segundo tercio de la noche. La ignorancia fue erradicada y el conocimiento verdadero surgió, tal como sucede en uno que permanece diligente, enérgico y resuelto.

31. Cuando mi mente concentrada fue así purificada, brillante, sin mancha, libre de imperfección, maleable, manejable, estable, y con el logro de la imperturbabilidad, la dirigí al conocimiento de la destrucción de las corrupciones. Supe directamente tal como es: “Esto es el sufrimiento”; supe directamente tal como es: “Este es el origen del sufrimiento”; supe directamente tal como es: “Este es el cese del sufrimiento”; supe directamente tal como es: “Esta es la vía que conduce al cese del sufrimiento”. Supe directamente tal como es: “Estas son las corrupciones”; supe directamente tal como es: “Este es el origen de las corrupciones”; supe directamente tal como es: “Este es el cese de las corrupciones”; supe directamente tal como es: “Esta es la vía que conduce al cese de las corrupciones”.¹²

32. Cuando vi y supe así, mi mente se liberó de la corrupción del deseo sensorial, de la corrupción del deseo de existencia,¹³ de la corrupción de la ignorancia. Cuando se liberó, vino el conocimiento: “Está liberada”.¹⁴ Supe directamente: “El nacimiento ha sido destruido, la vida santa ha sido vivida, se ha hecho lo que tenía que hacerse, no hay más llegar a ser en ningún estado [de existencia]”.¹⁵

33. Este fue el tercer conocimiento verdadero logrado por mí en el último tercio de la noche. La ignorancia fue erradicada y surgió el conocimiento verdadero, la oscuridad fue erradicada y surgió la luz, tal como sucede en aquel que permanece diligente, enérgico, y resuelto.

34. Ahora bien, brahmán, es posible que pienses: “Tal vez el samana Gautama no está libre de deseo, aversión e ignorancia inclusive hoy día, razón por la cual aún recurre a los remotos lugares de descanso en los bosques agrestes”. Sin embargo, no debes pensar así. Es debido a que veo dos beneficios por los cuales aún recorro a los remotos lugares de descanso en los bosques selváticos: los veo como una estancia

placentera en el aquí y ahora, y [por otra parte] lo hago porque tengo compasión por futuras generaciones.¹⁶

35. —¡Efectivamente, es debido a que el Maestro Gautama es un *Arahant*, uno plenamente iluminado, que tiene compasión para con las generaciones futuras! ¡Magnífico, Maestro Gautama! ¡Magnífico, Maestro Gautama! El Maestro Gautama ha hecho el Dhamma claro en muchas formas, como si estuviese levantando aquello que había estado tirado, revelando lo que estaba escondido, mostrando el camino a alguien que estaba perdido, o levantando una lámpara en la oscuridad para que aquellos con ojos pudieran ver formas visibles. Tomo refugio en el Maestro Gautama, en el Dhamma, y en el Saṅgha de los bhikkhus. Desde ahora, tenga a bien el Maestro Gautama recordarme como un seguidor laico que ha tomado refugio en él por el resto de la vida.

NOTAS M.4

1. MA dice que Jāṇussoṇi no era un nombre de pila sino un título honorífico que significa “capellán real” (*purohita*) que le otorgó el rey. M.27 también está dirigido al brahmán Jāṇussoṇi.
2. BB: *Bhoto Gotamassa sā janatā diṭṭhānugatiṃ āpajjati*. Ñm dice: “¿Siguen estas personas las implicaciones de la visión del Maestro Gautama?” Y Horner dice: “Estas personas emulan las nociones del honorable Gautama” (MLS 1:22). MA también glosa: “Estas personas tienen la misma visión, noción y perspectiva que el Maestro Gautama”. Sin embargo, tiene mucho más sentido en este contexto leer *diṭṭha* no como una forma *sandhi* [es decir, una combinación eufónica o conexión del vocablo original (NT)] de *diṭṭhi*, sino como el participio pasado, y tomar esta frase en el sentido de “seguir lo que han visto de él”, es decir, su ejemplo. Este significado es claramente requerido por la frase en sus apariciones en SN ii.203, AN i.126, AN iii.108, 251, 422.
3. BB: Ñm originalmente había traducido esta frase como “perfecto en comprensión”, y la frase correspondiente en la sección anterior como “perfecto en concentración”. Sin embargo, dado que parece inapropiado atribuir perfección en *samādhi* y *paññā* al *bodhisatta* antes de su iluminación, he optado por traducir el sufijo *sampanna* como “poseído de”. MA explica que ésta no es la sabiduría de la introspección ni del camino, sino la sabiduría que define la naturaleza de su objeto (*ārammaṇavavatthānapaññā*).
4. BB: El año indio, según el antiguo sistema heredado del budismo, se divide en tres estaciones: la estación fría, la estación cálida y la estación lluviosa, cada una de las cuales dura cuatro meses. Los cuatro meses se subdividen en ocho quincenas (*pakkha*), el tercero y el séptimo contienen catorce días y los demás quince días. Dentro de cada quincena, las noches de luna llena y luna nueva (ya sea la decimocuarta o la decimoquinta) y la noche de medialuna (la octava) se consideran especialmente auspiciosas. Dentro del budismo, estos días se convierten en Uposatha, los días de observancia religiosa. En los días de luna llena y luna nueva, los bhikkhus recitan su código de preceptos y los laicos visitan los monasterios para escuchar sermones y practicar la meditación.
5. BB: Las cuatro posturas (*iriyāpatha*) mencionadas a menudo en los textos budistas son caminar, estar de pie, sentarse y acostarse.
6. BB: A partir de esta sección, el Buda muestra el curso de práctica que lo llevó a la cima de la no ofuscación.

7. NT: El factor jhánico *pīti* es traducido al español en diversas formas por diversos autores. En la presente obra se ha optado por traducirlo como “gozo”. Algunos autores usan “alegría”, pero ese término es más adecuado para *pāmojja*, un factor que surge cuando los cinco impedimentos han sido suprimidos. Sin embargo, *pāmojja* precede a *pīti*, tal como se describe en DN.2.75: “...la alegría surge en él; habiéndose alegrado, surge el gozo; y cuando está gozoso, su cuerpo se torna tranquilo”. La tranquilidad (*passaddhi*) da lugar a la felicidad (*sukha*), basada en la cual la mente se torna concentrada. Otros términos que son menos favorecidos por autores modernos son: éxtasis y arrobamiento. En un sentido *pīti* puede ser interpretado como “interés placentero” con respecto al objeto al que se dirige la atención, lo cual es adecuado considerando el grado de intensidad menor de su manifestación, pero no lo es tal cuando el factor es muy intenso (de allí el uso de vocablos como éxtasis y arrobamiento). El término “gozo” es más flexible y cubre mejor el espectro de intensidades que los vocablos anteriormente mencionados, ya que puede describirse como de poca, mediana o mucha intensidad. Para una descripción de la gradación de *pīti* en cinco categorías de intensidad ver: Vsm, 143-44.
8. MA dice que el *bodhisatta* desarrolló los cuatro *jhānas* utilizando la atención plena de la respiración como tema de meditación.
9. NT: En realidad, no hay “conciencia del cuerpo físico” en el tercer *jhāna*, debido al elevado grado de refinamiento y absorción, en donde la mente se unifica tomando como base el *nimitta* de contraparte (que es un objeto mental). La única forma de explicar las palabras del *sutta* es que dicho placer se experimenta en el cuerpo mental (*nāmakāya*). El Abhidhamma, cuando describe los factores hermosos, lo hace en términos de la división doble: conciencia y cuerpo mentales, –es decir, los tres agregados mentales (sensación, percepción y volición) son “el cuerpo” mental. Éste cuerpo mental es el que se deriva del contacto placentero (*sukha*) tal como lo describe el *sutta*. Por otra parte, en los *suttas* se dice de los bhikkhus que tienen *jhāna* pasan el día teniendo una estancia o una morada placentera. Aparentemente el término se aplicaría al tercero y cuarto *jhāna*. De forma análoga, los bhikkhus que permanecían en noble silencio cuando se reunían en asambleas con el Buda –mientras esperaban a que hablara el Buda– permanecían en el segundo *jhāna* (el verdadero noble silencio, ya que se ha abandonado la formación verbal: *vitakka-vicara*).
10. BB: Explicado en detalle en Vsm XIII, §§13–71.

11. BB: Explicado en detalle en Vsm XIII, §§72-101.
12. MA: Habiendo mostrado las Cuatro Nobles Verdades en su propia naturaleza (es decir, en términos de sufrimiento), se afirma que el pasaje sobre las corrupciones [*āsava*] las muestra indirectamente a través de las impurezas [*kilesa*].
13. NT: La corrupción del deseo de existencia (*bhavāsava*) se glosa como el deseo de ser o existir (*bhava taṇhā*) y el de no ser o no existir (*vibhava taṇhā*).
14. Según MA, la frase “Cuando supe y vi así” se refiere al conocimiento introspectivo y a la vía, lo cual alcanza su clímax en el camino del *arahant*; la frase “mi mente fue liberada” muestra el momento del fruto; y la frase “vino el conocimiento: “Es liberado” muestra una revisión del conocimiento [*paccavekkhaṇāṇāṇa* (NT)] (ver Vsm XXII, 20-21), al igual que la siguiente oración que comienza con “Yo supe directamente”.
15. BB: Éste es el anuncio canónico original del conocimiento final o condición de *arahant*. MA explica que la afirmación “El nacimiento ha sido destruido” significa que cualquier tipo de nacimiento que podría haber surgido si la vía no se hubiera desarrollado se ha vuelto incapaz de surgir por el desarrollo de la vía. La “vida santa” que se ha vivido es la vida santa del sendero [vía o camino] (*maggabrahmacariya*). La frase “lo que se tenía que hacer, se ha hecho” (*katam karaṇīyam*) indica que las cuatro tareas del noble sendero —comprender plenamente el sufrimiento, abandonar su origen, darse cuenta de su cese y desarrollar el sendero— ahora se han completado para cada una de las cuatro vías supramundanas. La cuarta frase, *nāparam itthattāya*, es glosada por MA así: “Ahora no hay necesidad de que yo desarrolle el sendero nuevamente para ‘tal estado’, es decir, para las dieciséis funciones (del sendero) o para la destrucción de las impurezas. O alternativamente: después de “tal estado” —es decir, del continuo de agregados que ahora ocurre— no hay más continuo de agregados para mí. Estos cinco agregados, una vez comprendidos plenamente, permanecen como árboles cortados de raíz. Con el cese de la última conciencia, se extinguirán como un fuego sin combustible”. He optado por la segunda de estas interpretaciones, pero tomo *thattāya* como dativo. La palabra, que literalmente significa “el estado de esto” o “el estado del así”, implica manifestación en un estado concreto de existencia. Ñm había dicho: “No hay más de esto más allá”.
16. BB: Tiene “compasión por las generaciones futuras” en la medida en que las generaciones posteriores de *bhikkhus*, al ver que el Buda recurrió a viviendas en los bosques, seguirán su ejemplo y así acelerarán su progreso para poner fin al sufrimiento.

5. *Anangaṇa Sutta*

Carente de imperfecciones

1. Esto he escuchado. En una ocasión el Bienaventurado residía en Sāvathī, en el Bosquecillo de Jeta, el parque de Anāthapiṇḍika. Allí el venerable Sāriputta se dirigió a los bhikkhus diciendo: —Amigos, bhikkhus. —Amigo, respondieron los bhikkhus. El venerable Sāriputta entonces dijo:

2. —Amigos, bhikkhus, estos cuatro tipos de personas¹ pueden ser encontradas en el mundo. ¿Cuáles son esos cuatro? (1) He aquí una persona que tiene una imperfección, pero no entiende dicha imperfección tal como es, a saber: “Tengo una imperfección”. (2) He aquí otra persona que tiene una imperfección y la entiende tal cual es: “Tengo una imperfección”. (3) Otra persona que carece de imperfección [manifiesta] la entiende [equivocadamente] tal cual es: “No tengo una imperfección”.² (4) Finalmente, otra persona carente de imperfección entiende tal cual es: “No tengo una imperfección”.

Aquí [en esta enseñanza], la persona con una imperfección que no entiende tal como es: “Tengo una imperfección”, es considerada la inferior de esas dos personas que tienen una imperfección. Y he aquí que la persona con una imperfección y la entiende tal como es: “Tengo una imperfección”, es considerada la persona superior entre las dos que tienen una imperfección.

Aquí, la persona que carece de imperfección pero que no entiende tal como es: “No tengo imperfección”, es considerada la inferior de esas dos personas que carecen de una imperfección. Y he aquí que la persona que carece de imperfección y la entiende tal como es: “No tengo imperfección”, es considerada la persona superior entre las dos que carecen de una imperfección.

3. Cuando esto fue dicho, el venerable Mahā Moggallāna le preguntó al venerable Sāriputta: —Amigo Sāriputta, ¿cuál es la causa y razón por la cual, de estas dos personas con imperfección, una es llamada la persona inferior y la otra es llamada la superior? ¿Cuál es la causa y razón por la que, de estas dos personas sin imperfección, una es llamada la inferior y la otra es llamada la superior?

4. —Aquí, amigo, cuando una persona con una imperfección no entiende tal cual es: “Tengo una imperfección”, es de esperarse que no fomentará entusiasmo, no hará esfuerzo ni generará energía para abandonar tal imperfección, y que morirá con deseo, aversión y ofuscación, con una mancha, con una mente impura. Supongamos que trajeran un recipiente de bronce de una tienda o de un herrero, cubierto con suciedad y manchas, y que los dueños no lo limpien ni lo utilicen, poniéndolo en una esquina polvorienta. ¿Acaso el recipiente de bronce, de esa forma, se tornaría más sucio y manchado? —Sí, amigo. —De la misma forma, amigo, cuando una persona con una imperfección no entiende tal como es: “Tengo una imperfección”, es de esperarse que no fomentará entusiasmo... morirá con deseo, aversión y ofuscación... con una mente impura.

5. Aquí, cuando una persona con una imperfección entiende tal como es: “Tengo una imperfección”, puede esperarse que esa persona fomentará entusiasmo, hará esfuerzo, y generará energía para abandonar tal imperfección, y que morirá sin deseo, aversión y ofuscación, sin mancha, con una mente pura. Supongamos que trajeran un recipiente de bronce de una tienda o de un herrero, cubierto con suciedad y manchas, y que los dueños lo limpiaran y lo utilizaran, sin ponerlo en una esquina polvorienta. ¿Acaso el recipiente de bronce, de esa forma, se tornaría más limpio y sin mancha de esa forma? —Sí, amigo. —De la misma forma, amigo, cuando una persona con una imperfección entiende tal como es: “Tengo una imperfección”, es de esperarse que fomentará entusiasmo... morirá sin deseo, aversión y ofuscación... con una mente pura.

6. Aquí, cuando una persona sin imperfección no entiende tal como es: “No tengo imperfección”, es de esperarse que dé atención [no sabia o imprudente] al signo de lo hermoso (*subhanimitta*),³ de tal manera que, por hacerlo, el deseo contaminará su mente, y que morirá con deseo, aversión y ofuscación, con mancha y con una mente impura. Supongamos que trajeran un recipiente de bronce de una tienda o de un herrero, limpio y brillante, y que los dueños no lo utilizaran ni lo limpiaran, sino que lo pusieran en una esquina polvorienta. ¿Acaso ese recipiente de bronce se tornaría más sucio y manchado más adelante? —Sí, amigo. —De la misma forma, amigo, cuando una persona sin imperfección no entiende tal como es, a saber: “No tengo imperfección”, es de esperarse que no fomentará entusiasmo... morirá con deseo, aversión y ofuscación... con una mente impura.

7. Aquí, cuando una persona sin imperfección entiende tal como es: “No tengo imperfección”, es de esperarse que no dé atención al signo de lo hermoso, de modo que el deseo no contaminará su mente, y que morirá sin deseo, aversión y ofuscación, sin mancha y con una mente pura. Supongamos que trajeran un recipiente de bronce de una tienda

o de un herrero, limpio y brillante, y que los dueños lo utilizaran y lo limpiaran sin ponerlo en una esquina polvorienta. ¿Acaso ese recipiente de bronce se tornaría más limpio y brillante más adelante? —Sí, amigo. —De la misma forma, amigo, cuando una persona sin imperfección entiende tal como es, a saber: “No tengo imperfección”, es de esperarse que fomentará entusiasmo... morirá sin deseo, aversión y ofuscación... con una mente pura.

8. Esta es la causa y razón por la cual, de estas dos personas con imperfección, una es llamada la inferior y la otra la superior. Esta es la causa y razón por la cual, de estas dos personas sin imperfección, una es llamada la inferior y la otra la superior.

9. —Se dice, “imperfección, imperfección”, amigo, pero ¿qué significa esta palabra? —Imperfección, amigo, es el término para designar el ámbito de los deseos malsanos y moralmente reprobables.

10. Es posible que algún bhikkhu pudiera desear: “En caso de cometer alguna transgresión, espero que los bhikkhus no sepan que he cometido una transgresión”. Y en caso de que los bhikkhus llegaran a saber que ese bhikkhu ha cometido una transgresión, entonces se tornaría enojado y amargado pensando: “Los bhikkhus saben que he cometido una transgresión”. En este caso el enojo y la amargura son ambos una imperfección.

11. Es posible que algún bhikkhu pudiera desear: “En caso de cometer una transgresión, espero que los bhikkhus me amonesten en privado, no en medio del Saṅgha”. Pero es posible que esos bhikkhus amonesten a ese bhikkhu en medio del Saṅgha y no en privado; de modo que se torne enojado y amargado, pensando: “Los bhikkhus me han amonestado en medio del Saṅgha y no en privado”. En este caso el enojo y la amargura son ambos una imperfección.

12. Es posible que algún bhikkhu pudiera desear: “En caso de cometer alguna transgresión, espero que una persona que sea mi igual me amoneste y no una persona que no sea mi igual”. Pero es posible que una persona que no es su igual lo amoneste; de modo que se torne enojado y amargado, pensando: “Una persona que no es mi igual me ha amonestado”. En este caso el enojo y la amargura son ambos una imperfección.

13. Es posible que un bhikkhu pudiera desear: “Ojalá que el Maestro enseñe el Dhamma a los bhikkhus haciéndome preguntas a mí y no a algún otro bhikkhu”. Pero es posible que el Maestro enseñe el Dhamma a los bhikkhus haciendo una serie de preguntas a algún otro bhikkhu, de modo que el primer bhikkhu se torne enojado y amargado, pensando: “El Maestro enseña el Dhamma a los bhikkhus haciendo preguntas a otro bhikkhu y no a mí”. En este caso el enojo y la amargura son ambos una imperfección.

14. Es posible que un bhikkhu pudiera desear: “Que los bhikkhus entren al pueblo en la ronda de ofrendas de alimento poniéndome al frente de la fila”. Pero es posible que los bhikkhus entren al pueblo en la ronda de ofrendas de alimento poniendo a otro bhikkhu al frente de la fila, de modo que aquel se torne enojado y amargado pensando: “Los bhikkhus entran al pueblo en la ronda de ofrendas de alimento poniendo a otro bhikkhu al frente de la fila”. En este caso el enojo y la amargura son ambos una imperfección.

15. Es posible que un bhikkhu pudiera desear: “Que obtenga el mejor asiento, la mejor agua y comida en el comedor”. Pero es posible que otro bhikkhu obtenga el mejor asiento, la mejor agua y comida en el comedor...

16. Es posible que un bhikkhu pudiera desear: “Que sea yo quien dé las bendiciones en el comedor después de la comida”. Pero es posible que otro bhikkhu dé las bendiciones...

17-20. Es posible que un bhikkhu pudiera desear: “Que sea yo quien enseñe el Dhamma a los bhikkhus... a las bhikkhunīs... a los seguidores laicos... a las seguidoras laicas que visitan al monasterio”. Pero es posible que otro bhikkhu enseñe el Dhamma...

21-24. Es posible que un bhikkhu pudiera desear: “Que los bhikkhus... bhikkhunīs... seguidores laicos... seguidoras laicas me honren, respeten, me rindan reverencia y me veneren”. Pero es posible que sea a otro bhikkhu a quien los bhikkhus... bhikkhunīs... seguidores laicos y seguidoras laicas honren, respeten, rindan reverencia y veneren...

25-28. Es posible que un bhikkhu pudiera desear: “Que sea yo quien obtenga las mejores túnicas... la mejor comida... el mejor lugar de descanso... las mejores medicinas...”. Pero es posible que otro bhikkhu sea quien obtenga las mejores túnicas... la mejor comida... el mejor lugar de descanso... las mejores medicinas, de modo que se torne enojado y amargado pensando: “Otro bhikkhu es quien obtiene las mejores túnicas... las mejores medicinas”. En este caso el enojo y la amargura son ambos una imperfección.

“Imperfección”, amigo, es el término para designar el ámbito de los deseos malsanos y moralmente reprobables.

29. Si se ve y se escucha que el ámbito de esos deseos malsanos y moralmente reprobables no ha sido abandonado por un bhikkhu, entonces, no obstante que resida en la foresta, que frecuentemente acuda a lugares remotos, que consuma comida de ofrendas, que haga la ronda de comida sin omitir algún hogar, que vista túnicas confeccionadas con material de desecho, que vista túnicas burdas,⁴ aun así, sus compañeros en la vida santa no lo honrarán, no lo respetarán, no le rendirán reverencias, ni lo venerarán. ¿Por qué razón? Es debido

a que se ve y se escucha que el ámbito de esos deseos malsanos y moralmente reprobables no ha sido abandonado en ese bhikkhu.

Supongamos que trajeran un recipiente de bronce de una tienda o de un herrero, limpio y brillante, y los dueños pusieran dentro de él el cadáver de una serpiente, o de un perro, o de un ser humano, y lo cubrieran con una tapa y lo llevaran al mercado; entonces al verlo otras personas dirían: ¿qué es eso que lleva en el recipiente resguardándolo como si fuera un tesoro? Entonces, al levantar la tapa y mostrar el contenido, la gente experimentaría al verlo tanto aborrecimiento, repugnancia y disgusto, que inclusive aquellos que tuvieran hambre no desearían comer, y cuanto más aquellos que estuvieran sin hambre.

De la misma forma, si se ve y se escucha que el ámbito de esos deseos malsanos y moralmente reprobables no ha sido abandonado por un bhikkhu, entonces no obstante que resida en la foresta, que frecuentemente acuda a lugares remotos, que consuma comida de ofrendas, que haga la ronda de comida sin omitir algún hogar, que vista túnicas confeccionadas con material de desecho, que vista túnicas burdas, aun así, sus compañeros en la vida santa no lo honrarán, no lo respetarán, no le rendirán reverencias, ni lo venerarán. ¿Por qué razón? Es debido a que se ve y se escucha que el ámbito de esos deseos malsanos y moralmente reprobables no ha sido abandonado en ese bhikkhu.

30. Si se ve y se escucha que el ámbito de esos deseos malsanos y moralmente reprobables ha sido abandonado por un bhikkhu, entonces no obstante que more en el pueblo, que acepte invitaciones, que vista túnicas ofrecidas por lo laicos,⁵ aun así, sus compañeros en la vida santa lo honrarán, lo respetarán, le rendirán reverencias y lo venerarán. ¿Por qué razón? Es debido a que se ve y se escucha que el ámbito de esos deseos malsanos y moralmente reprobables ha sido abandonado en ese bhikkhu.

Supongamos que trajeran un recipiente de bronce de una tienda o de un herrero, limpio y brillante, y los dueños pusieran en él arroz hervido limpio y varias sopas y salsas, y cubriéndolo con una tapa fueran al mercado; entonces al verlo otras personas dirían: ¿qué es eso que lleva en el recipiente resguardándolo como si fuera un tesoro? Entonces, al levantar la tapa y mostrar el contenido, la gente al verlo se tornaría deseosa, con apetito y lo saborearía, de tal manera que inclusive aquellos que estuvieran sin hambre desearían comer el contenido, y cuanto más aquellos que tuvieran hambre.

De la misma forma, si se ve y se escucha que el ámbito de esos deseos malsanos y moralmente reprobables ha sido abandonado por un bhikkhu, entonces no obstante que more en el pueblo, que acepte invitaciones, que vista túnicas ofrecidas por lo laicos, aun así, sus

compañeros en la vida santa lo honrarán, lo respetarán, le rendirán reverencias y lo venerarán. ¿Por qué razón? Es debido a que se ve y se escucha que el ámbito de esos deseos malsanos y moralmente reprobables ha sido abandonado en ese bhikkhu.

31. Cuando esto fue dicho, el venerable Mahā Moggallāna dijo al venerable Sāriputta: —Se me ha ocurrido un símil, amigo Sāriputta. —Menciónalo, amigo Moggallāna. —En una ocasión, amigo, residía en la Colina del Fuerte, en Rājagaha. Entonces, en la mañana, me vestí y tomando mi túnica externa y mi cuenco, entré en Rājagaha para la ronda de ofrendas de alimento. Ahora bien, en aquella ocasión Samīti, el hijo del carretonero se encontraba tallando una rueda de carreta, al mismo tiempo en que estaba allí parado el Ājivaka⁶ Paṇḍuputta, el hijo de un ex carretonero. Entonces el siguiente pensamiento surgió en la mente del Ājivaka Paṇḍuputta: “Que este Samīti, el hijo del carretonero sea capaz de tallar este doblez, este recodo, esta irregularidad, de manera que la rueda se encuentre libre de dobleces, estrías e irregularidades y se torne enteramente en duramen”. Y justo cuando este pensamiento se manifestaba en su mente, en ese momento Samīti, el hijo del carretonero logró tallar eliminando el doblez, el recodo y la irregularidad en esa rueda. Entonces el Ājivaka Paṇḍuputta, el hijo de un ex carretonero se tornó gozoso y expresó su gozo diciendo: —¡Es capaz de tallar justo como si conociera mi corazón con su corazón!”

32. De la misma forma, amigo, hay personas sin fe y que han salido de la vida hogareña a la vida sin hogar, no por fe sino buscando un modo de subsistencia, siendo defraudadores, engañosos, traicioneros, altaneros, vacíos, vanidosos, de lenguaje burdo, hablando a la ligera, sin restricción en sus facultades sensoriales, sin moderación en la comida, sin devoción a la vigilia, sin importarles el ascetismo, poco respetuosos del entrenamiento, viviendo lujosamente, descuidados, líderes en el retroceso, negligentes en cuanto a su ascetismo, perezosos, carentes de energía, desatentos, sin atención plena, sin concentración, con mentes divagantes, carentes de sabiduría, hablantines. ¡El venerable Sāriputta, con su discurso del Dhamma, talla sus imperfecciones y las elimina, tal como si su corazón conociera mi corazón!⁷

Sin embargo hay adeptos que habiendo salido de la vida hogareña a la vida sin hogar motivados por la fe, sin ser defraudadores, engañosos, traicioneros, altaneros, vacíos, vanidosos, de lenguaje burdo, ni hablar a la ligera; con restricción en sus facultades sensoriales, moderados en la comida, devotos de la vigilia, buscadores de ascetismo, muy respetuosos del entrenamiento, sin vida lujosa, cuidadosos, ávidos de evitar la regresión, diligentes en su ascetismo, diligentes, plenos de energía, atentos, con atención plena, con concentración, con mentes unificadas, plenos de sabiduría, circunspectos en el habla. Estos

bhikkhus, al escuchar el discurso del Dhamma del venerable Sāriputta, lo beben y lo comen, tal como si fuera así, de mente y de palabra. Por lo que, realmente es bueno el que haga salir de lo malsano a sus compañeros en la vida santa, estableciéndolos en lo sano.

33. Es tal como si a una mujer o un hombre, joven, juvenil, encariñado con los adornos, con cabeza lavada, habiendo recibido una guirnalda de lotos, jazmín, o rosas, la tomara con ambas manos y la colocara sobre su cabeza, de la misma forma hay adeptos que han salido de la vida hogareña a la vida sin hogar motivados por la fe... circunspectos en el habla. Ellos, al escuchar el discurso sobre el Dhamma del venerable Sāriputta, lo beben y lo comen, tal como si fuera así, de mente y de palabra. Por ello, realmente es bueno que haga salir de lo malsano a sus compañeros en la vida santa, estableciéndolos en lo sano.

Así fue como estos dos grandes seres (*mahānāga*)⁸ se regocijaron mutuamente en sus buenas palabras.

NOTAS M.5

1. MA, retomando el uso que hace el venerable Sāriputta de la palabra “persona” (*puggala*), explica que el Buda tiene una enseñanza doble: una enseñanza convencional (*sammutidesanā*) expresada en términos de personas, seres, mujeres y hombres, etcétera; y una enseñanza última o final (*paramatthadesanā*) expresada únicamente en términos que poseen validez ontológica última, como agregados, elementos, bases de los sentidos, transitoriedad, sufrimiento, *no yo*, etcétera. El Buda expone su enseñanza a través del enfoque que mejor se adapte a permitir al oyente penetrar el significado, disipar el engaño y lograr la distinción. Por lo tanto, el uso de la palabra “persona” no implica una concepción errónea de la persona como un yo.
2. NT: Es decir, no entiende que su negación no está en acuerdo con la realidad. En este caso no ve y no entiende que en realidad tiene una imperfección. No ve porque la imperfección puede no manifestarse a nivel de acción, lenguaje o mente. Dicha imperfección no puede ser concientizada debido a que las raíces de esta permanecen latentes y carece de la perspicacia necesaria para descubrirlas. Inclusive puede haber manifestación mental de la imperfección, pero el factor mental de ignorancia encubre dicha manifestación. Algunas veces ciertas circunstancias (la voz de otro o la reflexión sabia, por ejemplo) pueden hacer que la persona llegue al entendimiento de que realmente tiene una imperfección.
3. BB: *Subhanimitta*: un objeto atractivo que es la base de la lujuria. El Buda dice que la atención imprudente al signo de lo bello es el alimento (*āhāra*) para el surgimiento del deseo sensorial no surgido y para el crecimiento y aumento del deseo sensorial surgido (SN 46:2/v.64).
4. BB: Estas son prácticas ascéticas estrictas. El habitante del bosque, el que come de los ofrecimientos de comida, el buscador de casa en casa y el portador de trapos de desecho se explican en Vsm II.
5. BB: Se trata de prácticas “más suaves” que las mencionadas en el párrafo §29, generalmente consideradas como signos de un compromiso menos serio de esforzarse por alcanzar la meta.
6. BB: Los Ājīvakas, o Ājīvikas, eran una secta rival cuyas enseñanzas enfatizaban severas austeridades basadas en una filosofía que raya en el fatalismo. Véase Basham, Historia y doctrinas de los Ājīvikas.

7. BB: Los pronombres posesivos que califican el término ‘corazón’ no se encuentran en el pāli, pero el sentido de la frase debe entenderse considerando el símil. Así como Samīti removi6 las faltas del compaṇero como si conociera el coraz6n de Paṇḍuputta con su propio coraz6n, Sāriputta remueve las faltas de los bhikkhus como si conociera el deseo de Moggallāna de eliminarlas. MLS (1:40) pierde el punto al traducir: “porque conoce sus corazones con el coraz6n”, tomando la primera referencia hacia los bhikkhus en lugar del venerble Moggallāna.
8. BB: *Mahānāga* [gran *nāga*]. Los *nāgas* son una clase de seres parecidos a dragones en la mitología india que se cree que habitan las regiones inferiores de la tierra y son guardianes de tesoros escondidos. La palabra viene a representar cualquier criatura gigantesca o poderosa, como un elefante con colmillos o una cobra y, por extensi6n, un bhikkhu *arahant*. Ver: Dhp, Cap. 23, Nāgavagga.

6. *Ākankheyya Sutta*

Si un bhikkhu deseara

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado residía en Sāvattthī, en el Bosquecillo de Jeta, el parque de Anāthapiṇḍika. Allí se dirigió a los bhikkhus diciendo: —Bhikkhus. —Venerable señor, respondieron. El Bienaventurado dijo esto:

2. —Bhikkhus, moren poseídos de virtud, en posesión del *Pātimokkha*, restringidos con la restricción del *Pātimokkha*, perfectos en conducta y recursos, y dándose cuenta del peligro (*bhayaḍassāvino*) en la más mínima falta, entrénense mediante la adopción de los preceptos de entrenamiento.¹

3. Si un bhikkhu deseara: “Que yo sea querido y agradable a mis compañeros en la vida santa, respetado y estimado por ellos”, entonces que cumpla los preceptos (*sīlasevassa paripūrakārī*), que se dedique a la serenidad interior (*cetoasmanuyutto*), que no descuide la meditación (*anirākatajjhāno*), que posea visión introspectiva (*vipassanāya samannāgato*), y que habite chozas vacías.²

4. Si un bhikkhu deseara: “Que pueda obtener túnicas, comida [de ofrendas], lugar de descanso y requisitos medicinales”; entonces, que ese bhikkhu cumpla los preceptos...

5. Si un bhikkhu deseara: “Que los servicios de aquellos que otorgan túnicas, comida, lugar de descanso y requisitos medicinales, les traigan gran fruto y beneficio [a los donadores]”; entonces, que ese bhikkhu cumpla los preceptos...

6. Si un bhikkhu deseara: “Cuando los miembros de mi casta y parientes que hayan fallecido y hayan muerto me recuerden con confianza en sus mentes, que eso les traiga gran fruto y beneficio”; entonces, que ese bhikkhu cumpla los preceptos...³

7. Si un bhikkhu deseara: “Que me convierta en un conquistador del descontento y el deleite, y que el descontento no me conquiste; que permanezca trascendiendo el descontento cuando surja”; entonces, que ese bhikkhu cumpla los preceptos...

8. Si un bhikkhu deseara: “Que me convierta en un conquistador del miedo y el pavor, y que el miedo y el pavor no me conquisten; que

permanezca trascendiendo el miedo y el pavor cada vez que surjan”; entonces, que ese bhikkhu cumpla los preceptos...

9. Si un bhikkhu deseara: “Que me convierta en alguien que pueda obtener a voluntad, sin problemas ni dificultades, los cuatro *jhānas* que constituyen la mente superior y proporcionan una permanencia placentera aquí y ahora”; entonces, que ese bhikkhu cumpla los preceptos...

10. Si un bhikkhu deseara: “Que pueda contactar con el cuerpo y permanecer en aquellas liberaciones que son pacíficas e inmateriales, que trascienden las formas; entonces, que ese bhikkhu cumpla los preceptos...”⁴

11. Si un bhikkhu deseara: “Que, con la destrucción de tres encadenamientos, me convierta en uno ‘que entra en la corriente’, no más sujeto a la perdición, destinado [a la liberación], dirigido hacia la iluminación”; entonces, que ese bhikkhu cumpla los preceptos...”⁵

12. Si un bhikkhu deseara: “Que, con la destrucción de tres encadenamientos y con la atenuación del deseo, aversión y ofuscación, me torne en uno ‘que retorna solo una vez a este mundo’ para poner fin al sufrimiento; entonces, que ese bhikkhu cumpla los preceptos...”

13. Si un bhikkhu deseara: “Que, con la destrucción de los cinco encadenamientos inferiores, llegue a reaparecer espontáneamente [en las *Moradas Puras*] y alcance allí el Nibbāna final, sin regresar nunca de ese mundo”; entonces, que ese bhikkhu cumpla los preceptos...”⁶

14. Si un bhikkhu deseara:⁷ “Que pueda ejercer los diversos tipos de poderes sobrenaturales: habiendo sido uno, que pueda llegar a ser muchos; habiendo sido muchos, que me convierta en uno; que aparezca y desaparezca; que pueda atravesar sin obstáculos un muro, un recinto, una montaña como si atravesara el espacio; que pueda sumergirme dentro y fuera de la tierra como si fuera agua; que camine sobre el agua sin hundirme como si fuera sobre tierra; sentado con las piernas cruzadas, que viaje en el espacio como un pájaro; y que con mi mano pueda tocar y acariciar la luna y el sol tan grandiosos y poderosos; que pueda ejercer el dominio corporal, incluso hasta el mundo de Brahmā”; entonces, que ese bhikkhu cumpla los preceptos...

15. Si un bhikkhu deseara: “Que yo, con el elemento del oído divino, que está purificado y supera al humano, escuche ambas clases de sonidos, el divino y el humano, aquellos que están lejanos y aquellos que están cercanos”; entonces, que ese bhikkhu cumpla los preceptos...

16. Si un bhikkhu deseara: “Que pueda entender las mentes de otros seres, de otras personas, habiéndolos incluido con mi propia mente. Que pueda entender una mente afectada por la lujuria como afectada por la lujuria y una mente no afectada por la lujuria como no afectada por la lujuria; que pueda entender una mente afectada por

el odio como afectada por el odio y una mente no afectada por el odio como no afectada por el odio; que pueda entender una mente afectada por la ofuscación como afectada por la ofuscación y una mente no afectada por la ofuscación como no afectada por la ofuscación; que pueda entender una mente contraída como una mente contraída y una mente distraída como distraída; que pueda entender una mente exaltada como exaltada y una mente no exaltada como no exaltada; que pueda entender una mente superable como superable (*sauttaram*) y una mente insuperable como insuperable (*anuttaram*);⁸ que pueda entender una mente concentrada como concentrada y una mente no concentrada como no concentrada; que pueda entender una mente liberada como liberada y una mente no liberada como no liberada”; entonces, que ese bhikkhu cumpla los preceptos...

17. Si un bhikkhu deseara: “Que pueda recordar mis múltiples vidas pasadas, es decir, un nacimiento, dos nacimientos... (Como en M.4, §27), así con sus aspectos y detalles, que pueda recordar mis múltiples vidas pasadas”; entonces, que ese bhikkhu cumpla los preceptos...

18. Si un bhikkhu deseara: “Que, con el ojo divino, que es purificado y supera al humano, pueda ver a los seres desaparecer [de este mundo] y reaparecer [en otro mundo], inferiores y superiores, hermosos y feos, afortunados y desafortunados; que pueda entender así cómo los seres pasan [de un mundo a otro] de acuerdo con sus acciones... (Como en M.4, §29)”; entonces, que ese bhikkhu cumpla los preceptos...

19. Si un bhikkhu deseara: “Que, entendiendo por mí mismo, con conocimiento directo, aquí y ahora entre y permanezca en la liberación de la mente y la liberación por medio de la sabiduría que son inmaculadas debido a la destrucción de las corrupciones (*āsava*)”;⁹ entonces, que ese bhikkhu cumpla los preceptos, que se dedique a la serenidad interior, que no descuide la meditación, que posea visión introspectiva, y que habite chozas vacías.

20. De manera que fue con referencia a esto que se dijo: —Bhikkhus, permanezcan poseídos de virtud, en posesión del *Pātimokkha*, restringidos con la restricción del *Pātimokkha*, perfectos en conducta y recursos, y dándose cuenta del peligro en la más mínima falta, entrenen de acuerdo con los preceptos.

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. Los bhikkhus estuvieron satisfechos y deleitados con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.6

1. MA dice que la expresión *sampannasīlā*, traducida aquí como “poseído de virtud”, puede significar “perfecto en virtud” (*paripunṇasīlā*) o “dotado de virtud” (*śīlasamangino*). El *Pātimokkha* es el código de disciplina monástica, que en su versión pāli consta de 227 reglas. “Recurso” (*gocara*) implica un recurso adecuado para la comida ofrecida, aunque también puede significar el comportamiento adecuado de un bhikkhu, su porte sereno y dueño de sí mismo. Los términos clave de este pasaje se analizan en Vsm I, 43–52.
2. MA: El pasaje que comienza con “que cumpla los preceptos”, repetido en cada una de las siguientes secciones hasta el final del *sutta*, comprende el triple entrenamiento en su totalidad. La frase sobre el cumplimiento de los preceptos significa el entrenamiento en la virtud superior (*adhisīlasikkhā*); la frase “estar dedicado a la serenidad interna de la mente, no descuidar la meditación” indica el entrenamiento en la concentración o la mente superior (*adhicittasikkhā*); y la frase “poseer visión introspectiva” apunta al entrenamiento en la sabiduría superior (*adhipaññāsikkhā*). La frase “morar en cabañas vacías” combina los dos últimos entrenamientos, ya que uno recurre a una cabaña vacía para desarrollar la serenidad y la introspección”. NT: Esta última frase, debido a que representa la conclusión del entrenamiento gradual, podría interpretarse adicionalmente como la “morada en el vacío” (*suñnatāvihāra*), lo que representa el logro del fruto del vacío (*suñnataphalasamāpatti*), el aspecto “vacío” de Nibbāna realizado por el *arahant*, tal como lo describe el Buda en el *Cūlasuññata Sutta* (M.121).
3. BB: Es decir, si los parientes que han renacido en el reino de los fantasmas o en algún reino como *deva* inferior recuerdan con confianza a los bhikkhus virtuosos, esa confianza se convertirá en una fuente de mérito para ellos, protegiéndolos de malos renacimientos y convirtiéndose en una condición positiva para el logro del Nibbāna.
4. BB: Estos son los cuatro logros inmateriales para los cuales las fórmulas completas se encuentran a continuación en M 8, §§8–11, M 25, §§16–19, etcétera. MA aclara “cuerpo” como “cuerpo mental” (*nāmakāya*).
5. BB: Las tres cadenas destruidas por quien entra en la corriente son la noción de identidad, la duda y la adherencia a reglas y observancias, como se menciona en M 2.11.

6. BB: Además de las tres primeras cadenas, el que no regresa destruye las otras dos “cadenas inferiores” del deseo sensorial y la mala voluntad. El que no regresa renace en una región especial del mundo de Brahma llamado las *Moradas Puras* y allí termina con el sufrimiento.
7. BB: Los párrafos §§14-19 presentan los seis tipos de conocimiento directo (*abhiññā*). Véase Introducción, sección sobre el entrenamiento gradual; para más detalles, consulte Vsm XII y XIII. NT: Acerca del poder supernormal del desdoblamiento o multiplicidad corporal, hay un ejemplo prominente en el Comentario al Dhammapada (Appamāda Vagga, II.3), en donde el bhikkhu Culapantaka –que era incapaz de memorizar un solo verso del Dhamma– fue ayudado por el Bienaventurado a lograr el estado de *arahant*. Posteriormente la historia describe cómo ese venerable logró producir mil bhikkhus diferentes que llenaron el monasterio de la arboleda de mangos.
8. NT: Ver: n.23, M.10. Para una discusión más amplia del contexto (en particular la comparación de este pasaje entre el Majjhima Nikāya, Madhyama Āgama y Ekottarika Āgama) y el significado de estos términos, ver los tratados escritos por Bhikkhu Anālayo en: *Satipaṭṭhāna. The Direct Path to Realization*, pp.177-181, BPS 2003; y *Perspectives on Satipaṭṭhāna*, pp.142-145, Windhorse Publ., 2013.
9. MA: En este pasaje “mente” y “sabiduría” significan, respectivamente, la concentración y la sabiduría asociadas con el fruto del logro del *arahant*. La concentración se llama “liberación de la mente” (*cetovimutti*) porque se libera de la aidez; la sabiduría se llama “liberación por sabiduría” (*paññāvimutti*) porque está liberada de la ignorancia. Lo primero es normalmente el resultado de la serenidad; lo segundo, el resultado del conocimiento introspectivo. Pero cuando se combinan y se describen como libres de mancha (*anāsava*), conjuntamente resultan de la destrucción de las corrupciones mediante la vía supramundana del logro del *arahant*.

7. *Vatthūpama Sutta*

El símil del paño

1. Esto he escuchado.¹ En una ocasión, el Bienaventurado residía en Sāvattthī, en el Bosquecillo de Jeta, el parque de Anāthapiṇḍika. Allí se dirigió a los bhikkhus diciendo: —Bhikkhus. —Venerable señor, respondieron. El Bienaventurado dijo esto:

2. —Bhikkhus, supongan que un paño estuviera profanado y manchado y un tintorero lo sumergiera en un tinte u otro, ya sea azul, amarillo, rojo o carmín; entonces se mostraría pobremente teñido y de color impuro. ¿Por qué razón? Es debido a la impureza de la tela. Así también, cuando la mente está contaminada, se puede esperar un destino infeliz.² Bhikkhus, supongamos que una tela fuera pura y brillante, y un tintorero la sumergiera en algún tinte, ya sea azul, amarillo, rojo o carmín; entonces se vería bien teñido y de color puro. ¿Por qué razón? Es debido a la pureza de la tela. Así también, cuando la mente no está contaminada, se puede esperar un destino feliz...

3. ¿Cuáles son, Bhikkhus, las imperfecciones que contaminan la mente?³ La codicia (*abhiññhā*) y la codicia injusta (*abhiññhāvisamalobha*) son imperfecciones que contaminan la mente. La mala voluntad (*byāpāda*)... la ira (*kodha*)... la hostilidad (*upanāha*)... el desprecio (*maṅka*)... la malicia (*paṭisa*)... la envidia (*issā*)... la avaricia (*macchariya*)... el engaño (*māyā*)... el fraude (*sāṭṭheyya*)... la obstinación (*thambha*)... la impetuosidad [temeraria] (*sārambha*)... el engreimiento (*māna*)... la arrogancia (*atimāna*)... la vanidad (*mada*)... la negligencia (*pamāda*) son imperfecciones que contaminan la mente.⁴

4. Sabiendo que la codicia y la codicia injusta son imperfecciones que contaminan la mente, un bhikkhu las abandona.⁵ Sabiendo que la mala voluntad... la negligencia son imperfecciones que contaminan la mente, un bhikkhu las abandona.

5. Cuando un bhikkhu ha sabido que la codicia y la codicia injusta son imperfecciones que contaminan la mente y las ha abandonado; cuando un bhikkhu ha sabido que la mala voluntad... la negligencia son imperfecciones que contaminan la mente y las ha abandonado, entonces, adquiere una confianza inquebrantable en el Buda,⁶ a saber:

“El Bienaventurado es Consumado, plenamente iluminado, perfecto en conocimiento verdadero y conducta, sublime, conocedor de mundos, líder incomparable de personas entrenables, maestro de *devas* y humanos, iluminado y bienaventurado”.

6. Adquiere una confianza inquebrantable en el Dhamma, a saber: “El Dhamma está bien proclamado por el Bienaventurado, visible aquí y ahora, inmediatamente efectivo, invitando a la inspección, conducente al progreso, para ser experimentado directamente por los sabios”.

7. Adquiere una confianza inquebrantable en el Saṅgha, a saber: “El Saṅgha de los discípulos del Bienaventurado está practicando el buen camino, practicando el camino recto, practicando el camino verdadero, practicando el camino correcto, ellos son los cuatro pares de personas, los ocho tipos de individuos; este Saṅgha de los discípulos del Bienaventurado es digno de regalos, digno de hospitalidad, digno de ofrendas, digno de saludo reverencial, es el campo insuperable de mérito para el mundo”.

8. Cuando ha expulsado, liberado, abandonado, renunciado y dejado atrás en parte [las imperfecciones de la mente],⁷ considera lo siguiente: “Tengo una confianza inquebrantable en el Buda”, y obtiene inspiración en el significado, obtiene inspiración en el Dhamma,⁸ obtiene alegría (*pāmojja*) conectada con el Dhamma. Cuando se alegra, nace en él el gozo (*pīti*); para el que logra el gozo, el cuerpo se vuelve tranquilo (*passaddhi*); aquel cuyo cuerpo está tranquilo siente placer (*sukha*); en quien siente placer, la mente se concentra (*samādhī*).⁹

9. Considera lo siguiente: “Tengo una confianza inquebrantable en el Dhamma”. Y así obtiene inspiración en el significado, obtiene inspiración en el Dhamma, obtiene alegría relacionada con el Dhamma. Cuando está contento... la mente se concentra.

10. Él considera así: “Tengo una confianza inquebrantable en el Saṅgha”. Y así obtiene inspiración en el significado, obtiene inspiración en el Dhamma, obtiene alegría relacionada con el Dhamma. Cuando está contento... la mente se concentra.

11. Él considera así: “[Las imperfecciones de la mente] han sido en parte dejadas atrás [por mí], expulsadas, liberadas, abandonadas y renunciadas”. Y así obtiene entonces inspiración en el significado, obtiene inspiración en el Dhamma, obtiene alegría conectada con el Dhamma. Cuando se alegra, nace en él el gozo; en alguien que está gozoso, el cuerpo se torna tranquilo; aquel cuyo cuerpo está tranquilo siente placer; y en quien siente placer, la mente se concentra.

12. Bhikkhus, si un bhikkhu de tal virtud, de tal estado [de concentración] y de tal sabiduría¹⁰ come alimentos de dádivas que consisten en arroz selecto de montaña junto con varias salsas y curry, eso no será un obstáculo para él.¹¹ Así como una tela que está profanada

y manchada se vuelve pura y brillante con la ayuda de agua clara, o, así como el oro se vuelve puro y brillante con la ayuda de un horno, así también, si un bhikkhu de tal virtud, concentración y sabiduría come comida ofrecida, eso no será un obstáculo para él.

13. Permanece difundiendo un cuarto¹² con una mente imbuida de benevolencia amorosa (*mettā*),¹³ asimismo el segundo, asimismo el tercero, asimismo el cuarto; así, hacia arriba, hacia abajo, alrededor y en todas partes y para todos como para sí mismo, mora difundiendo hacia el mundo abarcándolo todo con una mente imbuida de benevolencia amorosa, abundante, exaltada, inmensurable, sin hostilidad y sin mala voluntad.

14–16. Permanece difundiendo un cuarto con una mente imbuida de compasión (*karuṇā*)... con una mente imbuida de alegría apreciativa (*muditā*)... con una mente imbuida de ecuanimidad (*upekkhā*), asimismo el segundo, asimismo el tercero, asimismo el cuarto; así arriba, abajo, alrededor y en todas partes y para todos como para sí mismo, permanece difundiendo hacia el mundo abarcándolo todo con una mente imbuida de ecuanimidad, abundante, exaltada, inmensurable, sin hostilidad y sin mala voluntad.

17. Él entiende de esta forma: “Está esto, está lo inferior, está lo superior, y más allá hay un escape de todo este campo de percepción”.¹⁴

18. Cuando conoce y ve de esa forma, su mente se libera de la corrupción del deseo sensorial, de la corrupción del deseo de existencia [y de no existencia] y de la corrupción de la ignorancia. Cuando se libera, llega el conocimiento: “Está liberada”. Él comprende: “El nacimiento ha sido destruido, la vida santa se ha vivido, lo que se tenía que hacer se ha hecho, y ya no hay más el llegar a ningún estado de ser”. Bhikkhus, este bhikkhu se llama uno bañado con el baño interior.¹⁵

19. Ahora bien, en esa ocasión, el brahmán Sundarika Bhāradvāja estaba sentado no lejos del Bienaventurado. Entonces le dijo al Bienaventurado: —¿Acaso va el Maestro Gautama al río Bāhukā a bañarse?

—¿Para qué, brahmán, habría que ir al río Bāhukā? ¿Qué puede hacer el río Bāhukā?

—Maestro Gautama, muchos sostienen que el río Bāhukā da liberación, muchos sostienen que es meritorio, y muchos lavan sus malas acciones en el río Bāhukā.

20. Entonces el Bienaventurado se dirigió al brahmán Sundarika Bhāradvāja en estrofas:

“Bāhukā y Adhikakkā,
Gayā y Sundarikā también,
Payāga y Sarassatī,

y la corriente Bahumatī —¹⁶
 Un necio puede bañarse allí por siempre,
 sin embargo, no purificará las acciones oscuras.

¿Qué puede llevar a cabo el Sundarikā?
 ¿Qué el Payaga? ¿Qué el Bāhukā?
 No pueden purificar a un malhechor,
 un hombre que ha realizado actos crueles y brutales.

Uno de corazón puro tiene siempre más:
 La Fiesta de Primavera, el Día Santo;¹⁷
 uno justo en sus actos, uno puro en corazón,
 lleva su virtud a la perfección.

Es aquí, brahmán, donde debes bañarte,
 para convertirte en un refugio para todos los seres.
 Y si no hablas falsedad
 ni haces daño a los seres vivientes,
 ni tomas lo que no se te ofrece,
 con fe y libre de avaricia,
 ¿Qué necesidad tienes de ir a Gayā?
 Porque así, cualquier pozo será tu Gayā”.

21. Cuando se dijo esto, el brahmán Sundarika Bhāradvāja dijo: —¡Magnífico, Maestro Gautama! ¡Magnífico, Maestro Gautama! El Maestro Gautama ha aclarado el Dhamma de muchas maneras, como si estuviera poniendo en pie lo que había sido derribado, revelando lo que estaba oculto, mostrando el camino a quien estaba perdido, y sosteniendo una lámpara en la oscuridad para que aquellos con vista vean las formas [visibles]. Voy al Maestro Gautama en busca de refugio... al Dhamma... y al Saṅgha de los bhikkhus. Recibiría la ordenación bajo el Maestro Gautama, y luego la admisión completa.¹⁸

22. Y el brahmán Sundarika Bhāradvāja recibió la ordenación bajo el Bienaventurado... y luego la admisión completa. Poco después de su plena admisión, viviendo solo, recluso, diligente, enérgico y resuelto, el venerable Bhāradvāja, —al darse cuenta por sí mismo con conocimiento directo, aquí y ahora— entró y permaneció en esa meta suprema de la vida santa por causa de la cual los miembros del clan salen correctamente de la vida hogareña y van a la vida sin hogar. Él directamente vio: “El nacimiento ha sido destruido, la vida santa ha sido vivida, lo que se tenía que hacer se ha hecho, ya no hay más el llegar a ningún estado de ser”. Y el venerable Bhāradvāja se convirtió en uno de los *arahants*.

NOTAS M.7

1. BB: Para un tratamiento más completo de este *sutta* y del siguiente, con útiles introducciones y extensas notas explicativas, ver: Nyanaponika Thera, *The Simile of the Cloth and The Discourse on Effacement*.
2. BB: Un destino infeliz (*duggati*) es el renacimiento en los tres estados de privación: el infierno, el reino animal y el reino de los fantasmas hambrientos (*petas*). Un destino feliz (*sugati*), que se menciona a continuación, es el renacimiento en un estado superior, entre los humanos o en los mundos celestiales.
3. BB: *Cittassa upakkilesā*. La palabra *upakkilesā* se usa a veces en el sentido de defectos o imperfecciones de la concentración meditativa, como en M.128, §§27, 30; a veces en el sentido de defectos o imperfecciones de percepción, como en Vsm XX, 105; y a veces para significar las contaminaciones menores que surgen de las tres raíces nocivas (deseo, aversión y ofuscación) ya sea como sus modalidades o como sus ramificaciones. Aquí se usa en este tercer sentido, pero para mantener la conexión con sus dos primeros usos, se ha traducido por la frase “imperfecciones que contaminan la mente”.

NT: El término *abhijjhā* se usa para designar la codicia. Por otra parte, *lobha* lo traducimos como deseo, avaricia, y a veces lujuria. El término compuesto del *sutta* (*abhijjhāvisamalobha*) se refiere a la codicia que surge por cosas que legal o moralmente no deben ser codiciadas (como la codicia por la mujer que esté casada, por ejemplo), a diferencia de la mera codicia ordinaria por algún objeto. He escogido el término “impetuosidad [temeraria]” para traducir el término pāli *sārambha*, otra posible traducción sería “cólera”. Agradezco la nota del venerable Bhikkhu Padīpo en el sentido de que otros autores lo traducen como “rivalidad” y “competitividad”.

4. MA ofrece varias distinciones provisionales entre codicia (*abhijjhā*) y avaricia injusta (*visamalobha*), pero luego señala que dado que, desde el punto de vista del entrenamiento superior, toda avaricia es injusta, los dos términos pueden entenderse simplemente como nombres diferentes para el mismo factor mental, la avaricia o codicia. NT: El término *lobha* es traducido como deseo, avaricia, y a veces lujuria. El término compuesto encontrado en el *sutta*, *abhijjhāvisamalobha*, se refiere a la codicia que surge por cosas que legal o moralmente no deben ser codiciadas (por ejemplo, la codicia o lujuria por una persona que esté casada), a

diferencia de la mera codicia por algún objeto que por sí mismo no implica una restricción de tipo legal o moral. BB: Aquí parafraseo las explicaciones de MA sobre algunas de las otras corrupciones mentales: El resentimiento (*upanāha*) aparece después de que la ira ha envuelto repetidamente la mente. El desprecio (*makkhā*) es la devaluación de los beneficios conferidos a uno por otros. La insolencia (*paḷāsa*) es la presunción (*yugaggāha*) que surge cuando uno se pone al mismo nivel que otros que tienen cualidades superiores. La envidia (*issā*) es resentimiento por los honores, etcétera, mostrados a los demás; la avaricia (*macchārīya*) es la falta de voluntad para compartir las propias posesiones con los demás. La obstinación (*thambhā*) es inflexibilidad, rigidez, tiesura, como un fuelle lleno de aire. La rivalidad (*sārambhā*) es el intento de superar a los demás, el impulso de superar sus logros. Varias de estas corrupciones también se definen en Vbh §§845–46, 891–94.

5. MA dice que el abandono del que se habla aquí debe entenderse como “abandono por erradicación” (*samucchedappahāna*), es decir, desarraigo completo por el camino supramundano. Las dieciséis impurezas son abandonadas por las vías nobles en el siguiente orden:
 1. La vía de abandono del que ha entrado en la corriente: desprecio, insolencia, envidia, avaricia, engaño y fraude.
 2. La vía de abandono del que no retorna: mala voluntad, ira, hostilidad, negligencia.
 3. La vía del *arahant* abandona: la codicia y la aidez injusta, la obstinación, la hostilidad, el engreimiento, la arrogancia y la vanidad.

MA sostiene —haciendo referencia a una antigua fuente exegética— que en este pasaje se describe el camino del que no regresa. Por lo tanto, debemos entender que aquellas impurezas que deben ser abandonadas completamente por la vía del *arahant*, en este punto sólo han sido abandonadas en parte, a través de sus manifestaciones más burdas.

6. BB: La confianza inquebrantable (*aveccappasāda*) en el Buda, el Dhamma y el Saṅgha es un atributo de un discípulo noble en el nivel mínimo de quien ha entrado en la corriente, cuya confianza es perfecta porque ha visto la verdad del Dhamma por sí mismo. Las fórmulas para recordar el Buda, el Dhamma y el Saṅgha que se dan aquí se explican detalladamente en Vsm VII.
7. BB: Esta traducción sigue la lectura del término *yatodhi* y la explicación de MA de esto como el abandono parcial de las

impurezas por los primeros tres caminos, en contraste con el abandono total (*anodhi*) de las impurezas por el cuarto y último camino. Ñm, siguiendo la lectura *yathodhi*, traduce: “Y todo lo que [de entre esas imperfecciones] haya, según la limitación [establecida por cualquiera de las tres primeras vías que haya alcanzado], haya sido desechado, haya sido soltado [para siempre], dejado ir, abandonado, renunciado”. Las dos variaciones parecen ser muy antiguas ya que ambos están reconocidos por MA.

8. BB: *Labhati atthavedaṃ labhati dhammavedaṃ*. El venerable Nyanaponika dice: “Gana entusiasmo por la meta, gana entusiasmo por el Dhamma”. MA explica que *veda* significa alegría y el conocimiento relacionado con esa alegría, y dice: “*Atthaveda* es la inspiración que surge en aquel que revisa su confianza inquebrantable; *dhammaveda* es la inspiración que surge en aquel que revisa en parte el abandono de las impurezas, la causa de esa confianza inquebrantable”.
9. BB: Los equivalentes pāli, en forma sustantiva, de los términos de esta serie son: *pāmojja*, alegría; *pīti*, gozo; *passaddhi*, tranquilidad; *sukha*, placer; *samādhī*, concentración. La tranquilidad, al eliminar las sutiles perturbaciones corporales y mentales relacionadas con la alegría y el gozo, aporta el placer sereno que prepara la mente para una concentración más profunda.
10. BB: Los términos pāli son: *evaṃsīlo evaṃdhammo evaṃpañño*. El término medio, en este contexto, obviamente debe referirse a la segunda etapa del triple entrenamiento, la concentración, aunque resulta desconcertante por qué no se utiliza el *samādhī* en sí. El comentario a M. 123.2 menciona una expresión paralela de *samādhī-pakkha-dhammā*, “estados pertenecientes a la concentración”.
11. BB: Esta declaración subraya su logro de la etapa del no-retorno. Puesto que el que no regresa ha erradicado el deseo sensorial, la comida deliciosa no puede impedirlo en su búsqueda de la vía y del fruto finales.
12. NT: Un cuadrante (en el sentido de las coordenadas cartesianas) o –más comúnmente– una dirección cardinal.
13. BB: Los párrafos §§13-16 presentan las fórmulas estándar de los *suttas* para las cuatro “moradas divinas” (*brahmavihāra*). Brevemente, la benevolencia amorosa (*mettā*) es el deseo del bienestar y la felicidad de los demás; la compasión (*karuṇā*), la empatía con ellos en su sufrimiento; la alegría apreciativa (*muditā*), el regocijo en sus virtudes y éxito; y la ecuanimidad (*upekkhā*), la actitud de imparcialidad desapegada hacia los seres (no siendo apatía o indiferencia). Para un tratamiento más completo, consulte Vsm IX.

14. MA: La presente sección muestra la práctica de meditación introspectiva del que no retorna dirigida al estado de *arahant* y la siguiente sección su logro del estado de *arahant*. La frase “hay esto” significa la verdad del sufrimiento; “está lo inferior”, el origen del sufrimiento; “lo superior”, la verdad del camino; y “el escape de todo este campo de percepción” es Nibbāna, el cese del sufrimiento.
15. MA: El Buda usó esta frase para despertar la atención del brahmán Sundarika Bhāradvāja, que estaba en la asamblea y creía en la purificación mediante el baño ritual. El Buda previó que el brahmán se inspiraría para ordenarse bajo su dispensa y alcanzaría el logro de *arahant*.
16. BB: Estos son ríos y vados que popularmente se creía que daban purificación.
17. BB: El pāli tiene *phaggu*, un día de purificación brahmánica en el mes de Phagguna (febrero-marzo), y *uposatha*, los días de observancia religiosa regulados por el calendario lunar.
18. BB: La salida (*pabbajjā*) es la ordenación formal de entrar en la vida sin hogar como novicio (*sāmaṇera*); la admisión completa (*upasampadā*) confiere el estatus de bhikkhu, un miembro de pleno derecho del Saṅgha.

8. *Sallekha Sutta*

Abandono

1. Esto he escuchado.¹ En una ocasión el Bienaventurado residía en Sāvathī, en el Bosquecillo de Jeta, el parque de Anāthapiṇḍika.

2. Entonces, cuando llegó la tarde, el venerable Mahā Cunda se levantó de la meditación y fue a donde el Bienaventurado permanecía. Después de rendir homenaje al Bienaventurado, se sentó a un lado y le dijo:

3. —Venerable señor, en el mundo surgen diversas nociones asociadas ya sea con doctrinas de un yo o con doctrinas acerca del mundo.² Ahora bien, ¿el abandono y la renuncia a esos puntos de vista se dan en un bhikkhu que solo atiende al inicio [de su entrenamiento meditativo]?³

—Cunda, en cuanto a esas diversas nociones que surgen (*uppañjanti*) en el mundo, asociadas ya sea con creencias sobre uno mismo o con creencias sobre el mundo; donde estas perspectivas surgen, donde permanecen latentes [*anusenti*, subyacen] y donde se ejerce acción [basándose en ellas] (*samudācaranti*),⁴ uno las ve tal como son, con discernimiento correcto de esta manera: “Esto no es mío, esto no soy yo, esto no es mi ser”; entonces se produce el abandono y la renuncia de esas nociones.⁵

(LOS OCHO LOGROS)

4. Aquí [en esta enseñanza] es posible, Cunda, que un bhikkhu completamente apartado de los placeres sensoriales, apartado de los estados malsanos, entre y permanezca en el primer *jhāna*, lo cual va acompañado de aplicación inicial (*vitakka*) y aplicación sostenida de la mente (*vicāra*), con gozo y placer nacidos de la reclusión. Podría pensar de esta forma: “Estoy permaneciendo en el abandono (*sallekha*)”.⁶ Sin embargo, no son estos los logros llamados el “abandono” en la Disciplina de los Nobles: estos se llaman “moradas placenteras en el aquí y ahora” en la Disciplina de los Nobles.⁷

5. Es posible aquí que, con el aquietamiento de la aplicación inicial y la aplicación sostenida de la mente, algún bhikkhu entre y permanezca

en el segundo *jhāna*, en el cual hay confianza en sí mismo y unificación mental, libre de aplicación inicial y aplicación sostenida de la mente, con gozo y placer nacidos de la concentración. Ese bhikkhu podría pensar de esta manera: “Estoy permaneciendo en el abandono”. Sin embargo, estas son llamadas “moradas placenteras en el aquí y ahora” en la Disciplina de los Nobles.

6. Es posible aquí que, con el desvanecimiento del gozo, algún bhikkhu permanezca en ecuanimidad, plenamente atento y consciente, aun sintiendo placer con el cuerpo (*kāyena paṭisaṃvedesiṃ*), entre y permanezca en el tercer *jhāna*, debido a lo cual los nobles declaran: “Aquél que tiene ecuanimidad y es plenamente atento tiene una morada placentera”. Podría pensar de esta manera: “Estoy morando en el abandono”. Sin embargo, estas son llamadas “moradas placenteras en el aquí y ahora” en la Disciplina de los Nobles.

7. Es posible aquí que, con el abandono del placer y el dolor y con la desaparición previa de la alegría y la aflicción, algún bhikkhu entre y permanezca en el cuarto *jhāna*, lo cual carece de dolor y placer y tiene pureza de atención plena debido a la ecuanimidad. Podría pensar de esta manera: “Estoy permaneciendo en el abandono”. Sin embargo, no son estos los logros llamados el “abandono” en la Disciplina de los Nobles; estos se llaman “moradas placenteras en el aquí y ahora” en la Disciplina de los Nobles.

8. Es posible aquí que, con la superación completa de las percepciones de la forma, con la desaparición de las percepciones derivadas del impacto sensorial, con la no atención a las percepciones de diversidad, consciente de que “el espacio es ilimitado”, algún bhikkhu entre y permanezca en la base del *espacio ilimitado*. Podría pensar de esta manera: “Estoy permaneciendo en el abandono”. Sin embargo, no son estos logros los que se llaman “abandono” en la Disciplina de los Nobles: estos se llaman “moradas pacíficas” en la Disciplina de los Nobles.

9. Es posible aquí que, mediante la superación completa de la base del *espacio ilimitado*, consciente de que “la conciencia es ilimitada”, algún bhikkhu entre y permanezca en la base de la *conciencia ilimitada*. Podría él pensar de esta manera: “Estoy permaneciendo en el abandono”. Sin embargo, estas son llamadas “moradas pacíficas” en la Disciplina de los Nobles.

10. Es posible aquí que, mediante la superación completa de la base de la *conciencia ilimitada*, consciente de que “no hay nada”, algún bhikkhu entre y permanezca en la base de la *nada*. Podría pensar de esta manera: “Estoy permaneciendo en el abandono”. Sin embargo, no son estos los logros llamados el “abandono” en la Disciplina de los Nobles: estos se llaman “moradas pacíficas” en la Disciplina de los Nobles.

11. Es posible aquí que, mediante la superación completa de la base de la *nada*, algún bhikkhu entre y permanezca en la base de la *ni percepción ni no-percepción*. Puede pensar de la siguiente manera: “Estoy permaneciendo en el abandono”. Sin embargo, estos logros no son llamados el “abandono” en la Disciplina de los Nobles: estos se llaman “moradas pacíficas” en la Disciplina de los Nobles.

(ABANDONO)

12. Ahora bien, Cunda, aquí el abandono debe ser practicado por ti de esta manera:⁸

(1) “Otros serán crueles; aquí [en esta enseñanza], nosotros no seremos crueles”: el abandono debe ser practicado de esta forma.⁹

(2) “Otros matarán seres vivientes; aquí, nosotros nos abstendremos de matar seres vivientes”: el abandono debe ser practicado de esta forma.

(3) “Otros tomarán lo que no les es dado; aquí, nosotros nos abstendremos de tomar lo que no nos es dado”: el abandono debe ser practicado de esta forma.

(4) “Otros no serán célibes; aquí, nosotros seremos célibes”: el abandono debe ser practicado de esta forma.

(5) “Otros hablarán falsamente; aquí, nosotros nos abstendremos del lenguaje falso”: el abandono debe ser practicado de esta forma.

(6) “Otros hablarán maliciosamente; aquí, nosotros nos abstendremos del lenguaje malicioso”: el abandono debe ser practicado de esta forma.

(7) “Otros hablarán rudamente; aquí, nosotros nos abstendremos del lenguaje rudo”: el abandono debe ser practicado de esta forma.

(8) “Otros hablarán de forma frívola; aquí, nosotros nos abstendremos del lenguaje frívolo”: el abandono debe ser practicado de esta forma.

(9) “Otros serán codiciosos; aquí, nosotros no seremos codiciosos”: el abandono debe ser practicado de esta forma.

(10) “Otros tendrán mala voluntad; aquí, nosotros no tendremos mala voluntad”: el abandono debe ser practicado de esta forma.

(11) “Otros tendrán comprensión incorrecta; aquí, nosotros poseeremos comprensión correcta”: el abandono debe ser practicado de esta forma.

(12) “Otros serán de intención incorrecta; aquí, nosotros seremos de intención correcta”: el abandono debe ser practicado de esta forma.

(13) “Otros serán de lenguaje incorrecto; aquí, nosotros hablaremos con lenguaje correcto”: el abandono debe ser practicado de esta forma.

(14) “Otros serán de acción incorrecta; aquí, nosotros actuaremos con acción correcta”: el abandono debe ser practicado de esta forma.

(15) “Otros serán de modo de vida incorrecto; aquí, nosotros viviremos con modo de vida correcto”: el abandono debe ser practicado de esta forma.

(16) “Otros serán de esfuerzo incorrecto; aquí, nosotros ejerceremos el esfuerzo correcto”: el abandono debe ser practicado de esta forma.

(17) “Otros tendrán atención incorrecta; aquí, nosotros tendremos atención correcta”: el abandono debe ser practicado de esta forma.

(18) “Otros tendrán concentración incorrecta; aquí, nosotros tendremos concentración correcta”: el abandono debe ser practicado de esta forma.

(19) “Otros serán de conocimiento incorrecto; aquí, nosotros tendremos conocimiento correcto”: el abandono debe ser practicado de esta forma.

(20) “Otros serán de liberación incorrecta; aquí, nosotros tendremos liberación correcta”: el abandono debe ser practicado de esta forma.

(21) “Otros serán vencidos por la pereza y el letargo; aquí, nosotros estaremos libres de pereza y letargo”: el abandono debe ser practicado de esta forma.

(22) “Otros estarán agitados; aquí, nosotros no estaremos agitados”: el abandono debe ser practicado de esta forma.

(23) “Otros serán presa de las dudas; aquí, nosotros estaremos libres de duda”: el abandono debe ser practicado de esta forma.

(24) “Otros se enojarán; aquí, nosotros estaremos libres de enojo”: el abandono debe ser practicado de esta forma.

(25) “Otros estarán resentidos; aquí, nosotros estaremos libres de resentimiento”: el abandono debe ser practicado de esta forma.

(26) “Otros serán despreciativos; aquí, nosotros estaremos libres de desprecio”: el abandono debe ser practicado de esta forma.

(27) “Otros serán maliciosos; aquí, nosotros no seremos maliciosos”: el abandono debe ser practicado de esta forma.

(28) “Otros tendrán envidia; aquí, nosotros no seremos envidiosos”: el abandono debe ser practicado de esta forma.

(29) “Otros serán avaros; aquí, nosotros no seremos avaros”: el abandono debe ser practicado de esta forma.

(30) “Otros serán defraudadores; aquí, nosotros no seremos defraudadores”: el abandono debe ser practicado de esta forma.

(31) “Otros serán engañosos; aquí, nosotros no seremos engañosos”: el abandono debe ser practicado de esta forma.

(32) “Otros serán obstinados; aquí, nosotros no seremos obstinados”: el abandono debe ser practicado de esta forma.

(33) “Otros serán arrogantes; aquí, nosotros no seremos arrogantes”: el abandono debe ser practicado de esta forma.

(34) “Otros serán difíciles de amonestar; aquí, nosotros seremos fáciles de amonestar”: el abandono debe ser practicado de esta forma.

(35) “Otros tendrán malas amistades; aquí, nosotros tendremos buenas amistades”: el abandono debe ser practicado de esta forma.

(36) “Otros serán negligentes; aquí, nosotros seremos diligentes”: el abandono debe ser practicado de esta forma.

(37) “Otros carecerán de fe; aquí, nosotros tendremos fe”: el abandono debe ser practicado de esta forma.

(38) “Otros serán desvergonzados; aquí, nosotros tendremos vergüenza”: el abandono debe ser practicado de esta forma.

(39) “Otros no tendrán temor de hacer algo malo; aquí, nosotros tendremos temor de hacer algo malo”: el abandono debe ser practicado de esta forma.

(40) “Otros serán de poco aprendizaje; aquí, nosotros seremos de gran aprendizaje”: el abandono debe ser practicado de esta forma.

(41) “Otros serán perezosos; aquí, nosotros no seremos perezosos”: el abandono debe ser practicado de esta forma.

(42) “Otros carecerán de atención plena; aquí, nosotros nos estableceremos en la atención plena”: el abandono debe ser practicado de esta forma.

(43) “Otros carecerán de sabiduría; aquí, nosotros seremos poseedores de sabiduría”: el abandono debe ser practicado de esta forma.

(44) “Otros se adherirán a sus propias nociones, se aferrarán a ellas con tenacidad y difícilmente las abandonarán;¹⁰ aquí, nosotros no nos adheriremos a nuestras nociones, ni nos aferraremos a ellas con tenacidad, sino que las abandonaremos fácilmente”: el abandono debe ser practicado de esta forma.

(INCLINACIÓN DE LA MENTE)

13. Cunda, digo que incluso la inclinación de la mente hacia estados saludables es de gran beneficio; entonces, ¿qué debería decirse de los actos corporales y verbales correspondientes [a tal estado mental]?¹¹

Por lo tanto, Cunda:

(1) La mente debe inclinarse así: “Otros serán crueles; aquí, nosotros no seremos crueles.

(2) La mente debe inclinarse así: “Otros matarán seres vivientes; aquí, nosotros nos abstendremos de matar seres vivientes.

(3–43) La mente debe inclinarse así: ... [se sustituyen las secciones anteriores: (3)–(43)]

(44) La mente debe inclinarse así: “Otros se adherirán a sus propias nociones, se aferrarán a ellas con tenacidad y las abandonarán con dificultad; aquí, nosotros no nos adheriremos a nuestros propios puntos de vista ni nos aferraremos a ellos con tenacidad, sino que los abandonaremos fácilmente”.

(EVITACIÓN)

14. Cunda, supongamos que hubiera un camino disparejo y otro camino uniforme por el cual evitarlo; y supongamos que hubiera un vado desigual y otro vado uniforme para evitarlo. Así también:

(1) Una persona que es dada a la crueldad, tiene la no crueldad para evitarla.

(2) Alguien que es dado a matar seres vivientes, tiene la abstención de matar seres vivientes para evitarlo.

(3) Alguien que es dado a tomar lo que no le es dado, tiene la abstención de tomar lo que no le es dado para evitarlo.

(4) Alguien que es dado a no ser célibe, tiene el celibato para evitarlo.

(5) Alguien que es dado a hablar falsamente, tiene la abstención de hablar falsamente para evitarlo.

(6) Alguien que es dado al lenguaje malicioso, tiene la abstención del lenguaje malicioso para evitarlo.

(7) Alguien que es dado a hablar con rudeza, tiene la abstención de hablar con rudeza para evitarlo.

(8) Alguien que es dado al lenguaje frívolo, tiene la abstención del lenguaje frívolo para evitarlo.

(9) Alguien que es dado a la codicia, tiene la no codicia para evitarla.

(10) Alguien que es dado a la mala voluntad, tiene la buena voluntad para evitarla.

(11) Alguien que es dado a la comprensión incorrecta, tiene la comprensión correcta para evitarlo.

(12) Alguien que es dado a la intención incorrecta, tiene la intención correcta para evitarla.

(13) Alguien que es dado al lenguaje incorrecto, tiene un lenguaje correcto para evitarlo.

(14) Alguien que es dado a la acción incorrecta, tiene la acción correcta para evitarla.

(15) Alguien que es dado al modo de subsistencia incorrecto, tiene el modo de subsistencia correcto para evitarlo.

(16) Alguien que es dado al esfuerzo incorrecto, tiene el esfuerzo correcto para evitarlo.

(17) Alguien que es dado a la atención incorrecta, tiene la atención correcta para evitarla.

(18) Alguien que es dado a la concentración incorrecta, tiene la concentración correcta para evitarla.

(19) Alguien que es dado al conocimiento incorrecto, tiene el conocimiento correcto para evitarlo.

(20) Alguien que es dado a la liberación incorrecta, tiene la liberación correcta para evitarla.

(21) Alguien que es dado a la pereza y el letargo, tiene la libertad respecto a la pereza y el letargo para evitarlo.

(22) Alguien que es dado a la agitación, tiene la no agitación para evitarla.

(23) Alguien que es dado a la duda, tiene el estado libre de duda para evitarla.

(24) Alguien que es dado a la ira, tiene la no ira para evitarla.

(25) Alguien que es dado al resentimiento, tiene el no resentimiento para evitarlo.

(26) Alguien que es dado al desprecio, tiene el no desprecio para evitarlo.

(27) Alguien que es dado a la insolencia, tiene la no insolencia para evitarla.

(28) Alguien que es dado a la envidia, tiene la no envidia para evitarla.

(29) Alguien que es dado a la avaricia, tiene la no avaricia para evitarla.

(30) Alguien que es dado al fraude, tiene el no fraude por el cual evitarlo.

(31) Alguien que es dado al engaño, tiene el no engaño para evitarlo.

(32) Alguien que es dado a la obstinación, tiene la no obstinación para evitarla.

(33) Alguien que es dado a la arrogancia, tiene la no arrogancia para evitarla.

(34) Alguien que es dado a ser difícil de amonestar, tiene el ser fácil de ser amonestado para evitarlo.

(35) Alguien que es dado a hacer malas amistades, tiene el cultivar buenas amistades para evitarlo.

(36) Alguien que es dado a la negligencia, tiene la diligencia para evitarla.

(37) Alguien que es dado a la ausencia de fe, tiene la fe para evitarla.

(38) Alguien es dado a la desvergüenza, tiene la vergüenza para evitarla.

(39) Alguien que es dado a no tener miedo de hacer algo malo, tiene el miedo de hacer algo malo para evitarlo.

(40) Alguien que es dado al poco aprendizaje, tiene el aprendizaje para evitarlo.

(41) Alguien que es dado a la pereza, tiene el fomento de la energía para evitarla.

(42) Alguien que es dado a la distracción, tiene el establecimiento de la atención plena para evitarla.

(43) Alguien que es dado a la falta de sabiduría, tiene la adquisición de sabiduría para evitarla.

(44) Alguien que es dado a adherirse a sus propias nociones, que se aferra a ellas tenazmente y las abandona con dificultad, tiene el no aferramiento a las nociones, la ausencia de tenacidad en ellas y la capacidad de abandonarlas fácilmente, como medio para evitarlo.

(EL CAMINO QUE CONDUCE HACIA ARRIBA).

15. Cunda, así como todos los estados malsanos conducen hacia abajo y todos los estados saludables conducen hacia arriba, así también:

(1) Una persona que es dada a la crueldad, tiene la no crueldad para conducirla hacia arriba.

(2) Alguien que es dado a matar seres vivientes, se abstiene de matar seres vivientes para conducirlo hacia arriba.

(3-43) Alguien que es dado a [...], tiene [...] para conducirlo hacia arriba.

(44) Alguien que es dado a adherirse a sus propias nociones, que se aferra a ellas tenazmente y las abandona con dificultad, no se adhiere a sus propias nociones, no se aferra a ellas tenazmente y las abandona fácilmente, como medio para conducirlo hacia arriba.

(EL CAMINO DE LA EXTINCIÓN)

16. Cunda, el que uno que se está hundiendo en el lodo sea capaz de sacar a otro que se está hundiendo en el lodo es imposible; el que uno que no se está hundiendo en el lodo sea capaz de sacar a otro que se está hundiendo en el lodo es posible. Que alguien que es indómito, indisciplinado, [con impurezas] sin extinguir, sea capaz de domar a otro, disciplinarlo y ayudarlo a extinguir [sus impurezas] es imposible; que alguien que está domado, disciplinado, [con impurezas] extinguidas, pueda domar a otro, disciplinarlo y ayudarlo a extinguir [sus impurezas], eso es posible.¹² Así también:

(1) Una persona que es dada a la crueldad, tiene la no crueldad para extinguir ésta.¹³

(2) Alguien que es dado a matar seres vivientes tiene la abstención de matar seres vivientes para extinguir [esa intención].

(3-43) Alguien que es dado a [...], tiene [...] como medio para extinguirlo.

(44) Alguien que es dado a adherirse a sus propias nociones, que se aferra a ellas tenazmente y las abandona con dificultad, tiene la no adhesión a sus propias nociones, no aferrándose a ellas tenazmente y abandonándolas fácilmente, como medio para extinguir [dichas nociones].

(CONCLUSIÓN)

17. Entonces, Cunda, el camino del abandono ha sido enseñado por mí, el camino de la inclinación de la mente ha sido enseñado por mí, el camino de la evitación ha sido enseñado por mí, el camino que lleva hacia arriba ha sido enseñado por mí, y el camino de la extinción ha sido enseñado por mí.

18. Lo que debe hacerse por compasión hacia sus discípulos por un maestro que busca su bienestar y tiene compasión por ellos, eso lo he hecho yo por ti, Cunda.¹⁴ Allí están estas raíces de árboles, estas chozas vacías; medita, Cunda, no te demores o te arrepentirás después. Esta es nuestra instrucción para ti.

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. El venerable Mahā Cunda quedó satisfecho y deleitado con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.8

1. BB: Para un tratamiento más completo de este sutta, con útiles introducciones y extensas notas explicativas, ver: Nyanaponika Thera, *The Simile of the Cloth and The Discourse on Effacement*.
2. BB: Las nociones asociadas con las doctrinas de un yo (*attavāda-
paṭisaṃyuttā*), según MA, son los veinte tipos de nociones de identidad enumeradas en M. 44.7, aunque también se puede entender que incluyen las doctrinas más elaboradas sobre un yo discutidas en M.102. Las doctrinas sobre el mundo (*lokavāda-
paṭisaṃyuttā*) son las siguientes ocho nociones: el mundo es eterno, no eterno, ambos o ninguno; el mundo es infinito, finito, ambos o ninguno. Ver: M.63 y M.72 para conocer el rechazo del Buda a estos puntos de vista.
3. MA: Esta pregunta se refiere a alguien que sólo ha alcanzado las etapas iniciales de la meditación introspectiva sin lograr la entrada en la corriente. El tipo de abandono que se analiza es el abandono por erradicación, que se efectúa únicamente por la vía de la entrada a la corriente. El Venerable Mahā Cunda planteó esta pregunta porque algunos meditadores estaban sobreestimando sus logros, pensando que habían abandonado tales puntos de vista cuando en realidad no habían entendido.
4. MA explica que la palabra “surgen” (*uppajjanti*) se refiere aquí al surgimiento de puntos de vista que no han surgido antes; “subyacen” (*anusenti*) a su fuerza creciente mediante la adhesión continua a ellos; y ser “ejercitados” (*samudācaranti*) al obtener expresión corporal o verbal. El “objeto” en el que se basan son los cinco agregados (*khandha*) que constituyen una persona o un ser vivo: forma material, sensación, percepción, formaciones mentales y conciencia.
5. BB: Con esta declaración, el Buda muestra los medios por los cuales se erradican estos puntos de vista: contemplación de los cinco agregados como “no míos”, etcétera, con la sabiduría del discernimiento culminando en el camino de la entrada en la corriente.
6. NT: Posibles traducciones alternativas serían: borradura, penitencia austera, la vida superior. En este contexto se refiere al abandono sin residuo de todo engreimiento y estado malsano
7. MA explica que el Buda, después de haber respondido a la pregunta del *thera* ahora habla de otro tipo de individuos que se sobreestiman: aquellos que alcanzan los ocho logros meditativos y creen que están practicando el verdadero abandono o eliminación

(*sallekha*). La palabra *sallekha*, que originalmente significaba austeridad o práctica ascética, es utilizada por el Buda para significar el abandono o eliminación radical de las impurezas. Aunque los ocho logros están ubicados de forma segura en otros lugares dentro de la formación budista (ver: M 25, §§12–19, M 26, §§34–41), aquí se dice que no deben ser llamados abandono porque el bhikkhu que los alcanza no los usa como base para conocimiento, como se describe, por ejemplo, en M.52 y M.64, pero sólo como un medio para disfrutar de la bienaventuranza y la paz”.

8. BB: Los cuarenta y cuatro “modos de abandono” que vamos a exponer se dividen, en general, en varios conjuntos fijos de categorías doctrinales que se detallan a continuación. Los no mencionados aquí no encajan en ningún conjunto fijo.

(2)–(11) son diez cursos de acción malsana y diez cursos de acción sana (*kamma**patha*) — ver: M. 9.4, 9.6; (12)–(18) son los últimos siete factores del Noble Óctuple Sendero: correcto e incorrecto, siendo el primer factor idéntico a (11); (19)–(20) a veces se agregan a los dos caminos óptuples; consulte M 117, §§34–36; (21)–(23) son los últimos tres de los cinco impedimentos (véase M. 10.36), siendo los dos primeros idénticos a (9) y (10); (24)–(33) son diez de las dieciséis imperfecciones que contaminan la mente, mencionadas en M 7.3; (37)–(43) son las siete malas cualidades y las siete buenas cualidades (*saddhammā*) mencionadas en M 53, §§11–17.

9. MT: La no crueldad (*avihiṃsā*), que es sinónimo de compasión, se menciona al principio porque es la raíz de todas las virtudes, especialmente la causa fundamental de la moralidad.
10. MA: Esta es una descripción de aquellos que se aferran firmemente a una noción que se les ha ocurrido, creyendo que “Sólo esto es la verdad”; no la abandonan incluso si el Buda les habla con argumentos razonados.
11. MA: La inclinación de la mente es de gran beneficio porque conlleva exclusivamente bienestar y felicidad, y porque es la causa de las acciones posteriores que la conforman.
12. BB: El término pāli traducido por “extinguido” es *parinibbuto*, que también puede significar “alcanzado el Nibbāna”; y el término pāli traducido por “ayudar a extinguir” es *parinibbāpessati*, que también puede significar “ayudar a alcanzar el Nibbāna” o “llevar al Nibbāna”. El original en pāli de la expresión que sigue, “para extinguirlo”, *parinibbānaya*, podría haberse traducido “para alcanzar el Nibbāna”. Aunque en los tres casos la interpretación alternativa sería demasiado fuerte para insistir en ella literalmente,

- sus implicaciones contribuyen a la sugerencia del original de una manera que no se puede captar en la traducción.
13. MA señala que esta afirmación puede entenderse de dos maneras: (1) alguien que está libre de crueldad puede usar su no crueldad para ayudar a extinguir la crueldad de otra persona; y (2) alguien que es cruel puede desarrollar la no crueldad para extinguir su propia disposición a la crueldad. Todos lo siguiente casos deben entenderse igualmente de esta doble manera.
 14. MA: La tarea del maestro compasivo es la enseñanza correcta del Dhamma; más allá de eso está la práctica, que es obra de los discípulos.

9. *Sammādiṭṭhi Sutta*

El discurso sobre la comprensión correcta

1. Esto he escuchado. En una ocasión el Bienaventurado residía en Sāvathī, en el Bosquecillo de Jeta, el parque de Anāthapiṇḍika. Allí el Venerable Sāriputta se dirigió a los bhikkhus diciendo: —Amigos, bhikkhus. —Amigo, le contestaron. El Venerable Sāriputta dijo lo siguiente:

2. — *Comprensión correcta, comprensión correcta*, esto es lo que se dice, amigos. ¿De qué forma un noble discípulo es de comprensión correcta, cuyo comprensión es recta, que posee perfecta confianza en el Dhamma y que ha llegado a este Dhamma verdadero?¹

—En efecto, amigo, vendríamos desde lugar lejano para aprender del Venerable Sāriputta el significado de este enunciado. Sería beneficioso si el Venerable Sāriputta explicase el significado de este enunciado. Habiéndolo escuchado de él mismo, los bhikkhus lo recordarán.

—En ese caso, amigos, escuchen y atiendan cuidadosamente a lo que diré.

—Sí, amigo —respondieron los bhikkhus. Y el Venerable Sāriputta dijo:

(LO SANO Y LO MALSANO — *Kusala-akusala*)

3. —Amigos, cuando un noble discípulo comprende lo malsano, la raíz de lo malsano, lo sano y la raíz de lo sano, de esa manera posee comprensión correcta, su comprensión es recta, tiene perfecta confianza en el Dhamma y ha llegado a este Dhamma verdadero.

4. ¿Y qué es, amigos, lo malsano? ¿Cuál es la raíz de lo malsano? ¿Qué es lo sano y cuál es la raíz de lo sano? Matar seres vivientes es malsano; tomar lo que no ha sido dado es malsano; conducta incorrecta con respecto a los placeres sensoriales es malsana; el lenguaje falso es malsano; el lenguaje malicioso es malsano; el lenguaje rudo es malsano; el lenguaje frívolo es malsano; la codicia es malsana; la mala voluntad es malsana; el entendimiento incorrecto es malsano. Esto es lo que se denomina lo malsano.²

5. ¿Y cuál es la raíz de lo malsano? El deseo es una raíz de lo malsano; el odio es raíz de lo malsano; la ofuscación es raíz de lo malsano. Esto es lo que se denomina la raíz de lo malsano.³

6. ¿Y qué es lo sano? El abstenerse de matar seres vivientes es sano; el abstenerse de tomar lo que no es dado es sano; el abstenerse de conducta incorrecta con respecto a placeres sensoriales es sano; el abstenerse de lenguaje falso es sano; el abstenerse de lenguaje malicioso es sano; el abstenerse de lenguaje rudo es sano; el abstenerse de lenguaje frívolo es sano; lo opuesto de la codicia es sano; lo opuesto del odio es sano; la comprensión correcta es sana. Esto es lo que se denomina lo sano.⁴

7. ¿Y cuál es la raíz de lo sano? Lo opuesto al deseo es una raíz de lo sano; lo opuesto al odio es una raíz de lo sano; lo opuesto a la ofuscación es raíz de lo sano. Esto es lo que se denomina la raíz de lo sano.

8. Cuando un discípulo noble ha comprendido así lo malsano, la raíz de lo malsano, lo sano y la raíz de lo sano,⁵ abandona por completo la tendencia subyacente a la sensualidad, anula la tendencia subyacente a la aversión, erradica la tendencia subyacente a la noción y presunción del “yo soy”, y abandonando la ignorancia y haciendo surgir el verdadero conocimiento, aquí y ahora, pone fin al sufrimiento.⁶ De esa manera también, un discípulo noble posee comprensión correcta, su comprensión es recta, posee perfecta confianza en el Dhamma y ha llegado a este Dhamma verdadero.

(NUTRIMENTO — *Āhāra*)

9. —Bien, amigo —dijeron los bhikkhus, deleitándose y regocijándose con las palabras del Venerable Sāriputta. Entonces le hicieron una nueva pregunta: —Pero, amigo, ¿acaso existe otra forma en la que un noble discípulo sea de comprensión correcta... y ha llegado a este Dhamma verdadero? —Es posible, amigos.

10. Amigos, cuando un noble discípulo comprende el nutrimento, el origen del nutrimento, el cese del nutrimento, y la vía que conduce al cese del nutrimento, de esa manera también posee comprensión correcta... y ha llegado a este Dhamma verdadero.

11. ¿Y qué es el nutrimento, cuál es su origen, qué es su cese y cuál es la vía que conduce al cese del nutrimento? Existen estas cuatro clases de nutrimento para el mantenimiento de seres que ya han llegado a la existencia y para el sostén de aquellos que buscan una nueva existencia.⁷ ¿Cuáles son esos cuatro? Son: el alimento físico como nutrimento, ya sea burdo o sutil; el contacto como segundo; volición mental como tercero; y la conciencia como el cuarto. Con el surgimiento del deseo

surge el nutrimento; con el cese del deseo, el nutrimento cesa. La vía que conduce al cese del nutrimento no es más que este Noble Óctuple Sendero: comprensión correcta, intención correcta, lenguaje correcto, acción correcta, modo de subsistencia correcto, esfuerzo correcto, atención correcta y concentración correcta.

12. Cuando un discípulo noble ha entendido de esta forma el nutrimento, su origen, su cese y la vía que conduce al cese del nutrimento, abandona por completo la tendencia subyacente a la sensualidad, anula la tendencia subyacente a la aversión, erradica la tendencia subyacente a la noción y presunción del “yo soy”; y, abandonando la ignorancia y haciendo surgir el verdadero conocimiento, aquí y ahora pone fin al sufrimiento. De esa manera también, un discípulo noble posee comprensión correcta, su comprensión es recta, tiene perfecta confianza en el Dhamma y ha llegado a este Dhamma verdadero.

(LAS CUATRO NOBLES VERDADES — *Cattāriariyasaccāni*)

13. —Bien, amigo —dijeron los bhikkhus, deleitándose y regocijándose con las palabras del Venerable Sāriputta. Entonces le hicieron otra pregunta: —Pero, amigo, ¿acaso existe otra manera en la que un noble discípulo sea de comprensión correcta... y haya llegado a este Dhamma verdadero? —Es posible, amigos.

14. Amigos, cuando un discípulo noble comprende el sufrimiento, el origen del sufrimiento, el cese del sufrimiento y la vía que conduce al cese del sufrimiento, ... pone fin al sufrimiento. De esa manera también posee comprensión correcta... y ha llegado a este Dhamma verdadero.

15. ¿Y qué es el sufrimiento? ¿Cuál es el origen del sufrimiento? ¿Cuál es el cese del sufrimiento y cuál es la vía que conduce al cese del sufrimiento? El nacimiento es sufrimiento; el envejecimiento es sufrimiento; la enfermedad es sufrimiento; la muerte es sufrimiento; el pesar, la lamentación, el dolor, la congoja y la desesperación son sufrimiento; no obtener lo que se desea es sufrimiento; en resumen, los cinco agregados del apego son sufrimiento. Esto es llamado sufrimiento.

16. ¿Y cuál es el origen del sufrimiento? Es el deseo que trae consigo la renovación del ser; acompañado por el deleite y la pasión, que se deleita en esto y aquello; a saber, el deseo de placeres sensoriales, el deseo de ser y el deseo de no ser. Esto es llamado el origen del sufrimiento.

17. ¿Y qué es el cese del sufrimiento? Es el cese y desaparición sin residuo, la renuncia, abandono, el dejar y el rechazo de ese mismo deseo. Esto es llamado el cese del sufrimiento.

18. ¿Y cuál es la vía que conduce al cese del sufrimiento? La vía que conduce al cese del sufrimiento no es otra que este Noble Óctuple

Sendero: comprensión correcta... concentración correcta. Esto es llamado la vía que conduce al cese del sufrimiento.

19. Cuando un discípulo noble ha comprendido así el sufrimiento, su origen, su cese y la vía que conduce al cese del sufrimiento, ... aquí y ahora pone fin al sufrimiento. De esa forma también, un discípulo noble es de comprensión correcta... y ha llegado a este Dhamma verdadero.

(VEJEZ Y MUERTE — *Jarā-marāṇa*)

20. —Bien, amigo —dijeron los bhikkhus, deleitándose y regocijándose con las palabras del Venerable Sāriputta. Entonces le hicieron otra pregunta: —Pero, amigo, ¿acaso existe otra manera en la que un noble discípulo sea de comprensión correcta... y haya llegado a este Dhamma verdadero? —Es posible, amigos.

21. Amigos, cuando un discípulo noble comprende la vejez y la muerte, el origen de la vejez y la muerte, el cese de la vejez y la muerte, y la vía que conduce al cese de la vejez y de la muerte, ... aquí y ahora pone fin al sufrimiento. De esa forma también posee comprensión correcta... y ha llegado a este Dhamma verdadero.⁸

22. Y, ¿qué es la vejez y la muerte? ¿Cuál su origen, su cese, y cuál la vía que conduce su cese? El envejecimiento de los seres en sus diversos órdenes: su edad avanzada, fragilidad dental, encanecimiento del cabello, rugosidad de la piel, decadencia vital, debilitamiento de sus facultades —esto se llama vejez. El abandono por parte de los seres de los diversos órdenes de existencia, su fallecimiento, disolución, desaparición, muerte, término vida, disolución de los agregados,⁹ el abandono del cuerpo —esto se llama muerte. De modo que esta vejez y esta muerte es lo que se denomina vejez y muerte. Con el surgimiento del nacimiento, surge también la vejez y la muerte; con el cese del nacimiento, cesa la vejez y la muerte. La vía que conduce al cese de la vejez y la muerte no es otra que este Noble Óctuple Sendero: comprensión correcta... concentración correcta.

23. Cuando un discípulo noble ha comprendido así la vejez y la muerte, su origen, su cese y la vía que conduce al cese de la vejez y la muerte ... aquí y ahora, pone fin al sufrimiento. De esta forma también, un discípulo noble posee comprensión correcta... y ha llegado a este Dhamma verdadero.

(NACIMIENTO — *Jāti*)

24. —Bien, amigo —dijeron los bhikkhus, deleitándose y regocijándose con las palabras del Venerable Sāriputta. Entonces le hicieron otra pregunta: —Pero, amigo, ¿acaso existe otra forma en la que un noble

discípulo sea de comprensión correcta... y ha llegado a este Dhamma verdadero? —Es posible, amigos.

25. Amigos, cuando un discípulo noble comprende el nacimiento, el origen del nacimiento, el cese del nacimiento y la vía que conduce al cese del nacimiento, de esa manera también posee comprensión correcta... y ha llegado a este Dhamma verdadero.

26. ¿Y qué es el nacimiento? ¿Cuál es su origen, cuál su cese y cuál la vía que conduce a su cese? El nacimiento de los seres en los diversos ordenes de existencia; el llegar a nacer; la entrada en un útero, la generación, la manifestación de los agregados, la obtención de las bases para el contacto¹⁰ —esto se le llama nacimiento. Con el surgimiento de la existencia surge el nacimiento; con el cese de la existencia cese el nacimiento. La vía que conduce al cese del nacimiento no es otra que este Noble Óctuple Sendero: comprensión correcta... concentración correcta.

27. Cuando un discípulo noble ha entendido así el nacimiento, su origen, su cese y la vía que conduce a su cese ... aquí y ahora, pone fin al sufrimiento. De esa manera también, un discípulo noble posee comprensión correcta... y ha llegado a este Dhamma verdadero.

(EXISTENCIA — *Bhava*)

28. —Bien, amigo, —dijeron los bhikkhus, deleitándose y regocijándose con las palabras del Venerable Sāriputta. Entonces le hicieron otra pregunta: —Pero, amigo, ¿acaso existe otra forma en la que un noble discípulo sea de comprensión correcta... y ha llegado a este Dhamma verdadero? —Es posible, amigos.

29. Amigos, cuando un discípulo noble comprende la existencia, el origen de la existencia, el cese de la existencia y la vía que conduce al cese de la existencia, de esa manera también posee comprensión correcta... y ha llegado a este Dhamma verdadero.

30. ¿Y qué es la existencia; cuál es su origen, cuál su cese y cuál la vía que conduce a su cese? Hay tres tipos de existencia: existencia en la esfera sensorial, existencia en la esfera de la materia sutil y existencia en la esfera inmaterial.¹¹ Con el surgimiento del apego, surge la existencia; con el cese del apego, cesa la existencia. La vía que conduce al cese de la existencia no es otra que este Noble Óctuple Sendero: comprensión correcta ... concentración correcta.

31. Cuando un discípulo noble ha comprendido así la existencia, su origen, su cese y la vía que conduce a su cese ... aquí y ahora, pone fin al sufrimiento. De esa manera también, un discípulo noble posee comprensión correcta ... y ha llegado a este Dhamma verdadero.

(APEGO — *Upādāna*)

32. —Bien, amigo —dijeron los bhikkhus deleitándose y regocijándose con las palabras del Venerable Sāriputta. Entonces le hicieron otra pregunta: —Pero, amigo, ¿acaso es posible que exista otra manera en la que un noble discípulo sea de comprensión correcta... y haya llegado a este Dhamma verdadero? —Es posible, amigos.

33. Amigos, cuando un discípulo noble comprende el apego, el origen del apego, el cese del apego y la vía que conduce al cese del apego, de esa manera también posee comprensión correcta... y ha llegado a este Dhamma verdadero.

34. ¿Y qué es el apego? ¿Cuál es su origen, cuál su cese y cuál la vía que conduce a su cese? Existen cuatro tipos de apego: apego a los placeres sensoriales, apego a nociones, apego a rituales y observancias, y apego a doctrinas relacionadas con la noción de un ser.¹² Con el surgimiento del deseo surge el apego; con el cese del deseo cesa el apego. La vía que conduce al cese del apego no es otra que este Noble Óctuple Sendero: comprensión correcta... concentración correcta.

35. Cuando un discípulo noble ha comprendido así el apego, su origen, su cese y la vía que conduce a su cese, ... aquí y ahora, pone fin al sufrimiento. De esa manera también, un discípulo noble posee comprensión correcta... y ha llegado a este Dhamma verdadero.

(DESEO — *Taṇhā*)

36. —Bien, amigo —dijeron los bhikkhus, deleitándose y regocijándose con las palabras del Venerable Sāriputta. Entonces le hicieron otra pregunta: —Pero, amigo, ¿acaso existe otra manera en la que un noble discípulo sea de comprensión correcta... y ha llegado a este Dhamma verdadero? —Es posible, amigos.

37. Amigos, cuando un discípulo noble comprende el deseo, el origen del deseo, el cese del deseo y la vía que conduce al cese del deseo, de esa manera también posee comprensión correcta... y ha llegado a este Dhamma verdadero.

38. ¿Y qué es el deseo? ¿Cuál es su origen, cuál es su cese y cuál es la vía que conduce a su cese? Existen seis clases de deseo: deseo de formas visibles, deseo de sonidos, deseo de olores, deseo de sabores, deseo de objetos tangibles y deseo de objetos mentales.¹³ Con el surgimiento de la sensación surge el deseo; con el cese de la sensación cesa el deseo. La vía que conduce al cese del deseo no es otra que este Noble Óctuple Sendero: comprensión correcta... concentración correcta.

39. Cuando un discípulo noble ha comprendido así el deseo, su origen, su cese y la vía que conduce a su cese, ... aquí y ahora, pone

fin al sufrimiento. De esa manera también, un discípulo noble es de comprensión correcta... y ha llegado a este Dhamma verdadero.

(SENSACIÓN — *Vedanā*)

40. —Bien, amigo —dijeron los bhikkhus, deleitándose y regocijándose con las palabras del Venerable Sāriputta. Entonces le hicieron otra pregunta: —Pero, amigo, ¿acaso existe otra manera en la que un noble discípulo posea comprensión correcta... y haya llegado a este Dhamma verdadero? —Es posible, amigos.

41. Amigos, cuando un discípulo noble comprende la sensación, el origen de la sensación, el cese de la sensación y la vía que conduce al cese de la sensación, de esa manera también posee comprensión correcta... y ha llegado a este Dhamma verdadero.

42. ¿Y qué es la sensación? ¿Cuál es su origen, cuál su cese y cuál la vía que conduce a su cese? Existen seis clases de sensación: sensación que nace del contacto visual, del contacto auditivo, del contacto olfativo, del contacto gustativo, del contacto táctil y sensación que nace del contacto mental. Con el surgimiento del contacto surge la sensación; con el cese del contacto cesa la sensación. La vía que conduce al cese de la sensación no es otra que este Noble Óctuple Sendero: comprensión correcta... concentración correcta.

43. Cuando un discípulo noble ha comprendido así la sensación, su origen, su cese y la vía que conduce al cese de la sensación, ... aquí y ahora, pone fin al sufrimiento. De esa manera también, un discípulo noble posee comprensión correcta... y ha llegado a este Dhamma verdadero.

(CONTACTO — *Phassa*)

44. —Bien, amigo —dijeron los bhikkhus, deleitándose y regocijándose con las palabras del Venerable Sāriputta. Entonces le hicieron otra pregunta: —Pero, amigo, ¿acaso existe otra manera en la que un noble discípulo posea comprensión correcta... y haya llegado a este Dhamma verdadero? —Es posible, amigos.

45. Amigos, cuando un discípulo noble comprende el contacto, el origen del contacto, el cese del contacto y la vía que conduce al cese del contacto, de esa manera también posee comprensión correcta... y ha llegado a este Dhamma verdadero.

46. ¿Y qué es el contacto? ¿Cuál es su origen, cuál es su cese y cuál es la vía que conduce a su cese? Existen seis clases de contacto: contacto visual, auditivo, olfativo, gustativo, táctil y contacto mental.¹⁴ Con el surgimiento de la base séxtuple surge el contacto. Con el cese de la

base séxtuple cesa el contacto. La vía que conduce al cese del contacto no es otra que este Noble Óctuple Sendero: comprensión correcta... concentración correcta.

47. Cuando un discípulo noble ha comprendido así el contacto, su origen, su cese y la vía que conduce a su cese, ... aquí y ahora, pone fin al sufrimiento. De esa manera también, un discípulo noble posee comprensión correcta... y ha llegado a este Dhamma verdadero.

(LA BASE SÉXTUPLE — *Salāyatana*)

48. —Bien, amigo —dijeron los bhikkhus, deleitándose y regocijándose con las palabras del Venerable Sāriputta. Entonces le hicieron otra pregunta: —Pero, amigo, ¿acaso existe otra forma en la que un noble discípulo sea de comprensión correcta... y ha llegado a este Dhamma verdadero? —Es posible, amigos.

49. Amigos, cuando un discípulo noble comprende la base séxtuple, el origen de la base séxtuple, el cese de la base séxtuple y la vía que conduce al cese de la base séxtuple, de esa manera también posee comprensión correcta... y ha llegado a este Dhamma verdadero.

50. ¿Y qué es la base séxtuple? ¿Cuál es su origen, cuál es su cese y cuál es la vía que conduce a su cese? Existen seis bases sensoriales: la base visual, auditiva, olfativa, gustativa, táctil y la base mental.¹⁵ Con el surgimiento de la mentalidad-materialidad surge la base séxtuple; con el cese de la mentalidad-materialidad cesa la base séxtuple. La vía que conduce al cese de la base séxtuple no es otra que este Noble Óctuple Sendero: comprensión correcta... concentración correcta.

51. Cuando un discípulo noble ha comprendido así la base séxtuple, su origen, su cese y la vía que conduce a su cese, ... aquí y ahora, pone fin al sufrimiento. De esa manera también un discípulo noble es de comprensión correcta... y ha llegado a este Dhamma verdadero.

(MENTALIDAD-MATERIALIDAD — *Nāmarūpa*)

52. —Bien, amigo —dijeron los bhikkhus, deleitándose y regocijándose con las palabras del Venerable Sāriputta. Entonces le hicieron otra pregunta: —Pero, amigo, ¿acaso existe otra manera en la que un noble discípulo posea comprensión correcta... y haya llegado a este Dhamma verdadero? —Es posible, amigos.

53. Amigos, cuando un discípulo noble entiende la mentalidad-materialidad, el origen de la mentalidad-materialidad, el cese de la mentalidad-materialidad y la vía que conduce al cese de la mentalidad-materialidad, de esa manera también posee comprensión correcta... y ha llegado a este Dhamma verdadero.¹⁶

54. ¿Y qué es la mentalidad-materialidad? ¿Cuál es su origen, cuál es su cese y cuál es la vía que conduce a su cese? Sensación (*vedanā*), percepción (*saññā*), volición (*cetanā*), contacto (*phassa*) y atención (*manasikāra*): esto se llama mentalidad. Los cuatro grandes elementos, junto con la forma material dependiente [o derivada] de ellos: esto se llama materialidad.

De modo que esta mentalidad y esta materialidad se conocen como mentalidad-materialidad. Con el surgimiento de la conciencia surge la mentalidad-materialidad; con el cese de la conciencia cesa la mentalidad-materialidad. La vía que conduce al cese de la mentalidad-materialidad no es otra que este Noble Óctuple Sendero: comprensión correcta... concentración correcta.

55. Cuando un discípulo noble ha comprendido así la mentalidad-materialidad, su origen, su cese y la vía que conduce a su cese, ... aquí y ahora, pone fin al sufrimiento. De esa manera también un discípulo noble posee comprensión correcta... y ha llegado a este Dhamma verdadero.

(CONCIENCIA — *Viññāṇa*)

56. —Bien, amigo —dijeron los bhikkhus, deleitándose y regocijándose con las palabras del Venerable Sāriputta. Entonces le hicieron otra pregunta: —Pero, amigo, ¿acaso existe otra manera en la que un noble discípulo posea comprensión correcta... y haya llegado a este Dhamma verdadero? —Es posible, amigos.

57. Amigos, cuando un discípulo noble comprende la conciencia, el origen de la conciencia, el cese de la conciencia y la vía que conduce al cese de la conciencia, de esa forma también posee comprensión correcta... y ha llegado a este Dhamma verdadero.

58. ¿Y qué es la conciencia? ¿Cuál es su origen, cuál es su cese y cuál es la vía que conduce a su cese? Existen seis clases de conciencia: conciencia visual, auditiva, olfativa, gustativa, táctil y conciencia mental.¹⁷ Con el surgimiento de las formaciones volitivas surge la conciencia. Con el cese de las formaciones volitivas cesa la conciencia. La vía que conduce al cese de la conciencia no es otra que este Noble Óctuple Sendero: comprensión correcta... concentración correcta.

59. Cuando un discípulo noble ha comprendido así la conciencia, su origen, su cese y la vía que conduce a su cese, ... aquí y ahora, pone fin al sufrimiento. De esa manera también un discípulo noble posee comprensión correcta... y ha llegado a este Dhamma verdadero.

(FORMACIONES VOLITIVAS — *Saṅkhāra*)

60. —Bien, amigo —dijeron los bhikkhus, deleitándose y regocijándose con las palabras del Venerable Sāriputta. Entonces le hicieron otra pregunta: —Pero, amigo, ¿acaso es posible que exista otra manera en la que un noble discípulo posea comprensión correcta... y haya llegado a este Dhamma verdadero? —Es posible, amigos.

61. Amigos, cuando un discípulo noble comprende las formaciones volitivas, el origen de las formaciones volitivas, el cese de las formaciones volitivas y la vía que conduce al cese de las formaciones volitivas, de esa manera también posee comprensión correcta... y ha llegado a este Dhamma verdadero.

62. ¿Y qué son las formaciones volitivas? ¿cuál es su origen, cuál es su cese y cuál es la vía que conduce a su cese? Existen tres clases de formación volitiva: formación corporal, formación verbal y formación mental.¹⁸ Con el surgimiento de la ignorancia se da el surgimiento de las formaciones volitivas; con el cese de la ignorancia cesan las formaciones volitivas. La vía que conduce al cese de las formaciones no es otra que este Noble Óctuple Sendero: comprensión correcta... concentración correcta.

63. Cuando un discípulo noble ha comprendido así las formaciones volitivas, su origen, su cese y la vía que conduce a su cese, ... aquí y ahora, pone fin al sufrimiento. De esa manera también un discípulo noble posee comprensión correcta... y ha llegado a este Dhamma verdadero.

(IGNORANCIA — *Avijjā*)

64. —Bien, amigo —dijeron los bhikkhus, deleitándose y regocijándose con las palabras del Venerable Sāriputta. Entonces le hicieron otra pregunta: —Pero, amigo, ¿acaso existe otra manera en la que un noble discípulo posea comprensión correcta... y haya llegado a este Dhamma verdadero? —Es posible, amigos.

65. Amigos, cuando un discípulo noble comprende la ignorancia, el origen de la ignorancia, el cese de la ignorancia y la vía que conduce al cese de la ignorancia, de esa manera también posee comprensión correcta... y ha llegado a este Dhamma verdadero.

6. ¿Y qué es la ignorancia? ¿Cuál es su origen, cuál es su cese y cuál es la vía que conduce a su cese? No conocer el sufrimiento, no conocer su origen, no conocer su cese, y no conocer la vía que conduce al cese del sufrimiento: a esto se le llama ignorancia. Con el surgimiento de las corrupciones surge la ignorancia; con el cese de las corrupciones cesa la ignorancia. La vía que conduce al cese de la ignorancia no es otra

que este Noble Óctuple Sendero: comprensión correcta... concentración correcta.

67. Cuando un discípulo noble ha comprendido así la ignorancia, su origen, su cese y la vía que conduce a su cese, ... aquí y ahora, pone fin al sufrimiento. De esa manera también un discípulo noble posee comprensión correcta... y ha llegado a este Dhamma verdadero.

(CORRUPCIONES — *Āsava*)

68. —Bien, amigo —dijeron los bhikkhus, deleitándose y regocijándose con las palabras del Venerable Sāriputta. Entonces le hicieron otra pregunta: —Pero, amigo, ¿acaso es posible que exista otra forma en la que un noble discípulo posea comprensión correcta... y haya llegado a este Dhamma verdadero? —Es posible, amigos.

69. Amigos, cuando un discípulo noble comprende las corrupciones, el origen de las corrupciones, el cese de las corrupciones y la vía que conduce al cese de las corrupciones, de esa manera también posee comprensión correcta... y ha llegado a este Dhamma verdadero.

70. ¿Y qué son las corrupciones? ¿cuál es su origen; cuál es su cese y cuál es la vía que conduce a su cese? Existen tres corrupciones: la corrupción del deseo sensorial, la corrupción del deseo de existencia y de no existencia,¹⁹ y la corrupción de la ignorancia. Con el surgimiento de la ignorancia surgen las corrupciones.²⁰ Con el cese de la ignorancia cesan las corrupciones. La vía que conduce al cese de las corrupciones no es otra que este Noble Óctuple Sendero: comprensión correcta, intención correcta, lenguaje correcto, acción correcta, modo de subsistencia correcto, esfuerzo correcto, atención y concentración correctas.

71. Cuando un discípulo noble ha comprendido así las corrupciones, el origen de las corrupciones, el cese de las corrupciones y la vía que conduce al cese de las corrupciones, abandona por completo la tendencia subyacente a la sensualidad, anula la tendencia subyacente a la aversión, erradica la tendencia subyacente a la opinión y presunción del “yo soy”, y, abandonando la ignorancia y haciendo surgir el verdadero conocimiento, aquí y ahora, pone fin al sufrimiento. De esa manera también, un discípulo noble es de comprensión correcta, cuyo entendimiento es recto, que posee perfecta confianza en el Dhamma y ha llegado a este Dhamma verdadero.

Eso es lo que el Venerable Sāriputta dijo. Los bhikkhus quedaron satisfechos y se deleitaron en sus palabras.

NOTAS M.9

1. MA: La comprensión correcta es doble: mundana y supramundana. La comprensión correcta mundana es, a su vez, doble: por un lado, está la comprensión de que el *kamma* produce sus frutos, una noción que puede ser sostenida tanto por budistas como por no budistas; por otro lado, está la comprensión que concuerda con las Cuatro Nobles Verdades, la cual es exclusiva de la dispensación del Buda. La comprensión correcta supramundana es la comprensión de las Cuatro Nobles Verdades que se realiza al penetrar las cuatro vías y frutos que dan lugar a la emancipación. La pregunta planteada por el venerable Sāriputta se refiere al *sekha*, el discípulo en entrenamiento superior, que posee una visión correcta supramundana que conduce irreversiblemente hacia la emancipación. Esto está implícito en la expresión “confianza inquebrantable” y “ha llegado a este Dhamma verdadero”.

NT: “Punto de vista”, “opinión” y “visión” son tres posibles traducciones que algunos autores usan para *ditṭhi*. “Punto de vista” y “opinión” me parecen menos precisos que “noción” o “comprensión”; “visión” es el término usado en esta obra para traducir *dassana* ya que transmite mejor su significado en contextos como *ñāna-dassana* (“conocimiento y visión”), frecuente en los *suttas*. En el caso de *sammāditṭhi*, tanto “comprensión correcta” como “noción correcta” pueden ser adecuados, pero “comprensión” resulta más abarcador. “Punto de vista” y “opinión” son términos más relativos, mientras que las nociones y los entendimientos subyacen a estos. A modo de perspectiva, puede considerarse que el Noble Décimo Sendero del *arahant* incluye el conocimiento y liberación correctos. En este sentido la comprensión correcta precede al conocimiento correcto: se podría decir el *sekha* tiene comprensión, mientras que el *asekha* (el *arahant*) posee ambos, comprensión y conocimiento correctos.

2. BB: Aquí lo malsano [insano, moralmente nocivo o no conducente a lo moralmente sano] (*akusala*) se explica por los diez cursos de acción malsana. Los tres primeros pertenecen a la acción corporal, los cuatro del medio a la acción verbal y los tres últimos a la acción mental. Los diez se explican con mayor detalle en M.41, §§8–10.
3. BB: Estas tres se llaman las raíces de lo malsano porque motivan todas las acciones malsanas. Para un estudio textual exhaustivo e informativo de estos factores y sus opuestos, consulte Nyanaponika Thera, *The Roots of Good and Evil*.

4. BB: Estos diez cursos de acción sano se detallan en M.41, §§12-14.
5. MA explica así la comprensión del discípulo sobre estos cuatro términos a través de las Cuatro Nobles Verdades: todos los cursos de acción son: la verdad del sufrimiento; las raíces sanas y malsanas son la verdad del origen [del sufrimiento]; la no ocurrencia de ambas acciones y sus raíces son la verdad del cese [del sufrimiento]; y el noble sendero que realiza el cese es la verdad de la vía. En esta medida se ha descrito a un discípulo noble en una de las tres primeras etapas: alguien que ha llegado a la comprensión correcta supramundana pero que aún no ha eliminado todas las impurezas.
6. BB: El pasaje desde “abandona por completo la tendencia subyacente a la lujuria” hasta “pone fin al sufrimiento” muestra el trabajo realizado por las vías del que no regresa y del *arahant*: la eliminación de las impurezas más sutiles y obstinadas y el logro del conocimiento final. Aquí, las tendencias subyacentes a la lujuria sensual y la aversión son eliminadas por el camino del que no regresa; la tendencia subyacente a la noción y presunción del *yo soy* y de la ignorancia, por el camino del *arahant*. MA explica que la expresión “tendencia subyacente a la noción y el engreimiento del *yo soy*” (*asmī ti diṭṭhimānānusaya*) debe interpretarse como la tendencia subyacente al engreimiento, similar a una presunción, porque, al igual que la visión de uno mismo, ocurre aprehendiendo la noción “*yo soy*”.
7. BB: Aquí tomo *sambhavesīnam* como un ejemplo del (raro) participio activo futuro en *-esin*. (Ver Norman, *Elders’ Verses I*: Theragāthā, n.527, y Gelger, *A Pāli Grammar*, 193A.) Los comentaristas, a quienes seguí en la primera edición de este trabajo, toman *-esin* como una formación adjetival de *esati*, buscar, y así explican que la frase significa “aquellos que buscan una nueva existencia”. El nutrimento (*āhāra*) debe entenderse aquí en un sentido amplio como una condición destacada para la continuidad de la vida individual. El alimento físico (*kabalinkāra āhāra*) es una condición importante para el cuerpo físico; el contacto para la sensación, la volición mental para la conciencia; y la conciencia, para la mentalidad-materialidad: el organismo psicofísico en su totalidad. El anhelo se llama origen del nutrimento porque el anhelo de la existencia anterior es la fuente de la individualidad actual, con su dependencia y consumo continuos de los cuatro nutrimentos en esta existencia. Para obtener una recopilación comentada de los textos canónicos y comentados sobre los nutrimentos, consulte Nyanaponika Thera, *The Four Nutriments of Life*.”

8. BB: Las siguientes doce secciones presentan, en orden inverso, un examen factor por factor del origen dependiente. Los términos principales de la fórmula se explican brevemente en la Introducción, en la sección sobre el origen y el cese del sufrimiento. La exégesis detallada se encuentra en Vsm XVII. Aquí cada factor sigue el modelo de las Cuatro Nobles Verdades.
9. Esto se refiere a los cinco agregados. Ver: M. 10.38 y M. 44.2
10. Las seis bases de contacto se enumeran en el párrafo 50 siguiente.
11. BB: Los tres tipos de existencia se explican en la Introducción, sección titulada “Kamma y renacimiento”, en la discusión sobre la cosmología budista. Aquí, por “ser” se debe entender los planos reales de renacimiento como los tipos de *kamma* que generan el renacimiento en esos planos. NT: En el origen dependiente se considera que: con el apego como condición, surge el proceso de la existencia [el devenir, el *kamma* que da lugar al ser] (*bhava*).
12. BB: Aferrarse a reglas y observancias es la adhesión a la opinión de que la eliminación de las impurezas mentales puede lograrse mediante la adopción de ciertas reglas externas o tras ciertas observancias, particularmente de autodisciplina ascética. Aferrarse a una doctrina del yo es sinónimo de una noción [errónea] de la identidad en una u otra de sus veinte formas (ver: M. 44.7); aferrarse a nociones es aferrarse a todos los demás tipos de opiniones y puntos de vista, excepto a las dos mencionadas por separado. El apego, en cualquiera de sus formas, representa un fortalecimiento del anhelo, de su condición. NT: El apego a nociones incluye también procedimientos y técnicas meditativas que el practicante considera —por sí mismas— como conducentes a lograr la iluminación o la destrucción de las corrupciones. El noble discípulo entiende conjuntamente que la vía se logra mediante el desarrollo del entrenamiento gradual (*anupubbāsikkhā*) y mediante la reflexión sabia (*yoniso manasikāra*) que —al oponerse a las *vipallāsas*— conduce a la depreciación de la sensualidad, la existencia, y la proliferación mental.
13. BB: El anhelo de objetos mentales (*dhammatāṇhā*) es el anhelo de todos los objetos de la conciencia excepto los objetos de las cinco clases de conciencia sensorial. Ejemplos serían el anhelo de fantasías e imágenes mentales, de ideas abstractas y sistemas intelectuales, de sensaciones y estados emocionales, etcétera.
14. BB: El contacto (*phassa*) se explica en M. 18.16 como el encuentro de la facultad sensorial, su objeto y la conciencia [respectiva].
15. BB: Base mental (*manāyatana*) es un término colectivo para todas las clases de conciencia. Una parte de esta base, el “continuo vital”

(*bhavanga*) o conciencia subliminal [o basal], es la “puerta” para el surgimiento de la conciencia mental. Ver n.17.

16. BB: Mentalidad-materialidad (*nāmarūpa*) es un término general para el organismo psicofísico, excluyendo la conciencia. Los cinco factores mentales mencionados en *nāma* son indispensables para la conciencia y, por lo tanto, pertenecen a toda experiencia consciente. Los cuatro grandes elementos representan concretamente las propiedades esenciales de la materia: solidez, cohesión, calor y distensión. La forma material derivada de los elementos incluye, según el análisis del Abhidhamma, la sustancia sensible de las cinco facultades sensoriales; cuatro objetos sensoriales: color, sonido, olfato y gusto (los tangibles son los tres elementos de tierra, fuego y aire); la facultad de vida física, la esencia nutritiva, la determinación del sexo, y otros tipos de fenómenos materiales. Véase también la Introducción, sección titulada *Nāmarūpa*. NT: De acuerdo con la fórmula del origen dependiente: “con la ignorancia como condición surgen las formaciones volitivas”. Pero, por otra parte, con la conciencia como condición surge *nāmarūpa* (mentalidad-materialidad); en la definición de *nāma* (en este contexto) participan cinco de los siete factores universales del Abhidhamma: contacto sensación, percepción, volición y atención.
17. BB: La conciencia mental (*manoviññāṇa*) comprende toda la conciencia excepto los cinco tipos de conciencia sensorial que acabamos de mencionar. Incluye la conciencia de imágenes mentales, ideas abstractas y estados mentales internos, así como la conciencia en la reflexión sobre los objetos de los sentidos.
18. BB: En el contexto de la doctrina del origen dependiente, las formaciones (*saṅkhāra*) son voliciones saludables y malsanas o, en resumen, *kamma*. La formación corporal es la volición que se expresa a través del cuerpo [*kāya saṅkhāra*], la volición de la formación verbal [*vacī saṅkhāra*] es la que se expresa mediante el habla, y la volición de la formación mental [*mano saṅkhāra*] es la que permanece interna sin llegar a la expresión corporal o verbal. NT: *Vacī saṅkhāra* en este contexto y otros relacionados con logros meditativos como los *jhānas*, los logros inmateriales y el *cese de la percepción y la sensación*, se interpreta como *vitakka-vicāra* (pensamiento aplicado y sostenido). Para un ejemplo muy ilustrativo ver: M.44, §§13-21 y notas relacionadas.
19. NT: La “corrupción del deseo de existencia” se explica conjuntamente como la corrupción del deseo de existencia (o de ser; *bhava taṇhā*) y la corrupción del deseo de no existencia (o de no-ser; *vibhava taṇhā*). Otra forma de expresar esta corrupción es

como la “corrupción del devenir”. En el Majjhima Nikāya se pueden consultar los siguientes *suttas* en relación con las corrupciones: M.2, M. 36.47, M. 49.30, M. 68.7 y M. 121.12.

20. BB: Cabe señalar que, si bien la ignorancia es una condición para las corrupciones, las corrupciones (que incluyen la corrupción de la ignorancia) son a su vez una condición para la ignorancia. MA dice que este condicionamiento de la ignorancia por la ignorancia debe entenderse en el sentido de que la ignorancia en cualquier existencia está condicionada por la ignorancia de la existencia anterior. Puesto que esto es así, se llega a la conclusión de que no se puede descubrir ningún primer punto de la ignorancia y, por lo tanto, que el *saṃsāra* no tiene un inicio discernible. NT: Por otra parte, en AN X, 61(1) el Buda menciona que la ignorancia no carece de condición específica (*sapaccayam*) para su surgimiento. Tal condición —a la que llama nutrimento (*sāhāraṃ*)— consiste en los cinco impedimentos, a saber: deseo sensorial (*kāmacchanda*), aversión (*vyāpāda*), letargo y torpeza mental (*thīna-middha*), agitación y preocupación (*uddhacca-kukkucca*) y duda (*vicikicchā*).

10. *Satipaṭṭhāna Sutta*

Los fundamentos de la atención plena

1. Esto he escuchado.¹ En una ocasión, el Bienaventurado residía en el país de los Kurus, en el pueblo llamado Kammāsadhamma.² Allí se dirigió a los bhikkhus diciendo: —Bhikkhus. —Venerable señor, respondieron. El Bienaventurado dijo lo siguiente:

2. —Bhikkhus, éste es el camino directo³ (*ekāyano ayaṃ bhikkhave maggo*) para la purificación de los seres, para la superación del pesar y la lamentación, para la desaparición del dolor y la aflicción, para el logro de la vía verdadera, para la realización del Nibbāna, es decir, los cuatro fundamentos de la atención plena (*satipaṭṭhāna*).⁴

3. ¿Cuáles son esos cuatro? Aquí, bhikkhus, un bhikkhu⁵ permanece contemplando el cuerpo como un cuerpo (*kāye kāyānupassī*), enérgico, plenamente consciente y atento, habiendo abandonado la codicia y el dolor en relación con el mundo.⁶ Permanece contemplando las sensaciones como sensaciones, enérgico, plenamente consciente y atento, habiendo abandonado la codicia y el dolor en relación con el mundo. Permanece contemplando la mente como mente, enérgico, plenamente consciente y atento, habiendo abandonado la codicia y el dolor en relación con el mundo. Permanece contemplando los fenómenos experienciales como fenómenos experienciales, enérgico, plenamente consciente y atento, habiendo abandonado la codicia y el dolor en relación con el mundo.⁷

(CONTEMPLACIÓN DEL CUERPO)

(1. Atención plena en la respiración (*ānāpānassatī*))

4. ¿Y cómo, bhikkhus, un bhikkhu permanece contemplando el cuerpo como un cuerpo? Aquí [en esta enseñanza], habiendo ido al bosque, a la raíz de un árbol o a una choza vacía, se sienta; cruzado las piernas, erguido el cuerpo y estableciendo la atención plena frente a él, plenamente atento inhala, plenamente atento exhala. Durante una inhalación larga, entiende: “La inhalación es larga”; o durante

una exhalación larga, entiende: “La exhalación es larga”. Durante una inhalación corta, entiende: “La inhalación es corta”; o durante una exhalación corta, entiende: “La exhalación es corta”.⁸ Se entrena a saber: “Inhalo experimentando todo el cuerpo [de la respiración] (*sabbakāya paṭisaṃvedī*)”; se entrena a saber: “Exhalo experimentando todo el cuerpo [de la respiración]”.⁹ Se entrena a saber: “Inhalo tranquilizando la formación corporal [de la respiración]”;¹⁰ se entrena a saber: “Exhalo tranquilizando la formación corporal [de la respiración]”. Así como un tornero o su aprendiz, al hacer un giro largo entiende: “Hago un giro largo”; o al hacer un giro corto, entiende: “Hago un giro corto”; de la misma forma, durante una inhalación larga un bhikkhu entiende: “La inhalación es larga... se entrena a saber: exhalo tranquilizando la formación corporal [de la respiración] (*kāyasaṅkhāra*)”.

(CONOCIMIENTO [INTROSPECTIVO])

5. De esta forma, permanece contemplando el cuerpo como cuerpo internamente, o permanece contemplando el cuerpo como cuerpo externamente, o permanece contemplando el cuerpo como cuerpo, tanto interna como externamente.¹¹ O bien permanece contemplando en el cuerpo su naturaleza de surgimiento (*samudayadhammānupassī vā kāyasmīṃ viharatī*), o permanece contemplando en el cuerpo su naturaleza de cese (*vayadhammā*), o permanece contemplando en el cuerpo ambas, la naturaleza de surgimiento y del cese.¹² O simplemente establece en sí la atención respecto a que “hay un cuerpo”, solo en la medida necesaria para [establecer] el mero conocimiento y la atención plena.¹³ Y así permanece independiente, sin apegarse a nada en el mundo. Así es como un bhikkhu permanece contemplando el cuerpo como un cuerpo.

(2. Las cuatro posturas)

6. Nuevamente, bhikkhus, al caminar, un bhikkhu entiende: “Estoy caminando”; cuando está de pie, entiende: “Estoy de pie”; cuando está sentado, entiende: “Estoy sentado”; al acostarse, entiende: “Estoy acostado”; o entiende, de forma correspondiente, la disposición de su cuerpo.¹⁴

7. De esta forma permanece contemplando el cuerpo como cuerpo internamente, externamente, y tanto internamente como externamente... Y permanece independiente, sin apegarse a nada en el mundo. Así es también como un bhikkhu permanece contemplando el cuerpo como un cuerpo.

(3. Comprensión clara)

8. Nuevamente, bhikkhus, un bhikkhu es alguien que actúa con comprensión clara (*sampajañña*) cuando va hacia adelante y al regresar¹⁵; actúa con comprensión clara al mirar hacia adelante y al mirar hacia otro lado; actúa con comprensión clara al flexionar y extender sus miembros; actúa con comprensión clara al vestir sus túnicas y al llevar su túnica exterior y su cuenco; actúa con comprensión clara al comer, beber, consumir alimentos y saborear; actúa con comprensión clara al defecar y al orinar; actúa con comprensión clara al caminar, pararse, sentarse, dormirse, despertarse, hablar y al guardar silencio.

9. De esta forma, permanece contemplando el cuerpo como cuerpo internamente, externamente y tanto internamente como externamente... Y permanece independiente, sin apegarse a nada en el mundo. Así es también como un bhikkhu permanece contemplando el cuerpo como un cuerpo.

(4. Inmundicias — Las partes del cuerpo)

10. Nuevamente, bhikkhus, un bhikkhu revisa este mismo cuerpo desde las plantas de los pies hacia arriba y desde la parte superior del cabello hacia abajo, limitado por la piel, considerándolo como lleno de muchos tipos de impurezas a saber: en este cuerpo hay cabello de la cabeza, vello corporal, uñas, dientes, piel, carne, tendones, huesos, médula ósea, riñones, corazón, hígado, pleura, bazo, pulmones, intestinos, mesenterio, comida sin digerir, heces, bilis, flema, pus, sangre, sudor, grasa, lágrimas, líquido linfático, saliva, moco nasal, líquido sinovial y orina.¹⁶ Así como si hubiera una bolsa con aperturas a ambos extremos, llena de muchos tipos de grano —arroz silvestre, arroz rojo, frijoles, guisantes, mijo y arroz blanco—, y un hombre con buena vista la abriera y la revisara diciendo: “Esto es arroz silvestre, esto es arroz rojo, esto son frijoles, esto son guisantes, esto es mijo, esto es arroz blanco”; de la misma forma, un bhikkhu revisa este mismo cuerpo... considerándolo como lleno de muchos tipos de impurezas: “En este cuerpo hay cabello de la cabeza... y orina”.

11. De esta forma, permanece contemplando el cuerpo como cuerpo internamente, externamente, y tanto internamente como externamente... Y permanece independiente, sin apegarse a nada del mundo. De esta forma es también como un bhikkhu permanece contemplando el cuerpo como un cuerpo.

(5. Los cuatro elementos)

12. Una vez más, bhikkhus, un bhikkhu revisa este mismo cuerpo, sin importar su postura o disposición, por medio de los elementos de la siguiente manera: “En este cuerpo se encuentra el elemento tierra, el elemento agua, el elemento fuego y el elemento aire”.¹⁷ Como si un hábil carnicero o su aprendiz hubiera matado una vaca y, sentado en una encrucijada, la vendiera cortada en pedazos; de la misma forma, un bhikkhu revisa este mismo cuerpo... por medio de los elementos, así: “En este cuerpo se encuentra el elemento tierra, el elemento agua, el elemento fuego y el elemento aire”.

13. De esta forma, permanece contemplando el cuerpo como cuerpo internamente, externamente y tanto interna como externamente... Y permanece independiente, sin apegarse a nada en el mundo. De esta forma es también como un bhikkhu permanece contemplando el cuerpo como un cuerpo.

(6–14. Las nueve contemplaciones en el cementerio)

14. Nuevamente, bhikkhus, como si viera un cadáver arrojado a un lado en un osario, con uno, dos o tres días de haber muerto, hinchado, lívido y supurando materia, un bhikkhu compara su propio cuerpo con aquel, a saber: “Este cuerpo es también de la misma naturaleza, se tornará como ese, no está exento del mismo destino”.¹⁸

15. De esa forma, permanece contemplando el cuerpo como cuerpo internamente, externamente y tanto internamente como externamente... Y permanece independiente, sin apegarse a nada en el mundo. De esa forma es también como un bhikkhu permanece contemplando el cuerpo como un cuerpo.

16. Nuevamente, como si fuera a ver un cadáver arrojado a un lado en un osario, siendo devorado por cuervos, halcones, buitres, perros, chacales o diversos tipos de gusanos, un bhikkhu compara su propio cuerpo con aquel, a saber: “Este cuerpo es también de la misma naturaleza, se tornará como ese, no está exento del mismo destino”.

17. “... De esa forma es también como un bhikkhu permanece contemplando el cuerpo como un cuerpo”.

18–24. Nuevamente, como si viera un cadáver arrojado a un lado en un osario: un esqueleto con carne y sangre, unido por tendones... un esqueleto descarnado, manchado de sangre, unido por tendones... un esqueleto sin carne ni sangre, unido por tendones... huesos desconectados, dispersos en todas direcciones —aquí un hueso de la mano, allí un hueso del pie, aquí una tibia, allí un fémur, aquí un hueso de la cadera, allí una columna vertebral, aquí una costilla, allí un esternón, aquí un hueso del brazo, allí un hueso del hombro, aquí un hueso del

cuello, allá un hueso de mandíbula, aquí un diente, allá el cráneo—, un bhikkhu compara su mismo cuerpo con el otro, a saber: “Este cuerpo es también de la misma naturaleza, se tornará como aquel, no está exento del mismo destino”.¹⁹

25. “... De esa forma también es como un bhikkhu permanece contemplando el cuerpo como un cuerpo”.

26–30. Nuevamente, como si viera un cadáver arrojado a un lado en un osario: huesos blanqueados, del color de las conchas... huesos amontonados... huesos de más de un año, podridos y convertidos en polvo, un bhikkhu compara su cuerpo con el otro a saber: “Este cuerpo es de la misma naturaleza, se tornará como ese, no está exento del mismo destino”.

(CONOCIMIENTO)

31. De esta forma, permanece contemplando el cuerpo como cuerpo internamente, o permanece contemplando el cuerpo como cuerpo externamente, o permanece contemplando el cuerpo como cuerpo tanto internamente como externamente. O bien permanece contemplando en el cuerpo su naturaleza de surgimiento, o permanece contemplando en el cuerpo su naturaleza de cese, o permanece contemplando en el cuerpo ambas, la naturaleza de surgimiento y de cese. O simplemente establece en sí la atención respecto a que “hay un cuerpo”, solo en la medida necesaria para el mero conocimiento y la atención plena. Y así permanece independiente, sin apegarse a nada en el mundo. Así es como un bhikkhu permanece contemplando el cuerpo como un cuerpo.

(CONTEMPLACIÓN DE LAS SENSACIONES)

32. ¿Y cómo, bhikkhus, permanece un bhikkhu contemplando las sensaciones (*vedanā*) como sensaciones?²⁰ Aquí, cuando siente una sensación agradable, un bhikkhu entiende: “Siento una sensación agradable”; al sentir una sensación desagradable, entiende: “Siento una sensación desagradable”; al sentir una sensación *ni agradable ni desagradable*, entiende: “Siento una sensación *ni agradable ni desagradable*”. Cuando siente una sensación mundana agradable, un bhikkhu entiende: “Siento una sensación mundana agradable”; al sentir una sensación mundana desagradable, entiende: “Siento una sensación mundana desagradable”; al sentir una sensación mundana *ni agradable ni desagradable*, entiende: “Siento una sensación mundana *ni agradable ni desagradable*”. Al sentir una sensación no mundana agradable, entiende: “Siento una sensación no mundana agradable”; cuando siente una sensación no mundana desagradable,

entiende: “Siento una sensación no mundana desagradable”; al sentir una sensación no mundana *ni agradable ni desagradable*, entiende: “Siento una sensación no mundana *ni agradable ni desagradable*”.

(CONOCIMIENTO)

33. De esta forma, permanece contemplando las sensaciones como sensaciones internamente, o permanece contemplando las sensaciones como sensaciones externamente, o permanece contemplando las sensaciones como sensaciones tanto internamente como externamente. O permanece contemplando en las sensaciones su naturaleza de surgimiento, o permanece contemplando en las sensaciones su naturaleza de cese, o permanece contemplando en las sensaciones su naturaleza tanto de surgimiento como de cese.²¹ O simplemente establece en él la atención respecto a que “hay sensación”, en la medida necesaria para el mero conocimiento y atención plena. Y permanece independiente, sin apegarse a nada en el mundo. De esta forma, un bhikkhu permanece contemplando las sensaciones como sensaciones.

(CONTEMPLACIÓN DE LA MENTE)

34. ¿Y cómo, bhikkhus, permanece un bhikkhu contemplando la mente (*citta*) como mente?²² Aquí, un bhikkhu entiende la mente afectada por la lujuria como mente afectada por la lujuria, y la mente no afectada por la lujuria como mente no afectada por la lujuria. Entiende la mente afectada por el odio como mente afectada por el odio, y la mente no afectada por el odio como mente no afectada por el odio. Entiende la mente afectada por la ofuscación como mente afectada por la ofuscación, y la mente no afectada por la ofuscación como mente no afectada por la ofuscación. Entiende la mente retraída (*sankilittha*) como mente retraída, y la mente dispersa (*vikkhitta*) como mente dispersa. Entiende la mente sublime como sublime, y la mente no sublime como no sublime. Entiende la mente superable como mente superable, y la mente insuperable como mente insuperable. Entiende la mente concentrada como mente concentrada, y la mente no concentrada como mente no concentrada. Entiende la mente liberada como mente liberada, y la mente no liberada como mente no liberada.²³

(CONOCIMIENTO)

35. De esta forma, permanece contemplando la mente como mente internamente, o permanece contemplando la mente como mente externamente, o permanece contemplando la mente como mente tanto

internamente como externamente. O bien permanece contemplando en la mente su naturaleza de surgimiento, o permanece contemplando en la mente su naturaleza de cese, o permanece contemplando en la mente su naturaleza tanto de surgimiento como de cese.²⁴ O simplemente establece en él la atención respecto a que “hay mente” en la medida necesaria para el mero conocimiento y atención plena. Y permanece independiente, sin apegarse a nada en el mundo. De esta forma un bhikkhu permanece contemplando la mente como mente.

(CONTEMPLACIÓN DE LOS FENÓMENOS EXPERIENCIALES)

(1. Los cinco impedimentos)

36. ¿Y cómo, bhikkhus, permanece un bhikkhu contemplando los fenómenos experienciales como fenómenos experienciales?²⁵ Aquí, un bhikkhu permanece contemplando los fenómenos experienciales como fenómenos experienciales en términos de los cinco impedimentos (*pañcanīvaraṇā*). ¿Y cómo permanece un bhikkhu contemplando los fenómenos experienciales como fenómenos experienciales en términos de los cinco impedimentos?²⁶ Aquí, habiendo deseo sensorial en él, un bhikkhu entiende: “Hay deseo sensorial en mí”; o no habiendo en él deseo sensorial, entiende: “No hay deseo sensorial en mí”; y también comprende cómo surge el deseo sensorial no surgido, cómo se abandona el deseo sensorial surgido, y cómo se previene el futuro surgimiento del deseo sensorial que ha sido abandonado.

Habiendo mala voluntad en él... habiendo letargo y torpeza mental en él... habiendo agitación y preocupación... habiendo duda en él, un bhikkhu entiende: “Hay duda en mí”; o no habiendo duda en él, entiende: “No hay duda en mí”; y entiende cómo surge la duda no surgida, cómo se abandona de la duda surgida, y como se previene su futuro surgimiento.

(CONOCIMIENTO)

37. De esta forma, permanece contemplando los fenómenos experienciales como fenómenos experienciales internamente, o permanece contemplando los fenómenos experienciales como fenómenos experienciales externamente, o permanece contemplando los fenómenos experienciales como fenómenos experienciales tanto internamente como externamente. O permanece contemplando en los fenómenos experienciales su naturaleza de surgimiento, o permanece contemplando en los fenómenos experienciales su naturaleza de cese, o permanece contemplando en los fenómenos experienciales su naturaleza tanto de surgimiento como de cese. O bien simplemente

establece en él la atención plena de que “hay fenómenos experienciales”, en la medida necesaria para el mero conocimiento y la atención plena. Y permanece independiente, sin apegarse a nada en el mundo. Así es como un bhikkhu permanece contemplando los fenómenos experienciales como fenómenos experienciales en términos de los cinco impedimentos.

(2. Los cinco agregados)

38. Nuevamente, bhikkhus, un bhikkhu permanece contemplando los fenómenos experienciales como fenómenos experienciales en términos de los cinco agregados afectados por el apego²⁷ (*pañc’upādānakkhandhā*). ¿Y cómo permanece un bhikkhu contemplando los fenómenos experienciales como fenómenos experienciales en términos de los cinco agregados afectados por el apego? Aquí, un bhikkhu entiende: “Tal es la forma material, tal es su origen, tal es su cese; tal es la sensación, tal es su origen, tal es su cese; tal es la percepción, tal es su origen, tal es su cese; tales son las formaciones [mentales], tal es su origen, tal es su cese; tal es la conciencia, tal es su origen, tal es su cese”.

39. De esta manera permanece contemplando los fenómenos experienciales como fenómenos experienciales internamente, externamente y tanto internamente como externamente... Y permanece independiente, sin apegarse a nada en el mundo. Así es como un bhikkhu permanece contemplando los fenómenos experienciales como fenómenos experienciales en términos de los cinco agregados afectados por el apego.

(3. Las seis bases sensoriales)

40. Nuevamente, bhikkhus, un bhikkhu permanece contemplando los fenómenos experienciales en términos de las seis bases sensoriales internas y externas.²⁸ ¿Y cómo permanece un bhikkhu contemplando los fenómenos experienciales como fenómenos experienciales en términos de las seis bases internas y externas? Aquí, un bhikkhu entiende el ojo, entiende las formas [visibles] y entiende el encadenamiento que surge dependiendo de ambos; y también comprende cómo surge el encadenamiento no surgido, cómo se abandona el encadenamiento surgido, y cómo se previene su surgimiento futuro.

Entiende el oído, entiende los sonidos... entiende la nariz, entiende los olores... entiende la lengua, entiende los sabores... entiende el cuerpo, entiende lo tangible... entiende la mente, entiende los fenómenos experienciales y entiende el encadenamiento que surge dependiendo de ambos; y también comprende surge el encadenamiento no surgido,

cómo se abandona el encadenamiento surgido, y cómo se previene su surgimiento futuro.

41. De esta forma permanece contemplando las fenómenos experienciales como fenómenos experienciales internamente, externamente, y tanto internamente como externamente... Y permanece independiente, sin apearse a nada en el mundo. Así es como un bhikkhu permanece contemplando las fenómenos experienciales como fenómenos experienciales en términos de las seis bases internas y externas.

(4. Los siete factores de la iluminación)

42. Nuevamente, bhikkhus, un bhikkhu permanece contemplando los fenómenos experienciales como fenómenos experienciales en términos de los siete factores de la iluminación.²⁹ ¿Y cómo permanece un bhikkhu contemplando las fenómenos experienciales como fenómenos experienciales en términos de los siete factores de la iluminación? Aquí, existiendo el factor de la iluminación de la atención plena en él, un bhikkhu entiende: “Existe el factor de la iluminación de la atención plena en mí”; o no habiendo en él factor de la iluminación de la atención plena, entiende: “No hay factor de la iluminación de la atención plena en mí”; y también comprende cómo surge el factor de la iluminación de la atención plena no surgido, y cómo el factor de la iluminación de la atención plena surgido llega a su plenitud mediante el desarrollo.

Habiendo el factor de la iluminación de la investigación de los estados [mentales]³⁰ (*dhammavicaya*) en él... habiendo el factor de la iluminación de la energía (*vīriya*) en él... habiendo el factor de la iluminación del gozo (*pīti*) en él... habiendo el factor de la iluminación de la tranquilidad (*passaddhi*) en él... habiendo el factor de la iluminación de la concentración (*samādhi*) en él... habiendo el factor de la iluminación de la ecuanimidad (*upekkhā*) en él, un bhikkhu entiende: “Existe el factor de la iluminación de la ecuanimidad en mí”; o no habiendo en él el factor de la iluminación de la ecuanimidad, entiende: “No hay el factor de iluminación de la ecuanimidad en mí”; y también comprende cómo surge el factor de la iluminación de la ecuanimidad no surgido, y cómo el factor de iluminación de la ecuanimidad surgido se establece mediante el desarrollo.³¹

43. De esta forma, permanece contemplando las fenómenos experienciales como fenómenos experienciales internamente, externamente y tanto internamente como externamente... Y permanece independiente, sin apearse a nada en el mundo. Así es como un bhikkhu permanece contemplando las fenómenos experienciales como fenómenos experienciales en términos de los siete factores de la iluminación.

(5. Las Cuatro Nobles Verdades)

44. Nuevamente, bhikkhus, un bhikkhu permanece contemplando los fenómenos experienciales como fenómenos experienciales en términos de las Cuatro Nobles Verdades.³² ¿Y cómo permanece un bhikkhu contemplando las fenómenos experienciales como fenómenos experienciales en términos de las Cuatro Nobles Verdades? Aquí, un bhikkhu entiende tal como realmente es: “Este es el sufrimiento”; entiende tal como es: “Este es el origen del sufrimiento”; entiende tal como es: “Este es el cese del sufrimiento”; y entiende como es: “Este es el camino que conduce al cese del sufrimiento”.

(CONOCIMIENTO)

45. De esta forma, permanece contemplando los fenómenos experienciales como fenómenos experienciales internamente, o permanece contemplando las fenómenos experienciales como fenómenos experienciales externamente, o permanece contemplando las fenómenos experienciales como fenómenos experienciales tanto internamente como externamente. O permanece contemplando en las fenómenos experienciales su naturaleza de surgimiento, o permanece contemplando en las fenómenos experienciales su naturaleza de cese, o permanece contemplando en las fenómenos experienciales su naturaleza tanto de surgimiento como de cese. O bien simplemente establece en él la atención plena de que “hay fenómenos experienciales”, en la medida necesaria para el mero conocimiento y la atención plena. Y permanece independiente, sin apegarse a nada en el mundo. Así es como un bhikkhu permanece contemplando las fenómenos experienciales como fenómenos experienciales en términos de las Cuatro Nobles Verdades.

(CONCLUSIÓN)

46. Bhikkhus, si alguien desarrollara estos cuatro fundamentos de la atención plena de tal forma durante siete años, podría esperarse uno de dos frutos para él: el conocimiento final aquí y ahora o, si quedara un rastro de apego, el [estado de] *no retorno*.³³

Que decir de siete años, bhikkhus. Si alguien desarrollara estos cuatro fundamentos de la atención plena de tal forma durante seis años... cinco años... cuatro años... tres años... dos años... un año, podría esperarse uno de dos frutos: el conocimiento final (*aññā*) aquí y ahora o, si quedara un rastro de apego, el [estado de] *no retorno* (*anāgāmitā*).

Que decir de un año, bhikkhus. Si alguien desarrollara estos cuatro fundamentos de la atención plena de tal forma durante siete meses...

seis meses... cinco meses... cuatro meses... tres meses... dos meses... un mes... medio mes, también podría esperarse uno de dos frutos para él: el conocimiento final aquí y ahora o, si quedara un rastro de apego, el estado de *no retorno*.

Incluso menos de medio mes, bhikkhus: si alguien desarrollara estos cuatro fundamentos de la atención plena de esa manera durante siete días, podría esperarse uno de dos frutos para él: el conocimiento final aquí y ahora o, si quedara un rastro de apego, el estado de *no retorno*.

47. De esta forma fue, bhikkhus, con referencia a esto que se dijo: “Bhikkhus, este es el camino directo para la purificación de los seres, para la superación del pesar y la lamentación, para la desaparición del dolor y la aflicción, para el logro del camino verdadero, para la realización de Nibbāna, es decir, los cuatro fundamentos de la atención plena”.

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. Los bhikkhus estuvieron satisfechos y deleitados con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.10

1. BB: Este es uno de los *suttas* más importantes del Canon pāli y contiene la declaración más completa del camino más directo hacia el logro de la meta budista. Prácticamente el *sutta* idéntico se encuentra también en DN 22, aunque con un análisis ampliado de las Cuatro Nobles Verdades, lo que explica su mayor extensión. El *sutta*, junto con su Comentario y abundantes extractos de su Subcomentario —difícil pero esclarecedor—, ha sido presentado en traducción por Soma Thera en *The Way of Mindfulness*. Una traducción muy legible del *sutta*, acompañada de un comentario moderno que destaca por su claridad y profundidad, puede encontrarse en Nyanaponika Thera, *The Heart of Buddhist Meditation*.
2. BB: Algunos eruditos sostienen que esta ciudad se ubicaba en las cercanías de la actual Delhi.
3. BB: El pāli dice *ekāyano ayaṃ bhikkhave maggo*, y prácticamente todos los traductores entienden esta frase como una declaración que defiende el *satipaṭṭhāna* como un camino exclusivo. Así, el Venerable Soma lo traduce: “Este es el único camino, oh bhikkhus”, y el Venerable Nyanaponika: “Este es el único camino, bhikkhus”. Ñm, sin embargo, señala que *ekāyana magga* en M.12, §§37–42 tiene el significado contextual inequívoco de “un camino que va en una sola dirección”, y por ello también lo tradujo de ese modo en este pasaje. La expresión utilizada aquí, “el camino directo”, es un intento de preservar este significado con la redacción más simplificada. El MA explica *ekāyana magga* como un camino único, no dividido; un camino que debe recorrerse en soledad, sin compañero; y como un camino que conduce a una única meta: Nibbāna. Aunque no existe ninguna base canónica ni comentarial para este punto de vista, puede sostenerse que *satipaṭṭhāna* es llamado *ekāyana magga*, el camino directo, para distinguirlo del enfoque meditativo que procede a través de los *jhānas* o los *brahmavihāras*. Mientras que estos pueden conducir a Nibbāna, no lo hacen necesariamente, y pueden dar lugar a desvíos; en cambio, *satipaṭṭhāna* conduce invariablemente a la meta final.
4. BB: La palabra *satipaṭṭhāna* es un término compuesto. La primera parte, *sati*, originalmente significaba “memoria”, pero en el uso budista del pāli tiene con mucha más frecuencia el significado de atención dirigida al presente; de ahí la traducción provisional “atención plena”. La segunda parte se explica de dos maneras: o bien como una forma abreviada de *upaṭṭhāna*, que significa “erigir”

o “establecer” —aquí, la atención plena—; o como *paṭṭhāna*, que significa “dominio” o “fundamento”, también de atención plena. Así, los cuatro *satipaṭṭhānas* pueden entenderse como las cuatro formas de establecer la atención plena o como los cuatro dominios objetivos de la atención plena, que se desarrollarán en el resto del *sutta*. La primera parece ser la derivación etimológicamente correcta (confirmada por el sánscrito *smṛtyupasthāna*), pero los comentaristas del pāli, aunque aceptan ambas explicaciones, muestran preferencia por la segunda.

5. MA señala que, en este contexto, *bhikkhu* es un término que designa a cualquier persona que se esfuerza sinceramente por realizar la práctica de la enseñanza: “Quien emprende esa práctica... está aquí comprendido bajo el término *bhikkhu*.”
6. BB: La repetición en la frase “contemplar el cuerpo como cuerpo” (*kāye kāyānupassī*), según MA, tiene el propósito de definir con precisión el objeto de contemplación y aislarlo de otros con los que podría confundirse. Por lo tanto, en esta práctica, el cuerpo debe contemplarse como tal, y no las sensaciones, ideas y emociones que uno tenga respecto a él. La frase también implica que el cuerpo debe ser observado simplemente como un cuerpo, y no como un hombre, mujer, *yo* o ser vivo. Consideraciones similares se aplican a las repeticiones en el caso de cada uno de los otros tres fundamentos de la atención plena. “Codicia y dolor”, explica MA, representan el deseo sensorial y la aversión, los principales obstáculos que deben superarse para que la práctica tenga éxito; estos se enumeran por separado más adelante, en el §36.
7. BB: La estructura de este *sutta* es bastante simple. Tras el preámbulo, el cuerpo del discurso se divide en cuatro partes, correspondientes a los cuatro fundamentos de la atención plena:
 - I. Contemplación del cuerpo, que comprende catorce ejercicios: atención plena en la respiración; contemplación de las cuatro posturas; o comprensión clara; atención a la impureza del cuerpo; atención a los elementos; y nueve “contemplaciones en el osario [o cementerio]”, es decir, reflexiones sobre cadáveres en distintos estados de descomposición.
 - II. Contemplación de las sensaciones, considerada como un solo ejercicio.
 - III. Contemplación de la mente, también un solo ejercicio.
 - IV. Contemplación de los fenómenos experienciales, que se subdivide en cinco secciones: los cinco impedimentos, los cinco agregados, las seis bases sensoriales, los siete factores de la iluminación y las Cuatro Nobles Verdades.

Así, el *sutta* expone en total veintiún ejercicios de contemplación. Cada uno de ellos tiene dos aspectos: el ejercicio básico, explicado primero; y una sección complementaria sobre la introspección —esencialmente la misma para todos los casos— que muestra cómo debe desarrollarse la contemplación para profundizar en la comprensión del fenómeno investigado.

Finalmente, el *sutta* concluye con una declaración de seguridad en la que el Buda garantiza personalmente la eficacia del método, afirmando que los frutos de su práctica continua son, o bien el estado de *arahant*, o el de *no retorno*.

NT: En esta obra se ha optado por traducir el cuarto fundamento de la atención como “fenómenos experienciales”. Otras posibles traducciones incluyen “fenómenos de la experiencia”, o “fenómenos vivenciales”. Diversos autores han escogido alternativas distintas, como se analiza en la Introducción (sección 16, titulada: DHAMMA).

El venerable Bhikkhu Bodhi, en la edición original en inglés utilizó el término “objetos mentales”; sin embargo en traducciones posteriores adoptó el término “fenómenos experienciales”. Otra opción propuesta es “categorías del Dhamma”, que pudiera parecer adecuada, pero resulta demasiado general, ya que deja abierta la interpretación del término *Dhamma*. Por otro lado, una opción como “categorías de la experiencia” podría funcionar en un contexto mundano, pero no abarcaría el sentido completo, ya que el cuarto fundamento de la atención incluye también fenómenos supramundanos. Por ejemplo, la contemplación de las Cuatro Nobles Verdades, que a un nivel mundano puede entenderse como una categoría conceptual, en el ámbito supramundano de la vía noble deja de ser una mera categoría conceptual se convierte en una vivencia directa. Por estas razones, consideramos que el término “fenómenos experienciales” es el que mejor abarca todo el espectro de esta categoría contemplativa.

8. BB: La práctica de la atención plena en la respiración (*ānāpānassati*) no implica un intento deliberado de regular la respiración, como en el *hatha yoga*, sino un esfuerzo sostenido por fijar la conciencia en la respiración tal como entra y sale, siguiendo su ritmo natural. La atención plena se establece en las fosas nasales o en el labio superior, donde se percibe con mayor claridad el impacto de la respiración; se observa su duración, pero no se controla conscientemente. El desarrollo completo de este método de meditación se expone en M.118. Para una recopilación de textos sobre este tema, ver Bhikkhu Ñāṇamoli, *Mindfulness of Breathing*. Véase también Vsm VIII, 145–244.

9. MA explica que “experimentar todo el cuerpo” (*sabbakāya-paṭisaṁvedī*) significa que el meditador se vuelve consciente de cada inhalación y exhalación a lo largo de sus tres fases: inicio, parte media y final. En la primera edición seguí esta explicación e incluí entre paréntesis “de la respiración” después de “todo el cuerpo”. Sin embargo, en retrospectiva, esta interpretación me parece forzada, y ahora prefiero entender la frase de manera más literal. Además, es difícil justificar que *paṭisaṁvedī* signifique simplemente “es consciente de”, ya que deriva de un verbo cuyo significado principal es “experimentar”.

NT: *Sabbakāyapaṭisaṁvedī* significa literalmente: “todo-el cuerpo—uno experimenta”. En este contexto específico, se refiere a la respiración como cuerpo (*kāya*), sin distinguirla como un *sāṅkhāra*. Algunos autores han interpretado esta expresión como una referencia al “cuerpo humano” (es decir: cabeza, tronco y extremidades); sin embargo el Buda ha descrito la respiración como un tipo particular de cuerpo, por lo que esta segunda interpretación resulta poco plausible (véanse las dos notas siguientes).

10. BB: La “formación corporal” (*kāyasāṅkhāra*) se define en M. 44.13 como la inhalación y exhalación. Así, como explica MA, con el desarrollo exitoso de la práctica, la respiración del meditador se vuelve progresivamente más silenciosa, tranquila y apacible.
11. MA: “Internamente”: contemplar la respiración en el propio cuerpo. “Externamente”: contemplar la respiración tal como ocurre en el cuerpo de otro. “Interna y externamente”: contemplar la respiración en el propio cuerpo y en el cuerpo ajeno, alternativamente, con atención ininterrumpida. Una explicación similar se aplica al estribillo que sigue a cada una de las otras secciones. Sin embargo, en el caso de la contemplación de las sensaciones, de la mente y de los fenómenos experienciales, la observación externa, —salvo para aquellos que poseen facultades telepáticas— debe ser inferencial.

NT: *Ajjhattaṁ vā kāye kāyānupassī viharati* —“Internamente (en la propia persona) —ya sea—cuerpo—ve el cuerpo (con introspección, en un sentido especial, correspondiente a *vipassanā*)”. El punto aquí es que esta sección del *sutta* se refiere al cuerpo considerado como una categoría corporal particular: la respiración.

12. BB: La expresión *samudayadhammānupassī kāyasmim viharati* suele traducirse como “permanece contemplando en el cuerpo sus factores que surgen” (como se hacía en la primera edición), asumiendo que el compuesto contenga un plural:

samudayadhammā. Sin embargo, un sentido plural no es obligatorio, y resulta más coherente con el uso del sufijo *-dhamma* en otros contextos entenderlo aquí también como “sujeto a” o “que tiene la naturaleza de”.

La explicación que los Comentarios ofrecen sobre los factores condicionantes para cada uno de los cuatro fundamentos no implica que entiendan *-dhamma* como los factores condicionantes reales. MA explica que la naturaleza del surgimiento (*samudayadhamma*) del cuerpo puede observarse en su origen condicionado a través de la ignorancia, el anhelo, el *kamma* y el nutrimento, así como en el surgimiento momento a momento de los fenómenos materiales en el cuerpo. En el caso de la atención plena en la respiración, una condición adicional es el aparato fisiológico implicado en la respiración. La *naturaleza de desaparición* (*vayadhammā*) del cuerpo se percibe en el cese de los fenómenos corporales por el cese de sus condiciones, así como en la disolución momento a momento de esos mismos fenómenos.

NT: Otros autores han traducido *samudayadhamma* como “factores de surgimiento”, mientras que BB lo ha traducido como “naturaleza de surgimiento”. El pāli puede traducirse como: “origen-fenómeno-observado [contemplado]”. La expresión “contempla la naturaleza de surgimiento” se integra mejor al contexto que una opción como “observa el origen del fenómeno”. En el *sutta*, se sigue directamente la traducción propuesta por BB.

13. MA: Con el propósito de alcanzar un grado cada vez más amplio y elevado de conocimiento y atención plena.
14. BB: La comprensión de las posturas corporales a la que se hace referencia en este ejercicio no corresponde al conocimiento natural ordinario que tenemos de nuestra actividad corporal, sino una conciencia cercana, constante y cuidadosa del cuerpo en cada una de sus posiciones. Esta atención va acompañada de un examen analítico, cuyo propósito es disipar la ilusión de un “yo” como agente del movimiento corporal.
15. BB: *Sampajañña*, también traducido como “comprensión clara” (Soma, Nyanaponika), se analiza en los comentarios en cuatro tipos: plena conciencia del propósito de la propia acción; plena conciencia de la idoneidad de los medios empleados; plena conciencia del dominio, es decir, no abandonar el tema de la meditación durante las actividades cotidianas [otra interpretación de este tercer tipo se refiere al no abandono del ámbito propio de atención del meditador, es decir: los cuatro fundamentos de la atención plena (NT)]; y la plena conciencia de la realidad: el conocimiento de que detrás de las actividades de uno no hay un yo

- permanente. Ver: *The Way of Mindfulness*, pp., 60-100; *The Heart of Buddhist Meditation*, pp., 46-55.
16. BB: En obras posteriores del Canon pāli, el cerebro se añade a la lista anterior para completar las treinta y dos partes del cuerpo. Los detalles de esta práctica de meditación se explican en Vsm VIII, 42-144.
 17. BB: La tradición budista explica estos cuatro elementos como los atributos primarios de la materia: solidez, cohesión, calor y distensión. La explicación detallada se encuentra en Vsm XI, 27-117.
 18. BB: La expresión “como si” (*seyyathāpi*) indica que esta meditación —y las que le siguen— no requiere necesariamente el encuentro real con un cadáver en el estado de descomposición descrito, sino que puede realizarse como un ejercicio imaginativo. “Este mismo cuerpo” se refiere, por supuesto, al cuerpo del propio meditador.
 19. BB: Cada uno de los cuatro tipos de cadáveres mencionados aquí, así como los tres que siguen, pueden tomarse como temas de meditación independientes y autosuficientes; o bien, el conjunto completo puede usarse como una serie progresiva destinada a grabar en la mente la noción de la fugacidad y la insustancialidad del cuerpo. La progresión continúa en los párrafos §§26 a 30. La lista de huesos se ha traducido a partir de la versión más elaborada presente en la edición del BBS.
 20. BB: *Vedanā* (sensación) se refiere a la cualidad afectiva de la experiencia, tanto corporal como mental: ya sea agradable, desagradable o *ni agradable ni desagradable* (es decir, afectivamente neutra). En M.137, §§9-15 se ofrecen ejemplos de las formas “mundanas” y “no mundanas” de estas sensaciones, bajo la rúbrica de los seis tipos de alegría, pena y ecuanimidad, basados respectivamente en la vida familiar y en la renuncia.
 21. BB: Las condiciones para el surgimiento y desaparición de la sensación son las mismas que las del cuerpo (ver n.12), salvo que el nutrimento es reemplazado por el contacto, ya que este último es la condición inmediata para la sensación (ver M. 9.42).
 22. BB: La mente (*citta*), como objeto de contemplación, se refiere al estado general y al nivel de conciencia. Dado que la conciencia, en su naturaleza propia, es simplemente el conocimiento de un objeto, la cualidad de cualquier estado mental está determinada por los factores mentales asociados, tales como la avidez, la aversión y la ofuscación, o sus opuestos, tal como se menciona el *sutta*.
 23. BB: Los pares de ejemplos de *citta* presentados en este pasaje contrastan estados mentales sanos y malsanos, o desarrollados y no desarrollados. Una excepción, sin embargo, es el par “contraída”

y “distráida”, ambos considerados nocivos: el primero debido a la pereza y el letargo; el segundo a la inquietud y el remordimiento. MA explica “mente exaltada” y “mente insuperable” como estados mentales pertenecientes al nivel de los *jhānas* y de los logros meditativos inmateriales; y “mente no exaltada” y “mente superable” como aquellos asociados con la conciencia de la esfera sensorial. La “mente liberada” debe entenderse aquí como una mente temporal y parcialmente libre de impurezas, mediante la introspección o el acceso a los *jhānas*. Dado que la práctica de *satipaṭṭhāna* pertenece a la fase preliminar del sendero que conduce a las vías supramundanas de liberación, esta última categoría no debe interpretarse como una mente liberada por el logro de las vías supramundanas.

24. BB: Las condiciones para el surgimiento y cese de la mente son las mismas que las del cuerpo, excepto que el nutrimento es reemplazado por mentalidad-materialidad [*nāma* y *rūpa*], ya que esta última constituye la condición para la conciencia (ver DN 15.22/ii.63).
25. BB: La palabra traducida aquí [en la versión en inglés] como “objetos mentales” es el polivalente *dhammā*. En este contexto, puede entenderse que *dhammā* abarca todos los fenómenos agrupados bajo la categoría de los fenómenos experienciales, es decir, las enseñanzas del Buda sobre lo actual. Esta contemplación alcanza su clímax en la penetración directa de la enseñanza esencial del Dhamma: las Cuatro Nobles Verdades.

NT: En la presente traducción, y considerando el contexto, se ha optado por traducir específicamente *dhammā* como “fenómenos experienciales (categorías de la experiencia)”. Otra posibilidad sería: “categorías de lo actual”; sin embargo, esta expresión no es de uso común.

26. BB: Los cinco impedimentos (*pañcanīvaraṇā*) son los principales obstáculos internos para el desarrollo de la concentración y la introspección. El deseo sensorial surge al atender imprudentemente a un objeto sensorialmente atractivo, y se abandona meditando en un objeto desagradable (como en §10 y §§14-30); la aversión surge al atender imprudentemente a un objeto repulsivo, y se abandona mediante el cultivo de la benevolencia amorosa; la pereza y el letargo surgen al ceder al aburrimiento y la pereza, y se abandonan al despertar la energía; la inquietud y el remordimiento surgen al reflexionar imprudentemente sobre pensamientos perturbadores, y se abandonan mediante la reflexión sabia sobre la tranquilidad; la duda surge al reflexionar imprudentemente sobre asuntos

- incierto, y se abandona mediante el estudio, la investigación y la indagación. Los impedimentos son completamente erradicados sólo mediante las vías supramundanas. Para un tratamiento más detallado, véase *The Way of Mindfulness*, pp., 119-130; Nyanaponika Thera, *The Five Mental Hindrances*; y también abajo en M. 27.18 y M.39, §§13-14.
27. BB: Los cinco agregados afectados por el apego (*pañc'upādāna-kkhandhā*) son los cinco grupos de factores que componen la personalidad individual. Estos agregados se presentan en la Introducción, sección sobre las Cuatro Nobles Verdades, y se analizan y explican en términos de su origen y cese en M. 109.9.
28. BB: Las bases internas son las seis facultades sensoriales; las bases externas, sus respectivos objetos. Los encadenamientos que surgen dependiendo de las parejas [facultades sensoriales y sus correspondientes objetos] pueden describirse como los diez encadenamientos explicados en la Introducción, sección sobre los cuatro planos de liberación, o más sencillamente como deseo (avidez), aversión (odio) y ofuscación (engaño) subyacentes.
29. BB: En M.118, §§29-40 se describe cómo se desarrollan los siete factores de la iluminación en una secuencia progresiva. Para un análisis más detallado, véase Piyadassi Thera, *The Seven Factors of Enlightenment*.
30. BB: "Investigación de estados" (*dhammavicaya*) se refiera al escrutinio de los fenómenos físicos y mentales que se presentan a la mente del meditador mediante la atención plena.
31. BB: Los comentarios explican en detalle las condiciones que conducen a la maduración de los siete factores de la iluminación. Ver: *The Way of Mindfulness*, pp., 134-149.
32. BB: Con esta sección, la contemplación de los *dhammā* culmina en la comprensión del *Dhamma* en su formulación central como las Cuatro Nobles Verdades. El *Mahāsatipaṭṭhāna Sutta*, versión más extensa del *Dīgha Nikāya*, ofrece definiciones y elaboraciones ampliadas de cada una de estas verdades.
33. BB: El conocimiento final (*aññā*) es el conocimiento de la liberación definitiva que posee el *arahant*. El estado de *no retorno* (*anāgāmitā*) es, por supuesto, el estado de quien, al no regresar al mundo humano, renace en un plano superior y alcanza allí el *Nibbāna* final.

2

La división del rugido del león
(*Sīhanādavagga*)

11. *Cūlasīhanāda Sutta*

El discurso menor sobre el rugido del león

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado residía en Sāvattthī, en el Bosquecillo de Jeta, el parque de Anāthapiṇḍika. Allí se dirigió a los bhikkhus diciendo: —Bhikkhus. —Venerable señor, respondieron. El Bienaventurado dijo esto:

2. —Bhikkhus, solo aquí [en esta enseñanza] hay un *samaṇa*, solo aquí un segundo *samaṇa*, solo aquí un tercer *samaṇa*, solo aquí un cuarto *samaṇa*. Las doctrinas de los demás están desprovistas de *samaṇas*, así es como deben rugir propiamente su rugido de león.¹

3. Es posible, bhikkhus, que los *samaṇas* de otras sectas pregunten: —¿Pero en base a qué [argumento] o con el apoyo de qué [autoridad] dicen eso los venerables? A los *samaṇas* de otras sectas que preguntan así pueden contestarles de esta forma: —Amigos, cuatro cosas nos han sido declaradas por el Bienaventurado, que sabe y ve, el Consumado y plenamente iluminado; al verlas en nosotros mismos decimos esto: “Sólo aquí hay un *samaṇa*, sólo aquí un segundo *samaṇa*, sólo aquí un tercer *samaṇa*, sólo aquí un cuarto *samaṇa*. Las doctrinas de los demás están desprovistas de *samaṇas*”. ¿Cuáles son las cuatro? Tenemos confianza en el Maestro, tenemos confianza en el Dhamma, hemos cumplido los preceptos, y nuestros compañeros en el Dhamma son queridos y agradables para nosotros, ya sean laicos o los que se han ido de la vida hogareña a la vida sin hogar. Estas son las cuatro cosas que nos declara el Bienaventurado, que sabe y ve, Consumado y plenamente iluminado; al verlas en nosotros lo declaramos en tal forma.

4. Es posible, bhikkhus, que los *samaṇas* de otras sectas digan lo siguiente: —Amigos, nosotros también tenemos confianza en el Maestro, es decir, en nuestro Maestro; nosotros también tenemos confianza en el Dhamma, es decir, en nuestro Dhamma; nosotros también hemos cumplido los preceptos, es decir, nuestros preceptos; y nuestros compañeros en el Dhamma también son queridos y agradables para nosotros, ya sean laicos o que han salido a la vida sin hogar. ¿Cuál es la distinción aquí, amigos, cuál es la variación, cuál es la diferencia entre ustedes y nosotros?

5. A los *samaṇas* de otras sectas que preguntan así se les puede responder de esta forma: —¿Cómo es entonces, amigos? ¿El objetivo es uno, o múltiple? Respondiendo correctamente, los *samaṇas* de otras sectas responderían así: —Amigos, el objetivo es uno, no múltiple.² —Pero, amigos, ¿ese objetivo es para uno afectado por la pasión o para alguien libre de pasión? Respondiendo correctamente, los *samaṇas* de otras sectas dirían: —El objetivo es para uno no afectado por la pasión. —Pero, amigos, ¿ese objetivo es para uno afectado por el odio o para alguien libre de odio? Respondiendo correctamente, dirían: —Amigos, ese objetivo es para alguien libre de odio, no para uno afectado por odio. —Pero, amigos, ¿ese objetivo es para uno afectado por la ofuscación o para uno que se encuentra libre de ofuscación? Respondiendo correctamente, dirían: —Amigos, ese objetivo es para uno libre de ofuscación, no para uno afectado por la ofuscación. —Pero, amigos, ¿ese objetivo es para alguien afectado por el deseo o para uno libre de deseo? Respondiendo correctamente, dirían: —Amigos, ese objetivo es para alguien libre de deseo, no para alguien afectado por el deseo. —Pero, amigos, ¿ese objetivo es para uno afectado por apegos o para uno libre de apegos? Respondiendo correctamente, dirían: —Amigos, ese objetivo es para uno libre de apegos, no para uno afectado por apegos. —Pero, amigos, ¿ese objetivo es para alguien que tiene visión [que es sabio; *vidassuno*] o para uno sin visión? Respondiendo correctamente, dirían: —Amigos, ese objetivo es para el que tiene visión, no para el que no tiene visión. —Pero, amigos, ¿ese objetivo es para el que aprueba y desaprueba o para el que no aprueba y no desaprueba? Respondiendo correctamente, contestarían: —Amigos, ese objetivo es para quien no aprueba ni desaprueba, no para quien aprueba y desaprueba.³ —Pero, amigos, ¿ese objetivo es para el que se deleita y disfruta de la proliferación (*papañca*)? Respondiendo correctamente, contestarían: —Amigos, ese objetivo es para quien no se deleita y no disfruta de la proliferación, no para quien se deleita y disfruta de la proliferación.⁴

6. Bhikkhus, existen estas dos nociones: la noción del ser (*bhavaditṭhi*) y la noción del no-ser (*vibhavaditṭhi*).⁵ Cualquier *samaṇa* o brahmán que depende de la noción del ser, adopta la noción del ser, acepta la noción del ser y se opone a la noción del no-ser. Cualquier *samaṇa* o brahmán que depende de la noción del no-ser, adopta la noción del no-ser, acepta la noción del no-ser y se opone a la noción del ser.

7. Cualquier *samaṇa* o brahmán que no comprenda como realmente es el origen (*samudaya*), el cese, lo gratificante, el peligro y el escape⁶ en el caso de estas dos nociones [del ser y del no-ser], está afectado por la pasión, afectado por el odio, afectado por la ofuscación, afectado

por el deseo, afectado por el apego, sin visión, dado a favorecer y a oponerse, y se deleita y disfruta de la proliferación. Entonces les digo que [esos *samañas*] no están libres del nacimiento, vejez y muerte; de la tristeza, lamentación, dolor, congoja y desesperanza; no están libres del sufrimiento.

8. Cualquier *samaña* o brahmán que entienda como realmente es el origen, el cese, lo gratificante, el peligro y el escape en el caso de estas dos nociones, no tiene pasión, odio, ofuscación, deseo ni apego; posee visión, y no es dado a aprobar y desaprobado, y no se deleita ni disfruta de la proliferación. Está libre del nacimiento, la vejez y la muerte; libre de tristeza, lamentación, dolor, congoja y desesperanza; está libre del sufrimiento, les digo.

9. Bhikkhus, existen estos cuatro tipos de apego. ¿Cuáles cuatro? Apego a los placeres sensoriales, apego a nociones, apego a reglas y observancias (*sīlabbata parāmāsa*), y apego a las doctrinas del ser.

10. Aunque ciertos *samañas* y brahmanes afirman en sus planteamientos haber comprendido completamente todo tipo de apego, no describen completamente la comprensión completa de todo tipo de apego.⁷ Proponen la comprensión completa del apego a los placeres sensoriales, pero sin proponer la comprensión completa del apego a las nociones, del apego a reglas y observancias, y del apego a alguna doctrina del ser. ¿Por qué es eso? Esos buenos *samañas* y brahmanes no entienden estos tres casos de apego como realmente son. Por lo tanto, aunque afirman en sus propuestas la comprensión completa de todo tipo de apegos, describen solo la comprensión completa del apego a los placeres sensoriales, sin describir la comprensión completa del apego a las nociones, del apego a reglas y observancias, y del apego a las doctrinas del ser.

11. Aunque ciertos *samañas* y brahmanes afirman proponer la comprensión total de todo tipo de apego... describen la comprensión total del apego a los placeres sensoriales y al apego a las nociones, pero sin describir la comprensión total del apego a las reglas y observancias y a una doctrina del ser. ¿Por qué es eso? No entienden estos dos casos... por lo tanto, describen solo la comprensión completa del apego a los placeres sensoriales y al apego a las nociones sin describir la comprensión completa del apego a las reglas y observancias y a las doctrinas del ser.

12. Aunque ciertos *samañas* y brahmanes afirman proponer la comprensión total de todo tipo de apego... describen la comprensión total del apego a los placeres sensoriales, el apego a las nociones y el apego a las reglas y observancias, pero sin describir la comprensión total del apego a alguna doctrina del ser. No entienden un caso... por lo tanto, proponen solo la comprensión completa del apego a los placeres

sensoriales, el apego a las nociones y el apego a las reglas y observancias, pero sin proponer la comprensión completa del apego a las doctrinas del ser.⁸

13. Bhikkhus, en tal Dhamma y Disciplina como esa, es claro que la confianza en el Maestro no está correctamente dirigida, que la confianza en el Dhamma no está correctamente dirigida, que el cumplimiento de los preceptos no está correctamente dirigido y que el afecto entre compañeros en el Dhamma no está correctamente dirigido. ¿Por qué es eso? Porque así es cuando el Dhamma y la Disciplina son mal proclamados y expuestos, no son emancipadores, no son conducentes a la paz, y están expuestos por alguien que no está completamente iluminado.

14. Bhikkhus, cuando un Tathāgata, Consumado y plenamente iluminado, afirma presentar la comprensión total de todo tipo de apego, describe completamente la comprensión total de todo tipo de apego: describe la comprensión total del apego a los placeres sensoriales, el apego a las nociones, el apego a reglas y observancias, y el apego a las doctrinas del ser.⁹

15. Bhikkhus, en tal Dhamma y Disciplina, es claro que la confianza en el Maestro está correctamente dirigida, que la confianza en el Dhamma está correctamente dirigida, que el cumplimiento de los preceptos está correctamente dirigido y que el afecto entre compañeros en el Dhamma está correctamente dirigido. ¿Por qué es eso? Porque así es como es cuando el Dhamma y la Disciplina están bien proclamados y expuestos, son emancipadores, son conducentes a la paz, y están expuestos por alguien que está completamente iluminado.

16. Ahora bien, ¿qué tienen estas cuatro clases de apego; qué como fuente; qué como origen; de dónde nacen y se producen? Estos cuatro tipos de apego tienen como fuente el deseo, el deseo como su origen, nacen y se producen a partir del deseo.¹⁰ —¿Qué tiene el deseo como fuente...? El deseo tiene como fuente la sensación... —¿Qué tiene la sensación como fuente...? La sensación tiene como fuente el contacto... —¿Qué tiene el contacto como fuente...? El contacto tiene la base séxtuple¹¹ como su fuente... —¿Qué tiene como fuente la base séxtuple...? La base séxtuple tiene como fuente la mente-materia... —¿Qué tiene la mente-materia como su fuente...? La mente-materia tiene como fuente la conciencia... —¿Qué tiene la conciencia como su fuente...? La conciencia tiene las formaciones mentales como su fuente... —¿Qué tienen las formaciones mentales como su fuente...? Las formaciones mentales tienen como fuente la ignorancia, como origen la ignorancia, nacen y se producen a partir de la ignorancia.

17. Bhikkhus, cuando se abandona la ignorancia y el verdadero conocimiento ha surgido en un bhikkhu, entonces, con el

desvanecimiento de la ignorancia y el surgimiento del verdadero conocimiento, él ya no se apega más a los placeres sensoriales, ya no se apega a las nociones, ya no se apega a las reglas y observancias, ya no se apega a una doctrina del ser.¹² Cuando no se apega, no se agita. Cuando no está agitado, alcanza personalmente el Nibbāna. Él entiende: “El nacimiento ha sido destruido, la vida santa ha sido vivida, lo que tenía que hacerse se ha hecho, ya no hay más llegar a ningún estado de ser”.

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. Los bhikkhus estuvieron satisfechos y deleitados con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.11

1. BB: La frase “solo aquí” significa sólo en la dispensación del Buda. Los cuatro reclusos (*samaṇa*) a los que se hace referencia son los cuatro grados de discípulos nobles: el que entra en la corriente, el que regresa una vez, el que no regresa y el *arahant*. Un “rugido de león” (*sīhanāda*), según MA, es un rugido de supremacía y valentía, un rugido que no puede ser refutado. En relación con la proclamación del Buda, ver también su discusión con Subhadda en el *Mahāparinibbāna Sutta* (DN 16:5.27/ii.151–52).
2. MA: Aunque todos los seguidores de otras sectas declaran que el objetivo es el estado del *arahant* —entendido de manera general como perfección espiritual—, señalan otros logros como objetivo de acuerdo con sus puntos de vista. Así, los brahmanes declaran que el mundo de Brahma es la meta, los ascetas a los *devas de flujo radiante* (ver: M. 1.11), los renunciantes a los *devas de gloria refulgente* (ver: M. 1.12) y los Ājīvakas el estado de *no percepción*, que imaginan como “mente infinita”.
3. BB: “Favorecer y oponerse” (*anurodhapaṭivirodha*) significa reaccionar con atracción a través de la lujuria y con aversión a través del odio.
4. La proliferación (*papañca*), según MA, es aquí actividad mental gobernada por el anhelo y las opiniones. Para más información sobre este importante término, ver: n.4, M.18.
5. BB: La noción del ser (*bhavadiṭṭhi*) es la noción de eternidad [del ser], la creencia en un yo eterno; la noción del no-ser (*vibhavadiṭṭhi*) es la noción de la aniquilación [del ser], la negación de cualquier principio de continuidad como base para el renacimiento y la retribución kármica. La adopción de un punto de vista que implica oposición al otro se relaciona con la afirmación anterior de que el objetivo es para quien no favorece ni se opone.
6. Como origen (*samudaya*) de estos puntos de vista, MA menciona ocho condiciones: los cinco agregados, la ignorancia, el contacto, la percepción, el pensamiento, la atención no sabia [o impropriamente dirigida], las malas amistades y la voz de otro. Su desaparición (*atthagama*) es el camino de entrada a la corriente, que erradica todas las opiniones erróneas. Su gratificación (*assāda*) puede entenderse como la satisfacción de una necesidad psicológica que ellos proveen; su peligro (*ādīnava*) es la continua esclavitud que conllevan; el escape (*nissaraṇa*) de ellos es el Nibbāna.
7. MA glosa aquí la comprensión total (*pariññā*) como superación, trascender (*samatikkama*), con referencia a la noción comentada

de *pahānapariññā*, “comprensión total como abandono”. Ver: n.7, M.1.

NT: El apego a reglas y observancias se manifiesta generalmente como la creencia de que, mediante las mismas, el practicante logrará la iluminación o destrucción de las corrupciones. Algunos maestros amplían el significado de *sīlabbata parāmāsa* para incluir el apego a convenciones, usos y costumbres.

8. BB: Este pasaje establece claramente que el factor crítico que diferencia las enseñanzas del Buda de todos los demás credos religiosos y filosóficos es su “plena comprensión del apego a una doctrina del yo”. Esto significa, en efecto, que solo el Buda es capaz de mostrar cómo superar todas las nociones del yo desarrollando la penetración de la verdad del *no yo*. Dado que los otros maestros espirituales carecen de esta comprensión del *no yo*, sus afirmaciones de comprender plenamente los otros tres tipos de apego también son sospechosas.
9. MA: Es decir, el Buda enseña cómo el apego a los placeres de los sentidos —entendido como lo que comprende todas las formas de codicia, (MT)— es abandonado por el sendero del *arahant*, y los otros tres apegos, por el sendero de la entrada a la corriente.
10. BB: Este pasaje pretende mostrar cómo se debe abandonar el apego. Se rastrea el apego hasta su causa raíz en la ignorancia, y luego se muestra que la destrucción de la ignorancia es el medio para erradicar el apego.
11. NT: Las bases sensoriales correspondientes a la visión, el oído, el olfato, el gusto, el tacto y la mente.
12. BB: El modismo *pāli*, *n’eva kāmupādānaṃ upādiyati*, tendría que traducirse literalmente como “él no se aferra al apego a los placeres de los sentidos”, lo que puede oscurecer el sentido en lugar de transmitirlo. *Upādāna* en *pāli* es el objeto de su propia forma verbal, mientras que “adherirse” en inglés no lo es. En un momento de su traducción, Ñm intentó eludir este problema al tomar prestado el otro significado de la palabra *upādāna* como “combustible” y traducir: “ya no se aferra a los deseos sensuales [como combustible para] aferrarse”. Sin embargo, esto también roza la oscuridad y, por lo tanto, he intentado superar la dificultad traduciendo directamente de acuerdo con el sentido en lugar de hacerlo de conformidad con el modismo *pāli*.

12. *Mahāsīhanāda Sutta*

El gran discurso sobre el rugido del león

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado residía en Vesālī, en el bosque a las afueras de la ciudad, al oeste.

2. Ahora en esa ocasión Sunakkhatta, hijo de los Licchavianos, había dejado recientemente este Dhamma y Disciplina¹ y estaba haciendo esta declaración ante la asamblea de Vesālī: —El samaṇa Gautama no tiene ningún estado sobrehumano, ninguna distinción en conocimiento y visión digna de los nobles.² El samaṇa Gautama enseña un Dhamma [simplemente] forjado por el razonamiento, siguiendo su propia línea de investigación tal como se le ocurre, y cuando enseña el Dhamma a alguien, asegura que conduce a quien lo practica a la completa destrucción del sufrimiento.³

3. Entonces, al llegar la mañana, el venerable Sāriputta se vistió y, tomando su cuenco y su túnica exterior, fue a Vesālī a buscar dádivas de comida. Luego escuchó a Sunakkhatta, hijo de los Licchavianos, hacer esta declaración ante la asamblea de Vesālī. Cuando hubo vagado por alimento en Vesālī y hubo regresado de su ronda de dádivas, después de su comida, fue a donde se encontraba el Bienaventurado, y después de rendirle homenaje, se sentó a un lado y le dijo al Bienaventurado lo que Sunakkhatta estaba diciendo.

4. [El Bienaventurado dijo:] Sāriputta, el hombre descarriado Sunakkhatta está enojado, y sus palabras son dichas con ira. Pensando en desacreditar al Tathāgata, en realidad lo alaba; porque es una alabanza para el Tathāgata decir de él que: —Cuando enseña el Dhamma a alguien, lo conduce —cuando lo practica— a la destrucción completa del sufrimiento.

5. Sāriputta, este hombre descarriado Sunakkhatta nunca inferirá acerca de mí, según el Dhamma, lo siguiente: “Tal Bienaventurado es Consumado, plenamente iluminado, perfecto en conocimiento y conducta verdaderos, sublime, conocedor de mundos, líder incomparable de personas capaces de ser entrenadas (*purisadammasārathī*) maestro de *devas* y humanos, iluminado, y bienaventurado”.⁴

6. Y él nunca inferirá de mí, según el Dhamma: “Ese Bienaventurado disfruta de los diversos tipos de poderes sobrenaturales: habiendo sido uno, se vuelve muchos; habiendo sido muchos, se vuelve uno; aparece y desaparece; atraviesa sin obstáculos un muro, un recinto, una montaña, como si atravesara el espacio; se sumerge dentro y fuera de la tierra, como si fuera agua; camina sobre el agua sin hundirse como si fuera tierra; sentado con las piernas cruzadas, viaja en el espacio como un pájaro; con la mano toca y acaricia la luna y el sol tan grandiosos y poderosos; él maneja el dominio corporal incluso tan lejos como el mundo de Brahmā”.

7. Y él nunca inferirá de mí según el Dhamma: “Con el elemento del oído divino, que está purificado y supera al humano, el Bienaventurado oye ambos tipos de sonidos, el celestial y el humano, tanto los que están lejanos como los cercanos”.

8. Y él nunca inferirá de mí, según el Dhamma: “Ese Bienaventurado abarca con su propia mente las mentes de otros seres, otras personas. Él entiende una mente afectada por la lujuria como afectada por la lujuria, y una mente no afectada por la lujuria como no afectada por la lujuria; entiende una mente afectada por el odio como afectada por el odio, y una mente no afectada por el odio como no afectada por el odio; entiende una mente afectada por la ofuscación como afectada por la ofuscación, y una mente no afectada por la ofuscación como no afectada por la ofuscación; entiende una mente contraída como contraída, y una mente dispersa como dispersa; entiende una mente exaltada como exaltada, y una mente no exaltada como no exaltada; entiende una mente superable como superable, y una mente insuperable como insuperable; entiende una mente concentrada como concentrada, y una mente no concentrada como no concentrada; entiende una mente liberada como liberada y una mente no liberada como no liberada”.

(DIEZ PODERES DE UN TATHĀGATA)

9. Sāriputta, el Tathāgata tiene estos diez poderes de un Tathāgata. Al poseerlos, reclama su lugar como líder del rebaño, ruge su rugido de león en las asambleas y hace rodar la Rueda de Brahmā.⁵ ¿Cuáles son los diez?

10. (1) Aquí, el Tathāgata entiende, tal como realmente es, lo posible como posible y lo imposible como imposible.⁶ Y ese es un poder del Tathāgata en virtud del cual reclama su lugar como líder del rebaño, ruge su rugido de león en las asambleas, y hace rodar la Rueda de Brahmā.

11. (2) Nuevamente, el Tathāgata entiende, como realmente son, los resultados de las acciones realizadas —pasadas, futuras y presentes—

por la vía de sus posibilidades y causas. Ese también es un poder del Tathāgata ...⁷

12. (3) Nuevamente, el Tathāgata entiende como realmente son, los caminos que conducen a todos los destinos. Ese también es un poder del Tathāgata ...⁸

13. (4) Nuevamente, el Tathāgata entiende como realmente es el mundo con sus muchos y diferentes elementos. Ese también es un poder del Tathāgata ...⁹

14. (5) Nuevamente, el Tathāgata entiende, como realmente son, las diferentes inclinaciones de los seres. Ese también es un poder del Tathāgata ...¹⁰

15. (6) “Nuevamente, el Tathāgata entiende, como realmente es, la disposición de las facultades de otros seres, de otras personas. Ese también es un poder del Tathāgata ...¹¹

16. (7) Nuevamente, el Tathāgata entiende, como realmente es, la contaminación, la limpieza y el surgimiento con respecto a los *jhānas*, liberaciones, concentraciones y logros. Ese también es un poder del Tathāgata ...¹²

17. (8) Nuevamente, el Tathāgata recuerda sus múltiples vidas pasadas, es decir, un nacimiento, dos nacimientos... (Como en M. 4.27) ... Así, con sus diversos aspectos y detalles, recuerda sus múltiples vidas pasadas. Ese también es un poder del Tathāgata ...

18. (9) Nuevamente, con el ojo divino, que es purificado y supera al humano, el Tathāgata ve cómo los seres desaparecen y reaparecen —inferiores y superiores, hermosos y feos, afortunados y desafortunados—... (Como en M. 4.29) ... y entiende cómo los seres pasan [de un mundo a otro] según sus acciones. Ese también es un poder del Tathāgata ...

19. (10) Nuevamente, al darse cuenta por sí mismo con conocimiento directo, el Tathāgata, aquí y ahora, entra y permanece en la liberación de la mente y la liberación por medio de la sabiduría que no tienen mancha debido a la destrucción de las corrupciones. Ese también es un poder del Tathāgata, en virtud del cual reclama su lugar como líder del rebaño, ruge su rugido de león en las asambleas y hace rodar la Rueda de Brahmā.

20. El Tathāgata tiene estos diez poderes de un Tathāgata. Poseyéndolos, reclama su lugar como líder del rebaño, ruge su rugido de león en las asambleas y hace rodar la Rueda de Brahmā.

21. Sāriputta, viendo y sabiéndolo así, si alguien dijera de mí: —El samaṇa Gautama no tiene ningún estado sobrehumano, ninguna distinción en conocimiento y visión digna de los nobles; el samaṇa Gautama enseña un Dhamma [meramente] forjado por el razonamiento, siguiendo su propia línea de indagación tal como se

le ocurre—, a menos que esa persona abandone esa afirmación y ese estado mental y renuncie a esa noción, entonces, como si hubiera sido llevado y puesto allí, esa persona terminará en el infierno.¹³

Así como un bhikkhu poseedor de virtud, concentración y sabiduría, disfrutaría aquí y ahora del conocimiento final, [en el caso contrario,] para tal persona sucederá entonces que —a menos que abandone esa afirmación y ese estado mental y renuncie a esa opinión— terminará en el infierno, tan seguramente como si ella hubiera sido llevada y puesta allí.

(CUATRO TIPOS DE INTREPIDEZ)

22. Sāriputta, el Tathāgata tiene estos cuatro tipos de intrepidez, poseyéndolos reclama su lugar como el líder del rebaño, ruge su rugido de león en las asambleas, y hace rodar la Rueda de Brahmā. ¿Cuáles son los cuatro?

23. Aquí, no veo motivo por el cual algún *samaṇa* o brahmán o *deva* o Māra o Brahmā o cualquier otra persona en el mundo podría, de acuerdo con el Dhamma, acusarme diciendo así: —Mientras [el Tathāgata] afirma estar completamente iluminado, no está completamente iluminado acerca de estas cosas. Y al no ver fundamento para eso, permanezco seguro, valiente e intrépido.

24. No veo ningún motivo por el cual algún *samaṇa*... o cualquier otra persona pueda acusarme diciendo: —Mientras [el Tathāgata] afirma ser uno de los que ha destruido las corrupciones, no ha destruido esas corrupciones. Y al no ver fundamento para eso, yo permanezco seguro, valiente, e intrépido.

25. No veo ningún motivo por el cual algún *samaṇa*... ni nadie en absoluto pueda acusarme diciendo: —Esas cosas que [el Tathāgata] llama obstrucciones, no pueden obstruir a quien se dedica a ellas. Y al no ver fundamento para eso, permanezco seguro, valiente, e intrépido.

26. No veo ningún motivo por el cual algún *samaṇa*... o cualquier otra persona pueda acusarme diciendo: —Cuando [el Tathāgata] enseña el Dhamma a alguien, no lo conduce —cuando lo practica— a la destrucción completa del sufrimiento. Y al no ver fundamento para eso, permanezco seguro, valiente, e intrépido.

27. Un Tathāgata tiene estos cuatro tipos de intrepidez, poseyéndolos, reclama el lugar del líder del rebaño, ruge su rugido de león en las asambleas y hace rodar la Rueda de Brahmā.

28. Sāriputta, sabiendo y viendo esto, si alguien dice de mí tales cosas [como en §§ 23-26] ... terminará en el infierno.

(LAS OCHO ASAMBLEAS)

29. Sāriputta, existen estas ocho asambleas. ¿Cuáles son las ocho? Una asamblea de nobles, una asamblea de brahmanes, una asamblea de jefes de familia, una asamblea de *samaṇās*, una asamblea de los *devas* del cielo de los Cuatro Grandes Reyes, una asamblea de *devas* del cielo de Tāvatiṃsa, una asamblea de los *devas* del séquito de Māra, y una asamblea de Brahmās. Poseyendo estos cuatro tipos de intrepidez, el Tathāgata se acerca y entra en estas ocho asambleas.

30. Recuerdo haberme acercado a muchos cientos de asambleas de nobles... muchos cientos de asambleas de brahmanes... muchos cientos de asambleas de jefes de familia... muchos cientos de asambleas de *samaṇās*... muchos cientos de asambleas de *devas* del cielo de los Cuatro Grandes Reyes... muchos cientos de asambleas de *devas* del cielo de Tāvatiṃsa... muchos cientos de asambleas de *devas* del séquito de Māra... y muchos cientos de asambleas de Brahmās. Y anteriormente me había sentado allí con ellos, y les había hablado y mantenido conversaciones con ellos, pero no veo motivo para pensar que el miedo o la timidez podrían sobrevenirme allí. Y al no ver fundamento para eso, permanezco en seguridad, valentía e intrepidez.

31. Sāriputta, sabiendo y viendo esto, si alguien dice de mí tales cosas [como en §§ 23-26] ... terminará en el infierno.

(CUATRO TIPOS DE GESTACIÓN)

32. Sāriputta, existen estos cuatro tipos de gestación. ¿Cuáles son los cuatro? Gestación nacida del huevo, gestación nacida del útero, gestación nacida de la humedad y gestación espontánea.

33. ¿Qué es la gestación nacida del huevo? Están estos seres que nacen al salir de la cáscara de un huevo; a esto se le llama gestación nacida del huevo. ¿Qué es la gestación nacida en el útero? Están estos seres que nacen al salir del saco amniótico; esto se le llama gestación nacida en el útero. ¿Qué es la gestación nacida de la humedad? Hay estos seres nacidos en un pez podrido, en un cadáver podrido, en una papilla podrida, en un pozo negro o en una cloaca; esto se llama gestación nacida de la humedad. ¿Qué es la gestación espontánea? Hay *devas*, habitantes del infierno, ciertos seres humanos y algunos seres en los mundos inferiores [que nacen espontáneamente]; esto se llama gestación espontánea. Estos son los cuatro tipos de gestación.

34. Sāriputta, sabiendo y viendo esto, si alguien dice de mí tales cosas [como en §§ 23-26] ... terminará en el infierno.

(LOS CINCO DESTINOS Y NIBBĀNA)

35. Sāriputta, existen estos cinco destinos. ¿Cuáles son los cinco? El infierno, el reino animal, el plano de los *petas*, el de los seres humanos y el de los *devas*.¹⁴

36. (1) Entiendo el infierno (*niraya*), y el camino y la vía que lleva al infierno. Y también entiendo cómo, quien ha entrado en este camino, al disolverse el cuerpo, después de la muerte, reaparecerá en un estado de privación, en un destino infeliz, en la perdición, en el infierno.

(2) Entiendo el reino animal (*tiracchāṇayoni*), y el camino y la vía que conducen al reino animal. Y también entiendo cómo, quien ha entrado en este camino, al disolverse el cuerpo, después de la muerte, reaparecerá en el reino animal.

(3) Entiendo el reino de los *petas* (*petaloka*), y el camino y la vía que conducen al reino de los *petas*. Y también entiendo cómo, quien ha entrado en este camino, al disolverse el cuerpo, después de la muerte, reaparecerá en el reino de los *petas*.

(4) Entiendo a los seres humanos, y el camino y la vía que conducen al mundo humano (*manussaloka*). Y también entiendo cómo, quien ha entrado en este camino, al disolverse el cuerpo, después de la muerte, reaparecerá entre los seres humanos.

(5) Entiendo a los *devas*, y el camino y la vía que conduce al plano de los *devas* (*devaloka*). Y también entiendo cómo, quien ha entrado en este camino, al disolverse el cuerpo, después de la muerte, reaparecerá en un destino feliz, en el mundo celestial.

(6) Entiendo el Nibbāna, y el camino y la vía que conduce al Nibbāna. Y también entiendo cómo alguien que ha entrado en este camino, al darse cuenta por sí mismo con conocimiento directo, entrará aquí y ahora y permanecerá en la liberación de la mente y la liberación por la sabiduría que no tienen mancha debido a la destrucción de las corrupciones.

37. (1) Mediante el abarcar la mente con la mente entiendo a cierta persona así: —Esta persona se comporta de tal manera, se conduce de tal manera, ha tomado un camino tal que, al disolverse el cuerpo, después de la muerte, reaparecerá en un estado de privación, en un destino infeliz, en la perdición, en el infierno.

Y luego más tarde, con el ojo divino, que es puro y supera al humano, veo que, al disolverse el cuerpo, después de la muerte, ha reaparecido en un estado de privación, en un destino infeliz, en la perdición, en el infierno, y está experimentando exclusivamente sensaciones dolorosas, atormentadoras y penetrantes. Es como si hubiera un pozo de carbón más profundo que la altura de un hombre, lleno de carbones encendidos sin llama ni humo; y entonces un hombre quemado y

exhausto por el calor, cansado, reseco y sediento, viniera por un camino que fuera en un solo sentido y se dirigiera a esa misma carbonera.

Entonces un hombre con buena vista, al verlo diría: —Esta persona se porta así, se conduce así, ha tomado tal camino, de tal manera que llegará a esta misma carbonera. Y luego más tarde ese hombre de buena vista vería que el hombre quemado ha caído en ese pozo de carbón y estaría experimentando exclusivamente sensaciones dolorosas, atormentadoras y penetrantes. Así también, abarcando mente con mente... [veo que, al disolverse el cuerpo... experimenta]... sensaciones penetrantes.

38. (2) Al abarcar mente con mente entiendo a cierta persona así: —Esta persona se comporta de tal manera, se conduce de tal manera, ha tomado tal camino que, al disolverse el cuerpo, después de la muerte, reaparecerá en el reino animal. Y luego más adelante, con el ojo divino, que es puro y supera al humano, veo, al disolverse el cuerpo, después de la muerte, que ha reaparecido en el reino animal y experimenta sensaciones dolorosas, atormentadoras y penetrantes. Es como si hubiera un pozo negro más profundo que la altura de un hombre, lleno de inmundicia; y entonces un hombre quemado y agotado por el calor, cansado, reseco y sediento, viniera por un camino que fuera en un solo sentido y se dirigiera a ese mismo pozo negro.

Entonces un hombre con buena vista, al verlo, diría: —Esta persona se porta de tal manera que vendrá a este mismo pozo negro. Y luego, más tarde, ese hombre de buena vista vería que el hombre ha caído en ese pozo negro y está experimentando sensaciones dolorosas, atormentadoras y penetrantes. Así también, abarcando mente con mente... [veo que, al disolverse el cuerpo... experimenta]... sensaciones penetrantes.

39. (3) Al abarcar mente con mente, entiendo a cierta persona así: —Esta persona se comporta de tal manera, se conduce de tal manera, ha tomado un camino tal que, al disolverse el cuerpo, después de la muerte, reaparecerá en el reino de los *petas*. Y luego más tarde, veo que ha reaparecido en el reino de los *petas* y está experimentando sensaciones muy dolorosas. Es como si hubiera un árbol que creciera en un terreno irregular, con un follaje escaso que proyectara una sombra moteada; y entonces un hombre quemado y exhausto por el calor, cansado, reseco y sediento, viniera por un camino que fuera en un solo sentido y se dirigiera a ese mismo árbol.

Entonces un hombre con buena vista, al verlo diría: —Esta persona se porta de tal manera que vendrá a este mismo árbol. Y luego, más tarde, ese hombre de buena vista vería que el hombre quemado está sentado o acostado a la sombra de ese árbol, experimentando sensaciones muy dolorosas. Así también, abarcando la mente con

la mente... [veo que, al disolverse el cuerpo... experimenta] muchas sensaciones dolorosas.

40. (4) Al abarcar mente con mente entiendo a cierta persona así: —Esta persona se comporta de tal manera, se conduce de tal manera, ha tomado tal camino que, al disolverse el cuerpo, después de la muerte, reaparecerá entre los seres humanos. Y luego más tarde... veo que... ha reaparecido entre los seres humanos y está experimentando sensaciones muy agradables. Es como si hubiera un árbol que creciera en un terreno llano con un follaje espeso que proyectara una sombra profunda; y entonces un hombre quemado y exhausto por el calor, cansado, reseco y sediento, viniera por un camino que iba en un solo sentido y se dirigiera ese mismo árbol.

Entonces un hombre con buena vista, al verlo diría: —Esta persona se porta de tal manera que vendrá a este mismo árbol. Y luego, más tarde, ese hombre de buena vista vería que el hombre quemado estaría sentado o acostado a la sombra de ese árbol experimentando sensaciones muy agradables. Así también, abarcando la mente con la mente... [veo que, al disolverse el cuerpo... experimenta] muchas sensaciones placenteras.

41. (5) Al abarcar mente con mente entiendo a cierta persona así: —Esta persona se comporta de tal manera, se conduce de tal manera, ha tomado un camino tal que, al disolverse el cuerpo, después de la muerte, reaparecerá en un destino feliz, en el mundo celestial. Y luego más tarde... veo que... ha reaparecido en un destino feliz, en el mundo celestial, y está experimentando sensaciones exclusivamente placenteras. Es como si hubiera una mansión que tuviera una cámara superior, enyesada por dentro y por fuera, cerrada, asegurada con barrotes, con ventanas cerradas, y en ella hubiera un sofá cubierto con alfombras, mantas y sábanas, con una colcha de piel de venado, con un dosel y almohadas carmesí para ambos —cabeza y pies—; y entonces un hombre quemado y extenuado por el calor, fatigado, reseco y sediento, viniera por un camino que iba en un solo sentido y se dirigiera a aquella misma mansión.

Entonces un hombre con buena vista, al verlo diría: —Esta persona se porta de tal manera que vendrá a esta misma mansión. Y luego, más tarde, ese hombre de buena vista vería que el hombre extenuado está sentado o acostado en ese aposento alto en esa mansión, experimentando sensaciones exclusivamente placenteras. Así también, al abarcar la mente con la mente... [veo que, al disolverse el cuerpo... experimenta] exclusivamente sensaciones placenteras.

42. (6) Al abarcar la mente con la mente entiendo a cierta persona así: —Esta persona se comporta de tal manera, se conduce de tal manera, ha tomado un camino tal que, al darse cuenta por sí mismo

con conocimiento directo, él, aquí y ahora, entrará y permanecerá en la liberación de la mente y la liberación por medio de la sabiduría, que son inmaculadas debido a la destrucción de las corrupciones.

Y luego más tarde. veo que al darse cuenta por sí mismo con conocimiento directo, él, aquí y ahora, entra y permanece en la liberación de la mente y la liberación por sabiduría que es inmaculada debido a la destrucción de las corrupciones, y está experimentando exclusivamente sensaciones placenteras.¹⁵

Es como si hubiera un estanque con agua limpia, agradable, fresca, transparente, con orillas suaves, delicioso, y cerca de un bosque espeso; y entonces un hombre quemado y extenuado por el calor, cansado, reseco y sediento, viniera por un camino que fuera en un solo sentido hacia aquella misma laguna. Entonces un hombre con buena vista, al verlo diría: —Esta persona se porta de tal manera que vendrá a este mismo estanque. Y luego, más tarde, ese hombre de buena vista vería que el hombre extenuado se ha sumergido en el estanque, se ha bañado, bebido y ha aliviado toda su angustia, su fatiga y su fiebre, y ha vuelto a salir y está sentado o acostado en el bosque experimentando sensaciones exclusivamente placenteras. Así también, abarcando la mente con la mente... [veo que... experimenta] sensaciones exclusivamente placenteras. Estos son los cinco destinos.

43. Sāriputta, sabiendo y viendo así, si alguien dijera de mí que el samaṇa Gautama no tiene ningún estado sobrehumano, ninguna distinción en conocimiento y visión digna de los nobles; que el samaṇa Gautama enseña un Dhamma [simplemente] forjado por el razonamiento, siguiendo su propia línea de indagación tal como se le ocurre, —a menos que esa persona abandone esa afirmación y ese estado mental y renuncie a esa noción—, entonces, tan seguramente como si hubiera sido llevada y puesta allí, terminará en el infierno.

Así como un bhikkhu poseedor de virtud, concentración y sabiduría, disfrutaría aquí y ahora del conocimiento final, [en el caso contrario,] para tal persona sucederá entonces que —a menos que abandone esa afirmación y ese estado mental y renuncie a esa opinión— terminará en el infierno, tan seguramente como si hubiera sido llevada y puesta allí.

(LAS AUSTERIDADES DEL *BODHISATTA*)

44. Sāriputta, recuerdo haber vivido una vida santa que poseía cuatro factores. He sido un asceta, un asceta supremo; yo he sido tosco, supremamente tosco; he sido escrupuloso, supremamente escrupuloso; he vivido recluso, supremamente recluso.¹⁶

45. Tal era mi ascetismo, Sāriputta, que iba desnudo, rechazando las convenciones, lamiendo mis manos, sin venir cuando me lo pedían,

sin detenerme cuando me lo pedían; no aceptaba comida traída o preparada especialmente, ni una invitación a una comida; no recibía nada de una olla, de un cuenco, de un umbral, de un palo, de un mazo, de dos comiendo juntos, de una mujer encinta, de una mujer que amamantara, de una mujer en medio de los hombres, de donde se anunciaba la distribución de comida, desde donde esperaba un perro, desde donde zumbaban las moscas; no aceptaba pescado ni carne, no bebía licor, vino ni brebajes fermentados.

Me limité a una casa, a un bocado; me limité a dos casas, a dos bocados... me limité a siete casas, a siete bocados. Vivía con un plato lleno al día, con dos platos llenos al día... con siete platos llenos al día; comía una vez al día, una vez cada dos días... una vez cada siete días; por lo tanto, incluso hasta una vez cada quince días, moraba siguiendo la práctica de tomar alimentos a intervalos establecidos.

Yo era un comedor de verduras o mijo o arroz salvaje, o recortes de cuero, o musgo, o salvado de arroz, o escoria de arroz, o harina de sésamo, o hierba, o estiércol de vaca. Vivía de raíces y frutos del bosque; me alimentaba de frutos caídos.

Me vestía con cáñamo, con tela mezclada con cáñamo, con sudarios, con trapos de basura, con corteza de árbol, con piel de antílope, con tiras de piel de antílope, con tela de hierba *kusa*, con tela de corteza, con tela de virutas de madera, con lana del pelo de la cabeza, con lana animal, con alas de lechuza.

Yo era uno que se arrancaba el pelo y la barba, siguiendo la práctica de arrancarse el pelo y la barba. Yo era uno que estaba parado continuamente, rechazando asientos. Yo era uno que se ponía en cuclillas continuamente, dedicado a mantener la posición en cuclillas. Yo era de los que usaban un colchón de púas; hice de un colchón de pinchos mi cama. Vivía siguiendo la práctica de bañarme en agua tres veces al día, incluida la noche. Así, en tal variedad de formas, moraba siguiendo la práctica de atormentar y mortificar el cuerpo. Tal era mi ascetismo.

46. Tal era mi tosquedad, *Sāriputta*, que, así como el tronco de un árbol *tindukā*, acumulándose a lo largo de los años, se endurece y se deseca, así también, el polvo y la suciedad, acumulados a lo largo de los años, se apelmazaron y se descascararon de mi cuerpo. Nunca se me ocurrió: "Oh, permítaseme frotar este polvo y suciedad con mi mano, o permitiré que otro frote este polvo y suciedad con su mano"; nunca se me ocurrió así. Tal era mi tosquedad.

47. Tal era mi escrupulosidad, *Sāriputta*, que siempre estaba consciente al dar un paso hacia adelante y al dar un paso hacia atrás. Estaba lleno de piedad incluso con respecto a una gota de agua, a saber: "No se me permita lastimar a las pequeñas criaturas en las grietas de la tierra".¹⁷ Tal era mi escrupulosidad.

48. Tal era mi reclusión, Sāriputta, que me sumergía en algún bosque y moraba allí. Y cuando veía un vaquero, o un pastor, o alguien que recogía hierba o ramas, o un leñador, huía de bosque en bosque, de matorral en matorral, de hondonada en hondonada, de montículo en montículo. ¿Por qué fue eso? Para que no me vieran, ni yo los viera. Así como un venado criado en el bosque, al ver seres humanos, huye de bosque en bosque, de matorral en matorral, de hondonada en hondonada, de montículo en montículo, así también, cuando veía un vaquero o un pastor... Tal era mi reclusión.

49. Iba a cuatro patas a los corrales cuando el ganado se había ido y el vaquero los había dejado, y me alimentaba con el estiércol de los terneros jóvenes.

Mientras duraron mis propios excrementos y orina, me alimenté de ellos. Tal era mi gran práctica de alimentarme de inmundicias.

50. Me sumergía en algún bosque imponente y habitaba allí, en un bosque tan imponente que haría que la mayoría de los cabellos de un hombre se erizaran, si no estuviera libre de lujuria. Cuando llegaban esas frías noches invernales, durante el “período de nevadas de ocho días”, moraba de noche al aire libre y de día en la arboleda.¹⁸ En el último mes de la estación calurosa moraba de día al aire libre y de noche en el bosque. Y me vino a la mente espontáneamente esta estrofa nunca escuchada:

“Enfriado por la noche y quemado por el día,
solo, en arboledas imponentes,
desnudo, sin fuego para sentarse al lado,
el sabio, sin embargo, prosigue su búsqueda”.

51. Haría mi cama en un osario, con los huesos de los muertos como almohada. Y los pastorcillos de vacas se acercaban y me escupían, me orinaban, me arrojaban tierra y me clavaban palos en los oídos. Sin embargo, no recuerdo que alguna vez se hubiera despertado en mí una mente malvada hacia ellos. Tal era mi permanencia en la ecuanimidad.

52. Sāriputta, hay ciertos *samañās* y brahmanes cuya doctrina y noción es esta: “La purificación se produce a través de la comida”.¹⁹ Ellos dicen: —Subsistamos de fruta de kola,²⁰ ...y comen fruta de *kola*, comen polvo de fruta de *kola*, beben agua de fruta de *kola* y hacen muchos tipos de brebajes de fruta de *kola*. Ahora recuerdo haber comido una sola fruta de *kola* al día. Sāriputta, puedes pensar que la fruta de *kola* era más grande en esa época, pero no debes considerarlo así: la fruta de *kola* era entonces, cuando mucho, del mismo tamaño que ahora. Al alimentarme con una sola fruta de *kola* al día, mi cuerpo alcanzó un estado de demacración extrema.

Debido a comer tan poco, mis extremidades se volvieron como los segmentos articulados de tallos de vid o tallos de bambú. De comer tan poco, mi trasero se volvió como la pezuña de un camello. Debido a que comía tan poco, las protuberancias de mi columna sobresalían como cuentas acordonadas. Debido a que comí tan poco, mis costillas sobresalían tan flacas como las vigas de un viejo granero sin techo. Por haber comido tan poco, el brillo de mis ojos se hundía en sus cuencas, pareciendo un brillo de agua que se ha hundido en un pozo profundo.

A causa de comer tan poco, mi cuero cabelludo se arrugó y se marchitó como una calabaza amarga verde que se arruga y se marchita con el viento y el sol. De comer tan poco, se me pegaba la piel del vientre a la columna vertebral; así, si quería tocar la piel de mi vientre, me encontraba con mi columna vertebral, y si quería tocar mi columna vertebral, me encontraba con la piel de mi vientre. De comer tan poco, si quería defecar u orinar, ahí mismo me caía de cara. Por comer tan poco, si trataba de aliviar mi cuerpo frotándome las extremidades con las manos, el cabello, podrido en sus raíces, se caía de mi cuerpo mientras lo frotaba.

53–55. Sāriputta, hay ciertos *samañas* y brahmanes cuya doctrina y noción es esta: “La purificación se produce a través de la comida”. Dicen: —Vivamos de frijoles... —Vivamos de sésamo... —Vivamos de arroz, y comen arroz, comen arroz en polvo, beben agua de arroz, y hacen muchos tipos de brebajes de arroz. Ahora recuerdo haber comido un solo grano de arroz al día. Sāriputta, puedes pensar que el grano de arroz era más grande en esa época, pero no debes considerarlo así: el grano de arroz era entonces, cuando mucho del mismo tamaño que ahora. Al alimentarme con un solo grano de arroz al día, mi cuerpo alcanzó un estado de extrema demacración. Por comer tan poco... el cabello, podrido en sus raíces, se caía de mi cuerpo mientras me frotaba.

56. Sin embargo, Sāriputta, por tal conducta, por tal práctica, por tal ejecución de austeridades, no alcancé ningún estado sobrehumano, ninguna distinción en conocimiento y visión dignos de los nobles. ¿Por qué fue eso? Porque no alcancé esa noble sabiduría que, cuando se alcanza, es noble y emancipadora, y lleva, a quien practica de acuerdo con ella a la destrucción completa del sufrimiento.

57. Sāriputta, hay ciertos *samañas* y brahmanes cuya doctrina y noción es esta: “La purificación se produce a través del ciclo de renacimientos”. Pero no es fácil encontrar un reino en el ciclo al cual no haya ingresado a través de esta larga jornada, a excepción del reino divino de las *Moradas Puras*; si hubiera pasado por el ciclo como un *deva* en las *Moradas Puras*, nunca habría regresado a este mundo.²¹

58. Hay ciertos *samañas* y brahmanes cuya doctrina y noción es esta: “La purificación se produce a través de [algún tipo particular

de] renacimiento”. Pero no es fácil encontrar un tipo de renacimiento en el que no haya renacido ya en esta larga jornada —a excepción del renacimiento divino en las *Moradas Puras*...

59. Hay ciertos *samaṇas* y brahmanes cuya doctrina y noción es esta: “La purificación se produce a través de [alguna] morada en particular”. Pero no es fácil encontrar un tipo de morada en la que no haya habitado ya... —a excepción de la de los *devas* de las *Moradas Puras*...

60. Hay ciertos *samaṇas* y brahmanes cuya doctrina y noción es esta: “La purificación se realiza a través del sacrificio”, pero no es fácil encontrar un tipo de sacrificio que no haya sido ofrecido ya por mí en esta larga jornada, incluso cuando yo era un rey noble ungido en la cabeza o un brahmán acomodado.

61. Hay ciertos *samaṇas* y brahmanes cuya doctrina y noción es esta: “La purificación viene a través de la adoración del fuego”. Pero no es fácil encontrar un tipo de fuego que no haya sido adorado por mí en esta larga jornada, incluso cuando fui un rey noble ungido en la cabeza, o un brahmán acomodado.

62. Sāriputta, hay ciertos *samaṇas* y brahmanes cuya doctrina y noción es esta: “Mientras este buen hombre sea aún joven, un joven de cabello negro dotado con la bendición de la juventud, en la flor de la vida, mientras sea así es perfecto en su lúcida sabiduría. Pero cuando este buen hombre es viejo, envejecido, cargado de años, avanzado en la vida y llega a la última etapa, teniendo ochenta, noventa o cien años, entonces la lucidez de su sabiduría se pierde”. Pero no debe ser considerado así. Ahora soy viejo, envejecido, cargado de años, avanzado en la vida y llego a la última etapa: mis años han cumplido ochenta.

Supongamos ahora que yo tuviera cuatro discípulos con una vida útil de cien años, perfectos en atención plena (*satī*), capacidad de retención (*gati*), energía (*dhiti*) y lucidez de sabiduría (*paññāveyyattiya*).²² Entonces, así como un arquero hábil, entrenado, habiendo practicado y probado, podría fácilmente disparar una flecha ligera cruzando la sombra de una palmera, supongamos entonces que ellos fueran hasta ese punto perfectos en atención plena, capacidad de retención, energía y lucidez de sabiduría.

Ahora bien, supongamos que entonces me preguntaran continuamente sobre los cuatro fundamentos de la atención plena, y que les respondiera cuanto me preguntaran, y que recordaran cada respuesta mía, y que nunca hicieran una pregunta secundaria o se detuvieran excepto para comer, beber, consumir alimentos, saborear, orinar, defecar y descansar para quitar el sueño y el cansancio.

Aun así, mientras que la exposición del Dhamma del Tathāgata, sus explicaciones de los factores del Dhamma y sus respuestas a las

preguntas no hubieran llegado a su fin, ocurriría que, esos cuatro discípulos míos, con sus cien años de vida, habrían muerto al final de ese tiempo. Sāriputta, incluso si tuvieras que llevarme en una camilla, no habría cambio en la lucidez de la sabiduría del Tathāgata.

63. Hablando correctamente, si se dijera de alguien: —Un ser que no está sujeto a ofuscación ha aparecido en el mundo para el bienestar y la felicidad de muchos, por compasión por el mundo, para el bien, el bienestar y la felicidad de muchos *devas* y humanos—, es de mí de quien se debe decir esto correctamente.

64. Ahora bien, en esa ocasión el venerable Nāgasamāla estaba de pie detrás del Bienaventurado abanicándolo.²³ Entonces le dijo al Bienaventurado: —¡Es maravilloso, venerable señor, es maravilloso! Mientras escuchaba este discurso sobre el Dhamma, los vellos de mi cuerpo se erizaron. Venerable señor, ¿cuál es el nombre de este discurso sobre el Dhamma?

—En cuanto a eso, Nāgasamāla, puedes recordar este discurso sobre el Dhamma como “El Discurso espeluznante (*lomahaṃsanapariyāya*)”.²⁴

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. El venerable Nāgasamāla quedó satisfecho y deleitado con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.12

1. BB: El Buda le había explicado el *Sunakkhatta Sutta* (M.105), aparentemente antes de que Sunakkhatta se uniera al Saṅgha; el relato de su desertión se da en el *Pāṭika Sutta* (DN 24). Se sintió insatisfecho y abandonó la Orden debido a que el Buda no realizó ningún milagro en su presencia ni le explicó el génesis de las cosas.
2. BB: Los estados sobrehumanos (*uttari manussadhammā*) son estados, virtudes o logros superiores a las virtudes humanas ordinarias comprendidas en los diez cursos de acción saludables (ver: M 9.6); incluyen los *jhānas*, los tipos de conocimiento directo y los senderos y frutos. “Distinción en conocimiento y visión digna de los nobles” (*alamariyañāṇadassanavisesa*), esta expresión aparece con frecuencia en los *suttas* y significa todos los grados superiores de conocimiento meditativo característicos del individuo noble. Aquí, según MA, significa específicamente la vía supramundana, que Sunakkhatta niega del Buda.
3. BB: La esencia de su crítica es que el Buda enseña una doctrina que simplemente ha elaborado con el pensamiento, en lugar de una que la haya realizado mediante la sabiduría trascendental. Al parecer cree que ser conducido a la completa destrucción del sufrimiento es, como objetivo, inferior a la adquisición de poderes milagrosos.
4. BB: Todas las secciones siguientes pretenden ser una refutación de la crítica de Sunakkhatta al Buda. Los párrafos §§6 a 8 cubren los primeros tres de los seis conocimientos directos (*abhiññā*), apareciendo los tres últimos como el último de los diez poderes del Tathāgata. Estos últimos, según MA, deben entenderse como poderes de conocimiento (*ñāṇabala*) que alcanzan todos los Budas como fruto de su acumulación de mérito. El Vibhanga (§§809–31/440–51) del Abhidhamma Piṭaka proporciona un análisis elaborado de ellos.

NT: Los términos *purisadamma* y *purisadammasārathī* son traducidos comúnmente como “una persona a ser entrenada o convertida” y “guía de personas que deben ser restringidas”, respectivamente (ver: *English-Pāli Dictionary* de A.P. Buddhadatta). Otros términos comúnmente empleados son “domables” y “domesticables”, sin embargo, estos términos pueden ser asociados con la doma de animales o con la vida doméstica (lo opuesto del ir de la vida hogareña a la vida sin hogar). En la presente obra se optó por traducir como “personas capaces de ser entrenadas” debido a la prominencia que tiene el Triple Entrenamiento (en *sīla*, *samādhi* y *paññā*) en la doctrina del Buda.

5. BB: Sobre el sonido del rugido del león del Buda, ver: SN 22:78/iii.84–86. La Rueda de Brahmā es la rueda suprema, la mejor y la más excelente. La Rueda del Dhamma (*dhammacakka*) tiene un doble significado: el conocimiento que penetra la verdad y el conocimiento de cómo exponer la enseñanza (MA).
6. Vbh §809 explica este conocimiento citando extensamente M.115, §§12-17. MA, sin embargo, lo explica de otra manera: como el conocimiento de las correlaciones entre las causas y sus resultados.
7. BB: Este conocimiento puede ser ejemplificado por el análisis del *kamma* que hace el Buda en M.57, M.135 y M.136. MA explica la posibilidad (*thāna*) como el reino, las circunstancias, el tiempo y el esfuerzo; factores que pueden impedir o reforzar el resultado; la causa (*hetu*) es el *kamma* mismo.
8. BB: Este conocimiento se aclarará en los párrafos §§35 a 42 siguientes.
9. BB: La comprensión del Tathāgata de los muchos elementos que constituyen el mundo se menciona en M.115, §§4–9.
10. Vbh §813 explica que el Tathāgata entiende que los seres son de inclinaciones superiores e inferiores, y que gravitan hacia aquellos que comparten sus propias inclinaciones.
11. Vbh §§814–27 ofrece un análisis detallado. MA establece el significado de manera más concisa como el conocimiento del Tathāgata sobre la superioridad e inferioridad de las facultades de fe, energía, atención, concentración y sabiduría de los seres.
12. Vbh §828: La “contaminación” (*sankilesa*) es un estado que causa deterioro, la “limpieza” (*vodāna*) es un estado que causa excelencia, el “emerger” (*vuṭṭhāna*) es a la vez limpieza y salida de un logro. Las ocho liberaciones (*vimokkhā*) se enumeran en M. 77.22 y M. 137.26; los nueve logros (*samāpatti*) son los cuatro *jhānas*, los cuatro logros inmateriales y el cese de la percepción y la sensación como en M.25, §§12-20.
13. BB: El modismo *yathābhataṃ nikkhitto evaṃ niraye* es complicado; la traducción aquí sigue el comentario: “Será puesto en el infierno como si se lo hubieran llevado y puesto allí los guardianes del infierno”.
14. BB: En la tradición budista posterior, los *asuras*, titanes o “anti-devas”, se añaden como un reino separado para formar seis destinos.
NT: Los *petas* pertenecen al reino o mundo de los espíritus que han partido —o de los espíritus hambrientos. Es parte de la esfera de la existencia sensorial (*kāma-loka*).
15. MA: Aunque la descripción es la misma que la de la bienaventuranza del mundo celestial, el significado es diferente. Porque la bienaventuranza del mundo celestial no es realmente muy

placentera porque las fiebres de la lujuria, etcétera, todavía están presentes allí. Pero la bienaventuranza del Nibbāna es extremadamente placentera en todos los sentidos, debido al cese de todas las fiebres.

16. BB: En esta coyuntura, nos informa MA, el Buda expuso este relato de sus prácticas ascéticas pasadas, porque Sunakkhatta era un gran admirador del ascetismo extremo (como muestra el *Pāṭika Sutta*) y el Buda quería hacerle saber que no había nadie que pudiera igualarlo en la práctica de austeridades. Los pasajes que siguen deben cotejarse con M. 4.20 y M.36, §§20–30 para obtener una imagen más completa del experimento del *bodhisatta* con el extremo de la auto mortificación.
17. BB: La idea parece ser que su compasión estaba dirigida, no hacia los microbios en una gota de agua (como implicaba la traducción en la primera edición), sino hacia las criaturas que podrían resultar heridas o muertas por el agua desechada descuidadamente.
18. MA dice que el “período de nevadas de ocho días” (*antaratṭhaka himapātasamaya*) ocurre durante los últimos cuatro días del mes *Magha* y los primeros cuatro días del mes *Phagguna* (es decir, a finales de febrero). Sin embargo, el período frío en el sur de Asia suele caer a finales de diciembre o principios de enero.
19. BB: Es decir, sostienen la opinión de que los seres se purifican mediante dietas especiales y una ingesta reducida de alimentos.
20. NT: Asociada con el árbol de *kola* (género *Cola*).
21. BB: El renacimiento en las *Moradas Puras* (*suddhāvāsa*) sólo es posible para los que no retornan.
22. BB: El pāli para los cuatro términos es: *sati*, *gati*, *dhiti*, *paññāveyyattiya*. MA explica *sati* como la capacidad de captar en la mente cien o mil frases mientras se pronuncian; *gati* como la capacidad de unirlos y retenerlos en la mente; *dhiti* como la capacidad de recitar lo que se ha captado y retenido; y *paññāveyyattiya* como la capacidad de discernir el significado y la lógica de esas frases.
 NT: El diccionario budista de A.P. Buddhadatta traduce el vocablo *dhiti* como energía, ánimo [esfuerzo]. Puesto que la “retención” (el término enumerado previamente) está muy relacionada con la memoria no tradujo el término como “memoria” (lo que correspondería a la versión original en inglés), y opté por la traducción directa del pāli.
23. BB: El Ven. Nāgasamāla había sido un asistente personal del Buda durante los primeros veinte años de su ministerio.
24. BB: *Lomahaṃsanapariyāya*. Se hace referencia al *sutta* con ese nombre en Miln 398 y en el Comentario al *Dīgha Nikāya*.

13. *Mahādukkhakkhandha Sutta*

El gran discurso sobre la masa del sufrimiento

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado residía en Sāvattthī, en el Bosquecillo de Jeta, el parque de Anāthapiṇḍika.

2. Entonces, cuando llegó la mañana, cierto número de bhikkhus se vistió, y tomando sus cuencos y túnicas exteriores, fueron a Sāvattthī por ofrendas de alimento. Entonces pensaron: “Todavía es demasiado pronto para vagar por ofrendas en Sāvattthī. Supongamos que vamos al parque de los renunciantes de otras sectas”. Así que fueron al parque de los renunciantes de otras sectas e intercambiaron saludos con ellos. Terminada esta conversación cortés y amable, se sentaron a un lado. Los renunciantes les dijeron:

3. —Amigos, el samaṇa Gautama describe la plena comprensión de los placeres sensoriales, y nosotros también; el samaṇa Gautama describe la plena comprensión de la forma material, y nosotros también; el samaṇa Gautama describe la plena comprensión de las sensaciones, y nosotros también. ¿Cuál es entonces la distinción aquí, amigos, cuál es la variación, cuál es la diferencia entre la enseñanza del Dhamma del samaṇa Gautama y la nuestra, entre sus instrucciones y las nuestras?¹

4. Entonces esos bhikkhus ni aprobaron ni desaprobaron las palabras de los renunciantes. Sin hacer ninguna de las dos cosas, se levantaron de sus asientos y se fueron, pensando: “Llegaremos a comprender el significado de estas palabras en la presencia del Bienaventurado”.

5. Cuando hubieron vagado por ofrendas de alimento en Sāvattthī y hubieron regresado de su ronda de recolección, después de la comida fueron a donde se encontraba el Bienaventurado, y después de rendirle homenaje, se sentaron a un lado y le contaron lo que había sucedido. El Bienaventurado dijo:

6. —Bhikkhus, los renunciantes de otras sectas que hablan así deben ser interrogados diciendo así: —Pero, amigos, ¿Cuál es la satisfacción?, ¿Cuál es el peligro y cuál es el escape en el caso de los placeres sensoriales? ¿Cuál es la satisfacción, cuál es el peligro y cuál es el escape en el caso de la forma material? ¿Cuál es la satisfacción,

cuál es el peligro y cuál es el escape en el caso de las sensaciones? Al ser interrogados así, los renunciates de otras sectas no darán cuenta del asunto y, aún más, se encontrarán en dificultades. ¿Por qué razón? Porque no es su ámbito. Bhikkhus, no veo a nadie en el mundo con sus *devas*, sus *Māras* y sus *Brahmās*, ni en esta generación con sus *samaṇas* y brahmanes, con sus príncipes y su gente, que pueda satisfacer la mente con una respuesta a estas preguntas, a excepción del Tathāgata o su discípulo o uno que lo haya aprendido de ellos.

(PLACERES SENSORIALES)

7. (i) ¿Y qué, bhikkhus, es la satisfacción en el caso de los placeres sensoriales? Bhikkhus, existen estas cinco ramas de placer sensorial. ¿Cuáles son las cinco? Formas cognoscibles por el ojo que son anheladas, deseadas, agradables y gustadas, conectadas con los deseos sensoriales y que son provocadoras de lujuria. Sonidos cognoscibles por el oído... Olores cognoscibles por la nariz... Sabores cognoscibles por la lengua... Objetos tangibles cognoscibles por el cuerpo que son anhelados, deseados, agradables y gustados, conectados con el deseo sensorial y que son provocadores de lujuria. Estas son las cinco ramas del placer sensorial. Ahora bien, el placer y el gozo que surgen en función de estas cinco ramas del placer sensorial son lo satisfactorio en el caso de los placeres sensoriales.

8. (ii) ¿Y cuál es el peligro, bhikkhus, en el caso de los placeres sensoriales? Aquí, bhikkhus, debido al oficio por el cual un miembro del clan se gana la vida —ya sea supervisión, contabilidad, cálculo, agricultura, comercio, labranza, tiro con arco, servicio real, o cualquier oficio— tiene que enfrentar frío, tiene que hacer frente al calor, se lesiona por contacto con tábanos, mosquitos, viento, sol y alimañas reptantes; se arriesga a la muerte por hambre y sed. Ahora bien, esto es un peligro en el caso de los placeres sensoriales, una masa de sufrimiento visible aquí y ahora, que tiene a los placeres sensoriales como su causa, a los placeres sensoriales como su fuente, a los placeres sensoriales como su base, siendo su causa simplemente los placeres sensoriales.

9. Si ninguna posesión se obtiene por el miembro del clan mientras trabaja y se aplica y se esfuerza así, entonces se aflige, se acongoja y se lamenta, llora golpeándose el pecho y se angustia, gritando: —¡Mi trabajo es en vano, mi esfuerzo es infructuoso! Ahora bien, esto también es un peligro en el caso de los placeres sensoriales, es una masa de sufrimiento visible aquí y ahora... su causa son simplemente los placeres sensoriales.

10. Si la propiedad llega al miembro del clan mientras trabaja y se aplica y hace un esfuerzo así, experimenta dolor y congoja al protegerla, pensando: “¿Cómo evitar que los reyes o los ladrones se apoderen de su

propiedad, o que el fuego la quemara, o el agua la arrasara, o herederos odiosos se la llevaran?" Y mientras guarda y protege su propiedad, los reyes o los ladrones se la llevan, o el fuego la quema, o el agua la arrasa, u odiosos herederos se la llevan. Y se aflige, se acongoja y se lamenta, llora golpeándose el pecho y se angustia, gritando: —¡Lo que tenía ya no lo tengo! Ahora bien, esto también es un peligro en el caso de los placeres sensoriales, es una masa de sufrimiento visible aquí y ahora... su causa son simplemente los placeres sensoriales.

11. Nuevamente, con los placeres sensoriales como causa, los placeres sensoriales como fuente, los placeres sensoriales como base, siendo la causa simplemente los placeres sensoriales, los reyes pelean con los reyes, los nobles con los nobles, los brahmanes con los brahmanes, los jefes de familia con los jefes de familia; la madre pelea con el hijo, el hijo con la madre, el padre con el hijo, el hijo con el padre; hermano pelea con hermano, hermano con hermana, hermana con hermano, y el amigo con el amigo. Y aquí, en sus riñas, reyertas y disputas se atacan unos a otros con puños, terrones, palos o cuchillos, con lo cual incurren en la muerte o en un sufrimiento mortal. Ahora bien, esto también es un peligro en el caso de los placeres sensoriales, una masa de sufrimiento aquí y ahora... siendo su causa simplemente los placeres sensoriales.

12. Nuevamente, con los placeres sensoriales como causa... los hombres toman espadas y escudos y se ciñen arcos y carcajes, y cargan a la batalla en masa en doble formación, con flechas y lanzas volando y espadas centelleando; y allí son heridos por flechas y lanzas, y sus cabezas son cortadas por espadas, por lo que incurren en muerte o sufrimiento mortal. Ahora bien, esto también es un peligro en el caso de los placeres sensoriales, una masa de sufrimiento aquí y ahora... siendo su causa simplemente los placeres sensoriales.

13. Nuevamente, con los placeres sensoriales como causa... los hombres toman espadas y escudos y se ciñen arcos y carcajes, y cargan contra fortificaciones resbaladizas, con flechas y lanzas volando y espadas centelleantes; y allí son heridos por flechas y lanzas y salpicados con líquidos hirvientes y aplastados bajo grandes pesos, y sus cabezas son cortadas por espadas, por lo que incurren en muerte o sufrimiento mortal. Ahora bien, esto también es un peligro en el caso de los placeres sensoriales, una masa de sufrimiento aquí y ahora... siendo su causa simplemente los placeres sensoriales.

14. Nuevamente, con los placeres sensoriales como causa... los hombres irrumpen en las casas, saquean riquezas, cometen robos, emboscan carreteras, seducen a las esposas de otros, y cuando son atrapados, los reyes les infligen muchos tipos de tortura. Los hacen azotar con látigos, los azotan con bastones, los azotan con garrotes; les cortan las manos, les cortan los pies, les cortan las manos y los pies; les

cortan las orejas, les cortan las narices, les cortan las orejas y las narices; los tienen sujetos a la “olla de papilla”, al “afeitado de concha pulida”, a la “boca de Rāhu”, a la “corona de fuego”, a la “mano llameante”, a las “briznas de hierba”, al “vestido de corteza”, al “antílope”, a los “ganchos de carne”, a las “monedas”, al “decapado con lejía”, al “perno pivotante”, a la “palizada enrollada”;² y los hacen rociar con aceite hirviendo, y los arrojan para que los perros los devoren, y los hacen empalar vivos en estacas, y les cortan la cabeza con espadas, por lo que incurren en la muerte o en un sufrimiento mortal. Ahora bien, esto también es un peligro en el caso de los placeres sensoriales, una masa de sufrimiento aquí y ahora... su causa es simplemente los placeres sensoriales.

15. Nuevamente, con los placeres sensoriales como causa, los placeres sensoriales como fuente, los placeres sensoriales como base, siendo la causa simplemente los placeres sensoriales, la gente se entrega a la mala conducta corporal, verbal y mental. Habiendo hecho esto, al disolverse el cuerpo, después de la muerte, reaparecen en estados de privación, en un destino infeliz, en la perdición, incluso en el infierno. Ahora bien, esto es un peligro en el caso de los placeres sensoriales, una masa de sufrimiento en la vida venidera,³ teniendo los placeres sensoriales como su causa, los placeres sensoriales como su fuente, los placeres sensoriales como su base, siendo su causa simplemente los placeres sensoriales.

16. (iii) ¿Y cuál es, bhikkhus, el escape en el caso de los placeres sensoriales? Es la eliminación del deseo y la lujuria, el abandono del deseo y la lujuria por los placeres sensoriales.⁴ Este es el escape en el caso de los placeres sensoriales.

17. Que aquellos *samañas* y brahmanes que no entienden como realmente es lo satisfactorio como satisfactorio, el peligro como peligro, y el escape como escape en el caso de los placeres sensoriales, pretendan ellos mismos comprender completamente los placeres sensoriales o instruir a otro para que los comprenda plenamente, eso es imposible. En el caso de *samañas* y brahmanes que entienden tal como es realmente lo satisfactorio como satisfactorio, el peligro como peligro y el escape como escape respecto a los placeres sensoriales, el que ellos mismos comprendan completamente los placeres sensoriales o que instruyan a otro para que pueda comprenderlos completamente, eso sí es posible.

18. (i) ¿Y cuál es, bhikkhus, lo satisfactorio en el caso de la forma material? Supongamos que hubiera una muchacha de la clase noble o de la clase brahmánica o de ascendencia familiar; de quince o dieciséis años, ni demasiado alta ni demasiado baja, ni demasiado delgada ni demasiado gorda, ni demasiado morena ni demasiado rubia. ¿Estaría su belleza y hermosura entonces en su apogeo? —Sí, venerable señor. —Ahora bien, el placer y el gozo que surgen en dependencia de esa belleza y hermosura son lo satisfactorio en el caso de la forma material.

19. (ii) ¿Y cuál es el peligro, bhikkhus, en el caso de la forma material? Más tarde uno podría ver aquí a esa misma mujer a los ochenta, noventa o cien años, anciana, tan torcida como un soporte de techo, doblada, sostenida por un bastón, tambaleante, frágil, sin juventud, con los dientes rotos, pelo canoso, pelo escaso, calva, arrugada, con las extremidades llenas de manchas. ¿Qué opinan, bhikkhus? ¿Se ha desvanecido su antigua belleza y hermosura y el peligro se ha hecho evidente? —Sí, venerable señor. —Bhikkhus, esto es un peligro en el caso de la forma material.

20. Además, uno podría ver a esa misma mujer afligida, sufriendo y gravemente enferma, yaciendo sucia en su propia orina y excrementos, levantada por unos y puesta en el suelo por otros. ¿Qué opinan, bhikkhus? ¿Se ha desvanecido su antigua belleza y hermosura y el peligro se ha hecho evidente? —Sí, venerable señor. —Bhikkhus, esto también es un peligro en el caso de la forma material.

21. Nuevamente, uno podría ver a esa misma mujer como un cadáver arrojado a un lado en un osario, uno, dos o tres días muerta, hinchada, lívida y supurando materia. ¿Qué opinan, bhikkhus? ¿Se ha desvanecido su antigua belleza y hermosura y el peligro se ha hecho evidente? —Sí, venerable señor. —Bhikkhus, esto también es un peligro en el caso de la forma material.

22–29. Además, se podría ver a esa misma mujer como un cadáver arrojado en un osario: siendo devorado por cuervos, gavilanes, buitres, perros, chacales o diversas clases de gusanos... un esqueleto de carne y hueso, sostenido por tendones... un esqueleto descarnado manchado de sangre, unido con tendones... un esqueleto sin carne ni sangre, unido con tendones... huesos separados, esparcidos en todas direcciones —aquí un hueso de la mano, allí un hueso del pie, aquí un fémur, allí una costilla, aquí un hueso de la cadera, allí una columna vertebral, aquí el cráneo... huesos blanqueados, del color de conchas... huesos amontonados... huesos de más de un año, podridos y convertidos en polvo. —¿Qué opinan, bhikkhus? ¿Se ha desvanecido su antigua belleza y hermosura y el peligro se ha hecho evidente? —Sí, venerable señor. —Bhikkhus, esto también es un peligro en el caso de la forma material.

30. (iii) ¿Y cuál es, bhikkhus, el escape en el caso de la forma material? Es la eliminación del deseo y la lujuria, el abandono del deseo y la lujuria por la forma material. Este es el escape en el caso de la forma material.

31. Que aquellos *samañas* y brahmanes que no entienden como realmente es lo satisfactorio como satisfactorio, el peligro como peligro, y el escape como escape en el caso de la forma material, pretendan ellos mismos comprender completamente la forma material o instruir a otro para que la comprenda plenamente, eso es imposible. En el caso de *samañas* y brahmanes que entienden tal como es realmente lo satisfactorio como satisfactorio, el peligro como peligro y

el escape como escape respecto a la forma material, que ellos mismos comprendan completamente la forma material o que instruyan a otro para que pueda comprenderla completamente, eso sí es posible.

(SENSACIONES)

32. (i) ¿Y cuál es, bhikkhus, lo satisfactorio en el caso de las sensaciones? Aquí, bhikkhus, estando completamente apartado de los placeres sensoriales y apartado de los estados mentales malsanos, un bhikkhu entra y permanece en el primer *jhāna*, que va acompañado de aplicación inicial y aplicación sostenida de la mente, con gozo y placer nacidos de la reclusión.⁵ En tal ocasión, no tiene la intención de afligirse, ni de afligir a otro, ni de afligir a ambos. En esa ocasión sólo siente una sensación que está libre de aflicción. La mayor satisfacción en el caso de las sensaciones es la liberación respecto a la aflicción, así lo declaro.

33–35. Nuevamente, con el aquietamiento de la aplicación inicial y la aplicación sostenida de la mente, un bhikkhu entra y permanece en el segundo *jhāna*... Con el desvanecimiento también del gozo... él entra y permanece en el tercer *jhāna*... Y con el abandono del placer y el dolor, entra y permanece en el cuarto *jhāna*... En tal ocasión, no tiene la intención de afligirse, ni de afligir a otro, ni de afligir a ambos. En esa ocasión sólo siente una sensación que está libre de aflicción. La mayor satisfacción en el caso de las sensaciones es la liberación respecto a la aflicción, así lo declaro.

36. (ii) “¿Y cuál es el peligro, bhikkhus, en el caso de las sensaciones? Las sensaciones son transitorias, son sufrimiento y están sujetas a cambios. Este es el peligro en el caso de las sensaciones.

37. (iii) ¿Y cuál es, bhikkhus, el escape con respecto a las sensaciones? Es la eliminación del deseo y la lujuria, el abandono del deseo y la lujuria por las sensaciones. Este es el escape en el caso de las sensaciones.

38. Que aquellos *samañās* y brahmanes que no entienden como realmente es lo satisfactorio como satisfactorio, el peligro como peligro, y el escape como escape en el caso de las sensaciones, y que así pretendan ellos mismos comprender completamente las sensaciones o instruir a otro para que las comprenda plenamente, eso es imposible. En el caso de *samañās* y brahmanes que entienden tal como es realmente lo satisfactorio como satisfactorio, el peligro como peligro y el escape como escape respecto a las sensaciones, que ellos mismos comprendan completamente las sensaciones o que instruyeran a otro para que pueda comprenderlas completamente, eso sí es posible.

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. Los bhikkhus estuvieron satisfechos y deleitados con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.13

1. MA: “Completa comprensión” (*pariññā*) aquí significa superar (*samatikkama*) o abandonar (*pahāna*). Los renunciantes de otras sectas identifican la comprensión plena de los placeres sensoriales con el primer *jhāna*, la comprensión plena de la forma material con los planos inmateriales del ser y la comprensión plena de las sensaciones con el plano de *no percepción* del ser [ver: AN 9.24]. El Buda, por el contrario, describe la plena comprensión de los placeres sensoriales como el camino del que no regresa, y la plena comprensión tanto de la forma material como de las sensaciones como el camino del *arahant*.
2. MA ofrece una descripción gráfica de cada una de estas formas de tortura.
3. BB: Hay que señalar que mientras los peligros anteriores inherentes en los placeres sensoriales fueron llamados “una masa de sufrimiento visible aquí y ahora” (*sandiṭṭhiko dukkhakkhandho*), a éste se le llama “una masa de sufrimiento en la vida venidera” (*samparāyiko dukkhakkhandho*).
4. MA dice que Nibbāna es la eliminación y el abandono del deseo y la lujuria por los placeres sensoriales, porque en dependencia del Nibbāna, el deseo y la lujuria se eliminan y se abandonan. También se podría considerar que incluye el camino del que no regresa, que logra el abandono del deseo y la lujuria por los placeres sensoriales.
NT: Respecto al uso del término “lujuria”, ver: n.25, M.43.
5. BB: Para exponer el peligro de las sensaciones, el Buda elige el tipo más refinado y exaltado de placer mundano, la bienaventuranza y la paz de los *jhānas*, y muestra que incluso esos estados son transitorios y, por lo tanto, insatisfactorios.

14. *Cūḷadukkhakkhandha Sutta*

El discurso breve sobre la masa del sufrimiento

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado residía en el país de los Sakya, en Kapilavatthu, en el parque de Nigrodha.

2. Entonces, Mahānāma el Sakya¹ fue a donde se encontraba el Bienaventurado, y después de rendirle homenaje, se sentó a un lado y dijo: —Venerable señor, hace mucho tiempo que entendí el Dhamma enseñado por el Bienaventurado así: “El deseo es una imperfección que contamina la mente, la aversión es una imperfección que contamina la mente, la ofuscación es una imperfección que contamina la mente”. Sin embargo, no obstante que entiendo el Dhamma enseñado por el Bienaventurado de esa forma, a veces, estados de deseo, aversión y ofuscación invaden mi mente y permanecen. Me he preguntado, venerable señor, ¿qué estado aún no ha sido abandonado por mí internamente, debido a que a veces estos estados de deseo, aversión y ofuscación invaden mi mente y permanecen?²

3. Mahānāma, todavía hay un estado que no has abandonado internamente, debido al cual, a veces estados de deseo, aversión y ofuscación invaden tu mente y permanecen; porque si ese estado ya lo hubieras abandonado internamente, no estarías viviendo la vida hogareña, no estarías disfrutando de los placeres sensoriales.³ Es debido a que ese estado no ha sido abandonado por ti internamente que estás viviendo la vida hogareña y disfrutando de los placeres sensoriales.

4. Aunque un noble discípulo ha visto claramente cómo es en realidad, con la debida sabiduría, que los placeres sensoriales proporcionan poca satisfacción, mucho sufrimiento y congoja, y que el peligro en ellos es aún mayor, en tanto que todavía ese discípulo no alcance el gozo y placer que están aparte de los placeres sensoriales, aparte de los estados mentales malsanos, o algo más pacífico que eso, todavía puede sentirse atraído por los placeres sensoriales.⁴ Pero cuando un discípulo noble ha visto claramente, tal como es en realidad,

con sabiduría adecuada, que los placeres sensoriales proporcionan poca satisfacción, mucho sufrimiento y congoja, y que el peligro en ellos es aún mayor, y alcanza el gozo y placer que están aparte de los placeres sensoriales, aparte de los estados malsanos, o algo más pacífico que eso, entonces ya no se siente atraído por los placeres sensoriales.

5. Antes de mi iluminación, cuando todavía era solo un *bodhisatta* no iluminado, también vi claramente, como realmente es, con la sabiduría adecuada, cómo los placeres sensoriales proporcionan poca satisfacción, mucho sufrimiento y mucha congoja, y cuán grande es el peligro en ellos; pero mientras todavía no alcanzaba el gozo y el placer que están aparte de los placeres sensoriales, aparte de los estados malsanos, o algo más pacífico que eso, reconocí que todavía podía ser atraído por los placeres sensoriales. Pero cuando vi claramente como es en realidad, con la sabiduría adecuada, cómo los placeres sensoriales proporcionan poca satisfacción, mucho sufrimiento y mucha congoja, y cuán grande es el peligro en ellos, y alcancé el gozo y el placer que están aparte de los placeres sensoriales, aparte de los estados malsanos, a algo más pacífico que eso, entonces reconocí que ya no me atraían los placeres sensoriales.

6–14. ¿Y cuál es la satisfacción en el caso de los placeres sensoriales? Mahānāma, existen estas cinco ramas de placer sensorial... (Como en M.13, §§7-15) ... Ahora bien, esto es un peligro en el caso de los placeres sensoriales, una masa de sufrimiento en la vida venidera, teniendo los placeres sensoriales como su origen, los placeres sensoriales como su causa, los placeres sensoriales como su fuente, los placeres sensoriales como su base, y siendo la causa [de ese peligro] simplemente los placeres sensoriales.

15. Ahora, Mahānāma, en una ocasión yo estaba viviendo en Rājagaha en la montaña del Pico del Buitre. En esa ocasión, un número de Nigaṇṭhas que vivían en la Roca Negra en las laderas de Isigili estaban practicando de pie continuamente, rechazando sentarse, y estaban experimentando sensaciones dolorosas, atormentadoras y punzantes debido a tal esfuerzo.⁵

16. Entonces, cuando se hizo de noche, me levanté de la meditación y fui a donde los Nigaṇṭhas se encontraban. Les pregunté: —Amigos, ¿por qué practican estar de pie continuamente, rechazando los asientos y experimentando sensaciones dolorosas, atormentadoras y penetrantes debido a tal esfuerzo?

17. Cuando dije esto, respondieron: —Amigo, el Nigaṇṭha Nātaputta es omnisciente y todo lo ve y afirma tener conocimiento y visión completos, afirmando que: —Ya sea que esté caminando, de pie, dormido o despierto, el conocimiento y visión están continua

e ininterrumpidamente en mí. Dice lo siguiente: —Nigaṇṭhas, han cometido malas acciones en el pasado; agótenlas con la ejecución de austeridades extremas. Y cuando estén aquí y ahora restringidos en cuerpo, palabra y mente, eso es no hacer malas acciones para el futuro. Entonces, al aniquilar con ascetismo las acciones pasadas y al no realizar acciones nuevas, no habrá consecuencias en el futuro. Sin consecuencias en el futuro, está la destrucción de la acción. Con la destrucción de la acción, está la destrucción del sufrimiento. Con la destrucción del sufrimiento, está la destrucción de la sensación. Con la destrucción de la sensación, todo sufrimiento se agotará. Esta es [la doctrina] que aprobamos y aceptamos, y estamos satisfechos con ella.

18. Cuando esto fue dicho, les dije: —Pero, amigos, ¿saben que existieron en el pasado, y que no es cierto que no existieron en ese pasado? —No, amigo. —Pero, amigos, ¿acaso saben que en el pasado cometieron malas acciones y no se abstuvieron de ellas? —No, amigo. —Pero, amigos, ¿saben que han hecho tales y tales malas acciones? —No, amigo. —Pero, amigos, ¿saben qué tanto sufrimiento ya se ha agotado, o qué tanto sufrimiento aún tiene que ser agotado, o que cuando tanto sufrimiento haya sido agotado, todo el sufrimiento habrá sido agotado? —No, amigo. —Pero, amigos, ¿saben lo que es el abandono de los estados malsanos y qué es el cultivo de estados saludables aquí y ahora? —No, amigo.

19. —Entonces, amigos, parece que ustedes no saben que existieron en el pasado y tampoco saben si no existieron en ese pasado; o que hicieron malas acciones en el pasado y no se abstuvieron de ellas, o que hicieron tales y tales malas acciones; o qué tanto sufrimiento ya ha sido agotado, o que aún hay tanto sufrimiento por agotarse; o que cuando tal cantidad de sufrimiento ha sido agotada, todo el sufrimiento habrá sido agotado; o lo que es el abandono de los estados malsanos y lo que es el cultivo de los estados saludables aquí y ahora. Siendo así el caso, aquellos que son asesinos, malhechores con las manos ensangrentadas en el mundo, cuando renacen entre los seres humanos, ingresan como renunciantes como Nigaṇṭhas.⁶

20. —Amigo Gautama, el placer no se obtiene a través del placer; el placer se obtiene a través del dolor. Porque si se obtuviera placer a través del placer, entonces el rey Seniya Bimbisāra de Magadha obtendría placer; ya que mora en mayor placer que el venerable Gautama.

—Ciertamente, los venerables Nigaṇṭhas han pronunciado esas palabras precipitadamente y sin reflexionar. Más bien, soy yo a quien se debe preguntar: ¿quién mora con mayor placer, el rey Seniya Bimbisāra de Magadha o el venerable Gautama?

—Ciertamente, amigo Gautama, pronunciamos esas palabras precipitadamente y sin reflexionar. Pero dejémoslo así. Ahora le preguntamos al venerable Gautama: ¿quién mora con mayor placer, el rey Seniya Bimbisāra de Magadha o el venerable Gautama?

21. —Entonces, amigos, les haré una pregunta a cambio. Respondan como quieran. ¿Qué opinan, amigos, es capaz el rey Seniya Bimbisāra de Magadha de permanecer sin mover su cuerpo ni pronunciar una palabra, experimentando exclusivamente placer durante siete días y noches? —No, amigo. —¿Acaso puede el rey Seniya Bimbisāra de Magadha permanecer sin mover su cuerpo ni pronunciar una palabra, experimentando exclusivamente placer durante seis, cinco, cuatro, tres o dos días y noches?... ¿por un día y una noche? —No, amigo.

22. —Sin embargo, amigos, yo puedo permanecer sin mover mi cuerpo ni pronunciar una palabra, experimentando exclusivamente placer durante un día y una noche... durante dos, tres, cuatro, cinco y seis días y noches... durante siete días y noches.⁷ ¿Qué opinan ustedes, amigos? Siendo así, ¿quién permanece con mayor placer, el rey Seniya Bimbisāra de Magadha o yo?

—Siendo así, el venerable Gautama mora con mayor placer que el rey Seniya Bimbisāra de Magadha.

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. Mahānāma el Sakya⁸ quedó satisfecho y deleitado con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.14

1. BB: Mahānāma el Sakya era primo de Buda y hermano de los bhikkhus Anuruddha y Ānanda. Eligió seguir siendo cabeza de familia y dejar que Anuruddha se convirtiera en bhikkhu. La historia se cuenta en Ñāṇamoli, *The Life of the Buddha*, pp. 80–81.
2. Según MA, Mahānāma había obtenido hacía mucho tiempo el fruto del que regresa una vez (*sakadāgāmi*), que sólo debilita el deseo, la aversión y la ofuscación, pero no los erradica. MA dice que tenía la noción equivocada de que el deseo, la aversión y la ofuscación son erradicados por el camino del que regresa una vez. Así, cuando vio que todavía surgían en su mente estas impurezas, se dio cuenta de que no estaban abandonadas y le preguntó al Buda la causa de su surgimiento. Los discípulos nobles pueden equivocarse acerca de qué impurezas se abandonan y mediante qué vía.
3. BB: De la discusión que siguió sobre el peligro de los placeres sensoriales, parece que el “estado” (*dhamma*) no abandonado por Mahānāma era el deseo sensorial, que lo mantenía atado a la vida hogareña y al disfrute de los placeres sensoriales.
4. BB: El “gozo y el placer que están aparte de los placeres sensoriales” son el gozo y el placer pertenecientes al primero y segundo *jhānas*; los estados más pacíficos que eso son los *jhānas* superiores. De este pasaje parece deducirse que un discípulo puede alcanzar incluso la segunda vía y fruto sin poseer *jhāna* mundana.
5. BB: Los Nigaṇṭhas o jainistas, seguidores del maestro Nigaṇṭha Nātaputta (también conocido como Mahāvīra), enfatizaban la práctica de austeridades para desgastar las acumulaciones del mal *kamma* pasado. El propósito de este pasaje, según MA, es mostrar el escape, que no se mostró antes junto con lo satisfactorio y el peligro de los placeres sensoriales. El Buda introduce la práctica jainista del ascetismo para demostrar que su propia enseñanza es un “camino intermedio” libre de los dos extremos de la indulgencia sensorial y la auto mortificación.
6. BB: Los jainistas sostenían la opinión de que todo lo que una persona experimenta es causado por el *kamma* pasado. Si eso fuera así, argumenta el Buda, los severos sufrimientos a los que se sometieron como parte de su disciplina ascética deberían tener sus raíces en acciones gravemente dañinas de vidas anteriores.
7. MA: Esto se refiere a su propia experiencia del placer del logro de la fruición, es decir, la obtención del fruto del estado de *arahant* (*arahattaphalasamāpatti*).

8. NT: Sakya es el etnónimo que aparece en los textos. Se usa sin pluralizar como nombre de clan o grupo étnico, tal como ocurre con otros nombres tradicionales: “los Sakya”, “los Licchavianos”, “los Koliya”.

15. *Anumāna Sutta*

Inferencia

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el venerable Mahā Moggallāna residía en Bhagga, en Sumsumāragira, en el bosquecillo de Bhesakalā, el parque de los venados. Allí se dirigió a los bhikkhus diciendo: —Amigos, bhikkhus. —Amigo, respondieron. El venerable Mahā Moggallāna dijo esto:

2. —Amigos, aunque un bhikkhu lo solicite así: “Que los venerables me amonesten, necesito ser amonestado por los venerables”,¹ sin embargo, si ese bhikkhu es difícil de amonestar y posee cualidades que lo hacen difícil de amonestar, si es impaciente y no toma correctamente la instrucción, entonces sus compañeros de vida santa piensan que no debe ser amonestado ni instruido, lo consideran una persona en la que no se puede confiar.

3. ¿Y qué cualidades lo hacen difícil de amonestar?

(1) Aquí, un bhikkhu tiene malos deseos y está dominado por malos deseos;² esta es una cualidad que lo hace difícil de amonestar.

(2) Una vez más, un bhikkhu se elogia a sí mismo y menosprecia a los demás; esta es una cualidad que lo hace difícil de amonestar.

(3) Una vez más, un bhikkhu está enojado y está dominado por la ira; esta es una cualidad...

(4) Una vez más, un bhikkhu está enojado y alberga resentimiento debido a la ira...

(5) Una vez más, un bhikkhu está enojado y es obstinado debido a la ira...

(6) Una vez más, un bhikkhu está enojado y pronuncia palabras al borde de la ira...

(7) Una vez más, un bhikkhu es amonestado y resiste a quien lo amonesta...

(8) Una vez más, un bhikkhu es amonestado, y denigra a quien lo amonesta...

(9) Una vez más, un bhikkhu es amonestado y, a su vez, reprueba a quien lo amonesta...

(10) Una vez más, un bhikkhu es amonestado y se engaña a sí mismo, desvía la conversación y manifiesta ira, odio y amargura...

(11) Una vez más, un bhikkhu es amonestado y no da cuenta de su conducta...

(12) Una vez más, un bhikkhu es despectivo e insolente...

(13) Una vez más, un bhikkhu es envidioso y avaro...

(14) Una vez más, un bhikkhu es fraudulento y engañoso...

(15) Una vez más, un bhikkhu es obstinado y arrogante...

(16) Una vez más, un bhikkhu se adhiere a sus propios puntos de vista, se aferra a ellos tenazmente y los abandona con dificultad; esta es una cualidad que lo hace difícil de amonestar.³

Amigos, estas son las cualidades que lo hacen difícil de amonestar.

4. Amigos, aunque un bhikkhu no lo solicite así: "Que los venerables me amonesten; necesito ser amonestado por los venerables"; sin embargo, si es fácil de amonestar y posee cualidades que lo hacen fácil de amonestar, si es paciente y acepta correctamente la instrucción, entonces sus compañeros en la vida santa piensan que debe ser amonestado e instruido, y piensan en él como una persona de confianza.

5. ¿Y qué cualidades lo hacen fácil de amonestar?

(1) Aquí, un bhikkhu no tiene malos deseos y no está dominado por malos deseos; esta es una cualidad que lo hace fácil de amonestar.

(2) Una vez más, un bhikkhu no se elogia a sí mismo ni menosprecia a los demás; esta es una cualidad...

(3) No se enoja ni es vencido por la ira...

(4) No se enoja ni alberga resentimiento debido a la ira...

(5) No se enoja ni se vuelve obstinado a causa de la ira...

(6) No se enoja ni pronuncia palabras al borde de la ira...

(7) Es amonestado y, a su vez, no resiste a quien lo amonesta...

(8) Es amonestado y, a su vez, no denigra a quien lo amonesta...

(9) Es amonestado y, a su vez, no reprueba a quien lo amonesta...

(10) Es amonestado y no se engaña a sí mismo, no desvía la conversación ni muestra ira, odio y amargura...

(11) Es amonestado, y da cuenta de su conducta...

(12) No es desdeñoso ni insolente...

(13) No es envidioso ni avaro...

(14) No es fraudulento ni engañoso...

(15) No es obstinado ni arrogante...

(16) Una vez más, un bhikkhu no se adhiere a sus propios puntos de vista ni se aferra a ellos con tenacidad, sino que los abandona fácilmente; esta es una cualidad que lo hace fácil de amonestar.

Amigos, estas son las cualidades que lo hacen fácil de amonestar.

6. Ahora, amigos, un bhikkhu debe inferir⁴ acerca de sí mismo de la siguiente manera:

(1) “Una persona con malos deseos y dominada por malos deseos me es reprobable y desagradable. Si yo tuviera malos deseos y fuera dominado por malos deseos, yo sería reprobable y desagradable para los demás. Un bhikkhu que sabe esto debería despertar su mente así: —No tendré malos deseos ni seré dominado por malos deseos”.

(2-16) “Una persona que se alaba a sí misma y menosprecia a los demás... Una persona que se adhiere a sus propios puntos de vista y se aferra a ellos con tenacidad y los abandona con dificultad es reprobable y desagradable para mí. Si yo tuviera que adherirme a mis propios puntos de vista, me aferrara a ellos con tenacidad y los abandonara con dificultad, yo sería reprobable y desagradable para los demás”. Un bhikkhu que sabe esto debería despertar su mente así: “No me adheriré a mis propios puntos de vista, no me aferraré a ellos tenazmente y los abandonaré fácilmente”.

7. Ahora, amigos, un bhikkhu debe revisarse a sí mismo de la siguiente forma:

(1) ¿Tengo malos deseos y estoy dominado por malos deseos? Si, cuando se revisa a sí mismo, sabe: “Tengo malos deseos, estoy dominado por malos deseos”, entonces debería hacer un esfuerzo por abandonar esos estados nocivos y malsanos. Pero, si cuando se examina a sí mismo, sabe: “No tengo malos deseos, no estoy dominado por malos deseos; entonces puede permanecer feliz y alegre, entrenando día y noche en estados saludables”.

(2-16) Una vez más, un bhikkhu debe revisarse a sí mismo de esta manera: “¿Me elogio a mí mismo y menosprecio a los demás?... ¿Me adhiero a mis propios puntos de vista, me aferro a ellos con tenacidad y los abandono con dificultad?” Si, cuando se revisa a sí mismo, sabe: “Me adhiero a mis propios puntos de vista...”; entonces debe hacer un esfuerzo para abandonar esos estados nocivos y malsanos. Pero si, cuando se examina a sí mismo, sabe: “No me adhiero a mis propios puntos de vista...”, entonces puede permanecer feliz y alegre, entrenando día y noche en estados saludables.

8. Amigos, cuando un bhikkhu se revisa a sí mismo de esta manera y ve que estos estados nocivos no están todos abandonados en él, entonces debe hacer un esfuerzo por abandonarlos completamente. Pero si, cuando se revisa a sí mismo de esta manera, ve que todos están abandonados en él mismo, entonces puede permanecer feliz y alegre, entrenando día y noche en estados saludables.⁵

Es como cuando una persona joven, juvenil, aficionada a los adornos, al contemplar la imagen de su propio rostro en un claro espejo brillante o en una palangana de agua clara, ve una mancha o una imperfección en sí misma y entonces hace un esfuerzo para quitarla; pero si no ve ninguna mancha o imperfección en sí misma, se alegra diciendo: —Es

una fortuna para mí estar libre de mancha o imperfección; así también, cuando un bhikkhu se revisa a sí mismo de esta manera... entonces puede permanecer feliz y contento, entrenando día y noche en estados saludables.

Eso es lo que dijo el venerable Mahā Moggallāna. Los bhikkhus estuvieron satisfechos y deleitados con las palabras del venerable Mahā Moggallāna.

NOTAS M.15

1. MA: *vadantu*, que significa literalmente “que me hablen”, tiene el sentido implícito: —Que me hablen en forma de instrucción y exhortación.
2. Ver: M.5, §§10–29.
3. Ver: n.10, M.8 y M. 8.44.
4. Es de este pasaje de donde el *sutta* adquiere su nombre.
5. MA: Los antiguos llamaban a este *sutta* “Bhikkhupātimokkha”. Un bhikkhu debe revisarse a sí mismo tres veces al día en la forma descrita en el *sutta*. Si no puede hacerlo tres veces, entonces debería hacerlo dos o, como mínimo, una vez.

16. *Cetokhila Sutta*

Los desiertos del corazón

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado residía en Sāvattthī en el Bosquecillo de Jeta, el parque de Anāthapiṇḍika. Allí se dirigió a los bhikkhus diciendo: —Bhikkhus. —Venerable señor, respondieron. El Bienaventurado dijo esto:

2. —Bhikkhus, que cualquier bhikkhu que no haya abandonado cinco desiertos en el corazón (*pañca cetokhila*) y no haya roto cinco ataduras en el corazón (*pañca cetasovinibandhā*), pueda llegar al crecimiento, incremento y logro en este Dhamma y Disciplina, eso es imposible.¹

3. ¿Cuáles son, bhikkhus, los cinco desiertos en el corazón que él no ha abandonado? Aquí, cuando un bhikkhu tiene duda, está inseguro e indeciso y sin confianza en el Maestro, su mente no se inclina hacia el ardor, la devoción, la perseverancia y el esfuerzo. Debido a que su mente no se inclina hacia el ardor, la devoción, la perseverancia y el esfuerzo, eso es el primer desierto en el corazón que no ha abandonado.

4. Nuevamente, cuando un bhikkhu está dudoso, inseguro, indeciso y sin confianza en el Dhamma²... Debido a que su mente no se inclina hacia el ardor... eso es el segundo desierto en el corazón que no ha abandonado.

5. Nuevamente, cuando un bhikkhu está dudoso, inseguro, indeciso y sin confianza en el Saṅgha... Debido a que su mente no se inclina al ardor... eso es el tercer desierto en el corazón que no ha abandonado.

6. Nuevamente, cuando un bhikkhu está dudoso, inseguro, indeciso y sin confianza en el entrenamiento... Debido a que su mente no se inclina hacia el ardor... eso es el cuarto desierto en el corazón que no ha abandonado.

7. Nuevamente, cuando un bhikkhu está enojado y disgustado con sus compañeros en la vida santa, resentido e insensible hacia ellos, y por lo tanto su mente no se inclina hacia el ardor, la devoción, la perseverancia y el esfuerzo. Debido a que su mente no se inclina hacia el ardor, la devoción, la perseverancia y el esfuerzo, eso es el quinto desierto en el corazón que no ha abandonado.

Estos son los cinco desiertos del corazón que él no ha abandonado”.

8. ¿Y cuáles son, bhikkhus, las cinco ataduras (*cetaso vinibandha*) en el corazón que él no ha roto? Aquí, un bhikkhu no está libre de lujuria, deseo, afecto, sed, fiebre y ansia de placeres sensoriales y, por lo tanto, su mente no se inclina hacia el ardor, la devoción, la perseverancia y el esfuerzo. Debido a que su mente no se inclina hacia el ardor, la devoción, la perseverancia y el esfuerzo, esa es la primera atadura en el corazón que no ha roto.

9. Nuevamente, un bhikkhu no está libre de lujuria, deseo, afecto, sed, fiebre y anhelo por el cuerpo³... Debido a que su mente no se inclina hacia el ardor... esa es la segunda atadura en el corazón que él no ha roto.

10. Nuevamente, un bhikkhu no está libre de lujuria, deseo, afecto, sed, fiebre y anhelo por la forma material... Debido a que su mente no se inclina hacia el ardor... esa es la tercera atadura en el corazón que él no ha roto.

11. Nuevamente, un bhikkhu come todo lo que quiere hasta que su barriga está llena y se entrega a los placeres de dormir, holgazanear y adormecerse... Debido a que su mente no se inclina hacia el ardor... esa es la cuarta atadura en el corazón que él no ha roto.

12. Nuevamente, un bhikkhu vive la vida santa aspirando a [renacer en] algún plano de *devas* de la siguiente manera: “Mediante esta virtud u observancia o ascetismo o vida santa, me convertiré en un gran *deva* o en algún *deva* menor”; y, por lo tanto, su mente no se inclina hacia el ardor, la devoción, la perseverancia y el esfuerzo. Debido a que su mente no se inclina hacia el ardor, la devoción, la perseverancia y el esfuerzo, esa es la quinta atadura en el corazón que no ha roto.

Estas son las cinco ataduras en el corazón que él no ha roto.

13. Bhikkhus, que cualquier bhikkhu que no haya abandonado estos cinco desiertos en el corazón y cortado estas cinco ataduras en el corazón, pueda llegar al crecimiento, incremento y logro en este Dhamma y Disciplina, eso es imposible.

14. Bhikkhus, que cualquier bhikkhu que haya abandonado cinco desiertos en el corazón y haya cortado cinco ataduras en el corazón, pueda llegar al crecimiento, incremento y logro en este Dhamma y Disciplina, eso es posible.

15. ¿Y cuáles, bhikkhus, son los cinco desiertos en el corazón que ha abandonado? Aquí, un bhikkhu no está dudoso, inseguro ni indeciso y no tiene desconfianza en el Maestro. Por lo tanto, su mente se inclina hacia el ardor, la devoción, la perseverancia y el esfuerzo. A medida que su mente se inclina hacia el ardor, la devoción, la perseverancia y el esfuerzo, este primer desierto en el corazón es abandonado por él.

16. Nuevamente, un bhikkhu no está dudoso, inseguro ni indeciso y no tiene desconfianza en el Dhamma... A medida que su mente se inclina

hacia el ardor... este segundo desierto en el corazón es abandonado por él.

17. Nuevamente, un bhikkhu no está dudoso, inseguro ni indeciso y no tiene desconfianza en el Saṅgha... A medida que su mente se inclina hacia el ardor... este tercer desierto en el corazón es abandonado por él.

18. Nuevamente, un bhikkhu no está dudoso, inseguro, o indeciso y no tiene desconfianza en el entrenamiento... A medida que su mente se inclina hacia el ardor... este cuarto desierto en el corazón es abandonado por él.

19. Nuevamente, un bhikkhu no está enojado ni disgustado con sus compañeros en la vida santa, ni alberga resentimiento e insensibilidad hacia ellos y, por lo tanto, su mente se inclina hacia el ardor, la devoción, la perseverancia y el esfuerzo. Debido a que su mente se inclina hacia el ardor, la devoción, la perseverancia y el esfuerzo, este quinto desierto en el corazón es abandonado por él.

Estos son los cinco desiertos del corazón que él ha abandonado.

20. ¿Y cuáles son, bhikkhus, las cinco ataduras en el corazón que él ha cortado? Aquí, un bhikkhu está libre de lujuria, deseo, afecto, sed, fiebre y anhelo por placeres sensoriales, y, así, su mente se inclina hacia el ardor, la devoción, la perseverancia y el esfuerzo. A medida que su mente se inclina hacia el ardor, la devoción, la perseverancia y el esfuerzo, esa primera cadena en corazón es cortada por él.

21. Nuevamente, un bhikkhu está libre de lujuria, deseo, afecto, sed, fiebre y anhelo por el cuerpo... A medida que su mente se inclina hacia el ardor... esa segunda cadena en el corazón es cortada por él.

22. Nuevamente, un bhikkhu está libre de lujuria, deseo, afecto, sed, fiebre y anhelo por la forma material... A medida que su mente se inclina hacia el ardor... esa tercera cadena en el corazón es cortada por él.

23. Nuevamente, un bhikkhu no come tanto como quiera hasta que su barriga está llena y no se entrega a los placeres de dormir, holgazanear y adormecerse... A medida que su mente se inclina hacia el ardor... esa cuarta cadena en el corazón es cortada por él.

24. Nuevamente, un bhikkhu no vive la vida santa aspirando a algún orden de *devas* de la siguiente manera: "Mediante esta virtud u observancia o ascetismo o vida santa, me convertiré en un gran *deva* o en algún *deva* menor"; y así, su mente se inclina hacia el ardor, la devoción, la perseverancia y el esfuerzo. A medida que su mente se inclina hacia el ardor, la devoción, la perseverancia y el esfuerzo, esa quinta cadena en el corazón es rota por él.

Estas son las cinco ataduras en el corazón que ese bhikkhu ha roto.

25. Bhikkhus, el que cualquier bhikkhu que haya abandonado estos cinco desiertos en el corazón y cortado estas cinco ataduras en

el corazón, pueda llegar al crecimiento, incremento y logro en este Dhamma y Disciplina, eso es posible.

26. [Ese bhikkhu] desarrolla la base del poder espiritual (*iddhipāda*) que consiste en la concentración debida a la aspiración y al esfuerzo decidido (*chanda samādhi*); desarrolla la base del poder espiritual que consiste en la concentración debida a la energía y el esfuerzo decidido (*virīya samādhi*); desarrolla la base del poder espiritual que consiste en la concentración debida a [la pureza de] mente y el esfuerzo decidido (*citta samādhi*); y desarrolla la base del poder espiritual que consiste en la concentración debida a la investigación y esfuerzo decidido (*vīmaṃsa samādhi*). Y el entusiasmo (*ussoḍhi*) [sería una] quinta base.⁴

27. Un bhikkhu que así posee los quince factores [los opuestos a los cinco desiertos y a las cinco ataduras del corazón, y las cuatro vías hacia el poder, incluyendo el entusiasmo], es capaz de escapar, es capaz de iluminarse, capaz de alcanzar la seguridad suprema respecto a los encadenamientos (*anuttara yogakkhema*).⁵

Supongamos que hubiera una gallina con ocho, diez o doce huevos, que ella hubiera cubierto, incubado y alimentado adecuadamente. Aunque ella no deseara: “¡Oh, que mis polluelos pudiesen perforar sus caparazones con las puntas de sus garras y picos y salir del cascarón con seguridad!” No obstante eso, los polluelos serían capaces de perforar sus caparazones con las puntas de sus garras y picos y salir.⁶ Así también, un bhikkhu que posee los quince factores, incluido el entusiasmo, es capaz de escapar, capaz de iluminarse, capaz también de alcanzar la seguridad suprema respecto a los encadenamientos.

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. Los bhikkhus estuvieron satisfechos y deleitados con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.16

1. MA explica *cetokhila*, traducido “desierto en el corazón”, como rigidez, basura o un muñón en la mente. Explica *cetaso vinibandha* como algo que ata la mente, apretándola como un puño; de ahí “ataduras [cadenas o grilletes] en el corazón”. El primero, como se verá, consta de cuatro casos de duda, uno de odio; la última de cinco variedades de avidez.
2. MA explica aquí el “Dhamma” como la enseñanza de las Escrituras y la penetración de las vías, los frutos y el Nibbāna. El Dhamma como práctica se menciona por separado justo debajo como entrenamiento (*sikkhā*), es decir, el triple entrenamiento en virtud, concentración y sabiduría.
3. BB: “Cuerpo” aquí es su propio cuerpo, mientras que “forma” justo debajo son las formas externas, los cuerpos de los demás.
4. BB: Las cuatro bases del poder espiritual (*iddhipāda*) están incluidas entre las treinta y siete ayudas a [o requisitos de] la iluminación (*bodhipakkhiyā dhammā*); son el fundamento especial de las cinco clases mundanas de conocimiento directo (*abhiññā*). Según MA, el entusiasmo (*ussoḷhi*) es energía que debe aplicarse en todas partes. NT: El diccionario budista de Nyanatiloka traduce como “la concentración de la intención (*chanda-samādhī*), acompañada por el esfuerzo de la voluntad (*padhāna-saṅkhārasamannāgata*)”. Otros autores lo han traducido más libremente como “aspiración”, ya que es la aspiración (una intención particular) hacia el logro de la concentración. En el pāli original se lee: *chandasaṃādhīpadhānasāṅkhārasamannāgataṃ*. En el esquema tradicional dentro de los requisitos de la iluminación se mencionan cuatro *iddhipāda* pero en este *sutta* se añade una quinta categoría: *ussoḷhi* (entusiasmo).
5. BB: Los quince factores son el abandono de los cinco desiertos del corazón, el abandono de las cinco ataduras y los cinco que acabamos de mencionar. “La seguridad suprema respecto a la esclavitud” (*anuttara yogakkhema*) es el estado de *arahant* — como en M 1.27.
6. BB: Este símil aparece nuevamente en M.53, §§19-22 en relación con la irrupción del discípulo hacia los tres tipos de conocimiento verdadero (*tevijjā*).

17. *Vanapattha Sutta*

Alejado en el bosque

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado residía en Sāvattthī en el Bosquecillo de Jeta, el parque de Anāthapiṇḍika. Allí se dirigió a los bhikkhus diciendo: —Bhikkhus. —Venerable señor, respondieron. El Bienaventurado dijo esto:

2. —Bhikkhus, les enseñaré un discurso sobre el retiro en el bosque. Escuchen y atiendan atentamente a lo que voy a decir. —Sí, venerable señor, respondieron los bhikkhus. El Bienaventurado dijo esto:

3. —Aquí, bhikkhus, un bhikkhu vive en la espesura de un bosque.¹ Mientras vive allí, su atención plena no establecida no llega a establecerse, su mente no concentrada no llega a concentrarse, sus corrupciones no destruidas no llegan a la destrucción, no alcanza aún la seguridad suprema respecto a los encadenamientos; y le es difícil obtener también los requisitos para la vida que debe obtener quien partió de la vida hogareña a la vida sin hogar —túnicas, comida ofrecida,² lugares de descanso y requisitos medicinales. Ese bhikkhu debería considerar lo siguiente: “Estoy viviendo en esta espesura del bosque. Mientras vivo aquí, mi atención plena no establecida no se establece... Aún no alcanzo la suprema seguridad respecto a los encadenamientos; y los requisitos para vivir... son difíciles de conseguir”.

Ese bhikkhu debería partir de esa espesura del bosque esa misma noche, o ese mismo día; no debe seguir viviendo allí.

4. Aquí, bhikkhus, un bhikkhu vive en la espesura de un bosque. Mientras vive allí, su atención plena no establecida no llega a establecerse, su mente no concentrada no llega a concentrarse, sus corrupciones no destruidas no llegan a destruirse, no alcanza aún la seguridad suprema respecto a los encadenamientos; sin embargo, los requisitos para la vida que debe obtener uno que partió de la vida hogareña... son fáciles de conseguir. Ese bhikkhu debería considerar lo siguiente: “Estoy viviendo en esta espesura del bosque. Mientras vivo aquí, mi atención no establecida no llega a establecerse... aún no alcanzo la suprema seguridad respecto a los encadenamientos; sin

embargo, los requisitos para la vida que debe obtener uno que partió de la vida hogareña... son fáciles de conseguir. Pero no salí de la vida hogareña a la vida sin hogar por el bien de las túnicas, comida ofrecida, lugares de descanso y requisitos medicinales. Además, mientras vivo aquí, mi atención plena no establecida no llega a establecerse... aún no alcanzo la suprema seguridad respecto a los encadenamientos”.

Habiendo reflexionado así, ese bhikkhu debería partir de esa espesura del bosque; no debe seguir viviendo allí.

5. Aquí, bhikkhus, un bhikkhu vive en la espesura de un bosque. Mientras vive allí, su atención plena previamente no establecida llega a establecerse, su mente no concentrada llega a concentrarse, sus corrupciones no destruidas llegan a destruirse, y alcanza la suprema seguridad —previamente no alcanzada— respecto a los encadenamientos; sin embargo, los requisitos para la vida que debe obtener uno que partió de la vida hogareña... son difíciles de conseguir. El bhikkhu debería considerar lo siguiente: “Vivo en esta espesura del bosque. Mientras vivo aquí, mi atención plena previamente no establecida se ha establecido... he alcanzado la suprema seguridad —previamente no alcanzada— respecto a los encadenamientos. Sin embargo, los requisitos para la vida... son difíciles de conseguir. A pesar de ello, no salí de la vida hogareña a la vida sin hogar por el bien de las túnicas, comida ofrecida, lugares de descanso y requisitos medicinales. Además, mientras vivo aquí, mi atención plena previamente no establecida se ha establecido... he alcanzado la suprema seguridad —previamente no alcanzada— respecto a los encadenamientos”.

Habiendo reflexionado así, ese bhikkhu debería continuar viviendo en esa espesura del bosque; no debe partir.

6. Aquí, bhikkhus, un bhikkhu vive en la espesura de un bosque. Mientras vive allí, su atención plena previamente no establecida llega a establecerse, su mente no concentrada llega a concentrarse, sus corrupciones previamente no destruidas llegan a destruirse, y alcanza la suprema seguridad —previamente no alcanzada— respecto a los encadenamientos. Además obtiene fácilmente los requisitos para la vida que debe obtener una persona que partió de la vida hogareña a la vida sin hogar —túnicas, comida ofrecida, lugares de descanso y requisitos medicinales.

Ese bhikkhu debería considerar lo siguiente: “Estoy viviendo en esta espesura del bosque. Mientras vivo aquí, mi atención plena previamente no establecida se ha establecido... He alcanzado la suprema seguridad —previamente no alcanzada— respecto a los encadenamientos; además, los requisitos para la vida son fáciles de conseguir”.

Ese bhikkhu debería continuar viviendo en esa espesura del bosque mientras dure su vida; no debe partir.

7–10. Aquí, bhikkhus, un bhikkhu vive en dependencia de cierta aldea...³

11–14. Aquí, bhikkhus, un bhikkhu vive en dependencia de cierto pueblo...

15–18. Aquí, bhikkhus, un bhikkhu vive en dependencia de cierta ciudad...

19–22. Aquí, bhikkhus, un bhikkhu vive en dependencia de cierto país...

23. Aquí, bhikkhus, un bhikkhu vive en dependencia de cierta persona... (Como en §3) ... esa misma noche o ese mismo día, ese bhikkhu debería partir de esa persona sin despedirse; no debe continuar siguiéndola.

24. Aquí, bhikkhus, un bhikkhu vive en dependencia de cierta persona... (Como en §4) ... Habiendo reflexionado así, ese bhikkhu debería apartarse de esa persona después de despedirse;⁴ no debe continuar siguiéndola.

25. Aquí, bhikkhus, un bhikkhu vive en dependencia de cierta persona... (Como en §5) ... Habiendo reflexionado así, ese bhikkhu debe continuar siguiendo a esa persona; no debe apartarse de ella.

26. Aquí, bhikkhus, un bhikkhu vive en dependencia de cierta persona... (Como en §6) ... Ese bhikkhu debe continuar siguiendo a esa persona mientras dure su vida; no debe apartarse de ella, incluso si le dicen que se vaya.

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. Los bhikkhus estuvieron satisfechos y deleitados con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.17

1. BB: El patrón sobre el cual se construyen los párrafos §§3 a 6 puede expresarse simplemente como sigue:
 - No hay progreso y los requisitos son escasos = partir.
 - No hay progreso y los requisitos son abundantes = partir.
 - Hay progreso y los requisitos son escasos = quedarse.
 - Hay progreso y los requisitos son abundantes = quedarse.
2. NT: En ocasiones el término “almsfood” se traduce como “comida de limosna” o “limosna”, sin embargo esto puede tener connotaciones que no reflejan del todo la esencia del acto de ofrecer comida a los bhikkhus y bhikkhunīs, los cuales se sostienen exclusivamente mediante el ofrecimiento diario de comida por parte de los laicos o personas generosas. El término “limosna” está también relacionado con dinero, el cual —de acuerdo con las reglas prescritas por el Buda— no puede ser recibido directamente por los miembros de la comunidad monástica. Por estas razones principales he optado traducir el término como “comida ofrecida”. Otras opciones posibles serían, por ejemplo: “comida de mérito”, “ofrenda alimenticia”, “donativo alimenticio”. En la tradición Theravada el acto de ofrecimiento diario de comida está acotado por reglas y formas puntuales y en el contexto amplio de la acción se refleja la oportunidad de los laicos para hacer mérito y la fuerte relación simbiótica de la comunidad monástica con la de los laicos. Agradezco al venerable Bhikkhu Padīpo la sugerencia para adicionar esta nota.
3. BB: El mismo patrón que el indicado en la nota 1 se aplica en los párrafos §§ 7 a 22 a aldea, pueblo, ciudad y campo.
4. BB: PTS, al leer aquí *anāpucchā*, “sin despedirse”, parece estar equivocado. BBS y SBJ leen *āpucchā*, “después de despedirse”, lo que parece más apropiado. Como la persona en quien confiaba el bhikkhu (presuntamente un maestro o un partidario laico) proporcionó los requisitos en la medida adecuada, la cortesía requiere que el bhikkhu se despida de él antes de partir.

18. *Madhupiṇḍika Sutta*

La bola de miel

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado residía en el país Sakya en Kapilavatthu, en el parque de Nigrodha.

2. Entonces, cuando llegó la mañana, el Bienaventurado se vistió y, tomando su cuenco y su túnica exterior, fue a Kapilavatthu a buscar ofrendas de alimento. Cuando hubo vagado por ofrendas en Kapilavatthu y hubo regresado de su ronda de recolección, después de su comida fue al Gran Bosque para pasar el día, y, entrando en el Gran Bosque, se sentó al pie de un retoño de árbol *Bilva* para la estancia del día.

3. Daṇḍapāṇi el Sakya, mientras caminaba y deambulaba para hacer ejercicio, también fue al Gran Bosque, y, cuando hubo entrado en el Gran Bosque, fue al retoño de *Bilva* donde estaba el Bienaventurado e intercambió saludos con él. Terminada esta cortés y amable charla, se paró a un lado apoyado en su bastón y preguntó al Bienaventurado: —¿Qué afirma el *samaṇa*, y qué es lo que proclama?¹

4. —Amigo, afirmo y proclamo [mi enseñanza] de manera que uno no disputa con nadie en el mundo con sus *devas*, sus Māras y sus Brahmās; en esta generación con sus *samaṇas* y brahmanes, sus príncipes y su gente; de tal manera que las diversas percepciones ya no subyacen (*saññā nānuseñti*) en ese brahmán,² que permanece desapegado de los placeres sensoriales, sin perplejidad, desprovisto de preocupaciones, libre de anhelo por cualquier tipo de ser.³

5. Cuando se dijo esto, Daṇḍapāṇi el Sakya sacudió la cabeza, movió la lengua y levantó las cejas, hasta que su frente se arrugó en tres líneas.⁴ Luego partió, apoyándose en su bastón.

6. Entonces, cuando llegó la tarde, el Bienaventurado se levantó de la meditación y fue al parque de Nigrodha, donde se sentó en un asiento preparado para él y les contó a los bhikkhus lo que había sucedido. Entonces cierto bhikkhu le preguntó al Bienaventurado:

7. —Pero, venerable señor, ¿cómo afirma y proclama el Bienaventurado su enseñanza de tal manera que no disputa con nadie en el mundo con sus *devas*, sus Māras y sus Brahmās, en esta

generación con sus *samaṇas* y brahmanes, sus príncipes y su gente? Y, venerable señor, ¿cómo es que las percepciones ya no subyacen en el Bienaventurado, ese brahmán que mora desapegado de los placeres sensoriales, sin perplejidad, desprovisto de preocupaciones, libre de anhelo por cualquier tipo de ser?

8. —Bhikkhu, en cuanto al origen a través del cual las percepciones y nociones nacidas de la proliferación mental (*papañca-saññā-sankhā*)⁵ acosan a un hombre: si no se encuentra nada allí con que deleitarse, acoger y aferrarse, [entonces] este es el final de la tendencia subyacente a la lujuria, de la tendencia subyacente a la aversión, de la tendencia subyacente a las nociones, de la tendencia subyacente a la duda, de la tendencia subyacente a la presunción, de la tendencia subyacente al deseo de ser, de la tendencia subyacente a la ignorancia; este es el fin de recurrir a varas y armas, de riñas, reyertas, disputas, recriminaciones, palabras maliciosas y lenguaje falso; aquí estos estados malsanos y nocivos cesan sin remanente.⁶

9. Eso es lo que dijo el Bienaventurado. Dicho esto, el Sublime se levantó de su asiento y entró en su morada.

10. Luego, poco después de que el Bienaventurado se hubo ido, los bhikkhus consideraron: “Ahora, amigos, el Bienaventurado se ha levantado de su asiento y se ha ido a su morada después de dar un breve resumen sin exponer el significado detallado. Ahora, ¿quién expondrá esto en detalle?” Luego consideraron: “El venerable Mahā Kaccāna es alabado por el Maestro y estimado por sus sabios compañeros en la vida santa.⁷ Él es capaz de exponer el significado detallado. Supongamos que vamos a él y le preguntamos el significado de esto”.

11. Entonces los bhikkhus fueron a donde se encontraba el venerable Mahā Kaccāna e intercambiaron saludos con él. Terminada esta cortés y amable charla, se sentaron a un lado y le contaron lo sucedido, añadiendo: —Que el venerable Mahā Kaccāna nos lo explique.

12. [El venerable Mahā Kaccāna respondió:] —Amigos, es como si un hombre necesitado de duramen, buscando duramen, vagando en busca de duramen, pensara que el duramen debe buscarse entre las ramas y las hojas de un gran árbol en pie que posee duramen, después de haber pasado por encima de la raíz y el tronco. Y así es con ustedes, venerables señores, que piensan que se me debe preguntar sobre el significado de esto, después de haber pasado de largo al Bienaventurado cuando estuvieron cara a cara con el Maestro. Porque de saber, el Bienaventurado sabe; viendo, él ve; él es visión, es conocimiento, es el Dhamma, es el Santo⁸ (*cakkhubhūto ñāṇabhūto dhammabhūto brahmabhūto*); es el que dice, el que proclama, el que aclara el significado, el que da lo Inmortal, el señor del Dhamma, el Tathāgata. Ese fue el momento en que debieron haberle preguntado al

Bienaventurado el significado. Habiéndoselos dicho, deberían haberlo recordado.

13. —Ciertamente, amigo Kaccāna, sabiendo, el Bienaventurado sabe; viendo, él ve; él es visión... el Tathāgata. Ese fue el momento en que deberíamos haberle preguntado al Bienaventurado el significado. Como nos lo dijera, así deberíamos haberlo recordado. Sin embargo, el venerable Mahā Kaccāna es alabado por el Maestro y estimado por sus sabios compañeros en la vida santa. El venerable Mahā Kaccāna es capaz de exponer el significado detallado de este resumen que fue dado en breve por el Bienaventurado, sin haber expuesto el significado detallado. Que el venerable Mahā Kaccāna lo exponga sin que le resulte problemático.

14. —Entonces escuchen, amigos, y estén atentos a lo que voy a decir. —Sí, amigo, respondieron los bhikkhus. El venerable Mahā Kaccāna dijo esto:

15. Amigos, cuando el Bienaventurado se levantó de su asiento y entró en su morada después de dar un breve resumen sin exponer el significado detallado, es decir: “Bhikkhu, en cuanto a la fuente a través de la cual las percepciones y nociones nacidas de la proliferación mental acosan a un hombre: si allí no se encuentra nada en que deleitarse, acoger o aferrarse, [entonces] este es el final de la tendencia subyacente a la lujuria... este es el final de recurrir a varas y armas... aquí, estos estados malignos cesan sin remanente”. Entiendo el significado detallado de lo mismo como sigue:

16. Dependiendo del ojo y las formas visibles, surge la conciencia visual. El encuentro de los tres es el contacto (*phassa*). Con el contacto como condición hay sensación (*vedanā*). Lo que uno siente, eso se percibe. Lo que se percibe, en ello se piensa. Lo que uno piensa, con eso prolifera mentalmente. Con lo que uno ha proliferado mentalmente, como fuente, las percepciones (*saññā*) y las nociones [nacidas de esa] proliferación mental, acosan al hombre con respecto a las formas visibles pasadas, futuras y presentes cognoscibles a través del ojo.⁹

Dependiendo del oído y los sonidos... Dependiendo de la nariz y los olores... Dependiendo de la lengua y los sabores... Dependiendo del cuerpo y los objetos tangibles... Dependiendo de la mente y los objetos mentales, surge la conciencia mental. El encuentro de estos tres [*mano-*, *ārammaṇa-*, y *viññāṇa-dhātu*] es el contacto. Con el contacto como condición hay sensación. Lo que uno siente, uno lo percibe. Lo que uno percibe, en eso piensa. Lo que uno piensa, en eso prolifera mentalmente. Con lo que uno ha proliferado mentalmente como fuente [u origen], las percepciones y las nociones [nacidas de esa] proliferación mental, acosan al hombre con respecto a los objetos mentales pasados, futuros y presentes cognoscibles a través de la mente.

17. Cuando existe el ojo, una forma visible y la conciencia del ojo, es posible indicar la manifestación del contacto¹⁰ (*phassapaññattir̥ paññāpessati*). Cuando existe la manifestación del contacto, es posible indicar la manifestación de la sensación. Cuando existe la manifestación de la sensación, es posible señalar la manifestación de la percepción. Cuando existe la manifestación de la percepción, es posible señalar la manifestación del pensamiento. Cuando existe la manifestación del pensar, es posible señalar la manifestación del asedio de percepciones y nociones nacidas de la proliferación mental.

Cuando existe el oído, un sonido y la conciencia auditiva... Cuando existe la nariz, un olor y la conciencia olfativa... Cuando existe la lengua, un sabor y la conciencia gustativa... Cuando existe el cuerpo, un objeto tangible, y la conciencia táctil... Cuando existe la mente, un objeto mental, y la conciencia mental... es posible señalar la manifestación del asedio de las percepciones y nociones [nacidas de] la proliferación mental.

18. Cuando no hay ojo, ni forma, ni conciencia visual, es imposible señalar la manifestación del contacto. Cuando no hay manifestación de contacto, es imposible señalar la manifestación de la sensación. Cuando no hay manifestación de la sensación, es imposible señalar la manifestación de la percepción. Cuando no hay manifestación de la percepción, es imposible señalar la manifestación del pensamiento. Cuando no hay manifestación del pensamiento, es imposible señalar la manifestación del asedio de las percepciones y nociones [nacidas de] proliferación mental.

Cuando no hay oído, ni sonido, ni conciencia auditiva... Cuando no hay nariz, ni olor, ni conciencia olfativa... Cuando no hay lengua, ni sabor, ni conciencia gustativa... Cuando no hay cuerpo, no hay objetos tangibles, y no hay conciencia táctil... Cuando no hay mente, no hay objeto mental, y no hay conciencia mental... es imposible señalar la manifestación del asedio de las percepciones y nociones [nacidas de] la proliferación mental.

19. Amigos, cuando el Bienaventurado se levantó de su asiento y entró en su morada después de dar un breve resumen sin exponer el significado detallado, es decir: “Bhikkhu, en cuanto a la fuente a través de la cual las percepciones y nociones nacidas de la proliferación mental acosan a un hombre: si no encuentra nada allí para deleitarse, acoger y aferrarse, ese es el final de la tendencia subyacente a la lujuria, de la tendencia subyacente a la aversión, de la tendencia subyacente a las opiniones, de la tendencia subyacente a la duda, de la tendencia subyacente a la presunción, de la tendencia subyacente al deseo de ser, de la tendencia subyacente a la ignorancia; este es el final de recurrir a varas y armas, de contiendas, riñas, reyertas, disputas, recriminaciones,

palabras maliciosas y lenguaje falso; aquí estos estados malsanos y nocivos cesan sin remanente”.¹¹ Entiendo el significado detallado de ese resumen de esta manera. Ahora, amigos, si lo desean, vayan a donde el Bienaventurado y pregúntenle sobre el significado de esto. Como el Bienaventurado se los explique, así deberán recordarlo.

20. Entonces, los bhikkhus, habiéndose deleitado y regocijado con las palabras del venerable Mahā Kaccāna, se levantaron de sus asientos y fueron hacia el Bienaventurado. Después de rendirle homenaje, se sentaron a un lado y le contaron al Bienaventurado todo lo que había sucedido después de su partida, y agregaron: —Entonces, venerable señor, fuimos donde el venerable Mahā Kaccāna y le preguntamos sobre el significado detallado de lo expuesto por el Bienaventurado. El venerable Mahā Kaccāna nos explicó el significado de estos términos, declaraciones y frases.

21. —Mahā Kaccāna es sabio, bhikkhus, Mahā Kaccāna tiene una gran sabiduría. Si me hubieran preguntado el significado de esto, se los habría explicado de la misma manera que lo ha explicado Mahā Kaccāna. Tal es el significado de esto, y por eso deben recordarlo.

22. Cuando se dijo esto, el venerable Ānanda dijo al Bienaventurado: —Venerable señor, tal como si un hombre exhausto por el hambre y la debilidad encontrara una bola de miel,¹² dondequiera que la probara encontraría un sabor dulce y delicioso; así también, venerable señor, cualquier bhikkhu de mente capaz, dondequiera que pueda escudriñar con sabiduría el significado de este discurso sobre el Dhamma, encontrará satisfacción y su mente se tornará confiada. Venerable señor, ¿cuál es el nombre de este discurso sobre el Dhamma?

—En cuanto a eso, Ānanda, puedes recordar este discurso sobre el Dhamma como “El Discurso de la bola de miel”.

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. El venerable Ānanda quedó satisfecho y deleitado con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.18

1. BB: Daṇḍapāṇi, cuyo nombre significa “palo en mano”, se llamaba así porque solía caminar ostentosamente con un bastón de oro, a pesar de que todavía era joven y saludable. Según MA, se puso del lado de Devadatta, el archienemigo de Buda, cuando este último intentó crear un cisma entre los seguidores de Buda. Su forma de formular la pregunta es arrogante y deliberadamente provocativa.
2. NT: Aquí la palabra brahmán es usada por el Buda como sinónimo de *arahant*. Para un *arahant*, cualquier percepción está libre de *saññā-vipallāsa* (perversión de la percepción), inclusive a nivel latente.
3. BB: La primera parte de la respuesta del Buda contradice directamente la actitud agresiva de Daṇḍapāṇi. MA cita a este respecto SN 22:94/iii.138: “Bhikkhus, yo no discuto con el mundo, es el mundo el que disputa conmigo. Quien proclama el Dhamma no discute con nadie en el mundo”. La segunda parte puede interpretarse en el sentido de que, para el *arahant* (al que aquí se refiere como “ese brahmán” en referencia al propio Buda), las percepciones ya no despiertan las tendencias latentes subyacentes a las impurezas que se enumerarán en el párrafo §8.
4. BB: Esta respuesta parece ser una expresión de frustración y desconcierto.
5. NT: Alternativamente, se puede traducir como: “nociones nacidas de la proliferación de las percepciones” o “nociones perceptuales nacidas de la proliferación”. El Ven. Ñāṇananda lo define como “conceptos caracterizados por la tendencia prolífica de la mente”; pero si se toma en cuenta el orden causal del proceso en la descripción del *sutta*, entonces “proliferación conceptual causada por las percepciones” sería una definición alternativa. Aquí el término “lujuria” debe entenderse considerando la nota n.25 en M.43.
6. BB: La interpretación de este enigmático pasaje gira en torno a la palabra *papañca* y el compuesto *papañca-saññā-sankhā* [ver nota anterior]. Ñm había traducido el primero como “diversificación” y el segundo como “cálculos sobre percepciones de diversificación”. Parece, sin embargo, que el problema principal al que apunta el término *papañca* no es la “diversificación”, que puede estar presente cuando el campo sensorial mismo muestra diversidad, sino la propensión de la imaginación del ser mundano a estallar en una efusión de comentarios mentales que oscurece los datos desnudos de la cognición. En un profundo estudio, *Concept and Reality in Early Buddhist Thought*, Bhikkhu Ñāṇananda explica *papañca* como

“proliferación conceptual”, y lo sigo al sustituir la “diversificación” de Ñm por “proliferación”. Los comentarios identifican los resortes de esta proliferación como los tres factores (anhelo, engreimiento y opiniones) a causa de los cuales la mente “embellece” la experiencia interpretándola en términos de “mío”, “yo” y “mi yo”. *Papañca* es así muy parecido a *maññanā*, “concebir”, ver: n.6, M.1.

El compuesto *papañca-saññā-sankhā* es más problemático. El venerable Ñāṇananda lo interpreta en el sentido de “conceptos caracterizados por la tendencia prolífica de la mente”, pero esta explicación aún deja fuera de cuenta la palabra *saññā*. MA glosa *sankhā* por *koṭṭhāsa*, “porción”, y dice que *saññā* es, ya sea percepción asociada con *papañca*, o *papañca* misma. Estoy de acuerdo con Ñāṇananda al considerar *sankhā* como concepto o noción (el “cálculo” de Ñm es demasiado literal) en lugar de “porción”. Mi decisión de tratar a *saññā-sankhā* como un compuesto *dvanda*, “percepciones y nociones”, puede ser cuestionada, pero como la expresión *papañca-saññā-sankhā* aparece raramente en el Canon y nunca se analiza verbalmente, ninguna interpretación está completamente fuera de toda duda. En interpretaciones alternativas de sus componentes, la expresión podría haberse traducido como “nociones surgidas de la proliferación de percepciones” o “nociones perceptuales surgidas de la proliferación”.

La secuela dejará claro que el proceso de cognición es en sí mismo “la fuente a través de la cual las percepciones y nociones, nacidas de la proliferación mental, acosan a la persona”. Si en el proceso de cognición no se encuentra nada en que deleitarse, acoger o aferrarse, las tendencias subyacentes de las impurezas llegarán a su fin.

7. BB: El venenerable Mahā Kaccāna fue declarado por el Buda como el discípulo más eminente al exponer el significado detallado de dichos breves. Los *suttas* M.133 y M.138 también fueron pronunciados por él en circunstancias similares.
8. *Cakkhubhūto ñāṇabhūto dhammabhūto brahmabhūto*. MA: Él es visión en el sentido de que es el líder en visión; es conocimiento en el sentido de que da a conocer las cosas; es el Dhamma en el sentido de que consiste en el Dhamma que pronuncia verbalmente después de considerarlo en su corazón; es Brahmā, el Santo, en el sentido de lo mejor.
9. BB: Este pasaje muestra cómo *papañca*, al surgir del proceso de cognición, da lugar a percepciones y nociones que abruman y victimizan a su desventurado creador. Ms contiene una nota de Ñm: “El encuentro del ojo, la forma y la conciencia ocular se llama contacto. El contacto, según el origen dependiente, es la condición

- principal de la sensación. La sensación y la percepción son inseparables (M. 43.9). Lo que se percibe como “esto” se piensa en cuanto a sus diferencias y, por lo tanto, se diversifica a partir de “aquello” y de “mí”. Esta diversificación —involucrando la avidez por la forma, la noción errónea sobre la permanencia de la forma, etcétera, y por la presunción del “yo soy”— lleva a la preocupación por calcular lo atractivo de las formas pasadas y presentes con el propósito de obtener formas deseables en el futuro. Quizás la clave para la interpretación de este pasaje sea la explicación del venerable. Mahā Kaccāna de los versos del *Bhaddekaratta Sutta* en M.133. Allí también, el deleite en los elementos de la cognición juega un papel destacado en causar esclavitud, y la elaboración de los versos —en términos de los tres períodos de tiempo— se vincula con la referencia a los tres tiempos en este *sutta*.
10. BB: El modismo pāli *phassapaññattin paññāpessati*, en el que el verbo toma un objeto derivado de sí mismo, es difícil. Nm originalmente lo tradujo como: “ese describirá una descripción de contacto”. “Señalar una manifestación” es menos literal, pero debe hacer justicia al significado sin poner en peligro la inteligibilidad. MA dice que este pasaje pretende mostrar la ronda completa de la existencia (*vaṭṭa*) a través de las doce bases de los sentidos; §18 muestra el cese de la ronda (*vivaṭṭa*) por la negación de las doce bases sensoriales.
 11. NT: En *el Mahānidāna Sutta* (DN.15.9; tr. Bhikkhu Bodhi, BPS) el Buda expone otra versión —haciendo énfasis en el origen dependiente— de cómo surgen los conflictos, las disputas y las peleas a partir de la sensación. Esta exposición complementa la explicación de cómo las percepciones y nociones erróneas nacidas del contacto y la sensación —y posteriormente de la proliferación mental— dan lugar a dichos problemas. El fragmento textual dice, “Por lo tanto, Ānanda, dependiendo de la sensación hay avidez [deseo]; dependiendo de la avidez hay búsqueda; dependiendo de la búsqueda hay ganancia [o adquisición]; dependiendo de la ganancia hay el hacer decisiones; dependiendo de las decisiones hay deseo y lujuria; dependiendo del deseo y lujuria hay apego; dependiendo del apego hay posesividad; dependiendo de la posesividad hay avaricia; dependiendo de la avaricia hay salvaguarda; dependiendo de la salvaguarda se originan varios fenómenos nocivos y malsanos, —el tomar garrotes y armas, los conflictos, peleas y disputas, los insultos, calumnias y falsedades”.
 12. BB: Un pastel dulce grande o una bola hecha de harina, mantequilla clarificada, melaza, miel, azúcar, etcétera. Véase también AN 5:194/iii.237.

19. *Dvedhāvitakka Sutta*

Dos tipos de pensamiento

1. Esto he escuchado. En una ocasión el Bienaventurado residía en Sāvathī, en el Bosquecillo de Jeta, el parque de Anāthapiṇḍika. Allí se dirigió a los bhikkhus diciendo: —Bhikkhus. —Venerable Señor, le contestaron. El Bienaventurado dijo lo siguiente:

2. —Bhikkhus, previo a mi iluminación, cuando yo era aun solamente un *bodhisatta* sin iluminación, se me ocurrió: “Supongamos que divido mis pensamientos en dos clases”.¹ Entonces puse de un lado pensamientos de deseo sensorial, pensamientos de aversión y pensamientos de crueldad; y puse de otro lado pensamientos de renuncia, pensamientos de no aversión y pensamientos de no crueldad.^{2,3}

3. Mientras permanecía así, diligente, enérgico y resuelto, un pensamiento de deseo sensorial surgió en mí. Entendí a saber: “Este pensamiento de deseo sensorial ha surgido en mí. Esto conduce a mi propia aflicción, a la aflicción de otros y a la aflicción de ambos; obstruye la sabiduría, causa dificultades y aleja del Nibbāna”. Cuando consideré: “Esto conduce a mi propia aflicción”, [ese pensamiento] cesó en mí. Cuando consideré: “Esto conduce a la aflicción de otros”, cesó en mí. Cuando consideré: “Esto conduce a la aflicción de ambos”, cesó en mí. Cuando consideré: “Esto obstruye la sabiduría, causa dificultades y aleja del Nibbāna”, ese pensamiento cesó en mí. Cada vez que un pensamiento de deseo sensorial surgió en mí, lo abandonaba, lo eliminaba, me deshacía de él.⁴

4-5. Mientras permanecía así, diligente, enérgico y resuelto, un pensamiento de aversión surgió en mí...un pensamiento de crueldad surgió en mí. Entendí a saber: “Este pensamiento de crueldad ha surgido en mí. Esto conduce a mi propia aflicción, a la aflicción de otros y a la aflicción de ambos; obstruye la sabiduría, causa dificultades y aleja del Nibbāna”. Cuando consideré así... [ese pensamiento] cesó en mí. Cada vez que un pensamiento de crueldad surgió en mí, lo abandonaba, lo eliminaba, me deshacía de él.

6. Bhikkhus, sea lo que sea aquello en lo que un bhikkhu frecuentemente piense y pondere, en eso se tornará la inclinación de su mente.

Si frecuentemente piensa y pondera sobre pensamientos de deseo sensorial, ha abandonado el pensamiento de renuncia para cultivar el pensamiento de deseo sensorial y entonces su mente se inclinará hacia los pensamientos de deseo sensorial.⁵ Si frecuentemente piensa y pondera pensamientos de aversión —o de crueldad—, entonces su mente se inclinará hacia los pensamientos de aversión —o de crueldad— y habrá abandonado el pensamiento de no aversión —o de no crueldad— para cultivar el pensamiento de aversión —o de crueldad— y entonces su mente se inclinará hacia los pensamientos de aversión —o de crueldad.

7. Tal como sucede en el último mes de la temporada de lluvias, en el otoño, cuando los cultivos engrosan, un vaquero cuida sus vacas mediante un constante golpearlas y picarles con una vara en los costados —con el objeto de llamarles la atención y corregir su rumbo. ¿A qué se debe esto? Debido a que está consciente de que sería azotado, encarcelado, multado o culpado [si dejara que sus vacas invadieran los cultivos]. De la misma forma, yo vi en los estados mentales malsanos el peligro, la degradación e impureza, y en los estados mentales saludables la bendición de la renuncia, el aspecto de purificación.

8-10. Mientras permanecía así, diligente, enérgico, y resuelto, un pensamiento de renuncia... —de no aversión... —de no crueldad surgió en mí. Entendí a saber: “Este pensamiento de renuncia... —de no aversión... —de no crueldad ha surgido en mí. Esto no conduce a mi propia aflicción, ni a la aflicción de otros, ni a la aflicción de ambos; fomenta la sabiduría, no causa dificultades y conduce a Nibbāna. Si pienso y pondero este pensamiento ya sea por una noche, o inclusive por un día, o por una noche y un día, no veo nada de lo que hubiera que temer. Pero con el excesivo pensar y ponderar, podría cansar mi cuerpo, y cuando el cuerpo se cansa, la mente se perturba, y cuando la mente se perturba, está lejos de la concentración”. De modo que establecí mi mente internamente, la acallé, la llevé a la unificación, y la concentré. ¿A qué se debe esto? Para que mi mente no estuviera perturbada.⁶

11. Bhikkhus, sea lo que sea aquello en lo que un bhikkhu frecuentemente piense y pondere, en eso se tornará la inclinación de su mente. Si frecuentemente piensa y pondera sobre pensamientos de renuncia, ha abandonado el pensamiento de deseo sensorial para cultivar el pensamiento de renuncia y entonces su mente se inclina hacia los pensamientos de renuncia. Si frecuentemente piensa y pondera pensamientos de no aversión... —de no crueldad, entonces su mente se inclina hacia los pensamientos de no aversión... —de no crueldad, y ha abandonado el pensamiento de aversión —o de crueldad, para cultivar el pensamiento de no aversión... —de no

crueledad y entonces su mente se inclinará hacia los pensamientos de no aversión... —de no crueledad.

12. Tal como sucede en el último mes de la temporada de calor; cuando todos los cultivos han sido llevados a las aldeas, un vaquero vigilaría sus vacas mientras permanece al pie de un árbol, o en campo abierto, ya que solo necesita estar atento a que las vacas estén allí; de la misma forma, en mí solo había necesidad de estar atento a que esos estados mentales [sanos] estuvieran allí.

13. Una incansable energía surgió en mí, una incesante atención plena fue establecida, mi cuerpo permaneció tranquilo y sereno, mi mente concentrada y unificada. [Entonces:]⁷

14. Muy apartado de los placeres sensoriales, apartado de estados mentales malsanos, entré y permanecí en el primer *jhāna*, el cual está acompañado de aplicación inicial (*vitakka*) y aplicación sostenida de la mente (*vicāra*), con gozo (*pīti*) y placer (*sukha*) nacidos de la reclusión (*viveka*).

15. Con el aquietamiento de la aplicación inicial y de la aplicación sostenida de la mente, entré y permanecí en el segundo *jhāna*, el cual posee autoconfianza y unificación mental (*ekaggatā*), sin aplicación inicial ni aplicación sostenida de la mente, con gozo y placer nacidos de la concentración.

16. Con el desvanecimiento también del gozo, permanecí en ecuanimidad y plenamente atento y completamente consciente, —aun sintiendo placer con el cuerpo, entré y permanecí en el tercer *jhāna*, acerca del cual los nobles declaran: “Aquel que tiene ecuanimidad y es plenamente atento tiene una morada placentera”.

17. Con el abandono del placer y el dolor, y con la desaparición previa del gozo y la aflicción, entré y permanecí en el cuarto *jhāna*, —el cual tiene *ni dolor ni placer* y pureza de la atención plena debida a la ecuanimidad (*upekkhā*).

18. Cuando mi mente concentrada fue así purificada (*parisuddhe*), brillante (*pariyodāte*), inmaculada (*anaṅgaṇe*), libre de imperfección (*vigatūpakkilese*), maleable (*mudubhūte*), manejable (*kammaniye*), estabilizada (*thite*), y habiendo logrado la imperturbabilidad (*añeñjappatte*), la dirigí hacia el conocimiento del recuerdo de vidas pasadas, es decir, un nacimiento, dos nacimientos, tres nacimientos, cuatro nacimientos, cinco nacimientos, diez nacimientos, veinte nacimientos, treinta nacimientos, cuarenta nacimientos, cincuenta nacimientos, cien nacimientos, mil nacimientos, cien mil nacimientos, muchos eones de contracción de los universos, muchos eones de expansión de los universos, muchos eones de contracción y expansión de los universos:⁸ —Allí me llamaba de tal manera, era de tal clan, con tal apariencia, tal era mi nutrimento, tal mi experiencia de placer y

dolor; tal mi tiempo de vida; y muriendo allí, reaparecí en otro lugar; y allí también me llamaba de tal manera, era de tal clan, con tal apariencia, tal era mi nutrimento, tal mi experiencia de placer y dolor, tal mi tiempo de vida; y muriendo allí, reaparecí aquí. Así pues, con sus aspectos y particularidades recordé mis múltiples vidas pasadas.

19. Este fue el primer conocimiento (*vijjā*) verdadero logrado por mí en la primera vigilia nocturna. La ignorancia (*avijjā*) fue disipada y el verdadero conocimiento surgió, la oscuridad fue disipada y la luz surgió, tal como sucede con alguien que permanece diligente, enérgico, y resuelto.

20. Cuando mi mente concentrada fue así purificada, brillante, inmaculada, libre de imperfección, maleable, manejable, estabilizada, y habiendo logrado la imperturbabilidad, la dirigí hacia el conocimiento de la muerte y reaparición de los seres. Con el ojo divino que está purificado y supera al humano, vi seres muriendo y reapareciendo, inferiores y superiores, bellos y feos, afortunados y desafortunados. Entendí cómo es que los seres mueren y renacen de acuerdo con sus acciones, a saber: “Estos dignos seres que se condujeron mal en cuerpo, lenguaje, y mente, agraviadores de los nobles, equivocados en su entendimiento, dando lugar al entendimiento incorrecto en sus acciones, al disolverse el cuerpo, después de la muerte, han reaparecido en un estado de privación, en un mal destino, en la perdición, inclusive en el infierno; pero esos dignos seres que se condujeron bien en cuerpo, lenguaje, y mente, no agraviadores de los nobles, correctos en su entendimiento, dando lugar a la comprensión correcta en sus acciones, al disolverse el cuerpo, después de la muerte, han reaparecido en un buen destino, inclusive en el mundo celestial”. Así, con el ojo divino, el cual está purificado y supera al humano, vi a los seres muriendo y reapareciendo, inferiores y superiores, bellos y feos, afortunados y desafortunados, y entendí cómo los seres mueren y renacen de acuerdo con sus acciones.

21. Este fue el segundo conocimiento (*dutiya vijjā*) verdadero logrado por mí en la segunda vigilia de la noche. La ignorancia fue disipada y el verdadero conocimiento surgió, la oscuridad fue disipada y la luz surgió, tal como sucede con alguien que permanece diligente, enérgico y resuelto.

22. Cuando mi mente concentrada fue así purificada, brillante, inmaculada, libre de imperfección, maleable, manejable, estabilizada, y habiendo logrado la imperturbabilidad, la dirigí hacia el conocimiento de la destrucción de las corrupciones. Supe directamente tal como es: “Esto es el sufrimiento”; supe directamente tal como es: “Esto es el origen del sufrimiento”; supe directamente tal como es: “Esto es el cese del sufrimiento”; supe directamente tal como es: “Esta es la vía

conducente al cese del sufrimiento”. Supe directamente tal como es: “Estas son las corrupciones”; supe directamente tal como es: “Este es el origen de las corrupciones”; supe directamente tal como es: “Esto es el cese de las corrupciones”; supe directamente tal como es: “Esta es la vía que conduce al cese de las corrupciones”.

23. Cuando supe y vi así, mi mente se liberó de la corrupción del deseo sensorial, de la corrupción del deseo por la existencia, y de la corrupción de la ignorancia. Cuando se liberó, vino el conocimiento: “Está liberada”. Supe directamente: “El nacimiento ha sido destruido, la vida santa se ha vivido, lo que tenía que hacerse ha sido hecho, ya no hay más el llegar a algún estado del ser”.

24. Este fue el tercer conocimiento (*tatiyā vijjā*) verdadero logrado por mí en la tercera vigilia de la noche. La ignorancia fue disipada y el verdadero conocimiento surgió, la oscuridad fue disipada y la luz surgió, tal como sucede con alguien que permanece diligente, enérgico y resuelto.

25. Supongan, bhikkhus, que en un campo arbolado hubiera en la parte baja un gran pantano cerca del cual viviera una gran manada de venados. Y entonces, un hombre apareciera deseando su ruina, daño y cautiverio, y cerrara el camino bueno y seguro que conduciría a su felicidad, y abriera un camino falso, y colocara un señuelo y erigiera un maniquí de modo que más tarde la manada de venados encontraría calamidad, desastre y pérdida. Pero entonces, otro hombre aparecería deseando su bien, su bienestar y protección, y reabrirla el camino bueno que conduce a su felicidad, y cerraría el camino falso, y quitaría el señuelo y destruiría el maniquí, de tal forma que la gran manada de venados pudiera más tarde llegar a crecer, a incrementarse, y llegar a su plenitud.

26. Bhikkhus, he dado este símil con el objeto de transmitirles un significado. Este es el significado: “El gran pantano abajo” es un término para los placeres sensoriales. “La gran manada de venados” es un término que denota los seres. “El hombre que desea su ruina, daño y cautiverio” es un término para designar a Māra, el Maligno. “El camino falso” es un término para denominar al sendero óctuple equivocado, es decir: entendimiento incorrecto, intención incorrecta, lenguaje incorrecto, acción incorrecta, modo de subsistencia incorrecto, esfuerzo incorrecto, atención incorrecta y concentración incorrecta. “El señuelo” es el término para el deleite y la lujuria. “El maniquí” es el término para la ignorancia. “El hombre que desea su bien, bienestar y protección” es un término para designar al Tathāgata, Consumado y plenamente iluminado. “El camino bueno y seguro que conduce a su felicidad” es un término para el Noble Óctuple Sendero, es decir: comprensión correcta, intención correcta, lenguaje correcto, acción

correcta, modo de subsistencia correcto, esfuerzo correcto, atención correcta y concentración correcta.

De manera que, bhikkhus, el camino bueno y seguro que conduce a la felicidad ha sido reabierto por mí, el camino equivocado ha sido cerrado, el señuelo ha sido quitado y el maniquí ha sido destruido.

27. Lo que debe hacerse por compasión hacia sus discípulos —por un maestro que busca su bienestar y que tiene compasión por ellos— eso lo he hecho por ustedes, bhikkhus. Hay estas raíces de árboles, estas cabañas vacías; mediten, bhikkhus, no sean negligentes, de lo contrario se arrepentirán más tarde. Esta es nuestra instrucción para ustedes.⁹

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. Los bhikkhus quedaron satisfechos y deleitados con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.19

1. BB: La doble división del pensamiento del *bodhisatta* se produjo durante su lucha de seis años por la iluminación.
2. BB: Los pensamientos de no-mala voluntad y de no-crueldad también pueden explicarse positivamente como pensamientos de benevolencia (*mettā*) y pensamientos de compasión (*karuṇā*).
3. NT: Esta doble división es una forma resumida de la expresión de la comprensión correcta expresada en M.9, como la distinción entre lo sano y lo malsano, la cual se desglosa en veinte factores: diez del lado de lo sano y diez del lado de lo malsano o dañino. Cada uno de estos grupos de diez se divide en acciones físicas, verbales y mentales, y cuyas raíces psíquicas son, por un lado, el deseo, la aversión y la ofuscación; por el otro, el no deseo, la no aversión y la no ofuscación. El entendimiento de este *sutta* y de dicha sección en M.9 establece el fundamento de la distinción moral que marca la dirección para la vía correcta y la vía incorrecta.
4. NT: Los párrafos §§3-5 muestran el reconocimiento y análisis del peligro de los pensamientos conectados con las tres raíces de lo malsano. La estrategia para la eliminación de dichos pensamientos, mediante el reconocimiento y análisis de su peligro inherente, se menciona en M. 20.4.
5. NT: Los párrafos §§6 y 11 resumen un principio psicológico de gran profundidad que puede resumirse en el enunciado básico:

“Aquello en lo que una persona frecuentemente piense y pondere, en eso se tornará la inclinación de su mente. Si frecuentemente piensa y pondera acerca de pensamientos malsanos, ... entonces su mente se inclina hacia los pensamientos malsanos. Lo diametralmente opuesto opera para los pensamientos sanos”.

La importancia práctica y la trascendencia de avocarse a educar la mente de acuerdo con este principio es fundamental para el desarrollo mental. La cantidad de sufrimiento que puede ser evitada simplemente siguiendo este principio es inestimable. Se ha dicho que *“Un pensamiento aislado es como una línea grabada en el aire; dos —o muchos más— pensamientos, son como una línea grabada en la arena; los pensamientos repetidos frecuentemente y durante largos intervalos de tiempo son como una línea grabada en piedra”.*

Cuando el principio se aplica al cultivo de los estados mentales sanos, entonces la mente eventualmente queda firmemente establecida en lo sano y —tal como lo expresa el símil en §12—

“solo habrá que notar” esos estados firmemente establecidos en el cauce hábil que conduce a la seguridad y felicidad.

6. MA: El excesivo pensar y ponderar conduce a la agitación. Con el objeto de domar y ablandar la mente, el *bodhisatta* entraría en un logro meditativo, entonces emergería del mismo y desarrollaría conocimiento introspectivo.
7. NT: Los párrafos §§14-24 narran la secuencia del proceso de iluminación del *bodhisatta*, pasando secuencialmente por los *jhānas* y culminando en el triple conocimiento (*tevijjā*). Los tres conocimientos son: el recuerdo de vidas pasadas (*pubbenivāsānussati ñāṇa*), el ojo divino (*dibbacakkhu ñāṇa*) y el conocimiento de la destrucción de las corrupciones (*āsāvaḥkhaya ñāṇa*).
8. NT: Con sus correspondientes renacimientos, —incalculables en número.
9. NT: La por demás elocuente y apremiante exhortación del Buda a meditar, sigue al símil narrado en el párrafo §26, en el que el Buda ha señalado el camino seguro y correcto —el Noble Óctuple Sendero— mostrado para la bienaventuranza y seguridad de los seres sentientes.

20. *Vitakkasaṇṭhāna Sutta*

El aquietamiento de los pensamientos distractores

1. Esto he escuchado.¹ En una ocasión, el Bienaventurado residía en Sāvattḥī, en el Bosquecillo de Jeta, el parque de Anāthapiṇḍika. Allí se dirigió a los bhikkhus diciendo: —Bhikkhus. —Venerable señor, respondieron. El Bienaventurado dijo esto:

2. —Bhikkhus, cuando un bhikkhu aspira a la mente superior (*adhicitta*), de vez en cuando debe prestar atención a cinco signos (*nimitta*).² ¿Cuáles son los cinco?

3. (i) Aquí, bhikkhus, cuando un bhikkhu está prestando atención a algún signo, y debido a ese signo surgen en él pensamientos malsanos relacionados con el deseo, la aversión y la ofuscación, entonces debe prestar atención a algún otro signo conectado con lo que es saludable.³ Cuando un bhikkhu presta atención a algún otro signo conectado con lo que es saludable, entonces cualquier pensamiento malsano relacionado con el deseo, la aversión y la ofuscación es abandonado en él y se calma. Al abandonarlo, su mente se estabiliza internamente, se aquieta, se unifica y se concentra. Así como un carpintero hábil o su aprendiz pueden sacar, quitar y extraer una clavija gruesa por medio de una fina, así también, cuando un bhikkhu presta atención a algún otro signo conectado con lo que es saludable... su mente se estabiliza internamente, se aquieta, se unifica y se concentra (*cittam santitṭhati sannisīdati ekodi hoti samādhīyati*).

4. (ii) Si, mientras está prestando atención a algún otro signo relacionado con lo que es saludable, todavía surgen en él pensamientos malsanos relacionados con el deseo, la aversión y la ofuscación, entonces debe examinar el peligro en esos pensamientos de esta manera: —Estos pensamientos son malsanos, son reprensibles, resultan en sufrimiento.⁴ Cuando examina el peligro en estos pensamientos, entonces cualquier pensamiento malsano conectado con el deseo, la aversión y la ofuscación es abandonado y cesa en él. Al abandonarlo, su mente se estabiliza internamente, se aquieta, se unifica y se concentra.

Así como un hombre o una mujer, joven, en plenitud de la vida y con afición a los adornos, se horrorizaría, humillaría y disgustaría si le colgaran del cuello el cadáver de una serpiente o de un perro o de un ser humano, así también, cuando un bhikkhu examina el peligro en esos pensamientos... su mente se estabiliza internamente, se aquieta, se unifica y se concentra.

5. (iii) Si, mientras está examinando el peligro en esos pensamientos, todavía surgen en él pensamientos malsanos relacionados con el deseo, la aversión y la ofuscación, entonces debe tratar de olvidar esos pensamientos y no debe prestar atención a ellos. Cuando trata de olvidar esos pensamientos y no les presta atención, entonces cualquier pensamiento malsano relacionado con el deseo, la aversión y la ofuscación es abandonado y cesa en él. Al abandonarlo, su mente se estabiliza internamente, se aquieta, se unifica y se concentra. Así como un hombre con buenos ojos que no quisiera ver las formas que estuvieran dentro del alcance de su vista, cerraría los ojos o miraría hacia otro lado, así también, cuando un bhikkhu trata de olvidar esos pensamientos y no les presta atención... su mente se estabiliza internamente, se aquieta, se unifica y se concentra.

6. (iv) Si, mientras él está tratando de olvidar esos pensamientos y no les está prestando atención, todavía surgen en él pensamientos malsanos relacionados con el deseo, la aversión o la ofuscación, entonces debe prestar atención al aquietamiento de la causa de esos pensamientos (*vitakka-saṅkhāra-saṅṭhānam*).⁵ Cuando presta atención al aquietamiento de la causa de esos pensamientos, entonces cualquier pensamiento malsano conectado con el deseo, aversión o la ofuscación es abandonado y cesa en él. Al abandonarlo, su mente se estabiliza internamente, se aquieta, se unifica y se concentra. Tal como un hombre que camina rápido podría considerar: —¿Por qué estoy caminando rápido? ¿Y si camino despacio?, y él entonces caminaría despacio; posteriormente podría considerar: —¿Por qué estoy caminando despacio? ¿Qué pasa si me detengo? y entonces permanecería de pie; después podría considerar: —¿Por qué estoy de pie?, ¿Y si me siento?, y entonces se sentaría; posteriormente podría considerar: —¿Por qué estoy sentado? ¿Y si me acuesto?, y finalmente se acostaría. Al hacerlo, sustituiría cada postura más burda por otra más sutil. Así también, cuando un bhikkhu presta atención a aquietar la causa de esos pensamientos... su mente se estabiliza internamente, se aquieta, se unifica y se concentra.

7. (v) Si, mientras presta atención al aquietamiento de la causa de esos pensamientos, aún surgen en él pensamientos malsanos relacionados con el deseo, la aversión o la ofuscación, entonces, con los dientes apretados y la lengua presionada contra el paladar,

debe someter, constreñir y aplastar la mente con la mente.⁶ Cuando, con los dientes apretados y la lengua presionada contra el paladar, somete, constriñe y aplasta la mente con la mente, entonces todos los pensamientos malsanos relacionados con el deseo, la aversión y la ofuscación son abandonados y cesan en él. Al abandonarlos, su mente se estabiliza internamente, se aquieta, se unifica, y se concentra. Así como un hombre fuerte podría sujetar a un hombre más débil por la cabeza o los hombros y golpearlo, obligarlo y aplastarlo, así también, cuando, con los dientes apretados y la lengua presionada contra el paladar, un bhikkhu somete, constriñe y aplasta la mente con la mente... su mente se estabiliza internamente, se aquieta, se unifica y se concentra.

8. Bhikkhus, cuando un bhikkhu está prestando atención a algún signo, y debido a ese signo surgen en él pensamientos malsanos relacionados con el deseo, la aversión o la ofuscación y presta atención a otro signo relacionado con lo que es saludable, cualquier pensamiento malsano es abandonado y cesa en él, y con el abandono de ellos su mente se estabiliza internamente, se aquieta, se unifica y se concentra. Cuando examina el peligro en esos pensamientos... Cuando trata de olvidar esos pensamientos y no les presta atención... Cuando presta atención al aquietamiento de la causa de esos pensamientos... Cuando, con los dientes apretados y la lengua presionada contra el paladar, somete, constriñe y aplasta la mente con la mente, cualquier pensamiento malsano es abandonado en él, y su mente se estabiliza internamente, se aquieta, se unifica y se concentra. Este bhikkhu es entonces llamado un maestro de los trayectos mentales (*vitakka-vatthu*).⁷ Pensará cualquier pensamiento que desee pensar y no pensará ningún pensamiento que no desee pensar. Ha cortado el anhelo, arrojado fuera las cadenas y, con la penetración completa del engreimiento (*māna*), ha puesto fin al sufrimiento.⁸

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. Los bhikkhus estuvieron satisfechos y deleitados con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.20

1. Este *sutta* junto con su comentario está disponible en una traducción de Soma Thera, *The Removal of Distracting Thoughts*.
2. MA: La mente superior (*adhicitta*) es la mente de los ocho logros meditativos utilizados como base para la comprensión; se llama “mente superior” porque es superior a la mente ordinaria (sana) de los diez cursos de acción saludables. Los cinco “signos” (*nimitta*) pueden entenderse como métodos prácticos para eliminar los pensamientos que distraen. Sólo se debe recurrir a ellos cuando las distracciones se vuelven persistentes o molestas; en otras ocasiones, el meditador debe permanecer con su tema principal de meditación.

NT: *Nimitta* se define como: “marca, signo; imagen, objetivo, objeto; causa, condición; imagen mental” obtenida en la meditación. Aparece en la mente con claridad mediante la práctica exitosa de ciertos ejercicios de concentración y entonces aparece tan vívidamente como vista por el ojo”, ver: *Diccionario Budista. Manual de Términos y Doctrinas Budistas*, Nyanatiloka Thera, BPS-Pariyatti.

3. MA: Cuando surgen pensamientos de deseo sensual dirigidos a los seres vivos, el “otro signo” es la meditación sobre lo repulsivo en el cuerpo [*asubhanimitta*; (ver: M. 10.10); cuando los pensamientos se dirigen hacia cosas inanimadas, el “otro signo” es la atención a la transitoriedad [de los fenómenos]. Cuando surgen pensamientos de odio dirigidos hacia los seres vivos, el “otro signo” es la meditación sobre la benevolencia amorosa (*mettā*); cuando se dirigen hacia cosas inanimadas, el “otro signo” es la atención a los elementos (ver: M. 10.12). El remedio para los pensamientos relacionados con la ofuscación es vivir bajo la dirección de un maestro, estudiar el Dhamma, indagar en su significado, escuchar el Dhamma e investigar las causas.
4. BB: Este método se puede ilustrar con las reflexiones del *bodhisatta* en M.19, §§3-5, acerca de cómo, atendiendo a la indignidad de los pensamientos malsanos, se produce un sentido de vergüenza sana (*hiri*) y, atendiendo a sus peligrosas consecuencias, se produce temor a hacer el mal (*ottappa*).

NT: Ajahn Jayasāro traduce respectivamente como: *vergüenza y temor sabios*, –esta última respecto a las consecuencias de los pensamientos o acciones verbales y corporales malsanos.

5. *Vitakka-saṅkhāra-saṅṭhānaṃ*. MA entiende aquí *saṅkhāra* como condición, causa o raíz, e interpreta que el compuesto significa

“detener la causa del pensamiento”. Esto se logra preguntando, cuando ha surgido un pensamiento nocivo: “¿Cuál es su causa? ¿Cuál es la causa de su causa?, etcétera”. Tal investigación, según MA, produce una disminución, y eventualmente el cese, del flujo de pensamientos nocivos.

6. MA: Debe aplastar el estado mental nocivo con un estado mental saludable.
7. NT: *Vasī vitakkapariyāyapathesu*, “uno que controla la calidad de la vía de los pensamientos”.
8. BB: Esto muestra el logro del estado de *arahant* (Ver: M. 2.22).

3

La división de los símiles (*Opammavagga*)

21. *Kakacūpama Sutta*

El símil de la sierra

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado residía en Sāvattthī, en el Bosquecillo de Jeta, el parque de Anāthapiṇḍika.

2. Ahora bien, en esa ocasión, el venerable Moliya Phagguna se asociaba demasiado con las bhikkhunīs.¹ Se asociaba tanto con las bhikkhunīs que, si algún bhikkhu hablara en contra de esas bhikkhunīs en su presencia, se enfadaría y disgustaría, y haría todo un caso de ello; por otro lado, si algún bhikkhu hablara en contra del venerable Moliya Phagguna en presencia de esas bhikkhunīs, ellas se enfadarían y disgustarían, y harían todo un caso de ello. De tal grado era la asociación de Moliya Phagguna con las bhikkhunīs.

3. Entonces cierto bhikkhu fue con el Bienaventurado, y después de rendirle homenaje, se sentó a un lado y le dijo al Bienaventurado lo que estaba sucediendo.

4. Entonces el Bienaventurado se dirigió a cierto bhikkhu diciendo: —Ven, bhikkhu, dile al bhikkhu Moliya Phagguna en mi nombre que el Maestro lo llama. —Sí, venerable señor, respondió; y fue a donde se encontraba el venerable Moliya Phagguna y le dijo: —El Maestro te llama, amigo Phagguna. —Sí, amigo, respondió; y fue a donde se encontraba el Bienaventurado, y después de rendirle homenaje, se sentó a un lado. El Bienaventurado le preguntó:

5. —Phagguna, ¿es cierto que te estás relacionando demasiado con las bhikkhunīs, que te estás asociando tanto con las bhikkhunīs que, si algún bhikkhu habla mal de ellas en tu presencia, te enojas y te disgustas y lo conviertes en todo un caso?; y si algún bhikkhu te desprecia en presencia de esas bhikkhunīs, ¿entonces ellas se enojan y se disgustan y te justifican? ¿Te estás asociando tanto con las bhikkhunīs, como parece?" —Sí, venerable señor. —Phagguna, ¿No eres miembro de un clan que ha salido por fe de la vida hogareña a la vida sin hogar? —Sí, venerable señor.

6. —Phagguna, no es apropiado para ti, miembro de un clan que ha salido por fe de la vida hogareña a la vida sin hogar, asociarse demasiado con las bhikkhunīs. Por lo tanto, si alguien habla mal de

esas bhikkhunīs en tu presencia, debes abandonar cualquier deseo y cualquier pensamiento basado en la vida hogareña. Y aquí, [en esta enseñanza] debes entrenarte así: —Mi mente no se verá afectada, y no pronunciaré malas palabras; permaneceré compasivo por el bienestar [de quien habla así], con una mente de benevolencia amorosa, sin odio interior. Así es como debes entrenarte, Phaggunā.

Si alguien les da a esas bhikkhunīs un golpe con la mano, con un terrón, con un palo o con un cuchillo en tu presencia, debes abandonar cualquier deseo y cualquier pensamiento basado en la vida hogareña. Y aquí debes entrenarte así: “Mi mente no se verá afectada...” Si alguien habla mal en tu presencia, debes abandonar cualquier deseo y cualquier pensamiento basado en la vida hogareña. Y aquí debes entrenarte así: “Mi mente no se verá afectada...” Si alguien te da un golpe con la mano, con un terrón, con un palo o con un cuchillo, debes abandonar cualquier deseo y cualquier pensamiento basado en la vida hogareña. Y aquí debes entrenarte así: “Mi mente no se verá afectada, y no pronunciaré malas palabras; permaneceré compasivo por el bienestar [del agresor], con una mente de benevolencia amorosa, sin odio interior”. Así es como debes entrenarte, Phaggunā.

7. Entonces el Bienaventurado se dirigió a los bhikkhus diciendo: — Bhikkhus, hubo una ocasión en que los bhikkhus satisficieron mi mente. Aquí [en esta admonición], me dirigí a los bhikkhus así: —Bhikkhus, yo como en una sola sesión. Al hacerlo, estoy libre de enfermedades y aflicciones, y disfruto de ligereza, fuerza y una estancia cómoda. Vamos, bhikkhus, coman en una sola sesión. Al hacerlo, estarán libres de enfermedades y aflicciones, y disfrutarán de ligereza, fuerza y una estancia cómoda. Y no tuve necesidad de seguir instruyendo a esos bhikkhus; solo tenía que despertar la atención plena en ellos.² Supongamos que hubiera un carruaje en terreno llano en un cruce de caminos, enganchado a caballos purasangre, esperando, estando el fuste listo para que un entrenador experto, un auriga de caballos para ser domados, pudiera conducirlo, y tomando las riendas en su mano izquierda y el fuste en su mano derecha, pudiera conducir de ida y vuelta por cualquier camino cada vez que quisiera. Así también, no tenía necesidad de seguir instruyendo a esos bhikkhus; sólo tenía que despertar la atención plena en ellos.

8. Por lo tanto, bhikkhus, abandonen lo que no es saludable y dedíquense a estados mentales saludables, porque así es como llegarán al crecimiento, al incremento y la satisfacción en este Dhamma y Disciplina. Supongamos que hubiera una gran arboleda de árboles *sāla* cerca de un pueblo o ciudad, y estuviera invadida de malas hierbas de aceite de ricino, y algún hombre apareciera deseando su bien, su bienestar y protección. Cortaría y tiraría las hierbas jóvenes y

enredadas que robaban la savia de los árboles, y limpiaría el interior de la arboleda y cuidaría los árboles jóvenes rectos y bien formados, para que la arboleda de árboles *sāla* más tarde creciera, aumentara, y llegara a su plenitud. Así también, bhikkhus, abandonen lo que no es saludable y dedíquense a estados saludables, porque así es como llegarán al crecimiento, al aumento, y a la realización de este Dhamma y Disciplina.

9. Anteriormente, bhikkhus, en este mismo Sāvattihī había un ama de casa llamada Vedehikā. Y una buena referencia sobre la señora Vedehikā se había difundido así: “La señora Vedehikā es gentil, la señora Vedehikā es mansa, la señora Vedehikā es pacífica”. Ahora bien, la señora Vedehikā tenía una doncella llamada Kālī, que era inteligente, ágil y ordenada en su trabajo. La doncella Kālī se preguntó: “Se ha difundido una buena reputación sobre mi señora: —La señora Vedehikā es gentil, la señora Vedehikā es mansa, la señora Vedehikā es pacífica. ¿Cómo será verdaderamente este asunto?; ¿mientras ella no muestra ira, estará sin embargo la ira realmente presente en ella o estará ausente? ¿O es solo porque mi trabajo es limpio que mi dama no muestra ira, aunque en realidad está presente en ella? Supongamos que pongo a prueba a mi señora”.

Así que entonces la sirvienta Kālī se levantó tarde. Entonces la señora Vedehikā dijo: —¡Eh, Kālī! —¿Qué pasa, señora? —¿Qué pasa que te levantas tan tarde? —No pasa nada, Señora —No pasa nada, ¡niña malvada, pero te levantas tan tarde! Y ella estaba enojada y disgustada, y fruncía el ceño. Entonces la doncella Kālī pensó: “El hecho es que mientras mi señora no muestra ira, en realidad la ira sí está presente en ella, no ausente; y es precisamente porque mi trabajo es pulcro que mi señora no muestra ira, aunque en realidad la ira está presente en ella, no ausente. Supongamos que pruebo a mi señora un poco más”. Así que la sirvienta Kālī se levantó más tarde ese día. Entonces la señora Vedehikā dijo: —¡Oye, Kālī! —¿Qué pasa, señora? —¿Qué pasa que te levantas más tarde en el día? —No pasa nada, Señora. —No pasa nada, ¡niña malvada, pero te levantas aún más tarde en el día! Y ella estaba enojada y disgustada, y pronunció palabras de disgusto. Entonces la doncella Kālī pensó: “El hecho es que mientras mi señora no muestra ira, en realidad la ira sí está presente en ella, no ausente; y es precisamente porque mi trabajo es pulcro que mi señora no muestra ira, aunque en realidad la ira sí está presente en ella, no ausente. Supongamos que pongo a prueba a mi señora un poco más”.

Así que la doncella Kālī se levantó aún más tarde ese día. Entonces la señora Vedehikā dijo: —¡Oye, Kālī! —¿Qué pasa, señora? —¿Qué pasa que te levantas aún más tarde en el día? —No pasa nada, señora. —No pasa nada, ¡niña malvada, pero todavía te levantas más tarde en

el día!, y ella estaba enojada y disgustada, y tomó un rodillo, le dio un golpe en la cabeza y le rompió la cabeza.

Entonces la doncella Kālī, con sangre manando de su cabeza rota, denunció a su ama a los vecinos: —¡Vean, señoras, el trabajo de la gentil dama! ¡Miren, señoras, el trabajo de la señora mansa! ¡Miren, señoras, el trabajo de la señora pacífica! ¿Cómo puede enojarse y disgustarse con su única criada por levantarse tarde? ¿Cómo puede tomar un rodillo, darle un golpe en la cabeza y romperle la cabeza? Luego, más tarde, un mal informe sobre la señora Vedehikā se difundió así: “La señora Vedehikā es ruda, la señora Vedehikā es violenta, la señora Vedehikā es despiadada”.

10. De la misma forma, bhikkhus, algún bhikkhu es extremadamente gentil, extremadamente manso, extremadamente pacífico, siempre y cuando no reciba formas de hablar que le son desagradables. Pero es cuando recibe formas de hablar desagradables, que puede saberse si ese bhikkhu es realmente amable, gentil y pacífico. Yo no digo que un bhikkhu que sea fácil de amonestar cuando lo es únicamente al recibir túnicas, comida, un lugar de descanso y requisitos medicinales. ¿Por qué razón? Porque ese bhikkhu no es fácil de amonestar ni se hace fácil de amonestar cuando no recibe túnicas, dádivas, comida, un lugar de descanso y requisitos medicinales. Pero cuando un bhikkhu es fácil de amonestar y se hace fácil de amonestar porque honra, respeta y rinde reverencia al Dhamma, entonces ese lo considero fácil de amonestar.

Por lo tanto, bhikkhus, deben entrenarse así: “Seremos fáciles de amonestar y nos haremos fáciles de amonestar porque honramos, respetamos y reverenciamos el Dhamma”. Así es como deben entrenarse, bhikkhus.

11. Bhikkhus, existen estos cinco modos de expresión que otros pueden usar cuando se dirigen a ustedes: su lenguaje puede ser oportuno o inoportuno, verdadero o falso, amable o duro, relacionado con el bien o con el mal, dicho con una mente de benevolencia amorosa, o dicho con odio interior. Cuando otros se dirigen a ustedes, su lenguaje puede ser oportuno o inoportuno; cuando otros se dirigen a ustedes, su lenguaje puede ser verdadero o falso; cuando otros se dirigen a ustedes, su lenguaje puede ser amable o duro; cuando otros se dirigen a ustedes, su lenguaje puede estar relacionado con el bien o con el mal; cuando otros se dirigen a ustedes, su lenguaje puede ser expresado con una mente de benevolencia amorosa o con odio interior. Aquí, bhikkhus, deben entrenarse así: “Nuestras mentes no se verán afectadas, y no pronunciaremos malas palabras; permaneceremos compasivos por el bienestar de quienes se dirigen a nosotros, con una mente de benevolencia amorosa, sin odio interior. Permaneceremos impregnando a esas personas con una mente imbuida de benevolencia amorosa y,

comenzando por esta misma persona,³ permaneceremos impregnando el mundo que todo lo abarca con una mente imbuida de benevolencia amorosa, abundante, exaltada, inmensurable, sin hostilidad y sin mala voluntad". Así es como deben entrenarse, bhikkhus.

12. Bhikkhus, supongan que un hombre viniera con un azadón y una canasta y dijera: —Haré que esta gran Tierra se quede sin tierra. Él cavaría aquí y allá, esparciría la tierra aquí y allá, escupiría aquí y allá, y orinaría aquí y allá, diciendo: —¡Tórnese sin tierra, tórnese sin tierra! ¿Qué pensarían, bhikkhus? ¿Podría ese hombre hacer que esta gran Tierra esté sin tierra? —No, venerable señor. ¿Por qué razón? Porque esta gran Tierra es profunda e inmensurable; no es fácil hacerla estar sin tierra. Eventualmente, el hombre solo cosecharía cansancio y desilusión.

13. De la misma forma, bhikkhus, existen estos cinco cursos de expresión... (Como en §11) ... Aquí, bhikkhus, deben entrenarse de esta forma: "Nuestras mentes no se verán afectadas... y comenzando por esa misma persona, permaneceremos impregnando el mundo que todo lo abarca con una mente como la tierra, abundante, exaltada, inmensurable, sin hostilidad y sin mala voluntad". —Así es como deben entrenarse, bhikkhus.

14. Bhikkhus, supongan que un hombre viniera con carmesí, cúrcuma, índigo o carmín y dijera: —Haré dibujos y haré que los dibujos aparezcan en el espacio vacío. ¿Qué piensan, bhikkhus? ¿Podría ese hombre hacer dibujos y hacer que aparezcan dibujos en el espacio vacío? —No, venerable señor. ¿Por qué razón? Porque el espacio vacío no tiene forma ni manifestación; no es fácil dibujar imágenes allí o hacer que aparezcan imágenes allí. Eventualmente, el hombre solo cosecharía cansancio y desilusión.

15. De la misma forma, bhikkhus, existen estos cinco cursos de expresión... Aquí, bhikkhus, deben entrenarse así: "Nuestras mentes no se verán afectadas... y comenzando por esa misma persona, permaneceremos impregnando el mundo que todo lo abarca con una mente como el espacio vacío, abundante, exaltado, inmensurable, sin hostilidad y sin mala voluntad". —Así es como deben entrenarse, bhikkhus.

16. Bhikkhus, supongan que un hombre viniera con una antorcha de hierba encendida y dice: —Calentaré y quemaré el río Ganges con esta antorcha de hierba llameante. ¿Qué piensan, bhikkhus? ¿Podría ese hombre calentar y quemar el río Ganges con esa antorcha de hierba encendida? —No, venerable señor. ¿Por qué razón? Porque el río Ganges es profundo e inmenso; no es fácil calentarlo o quemarlo con una antorcha de hierba encendida. Eventualmente, el hombre solo cosecharía cansancio y desilusión.

17. De la misma forma, bhikkhus, existen estos cinco cursos de expresión... Aquí, bhikkhus, deben entrenarse así: “Nuestras mentes no se verán afectadas... y comenzando por esa misma persona, permaneceremos impregnando el mundo que todo lo abarca con una mente como la del río Ganges, abundante, exaltada, inmensurable, sin hostilidad y sin mala voluntad”. —Así es como deben entrenarse, bhikkhus.

18. Bhikkhus, supongan que hubiera una bolsa de piel de gato que ha sido frotada, bien frotada, completamente frotada, suave, sedosa, libre de crepitación, libre de crujidos, y un hombre viniera con un palo o un fragmento de cerámica y dijera: —Esta bolsa de piel de gato que se frota... libre de crepitación, libre de crujidos. Lo haré crepitar y crujir. ¿Qué opinan, bhikkhus? ¿Podría ese hombre hacer que crujiera o crepitara con el palo o un tiesto? —No, venerable señor. ¿Por qué razón? Porque ese bolso de piel de gato que ha sido frotada... sin crepitar, sin crujir, no es fácil hacerlo crepitar o crujir con el palo o un tiesto. Eventualmente, el hombre solo cosecharía cansancio y desilusión.

19. De la misma forma, bhikkhus, existen estos cinco cursos de expresión que otros pueden usar cuando se dirigen a ustedes: su lenguaje puede ser oportuno o inoportuno, verdadero o falso, amable o duro, relacionado con el bien o con el mal, hablado con una mente de benevolencia amorosa o con odio interior. Cuando otros se dirigen a ustedes, su lenguaje puede ser oportuno o inoportuno; cuando otros se dirigen a ustedes, su lenguaje puede ser verdadero o falso; cuando otros se dirigen a ustedes, su lenguaje puede ser suave o duro; cuando otros se dirigen a ustedes, su lenguaje puede estar relacionado con el bien o con el mal; cuando otros se dirigen a ustedes, su lenguaje puede ser expresado con una mente de benevolencia amorosa o con odio interior. Aquí, bhikkhus, deben entrenarse así: “Nuestras mentes no se verán afectadas, y no pronunciaremos malas palabras; permaneceremos compasivos por el bienestar de esas personas, con una mente de benevolencia amorosa, sin odio interior. Permaneceremos impregnando a esa persona con una mente imbuida de benevolencia amorosa; y, comenzando por esas mismas personas, permaneceremos impregnando el mundo que todo lo abarca con una mente como una bolsa de piel de gato, abundante, exaltada, inmensurable, sin hostilidad y sin mala voluntad”. —Así es como deben entrenarse, bhikkhus.

20. Bhikkhus, incluso si unos bandidos fueran a cortarlos salvajemente miembro por miembro con una sierra de dos mangos, aquel que dé origen a una mente de odio hacia ellos no estaría llevando a cabo mi enseñanza. Aquí [en esta enseñanza], bhikkhus, deben entrenarse así: “Nuestras mentes no se verán afectadas, y no

pronunciaremos malas palabras; permaneceremos compasivos por el bienestar de ellos, con una mente de benevolencia amorosa, sin odio interior. Permaneceremos impregnándolos con una mente imbuida de benevolencia amorosa; y, comenzando por ellos, permaneceremos impregnando el mundo que todo lo abarca con una mente imbuida de benevolencia amorosa, abundante, exaltada, inmensurable, sin hostilidad y sin mala voluntad”. —Así es como deben entrenarse, bhikkhus.

21. Bhikkhus, si mantienen constantemente en mente este consejo sobre el símil de la sierra, ¿ven alguna forma de hablar, trivial o grosera, que no puedan soportar? —No, venerable señor. —Por lo tanto, bhikkhus, deben tener constantemente presente este consejo sobre el símil de la sierra. Eso conducirá a su bienestar y felicidad por mucho tiempo.

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. Los bhikkhus estuvieron satisfechos y deleitados con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.21

1. BB: En SN 12:12/ii.13 Moliya Phagguna plantea una serie de preguntas al Buda, que el Buda rechaza por estar mal formuladas. Posteriormente se informa que Moliya Phagguna volvió a la vida laica (SN 12:32/ii.50).
2. Según MA, el Buda dijo esto porque Phagguna todavía no deseaba seguir su consejo, pero continuaba resistiéndose a él, y esto indujo al Buda a elogiar a los bhikkhus obedientes durante una parte anterior de su ministerio. Para el pasaje sobre comer en una sola sesión, ver M. 65.2 y M. 70.2.
3. *Tadārammaṇaṃ*, lit. “con él como objeto”. MA: Primero uno desarrolla benevolencia amorosa hacia la persona que se dirige a uno con uno u otro de los cinco cursos de expresión, luego dirige esa mente de benevolencia amorosa hacia todos los seres, haciendo del mundo entero el objeto.

22. *Alagaddūpama Sutta*

El símil de la serpiente

(ESCENARIO)

1. Esto he escuchado.¹ En una ocasión, el Bienaventurado residía en Sāvattthī en el Bosquecillo de Jeta, el parque de Anāthapiṇḍika.

2. Ahora bien, en esa ocasión había surgido una noción perniciosa en un bhikkhu llamado Ariṭṭha, anteriormente miembro de los mata-buitres, de la siguiente manera: “Según entiendo el Dhamma enseñado por el Bienaventurado, esas cosas llamadas obstrucciones por el Bienaventurado no pueden obstruir a quien se dedique a ellas”.²

3. Varios bhikkhus, habiendo oído acerca de esto, fueron a donde se encontraba el bhikkhu Ariṭṭha y le preguntaron: —Amigo Ariṭṭha, ¿es cierto que tal noción perniciosa ha surgido en ti?

—Exactamente, así es amigos. Según entiendo el Dhamma enseñado por el Bienaventurado, esas cosas llamadas obstrucciones por el Bienaventurado no pueden obstruir a quien se dedica a ellas.

Entonces aquellos bhikkhus, deseando apartarlo de esa noción perniciosa, lo presionaron, lo cuestionaron y lo contrainterrogaron así: —Amigo Ariṭṭha, no digas eso. No tergiverses al Bienaventurado; no es bueno tergiversar al Bienaventurado. El Bienaventurado no hablaría así. Porque de muchas maneras el Bienaventurado ha declarado cómo las cosas obstructivas son obstrucciones, y cómo pueden obstruir a quien se dedica a ellas. El Bienaventurado ha declarado que los placeres sensoriales proporcionan poca gratificación, mucho sufrimiento y desesperación, y que el peligro en ellos es aún mayor.

[Lo ha ilustrado] con el símil del esqueleto... con el símil del trozo de carne... con el símil de la antorcha de hierba... con el símil del fogón de carbones... con el símil del sueño... con el símil de los bienes prestados... con el símil del árbol cargado de frutos... con el símil del cuchillo y la tabla de carnicero... con el símil del empalamiento con estaca... con el símil de la cabeza de serpiente. Así es como el Bienaventurado ha afirmado que los placeres sensoriales proporcionan poca gratificación, mucho sufrimiento y desesperación, y que el peligro en ellos es aún mayor.³

Sin embargo, aunque presionado, cuestionado y contrainterrogado por esos bhikkhus de esta forma, el bhikkhu Ariṭṭha, previamente uno de los mata-buitres, continuó adhiriéndose obstinadamente a esa noción perniciosa y así continuó insistiendo en ella.

4. Como los bhikkhus no pudieron apartarlo de esa noción perniciosa, se dirigieron al Bienaventurado, y después de rendirle homenaje, se sentaron a un lado y le contaron todo lo sucedido, agregando: —Venerable señor, ya que no pudimos apartar al bhikkhu Ariṭṭha, anteriormente miembro de los mata-buitres, de esta noción perniciosa, hemos informado de este asunto al Bienaventurado.

5. Entonces el Bienaventurado se dirigió a cierto bhikkhu así: —Ven, bhikkhu, dile al bhikkhu Ariṭṭha, anteriormente miembro de los mata-buitres, que el Maestro lo llama. —Sí, venerable señor, respondió, y fue a donde se encontraba el bhikkhu Ariṭṭha y le dijo: —El Maestro te llama, amigo Ariṭṭha.

—Sí, amigo, respondió, y se acercó al Bienaventurado, y después de rendirle homenaje, se sentó a un lado. Entonces el Bienaventurado le preguntó: —Ariṭṭha, ¿es cierto que ha surgido en ti la siguiente noción perniciosa, a saber: “Según entiendo el Dhamma enseñado por el Bienaventurado, aquellas cosas llamadas obstrucciones por el Bienaventurado no pueden obstruir a quien se dedica a ellas”?

—Exactamente así es, venerable señor. Según entiendo el Dhamma enseñado por el Bienaventurado, esas cosas llamadas obstrucciones por el Bienaventurado no pueden obstruir a quien se dedica a ellas.

6. —Hombre descarriado, ¿a quién has conocido que yo haya enseñado el Dhamma de esa manera? Hombre descarriado, ¿acaso no he dicho de muchas maneras cómo las cosas obstructivas son obstrucciones y cómo pueden obstruir a quien se ocupa en ellas? He dicho que los placeres sensoriales proporcionan poca gratificación, mucho sufrimiento y desesperación, y que el peligro en ellos es aún mayor.

[Lo he explicado] con el símil del esqueleto... con el símil del trozo de carne... con el símil de la antorcha de hierba... con el símil del fogón de carbones... con el símil del sueño... con el símil de los bienes prestados... con el símil del árbol cargado de frutos... con el símil del cuchillo y la tabla de carnicero... con el símil del empalamiento con estaca... con el símil de la cabeza de serpiente; he afirmado que los placeres sensoriales dan poca gratificación, mucho sufrimiento y desesperación, y que el peligro en ellos es aún mayor. Pero tú, hombre descarriado, con tu mala comprensión me has tergiversado, te has hecho daño a ti mismo, y has acumulado mucho demérito; ya que esto conducirá a tu daño y sufrimiento durante mucho tiempo.⁴

7. Entonces el Bienaventurado se dirigió a los bhikkhus así: — Bhikkhus, ¿Qué piensan? ¿Este bhikkhu Ariṭṭha, anteriormente

miembro de los mata-buitres, ha encendido siquiera una chispa de sabiduría en este Dhamma y Disciplina?

—¿Cómo podría él, venerable señor? No, venerable señor.

Cuando se dijo esto, el bhikkhu Ariṭṭha, anteriormente miembro de los mata-buitres, se sentó en silencio, consternado, con los hombros caídos y la cabeza gacha, sombrío y sin respuesta. Entonces, sabiendo esto, el Bienaventurado le dijo: —Hombre descarriado, serás conocido por tu propia noción perniciosa. Preguntaré a los bhikkhus sobre este asunto.

8. Entonces el Bienaventurado se dirigió a los bhikkhus diciendo: —Bhikkhus, ¿Comprenden el Dhamma que enseñé como lo expresa este bhikkhu Ariṭṭha, anteriormente miembro de los mata-buitres, cuando debido a su entendimiento descarriado me tergiversa, se daña a sí mismo y acumula mucho demérito?

—No, venerable señor. Porque de muchas maneras el Bienaventurado ha declarado cómo las cosas obstructivas son obstrucciones, y cómo pueden obstruir a quien se involucra en ellas. El Bienaventurado ha declarado que los placeres sensoriales proporcionan poca gratificación, mucho sufrimiento y desesperación, y que el peligro en ellos es aún mayor. [Lo ha explicado] con el símil del esqueleto... con el símil de la cabeza de serpiente; el Bienaventurado ha afirmado... que el peligro en ellos es aún mayor.

—Bien, bhikkhus. Es bueno que entiendan el Dhamma enseñado por mí de esta forma. Porque de muchas maneras he dicho cómo las cosas que causan obstrucción son obstrucciones, y cómo pueden obstruir a quien se involucra en ellas. He dicho que los placeres sensoriales proporcionan poca gratificación, mucho sufrimiento y desesperación, y que el peligro en ellos es aún mayor. [He explicado esto] con el símil del esqueleto... con el símil de la cabeza de serpiente, he dicho... que el peligro en ellos es aún mayor. Pero este bhikkhu Ariṭṭha, anteriormente un miembro de los mata-buitres, debido a su entendimiento equivocado me tergiversa, se lastima a sí mismo y acumula mucho demérito; ya que esto conducirá al daño y sufrimiento de este hombre descarriado durante mucho tiempo.

9. Bhikkhus, que uno pueda dedicarse a los placeres sensoriales sin deseo sensorial, sin percepciones de deseo sensorial, sin pensamientos de deseo sensorial, eso es imposible.⁵

(EL SÍMIL DE LA SERPIENTE)

10. Aquí, bhikkhus, algunos hombres descarriados aprenden el Dhamma —discursos, estrofas, exposiciones, versos, exclamaciones, dichos, historias de nacimientos, maravillas y respuestas a preguntas—,

pero habiendo aprendido el Dhamma, no examinan el significado de esas enseñanzas con sabiduría. No examinando el significado de esas enseñanzas con sabiduría, no obtienen una aceptación reflexiva de ellas. En cambio, aprenden el Dhamma solo para criticar a los demás y para ganar en los debates, y no experimentan el beneficio por el cual aprendieron el Dhamma. Esas enseñanzas, al ser captadas erróneamente por ellos, conducen a su daño y sufrimiento durante mucho tiempo.⁶ ¿Por qué razón? Debido a la comprensión incorrecta de esas enseñanzas.

Supongamos que un hombre necesitado de una serpiente, buscando una serpiente, vagando en busca de una serpiente, ve una serpiente grande y toma su cuerpo o su cola. Habiéndolo hecho así, la serpiente se volvería hacia él y mordería su mano, o su brazo, o alguna de sus extremidades, y debido a eso llegaría a la muerte o al sufrimiento mortal. ¿Por qué es eso? Es debido a haber asido incorrectamente a la serpiente. Así también, aquí algunos hombres descarriados aprenden el Dhamma —discursos... respuestas a preguntas—... ¿Por qué es eso? Es debido a la comprensión incorrecta de esas enseñanzas.

11. Aquí, bhikkhus, algunos miembros del clan aprenden el Dhamma —discursos... respuestas a preguntas—, y habiendo aprendido el Dhamma, examinan el significado de esas enseñanzas con sabiduría. Examinando el significado de esas enseñanzas con sabiduría, obtienen una aceptación reflexiva de las mismas. No aprenden el Dhamma para criticar a otros ni para ganar en los debates, y experimentan el beneficio por el cual aprendieron el Dhamma. Esas enseñanzas, al ser correctamente captadas por ellos, conducen a su bienestar y felicidad por mucho tiempo. ¿Por qué es eso? Es debido a la comprensión correcta de esas enseñanzas.

Supongamos que un hombre necesitado de una serpiente, buscando una serpiente, vagando en busca de una serpiente, viera una serpiente grande y la atrapara correctamente con un palo de extremo bifurcado, y habiéndolo hecho así, la sujetara correctamente por el cuello. Entonces, aunque la serpiente pudiera enroscar su cuerpo alrededor de su mano, o su brazo, o sus extremidades, aun así, él no llegaría a la muerte ni padecería un sufrimiento mortal a causa de ello. ¿Por qué es eso? Es debido a que tomaría correctamente a la serpiente. Así también, aquí algunos miembros del clan aprenden el Dhamma... ¿Por qué es eso? Es debido a la comprensión correcta de esas enseñanzas.

12. Por lo tanto, bhikkhus, cuando entiendan el significado de mis declaraciones, deben recordarlo en consecuencia; y cuando no entiendan el significado de mis afirmaciones, entonces deben preguntarme a mí o a esos bhikkhus que son sabios.

(EL SÍMIL DE LA BALSA)

13. Bhikkhus, les mostraré cómo el Dhamma es similar a una balsa, siendo esta para el propósito de cruzar, no con el propósito de asirse a ella.⁷ Escuchen y presten mucha atención a lo que voy a decir. —Sí, venerable señor, respondieron los bhikkhus. El Bienaventurado dijo lo siguiente:

—Bhikkhus, supongan que un hombre en el curso de un viaje ve una gran extensión de agua, cuya orilla cercana es peligrosa y temible, y cuya orilla más alejada es segura y libre de temor, pero no había transbordador ni puente para ir a la orilla lejana. Entonces piensa: “Existe esta gran extensión de agua, cuya orilla cercana es peligrosa y temible, y cuya orilla más alejada es segura y libre de temor, pero no hay transbordador ni puente para ir a la orilla lejana. Supongamos que recojo hierba, ramitas, ramas y hojas, y las ato juntas formando una balsa, y apoyado en esa balsa, y haciendo un esfuerzo con mis manos y pies, llego a salvo a la otra orilla”. Y luego el hombre recoge hierba, ramitas, ramas y hojas, y las ata juntas formando una balsa, y sostenido por la balsa y haciendo un esfuerzo con sus manos y pies, llega a salvo a la orilla opuesta. Entonces, cuando hubiera cruzado y llegado a la otra orilla, podría pensar así: “Esta balsa me ha sido de gran ayuda, ya que, sostenido por ella, y haciendo un esfuerzo con mis manos y pies, crucé sano y salvo hasta la otra orilla”. Luego, habiendo cruzado y llegado a la otra orilla, podría pensar así: “Esta balsa me ha sido de gran ayuda, ya que, sostenido por ella y haciendo un esfuerzo con mis manos y pies, llegué a salvo a la otra orilla. Supongamos que la izara sobre mi cabeza o la llevara sobre el hombro, y luego fuera a donde quisiera”. Ahora bien, bhikkhus, ¿qué piensan? Al hacer eso, ¿acaso ese hombre estaría haciendo lo que se debe hacer con esa balsa [ya habiendo cruzado la extensión de agua]?

—No, venerable señor.

—¿Qué debería hacer ese hombre propiamente con esa balsa una vez que ha cruzado esa extensión de agua? Aquí, bhikkhus, cuando el hombre ha cruzado y llegado a la otra orilla, podría haber pensado así: “Esta balsa me ha sido de gran ayuda, ya que, sostenido por ella y haciendo un esfuerzo con mis manos y pies, llegué a salvo a la otra orilla. Supongamos que, habiendo hecho esto, la llevara a tierra firme o la dejara a la deriva en el agua, y luego fuera a donde quisiera”. Ahora, bhikkhus, al hacer eso, ese hombre estaría haciendo lo que se debe hacer con esa balsa. Así es como les he mostrado cómo el Dhamma es similar a una balsa: ésta sirve para cruzar, no para aferrarse a ella.

14. Bhikkhus, cuando sepan que el Dhamma es similar a una balsa, deben abandonar incluso las enseñanzas, ¡cuánto más las

cosas contrarias a las enseñanzas (*dhammā pi vo pahātabbā pageva adhammā*)!⁸

(BASES PARA LAS NOCIONES)

15. Bhikkhus, existen estas seis bases (*vatthu*) para las nociones erróneas. ¿Cuáles son estas seis?⁹ Aquí, bhikkhus, una persona ordinaria sin instrucción, que no tiene consideración por los nobles y es inexperta e indisciplinada en su Dhamma, que no tiene consideración por las personas verdaderas y es inexperta e indisciplinada en su Dhamma, considera la forma material como: “Esto es mío, esto soy yo, esto es mi ser”.¹⁰ Considera la sensación como: “Esto es mío, esto soy yo, esto es mi ser”. Considera la percepción como: “Esto es mío, esto soy yo, esto es mi ser”. Considera las formaciones [mentales] como: “Esto es mío, esto soy yo, esto es mi ser”. Considera lo que es visto, oído, sentido, conocido, encontrado, buscado y ponderado como: “Esto es mío, esto soy yo, esto es mi ser”.¹¹ Y este punto de vista de la noción, a saber: “Eso que es el yo, es el mundo; después de la muerte seré permanente, perpetuo, eterno, no sujeto a cambio; duraré tanto como la eternidad”; esto también lo considera como: “Esto es mío, esto soy yo, esto es mi ser”.¹²

16. Bhikkhus, un noble discípulo bien instruido que tiene consideración por los nobles y es hábil y disciplinado en su Dhamma, que tiene consideración por las personas verdaderas y es diestro y disciplinado en su Dhamma, considera la forma material como: “Esto no es mío, esto no soy yo, esto no es mi ser”. Considera la sensación como: “Esto no es mío, esto no soy yo, esto no es mi ser”. Considera la percepción como: “Esto no es mío, esto no soy yo, esto no es mi ser”. Considera las formaciones así: “Esto no es mío, esto no soy yo, esto no es mi ser”. Considera lo que es visto, oído, sentido, conocido, encontrado, buscado y ponderado como: “Esto no es mío, esto no soy yo, esto no es mi ser”. Y este fundamento para la noción (*diṭṭhiṭṭhāna*), a saber: “Eso que es el yo, es el mundo; después de la muerte seré permanente, perpetuo, eterno, no sujeto a cambio; duraré tanto como la eternidad”, esto también lo considera así: “Esto no es mío, esto no soy yo, esto no es mi ser”.

17. Puesto que considera todo ello así —sin deseo, engreimiento y nociones erróneas—, entonces no se agita acerca de lo que es inexistente (*asati na paritassati*).¹³

(AGITACIÓN)

18. Cuando se dijo esto, cierto bhikkhu preguntó al Bienaventurado: —Venerable señor, ¿puede haber agitación acerca de lo que es inexistente externamente? —Puede haberla, bhikkhu, dijo el Bienaventurado.

Aquí, bhikkhu, alguien piensa así: “¡Ay, lo tenía! ¡Ay, ya no lo tengo! ¡Ay, que lo tenga! ¡Ay, no lo obtengo!” Entonces se acongoja, se aflige, se lamenta, llora golpeándose el pecho y se angustia. Así es como hay agitación sobre lo que es inexistente externamente.

19. —Venerable señor, ¿podría no haber agitación acerca de lo que es inexistente externamente? —Puede haberla, bhikkhu, dijo el Bienaventurado.

Aquí, bhikkhu, alguien no piensa así: “¡Ay, lo tenía! ¡Ay, ya no lo tengo! ¡Ay, que lo tenga! ¡Ay, no lo obtengo!” Entonces no se acongoja, no se aflige, no se lamenta, no llora golpeándose el pecho ni se angustia. Así es como no hay agitación sobre lo que es inexistente externamente.

20. —Venerable señor, ¿puede haber agitación acerca de lo que es inexistente internamente? —Puede haberla, bhikkhu, dijo el Bienaventurado.

Aquí, bhikkhu, alguien tiene la noción: “Aquello que es el yo es el mundo; después de la muerte seré permanente, perpetuo, eterno, no sujeto a cambio; perduraré tanto como la eternidad”. Entonces, escucha al Tathāgata o a un discípulo del Tathāgata enseñando el Dhamma para la eliminación de todos los puntos de vista, decisiones, obsesiones, adherencias y tendencias subyacentes, para el aquietamiento de todas las formaciones, para renunciar a todos los apegos, para la destrucción del anhelo, para el desapasionamiento, para el cese [del devenir], para [el logro de] Nibbāna. [Y entonces esa persona] piensa de esta forma: “¡Así seré aniquilado! ¡Así pereceré! ¡Así ya no seré más!” Entonces se acongoja, se aflige, se lamenta, llora golpeándose el pecho y se angustia. Así es como hay agitación sobre lo que es inexistente internamente.

21. —Venerable señor, ¿puede haber la no agitación acerca de lo que es inexistente internamente? —Puede haberla, bhikkhu, dijo el Bienaventurado.

Aquí, bhikkhu, alguien no tiene la noción: “Aquello que es el yo es el mundo... perduraré tanto como la eternidad”. Entonces oye al Tathāgata o a un discípulo del Tathāgata enseñando el Dhamma para la eliminación de todos los puntos de vista, decisiones, obsesiones, adherencias y tendencias subyacentes, para el aquietamiento de todas las formaciones, para el abandono de todos los apegos, para la destrucción del anhelo, para el desapasionamiento, para el cese, para [el logro de] Nibbāna. Entonces esa persona no piensa de la siguiente forma: “¡Así seré aniquilado! ¡Así pereceré! ¡Así ya no seré más!” Por lo

tanto, no se acongoja, no se aflige, no se lamenta, no llora golpeándose el pecho ni se angustia. Así es como no hay agitación sobre lo que es inexistente internamente.

(TRANSITORIEDAD Y NO YO)

22. Bhikkhus, ustedes bien podrían adquirir esa posesión que es permanente, sempiterna, eterna, no sujeta a cambio, y que podría durar tanto como la eternidad.¹⁴ Pero, bhikkhus, ¿acaso ven alguna posesión de este tipo? —No, venerable señor. —Bien, bhikkhus. Yo tampoco veo ninguna posesión que sea permanente, eterna, que no esté sujeta a cambio, y que pueda durar tanto como la eternidad.

23. Bhikkhus, ustedes podrían aferrarse a esa doctrina del *yo* según la cual no se generarían tristeza, lamentación, dolor, pena y desesperación en aquel que se aferre a ella.¹⁵ Pero, bhikkhus, ¿acaso ven ustedes alguna doctrina de ese tipo sobre el *yo*? —No, venerable señor. —Bien, bhikkhus. Yo tampoco veo ninguna doctrina del *yo* que no provoque tristeza, lamentación, dolor, pena y desesperación en quien se aferre a ella.

24. Bhikkhus, ustedes podrían apoyarse en esa noción que no despertaría tristeza, lamentación, dolor, aflicción y desesperación en quien la toma como apoyo.¹⁶ Pero, bhikkhus, ¿acaso ven ustedes algún apoyo de tal noción? —No, venerable señor. —Bien, bhikkhus. Yo tampoco veo algún apoyo de ninguna noción que no provocara tristeza, lamentación, dolor, pena y desesperación en quien la tomara como apoyo.

25. Bhikkhus, habiendo un *yo*, ¿habría para mí lo que pertenece a un *yo*?¹⁷ —Sí, venerable señor. —O, habiendo lo que pertenece a un *yo*, ¿habría para mí un *yo*? —Sí, venerable señor. —Bhikkhus, pero dado que un *yo* y lo que pertenece a un *yo* no se perciben como algo verdadero y establecido, entonces esta base para las nociones, tal como: “Eso que es el *yo*, es el mundo; después de la muerte seré permanente, perpetuo, eterno, no sujeto a cambio; duraré tanto como la eternidad”, ¿no sería una enseñanza total y completamente necia?

—¿Qué otra cosa podría ser, venerable señor, sino una enseñanza total y completamente necia?

26. —Bhikkhus, ¿qué piensan?, ¿La forma material es permanente o transitoria? —Transitoria, venerable señor. —¿Lo transitorio es sufrimiento o felicidad? —Sufrimiento, venerable señor. —Lo que es transitorio, sufrimiento y está sujeto a cambio, ¿acaso es digno de ser considerado de la siguiente forma: “Esto es mío, esto soy yo, esto es mi yo?” —No, venerable señor.

—Bhikkhus, ¿qué piensan?, ¿la sensación... la percepción... las formaciones mentales... la conciencia, son permanentes o transitorias? —Transitorias, venerable señor. —¿Lo transitorio es sufrimiento o felicidad? —Sufrimiento, venerable señor. —Lo que es transitorio, sufrimiento y está sujeto a cambio, ¿acaso es digno de ser considerado de la siguiente forma: “Esto es mío, esto soy yo, esto es mi yo?” —No, venerable señor.

27. —Por lo tanto, bhikkhus, cualquier tipo de forma material, ya sea pasada, futura o presente, interna o externa, burda o sutil, inferior o superior, lejana o cercana, toda forma material debe verse como realmente es, con sabiduría apropiada, a saber: “Esto no es mío, esto no soy yo, esto no es mi ser”. Cualquier clase de sensación... Cualquier clase de percepción... Cualquier clase de formación mental... Cualquier clase de conciencia, ya sea pasada, futura, o presente, interna o externa, burda o sutil, inferior o superior, lejana o cercana, toda conciencia debe ser vista como realmente es, con la debida sabiduría, así: “Esto no es mío, esto no soy yo, esto no es mi ser (*netam mama, nesohamasmi, na meso attatī*)”.

28. Al ver esto, bhikkhus, un noble discípulo bien instruido se torna desencantado (*nibbindati*) con la forma material, se desencanta con la sensación, se desencanta con la percepción, se desencanta con las formaciones mentales, se desencanta con la conciencia.

29. Estando desencantado, se torna desapasionado (*virāgā*). A través del desapasionamiento su mente es así liberada (*vimuttamitti*).¹⁸ Cuando se libera, llega el conocimiento: “Está liberada”. Él entiende: “El nacimiento ha sido destruido, la vida santa ha sido vivida, lo que tenía que hacerse ha sido hecho, ya no hay más regreso a algún estado de ser”.

(EL ARAHANT)

30. Bhikkhus, así se le llama a aquel bhikkhu cuyo travesaño ha sido levantado, cuya trinchera ha sido rellena, cuyo pilar ha sido desarraigado, a aquel que no tiene candado, un noble cuyo estandarte ha sido arriado, cuya carga ha sido dejada, a aquel que ha roto las cadenas.

31. ¿Y cómo es el bhikkhu cuyo travesaño ha sido levantado? Aquí el bhikkhu ha abandonado la ignorancia, la ha cortado de raíz, la ha hecho como un tocón de palma, la ha eliminado, de modo que ya no está sujeta a un surgimiento futuro. Así es el bhikkhu cuyo travesaño ha sido levantado.

32. ¿Y cómo es el bhikkhu cuya trinchera ha sido rellena? Aquí el bhikkhu ha abandonado el ciclo de nacimientos que trae la renovación

del ser, lo ha cortado de raíz... de modo que ya no estará sujeto a un surgimiento futuro. Así es el bhikkhu cuya trinchera ha sido rellena.

33. ¿Y cómo es el bhikkhu cuyo pilar ha sido arrancado? Aquí el bhikkhu ha abandonado el anhelo, lo ha cortado de raíz... de manera que ya no esté sujeto a surgimiento futuro. Así es el bhikkhu cuyo pilar ha sido arrancado.

34. ¿Y cómo es el bhikkhu que no tiene candado? Aquí el bhikkhu ha abandonado los cinco encadenamientos inferiores, los ha cortado de raíz... para que ya no estén sujetos a surgimiento futuro. Así es el bhikkhu que no tiene candado.

35. ¿Y cómo es el bhikkhu un noble cuyo estandarte está bajado, cuya carga está depuesta, que está libre? Aquí un bhikkhu ha abandonado la presunción del “yo soy”, la ha cortado de raíz... de modo que ya no está sujeta a un surgimiento futuro. Así es como el bhikkhu es un noble cuyo estandarte ha sido arriado, cuya carga se depone, que no tiene trabas.

36. Bhikkhus, cuando los *devas* con Indra, con Brahmā y con Pajāpati buscan un bhikkhu que esté así liberado en mente, no encuentran [nada acerca de lo cual pudieran decir]: “La conciencia de uno que así se ha ido está respaldada por esto”. ¿Por qué es así? Uno así ido, digo, es imposible de rastrear aquí y ahora.¹⁹

(TERGIVERSACIÓN DEL TATHĀGATA)

37. Al decir esto, bhikkhus, al proclamar esto, algunos *samaṇas* y brahmanes me han tergiversado sin fundamento, en vano, falsa y erróneamente de esta manera: “El samaṇa Gautama es aquel que lleva por mal camino; él enseña la aniquilación, la destrucción, el exterminio de un ser existente”.²⁰ No siendo así, no habiéndolo proclamado así, he sido tergiversado sin fundamento, en vano, falsa e injustamente por algunos *samaṇas* y brahmanes así: “El samaṇa Gautama es aquel que lleva por mal camino; enseña el aniquilamiento, la destrucción, el exterminio de un ser existente”.

38. Bhikkhus, tanto antes como ahora lo que enseño es el sufrimiento y el cese del sufrimiento.²¹ Si otros abusan, insultan, regañan y acosan al Tathāgata por [enseñar] eso, entonces el Tathāgata —por ese motivo— no siente molestia, amargura o abatimiento en el corazón. Y si otros honran, respetan, reverencian y veneran al Tathāgata por [enseñar] eso, el Tathāgata —por ese motivo— no siente deleite, alegría o euforia en el corazón. Si otros honran, respetan, reverencian y veneran al Tathāgata por [enseñar] eso, el Tathāgata, a propósito de eso, piensa así: “Ellos realizan tales servicios para mí con relación a esto que ya fue comprendido plenamente (*pubbe pariññātam*)”.²²

39. Por lo tanto, bhikkhus, si otros abusan de ustedes, los insultan, regañan y acosan, por esa razón no deben albergar ninguna molestia, amargura o abatimiento del corazón. Y si los demás los honran, los respetan, los reverencian y los veneran, por motivo de [enseñar] eso ustedes no deben albergar ningún deleite, alegría o júbilo en el corazón. Si otros los honran, los respetan, los reverencian y los veneran, por ese motivo deben pensar así: “Ellos nos prestan tales servicios con respecto a esto que ya fue comprendido plenamente”.

(NO ES SUYO)

40. Por lo tanto, bhikkhus, cualquier cosa que no sea suya, abandónenla; cuando la hayan abandonado, eso los conducirá a su bienestar y felicidad por mucho tiempo. ¿Qué es lo que no es suyo? La forma material no es suya. Abandónenla. Cuando la hayan abandonado, eso los conducirá a su bienestar y felicidad por mucho tiempo. La sensación no es suya. Abandónenla. Cuando la hayan abandonado, eso los conducirá a su bienestar y felicidad por mucho tiempo. La percepción no es suya. Abandónenla. Cuando la hayan abandonado, eso los conducirá a su bienestar y felicidad por mucho tiempo. Las formaciones mentales no son suyas. Abandónenlas. Cuando las hayan abandonado, eso los conducirá a su bienestar y felicidad por mucho tiempo. La conciencia no es suya. Abandónenla. Cuando la hayan abandonado, eso los conducirá a su bienestar y felicidad por mucho tiempo.²³

41. ¿Qué piensan, bhikkhus? Si la gente se llevara la hierba, los palos, las ramas y las hojas de este Bosquecillo de Jeta, o los quemaran, o hicieran lo que quisieran con ellos, ¿pensarían ustedes: “La gente nos lleva o nos quema o hace lo que quiere con nosotros?” —No, venerable señor. ¿Por qué lo negamos? Porque eso no es ni nuestro yo, ni lo que pertenece a nuestro yo. —Así también, bhikkhus, lo que no sea de ustedes, abandónenlo; cuando lo hayan abandonado, eso los conducirá a su bienestar y felicidad por mucho tiempo. ¿Qué es lo que no es suyo? La forma material no es suya... La sensación no es suya... La percepción no es suya... Las formaciones mentales no son suyas... La conciencia no es suya. Abandónenlo. Cuando lo hayan abandonado, eso los conducirá a su bienestar y felicidad por mucho tiempo.

(EN ESTE DHAMMA)

42. Bhikkhus, el Dhamma bien proclamado por mí es claro, abierto, evidente y libre de retazos (*chinnapilotika*).²⁴ En el Dhamma bien proclamado de esta forma por mí, que es claro, abierto, evidente y libre de retazos, no hay [futura] ronda para la manifestación [del ser]

para el caso de aquellos bhikkhus que son *arahants* con corrupciones destruidas, que han vivido la vida santa, que han hecho lo que tenían que hacer, que dejaron la carga, que alcanzaron su propia meta, que destruyeron las cadenas del ser y que están completamente liberados a través del conocimiento final.²⁵

43. Bhikkhus, el Dhamma bien proclamado por mí es claro... libre de retazos. En el Dhamma bien proclamado por mí, que es claro... libre de retazos, aquellos bhikkhus que han abandonado los cinco encadenamientos inferiores²⁶ deben reaparecer espontáneamente [en las *Moradas Puras*] y alcanzar allí el Nibbāna final, sin regresar jamás de ese mundo.

44. Bhikkhus, el Dhamma bien proclamado por mí es claro... libre de retazos. En el Dhamma bien proclamado por mí, que es claro... libre de retazos, aquellos bhikkhus que han abandonado tres encadenamientos²⁷ y han atenuado la avidez, el odio y la ofuscación, son todos retornantes de una sola vez, regresando solo una vez más a este mundo para poner fin al sufrimiento.

45. Bhikkhus, el Dhamma bien proclamado por mí es claro... libre de retazos. En el Dhamma bien proclamado por mí, que es claro... libre de retazos, esos bhikkhus que han abandonado los tres encadenamientos inferiores son todos los que entran en la corriente, ya no están sujetos a la perdición, están destinados [a la liberación] y se dirigen a la iluminación.

46. Bhikkhus, el Dhamma bien proclamado por mí es claro... libre de retazos. En el Dhamma bien proclamado por mí, que es claro... libre de retazos, aquellos bhikkhus que son seguidores del Dhamma (*dhammānusārin*) o seguidores de la fe (*saddhānusārin*) están todos encaminados hacia la iluminación.²⁸

47. Bhikkhus, el Dhamma bien proclamado por mí es claro, abierto, evidente y libre de retazos. En el Dhamma bien proclamado por mí, que es claro, abierto, evidente y libre de retazos, aquellos que tienen suficiente fe en mí, suficiente amor por mí, todos están encaminados al cielo.²⁹

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. Los bhikkhus quedaron satisfechos y deleitados con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.22

1. Este sutta, con una excelente introducción y notas detalladas está disponible en una traducción por Nyanaponika Thera titulada *The Discourse on the Snake Simile*.
2. Al hacer esta aseveración contradice directamente la tercera de las cuatro intrepideces del Tathāgata, ver: M. 12.25. MA menciona que mientras Ariṭṭha meditaba en soledad llegó a la conclusión de que no habría daño si los bhikkhus se involucraran en relaciones sexuales con mujeres, manteniendo que esto no debería ser prohibido por las reglas monásticas. No obstante que la aseveración del *sutta* no menciona expresamente el aspecto sexual, los símiles acerca de los placeres sensuales —mencionados por los bhikkhus— dan credibilidad al comentario.
3. BB: Los primeros siete símiles de los placeres sensoriales se amplían en M.54, §§15-21.
4. BB: Esta primera parte del episodio de Ariṭṭha ocurre dos veces en el Vinaya Piṭaka. En Vin ii.25, esto lleva al Saṅgha anunciar un acto de suspensión (*ukkhepaniyakamma*) contra Ariṭṭha por negarse a abandonar su visión equivocada. En Vin iv, 133-134, su negativa a abandonar su punto de vista erróneo después de repetidas amonestaciones se define como una ofensa monástica de la clase Pācittiya.
5. BB: Aunque el pāli usa la palabra *kāma* en los cuatro casos, por el contexto debe entenderse que la primera frase se refiere a placeres sensoriales objetivos, es decir, objetos sensorialmente disfrutables, y las otras frases se refieren a impurezas subjetivas conectadas con la sensualidad, es decir, deseo sensual. MA comenta “que uno puede engancharse con placeres sensoriales” con “que uno puede gratificarse con las relaciones sexuales”. MT dice que deberían incluirse otros actos físicos que expresen el deseo sexual, como abrazos y caricias.
6. MA explica que este pasaje se menciona para mostrar el error en la adquisición de conocimiento intelectual del Dhamma por motivos equivocados, lo cual aparentemente es la trampa en la que cayó Ariṭṭha. El “bien (*attha*) por el cual aprendieron el Dhamma” son las vías y los frutos.
7. BB: Este famoso “símil de la balsa” continúa el mismo argumento contra el mal uso del aprendizaje introducido por el símil de la serpiente. Aquel que está preocupado por usar el Dhamma para provocar controversias y ganar debates lleva el Dhamma sobre su cabeza en lugar de usarlo para cruzar la inundación.

8. BB: *Dhammā pi vo pahātabbā pageva adhammā*. La palabra *Dhammā* es aquí ambigua. MA lo interpreta en el sentido de buenos estados, los que identifica con la serenidad y el conocimiento introspectivo (*samatha-vipassanā*), como lo dice en su paráfrasis del texto: “Yo enseño, bhikkhus, incluso el abandono del deseo y el apego a estados tan pacíficos y sublimes como la serenidad e introspección, cuanto más el abandono de esa cosa baja, vulgar, despreciable, grosera e impura que este tonto Ariṭṭha considera inofensiva cuando dice que no hay obstrucción en el deseo y la lujuria por las cinco ramas del placer sensorial”. El comentarista cita M.66, §§26-33 como un ejemplo de la enseñanza del Buda sobre el abandono del apego a la serenidad, y M. 38.14 como un ejemplo de su enseñanza sobre el abandono del apego a la introspección. Nótese que en cada caso lo que se debe abandonar es el *apego* a los buenos estados, no los buenos estados en sí mismos.
9. BB: A pesar de MA, me parece que *Dhammā* aquí significa, no buenos estados en sí mismos, sino las enseñanzas, cuya actitud correcta fue delineada justo arriba en el símil de la serpiente. El símil de la balsa da a entender, pues, que incluso las enseñanzas que deben comprenderse correctamente deben finalmente abandonarse. Esto, sin embargo, no es una invitación al nihilismo moral, sino una advertencia de que incluso el apego a las nobles enseñanzas es un obstáculo para el progreso. Lo que es contrario a las enseñanzas, *adhammā*, incluiría la laxitud moral que defendía el bhikkhu Ariṭṭha.
10. NT: Esto se refiere a los puntos de vista con respecto a los cinco agregados y puntos de vista en relación con el *yo* y el mundo. BB: Esta sección evidentemente tiene el propósito de prevenir otro tipo de concepción errónea y tergiversación del Dhamma, es decir, la introducción de una “noción del yo” en la enseñanza. Según MA, los puntos de vista o bases de las nociones (*diṭṭhiṭṭhāna*) son nociones erróneas en sí mismas que sirven como base para otras nociones erróneas más elaboradas, tales como los objetos de las nociones, es decir, los cinco agregados, y las condiciones de aquello que genera las nociones, es decir, factores tales como la ignorancia, la percepción pervertida y los pensamientos falsos, etcétera. MA afirma que el punto de vista “esto es mío” es inducido por el anhelo, el punto de vista “esto soy yo” por el engreimiento, y el punto de vista “esto soy yo mismo [esto es mi ser]” por las nociones erróneas. Estos tres (anhelo, engreimiento y nociones erróneas) se denominan las tres obsesiones (*gāha*). También son los motores principales detrás de la concepción (M.1) y la proliferación mental (M.18).
11. BB: Esta serie de términos muestra el agregado de la conciencia indirectamente, a través de su objeto. Lo “visto” apunta a la

- conciencia visual, lo “oído” a la conciencia auditiva, lo “sentido” a los otros tres tipos de conciencia sensorial, y los términos restantes a la conciencia mental. NT: A veces los *saṅkhāras* son mencionados como “adquisiciones”, por lo tanto, son cosas que previamente fueron buscadas y encontradas.
12. BB: Esta es una noción de eternidad en toda regla, surgida sobre la base de uno de los tipos anteriores y más rudimentarios de noción de la personalidad; aquí se convierte en objeto de anhelo, engreimiento y falsa visión de sí mismo. Esta noción parece reflejar la filosofía de los Upanishads, que afirman la identidad del yo individual (*ātman*) con el espíritu universal (*brahman*), aunque es difícil determinar sobre la base de los textos si el Buda conocía personalmente los primeros Upanishads.
 13. BB: *Asati na paritassati*. La forma sustantiva *paritassanā*, según MA, tiene la doble connotación de miedo y anhelo, por lo que se eligió “agitación” para comprender ambos. La agitación por lo que no existe externamente (§18) se refiere a la desesperación de la persona mundana por la pérdida o no adquisición de posesiones; la agitación sobre lo que es inexistente internamente (§20) se refiere a la desesperación del que afirma lo eterno cuando malinterpreta la enseñanza del Buda sobre el Nibbāna como una doctrina de aniquilación.
 14. BB: *Pariggaham parigaṇheyyātha*, lit. “Puedes poseer esa posesión”. Esto se relaciona con §18 sobre la agitación por las posesiones externas.
 15. BB: *Attavādupādānam upādiyetha*, lit. “Puedes aferrarte a ese aferramiento a la doctrina del yo”. Sobre el problema que plantea este modismo para la traducción, ver: n.11, M.11. Este pasaje se vincula con el §20 sobre la agitación que surge de una visión de uno mismo.
 16. BB: El apoyo de los puntos de vista (*diṭṭhinissaya*), según MA, son los sesenta y dos puntos de vista mencionados en el *Brahmajāla Sutta* (DN 1), que surgen de la noción de la personalidad o “doctrina del yo”. También podría incluir la noción perniciosa adoptada por Aritṭha al comienzo del *sutta*.
 17. BB: La noción de “lo que pertenece al yo” o “la propiedad del yo” (*attaniya*) se atribuye a cualquiera de los cinco agregados no identificados como el yo, así como a todas las posesiones externas del individuo. Este pasaje muestra la dependencia mutua y, por lo tanto, la igual insostenibilidad de las nociones gemelas del “yo” y lo “mío”.
 18. MA: el desencanto (*nibbidā*, también traducido como “repulsión” o “disgusto”) significa las etapas culminantes de la introspección; el desapasionamiento (*virāga*), el logro del sendero supramundano; y

la liberación (*vimutti*), el fruto. La revisión [o análisis retrospectivo] del conocimiento del *arahant* (*paccavekkhaṇāñāṇa*) se muestra en la frase “viene el conocimiento” y “Él entiende: ‘El nacimiento ha sido destruido...’”.

19. BB: “Así ido” es, en pāli, Tathāgata, el epíteto habitual del Buda, pero aquí se aplica más ampliamente al *arahant*. MA interpreta este pasaje de dos maneras alternativas de la siguiente manera: (1) El *arahant*, incluso mientras está vivo, es aquí y ahora imposible de rastrear como ser o individuo (en el sentido de un yo permanente) porque en el sentido último no hay ningún ser (como un yo); (2) El *arahant* es imposible de rastrear aquí y ahora porque es imposible para los *devas*, etcétera, encontrar el apoyo para su mente-de-introspección, mente-de-vía o mente-de-fruición (*vipassanācitta*, *maggacitta*, *phalacitta*); es decir, siendo el objeto Nibbāna, los seres mundanos no pueden conocer tal mente.
20. BB: Esto se refiere a §20 —donde el adepto a la noción de lo eterno malinterpreta la enseñanza del Buda sobre el Nibbāna en relación con el cese del ser; como si esto implicara la aniquilación de un ser existente considerado como “yo”.
21. B: (i) La importancia de esta declaración es más profunda de lo que parece en la superficie. En el contexto de las falsas acusaciones en §37, el Buda afirma que enseña que un ser vivo no es un yo sino un mero conglomerado de factores, acontecimientos materiales y mentales, unidos entre sí en un proceso que es inherentemente *dukkha*, y que Nibbāna, el cese del sufrimiento no es la aniquilación de un ser sino la terminación de ese mismo proceso insatisfactorio. Esta declaración debe leerse en conjunto con SN 12:15 / ii.17, donde el Buda dice que alguien con la visión correcta, que ha descartado todas las doctrinas del yo, ve que todo lo que surge es sólo *dukkha* surgiendo, y todo lo que cesa es solo *dukkha* cesando.
22. BB: (ii) “Lo que antes se comprendió plenamente” (*pubbe pariññātam*) son los cinco agregados. Ya que solo a estos se les muestra honor y abuso, no a un “yo” o a un “ser”, no hay motivo para el júbilo o el abatimiento.
23. MA señala que lo que se debe abandonar es el apego a los cinco agregados; los agregados en sí no se pueden romper ni arrancar.
24. MA: “*chinnapilotika*: *pilotikā* es un trapo desgarrado y gastado, cosido y anudado aquí y allá; no hay nada (en el Dhamma) como esto: desgarrado, desgastado, cosido y anudado por medio de la hipocresía y otros engaños”.
25. BB: (ii) Es decir, como los *arahants* han logrado la liberación de toda la ronda de existencia, es imposible señalar algún plano de existencia dentro de la ronda donde puedan renacer.

26. NT: Noción de personalidad (o de un yo existente y perdurable), adherencia a rituales y convenciones, duda, mala voluntad y deseo de satisfacción sensorial.
27. NT: Noción de personalidad (o de un yo existente y perdurable), adherencia a rituales y convenciones y duda.
28. BB: Estos son dos clases de individuos que se encuentran en el camino de la entrada a la corriente. Los “seguidores del Dhamma” (*dhammānusārin*) son discípulos en quienes predomina la facultad de la sabiduría (*paññindriya*) y que desarrollan la vía noble con la sabiduría a la cabeza; cuando obtienen el fruto se les llama “los que han alcanzado la noción [correcta]” (*ditṭhipatta*). Los “seguidores de la fe” (*saddhānusārin*) son discípulos en quienes la facultad de la fe (*saddhindriya*) es predominante y que desarrollan el camino noble con la fe a la cabeza; cuando obtienen el fruto se les llama “liberados por la fe” (*saddhāvimutta*). Ver: M.70, §§20, 21; también Pug 1:35–36 / 15 y Vsm XXI, 75.
29. MA dice que esto se refiere a personas dedicadas a la práctica de la meditación introspectiva que no han alcanzado ningún logro supramundano. Tenga en cuenta que se dirigen solo al cielo, no a la iluminación, aunque, en caso de que su práctica madure, pueden alcanzar el sendero de entrada a la corriente y así obtener la seguridad de la iluminación. La expresión *saddhāmattaṃ pema-mattaṃ* podría traducirse “simplemente fe, simplemente amor” o “mera fe, mero amor” —como ocurre a veces—, pero esto no podría explicar la garantía del renacimiento en el cielo. Por lo tanto, parece obligatorio tomar aquí el sufijo *matta* como que implica un cierto grado necesario de fe y amor, no la simple posesión de estas cualidades. NT: Los seres que se dirigen hacia la iluminación han llegado a cierto desarrollo de las cinco facultades espirituales, esta es la maduración a la que probablemente se refiere MA. Esto haría suponer, concurrentemente, un grado determinado de conocimiento introspectivo. Aquí, algunos autores aseguran que esto se refiere a la etapa de conocimiento del surgimiento y cese de los fenómenos, la cual es la primera etapa de la ‘purificación mediante visión y conocimiento de la vía’.

Por otra parte, el comentario toma la palabra “cielo” en un sentido muy general, lo cual implicaría considerar las tres grandes divisiones de las posibles estaciones (en este caso celestiales) de la conciencia: *kāmaloka* (el plano de existencia sensorial), *rūpaloka* (el plano de existencia de la materia sutil) y *arūpaloka* (el plano de existencia inmaterial).

23. *Vammika Sutta*

El hormiguero

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado residía en Sāvattṭhī, en el Bosquecillo de Jeta, el parque de Anāthapiṇḍika. En esa ocasión el venerable Kumāra Kassapa vivía en la arboleda de los ciegos.¹

Entonces, cuando la noche estuvo bien avanzada, cierto *deva* de hermosa apariencia, que iluminaba toda la arboleda de los ciegos se acercó al venerable Kumāra Kassapa y se paró a un lado.² Estando de pie, el *deva* le dijo:

2. —Bhikkhu, bhikkhu, este hormiguero echa humo de noche y llamas de día.³

Así habló el brahmán: —Ahonda con el cuchillo, hombre sabio. Al cavar con el cuchillo, el sabio vio una barra: —Una barra, oh, venerable señor.

Así habló el brahmán: —Tira la barra; cava con el cuchillo, hombre sabio. Cavando con el cuchillo, el sabio vio un sapo: —Un sapo, oh, venerable señor.

Así habló el brahmán: —Tira el sapo; cava con el cuchillo, hombre sabio. Cavando con el cuchillo, el sabio vio un tenedor: —Un tenedor, oh, venerable señor.

Así habló el brahmán: —Tira el tenedor; cava con el cuchillo, hombre sabio. Cavando con el cuchillo, el sabio vio un colador: —Un colador, oh, venerable señor.

Así habló el brahmán: —Tira el colador; cava con el cuchillo, hombre sabio. Cavando con el cuchillo, el sabio vio una tortuga: —Una tortuga, oh, venerable señor.

Así habló el brahmán: —Saca la tortuga; cava con el cuchillo, hombre sabio. Cavando con el cuchillo, el sabio vio un cuchillo de carnicero y un bloque de carnicero: —Un cuchillo y un bloque de carnicero, oh, venerable señor.

Así habló el brahmán: —Tira el cuchillo de carnicero y el bloque; cava con el cuchillo, hombre sabio. Cavando con el cuchillo, el sabio vio un trozo de carne: —Un trozo de carne, oh, venerable señor.

Así habló el brahmán: —Tira el trozo de carne; ahonda con el cuchillo, hombre sabio. Al cavar con el cuchillo, el sabio vio una serpiente Nāga: —Una serpiente Nāga, oh, venerable señor.

Así habló el brahmán: —Deja la serpiente Nāga; no le hagas daño a la serpiente Nāga; honra a la serpiente Nāga.

Bhikkhu, deberías ir a donde el Bienaventurado y preguntarle sobre este acertijo. Como te diga el Bienaventurado, así debes recordarlo. Bhikkhu, aparte del Tathāgata, o un discípulo del Tathāgata, o uno que lo haya aprendido de ellos, no veo a nadie en este mundo con sus *devas*, sus Māras y sus Brahmās, en esta generación con sus reclusos y brahmanes, sus príncipes y su gente, cuya explicación de este enigma podría satisfacer la mente.

Eso fue lo que dijo el *deva*; posteriormente, desapareció de inmediato.

3. Luego, cuando terminó la noche, el venerable Kumāra Kassapa fue a donde se encontraba el Bienaventurado. Después de rendirle homenaje, se sentó a un lado y le dijo al Bienaventurado lo que había ocurrido. Entonces preguntó: —Venerable señor, ¿qué es el hormiguero, que humea de noche, que flamea de día? ¿Quién es el brahmán, quién el sabio? ¿Qué es el cuchillo, qué es escarbar, qué la barra, qué el sapo, qué el tenedor, qué el colador, qué la tortuga, qué el cuchillo y bloque de carnicero, qué el trozo de carne, y qué la serpiente Nāga?

4. —Bhikkhu, el hormiguero es un símbolo de este cuerpo, hecho de forma material, que consta de los cuatro grandes elementos, procreado por una madre y un padre, construido a partir de arroz hervido y gachas,⁴ y sujeto a la transitoriedad, a ser desgastado y erosionado, hasta la disolución y la desintegración.

Lo que uno piensa y reflexiona por la noche, basado en las acciones de uno durante el día es el “humear por la noche”.

Las acciones que uno emprende durante el día con el cuerpo, el habla y la mente, después de pensar y ponderar durante la noche son las “llamas de día”.

El brahmán es un símbolo del Tathāgata, Consumado y plenamente iluminado. El sabio es un símbolo de un bhikkhu en entrenamiento superior. El cuchillo es un símbolo de noble sabiduría. La excavación es un símbolo para el despertar de la energía.

La barra es un símbolo de la ignorancia.⁵ “Tira la barra: abandona la ignorancia. Ahonda con el cuchillo, sabio”. Este es el significado.

El sapo es un símbolo de ira e irritación. “Tira el sapo: abandona la ira y la irritación. Ahonda con el cuchillo, sabio”. Este es el significado.

El tenedor [bifurcado] es un símbolo de la duda.⁶ “Tira el tenedor: abandona la duda. Ahonda con el cuchillo, sabio”. Este es el significado.

El colador es un símbolo de los cinco impedimentos, a saber, el impedimento del deseo sensorial, el impedimento de la mala voluntad,

el impedimento de la pereza y el letargo, el impedimento de la agitación y el remordimiento, y el impedimento de la duda. “Tira el colador: abandona los cinco impedimentos. Ahonda con el cuchillo, sabio”. Este es el significado.

La tortuga es un símbolo de los cinco agregados afectados por el apego,⁷ a saber, el agregado de forma material afectado por el apego, el agregado de la sensación afectado por el apego, el agregado de percepción afectado por el apego, el agregado de formaciones mentales afectado por el apego y el agregado de conciencia afectado por el apego. “Tira la tortuga: abandona los cinco agregados afectados por el apego. Ahonda con el cuchillo, sabio”. Este es el significado.

El cuchillo y el bloque de carnicero son un símbolo de las cinco ramas del placer sensorial:⁸ formas cognoscibles por el ojo que son anheladas, deseadas, agradables y atractivas, conectadas con el deseo sensorial y provocadoras de lujuria; sonidos cognoscibles por el oído... olores cognoscibles por la nariz... sabores cognoscibles por la lengua... tangibles cognoscibles por el cuerpo que son anhelados, deseados, agradables y atractivos, conectados con el deseo sensorial y provocadores de lujuria. “Tira el cuchillo de carnicero y el bloque: abandona las cinco ramas del placer sensorial. Ahonda con el cuchillo, sabio”. Este es el significado.

El trozo de carne es un símbolo del deleite y la lujuria.⁹ “Tira el trozo de carne: abandona el deleite y la lujuria. Ahonda con el cuchillo, sabio”. Este es el significado.

La serpiente Nāga es un símbolo de un bhikkhu que ha destruido las corrupciones.¹⁰ “Deja la serpiente Nāga; no le hagas daño a la serpiente Nāga; honra a la serpiente Nāga”. Este es el significado.

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. El venerable Kumāra Kassapa estuvo satisfecho y deleitado con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.23

1. BB: El venerable Kumāra Kassapa era un hijo adoptivo del rey Pasenadi de Kosala, nacido de una mujer que, sin saber que estaba embarazada, había salido a la vida sin hogar como bhikkhunī después de haberlo concebido. En el momento en que se pronunció este *sutta*, él todavía era un *sekha*; alcanzó el estado de *arahant* utilizando este *sutta* como tema de meditación.
2. Según MA, este *deva* era un no-retornado que vivía en las *Moradas Puras*. Él y Kumāra Kassapa habían sido miembros de un grupo de cinco compañeros bhikkhus que, en la dispensación del anterior Buda Kassapa, habían practicado meditación juntos en la cima de una montaña. Fue esta misma deidad la que impulsó a Bāhiya Dāruciriya, otro antiguo miembro del grupo, a visitar al Buda (ver: Ud 1:10/7).
3. BB: El significado de las imágenes del *deva* se explicará más adelante en el propio *sutta*.
4. BB: *Kummāsa*: El Vinaya y los comentarios lo explican como algo hecho de *yava*, cebada. Nm había traducido la palabra como pan, pero de M. 82.18 queda claro que *kummāsa* es viscoso y se echa a perder de la noche a la mañana. PED lo define como cuajada; Horner lo traduce como “leche agria”.
5. MA: Así como una barrera a la entrada de una ciudad impide que la gente entre, la ignorancia impide que la gente alcance el Nibbāna.
6. BB: *Dvedhāpatha* también podría haberse traducido como “un camino bifurcado”, un símbolo obvio de duda.
7. MA afirma que las cuatro patas y la cabeza de una tortuga son similares a los cinco agregados.
8. MA: Los seres que desean disfrutes sensuales son cortados por el cuchillo de carnicero de los deseos sensuales sobre el bloque de los objetos de los sentidos.
NT: Para una explicación del uso del término “lujuria”, ver: n.25, M.43.
9. El simbolismo se explica en M. 54.16.
10. Este es un *arahant*. Para el simbolismo, ver: n.8, M.5.

24. *Rathavināta Sutta*

Los carruajes de relevo

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado residía en Rājagaha, en el Bosquecillo de Bambúes, en el santuario de las ardillas.

2. Entonces, un cierto número de bhikkhus de la tierra natal del Bienaventurado,¹ que habían pasado las lluvias allí, fueron hacia el Bienaventurado, y, después de rendirle homenaje, se sentaron a un lado. El Bienaventurado les preguntó: —Bhikkhus, ¿quién en mi tierra natal es estimado por los bhikkhus allí, por sus compañeros en la vida santa, refiriéndose a él de esta manera: “Teniendo pocos deseos él mismo, habla con los bhikkhus acerca de la escasez de deseos; contento él mismo, habla con los bhikkhus acerca del contento; recluso él mismo, habla con los bhikkhus sobre la reclusión; distante de la sociedad él mismo, habla con los bhikkhus sobre el distanciamiento respecto de la sociedad; enérgico él mismo, habla con los bhikkhus sobre cómo despertar la energía; alcanzado la virtud él mismo, habla con los bhikkhus sobre el logro de la virtud; alcanzado la concentración él mismo, habla con los bhikkhus sobre el logro de la concentración; alcanzado la sabiduría él mismo, habla con los bhikkhus sobre el logro de la sabiduría; alcanzado él mismo la liberación, habla con los bhikkhus sobre el logro de la liberación; alcanzado por sí mismo el conocimiento y visión de la liberación, habla con los bhikkhus sobre el logro del conocimiento y visión de la liberación;² es alguien que aconseja, informa, instruye, exhorta, despierta y alegra a sus compañeros en la vida santa?”

—Venerable señor, el venerable Puṇṇa Mantāṇiputta es así estimado en la tierra natal del Bienaventurado por los bhikkhus allí, por sus compañeros en la vida santa.³

3. Ahora, en esa ocasión, el venerable Sāriputta estaba sentado cerca del Bienaventurado. Entonces se le ocurrió al venerable Sāriputta: “Es una ganancia para el venerable Puṇṇa Mantāṇiputta, es una gran ganancia para él que sus sabios compañeros en la vida santa lo alaben punto por punto en presencia del Maestro. Quizá en algún momento nos encontremos con el venerable Puṇṇa Mantāṇiputta y tengamos una conversación con él”.

4. Luego, cuando el Bienaventurado se hubo quedado en Rājagaha todo el tiempo que quiso, se dispuso a recorrer por etapas hasta Sāvattḥī. Recorriendo por etapas, finalmente llegó a Sāvattḥī, y allí vivió en el Bosquecillo de Jeta, en el parque de Anāthapiṇḍika.

5. El venerable Puṇṇa Mantāniputta escuchó: “El Bienaventurado ha llegado a Sāvattḥī y vive en el Bosquecillo de Jeta, el parque de Anāthapiṇḍika”. Entonces, el venerable Puṇṇa Mantāniputta ordenó su lugar de descanso y, tomando su túnica exterior y su cuenco, partió para peregrinar por etapas hacia Sāvattḥī. Vagando por etapas, finalmente llegó a Sāvattḥī y fue a la arboleda de Jeta, al parque de Anāthapiṇḍika, para ver al Bienaventurado. Después de rendir homenaje al Bienaventurado, se sentó a un lado y el Bienaventurado lo instruyó, instó, despertó y alegró con una plática sobre el Dhamma. Entonces, el venerable Puṇṇa Mantāniputta, habiendo sido instruido, instado, despertado y regocijado por el Bienaventurado con la plática sobre el Dhamma, deleitándose y regocijándose con las palabras del Bienaventurado, se levantó de su asiento, y después de rendir homenaje al Bienaventurado, manteniéndolo de su lado derecho, fue a la arboleda de los ciegos para pasar el día.

6. Entonces, cierto bhikkhu fue a donde se encontraba el venerable Sāriputta y le dijo: —Amigo Sāriputta, el bhikkhu Puṇṇa Mantāniputta de quien siempre ha hablado muy bien acaba de ser instruido, instado, despertado y alegrado por el Bienaventurado con una plática sobre el Dhamma; después de deleitarse y regocijarse con las palabras del Bienaventurado, se levantó de su asiento, y después de rendir homenaje al Bienaventurado, manteniéndolo de su lado derecho, se dirigió a la arboleda de los ciegos para pasar el día.

7. Entonces el venerable Sāriputta se apresuró a tomar su paño para sentarse y siguió de cerca al venerable Puṇṇa Mantāniputta, manteniendo la cabeza del venerable a la vista. Luego, el venerable Puṇṇa Mantāniputta entró en la arboleda de los ciegos y se sentó a la raíz de un árbol para pasar el día. El venerable Sāriputta también entró en la arboleda de los ciegos y se sentó a la raíz de un árbol para pasar el día.

8. Entonces, cuando se hizo de noche, el venerable Sāriputta se levantó de la meditación, fue a donde se encontraba el venerable Puṇṇa Mantāniputta e intercambió saludos con él. Cuando terminó esta conversación cortés y amable, se sentó a un lado y le dijo al venerable Puṇṇa Mantāniputta:

9. —¿Amigo, acaso se vive la vida santa bajo la dispensación⁴ de nuestro maestro, el Bienaventurado? —Si amigo. —Pero, amigo, ¿es en aras de la purificación de la virtud que la vida santa se vive bajo el Bienaventurado? —No, amigo. —Entonces, ¿es en aras de la purifi-

cación de la mente que se vive la vida santa bajo el Bienaventurado? —No, amigo. —Entonces, ¿es en aras de la purificación de la noción correcta que la vida santa se vive bajo el Bienaventurado? —No, amigo. —Entonces, ¿es en aras de la purificación mediante la superación de la duda que se vive la vida santa bajo el Bienaventurado? —No, amigo. —Entonces, ¿es en aras de la purificación por el conocimiento y visión de cuál es el camino y cuál no es el camino que se vive la vida santa bajo el Bienaventurado? —No, amigo. —Entonces, ¿es en aras de la purificación por el conocimiento y visión de la vía que se vive la vida santa bajo el Bienaventurado? —No, amigo. —Entonces, ¿es en aras de la purificación mediante el conocimiento y visión que se vive la vida santa bajo el Bienaventurado? —No, amigo.⁵

10. —Amigo, cuando le pregunté: “Pero, amigo, ¿es por la purificación de la virtud que la vida santa se vive bajo el Bienaventurado?”, usted respondió: —No, amigo. Cuando le pregunté: “Entonces, ¿es en aras de la purificación de la mente... purificación de la noción... purificación mediante la superación de la duda... purificación mediante el conocimiento y visión de lo que es la vía y lo que no es la vía... purificación mediante el conocimiento y visión de la vía... purificación mediante el conocimiento y visión que se vive la vida santa bajo el Bienaventurado?”, usted respondió: —No, amigo. ¿Con qué propósito entonces, amigo, se vive la vida santa bajo el Bienaventurado?

—Amigo, es en aras del Nibbāna final sin apego que se vive la vida santa bajo el Bienaventurado.⁶

11. —Pero, amigo, ¿es la purificación de la virtud el Nibbāna final sin apego? —No, amigo. —¿Entonces la purificación de la mente es el Nibbāna final sin apego? —No, amigo. —Entonces, ¿la purificación de la noción es el Nibbāna final sin apego? —No, amigo. —Entonces, ¿es la purificación mediante la superación de la duda el Nibbāna final sin apego? —No, amigo. —Entonces, ¿es la purificación por el conocimiento y visión de lo que es la vía y de lo que no es la vía el Nibbāna final sin apego? —No, amigo. —Entonces, ¿la purificación por el conocimiento y visión de la vía es el Nibbāna final sin apego? —No, amigo. —¿Entonces la purificación por el conocimiento y visión es el Nibbāna final sin apego? —No, amigo. —Pero, amigo, ¿se puede alcanzar el Nibbāna final sin apego sin estos estados? —No, amigo.

12. —Cuando se le preguntó: “Pero, amigo, ¿la purificación de la virtud es el Nibbāna final sin apego?”, usted respondió: —No, amigo. Cuando se le preguntó: “Entonces ¿es la purificación de la mente... la purificación de la noción... la purificación mediante la superación de la duda... la purificación mediante el conocimiento y visión de lo que es la vía y lo que no es la vía... la purificación mediante el conocimiento y visión de la vía... la purificación mediante el conocimiento y visión

como el Nibbāna final sin apego?”, usted respondió: —No, amigo. Y cuando se le preguntó: “Pero, amigo, ¿se puede alcanzar el Nibbāna final sin apego sin estos estados?”, usted respondió: —No, amigo. Pero, amigo, ¿cómo se debe considerar el significado de estas afirmaciones?

13. —Amigo, si el Bienaventurado hubiera descrito la purificación de la virtud como el Nibbāna final sin apego, habría descrito lo que todavía está acompañado por el apego como el Nibbāna final sin apego. Si el Bienaventurado hubiera descrito la purificación de la mente... la purificación de la noción... la purificación mediante la superación de la duda... la purificación mediante el conocimiento y visión de lo que es la vía y lo que no es la vía... la purificación mediante el conocimiento y visión de la vía... la purificación mediante el conocimiento y visión como el Nibbāna final sin apego, habría descrito lo que todavía está acompañado por el apego como el Nibbāna final sin apego.⁷ Y si el Nibbāna final sin apego fuera logrado sin estos estados, entonces una persona ordinaria habría logrado el Nibbāna final, ya que una persona ordinaria no posee estos estados.

14. En cuanto a eso, amigo, le daré un símil, porque algunos sabios entienden el significado de una declaración por medio de un símil. Supongamos que el rey Pasenadi de Kosala, mientras vivía en Sāvathī, tuviera algunos asuntos urgentes que resolver en Sāketa, y que entre Sāvathī y Sāketa se mantuvieran listos para él siete carruajes de relevo. Luego, el rey Pasenadi de Kosala, dejando Sāvathī por la puerta interior del palacio, montaría el primer carruaje de relevo, y por medio del primer carruaje de relevo llegaría al segundo carruaje de relevo; entonces bajaría del primer carruaje y subiría al segundo carruaje, y por medio del segundo carruaje llegaría al tercer carruaje... por medio del tercer carruaje llegaría al cuarto carruaje... por medio del cuarto carruaje llegaría al quinto carruaje... por medio del quinto carruaje llegaría al sexto carruaje... por medio del sexto carruaje llegaría al séptimo carruaje, y por medio del séptimo carruaje llegaría al interior de la puerta del palacio en Sāketa. Luego, cuando hubiera llegado a la puerta interior del palacio, sus amigos y conocidos, sus familiares y parientes, le preguntarían: —Señor, ¿vino desde Sāvathī a la puerta interior del palacio en Sāketa por medio de este carruaje de relevo? Entonces, ¿cómo debería responder el rey Pasenadi de Kosala para responder correctamente?

—Amigo, para responder correctamente, debería responder así: “Aquí, mientras vivía en Sāvathī, tuve algunos asuntos urgentes que resolver en Sāketa, y entre Sāvathī y Sāketa se mantuvieron listos para mí siete carruajes de relevo. Luego, dejando Sāvathī a través de la puerta interior del palacio, monté el primer carruaje de relevo, y por medio del primer carruaje de relevo llegué al segundo carruaje

de relevo; luego me bajé del primer carruaje y monté en el segundo carruaje, y por medio del segundo carruaje llegué al tercer... cuarto... quinto... sexto... séptimo carruaje, y por medio del séptimo carruaje llegué a la puerta interior del palacio en Sāketa. Para responder correctamente, debería responder de esa manera”.

15. —Así también, amigo, la purificación de la virtud es para llegar a la purificación de la mente; la purificación de la mente es para alcanzar la purificación de la noción; la purificación de la noción es para alcanzar la purificación mediante la superación de la duda; la purificación mediante la superación de la duda es en aras de alcanzar la purificación mediante el conocimiento y visión de lo que es la vía y lo que no es la vía; la purificación mediante el conocimiento y visión de lo que es la vía y lo que no es la vía es en aras de alcanzar la purificación mediante el conocimiento y visión de la vía; la purificación mediante el conocimiento y visión de la vía es en aras de alcanzar la purificación mediante el conocimiento y visión; la purificación mediante el conocimiento y visión es para alcanzar el Nibbāna final sin apego. Es por el bien del Nibbāna final sin apego que la vida santa se vive bajo el Bienaventurado.

16. Cuando se dijo esto, el venerable Sāriputta preguntó al venerable Puṇṇa Mantāniputta: —¿Cuál es el nombre del venerable, y con qué apelativo sus compañeros en la vida santa conocen al venerable (*āyasmantu*)?⁸

—Mi nombre es Puṇṇa, amigo, y mis compañeros en la vida santa me conocen como Mantāniputta.

—¡Es maravilloso, amigo, es maravilloso! Cada pregunta profunda ha sido respondida, punto por punto, por el venerable Puṇṇa Mantāniputta como un discípulo erudito que entiende correctamente la dispensación del Maestro. Es una ganancia para sus compañeros en la vida santa, es una gran ganancia para ellos tener la oportunidad de ver y honrar al venerable Puṇṇa Mantāniputta. Incluso si sus compañeros en la vida santa tuvieran la oportunidad de verlo y honrarlo, y tuvieran que llevar al venerable Puṇṇa Mantāniputta sobre un cojín encima de sus cabezas, sería una ganancia para ellos, una gran ganancia para ellos. Y es una ganancia para nosotros, una gran ganancia para nosotros que tengamos la oportunidad de ver y honrar al venerable Puṇṇa Mantāniputta.

17. Dicho esto, el venerable Puṇṇa Mantāniputta preguntó al venerable Sāriputta: —¿Cuál es el nombre del venerable y cómo es conocido por sus compañeros en la vida santa el venerable?

—Mi nombre es Upatissa, amigo, y mis compañeros en la vida santa me conocen como Sāriputta.

—Ciertamente, amigo, no sabíamos que estábamos hablando con el venerable Sāriputta, el discípulo que es como el mismo Maestro.⁹ Si hubiéramos sabido que este era el venerable Sāriputta, no habríamos dicho tanto. ¡Es maravilloso, amigo, es maravilloso! Cada pregunta profunda ha sido planteada, punto por punto, por el venerable Sāriputta como un discípulo erudito que entiende correctamente la dispensación del Maestro. Es una ganancia para sus compañeros en la vida santa, es una gran ganancia para ellos tener la oportunidad de ver y honrar al venerable Sāriputta. Aunque fuera por llevar al venerable Sāriputta sobre un cojín encima de sus cabezas, para que sus compañeros en la vida santa tuvieran la oportunidad de verlo y honrarlo, sería una ganancia para ellos, una gran ganancia para ellos. Y es una ganancia para nosotros, una gran ganancia para nosotros que tengamos la oportunidad de ver y honrar al venerable Sāriputta.

Así fue como estos dos grandes seres se regocijaron mutuamente en las buenas palabras dichas por cada uno.

NOTAS M.24

1. MA: La tierra natal del Buda es Kapilavatthu, al pie del Himalaya.
2. BB: Los últimos cinco elementos forman un conjunto llamado los cinco agregados del Dhamma (*dhammakkhandhā*). La “liberación” se identifica con los frutos nobles, y “el conocimiento y visión de la liberación” con el conocimiento retrospectivo.
3. BB: El venerable. Puṇṇa Mantāniputta pertenecía a una familia brahmán y fue ordenado por el venerable Añña Kondañña en Kapilavatthu, donde continuó residiendo hasta que decidió visitar al Buda en Sāvattthī. Más tarde, el Buda lo declaró el bhikkhu más eminente entre los predicadores del Dhamma.
4. NT: Se ha escogido el término *dispensación* en el sentido de conceder, otorgar o proporcionar. El término pāli es *sāsana*, el cual tiene el doble significado de la enseñanza que el Buda compartió durante sus años de vida activa, y por otro lado se refiere al legado otorgado para futuras generaciones. En un sentido más detallado, la dispensa del Buda consiste en el *dhamma-vinaya*, es decir la “enseñanza y disciplina” —refiriéndose el segundo término a las reglas monásticas de disciplina, sin las cuales su enseñanza codificada en el Canon Pāli no hubiera perdurado por varias generaciones. Puesto que existieron y existen otras dispensas religiosas o doctrinales, en el budismo Theravada se hace la distinción mediante el uso del término *Buddhasāsana*. Próximo a su *parinibbāna* el Buda expresó lo siguiente: “Ahora bien, Ānanda, algunos de ustedes pudieran pensar lo siguiente: ‘La dispensa ha terminado —ahora ya no tenemos maestro’. Sin embargo, no deben considerarlo de esta forma. El Dhamma-vinaya que les he indicado y enseñado será su maestro después de mi ausencia”. Ver: DN 16.6.1.
5. BB: Aunque estas siete purificaciones (*satta visuddhi*) se mencionan en otra parte del Canon Pāli (en DN iii.288, con dos añadidas: purificación por sabiduría y purificación por liberación), es curioso que no sean analizadas como un conjunto en cualquier parte de los Nikāyas; y esto se vuelve aún más desconcertante cuando estos dos grandes discípulos parecen reconocerlas como un grupo fijo de categorías doctrinales. El esquema séptuple forma, sin embargo, el andamiaje de todo el *Visuddhimagga*, que define las diferentes etapas por medio de las tradiciones de comentarios plenamente desarrolladas sobre la concentración y la meditación introspectiva.

En resumen: la “Purificación de la virtud” (*sīlavisuddhi*) es la adhesión ininterrumpida a los preceptos morales que uno ha emprendido, explicada por Vsm con referencia al entrenamiento moral de un bhikkhu como la “cuádruple purificación de la virtud”. La “Purificación de la mente” (*cittavisuddhi*) es la superación de los cinco impedimentos mediante el logro de la concentración de acceso y los *jhānas*. La “Purificación de la noción” (*ditṭhivisuddhi*) es la comprensión que define la naturaleza de los cinco agregados que constituyen un ser vivo. “Purificación mediante la superación de la duda” (*kankhāvitaraṇavisuddhi*) es la comprensión de la condicionalidad. La “Purificación mediante el conocimiento y visión de lo que es la vía y lo que no lo es” (*maggāmaggañāṇadassanavisuddhi*) es la discriminación correcta entre el camino falso de las experiencias extáticas y estimulantes [las diez imperfecciones de la introspección, *dasa vipassan’upakkilesā* (NT)] y el verdadero camino de la percepción de la transitoriedad, el sufrimiento y el *no yo*. La “Purificación por el conocimiento y visión de la vía” (*paṭipadāñāṇadassanavisuddhi*) comprende la serie ascendente de conocimientos intuitivos hasta los senderos supramundanos. Y la “Purificación por el conocimiento y visión” (*ñāṇadassanavisuddhi*) son las vías supramundanas.

6. MA glosa *anupādā parinibbāna* como *appaccayaparinibbāna*, “Nibbāna final que no tiene condición”, explicando que *upādāna* tiene dos significados: aferrarse (*gahaṇa*), como en el pasaje habitual sobre los cuatro tipos de apego; y, el segundo, condición (*paccaya*), como se ilustra en este pasaje. Los comentaristas explican el “Nibbāna final sin apego” como el fruto del *arahant*, porque [ese Nibbāna] no puede ser asido por ninguno de los cuatro tipos de apego; o como Nibbāna, lo incondicionado, porque no ha surgido a través de ninguna condición.
7. MA explica que las primeras seis etapas están “acompañadas de apego” en el sentido de estar condicionadas y de existir en quien todavía tiene apego; la séptima etapa, siendo supramundana, existe solo en el sentido de no estar condicionada.
8. MA dice que Sāriputta preguntó esto solo como una forma de saludar a Puṇṇa Mantāniputta, ya que él ya sabía su nombre. Puṇṇa, sin embargo, nunca había visto a Sāriputta y por eso debe haberse sorprendido genuinamente al conocer al gran discípulo.
9. *Satthukappa*. MA dice que éste es el mayor elogio que se le puede decir a un discípulo.

25. *Nivāpa Sutta*

El cebo

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado residía en Sāvattḥī, en el Bosquecillo de Jeta, el parque de Anāthapiṇḍika. Allí se dirigió a los bhikkhus diciendo: —Bhikkhus. —Venerable señor, respondieron. El Bienaventurado dijo esto:

2. —Bhikkhus, un cazador de venados no pone cebo para una manada de venados con la siguiente intención: “Que la manada de venados disfrute de este cebo que he puesto y así sea longeva, bella y perdure por mucho tiempo”. Un cazador de venados establece cebo para una manada de venados con la siguiente intención: “La manada de venados comerá comida sin cuidado al meterse directamente entre el cebo que he puesto; al hacerlo, se intoxicarán; cuando se intoxiquen, caerán en la negligencia; cuando se tornen negligentes, podré hacer con ellos lo que quiera gracias a este cebo”.¹

3. Ahora bien, los venados de la primera manada comieron comida sin darse cuenta al meterse directamente entre el cebo que el cazador de venados había dejado; al hacerlo, se intoxicaron; cuando estaban intoxicados, cayeron en la negligencia; cuando fueron negligentes, el cazador de venados hizo con ellos lo que quiso a causa de ese cebo. Así es como los venados de la primera manada no lograron liberarse del poder y control del cazador de venados.

4. Ahora, los venados de una segunda manada tomaron en cuenta lo siguiente: “Los venados de esa primera manada, actuando como lo hicieron, sin precaución, no lograron liberarse del poder y control del cazador de venados. Supongamos que evitamos por completo ese alimento cebado; rehuendo ese disfrute temible, vayamos a los bosques salvajes y vivamos allí”. Y así lo hicieron.

Pero, en el último mes de la temporada de calor, cuando se agotaron la hierba y el agua, sus cuerpos quedaron reducidos a una demacración extrema; con eso, perdieron su fuerza y energía; y cuando hubieron perdido su fuerza y energía, volvieron al mismo cebo que había dejado el cazador de venados. Comieron comida sin darse cuenta al meterse directamente entre el cebo que el cazador de venados había dejado.

Al hacerlo, se intoxicaron; cuando estuvieron intoxicados, cayeron en la negligencia; cuando fueron negligentes, el cazador de venados hizo con ellos lo que quiso a causa de ese cebo. Y así es como los venados de la segunda manada tampoco lograron liberarse del poder y control del cazador de venados.

5. Ahora los venados de una tercera manada consideraron lo siguiente: “Los venados de esa primera manada, al actuar como lo hicieron, sin precaución, no pudieron escapar del poder y control del cazador de venados. Los venados de esa segunda manada, al considerar cómo los venados de la primera manada habían fallado, al planear y actuar de la manera en que lo hicieron —con la precaución de ir a vivir a los bosques salvajes— tampoco lograron liberarse del poder y control del cazador de venados. Supongamos que hacemos nuestra morada dentro del alcance del cebo del cazador de venados. Luego, una vez hecho esto, comeremos alimentos estando alerta y sin entrar directamente en medio del cebo que el cazador de venados ha dejado; al hacerlo, no nos intoxicaremos; cuando no estemos intoxicados, no caeremos en la negligencia; al no ser negligentes, el cazador de venados no hará con nosotros lo que quiera por cuenta de ese cebo”. Y así lo hicieron.

Pero entonces, el cazador de venados y sus seguidores consideraron lo siguiente: “Estos venados de esta tercera manada son tan astutos y mañosos como magos y hechiceros. Se comen el cebo puesto sin que sepamos cómo van y vienen. Supongamos que hacemos que el cebo se coloque completamente rodeado alrededor de un área amplia con vallas de mimbre; entonces quizás podamos ver la morada de la tercera manada de venados, donde se esconden”. Así lo hicieron, y vieron la morada de la tercera manada, donde fueron a esconderse. Y así es como los venados de la tercera manada tampoco lograron liberarse del poder y control del cazador de venados.

6. Ahora bien, los venados de una cuarta manada consideraron lo siguiente: “Los venados de esa primera manada, al actuar como lo hicieron, sin precaución, no lograron escapar del poder y control del cazador de venados. Los venados de esa segunda manada, al considerar cómo los venados de la primera manada habían fallado, y al planear y actuar como lo hicieron con la precaución de ir a vivir a los bosques salvajes, tampoco lograron liberarse del poder y control del cazador de venados. Y los venados de esa tercera manada, considerando cómo habían fallado los venados de la primera manada y también los venados de la segunda manada, y planeando y actuando como lo hicieron, con la precaución de hacer su morada dentro del alcance del cebo del cazador de venados, tampoco lograron liberarse del poder y control del cazador de venados. Supongamos que hacemos nuestra morada

donde el cazador de venados y sus seguidores no pueden ir. Entonces, una vez hecho esto, comeremos la comida no sin cuidado y sin entrar directamente en el cebo que el cazador de venados ha puesto; al hacerlo, no nos intoxicaremos; al no estar intoxicados, no caeremos en la negligencia; al no ser negligentes, el cazador de venados no hará con nosotros lo que quiera a causa de ese cebo". Y así lo hicieron.

Pero entonces, el cazador de venados y sus seguidores consideraron lo siguiente: "Estos venados de esta cuarta manada son tan astutos y mañosos como magos y hechiceros. Se comen el cebo puesto sin que sepamos cómo van y vienen. Supongamos que hagamos el cebo que se coloca completamente rodeado alrededor de un área amplia con vallas de mimbre; entonces tal vez podamos ver la morada de la cuarta manada de venados, a donde van a esconderse". Así lo hicieron, pero no vieron la morada de la cuarta manada de venados, no vieron dónde se escondían. Entonces, el cazador de venados y sus seguidores consideraron así: "Si asustamos a la cuarta manada de venados, estando asustados, alertarán a otros, y así las manadas de venados abandonarán este cebo que hemos puesto. Supongamos que tratamos a la cuarta manada de venados con indiferencia". Así lo hicieron. Y así fue como los venados de la cuarta manada se liberaron del poder y control del cazador de venados.

7. Bhikkhus, he dado este símil para transmitir un significado. Este es el significado: "cebo" es un término para las cinco ramas del placer sensorial. "Cazador de venados" es un término para Māra el Maligno. "Los seguidores del cazador de venados" es un término para los seguidores de Māra. "Rebaño de venados" es el término para designar a los *samañas* y brahmanes.

8. Ahora bien, los *samañas* y los brahmanes del primer tipo comieron sin cuidado al meterse directamente entre el cebo y las cosas materiales del mundo que Māra había dejado; al hacerlo, se intoxicaron; cuando se intoxicaron, cayeron en el descuido; cuando fueron negligentes, Māra hizo con ellos lo que quiso a causa de ese cebo y esas cosas materiales del mundo. Así es como los *samañas* y brahmanes del primer tipo no lograron liberarse del poder y control de Māra. Esos *samañas* y brahmanes, digo, son como los venados de la primera manada.

9. Ahora bien, los *samañas* y brahmanes del segundo tipo consideraron así: "Esos *samañas* y brahmanes del primer tipo, al actuar como lo hicieron sin precaución, fallaron en liberarse del poder y control de Māra. Supongamos que evitamos por completo ese alimento de cebo y esas cosas materiales del mundo; rehuyendo ese temible disfrute, salgamos a los bosques salvajes y vivamos allí". Y así lo hicieron. Allí comieron verduras o mijo o arroz salvaje o guarniciones

o musgo o salvado de arroz o la escoria desechada de arroz hervido o harina de sésamo o hierba o estiércol de vaca; vivían de raíces y frutos del bosque, se alimentaban de frutos caídos.

Pero, en el último mes de la temporada de calor, cuando se agotaron la hierba y el agua, sus cuerpos quedaron reducidos a una demacración extrema; con eso, perdieron su fuerza y energía; cuando hubieron perdido su fuerza y energía, perdieron su liberación de la mente (*cetovimutti*);² con la pérdida de su liberación de la mente, regresaron a ese mismo cebo que Māra había puesto y esas cosas materiales del mundo; comieron comida sin cuidado al meterse directamente en medio de ella; al hacerlo, se intoxicaron; cuando estuvieron intoxicados, cayeron en la negligencia; cuando fueron negligentes, Māra hizo con ellos lo que quiso debido a ese cebo y aquellas cosas materiales del mundo. Así es como esos *samañas* y brahmanes del segundo tipo no lograron liberarse del poder y control de Māra. Esos *samañas* y brahmanes, digo, son como los venados de la segunda manada.

10. Ahora bien, los *samañas* y brahmanes del tercer tipo consideraron así: “Esos *samañas* y brahmanes del primer tipo, al actuar como lo hicieron sin precaución, fallaron en liberarse del poder y control de Māra. Esos *samañas* y brahmanes del segundo tipo, considerando cómo habían fallado los *samañas* y brahmanes del primer tipo y luego, planeando y actuando como lo hicieron, con la precaución de ir a vivir a los bosques salvajes, tampoco lograron liberarse del poder y control de Māra. Supongamos que hacemos nuestra morada dentro del alcance de ese cebo que Māra ha puesto y esas cosas materiales del mundo. Luego, una vez hecho esto, comeremos alimentos estando alerta, pero sin ir directamente al cebo y las cosas materiales del mundo que Māra ha puesto. Al hacerlo, no nos intoxicaremos; cuando no estemos intoxicados, no caeremos en la negligencia; al no ser negligentes, Māra no hará con nosotros lo que quiera debido a ese cebo y esas cosas materiales del mundo”. Y así lo hicieron.

Pero luego llegaron a tener puntos de vista tales como: “el mundo es eterno”, “el mundo no es eterno”, “el mundo es finito”, “el mundo es infinito”, “el alma y el cuerpo son lo mismo”, “el alma es una cosa y el cuerpo otra”, “después de la muerte existe un Tathāgata”, “después de la muerte no existe un Tathāgata”, “después de la muerte un Tathāgata existe y no existe”, y “después de la muerte, un Tathāgata no existe ni no existe”.³ Esos *samañas* y brahmanes, digo, son como los venados de la tercera manada.

11. Ahora, los *samañas* y brahmanes del cuarto tipo consideraron así: “Esos *samañas* y brahmanes del primer tipo, al actuar como lo hicieron sin precaución, fallaron en liberarse del poder y control de Māra. Esos *samañas* y brahmanes del segundo tipo, considerando cómo

habían fallado los *samaṇas* y brahmanes del primer tipo, y, al planear y actuar como lo hicieron con la precaución de ir a vivir a los bosques salvajes, tampoco lograron liberarse del poder y control de Māra. Y los *samaṇas* y brahmanes del tercer tipo, teniendo en cuenta cómo habían fracasado los *samaṇas* y brahmanes del primer tipo y también los *samaṇas* y brahmanes del segundo tipo, y al planear y actuar como lo hicieron, con la precaución de hacer su morada dentro del alcance del cebo que Māra había puesto y las cosas materiales del mundo, tampoco lograron liberarse del poder y control de Māra. Supongamos que hacemos nuestra morada donde Māra y sus seguidores no puedan ir. Luego, una vez hecho esto, comeremos alimentos estando alerta y sin pasar directamente entre el cebo y las cosas materiales del mundo que Māra ha puesto. Al hacerlo, no nos intoxicaremos; cuando no estemos intoxicados, no caeremos en la negligencia; al no ser negligentes, Māra no hará con nosotros lo que quiera a causa de ese cebo y esas cosas materiales del mundo”. Y así lo hicieron. Y así es como esos *samaṇas* y brahmanes del cuarto tipo se liberaron del poder y control de Māra. Esos *samaṇas* y brahmanes, digo, son como los venados de la cuarta manada.

12. ¿Y adónde no pueden ir Māra y sus seguidores? Aquí, completamente apartado de los placeres sensoriales, apartado de los estados malsanos, un bhikkhu entra y permanece en el primer *jhāna*, que va acompañado de aplicación inicial (*vitakka*) y aplicación sostenida de la mente (*vicāra*), con gozo (*pīti*) y felicidad (*sukha*) nacidos de la reclusión. Se dice que este bhikkhu le vendó los ojos a Māra, se volvió invisible para el Maligno al privar al ojo de Māra de su oportunidad.⁴

13. Nuevamente, con el aquietamiento de la aplicación inicial y aplicación sostenida de la mente, un bhikkhu entra y permanece en el segundo *jhāna*, que tiene confianza en sí mismo y unificación mental, sin aplicación inicial ni aplicación sostenida de la mente, con gozo y felicidad nacidos de la concentración. Se dice que este bhikkhu le vendó los ojos a Māra...

14. De nuevo, con el desvanecimiento del gozo, un bhikkhu permanece en ecuanimidad (*upekkhā*), y plenamente atento y consciente, aun sintiendo placer con el cuerpo, entra y permanece en el tercer *jhāna*, debido a lo cual los nobles declaran: “Aquel que tiene ecuanimidad y es plenamente atento tiene una morada placentera”. Se dice que este bhikkhu le vendó los ojos a Māra...

15. Nuevamente, con el abandono del placer y el dolor, y con la desaparición previa del gozo y la aflicción, un bhikkhu entra y permanece en el cuarto *jhāna*, que no tiene dolor ni placer y tiene pureza de atención plena (*satī*) debido a la ecuanimidad. Se dice que este bhikkhu le vendó los ojos a Māra...

16. Nuevamente, con la completa superación de las percepciones de la forma, con la desaparición de las percepciones del impacto sensorial, sin prestar atención a las percepciones de la diversidad, consciente de que “el espacio es ilimitado”, un bhikkhu entra y mora en la base del *espacio ilimitado*. Se dice que este bhikkhu le vendó los ojos a Māra...

17. Nuevamente, al superar por completo la base del *espacio ilimitado*, consciente de que “la conciencia es ilimitada”, un bhikkhu entra y permanece en la base de la *conciencia ilimitada*. Se dice que este bhikkhu le vendó los ojos a Māra...

18. Nuevamente, al superar por completo la base de la *conciencia ilimitada*, consciente de que “no hay nada”, un bhikkhu entra y permanece en la base de la *nada*. Se dice que este bhikkhu le vendó los ojos a Māra...

19. Nuevamente, al superar por completo la base de la *nada*, un bhikkhu entra y permanece en la base de la *ni percepción ni no-percepción*. Se dice que este bhikkhu le vendó los ojos a Māra, se volvió invisible para el Maligno al privar al ojo de Māra de su oportunidad.

20. Nuevamente, al superar por completo la base de la *ni percepción ni no-percepción*, un bhikkhu entra y permanece en el *cese de la percepción y la sensación (nirodha samāpatti)*. Y sus corrupciones son destruidas mediante su visión con sabiduría. Se dice que este bhikkhu le vendó los ojos a Māra, se volvió invisible para el Maligno al privar al ojo de Māra de su oportunidad, y cruzó más allá del apego al mundo.⁵

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. Los bhikkhus estuvieron satisfechos y deleitados con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.25

1. NT: El símil de los venados y el hombre que desea su daño aparece también en M. 19.25.
2. *Cetovimutti*: MA explica que simplemente abandonaron su resolución de vivir en la naturaleza, aunque bien podría ser que estos ascetas hubieran alcanzado (y perdido) los ocho logros meditativos que generalmente implica el término *cetovimutti*.
3. BB: Éstas son las diez opiniones especulativas debatidas por los filósofos ascéticos de la época del Buda. Todas fueron rechazadas por el Buda por no estar conectadas con los fundamentos de la vida santa y no ser conducentes a la liberación respecto al sufrimiento. Ver: M.63, M.72.
4. BB: Los ocho logros meditativos aquí descritos deben entenderse, como explica MA, como bases para la comprensión. Cuando un bhikkhu ha entrado en tal *jhāna*, Māra no puede ver cómo procede su mente. Sin embargo, esta inmunidad a la influencia de Māra es todavía sólo temporal.
5. BB: Este último bhikkhu, al destruir las corrupciones, se ha vuelto no sólo temporalmente invisible para Māra sino permanentemente inaccesible para él. Sobre el *cese de la percepción y la sensación*, ver: Introducción, sección: “Los cuatro planos de liberación”.

26. *Ariyapariyesanā Sutta*

La noble búsqueda

1. Esto he escuchado.¹ En una ocasión, el Bienaventurado residía en Sāvattthī en el Bosquecillo de Jeta, el parque de Anāthapiṇḍika.

2. Entonces, cuando llegó la mañana, el Bienaventurado se vistió, y tomando su cuenco y su túnica exterior, fue a Sāvattthī por ofrendas de comida. Luego, varios bhikkhus fueron a donde se encontraba el venerable Ānanda y le dijeron: —Amigo Ānanda, hace mucho que no escuchamos una plática sobre el Dhamma de los propios labios del Bienaventurado. Sería bueno si nosotros pudiéramos llegar a escuchar una plática así, amigo Ānanda. —Entonces que los venerables vayan a la ermita del brahmán Rammaka. Tal vez puedan escuchar una plática sobre el Dhamma de los propios labios del Bienaventurado. —Sí, amigo, respondieron.

3. Luego, cuando el Bienaventurado hubo concluido su ronda y regresado de Sāvattthī, después de su comida, se dirigió al venerable Ānanda: —Ānanda, vayamos al parque del este, al palacio de la madre de Migāra, para la permanencia del día. —Sí, venerable señor, respondió el venerable Ānanda. Entonces el Bienaventurado fue con el venerable Ānanda al parque del este, el palacio de la madre de Migāra, para pasar el día.

Luego, cuando llegó la tarde, el Bienaventurado se levantó de la meditación y se dirigió al venerable Ānanda: —Ānanda, vayamos a bañarnos a los Baños del Este. —Sí, venerable señor, respondió el venerable Ānanda. Entonces el Bienaventurado fue con el venerable Ānanda al Baño del Este para bañarse. Cuando terminó, salió del agua y se quedó de pie con una túnica secándose las extremidades. Entonces el venerable Ānanda le dijo al Bienaventurado: —Venerable señor, la ermita del brahmán Rammaka está cerca. Esa ermita es agradable y deliciosa. Venerable señor, bueno sería que el Bienaventurado fuera allí por compasión. El Bienaventurado consintió en silencio.

4. Entonces el Bienaventurado fue a la ermita del brahmán Rammaka. Ahora, en esa ocasión, varios bhikkhus estaban sentados juntos en la ermita discutiendo el Dhamma. El Bienaventurado se paró afuera de la puerta esperando que terminara su discusión. Cuando supo

que todo había terminado, tosió y llamó, y los bhikkhus le abrieron la puerta. El Bienaventurado entró, se sentó en un asiento preparado y se dirigió a los bhikkhus así: —Bhikkhus, ¿para qué discusión están sentados aquí ahora? ¿Y cuál fue su discusión que fue interrumpida?

—Venerable señor, nuestra discusión sobre el Dhamma que fue interrumpida fue sobre el Bienaventurado mismo. Entonces llegó el Bienaventurado.

—Bien, bhikkhus. Es apropiado que ustedes, los miembros del clan que han salido por fe de la vida hogareña a la vida sin hogar se sienten juntos para discutir el Dhamma. Bhikkhus, cuando se reúnan, deben hacer una de estas dos cosas: mantener una discusión sobre el Dhamma o mantener un silencio noble (*ariyo tuṇhībhāvo*).²

(DOS TIPOS DE BÚSQUEDA)

5. Bhikkhus, existen estos dos tipos de búsqueda: la búsqueda noble y la búsqueda innoble. ¿Y qué es la búsqueda innoble? Aquí alguien, estando él mismo sujeto al nacimiento, busca lo que también está sujeto al nacimiento; estando él mismo sujeto al envejecimiento, busca lo que también está sujeto al envejecimiento; estando él mismo sujeto a la enfermedad, busca lo que también está sujeto a la enfermedad; estando él mismo sujeto a la muerte, busca lo que también está sujeto a la muerte; estando él mismo sujeto al dolor, busca lo que también está sujeto al dolor; estando él mismo sujeto a la impureza, busca lo que también está sujeto a la impureza.

6. ¿Y qué puede decirse que está sujeto al nacimiento? Esposa e hijos están sujetos al nacimiento, los esclavos hombres y mujeres, las cabras y las ovejas, las aves y los cerdos, los elefantes, el ganado, los caballos y las yeguas, el oro y la plata están sujetos al nacimiento. Estas adquisiciones³ están sujetas al nacimiento; y quien está atado a estas cosas, encaprichado con ellas y completamente comprometido con ellas, estando él mismo sujeto al nacimiento, busca lo que también está sujeto al nacimiento.

7. ¿Y qué puede decirse que está sujeto al envejecimiento? La esposa y los hijos están sujetos al envejecimiento, los esclavos y las mujeres, las cabras y las ovejas, las aves y los cerdos, los elefantes, el ganado, los caballos y las yeguas, el oro y la plata están sujetos al envejecimiento. Estas adquisiciones están sujetas a envejecimiento; y quien está atado a estas cosas, encaprichado con ellas, y completamente comprometido con ellas, estando él mismo sujeto al envejecimiento, busca lo que también está sujeto a la vejez.

8. ¿Y qué se puede decir que está sujeto a la enfermedad? La esposa y los hijos están sujetos a la enfermedad, los esclavos y las

mujeres, las cabras y las ovejas, las aves y los cerdos, los elefantes, el ganado, los caballos y las yeguas están sujetos a la enfermedad. Estas adquisiciones están sujetas a enfermedad; y el que está atado a estas cosas, encaprichado con ellas y completamente comprometido con ellas, estando él mismo sujeto a la enfermedad, busca lo que también está sujeto a la enfermedad.⁴

9. ¿Y qué se puede decir que está sujeto a la muerte? La esposa y los hijos están sujetos a la muerte, los esclavos y las mujeres, las cabras y las ovejas, las aves y los cerdos, los elefantes, el ganado, los caballos y las yeguas están sujetos a la muerte. Estas adquisiciones están sujetas a muerte; y el que está atado a estas cosas, encaprichado con ellas, y completamente comprometido con ellas, estando él mismo sujeto a la muerte, busca lo que también está sujeto a la muerte.

10. ¿Y qué se puede decir que está sujeto a dolor? La esposa y los hijos están sujetos al dolor; los esclavos y las mujeres, las cabras y las ovejas, las aves y los cerdos, los elefantes, el ganado, los caballos y las yeguas están sujetos al dolor. Estas adquisiciones están sujetas al dolor; y el que está atado a estas cosas, encaprichado con ellas y completamente comprometido con ellas, estando él mismo sujeto al dolor, busca lo que también está sujeto al dolor.

11. ¿Y qué puede decirse que está sujeto a impureza? La esposa y los niños están sujetos a la impureza, los esclavos y las mujeres, las cabras y las ovejas, las aves y los cerdos, los elefantes, el ganado, los caballos y las yeguas, el oro y la plata están sujetos a la impureza. Estas adquisiciones están sujetas a impureza; y el que está atado a estas cosas, encaprichado con ellas, y totalmente encomendado a ellas, estando él mismo sujeto a la impureza, busca lo que también está sujeto a la impureza. Esta es la búsqueda innoble.

12. ¿Y qué es la búsqueda noble? Aquí alguien, estando él mismo sujeto al nacimiento, habiendo comprendido el peligro en lo que está sujeto al nacimiento, busca la seguridad suprema —que no nace— respecto a las ataduras, [es decir] Nibbāna; estando él mismo sujeto al envejecimiento, habiendo comprendido el peligro de lo que está sujeto al envejecimiento, busca la seguridad suprema respecto a las ataduras —en lo que no envejece, en Nibbāna; estando él mismo sujeto a la enfermedad, habiendo comprendido el peligro de lo que está sujeto a la enfermedad, busca la seguridad suprema respecto a las ataduras en lo que no enferma —Nibbāna; estando él mismo sujeto a la muerte, habiendo comprendido el peligro de lo que está sujeto a la muerte, busca la inmortal y suprema seguridad respecto a las ataduras —Nibbāna; estando él mismo sujeto al dolor, habiendo comprendido el peligro en lo que está sujeto al dolor, busca la seguridad suprema —libre de dolor— con respecto a las ataduras, —Nibbāna; estando él

mismo sujeto a la impureza, habiendo comprendido el peligro de lo que está sujeto a la impureza, busca la seguridad suprema —impoluta— respecto a las ataduras —Nibbāna. Esta es la noble búsqueda.

(LA BÚSQUEDA DE LA ILUMINACIÓN)

13. Bhikkhus, antes de mi iluminación, cuando todavía era solo un *bodhisatta* no iluminado, yo también, estando sujeto al nacimiento, busqué lo que también estaba sujeto al nacimiento; estando yo mismo sujeto al envejecimiento, la enfermedad, la muerte, el dolor y la impureza, busqué lo que también estaba sujeto al envejecimiento, la enfermedad, la muerte, el dolor y la impureza. Entonces consideré lo siguiente: “¿Por qué, estando yo mismo sujeto al nacimiento, busco lo que también está sujeto al nacimiento? ¿Por qué, estando yo mismo sujeto al envejecimiento, a la enfermedad, a la muerte, al dolor y a la impureza, busco lo que también está sujeto al envejecimiento, a la enfermedad, a la muerte, al dolor y a la impureza? Supongamos que, estando yo mismo sujeto al nacimiento, habiendo comprendido el peligro en lo que está sujeto al nacimiento, busco la seguridad suprema —no nacida— respecto a las ataduras —Nibbāna. Supongamos que, estando yo mismo sujeto al envejecimiento, la enfermedad, la muerte, el dolor y la impureza, habiendo comprendido el peligro de lo que está sujeto al envejecimiento, la enfermedad, la muerte, el dolor y la impureza, busco lo que no envejece, no enferma, no muere, no sufre y es la suprema seguridad sin mancha respecto a las ataduras —Nibbāna”.

14. Más tarde, siendo aún joven, un joven de pelo negro dotado con la bendición de la juventud, en la flor de la vida, aunque mi madre y mi padre deseaban lo contrario y lloraban con lágrimas en los ojos, me afeité el pelo y la barba, me puse la túnica amarilla y salí de la vida hogareña a la vida sin hogar.

15. Habiendo ido, bhikkhus, en busca de lo que es saludable, buscando el estado supremo de paz sublime, fui a ver a Ālāra Kālāma y le dije: —Amigo Kālāma, quiero llevar una vida santa en este Dhamma y Disciplina. Ālāra Kālāma respondió: —El venerable puede quedarse aquí. Este Dhamma es tal que un hombre sabio pronto puede entrar y permanecer en él, dándose cuenta por sí mismo a través del conocimiento directo de la doctrina de su propio maestro. Pronto aprendí ese Dhamma. En lo que respecta a la mera recitación verbal y la repetición de su enseñanza, pude hablar con conocimiento y seguridad, y afirmé: “Sé y veo”, —y hubo otros que hicieron lo mismo.

Consideré: “No es solo a través de la mera fe que Ālāra Kālāma declara: ‘Al realizarlo por mí mismo con conocimiento directo, entro y permanezco en este Dhamma’. Ciertamente Ālāra Kālāma permanece

conociendo y viendo este Dhamma”. Entonces fui a Ālāra Kālāma y le pregunté: —Amigo Kālāma, ¿de qué manera declaras que al realizar por ti mismo con conocimiento directo entras y permaneces en este Dhamma? En respuesta declaró: la “base de la *nada*”.⁵

Consideré: “No solo Ālāra Kālāma tiene fe, energía, atención plena, concentración y sabiduría. Yo también tengo fe, energía, atención plena, concentración y sabiduría. Supongamos que me esfuerso por lograr el Dhamma en el que Ālāra Kālāma declara que entra y permanece al lograrlo por mí mismo con conocimiento directo”.

En breve, rápidamente entré y permanecí en ese Dhamma al realizar por mí mismo con conocimiento directo. Entonces fui a ver a Ālāra Kālāma y le pregunté: —Amigo Kālāma, ¿es de esta manera que declaras que entras y permaneces en este Dhamma realizándolo por ti mismo con conocimiento directo? —Ese es el camino, amigo. —De esta manera, amigo, también entro y permanezco en este Dhamma al realizarlo por mí mismo con conocimiento directo. —Es una ganancia para nosotros, amigo, es una gran ganancia para nosotros el que tengamos a tal venerable como nuestro compañero en la vida santa. Entonces, el Dhamma en el que declaro que entro y permanezco al realizarlo por mí mismo con conocimiento directo es el Dhamma en el que entras y permaneces al realizarlo por ti mismo con conocimiento directo. Y el Dhamma en el que entras y en el que permaneces al realizarlo por ti mismo con conocimiento directo, es el Dhamma en el que declaro que entro y en el que me mantengo al lograrlo por mí mismo con conocimiento directo. Así que tú conoces el Dhamma que yo conozco, y yo conozco el Dhamma que tú conoces. Como soy yo, así eres tú; como tú eres, yo también lo soy. Ven, amigo, ahora dirijamos juntos esta comunidad.

Así, Ālāra Kālāma, mi maestro, me colocó a mí, su alumno, en pie de igualdad con él y me otorgó el más alto honor. Pero se me ocurrió: “Este Dhamma no conduce al desencanto, al desapasionamiento, al cese, a la paz, al conocimiento directo, a la iluminación, al Nibbāna, sino sólo a la reaparición en la ‘base de la *nada*’”.⁶ No estando satisfecho con ese Dhamma, decepcionado con él, me fui.

16. Todavía en la búsqueda, bhikkhus, de lo que es saludable, buscando el estado supremo de paz sublime, fui a Uddaka Rāmaputta y le dije: —Amigo, quiero llevar una vida santa en este Dhamma y Disciplina.⁷ Uddaka Rāmaputta respondió: —El venerable puede quedarse aquí. Este Dhamma es tal que un hombre sabio puede pronto entrar en él y permanecer en él, dándose cuenta él mismo a través del conocimiento directo de la doctrina de su propio maestro. Pronto aprendí rápidamente ese Dhamma. En lo que respecta a la mera recitación y la repetición verbal de su enseñanza, podía hablar con conocimiento y seguridad, y afirmar: “Sé y veo”, —y hubo otros que hicieron lo mismo.

Yo consideré: “No fue solo por la mera fe que Rāma declaró: ‘Al realizar por mí mismo con conocimiento directo, entro y permanezco en este Dhamma’. Ciertamente, Rāma permaneció conociendo y viendo este Dhamma”. Entonces fui a Uddaka Rāmaputta y le pregunté: —Amigo, ¿de qué manera Rāma declaró que al darse cuenta por sí mismo con conocimiento directo, entró y permaneció en este Dhamma? En respuesta, Uddaka Rāmaputta declaró: la “base de la *ni percepción ni no-percepción*”.

Consideré: “No solo Rāma tiene fe, energía, atención plena, concentración y sabiduría. Yo también tengo fe, energía, atención plena, concentración y sabiduría. Supongamos que me esfuerso por realizar el Dhamma en el que Rāma declaró que entró y permaneció al realizarlo por sí mismo con conocimiento directo”.

En breve, rápidamente entré y permanecí en ese Dhamma al realizar por mí mismo con conocimiento directo. Entonces fui a Uddaka Rāmaputta y le pregunté: —Amigo, ¿fue de esta manera que Rāma declaró que entró y permaneció en este Dhamma al realizar por sí mismo con conocimiento directo? —Esa es la manera, amigo. —Es de esta manera, amigo, que también yo entro y permanezco en este Dhamma al realizarlo por mí mismo con conocimiento directo. —Es una ganancia para nosotros, amigo, es una gran ganancia para nosotros tener tal venerable como nuestro compañero en la vida santa. De manera que el Dhamma en el que Rāma declaró que entró y permaneció al darse cuenta por sí mismo con conocimiento directo es el Dhamma en el que tú entras y permaneces al darte cuenta por ti mismo con conocimiento directo. Y el Dhamma en el que entras y permaneces al darte cuenta por ti mismo con conocimiento directo es el Dhamma en el que Rāma declaró que entró y permaneció al darse cuenta por sí mismo con conocimiento directo. Así que conoces el Dhamma que Rāma conocía, y Rāma conocía el Dhamma que tú conoces. Como era Rāma, así eres tú; tal como eres, así era Rāma. Ven, amigo, ahora dirige esta comunidad.

Así, Uddaka Rāmaputta, mi compañero en la vida santa me colocó en la posición de maestro y me otorgó el más alto honor. Pero se me ocurrió: “Este Dhamma no conduce al desencanto, al desapasionamiento, al cese, a la paz, al conocimiento directo, a la iluminación, al Nibbāna, sino sólo a la reaparición en la base de la *‘ni percepción ni no-percepción’*”. No estando satisfecho con ese Dhamma, decepcionado con él, me fui.

17. Aún en busca, bhikkhus, de lo que es saludable, buscando el estado supremo de paz sublime, vagué por etapas a través del país de Magadha hasta que finalmente llegué a Uruvelā, a Senānigama. Allí vi un agradable paraje, una deliciosa arboleda con un río claro, con

orillas suaves y agradables, y cerca de allí una aldea para la colecta de las dádivas de comida. Consideré: “Este es un terreno agradable, esta es una arboleda deliciosa con un río que fluye claro con orillas suaves y agradables y cerca de un pueblo como recurso para la recolección de ofrendas de comida. Esto servirá para el esfuerzo de un miembro del clan que intenta esforzarse”. Y me senté allí pensando: “Esto servirá para emprender el esfuerzo”.⁸

(ILUMINACIÓN)

18. Entonces, bhikkhus, estando yo mismo sujeto al nacimiento, habiendo comprendido el peligro en lo que está sujeto al nacimiento, buscando la suprema seguridad —no nacida— respecto a las ataduras —Nibbāna, obtuve la suprema seguridad —no nacida— respecto a las ataduras —Nibbāna; estando yo mismo sujeto al envejecimiento, habiendo comprendido el peligro de lo que está sujeto al envejecimiento, buscando la seguridad suprema —que no envejece— respecto a las ataduras —Nibbāna, obtuve la seguridad suprema —que no envejece— respecto a las ataduras —Nibbāna; estando yo mismo sujeto a la enfermedad, habiendo comprendido el peligro en lo que está sujeto a la enfermedad, buscando la seguridad suprema —que no enferma— respecto a las ataduras —Nibbāna, obtuve la seguridad suprema —que no enferma— respecto a las ataduras —Nibbāna; estando yo mismo sujeto a la muerte, habiendo comprendido el peligro en lo que está sujeto a la muerte, buscando la suprema seguridad —inmortal— respecto a las ataduras —Nibbāna, obtuve la —inmortal— seguridad suprema respecto a las ataduras —Nibbāna; estando yo mismo sujeto al dolor, habiendo comprendido el peligro en lo que está sujeto al dolor, buscando la seguridad suprema —sin dolor— respecto a las ataduras —Nibbāna, obtuve la seguridad suprema —sin dolor— respecto a las ataduras —Nibbāna; estando yo mismo sujeto a la impureza, habiendo comprendido el peligro en lo que está sujeto a la impureza, buscando la seguridad suprema e impoluta respecto de las ataduras —Nibbāna, obtuve la seguridad suprema e impoluta respecto de las ataduras —Nibbāna. El conocimiento y visión surgieron en mí: “Mi liberación es inquebrantable; este es mi último nacimiento; ya no hay más renovación del ser”.

19. Consideré: “Este Dhamma que he alcanzado es profundo, difícil de ver y difícil de entender, pacífico y sublime, inalcanzable por el mero razonamiento, sutil, para ser experimentado por los sabios.⁹ Pero esta generación se deleita en el apego, toma su deleite en el apego, se regocija en el apego.¹⁰ Es difícil para una generación así ver esta verdad, a saber, la condicionalidad específica, el origen dependiente. Y es difícil ver esta verdad, es decir, el aquietamiento de todas las

formaciones, el abandono de todas las adquisiciones, la destrucción del anhelo, el desapasionamiento, el cese, —Nibbāna. Si tuviera que enseñar el Dhamma, los demás no me entenderían, y eso sería agotador y problemático para mí”. Entonces me vinieron espontáneamente estas estrofas nunca escuchadas:

“Suficiente con enseñar el Dhamma
que incluso yo encontré difícil de alcanzar;
porque nunca será percibido
por aquellos que viven en la lujuria y el odio.

Los manchados de lujuria, envueltos en tinieblas
nunca discernirán este abstruso Dhamma
que va contra la corriente mundana,
sutil, profundo y difícil de ver”.

Considerando esto, mi mente se inclinó a la inacción en lugar de enseñar el Dhamma.¹¹

20. Entonces, bhikkhus, el Brahmā Sahampati supo con su mente el pensamiento en mi mente y consideró: “El mundo estará perdido, el mundo perecerá, ya que la mente del Tathāgata, el perfeccionado y plenamente iluminado, se inclina a la inacción en lugar de enseñar el Dhamma”. Entonces, tan rápido como un hombre fuerte podría extender su brazo flexionado o flexionar su brazo extendido, el Brahmā Sahampati desapareció del mundo de Brahma y apareció ante mí. Se arregló la túnica superior sobre un hombro y, extendiendo sus manos en un saludo reverencial hacia mí, dijo: —Venerable señor, permita que el Bienaventurado enseñe el Dhamma, permita que el Sublime enseñe el Dhamma. Hay seres con poco polvo en los ojos que se están consumiendo por no escuchar el Dhamma. Habrá quienes comprendan el Dhamma. El Brahmā Sahampati habló así, y luego dijo más:

“En Magadha han aparecido hasta ahora
enseñanzas impuras ideadas por aquellos aún con manchas.
¡Abra las puertas a lo Inmortal! Permita que escuchen
el Dhamma que aquel sin manchas ha encontrado.

Así como quien está en la cima de una montaña
puede ver abajo a la gente a su alrededor,
entonces, oh sabio, vidente que todo lo ve,
ascienda al palacio del Dhamma.
Permítase que el Libre de Aflicción examine esta raza humana,
envuelta en el dolor, vencida por el nacimiento y la vejez.

Levántese, héroe victorioso, líder de la caravana,
 el que no tiene deudas, y recorra el mundo.
 Permítase que el Bienaventurado enseñe el Dhamma,
 habrá aquellos que lo entiendan”.

21. Entonces escuché las súplicas de Brahmā y, por compasión por los seres, inspeccioné el mundo con el ojo de un Buda. Examinando el mundo con el ojo de un Buda, vi seres con poco polvo en los ojos y otros con mucho polvo en los ojos, de facultades agudas y de facultades torpes, de buenas y malas cualidades, fáciles de enseñar y difíciles de enseñar; y algunos que moraban viendo miedo y culpa en el otro mundo. Así como en un estanque de lotos azules o rojos o blancos, algunos lotos que nacen y crecen en el agua prosperan sumergidos en el agua sin salir de ella, y algunos otros lotos que nacen y crecen en el agua descansan en la superficie del agua, y algunos otros lotos que nacen y crecen en el agua se elevan fuera del agua y se mantienen claros, sin ser mojados por ella; así también, examinando el mundo con el ojo de un Buda, vi seres con poco polvo en los ojos y otros con mucho polvo en los ojos, con facultades agudas y facultades torpes, con buenas cualidades y con malas cualidades, fáciles de enseñar y difíciles de enseñar; y algunos que moraban viendo el miedo y la culpa en el otro mundo. Entonces respondí al Brahmā Sahampati en estrofas:

“Abiertas para ellos están las puertas a lo Inmortal,
 permítase que aquellos con oídos muestren ahora su fe.
 Pensando que sería problemático, oh Brahmā,
 no hablé el Dhamma sutil y sublime”.

Entonces el Brahmā Sahampati pensó: “El Bienaventurado ha aceptado mi pedido de que enseñe el Dhamma”. Y después de rendirle homenaje, manteniéndose a la derecha, partió de inmediato.

22. Yo consideré lo siguiente: “¿A quién debo enseñar primero el Dhamma? ¿Quién comprenderá este Dhamma rápidamente?” Entonces se me ocurrió: “Ālāra Kālāma es sabio, inteligente y perspicaz; durante mucho tiempo ha tenido poco polvo en los ojos. Supongamos que yo enseñe el Dhamma primero a Ālāra Kālāma. Él lo entenderá rápidamente”. Entonces los *devas* se me acercaron y dijeron: — Venerable señor, Ālāra Kālāma murió hace siete días. Y el conocimiento y visión surgieron en mí: “Ālāra Kālāma murió hace siete días”. Pensé: “Para Ālāra Kālāma la pérdida es grande. Si hubiera escuchado este Dhamma, lo habría entendido rápidamente”.

23. Consideré entonces: “¿A quién debo enseñar primero el Dhamma? ¿Quién comprenderá este Dhamma rápidamente?” Entonces

se me ocurrió: “Uddaka Rāmaputta es sabio, inteligente y perspicaz; durante mucho tiempo ha tenido poco polvo en los ojos. Supongamos que yo enseñe el Dhamma primero a Uddaka Rāmaputta. Él lo entenderá rápidamente”. Entonces los *devas* se me acercaron y dijeron: —Venerable señor, Uddaka Rāmaputta murió anoche. Y el conocimiento y visión surgieron en mí: “Uddaka Rāmaputta murió anoche”. Pensé: “La pérdida de Uddaka Rāmaputta es grande. Si hubiera escuchado este Dhamma, lo habría entendido rápidamente”.

24. Consideré después: “¿A quién debo enseñar primero el Dhamma? ¿Quién entenderá este Dhamma rápidamente?” Entonces se me ocurrió: “Los bhikkhus del grupo de los cinco que me atendieron mientras estaba ocupado en mi esfuerzo fueron muy útiles.¹² Supongamos que les enseñe el Dhamma primero a ellos”. Entonces pensando: “¿Dónde están viviendo los bhikkhus del grupo de los cinco? Y con el ojo divino, que es purificado y superior al humano, vi que habitaban en el parque de los ciervos de Benarés, en Isipatana”.

(LA ENSEÑANZA DEL DHAMMA)

25. Entonces, bhikkhus, cuando me quedé en Uruvelā todo el tiempo que quise, me dispuse a vagar por etapas hasta Benarés. Entre Gaya y el Lugar de la Iluminación, el Ājīvaka Upaka me vio en el camino y dijo: —Amigo, tus facultades son claras, el color de tu piel es puro y brillante. ¿Bajo quién has salido [de la vida hogareña], amigo? ¿Quién es tu maestro? ¿De quién es el Dhamma que profesas? Respondí al Ājīvaka Upaka en estrofas:

“Soy alguien que ha trascendido todo, un conocedor de todo,
inmaculado entre todas las cosas, renunciando a todo,
liberado por el cese del anhelo. Habiendo sabido todo esto
por mí mismo, ¿a quién debo señalar como maestro?

No tengo maestro, y uno como yo
no existe en ninguna parte del mundo
con todos sus *devas*, porque no tengo
ninguna persona como mi contraparte.

Yo soy el Consumado en el mundo
soy el Maestro Supremo.
Solo yo soy Un Totalmente Iluminado
cuyos fuegos han sido apagados y extinguidos.

Voy ahora a la ciudad de Kāsi
a poner en movimiento la Rueda del Dhamma.
En un mundo que se ha vuelto ciego
voy a tocar el tambor de lo Inmortal”.

—Según tus pretensiones, amigo, deberías ser el Vencedor Universal.¹³
[El Buda le respondió]:

“Los vencedores son aquellos como yo
que han vencido con la destrucción de las corrupciones.
He vencido todos los estados malignos,
por lo tanto, Upaka, soy un vencedor”.

Cuando se dijo esto, el Ājīvaka Upaka dijo: —Que así sea, amigo. Y sacudiendo la cabeza, tomó un camino desviado y partió.¹⁴

26. Luego, bhikkhus, vagando por etapas, finalmente llegué a Benarés, al parque de los venados, en Isipatana, y me acerqué a los bhikkhus del grupo de los cinco. Los bhikkhus me vieron venir a distancia, y acordaron entre ellos lo siguiente: —Amigos, aquí viene el *samaṇa* Gautama que vive lujosamente, que abandonó su esfuerzo y volvió al lujo. No debemos rendirle homenaje ni levantarnos por él ni recibir su cuenco y su manto exterior. Pero se puede preparar un asiento para él. Si quiere, puede sentarse. Sin embargo, cuando me acerqué, esos bhikkhus se encontraron incapaces de mantener su pacto. Uno vino a mi encuentro y tomó mi cuenco y mi manto exterior, otro preparó un asiento y otro dispuso agua para mis pies; sin embargo, se dirigieron a mí por mi nombre y como “amigo”.¹⁵

27. Entonces les dije: —Bhikkhus, no se dirijan al Tathāgata por su nombre y como “amigo”. El Tathāgata es un Consumado, un Plenamente Iluminado. Escuchen, bhikkhus, la Inmortalidad se ha alcanzado ya. Los instruiré, les enseñaré el Dhamma. Practicando tal como se les instruya, dándose cuenta por sí mismos aquí y ahora a través del conocimiento directo, pronto entrarán y permanecerán en esa meta suprema de la vida santa por la cual los miembros del clan correctamente van adelante, de la vida hogareña, a la vida sin hogar.

Cuando esto fue dicho, los bhikkhus del grupo de cinco me respondieron así: —Amigo Gautama, por la conducta, la práctica y la ejecución de las austeridades que emprendiste, no lograste ningún estado sobrehumano, ninguna distinción en conocimiento y visión digna de los nobles.¹⁶ Ya que ahora vives lujosamente, habiendo renunciado a tu esfuerzo y vuelto al lujo, ¿cómo habrás alcanzado estados sobrehumanos, o alguna distinción en conocimiento y visión digna de los nobles? Cuando esto fue dicho, les dije: —El Tathāgata no vive lujosamente, ni ha renunciado a su esfuerzo y vuelto al lujo. El Tathāgata es un Consumado, un Totalmente Iluminado. Escuchen, bhikkhus, se ha alcanzado la Inmortalidad. Los instruiré, les enseñaré el Dhamma. Practicando como se les instruye, comprendiendo por ustedes mismos aquí y ahora a través del conocimiento directo, pronto entrarán y permanecerán en esa meta suprema

de la vida santa por la cual los miembros de un clan abandonan la vida hogareña y se van a la vida sin hogar. Por segunda ocasión los bhikkhus del grupo de los cinco me dijeron: —Amigo Gautama... ¿cómo habrías logrado cualquier estado supra humano, o cualquier distinción en conocimiento y visión digna de los nobles? Por segunda ocasión les dije: —El Tathāgata no vive lujosamente, ... de la vida hogareña a la vida sin hogar. Por tercera ocasión los bhikkhus del grupo de los cinco me dijeron: ¿cómo habrías logrado cualquier estado supra humano, o cualquier distinción en conocimiento y visión digna de los nobles?

28. Cuando esto fue dicho, les pregunté: —Bhikkhus, ¿alguna vez han escuchado que yo hablara de esta forma anteriormente? —No, venerable señor.¹⁷ —Bhikkhus, el Tathāgata es un Consumado, un Totalmente Iluminado. Escuchen, bhikkhus, lo Inmortal ha sido logrado. Los instruiré, les enseñaré el Dhamma. Practicando de acuerdo con lo que les instruya, mediante la realización por ustedes mismos en el aquí y ahora mediante conocimiento directo en breve entrarán y permanecerán en ese logro supremo de la vida santa por la cual los miembros del clan correctamente van de la vida hogareña a la vida sin hogar.

29. Pude convencer a los bhikkhus del grupo de los cinco.¹⁸ Luego, a veces instruí a dos bhikkhus mientras los otros tres iban por alimento de dádivas, y los seis vivíamos de lo que esos tres bhikkhus traían de su recolección. A veces instruí a tres bhikkhus mientras los otros dos iban por dádivas, y los seis vivíamos de lo que esos dos bhikkhus traían de su ronda de recolección.

30. Entonces los bhikkhus del grupo de cinco, así enseñados e instruidos por mí, estando ellos mismos sujetos al nacimiento, habiendo comprendido el peligro de lo que está sujeto al nacimiento, buscando la seguridad suprema —no nacida— con respecto a las ataduras, Nibbāna, alcanzaron la seguridad suprema no nacida respecto a las ataduras —Nibbāna; estando ellos mismos sujetos al envejecimiento, la enfermedad, la muerte, el dolor y la corrupción, habiendo comprendido el peligro en lo que está sujeto al envejecimiento, la enfermedad, la muerte, el dolor y la impureza, buscando la seguridad suprema que no envejece, no enferma, no muere, no sufre y es inmaculada, Nibbāna, alcanzaron la seguridad suprema que no envejece, no enferma, no muere, no sufre y no se contamina —Nibbāna. El conocimiento y visión surgió en ellos: “Nuestra liberación es inquebrantable; esto es nuestro último nacimiento; no hay más renovación del ser”.

(PLACER SENSORIAL)

31. Bhikkhus, existen estas cinco ramas de placer sensorial.¹⁹ ¿Cuáles son las cinco? Formas cognoscibles por el ojo que son deseadas,

anheladas, agradables y atractivas, conectadas con el deseo sensual y provocador de lujuria. Sonidos cognoscibles por el oído... Olores cognoscibles por la nariz... Sabores cognoscibles por la lengua... Objetos tangibles cognoscibles por el cuerpo que son deseados, anhelados, agradables y atractivos, conectados con el deseo sensorial y provocadores de lujuria. Estas son las cinco ramas del placer sensorial.

32. En cuanto a esos *samañas* y brahmanes que están atados a estas cinco ramas de placer sensorial, encaprichados con ellas y completamente comprometidos con ellas, y que las utilizan sin ver el peligro en ellas o entender el escape con respecto a las mismas, se puede entender entonces que ellos: “Han encontrado calamidad, encontrado desastre, de tal forma que el Maligno puede hacer con ellos lo que quiera”. Supongamos que un ciervo del bosque que estuviera atado y tendido sobre un montón de trampas podría entenderse que él: “Se ha encontrado con la calamidad, se ha encontrado con el desastre, el cazador puede hacer con él lo que quiera, y cuando el cazador viene, no puede ir a donde quiere”. De la misma forma, por lo que respecta a aquellos *samañas* y brahmanes que están atados a estas cinco ramas del placer sensorial... se puede entender con relación a ellos: “Han encontrado calamidad, encontrado desastre, el Maligno puede hacer con ellos como quiera”.

33. En cuanto a aquellos *samañas* y brahmanes que no están atados a estas cinco ramas del placer sensorial, que no están infatuados con ellas o completamente comprometidos con ellas, y que los usan viendo el peligro en ellos y comprendiendo la forma de escape respecto a ellos, puede entenderse de ellos que: “No han encontrado calamidad, no han encontrado el desastre, el Maligno no puede hacer con ellos como le plazca”. Supongamos que un ciervo del bosque que estaba suelto podría yacer sobre un montón de trampas; podría entenderse de él: “No se ha encontrado con la calamidad, no se ha encontrado con el desastre, el cazador no puede hacer con él lo que quiera, y cuando el cazador viene, puede ir a donde quiera”. De la misma forma, con relación a los *samañas* y brahmanes que no están atados a estas cinco ramas del placer sensorial... puede entenderse de ellos: “No han encontrado calamidad, no han encontrado desastre, el Maligno no puede hacer con ellos lo que le plazca”.

34. Supongamos que un ciervo del bosque vaga por la selva: camina con confianza, se para con confianza, se sienta con confianza, se acuesta con confianza. ¿Por qué razón? Porque está fuera del alcance del cazador. Así también, completamente apartado de los placeres sensoriales, apartado de los estados malsanos, un bhikkhu entra y permanece en el primer *jhāna*, que va acompañado de aplicación inicial y aplicación sostenida de la mente (*vitakka* y *vicāra*), con gozo y felicidad nacidos de la reclusión. Se dice que este bhikkhu le vendió los ojos a Māra, se volvió invisible para el Maligno al privar al ojo de Māra de su oportunidad.²⁰

35. Nuevamente, con el aquietamiento de la aplicación inicial y la aplicación sostenida de la mente, un bhikkhu entra y permanece en el segundo *jhāna*, que tiene confianza en sí mismo y unificación mental (*ekaggatā*), sin aplicación inicial ni aplicación sostenida de la mente, con gozo y felicidad nacidos de la concentración. Se dice que este bhikkhu le vendó los ojos a Māra...

36. Nuevamente, con el desvanecimiento del gozo, un bhikkhu permanece en ecuanimidad, y plenamente atento y consciente, aun sintiendo placer con el cuerpo, entra y permanece en el tercer *jhāna*, debido a lo cual los nobles declaran: “Quien tiene ecuanimidad y es plenamente atento tiene una morada placentera”. Se dice que este bhikkhu le vendó los ojos a Māra...

37. Nuevamente, con el abandono del dolor y el placer, y con la desaparición previa del gozo y la aflicción, un bhikkhu entra y permanece en el cuarto *jhāna*, el cual no tiene dolor ni placer y tiene pureza de atención plena debida a la ecuanimidad (*upekkhā*). Se dice que este bhikkhu le vendó los ojos a Māra...

38. Nuevamente, con la completa superación de las percepciones de la forma, con la desaparición de las percepciones del impacto sensorial, sin prestar atención a las percepciones de diversidad, consciente de que “el espacio es ilimitado”, un bhikkhu entra y mora en la base del *espacio ilimitado*. Se dice que este bhikkhu le vendó los ojos a Māra...

39. Nuevamente, al superar completamente la base del *espacio ilimitado*, consciente de que “la conciencia es ilimitada”, un bhikkhu entra y permanece en la base de la *conciencia ilimitada*. Se dice que este bhikkhu le vendó los ojos a Māra...

40. De nuevo, al superar por completo la base de la *conciencia ilimitada*, consciente de que “no hay nada”, un bhikkhu entra y mora en la base de la *nada*. Se dice que este bhikkhu le vendó los ojos a Māra...

41. De nuevo, al superar completamente la base de la *nada*, un bhikkhu entra y permanece en la base de la *ni percepción ni no-percepción*. Este bhikkhu se dice que le ha vendado los ojos a Māra, que se ha vuelto invisible para el Maligno al privar al ojo de Māra de su oportunidad.

42. Nuevamente, al superar completamente la base de la *ni percepción ni no-percepción*, un bhikkhu entra y permanece en el *cese de la percepción y la sensación*. Y sus corrupciones son destruidas por su visión con sabiduría. Se dice que este bhikkhu le vendó los ojos a Māra, se volvió invisible para el Maligno al privar al ojo de Māra de su oportunidad, y cruzó más allá del apego al mundo.²¹ Camina con confianza, se para con confianza, se sienta con confianza, se acuesta con confianza. ¿Por qué razón? Porque está fuera del alcance del Maligno.

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. Los bhikkhus estuvieron satisfechos y deleitados con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.26

1. BB: Este título sigue las ediciones PTS y SBJ de M. La edición de BBS. de M, y tanto en PTS como en BBS eds. de MA, se refieren a este discurso como el *Pāsarāsi Sutta*, El Montón de trampas, con referencia al símil de los párrafos §§32-33.
2. MA señala que tanto el segundo *jhāna* como el tema de meditación básica se denominan “noble silencio” (*ariyo tuṇhībhāvo*). A aquellos que no pueden alcanzar el segundo *jhāna* se les aconseja mantener un noble silencio atendiendo a su tema básico de meditación.
3. BB: *Upadhi*: El significado raíz es: fundamento, base, terreno (PED). En los comentarios se enumeran varios tipos de *upadhi*, entre ellos los cinco agregados, los objetos de placer sensorial, las impurezas y el *kamma*. Ñm presenta el término consistentemente como “elementos esenciales de la existencia”, lo que a menudo oscurece su claro significado contextual. He tratado de capturar las diversas connotaciones de la palabra traduciéndola como “adquisiciones” donde su significado objetivo es prominente (como lo es aquí) y como “adquisición” donde su significado subjetivo es prominente. En M. 26.19, Nibbāna se llama “la renuncia a todas las adquisiciones” (*sabb’upadhipaṭṭinissagga*), con ambos significados. NT: En el pāli original el término (*upadhamo*) puede también traducirse como apego, por lo que una alternativa de traducción sería ‘objetos de apego’.
4. BB: El oro y la plata están excluidos de las cosas sujetas a la enfermedad, la muerte y el dolor, pero están sujetos a la contaminación, según MA, porque pueden mezclarse con metales de menor valor.
5. MA: Le enseñó los siete logros (de la meditación de la serenidad) que terminan en la *base de la nada*, el tercero de los cuatro logros inmateriales. Aunque estos logros son espiritualmente exaltados, siguen siendo mundanos y en sí mismos no conducen directamente al Nibbāna.
6. BB: Es decir, conduce al renacimiento en el plano de existencia llamado la base de la *nada*, la contraparte objetiva del séptimo logro meditativo. Aquí se supone que la duración de la vida es de 60 000 eones, pero cuando eso ha transcurrido uno debe fallecer y regresar a un mundo inferior. Así, quien logra esto todavía no está libre del nacimiento ni la muerte, sino que está atrapado en la trampa de Māra (MA). Horner no entiende que el problema es el renacimiento al traducir “sólo hasta alcanzar el plano de la nada” (MLS 1:209).

7. BB: Tanto Horner en MLS como Ñm en Ms se equivocan en sus traducciones del relato del encuentro del *bodhisatta* con Uddaka Rāmaputta al suponer que Uddaka es idéntico a Rāma. Sin embargo, como su nombre indica, Uddaka era el hijo (*putta*) de Rāma, quien ya debía haber fallecido antes de que el *bodhisatta* llegara a escena. Cabe señalar que todas las referencias a Rāma están en tiempo pasado y en tercera persona y que Uddaka al final coloca al *bodhisatta* en la posición de maestro. Aunque el texto no permite sacar conclusiones definitivas, esto sugiere que él mismo aún no había alcanzado el cuarto logro inmaterial.
8. BB: M.36, que incluye el relato de los encuentros del *bodhisatta* con Ālāra Kālāma y Uddaka Rāmaputta, continúa desde este punto con la historia de las prácticas ascéticas extremas que lo llevaron al borde de la muerte y su posterior descubrimiento del camino medio que condujo a la iluminación.
9. MA identifica “este Dhamma” con las Cuatro Nobles Verdades. Las dos verdades o estados (*thāna*) de los que se habla justo debajo (el origen dependiente y Nibbāna) son las verdades del origen del sufrimiento y el cese del sufrimiento, que implican respectivamente las verdades del sufrimiento y el camino.
10. BB: *Ālaya*. Es difícil encontrar para esta palabra un equivalente adecuado en el inglés que no haya sido ya asignado a un término pāli que más frecuente ocurre. Horner lo traduce como “placer sensual”, que se apropia de la interpretación habitual de *kāma* y puede ser demasiado limitado. En Ms y en otros trabajos publicados, Ñm lo traduce como “algo en qué confiar”, lo que puede derivar de una connotación de la palabra que no es la que aquí se tiene la intención de usar. MA explica que *ālaya* comprende tanto los placeres sensoriales objetivos como los pensamientos de anhelo relacionados con ellos.
11. MA plantea la pregunta de por qué, cuando hace mucho tiempo el *bodhisatta* había aspirado a alcanzar la Budeidad para liberar a otros, su mente ahora se inclina hacia la inacción. La razón, dice el comentarista, es que sólo ahora, después de alcanzar la iluminación, se volvió plenamente consciente de la fuerza de las impurezas en las mentes de las personas y de la profundidad del Dhamma. Además, quería que Brahmā le suplicara que enseñara para que los seres que veneraban a Brahmā reconocieran el precioso valor del Dhamma y desearan escucharlo.
12. BB: Estos cinco *samaṇas* asistieron al *bodhisatta* durante su período de auto mortificación, convencidos de que alcanzaría la iluminación y les enseñaría el Dhamma. Sin embargo, cuando abandonó sus austeridades y volvió a tomar alimentos sólidos,

- perdieron la fe en él, lo acusaron de volver al lujo y lo abandonaron. Ver M. 36.33.
13. BB: *Anantajina*: tal vez este fuera un epíteto Ājīvaka para el individuo espiritualmente perfeccionado.
 14. Según MA, a partir de entonces Upaka se enamoró de la hija de un cazador y se casó con ella. Cuando su matrimonio resultó infeliz, regresó con el Buda, entró en el Saṅgha y se convirtió en un no-retornado. Él renació en el cielo de Aviha, donde alcanzó el estado de *arahant*.
 15. BB: *Āvuso*: término familiar utilizado entre iguales.
 16. Ver: n.2, M.12.
 17. BB: El cambio de dirección de “amigo” a “venerable señor” (*bhante*) indica que ahora han aceptado el reclamo del Buda y están preparados para considerarlo su superior.
 18. BB: En ese momento, el Buda les predicó su primer sermón, el *Dhammacakkappavattana Sutta*, La puesta en movimiento de la Rueda del Dhamma, acerca las Cuatro Nobles Verdades. Varios días después, después de que todos se habían convertido en participantes de la corriente, él les enseñó el *Anattalakkhaṇa Sutta*, el discurso sobre la característica del *no yo*, al escuchar el cual todos alcanzaron el estado de *arahant*. La narración completa, que se encuentra en el Mahāvagga (Vin i.7–14), está incluida en Ñāṇamoli, *The Life of the Buddha*, pp. 42–47.
 19. BB: Esta sección vuelve al tema de las búsquedas nobles e innobles con las que abrió el discurso del Buda. Su objetivo es mostrar que la adopción de la vida monástica no es garantía de que uno se haya embarcado en la noble búsqueda, ya que la innoble búsqueda también invade la vida monástica. NT: BB traduce “cuerdas del placer sensorial”. Creo que el lector (en general) captaría más directamente el término más familiar de “ramas del placer sensorial”. En el pāli *pañca kāmagine agathitā* literalmente glosa: cinco-placeres de los sentidos-atado. De manera que “atados a estas cinco ramas del placer sensorial” no difiere substancialmente de lo que se quiere decir. Por otra parte, BB usa “cords” (cuerdas), pero podría ser “ataduras”, “ligas”, “nudos”, “enlaces”, “amarraduras”, etcétera.
 20. Ver: n.4, M.25.
 21. Ver: n.5, M.25.

27. *Cūlahatthipadopama Sutta*

El discurso corto sobre el símil de la huella del elefante

1. Esto he escuchado.¹ En una ocasión, el Bienaventurado residía en Sāvathī, en el Bosquecillo de Jeta, el parque de Anāthapiṇḍika.

2. Ahora bien, en esa ocasión el brahmán Jāṇussoṇi salía de Sāvathī a la mitad del día en un carro completamente blanco tirado por yeguas blancas. Entonces vio al asceta errante Pilotika que venía de cierta distancia y le preguntó: —¿De dónde viene ahora el Maestro Vacchāyana en medio del día?²

—Señor, vengo de la presencia del samaṇa Gautama.

—¿Qué piensa el maestro Vacchāyana de la lucidez de la sabiduría del samaṇa Gautama? Es sabio, ¿no es así?

—Señor, ¿quién soy yo para conocer la lucidez de la sabiduría del samaṇa Gautama? Ciertamente, uno tendría que ser su igual para conocer la lucidez de la sabiduría del samaṇa Gautama.

—El maestro Vacchāyana elogia al samaṇa Gautama con grandes elogios.

—Señor, ¿quién soy yo para alabar al samaṇa Gautama? El samaṇa Gautama es alabado por los alabados como el mejor entre los *devas* y los humanos.

—¿Qué razones ve el maestro Vacchāyana para tener tan firme confianza en el samaṇa Gautama?

3. —Señor, suponga que un sabio rastreador de elefantes entrara en un bosque de elefantes y viera en el bosque de elefantes la huella de un gran elefante, larga en extensión y amplia de anchura. Llegaría a la conclusión: “Ciertamente, este es un gran elefante macho”. Así también, cuando vi cuatro huellas del samaṇa Gautama, llegué a la conclusión: “El Bienaventurado está plenamente iluminado, el Dhamma está bien proclamado por el Bienaventurado, el Saṅgha está practicando el buen camino”. ¿Cuáles son las cuatro huellas?

4. Señor, he visto aquí a ciertos sabios nobles que eran astutos, conocedores de las doctrinas de los demás, tan agudos como tiradores

de alta precisión; deambulan, por así decirlo, demoliendo las opiniones de los demás con su agudo ingenio. Cuando escuchan: “El samaña Gautama visitará tal o cual pueblo o ciudad”, formulan una pregunta así: “Iremos a donde se encuentra el samaña Gautama y le haremos esta pregunta. Si se le pregunta así, responderá así, y así refutaremos su doctrina de esta manera; y si se le pregunta así, así responderá, y así refutaremos su doctrina de esa manera”.

Esos sabios oyen que el samaña Gautama ha venido a visitar tal o cual pueblo o ciudad. Van a donde se encuentra el samaña Gautama, y el samaña Gautama los instruye, insta, despierta y alegra con una plática sobre el Dhamma. Después de haber sido instruidos, instados, despertados y alegrados por el samaña Gautama con una plática sobre el Dhamma, ni siquiera le hacen la pregunta; entonces, ¿cómo deberían acaso refutar su doctrina? De hecho, se convierten en sus discípulos. Cuando vi esta primera huella del samaña Gautama, llegué a la conclusión: “El Bienaventurado está plenamente iluminado, el Dhamma está bien proclamado por el Bienaventurado, el Saṅgha está practicando el buen camino”.

5. Nuevamente, he visto a ciertos brahmanes eruditos que eran inteligentes... De hecho, ellos también se convirtieron en sus discípulos. Cuando vi esta segunda huella del samaña Gautama, llegué a la conclusión: “El Bienaventurado está plenamente iluminado...”.

6. Además, he visto a ciertos padres de familia eruditos que eran inteligentes... De hecho, ellos también se convirtieron en sus discípulos. Cuando vi esta tercera huella del samaña Gautama, llegué a la conclusión: “El Bienaventurado está plenamente iluminado...”.

7. Una vez más, he visto a ciertos *samañas* eruditos que eran inteligentes... Ni siquiera le hacen la pregunta, entonces, ¿cómo podrían acaso refutar su doctrina? De hecho, le piden al samaña Gautama que les permita salir de la vida hogareña a la vida sin hogar, y él les da la ordenación. No mucho después de haber partido, morando solos, reclusos, diligentes, enérgicos y resueltos, al darse cuenta por sí mismos con conocimiento directo, aquí y ahora entran y permanecen en esa meta suprema de la vida santa por el bien de la cual los miembros del clan correctamente salen de la vida hogareña y van a la vida sin hogar. Dicen así: —Casi nos perdemos, casi perecemos, porque antes decíamos que éramos *samañas*, aunque en realidad no éramos *samañas*; afirmábamos que éramos brahmanes, aunque no éramos realmente brahmanes; afirmábamos que éramos *arahants*, aunque en realidad no éramos *arahants*. Pero ahora somos *samañas*, ahora somos brahmanes, ahora somos *arahants*. Cuando vi esta cuarta huella del samaña Gautama, llegué a la conclusión: “El Bienaventurado está plenamente iluminado...”.

Cuando vi estas cuatro huellas del samana Gautama, llegué a la conclusión: “El Bienaventurado está plenamente iluminado, el Dhamma está bien proclamado por el Bienaventurado, el Saṅgha está practicando el buen camino”.

8. Cuando se dijo esto, el brahmán Jāṇussoṇi se bajó de su carruaje completamente blanco tirado por yeguas blancas, y arreglándose la túnica superior sobre un hombro, extendió sus manos en saludo reverencial hacia el Bienaventurado y pronunció esta exclamación tres veces: —¡Honor al Bienaventurado, Consumado y plenamente iluminado! ¡Honor al Bienaventurado, Consumado y plenamente iluminado! ¡Honor al Bienaventurado, Consumado y plenamente iluminado! Quizá en algún momento nos encontremos con el Maestro Gautama y tengamos una conversación con él.

9. Entonces el brahmán Jāṇussoṇi fue a donde se encontraba el Bienaventurado e intercambió saludos con él. Cuando terminó esta cortés y amable charla, se sentó a un lado y le contó al Bienaventurado toda su conversación con el asceta errante Pilotika. Acto seguido, el Bienaventurado le dijo: —En este punto, brahmán, el símil de la huella del elefante aún no se ha completado en detalle. En cuanto a cómo se completa en detalle, escucha y atiende con atención a lo que diré. —Sí, señor —respondió el brahmán Jāṇussoṇi. El Bienaventurado dijo lo siguiente:

10. —Brahmán, supongamos que un rastreador de elefantes entrara en un bosque de elefantes y viera en el bosque de elefantes una gran huella de elefante, larga en extensión y amplia de anchura. Un rastreador de elefantes sabio aún no llegaría a la siguiente conclusión: “Ciertamente, este es un gran elefante macho”.

¿Por qué es eso? En un bosque de elefantes hay pequeñas elefantas que dejan una gran huella, y esta podría ser una de sus huellas. Lo sigue y ve en el bosque de elefantes una gran huella de elefante, larga y ancha, y algunas raspaduras en lo alto. Un rastreador de elefantes sabio aún no llegaría a la siguiente conclusión: “Ciertamente, este es un gran elefante macho”.

¿Por qué es eso? En un bosque de elefantes hay elefantas altas que tienen dientes prominentes y dejan una gran huella, y esta podría ser una de sus huellas. Lo sigue más allá y ve en el bosque de elefantes una gran huella de elefante, larga en extensión y ancha, y algunas raspaduras en lo alto y marcas hechas por colmillos. Un rastreador de elefantes sabio aún no llegaría a la siguiente conclusión: “Ciertamente, este es un gran elefante macho”.

¿Por qué es eso? En un bosque de elefantes hay elefantas altas que tienen colmillos y dejan una gran huella, y esta podría ser una de sus huellas. Lo sigue más allá y ve en el bosque de elefantes una gran huella de elefante, larga en extensión y ancha, y algunas raspaduras en lo alto,

y marcas hechas por colmillos y ramas rotas. Y ve a ese elefante toro en la raíz de un árbol o al aire libre, caminando, sentado o acostado. Entonces llega a la conclusión: “Este es ese gran elefante macho”.

11. Así también, brahmán, aquí aparece un Tathāgata en el mundo, Consumado, plenamente iluminado, perfecto en verdadero conocimiento y conducta, sublime, conocedor de los mundos, líder incomparable de personas entrenables, maestro de *devas* y humanos, iluminado, bendito. Él declara este mundo con sus *devas*, sus Māras y sus Brahmas, esta generación con sus *samaṇas* y brahmanes, sus príncipes y su gente, que él mismo ha entendido con conocimiento directo. Enseña el Dhamma, bueno en el principio, bueno en la parte media y bueno al final, con el significado y la frase correctos, y revela una vida santa que es totalmente perfecta y pura.

12. Un jefe de familia, o hijo de jefe de familia, o uno nacido en algún otro clan oye ese Dhamma. Al escuchar el Dhamma, adquiere fe en el Tathāgata. Poseyendo esa fe, considera lo siguiente: “La vida del hogar está abarrotada y polvorienta; la vida del que ha sido ordenado está abierta de par en par. No es fácil, mientras se vive en un hogar, llevar una vida santa completamente perfecta y pura como una concha pulida. Supongamos que me afeito el cabello y la barba, me pongo la túnica amarilla y salgo de la vida hogareña a la vida sin hogar”. Entonces, posteriormente, abandonando una fortuna pequeña o grande, abandonando un círculo pequeño o grande de parientes, él se afeita el cabello y la barba, se pone la túnica amarilla y sale de la vida hogareña hacia la vida sin hogar.

13. Habiendo avanzado así y poseyendo el entrenamiento y la forma de vida del bhikkhu, abandonando la matanza de seres vivos, se abstiene de matar seres vivos; con garrote y arma dejados a un lado, concienzudo, misericordioso, permanece compasivo con todos los seres vivos. Abandonando el tomar lo que no le es dado, se abstiene de tomar lo que no le es dado; tomando solo lo que se le da, esperando solo lo que se le da, al no robar, permanece en la pureza. Abandonando la vida no casta, observa el celibato, viviendo aparte, absteniéndose de la práctica vulgar de las relaciones sexuales.

Abandonando el lenguaje falso, se abstiene de decir lo falso; habla la verdad, se adhiere a la verdad, es digno de confianza y confiable, alguien que no engaña al mundo. Abandonando el lenguaje malicioso, se abstiene del lenguaje malicioso; no repite en otra parte lo que ha oído aquí para dividir [a esa gente] de esta otra, ni repite a esta gente lo que ha oído en otra parte para dividir [a esta gente]; por eso es alguien que reúne a los que están divididos, promotor de amistades, que goza de la concordia, se regocija en la concordia, se deleita en la concordia, pronuncia palabras que promueven la concordia. Abandonando el lenguaje rudo, se abstiene

de lenguaje rudo; habla palabras dulces, agradables al oído y amables, que van al corazón, palabras que son corteses, deseadas por muchos y agradables a muchos. Abandonando el lenguaje frívolo, se abstiene del lenguaje frívolo; habla en el momento adecuado, habla sobre lo que es un hecho, habla sobre lo que es bueno, habla sobre el Dhamma y la Disciplina; en el momento adecuado, pronuncia palabras que vale la pena registrar, razonables, moderadas y beneficiosas.

Él se abstiene de dañar semillas y plantas. Practica comer solo una comida al día, absteniéndose de comer por la noche y fuera del tiempo debido.³ Se abstiene de baile, canto, música y espectáculos teatrales. Se abstiene de llevar guirnaldas, de embellecerse con perfumes y con ungüentos. Se abstiene de las camas altas y grandes. Se abstiene de aceptar oro y plata. Se abstiene de aceptar grano crudo. Se abstiene de aceptar carne cruda. Se abstiene de aceptar mujeres y niñas. Se abstiene de aceptar esclavos hombres y mujeres. Se abstiene de aceptar cabras y ovejas. Se abstiene de aceptar aves y cerdos. Se abstiene de aceptar elefantes, vacas, caballos y yeguas. Se abstiene de aceptar campos y tierras. Se abstiene de hacer mandados y llevar mensajes. Se abstiene de comprar y vender. Se abstiene de pesas [y medidas] falsos, metales preciosos y medidas falsos. Se abstiene de aceptar sobornos, engaños, estafas y fraudes. Se abstiene de herir, asesinar, atar, de bandolerismo, saqueo y violencia.

14. Él se contenta con ropas para proteger su cuerpo y con alimentos obtenidos de dádiva para mantener su estómago, y dondequiera que va, sale llevando sólo estos consigo. Así como un pájaro, dondequiera que vaya, vuela con sus alas como su única carga, así también el bhikkhu se contenta con ropas para proteger su cuerpo y con ofrendas de alimento para mantener su estómago, y dondequiera que vaya, él sale llevando solo estas cosas con él. Poseyendo este agregado de noble virtud, experimenta dentro de sí mismo una dicha intachable.

15. Al ver una forma con el ojo, no se adhiere a sus signos y características. Ya que, si dejara la facultad del ojo sin protección, los estados malsanos de codicia y pesar podrían invadirlo, por eso practica el camino de su restricción, protege la facultad del ojo y así adopta la restricción de la facultad del ojo.⁴ Al escuchar un sonido con el oído... Al oler un olor con la nariz... Al saborear un sabor con la lengua... Al tocar algo tangible con el cuerpo... Al reconocer un objeto mental con la mente, no se adhiere a sus signos y características. Puesto que, si dejara la facultad de la mente sin protección, podrían invadirlo estados malsanos de codicia y pesar, por eso practica el camino de su restricción, protege la facultad de la mente, y adopta la restricción de la facultad de la mente. Poseyendo esta noble restricción de las facultades, experimenta dentro de sí mismo una dicha inmaculada.

16. Se convierte en aquel que actúa con plena conciencia al ir y venir; uno que actúa con plena conciencia cuando mira hacia adelante y cuando mira hacia otro lado; que actúa con plena conciencia al flexionar y extender sus miembros; que actúa con plena conciencia cuando viste sus túnicas y lleva su túnica exterior y su cuenco; que actúa con plena conciencia al comer, beber, consumir alimentos y probar; que actúa con plena conciencia al defecar y orinar; y que actúa con plena conciencia al caminar, pararse, sentarse, dormirse, despertarse, hablar y guardar silencio.

17. Poseyendo este agregado de noble virtud, y esta noble moderación de las facultades, y poseyendo esta noble atención y plena conciencia, recurre a un lugar de descanso apartado: el bosque, la raíz de un árbol, una montaña, un barranco, una cueva en la ladera, un osario, la espesura selvática, el espacio abierto o un montón de paja.

18. Al regresar de su ronda de recolección de alimento, después de su comida, se sienta, cruza las piernas, endereza el cuerpo y establece la atención plena ante él. Abandonando la codicia por el mundo, mora con una mente libre de codicia; purifica su mente de la codicia.⁵ Abandonando la mala voluntad y el odio, mora con una mente libre de mala voluntad, compasivo por el bienestar de todos los seres vivos; purifica su mente de la mala voluntad y el odio. Abandonando la pereza y el letargo, permanece libre de la pereza y el letargo, perceptivo de la luz, atento y plenamente consciente; purifica su mente de la pereza y el letargo. Abandonando la agitación y el remordimiento, permanece sin agitación, con una mente interiormente pacífica; purifica su mente de la agitación y el remordimiento. Abandonando la duda, permanece habiendo ido más allá de la duda, sin perplejidad acerca de los estados saludables; purifica su mente de la duda.

19. Habiendo así abandonado estos cinco impedimentos, que son las imperfecciones de la mente que debilitan la sabiduría, completamente apartado de los placeres sensoriales, apartado de los estados malsanos, entra y permanece en el primer *jhāna*, que va acompañado de aplicación inicial y aplicación sostenida de la mente, con gozo y felicidad nacidos de la reclusión. Esto, brahmán, se llama una huella del Tathāgata, algo raspado por el Tathāgata, algo marcado por el Tathāgata, pero un discípulo noble aún no llega a la conclusión de que: “El Bienaventurado está plenamente iluminado, el Dhamma está bien proclamado por el Bienaventurado, el Saṅgha está practicando el buen camino”.⁶

20. Nuevamente, con el aquietamiento de la aplicación inicial y la aplicación sostenida de la mente, un bhikkhu entra y permanece en el segundo *jhāna*, que tiene confianza en sí mismo y unificación mental, sin aplicación inicial ni aplicación sostenida de la mente, con gozo y

felicidad nacidos de la concentración. Esto también, brahmán, se llama una huella del Tathāgata... pero un discípulo noble aún no llega a la conclusión de que: “El Bienaventurado está plenamente iluminado...”.

21. Una vez más, con el desvanecimiento del gozo, un bhikkhu permanece en ecuanimidad, y plenamente atento y consciente, aun sintiendo placer con el cuerpo, entra y permanece en el tercer *jhāna*, a causa del cual los nobles declaran: “Quien que tiene ecuanimidad y es plenamente atento tiene una morada placentera”.

Esto también, brahmán, se llama una huella del Tathāgata... pero un discípulo noble aún no llega a la conclusión: “El Bienaventurado está plenamente iluminado...”.

22. Nuevamente, con el abandono del placer y el dolor, y con la desaparición previa del gozo y el dolor, un bhikkhu entra y permanece en el cuarto *jhāna*, el cual no tiene dolor ni placer y posee pureza de atención plena debida a la ecuanimidad. Esto también, brahmán, se llama una huella del Tathāgata... pero un noble discípulo aún no llega a la conclusión de que: “El Bienaventurado está plenamente iluminado...”.

23. Cuando su mente concentrada está así purificada, brillante, sin mancha, libre de imperfecciones, maleable, manejable, estable y alcanzada la imperturbabilidad, la dirige al conocimiento del recuerdo de vidas pasadas. Él recuerda sus múltiples vidas pasadas, es decir, un nacimiento, dos nacimientos, tres nacimientos, cuatro nacimientos, cinco nacimientos, diez nacimientos, veinte nacimientos, treinta nacimientos, cuarenta nacimientos, cincuenta nacimientos, cien nacimientos, mil nacimientos, cien mil nacimientos, muchos eones de contracción universal, muchos eones de expansión universal, muchos eones de contracción y expansión universal: ... (Como en el *sutta* M. 4, §27) ... Así, con sus aspectos y detalles, recuerda sus múltiples vidas pasadas. Esto también, brahmán, se llama una huella del Tathāgata... pero un noble discípulo aún no llega a la conclusión de que: “El Bienaventurado está plenamente iluminado...”.

24. Cuando su mente concentrada está así purificada, brillante, sin mancha, libre de imperfecciones, maleable, manejable, estable y alcanzada la imperturbabilidad, la dirige al conocimiento de la desaparición y reaparición de los seres. Con el ojo divino, que está purificado y supera al humano, ve desaparecer y reaparecer a los seres, inferiores y superiores, hermosos y feos, afortunados y desafortunados. Entiende cómo los seres pasan [de un mundo a otro] de acuerdo con sus acciones, a saber: ... (Como en el *sutta* M. 4.29) ... Así con el ojo divino, que está purificado y supera al humano, ve los seres morir y reaparecer, inferiores y superiores, hermosos y feos, afortunados y desafortunados, y comprende cómo los seres pasan [de una vida a la siguiente] de acuerdo con sus acciones. Esto también, brahmán, se

llama una huella del Tathāgata... pero un discípulo noble aún no llega a la conclusión de que: “El Bienaventurado está plenamente iluminado...”.

25. Cuando su mente concentrada está así purificada, brillante, sin mancha, libre de imperfecciones, maleable, manejable, estable y habiendo alcanzado la imperturbabilidad, la dirige al conocimiento de la destrucción de las corrupciones. Comprende tal como es: “Esto es el sufrimiento”; ... “Este es el origen del sufrimiento”; ... “Este es el cese del sufrimiento”; ... “Este es el camino que conduce al cese del sufrimiento”; “Estas son las corrupciones (*āsava*)”; ... “Este es el origen de las corrupciones”; ... “Este es el cese de las corrupciones”; ... “Este es el camino que conduce al cese de las corrupciones”.

Esto también, brahmán, se llama una huella del Tathāgata, algo raspado por el Tathāgata, algo marcado por el Tathāgata, pero un discípulo noble aún no ha llegado a la conclusión de que: “El Bienaventurado está plenamente iluminado, el Dhamma está bien proclamado por el Bienaventurado, el Saṅgha está practicando el buen camino”. Más bien, él está en el proceso de llegar a esa conclusión.⁷

26. Cuando él conoce y ve así, su mente se libera de la corrupción del deseo sensorial, de la corrupción del deseo de existencia [o de no existencia] y de la corrupción de la ignorancia. Cuando se libera, llega el conocimiento: “Está liberada”. Él comprende: “El nacimiento ha sido destruido, la vida santa se ha vivido, lo que se tenía que hacer se ha hecho, y ya no hay retorno a ningún estado de ser”.

Esto también, brahmán, se llama una huella del Tathāgata, algo raspado por el Tathāgata, algo marcado por el Tathāgata. Es en este punto que [finalmente] un discípulo noble ha llegado a la conclusión de que: “El Bienaventurado está plenamente iluminado, el Dhamma está bien proclamado por el Bienaventurado, el Saṅgha está practicando el buen camino”.⁸ Y es en este punto, brahmán, que el símil de la huella del elefante se ha completado en detalle.

27. Cuando se dijo esto, el brahmán Jāṇussoṇi dijo al Bienaventurado: —¡Magnífico, Maestro Gautama! ¡Magnífico, Maestro Gautama! El Maestro Gautama ha aclarado el Dhamma de muchas maneras, como si estuviera poniendo en pie lo que había sido derribado, revelando lo que estaba oculto, mostrando el camino a quien estaba perdido, o levantando una lámpara en la oscuridad para que aquellos con vista puedan ver. Voy al Maestro Gautama en busca de refugio, y al Dhamma y al Saṅgha de los bhikkhus. A partir de hoy, que el Maestro Gautama me recuerde como un seguidor laico que ha ido a él en busca de refugio de por vida.

NOTAS M.27

1. BB: Según las crónicas de Sri Lanka, este fue el primer *sutta* predicado por Mahinda Thera tras su llegada a Sri Lanka.
2. BB: Vacchāyana es el nombre del clan de Pilotika.
3. BB: Ñm había traducido *ekabhaddika* como “comer sólo en una parte del día”, siguiendo el comentario. Según el Vinaya, el momento adecuado para que los bhikkhus coman es entre el amanecer y el mediodía. Desde el mediodía hasta el siguiente amanecer solo se permiten líquidos.
4. BB: Esta fórmula se analiza en Vsm I, 53-59. Brevemente, los signos (*nimitta*) son las cualidades más distintivas del objeto que, cuando se aprehende sin pensarlo, puede encender pensamientos contaminados; los rasgos (*anubyañjana*) son los detalles que posteriormente pueden captar la atención cuando el primer contacto perceptivo no ha sido seguido por la restricción [de los sentidos]. Los estados “codicia y pesar” significan las reacciones alternativas de deseo y aversión, atracción y repulsión hacia los objetos de los sentidos.
5. BB: La codicia (*abhijjhā*) aquí es sinónimo de deseo sensorial (*kāmacchanda*), el primero de los cinco obstáculos.
6. MA: Él no llega a esta conclusión sobre la Triple Gema porque los *jhānas* y los conocimientos directos (mundanos) se mantienen en común con aquellos que están fuera de la dispensación del Buda.
 NT: Lo “raspado por el Tathāgata” alude a las raspaduras causadas por los colmillos del gran elefante macho en su paso por el bosque.
 NT: Los “conocimientos directos mundanos” se refiere a los primeros dos correspondientes al triple conocimiento (el conocimiento directo de vidas pasadas y el ojo divino). Solo el tercero (el conocimiento de la destrucción de las corrupciones) es exclusivamente supra mundano.
7. BB: Esto, según MA, muestra el momento de la vía, y como en este punto el discípulo noble aún no ha completado su tarea, aún no ha llegado a una conclusión (*na tveva niṭṭham gato hoti*) acerca de la Triple Gema; más bien, está en el proceso de llegar a una conclusión (*niṭṭham gacchati*). El *sutta* emplea un juego de palabras con el significado de la expresión “llegar a una conclusión” que es tan viable en inglés como en pāli.
8. BB: Esto muestra la ocasión en que el discípulo ha alcanzado el fruto del estado de *arahant* y, habiendo completado todas sus tareas en todos los sentidos, ha llegado a la conclusión acerca de la Triple Gema.

28. *Mahāhatthipadopama Sutta*

El gran discurso sobre el símil de la huella del elefante

1. Esto he escuchado.¹ En una ocasión, el Bienaventurado residía en Sāvattthī, en el Bosquecillo de Jeta, el parque de Anāthapiṇḍika. Allí, el venerable Sāriputta se dirigió a los bhikkhus diciendo: —Amigos, bhikkhus. —Amigo, respondieron. El venerable Sāriputta dijo esto:

2. —Amigos, así como dentro de la huella de un elefante se puede poner la huella de cualquier ser viviente que camina, y así la huella del elefante es declarada la principal de ellas por su gran tamaño; así también, todos los estados saludables pueden incluirse en las Cuatro Nobles Verdades.² ¿En cuáles cuatro? En la noble verdad acerca del sufrimiento, en la noble verdad acerca del origen del sufrimiento, en la noble verdad acerca del cese del sufrimiento, y en la noble verdad acerca del camino que conduce al cese del sufrimiento.

3. ¿Y cuál es la noble verdad acerca del sufrimiento? El nacimiento es sufrimiento, la vejez es sufrimiento, la muerte es sufrimiento; la pena, la lamentación, el dolor, el pesar y la desesperanza son sufrimiento; no obtener lo que se quiere es sufrimiento; en resumen, los cinco agregados afectados por el apego son sufrimiento.

4. ¿Y cuáles son los cinco agregados afectados por el apego? Ellos son: el agregado de forma material afectado por el apego, el agregado de la sensación afectado por el apego, el agregado de percepción afectado por el apego, el agregado de formaciones mentales afectado por el apego y el agregado de conciencia afectado por el apego.

5. ¿Y cuál es el agregado de la forma material afectado por el apego? Son los cuatro grandes elementos y la forma material derivada de los cuatro grandes elementos. ¿Y cuáles son los cuatro grandes elementos? Son el elemento tierra, el elemento agua, el elemento fuego y el elemento aire.

(EL ELEMENTO TIERRA)

6. ¿Y qué, amigos, es el elemento tierra? El elemento tierra puede ser interno o externo. ¿Qué es el elemento tierra interno? Todo lo que internamente, perteneciente a uno mismo, es sólido, solidificado y a lo que uno se apega; es decir, pelos de la cabeza, pelos del cuerpo, uñas, dientes, piel, carne, tendones, huesos, médula ósea, riñones, corazón, hígado, diafragma, bazo, pulmones, intestinos, mesenterio, contenido del estómago, heces, o cualquier otra cosa internamente, perteneciente a uno mismo, que es sólida, solidificada y a la que uno se apega: esto se llama el elemento tierra interno.³ Ahora bien, tanto el elemento tierra interno como el elemento tierra externo son simplemente elemento tierra.⁴

Y eso debe verse como es en realidad con la sabiduría adecuada de esta forma: “Esto no es mío, esto no es mi yo, esto no es mi ser”. Cuando uno lo ve así, como realmente es, con sabiduría adecuada, uno se desencanta con el elemento tierra y hace que la mente se desapasione hacia el elemento tierra.

7. Ahora llega un momento en que el elemento agua es alterado y luego el elemento tierra externo se desvanece.⁵ Cuando incluso este elemento tierra externo, por grande que sea, se ve como transitorio, sujeto a destrucción, desaparición y cambio, ¿qué hay entonces de este cuerpo, al que se aferra por el anhelo y dura sólo un tiempo? No puede haber consideración de eso como *yo*, o *mío*, o *lo que soy*.⁶

8. Entonces, si otros abusan, insultan, regañan y acosan a un bhikkhu [que ha visto este elemento como realmente es], él entiende así: “Esta sensación dolorosa nacida del contacto auditivo ha surgido en mí. Eso es dependiente, no independiente. ¿Dependiente de qué? Depende del contacto”.⁷ Luego ve que el contacto es transitorio, esa sensación es transitoria, esa percepción es transitoria, esas formaciones mentales son transitorias y esa conciencia es transitoria. Y su mente, habiendo hecho del elemento [tierra] su soporte objetivo, entra en [ese soporte objetivo] y adquiere confianza, firmeza y resolución.⁸

9. Ahora, si otros atacan a ese bhikkhu en formas que no son deseadas, no bienvenidas y desagradables, mediante el contacto con puños, terrones, palos o cuchillos, él entiende así: “Este cuerpo es de tal naturaleza que puede ser asaltado mediante el contacto con puños, terrones, palos y cuchillos”.⁹ Pero esto ha sido dicho por el Bienaventurado en su consejo sobre el símil de la sierra: “Bhikkhus, incluso si bandidos fueran a cortar salvajemente sus extremidades con una sierra de dos manijas, aquel que diera origen a una mente de odio hacia ellos no estarían cumpliendo mi enseñanza”.¹⁰ Entonces se despertará en mí una energía incansable y se establecerá una atención

plena incesante; mi cuerpo estará tranquilo y sin preocupaciones, mi mente concentrada y unificada. Y ahora permítase que el contacto con puños, terrones, palos y cuchillos asalte este cuerpo; porque esta enseñanza de los Budas está siendo practicada (por mí)".

10. Cuando ese bhikkhu recuerda así al Buda, al Dhamma y al Saṅgha, si la ecuanimidad apoyada por lo saludable [en esa recolección] no se establece en él, entonces despierta un sentido de urgencia (*samvega*) así: "Es una pérdida para mí, no es una ganancia para mí, es malo para mí, no es bueno para mí, que cuando así recuerdo al Buda, al Dhamma y al Saṅgha, la ecuanimidad apoyada por lo saludable [en esa recolección] no se torna establecida en mí".¹¹ Así como cuando una nuera ve a su suegro, despierta un sentido de urgencia [para complacerlo], así también, cuando ese bhikkhu recuerda al Buda, al Dhamma, y al Saṅgha, si la ecuanimidad apoyada por lo saludable no se establece en él, entonces despierta un sentido de urgencia. Pero si, cuando recuerda al Buda, al Dhamma y al Saṅgha, la ecuanimidad apoyada por lo saludable se establece en él, entonces está satisfecho con eso. A esta altura, amigos, ese bhikkhu ha logrado mucho.

(EL ELEMENTO AGUA)

11. ¿Y qué, amigos, es el elemento agua? El elemento agua puede ser interno o externo. ¿Qué es el elemento agua interno? Todo lo que, internamente, perteneciente a uno mismo, sea agua, acuoso y a lo que uno se apega; es decir, bilis, flema, pus, sangre, sudor, tejido adiposo, lágrimas, sebo, saliva, mocos, líquido sinovial, orina, o cualquier otra cosa internamente, perteneciente a uno mismo, que sea agua, acuoso y a lo que uno se apega, a esto se llama el elemento agua interno. Ahora tanto el elemento agua interno como el elemento agua externo son simplemente el elemento agua. Y eso debería ser visto como realmente es con la sabiduría adecuada, de esta forma: "Esto no es mío, esto no es mi yo, esto no es mi ser".

Cuando uno lo ve así, como realmente es, con sabiduría adecuada, uno se desencanta con el elemento agua y hace que la mente se desapasione respecto al elemento agua.

12. Ahora llega un momento en que el elemento agua externo se altera. Se lleva aldeas, pueblos, ciudades, distritos, y países. Llega un tiempo en que las aguas del gran océano se hunden cien leguas, doscientas leguas, trescientas leguas, cuatrocientas leguas, quinientas leguas, seiscientas leguas, setecientas leguas. Llega un momento en que las aguas en el gran océano tienen siete palmos de profundidad, seis palmos de profundidad... dos palmos de profundidad, sólo una palma de profundidad. Llega un momento en que las aguas en el gran océano

tienen siete brazas de profundidad, seis brazas de profundidad... dos brazas de profundidad, sólo una braza de profundidad. Llega un momento en que las aguas en el gran océano tienen media braza de profundidad, solo hasta la cintura, solo hasta las rodillas, solo hasta los tobillos. Llega un momento en que las aguas del gran océano no alcanzan ni para mojar ni la articulación de un dedo. Llega un momento en que incluso este elemento agua externo, por grande que sea, se ve que es transitorio, sujeto a la destrucción, la desaparición y el cambio, ¿qué hay entonces de este cuerpo, al que se aferra por el anhelo y dura solo un tiempo? No puede haber consideración de eso como *yo*, o *mío*, o *lo que soy*.

13–15. Entonces, si otros abusan, insultan, regañan y acosan a un bhikkhu [que ha visto este elemento como realmente es], él entiende así: ... (Repetir §§8–10) ... A esta altura también, amigos, mucho ha sido logrado por ese bhikkhu.

(EL ELEMENTO FUEGO)

16. ¿Y qué es, amigos, el elemento fuego? El elemento fuego puede ser interno o externo. ¿Qué es el elemento fuego interno? Todo lo que internamente, perteneciente a uno mismo, sea fuego, ardiente y a lo que uno se apegue: esto es, aquello por lo cual uno se calienta, envejece y se consume, y aquello por lo cual lo que se come, se bebe, se consume y se degusta se digiere completamente, o cualquier otra cosa internamente, perteneciente a uno mismo, que sea fuego, ardiente y a lo que uno se pega: esto se llama el elemento fuego interno. Ahora tanto el elemento fuego interno como el elemento fuego externo, son simplemente el elemento fuego. Y eso debería ser visto como realmente es con la sabiduría adecuada, de esta forma: “Esto no es *mío*, esto no es *mi yo*, esto no es *mi ser*”. Cuando uno lo ve así, como realmente es, con la sabiduría adecuada, uno se desencanta con el elemento fuego y hace que la mente se desapasione hacia el elemento fuego.

17. Ahora llega un momento en que el elemento fuego externo se altera. Quema aldeas, pueblos, ciudades, distritos y países. Se apaga por falta de combustible solo cuando se encuentra con hierba verde, una carretera, o una roca, agua o de un buen espacio abierto. Llega un momento en que se intenta hacer fuego incluso con una pluma de gallo o una peladura. Cuando incluso este elemento fuego externo, por grande que sea, se ve como transitorio, sujeto a destrucción, desaparición y cambio, ¿qué hay entonces de este cuerpo, al que se aferra por el anhelo y dura solo un tiempo? No puede haber consideración de eso como *yo*, o *mío*, o *lo que soy*.

18–20. Entonces, si otros abusan, insultan, regañan y acosan a un bhikkhu —que ha visto este elemento como realmente es—, él entiende de esta forma: ... (Repetir §§8–10) ... A esta altura también, amigos, mucho ha sido logrado por ese bhikkhu.

(EL ELEMENTO AIRE)

21. ¿Y qué, amigos, es el elemento aire? El elemento aire puede ser interno o externo. ¿Qué es el elemento aire interno? Todo lo que internamente, perteneciente a uno mismo, es aire, aéreo y a lo que uno se pega; es decir, vientos que suben, vientos que bajan, vientos en el vientre, vientos en las entrañas, vientos que corren a través de los miembros, inhalación y exhalación, o cualquier otra cosa internamente, perteneciente a uno mismo, que es aire, aéreo y a lo que uno se pega: a esto se llama el elemento aire interno.

Ahora, tanto el elemento de aire interno como el elemento aire externo son simplemente el elemento aire. Y eso debería ser visto como realmente es con la sabiduría adecuada, de esta forma: “Esto no es mío, esto no es mi yo, esto no es mi ser”. Cuando uno lo ve así, como realmente es, con la sabiduría adecuada, uno se desencanta con el elemento aire y hace que la mente se desapasione hacia el elemento aire.

22. Ahora llega un momento en que el elemento aire externo se altera. Barre aldeas, pueblos, ciudades, distritos y países. Llega un momento en el último mes de la estación calurosa en que buscan el viento por medio de un ventilador o fuelle y ni siquiera se mueven las hebras sueltas en la franja de goteo de un techo de paja. Cuando incluso este elemento aire externo, por grande que sea, se ve como transitorio, sujeto a destrucción, desaparición y cambio, ¿qué hay entonces de este cuerpo, al que se aferra por el anhelo y dura solo un tiempo? No puede haber consideración de eso como *yo*, o *mío* o *lo que soy*.

23–25. Entonces, si otros abusan, insultan, regañan y acosan a un bhikkhu —que ha visto este elemento como realmente es—, él entiende de esta forma: ... (Repetir §§8–10) ... A esta altura también, amigos, mucho ha sido logrado por ese bhikkhu.

26. Amigos, así como cuando un espacio está rodeado por madera y enredaderas, hierba y arcilla, se le llama simplemente “casa”, así también, cuando un espacio está rodeado por huesos y tendones, carne y piel, viene a denominarse simplemente “forma material”.¹²

27. Amigos, si internamente el ojo está intacto, pero ninguna forma externa entra en su rango, y no hay una interacción [consciente] correspondiente, entonces no se manifiesta la correspondiente base de la conciencia.¹³ Si internamente el ojo está intacto y las formas

externas entran en su rango, pero no hay una interacción consciente correspondiente, entonces no hay manifestación de la base correspondiente de la conciencia. Pero cuando internamente el ojo está intacto y las formas externas entran en su rango, y se produce la interacción consciente correspondiente, entonces se da la manifestación de la base correspondiente de la conciencia.

28. La forma material en lo que así ha llegado a ser, está incluida en el agregado de la forma material afectada por el apego.¹⁴ La sensación en lo que así ha llegado a ser, está incluida en el agregado de la sensación afectada por el apego. La percepción en lo que así ha llegado a ser, está incluida en el agregado de la percepción afectada por el apego. Las formaciones mentales en lo que así ha llegado a ser, están incluidas en el agregado de las formaciones afectado por el apego. La conciencia en lo que así ha llegado a ser, está incluida en el agregado de la conciencia afectado por el apego. Uno lo entiende así: “Así, en verdad, es cómo viene a ser la inclusión, reunión y acumulación de cosas en estos cinco agregados afectados por el apego. Ahora bien, esto ha sido dicho por el Bienaventurado: ‘Aquel que ve el origen dependiente ve el Dhamma; quien ve el Dhamma ve el origen dependiente’.”¹⁵ Y así, estos cinco agregados afectados por el apego surgen de manera condicionada. El deseo, indulgencia, inclinación y posesión basada en estos cinco agregados afectados por el apego es el origen del sufrimiento.¹⁶ La eliminación del deseo y la avidez, el abandono del deseo y la lujuria por estos cinco agregados afectados por el apego es el cese del sufrimiento”. A esta altura también, amigos, mucho ha sido logrado por ese bhikkhu.¹⁷

29–30. Si, amigos, internamente el oído está intacto pero ningún sonido externo entra en su rango... (Como en §§27–28) ... A esta altura también, amigos, mucho ha sido logrado por ese bhikkhu.

31–32. Si, amigos, internamente la nariz está intacta pero ningún olor externo entra en su rango... A esta altura también, amigos, mucho ha sido logrado por ese bhikkhu.

33–34. Si, amigos, internamente la lengua está intacta pero ningún sabor externo entra en su rango... A esta altura también, amigos, mucho ha sido logrado por ese bhikkhu.

35–36. Si, amigos, internamente el cuerpo está intacto pero ningún elemento tangible externo entra en su rango... A esta altura también, amigos, mucho ha sido logrado por ese bhikkhu.

37. Si, amigos, internamente la mente está intacta pero ningún objeto mental externo entra en su rango, y no hay una interacción [consciente] correspondiente, entonces no hay manifestación de la base correspondiente de la conciencia.¹⁸ Si internamente la mente está intacta y los objetos mentales externos entran en su rango, pero

no hay una interacción consciente correspondiente, entonces no hay manifestación de la base correspondiente de la conciencia.¹⁹ Pero cuando internamente la mente está intacta y los objetos mentales externos entran en su rango, y se produce la interacción consciente correspondiente, entonces se manifiesta la correspondiente base de la conciencia.

38. La forma material²⁰ en lo que así ha llegado a ser, está incluida en el agregado de la forma material afectado por el apego. La sensación en lo que así ha llegado a ser, está incluida en el agregado de la sensación afectado por el apego. La percepción en lo que así ha llegado a ser, está incluida en el agregado de percepción afectado por el apego. Las formaciones mentales en lo que así ha llegado a ser, están incluidas en el agregado de formaciones mentales afectado por el apego. La conciencia en lo que así ha llegado a ser, está incluida en el agregado de conciencia afectado por el apego.

Uno entiende así: —Así es, en verdad, cómo llega a haber la inclusión, reunión y acumulación de cosas en estos cinco agregados afectados por el apego. Ahora bien, esto ha sido dicho por el Bienaventurado: “Aquel que ve el origen dependiente ve el Dhamma; quien ve el Dhamma ve el origen dependiente”. Y estos cinco agregados afectados por el apego surgen de manera dependiente. El deseo, indulgencia, inclinación y aferramiento basado en estos cinco agregados afectados por el apego es el origen del sufrimiento. La eliminación del deseo y la avidez, el abandono del deseo y la lujuria por estos cinco agregados afectados por el apego es el cese del sufrimiento”. A esta altura también, amigos, mucho ha sido logrado por ese bhikkhu.

Eso es lo que dijo el venerable Sāriputta. Los bhikkhus estuvieron satisfechos y deleitados con las palabras del venerable Sāriputta.

NOTAS M.28

1. BB: Este discurso se ha publicado por separado con una introducción y notas de Nyanaponika Thera, bajo el título: *The Greater Discourse on the Elephant-Footprint Simile*.
2. BB: La estructura de este discurso puede resumirse como sigue: el Ven. Sāriputta enumera primero las Cuatro Nobles Verdades (§2). Luego retoma la verdad del sufrimiento para analizarla en sus diversos aspectos (§3). De entre estos, selecciona el último y enumera los cinco agregados afectados por el apego (§4). Luego selecciona el primer agregado, el de la forma material (§5). Retomando cada uno de los grandes elementos uno por uno, muestra que tiene dos aspectos: interno y externo; el primero se selecciona para un análisis detallado y el segundo sólo se menciona brevemente en aras de la exhaustividad y la comparación (por ejemplo, §§6-7). Cada uno de los elementos se expone como base para la meditación introspectiva, así como para desarrollar la paciencia, la fe y la ecuanimidad (por ejemplo, §§8-10). Habiendo terminado de examinar los elementos, a continuación, el Ven. Sāriputta aborda los aspectos de las Cuatro Nobles Verdades que antes había dejado de lado. Introduce formas materiales derivadas a través de las facultades de los sentidos y sus objetos (§27, etcétera), que luego relaciona con los otros cuatro agregados de la primera noble verdad. Finalmente, pone todo este complejo de ideas en relación con las otras tres nobles verdades (§28, etcétera).
3. BB: *Upādinna*, “aferrarse a”, se utiliza en el Abhidhamma como un término técnico aplicable a los fenómenos corporales producidos por el *kamma*. Aquí, sin embargo, se usa en un sentido más general, aplicable a todo el cuerpo en la medida en que se lo comprende como “mío” y se lo malinterpreta como un “yo”. La frase “cualquier otra cosa” pretende incluir el elemento tierra comprendido en aquellas partes del cuerpo no incluidas en la enumeración anterior. Según el análisis de la materia del Abhidhamma, los cuatro elementos primarios son inseparables y, por lo tanto, cada elemento también está incluido, aunque en un papel subordinado, en los fenómenos corporales enumerados bajo los otros tres elementos.

NT: “Adherido”, como en el símil, se refiere a la cualidad de la llama o el calor que siempre está “pegado” a su fuente o sustancia combustible. En cuanto al elemento tierra y los otros tres elementos, se considera que la “adherencia” es al mismo cuerpo

material. Desde otro punto de vista, la “adherencia” de cada elemento es hacia los otros tres, ya que toda materia participa de los “cuatro grandes elementos” en diferentes grados, pero no puede haber excusión de alguno de ellos.

4. MA: Esta declaración se hace para subrayar la naturaleza insensible (*acetanābhāva*) del elemento tierra interno uniéndolo al elemento tierra externo, cuya naturaleza insensible se discierne mucho más fácilmente.
5. BB: Según la antigua cosmología india, la destrucción cíclica del mundo puede deberse al agua, al fuego o al viento. Véase Vsm XIII, 30–65.
6. BB: Las nociones del “yo”, lo “mío” y el “yo soy” representan las tres obsesiones de noción de identidad, anhelo y engreimiento, respectivamente.
7. MA explica que este pasaje, que se refiere a un bhikkhu que practica la meditación sobre los elementos, tiene como objetivo mostrar su fortaleza mental al aplicar su comprensión de las cosas a objetos indeseables que surgen en la “puerta” del oído. Al contemplar la experiencia a través de la condicionalidad y la temporalidad, transforma la situación potencialmente provocativa de ser sometido a abuso, en una oportunidad para comprender.
8. BB: *Tassa dhātārammaṇam eva cittaṃ pakkhandati*. Esta oración puede interpretarse de dos maneras alternativas, dependiendo de cómo se entienda el compuesto *dhātārammaṇam*. El venerable Nyanaponika lo toma como el objeto del verbo *pakkhandati*, y aquí entiende *dhātu* como “un elemento impersonal en general” capaz de incluir sonido, contacto, sensación, etcétera. Así lo traduce: “Y su mente entra en ese mismo objeto [tomándolo simplemente como un elemento impersonal]”. Ñm lee el compuesto como un adjunto calificativo de *citta* y proporciona el objeto del verbo entre paréntesis. MA parece apoyar la lectura anterior; MT identifica explícitamente a *dhātu* como el elemento tierra, apoyando así la última lectura. MA explica que la frase “adquiere resolución” significa que el meditador contempla la situación a través de elementos y por lo tanto no siente ni apego ni aversión al respecto.
9. MA: Este pasaje tiene como objetivo mostrar la fuerza del bhikkhu meditador en una ocasión en la que está sujeto a aflicción a través del cuerpo.
10. Ver: M. 21.20.
11. MA: La remembranza del Buda se lleva a cabo aquí recordando que el Bienaventurado pronunció este símil de la sierra, el recuerdo del Dhamma recordando el consejo dado en el símil de la sierra, y el recuerdo del Saṅgha recordando las virtudes del bhikkhu

que puede soportar tal abuso sin generar una mente de odio. “La ecuanimidad sustentada por lo saludable” (*upekkhā kusalanissitā*) es la ecuanimidad de la intuición, la séxtuple ecuanimidad sin atracción ni aversión hacia los objetos agradables y desagradables que aparecen en las seis puertas de los sentidos. Estrictamente hablando, la sexta ecuanimidad pertenece sólo al *arahant*, pero aquí se atribuye al monje en entrenamiento porque su percepción se aproxima a la perfecta ecuanimidad del *arahant*.

12. BB: Se dice que esto enfatiza una vez más la naturaleza sin ego del cuerpo. MT: Muestra que los cuatro elementos son sólo meros elementos que no pertenecen a un “yo”; están sin ser, sin alma.
13. BB: Esta sección está establecida, según MA, para presentar la forma material derivada de los cuatro grandes elementos. La forma material derivada —según el análisis de la materia del Abhidhamma—,²⁰ incluye las cinco facultades de los sentidos (*pasādarūpa*) y los primeros cuatro tipos de objetos de los sentidos, identificándose el objeto tangible con los propios elementos primarios. MA explica el “compromiso (consciente) correspondiente” (*tajjo samannāhāro*) como atención (*manasikāra*) que surge en dependencia del ojo y las formas; se identifica con la “conciencia de advertencia de las cinco puertas” (*pañcadvārāvajjanacitta*), que interrumpe el flujo del continuo vital (*bhavanga*) para iniciar un proceso de cognición. Incluso cuando las formas entran al alcance del ojo, si la forma no capta la atención porque uno está ocupado con otra cosa, todavía no hay manifestación de la “clase de conciencia correspondiente”, es decir, la conciencia visual.
14. BB: Esta sección está diseñada para mostrar las Cuatro Nobles Verdades a través de las puertas de los sentidos. “Lo que así ha llegado a ser” (*tathābhūta*) es todo el complejo de factores que surgen a través de la conciencia visual. Al analizar este complejo en los cinco agregados, el Ven. Sāriputta muestra que cualquier ocasión de experiencia sensorial está incluida en la verdad del sufrimiento. NT: Todo lo que llega a integrarse como los cinco agregados a partir de la conciencia visual. En otras palabras: si hay conciencia visual entonces necesariamente conlleva integrados la forma material, la correspondiente sensación, percepción y los factores mentales concomitantes a esa conciencia —siendo esto *dukkha*, ya sea por separado o como un conjunto.
15. BB: Esta afirmación no se ha atribuido directamente al Buda en ninguno de los *suttas* existentes en el Canon pāli. MA glosa, tal vez con muy poca sensibilidad a las implicaciones más profundas de la siguiente afirmación: “Quien ve el origen dependiente, ve los

estados surgidos de manera dependiente (*paṭiccasamuppanne dhamme*); quien ve los estados surgidos de manera dependiente, ve el origen dependiente”. NT: Las “cosas” acumuladas en los agregados son todo aquello asociado a los cinco agregados, por ejemplo, las bases sensoriales externas, las internas, y los objetos correspondientes que han entrado en el rango del contacto, pasados, presentes y futuros, etcétera. Las “cosas” es lo acumulable o lo agregado —por eso algunos autores han traducido el concepto como “los cinco cúmulos”.

16. BB: Los cuatro términos —*chanda, ālaya, anunaya, ajjhosāna*— son sinónimos de *anhelo (taṇhā)*.
17. BB: Aunque sólo tres de las Cuatro Nobles Verdades se muestran explícitamente en el texto, la cuarta verdad está implícita. Según MA, es la penetración de estas tres verdades mediante el desarrollo de los ocho factores de la vía de liberación.
18. MA identifica “mente” (*mano*) en este pasaje con la conciencia del continuo vital (*bhavaṅgacitta*).
19. MA ilustra este caso respecto a la preocupación de la mente por un objeto familiar cuando no nota los detalles familiares de ese objeto. La “clase de conciencia correspondiente” aquí es la conciencia mental (*manoviññāṇa*), que toma los objetos no sensoriales como su esfera de cognición.
20. NT: Ver: *Abhidhammattha Saṅgaha. A Comprehensive Manual of Abhidhamma*, Bhikkhu Bodhi, Ed., Cap. VI, *Compendium of Matter*, pp.234-58. Para la traducción del pāli al español ver: Compendio del Abhidhamma. *El Abhidhammattha-Saṅgaha de Anuruddha*, Segunda edición revisada y ampliada, Bhikkhu Bodhi, traducción al español por Bhikkhu U Nandisena, cuadros por Venerable U Silānanda, Instituto de Estudios Buddhistas Hispano, CAP. VI, Compendio de la Materia (*Rūpasāṅgahavibhāga*), pp. 209-234.

29. *Mahāsāropama Sutta*

El gran discurso sobre el símil del duramen

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado residía en Rājagaha, en la montaña llamada el Pico del Buitre; fue poco después de que Devadatta se hubiera ido.¹ Allí, refiriéndose a Devadatta, el Bienaventurado se dirigió a los bhikkhus así:

2. —Bhikkhus, aquí, algún miembro del clan sale por fe de la vida hogareña a la vida sin hogar, considerando: “Soy víctima del nacimiento, la vejez y la muerte, de la tristeza, el lamento, el dolor, la congoja y la desesperanza; soy víctima del sufrimiento, presa del sufrimiento; seguramente se puede conocer el final de toda esta masa de sufrimiento”. Cuando ha salido así, adquiere ganancia, honor y renombre. Se siente complacido con esa ganancia, honor y renombre, y su intención se cumple. Debido a ello, se alaba a sí mismo y menosprecia a los demás de esta manera: “Soy alguien que obtiene ganancias y renombre, pero estos otros bhikkhus son desconocidos, no cuentan”. Se intoxica con esa ganancia, honor y renombre; así cae y crece en la negligencia, y, siendo negligente, vive en el sufrimiento.

Supongamos que un hombre necesitado de duramen, buscando duramen, vagando en busca de duramen, llega a un gran árbol que está de pie y posee duramen. Pasando por alto su duramen, su albura,² su corteza interior y su corteza exterior, corta sus ramitas y hojas y se las lleva, pensando que son duramen. Entonces, un hombre con buena vista, al verlo, podría decir: —Este buen hombre no conoce el duramen, la albura, la corteza interior, la corteza exterior, o las ramitas y hojas. Así, mientras necesitaba duramen, buscaba duramen, vagaba en busca de duramen, llegó a un gran árbol que estaba en pie y poseía duramen, y, pasando por alto su duramen, su albura, su corteza interior y su corteza exterior, cortó las ramitas y hojas y se las llevó pensando que eran duramen. Sea lo que sea lo que este buen hombre tenía que hacer con el duramen, su propósito no se cumple. Así también, bhikkhus, aquí un miembro del clan sale de la vida hogareña por fe... vive en el sufrimiento. Este bhikkhu es llamado aquel que ha tomado las ramitas y las hojas de la vida santa y se detuvo en seco con eso.

3. Aquí, bhikkhus, algún miembro del clan sale por fe de la vida hogareña a la vida sin hogar; considerando: “Soy una víctima del nacimiento, la vejez y la muerte, de la tristeza, la lamentación, el dolor, la congoja y la desesperanza; soy víctima del sufrimiento, presa del sufrimiento; seguramente se puede conocer el final de toda esta masa de sufrimiento”. Cuando él ha salido así [a la vida sin hogar], adquiere ganancia, honor y renombre. No está satisfecho con esa ganancia, honor y renombre, y su intención no se cumple. A causa de ello, no se alaba a sí mismo ni menosprecia a los demás. No se intoxica con esa ganancia, honor y renombre; no se vuelve negligente, no cae en la negligencia. Siendo diligente, obtiene el logro de la virtud. Está complacido con ese logro de la virtud y su intención se cumple. A causa de ello, se alaba a sí mismo y menosprecia a los demás así: “Soy virtuoso, de buen carácter; pero estos otros bhikkhus son inmorales, son de mal carácter”. Entonces se intoxica con ese logro de la virtud, se vuelve negligente, cae en la negligencia y siendo negligente, vive en el sufrimiento.

Supongamos que un hombre que necesita duramen, buscando duramen, vagando en busca de duramen, llega a un gran árbol en pie que posee duramen. Pasando por alto el duramen, la albura y la corteza interior, corta la corteza exterior y se la lleva, pensando que era duramen. Entonces un hombre con buena vista, viéndolo, podría decir: —Este buen hombre no conoce el duramen... o las ramitas y las hojas; así, mientras necesitaba duramen... cortó la corteza exterior y se la llevó, pensando que era duramen... sea lo que sea lo que este buen hombre tenga que hacer con el duramen, su propósito no se cumplirá. Así también, bhikkhus, aquí un miembro del clan se ordena por la fe... vive en el sufrimiento. Este bhikkhu es llamado aquel que ha tomado la corteza exterior de la vida santa y se ha detenido en seco con eso.

4. Aquí, bhikkhus, algún miembro del clan sale por fe de la vida hogareña a la vida sin hogar; considerando: “Soy una víctima del nacimiento, la vejez y la muerte, de la tristeza, la lamentación, el dolor, la congoja y la desesperanza; soy víctima del sufrimiento, presa del sufrimiento; seguramente se puede conocer el final de toda esta masa de sufrimiento”. Cuando ha salido así, adquiere ganancia, honor y renombre. No se complace con esa ganancia, honor y renombre, y su intención no se cumple... Siendo diligente, logra la consecución de la virtud. Está complacido con ese logro de la virtud, pero su intención no se cumple. A causa de ello no se alaba a sí mismo ni menosprecia a los demás. No se intoxica con ese logro de la virtud; no se vuelve negligente ni cae en la negligencia. Siendo diligente, alcanza el logro de la concentración. Está complacido con ese logro de concentración y su intención se cumple. A causa de ello, se alaba a sí mismo y menosprecia

a los demás de esta manera: “Estoy concentrado, mi mente está unificada, pero estos otros bhikkhus están desconcentrados, con sus mentes dispersas”. Se intoxica con ese logro de la concentración, se vuelve negligente, cae en la negligencia, y siendo negligente, vive en el sufrimiento.

Supongamos que un hombre que necesita duramen, buscando duramen, vagando en busca de duramen, llega a un gran árbol en pie que posee duramen. Pasando por alto su duramen y su albura, corta la corteza interior y se la lleva, pensando que era duramen. Entonces un hombre con buena vista, al verlo, podría decir: —Este buen hombre no conocía el duramen... o las ramitas y las hojas; así, mientras necesitaba duramen... cortó su corteza interior y se la llevó, pensando que era duramen. Sea lo que sea lo que este buen hombre tenga que hacer con el duramen, su propósito no se cumplirá. Así también, bhikkhus, aquí un miembro del clan se ordena por la fe... vive en el sufrimiento. Este bhikkhu es llamado uno que ha tomado la corteza interior de la vida santa y se ha detenido en seco con eso.

5. Aquí, bhikkhus, algún miembro del clan sale por fe de la vida hogareña a la vida sin hogar, considerando: “Soy una víctima del nacimiento, la vejez y la muerte, de la tristeza, el lamento, el dolor, la congoja y la desesperanza; soy víctima del sufrimiento, presa del sufrimiento; seguramente se puede conocer el final de toda esta masa de sufrimiento”. Cuando se ha ordenado así, adquiere ganancia, honor y renombre. No se complace con esa ganancia, honor y renombre, y su intención no se cumple... Siendo diligente, logra el logro la virtud. Se complace con ese logro de la virtud, pero su intención no se cumple... Siendo diligente, logra la concentración. Se complace con ese logro de concentración, pero su intención no se cumple. A causa de ello, no se alaba a sí mismo ni menosprecia a los demás. No se intoxica con ese logro de concentración; no se vuelve negligente ni cae en la negligencia. Siendo diligente, logra el conocimiento y visión.³ Está complacido con ese conocimiento y esa visión y su intención se cumple. Debido a ello, se alaba a sí mismo y menosprecia a los demás así: “Yo vivo sabiendo y viendo, pero estos otros bhikkhus viven sin saber y sin ver”. Se intoxica con ese conocimiento y esa visión, se vuelve negligente, cae en la negligencia, y siendo negligente, vive en el sufrimiento.

Supongamos que un hombre que necesita duramen, buscando duramen, vagando en busca de duramen, llega a un gran árbol en pie que posee duramen. Pasando por alto su duramen, corta la albura y se la lleva, pensando que era duramen. Entonces un hombre con buena vista, al verlo, podría decir: —Este buen hombre no conocía el duramen... o las ramitas y las hojas; así, al necesitar duramen... cortó la albura y se la llevó pensando que era duramen... sea lo que sea lo que este buen

hombre tenga que hacer con el duramen, su propósito no será cumplido. Así también, bhikkhus, aquí algún miembro del clan se ordena por fe... vive en el sufrimiento. Este bhikkhu es llamado aquel que ha tomado la albura de la vida santa y se ha detenido en seco con eso.

6. Aquí, bhikkhus, algún miembro del clan sale por fe de la vida hogareña a la vida sin hogar, considerando: “Soy una víctima del nacimiento, la vejez y la muerte, de la tristeza, la lamentación, el dolor, la congoja y la desesperanza; soy víctima del sufrimiento, presa del sufrimiento; seguramente se puede conocer el final de toda esta masa de sufrimiento”. Cuando ha salido así, adquiere ganancia, honor y renombre. No se complace con esa ganancia, honor y renombre, y su intención no se cumple... Cuando es diligente, logra el logro de la virtud. Se complace con ese logro de la virtud, pero su intención no se cumple... Cuando es diligente, alcanza el logro de la concentración. Está complacido con ese logro de concentración, pero su intención no se cumple... Cuando es diligente, logra el conocimiento y visión [de la vía; *paṭipadāññadassanavisuddhi*]. Está complacido con ese conocimiento y visión, pero su intención no se cumple. A causa de ello, no se alaba a sí mismo ni menosprecia a los demás. No se intoxica con ese conocimiento y visión; no se vuelve negligente ni cae en la negligencia. Siendo diligente, alcanza la liberación perpetua. Y es imposible que ese bhikkhu se aleje de esa liberación perpetua (*asamayavimokkha*).⁴

Supongamos que un hombre que necesita duramen, buscando duramen, vagando en busca de duramen, llega a un gran árbol en pie que posee duramen, y corta solo su duramen, se lo lleva sabiendo que era duramen. Entonces un hombre con buena vista, al verlo, podría decir: —Este buen hombre conocía el duramen, la albura, la corteza interior, la corteza exterior, y las ramitas y las hojas; así, mientras necesitaba duramen, buscaba duramen, vagaba en busca de duramen, llegó a ese gran árbol que poseía duramen, y cortando sólo su duramen, se lo llevó sabiendo que era duramen... sea lo que sea lo que este buen hombre tenía que hacer con duramen, su propósito será cumplido. Así también, bhikkhus, aquí algún miembro del clan avanza por fe... Cuando es diligente, alcanza la liberación perpetua. Y es imposible que ese bhikkhu se aleje de esa liberación perpetua.

7. Así que esta vida santa, bhikkhus, no tiene la ganancia, el honor y renombre como su beneficio, o el logro de la virtud como su beneficio, o el logro de la concentración como su beneficio, o el conocimiento y visión como su beneficio. Pero en cambio, es esta inquebrantable liberación de la mente, la que es la meta de esta vida santa, su duramen, su fin.⁵

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. Los bhikkhus estuvieron satisfechos y deleitados con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.29

1. BB: Después de que Devadatta intentó sin éxito matar al Buda y usurpar el control del Saṅgha, se separó del Buda y trató de establecer su propia secta con él mismo a la cabeza. Véase: Ñāṇamoli, *Life of The Buddha*, pp. 266–69.
2. NT: De acuerdo con la definición del diccionario de la RAE, en un árbol, la albura es una capa blanca o de color blanquecino que se halla inmediatamente debajo de la corteza de los tallos leñosos o troncos de los vegetales gimnospermos y angiospermos dicotiledóneos, formada por los anillos anuales más jóvenes.
3. BB: “Conocimiento y visión” (*ñāṇadassana*) aquí se refiere al ojo divino (MA; *dibbacakkhu*), la capacidad de ver formas sutiles invisibles para la visión normal.
 NT: Desde otro punto de vista, *ñāṇadassana* (como parte del vocablo *paṭipadāñāṇadassanavisuddhi*) es la “purificación del conocimiento y visión de la vía”, siendo esta, parte de la séptima purificación de la introspección, y cuya culminación da lugar a la purificación del conocimiento y visión de la liberación (*ñāṇadassanavisuddhi*) mediante el no apego, Nibbāna (ver: M.24, el *Sutta de los Carruajes de Relevó*, notas 5 y 6).
4. BB: Esta traducción sigue a BBS y SBJ, que dicen *asamayavimokkham* en la oración anterior y *asamayavimuttiya* en esta oración. La edición PTS, en la que tanto Horner como Ñm basaron sus traducciones, evidentemente se equivoca al leer *samaya* en los dos compuestos y *thānam* en lugar de *aṭṭhānam*. MA cita el *Paṭisambhidāmagga* (ii.40) para una definición de *asamayavimokkha* (lit., liberación no temporal o “perpetua”) como los cuatro caminos, cuatro frutos y Nibbāna, y de *samayavimokkha* (liberación temporal) como los cuatro *jhānas* y los cuatro logros inmatereales. Véase también M. 122.4.
5. BB: La “liberación inquebrantable de la mente” es el fruto del *arahant* (MA). Por lo tanto, la “liberación perpetua” (que incluye las cuatro vías y frutos) tiene un significado más amplio que la “liberación inquebrantable de la mente”, que es la única que se declara la meta de la vida santa.

30. *Cūlasāropama Sutta*

El discurso menor sobre el símil del duramen

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado residía en Sāvattthī, en el Bosquecillo de Jeta, el parque de Anāthapiṇḍika.

2. Entonces el brahmán Pingalakoccha fue a donde el Bienaventurado se encontraba e intercambió saludos con él. Terminada esta cortés y amable charla, se sentó a un lado y dijo al Bienaventurado: —Maestro Gautama, están estos *samaṇas* y brahmanes, cada uno cabeza de una orden, cabeza de un grupo, maestro de un grupo, un conocido y famoso fundador de una secta considerada por muchos como un santo, a saber, Pūraṇa Kassapa, Makkhali Gosāla, Ajita Kesakambalin, Pakudha Kaccāyana, Saṅjaya Belaṭṭhiputta y Nigaṇṭha Nātaputta.¹ ¿Acaso han tenido todos conocimiento directo como afirman, o ninguno de ellos ha tenido conocimiento directo, o algunos de ellos han tenido conocimiento directo y otros no?

—¡Basta, brahmán! ¡Deja esto así! Déjalo en cuanto a si han tenido todos ellos conocimiento directo como afirman, o ninguno de ellos ha tenido conocimiento directo, o algunos de ellos han tenido conocimiento directo y otros no. Te enseñaré el Dhamma, brahmán. Escucha y atiende atentamente a lo que voy a decir.²

—Sí, señor —respondió el brahmán Pingalakoccha. El Bienaventurado dijo esto:

3. —Supongamos, brahmán, que un hombre que necesitaba duramen, buscando duramen, vagando en busca de duramen, llegara a un gran árbol que poseyera duramen. Pasando por alto su duramen, su albura,³ su corteza interior y su corteza exterior, cortara sus ramitas y hojas y se las llevara pensando que eran duramen. Entonces, un hombre con buena vista, al verlo, podría decir: —Este buen hombre no conoce el duramen, la albura, la corteza interior, la corteza exterior, o las ramitas y hojas; así, mientras necesitaba duramen, buscaba duramen, vagaba en busca de duramen, llegó a un gran árbol que poseía duramen y pasó por alto su duramen, su albura, su corteza interior y su corteza exterior, y

cortó sus ramitas y hojas y se las llevó pensando que eran duramen. Sea lo que este buen hombre tuviera que hacer con el duramen [concluye el Bienaventurado], su propósito no será cumplido.

4. Supongamos que un hombre necesitado de duramen, buscando duramen, vagando en busca de duramen, llegara a un gran árbol que poseyera duramen. Pasando por alto su duramen, su albura y su corteza interior, cortara la corteza exterior y se la llevara pensando que es duramen. Entonces un hombre con buena vista, al verlo, podría decir: —Este buen hombre no conoce el duramen... o las ramitas y las hojas; así, mientras necesitaba duramen... cortó la corteza exterior y se la llevó pensando que era duramen. Sea lo que este buen hombre tuviera que hacer con el duramen, su propósito no será cumplido.

5. Supongamos que un hombre necesitado de duramen, buscando duramen, vagando en busca de duramen, llegara a un gran árbol en pie que poseyera duramen. Pasando por alto su duramen y su albura, le cortara la corteza interior y se la llevara pensando que era duramen. Entonces un hombre con buena vista, al verlo, podría decir: —Este buen hombre no conoce el duramen... o las ramitas y las hojas; así, mientras necesitaba duramen... cortó su corteza interior y se la llevó pensando que era duramen. Sea lo que este buen hombre tuviera que hacer con el duramen, su propósito no será cumplido.

6. Supongamos que un hombre necesitado de duramen, buscando duramen, vagando en busca de duramen, llegara a un gran árbol en pie que poseyera duramen. Pasando por alto su duramen, le cortara la albura y se la llevara pensando que era duramen. Entonces un hombre con buena vista, al verlo, podría decir: —Este buen hombre no conoce el duramen... o las ramitas y las hojas; así, al necesitar duramen... cortó la albura y se la llevó pensando que era duramen. Sea lo que este buen hombre tuviera que hacer con el duramen, su propósito no será cumplido.

7. Supongamos que un hombre necesitado de duramen, buscando duramen, vagando en busca de duramen, llegara a un gran árbol que tuviera duramen, y cortando sólo su duramen, se lo llevara sabiendo que era duramen. Entonces un hombre con buena vista, al verlo, podría decir: —Este buen hombre conoce el duramen, la albura, la corteza interior, la corteza exterior, y las ramitas y hojas; así, mientras necesitaba duramen, buscaba duramen, vagaba en busca de duramen, llegó a un gran árbol que estaba en pie y poseía duramen, y cortando sólo su duramen, se lo llevó sabiendo que era duramen. Sea lo que este buen hombre tuviera que hacer con el duramen, su propósito será cumplido.

8. Así también, brahmán, aquí algún miembro del clan sale por fe de la vida hogareña a la vida sin hogar, considerando: “Soy una víctima del nacimiento, la vejez y la muerte, de la tristeza, el lamento, el dolor, la congoja y la desesperanza; soy víctima del sufrimiento, presa del

sufrimiento; seguramente se puede conocer el final de toda esta masa de sufrimiento”. Cuando él ha salido así, adquiere ganancia, honor y renombre. Está complacido con esa ganancia, honor y renombre, y su intención se cumple. Debido a ello, se elogia a sí mismo y menosprecia a los demás así: “Tengo ganancias, honor y renombre, pero estos otros bhikkhus son desconocidos, sin importancia”. Entonces no despierta el deseo de esforzarse, no genera energía para la realización de aquellos otros estados más elevados y sublimes que la ganancia, el honor y el renombre; se queda atrás y se relaja.⁴

Digo que esta persona es como el hombre que necesitaba duramen, que vino a un gran árbol que estaba en pie y poseía duramen, y pasó por alto su duramen, su albura, su corteza interna y su corteza externa, cortó sus ramitas y hojas y se las llevó pensando que eran duramen; y así, sea lo que tuviera que hacer con el duramen, su propósito no habrá sido cumplido.

9. Aquí, brahmán, algún miembro del clan sale por fe de la vida hogareña a la vida sin hogar, considerando: “Soy víctima del nacimiento, la vejez y la muerte, de la tristeza, el lamento, el dolor, la congoja y la desesperanza; soy víctima del sufrimiento, presa del sufrimiento; seguramente se puede conocer el final de toda esta masa de sufrimiento”. Cuando él ha salido así, adquiere ganancia, honor y renombre. No estando satisfecho con esa ganancia, honor y renombre, su intención no se cumple. Debido a ello, no se alaba a sí mismo ni menosprecia a los demás, despierta el deseo de esforzarse y se empeña por la realización de aquellos otros estados que son más altos y sublimes que la ganancia, la honra y el renombre; no retrocede ni se relaja. Así alcanza el logro de la virtud. Está complacido con ese logro de la virtud y su intención se cumple. A causa de ello, se alaba a sí mismo y menosprecia a los demás así: “Soy virtuoso, de buen carácter, pero estos otros bhikkhus son inmorales, de mal carácter”. Así que no despierta el deseo de esforzarse, no genera energía para la realización de esos otros estados que son más elevados y sublimes que el logro de la virtud; se queda atrás y se relaja. Digo que esta persona es como el hombre necesitado de duramen... que, pasando por alto su duramen, su albura y su corteza interior, corta la corteza exterior y se la lleva pensando que es duramen; y así, sea lo que tuviera que hacer con el duramen, su propósito no habrá sido cumplido.

10. Aquí, brahmán, algún miembro del clan sale por fe de la vida hogareña a la vida sin hogar, considerando: “Soy una víctima del nacimiento, la vejez y la muerte, de la tristeza, el lamento, el dolor, la congoja y la desesperanza; soy víctima del sufrimiento, presa del sufrimiento; seguramente se puede conocer el final de toda esta masa de sufrimiento”. Cuando él ha salido así, adquiere ganancia, honor y

renombre. No se complace con esa ganancia, honor y renombre, y su intención no se cumple. Logra el logro de la virtud. Está complacido con ese logro de la virtud, pero su intención no se cumple. A causa de ello, no se alaba a sí mismo ni menosprecia a los demás. Despierta el deseo de esforzarse y se empeña por la realización de aquellos otros estados que son más elevados y sublimes que la consecución de la virtud; no retrocede ni se relaja. Alcanza el logro de la concentración. Está complacido con ese logro de concentración y su intención se cumple. A causa de ello, se elogia a sí mismo y menosprecia a los demás así: “Estoy concentrado, mi mente está unificada, pero estos otros bhikkhus están desconcentrados, con mentes dispersas”. Así que no despierta el deseo de esforzarse, no genera energía para la realización de esos otros estados que son más elevados y sublimes que el logro de la concentración; se queda atrás y se relaja.

Digo que esta persona es como el hombre necesitado de duramen... que, pasando por alto su duramen y su albura, corta la corteza interior y se la lleva pensando que es duramen; y así, sea lo que tuviera que hacer con el duramen, su propósito no habrá sido cumplido.

11. Aquí, brahmán, algún miembro del clan sale por fe de la vida hogareña a la vida sin hogar, considerando: “Soy una víctima del nacimiento, la vejez y la muerte, de la tristeza, la lamentación, el dolor; la congoja y la desesperanza; soy víctima del sufrimiento, presa del sufrimiento; seguramente se puede conocer el final de toda esta masa de sufrimiento”. Cuando él ha salido así, adquiere ganancia, honor y renombre. No se complace con esa ganancia, honor y renombre, y su intención no se cumple... Alcanza la realización de la virtud. Está complacido con ese logro de la virtud, pero su intención no se cumple... Alcanza el logro de la concentración. Está complacido con ese logro de concentración, pero su intención no se cumple. A causa de ello no se alaba a sí mismo ni menosprecia a los demás, despierta el deseo de esforzarse y se empeña por la realización de aquellos otros estados que son más elevados y sublimes que el logro de la concentración; no retrocede ni se relaja. Logra el conocimiento y visión (*ñāṇadassana*). Está complacido con ese conocimiento y esa visión y su intención se cumple. Sin embargo, debido a ello, se elogia a sí mismo y menosprecia a los demás así: “Yo vivo sabiendo y viendo, pero estos otros bhikkhus viven sin saber y sin ver”. A causa de ello no despierta el deseo de esforzarse y no genera energía para la realización de otro estado que sea más elevado y sublime que el conocimiento y visión; se queda atrás y se relaja.

Digo que esta persona es como el hombre necesitado de duramen... que, pasando por alto el duramen, corta su albura y se la lleva pensando que es duramen; y así, sea lo que sea lo que tenía que hacer con el duramen, su propósito no habrá sido cumplido.

12. Aquí, brahmán, algún miembro del clan sale por fe de la vida hogareña a la vida sin hogar; considerando: “Soy una víctima del nacimiento, la vejez y la muerte, de la tristeza, el lamento, el dolor, la congoja y la desesperanza; soy víctima del sufrimiento, presa del sufrimiento; seguramente se puede conocer el final de toda esta masa de sufrimiento”. Cuando él ha salido así, adquiere ganancia, honor y renombre. No se complace con esa ganancia, honor y renombre, y su intención no se cumple... Alcanza la realización de la virtud. Está complacido con ese logro de la virtud, pero su intención no se cumple... Alcanza el logro de la concentración. Está complacido con ese logro de concentración, pero su intención no se cumple... Alcanza el conocimiento y visión. Está complacido con ese conocimiento y esa visión, pero su intención no se cumple. A causa de ello, no se alaba a sí mismo y no menosprecia a los demás. Despierta el deseo de esforzarse y se empeña por la realización de esos otros estados que son más altos y sublimes que el conocimiento y visión; no retrocede ni se relaja.

Pero, brahmán, ¿cuáles son los estados más elevados y sublimes que el conocimiento y visión?

13. Aquí, brahmán, completamente apartado de los placeres sensoriales, apartado de los estados malsanos, un bhikkhu entra y permanece en el primer *jhāna*, que va acompañado de aplicación inicial (*vitakka*) y aplicación sostenida de la mente (*vicāra*), con gozo (*pīti*) y felicidad (*sukha*) nacidos de la reclusión (*viveka*). Este es un estado más elevado y sublime que el conocimiento y visión.⁵

14. Nuevamente, con el aquietamiento de la aplicación inicial y la aplicación sostenida de la mente, un bhikkhu entra y permanece en el segundo *jhāna*, que tiene confianza en sí mismo y unificación mental, sin aplicación inicial ni aplicación sostenida de la mente, con gozo y felicidad nacidos de la concentración. Esto también es un estado más elevado y sublime que el conocimiento y visión.

15. De nuevo, con el desvanecimiento del gozo, un bhikkhu mora en ecuanimidad (*upekkhā*), y plenamente atento y consciente, aun sintiendo placer con el cuerpo, entra y permanece en el tercer *jhāna*, a causa del cual los nobles declaran: “Aquel que tiene ecuanimidad y es plenamente atento tiene una morada placentera”. Esto también es un estado más elevado y sublime que el conocimiento y visión.

16. Nuevamente, con el abandono del placer y el dolor, y con la desaparición previa del gozo y el dolor, un bhikkhu entra y permanece en el cuarto *jhāna*, el cual no tiene dolor ni placer y posee pureza de atención plena debido a la ecuanimidad. Esto también es un estado más elevado y sublime que el conocimiento y visión.

17. Nuevamente, con la completa superación de las percepciones de la forma, con la desaparición de las percepciones de impacto sensorial,

sin prestar atención a las percepciones de la diversidad, consciente de que “el espacio es ilimitado”, un bhikkhu entra y mora en la base del *espacio ilimitado* (*ākāśañāṇcāyatana*). Esto también es un estado más elevado y sublime que el conocimiento y visión.

18. Nuevamente, al superar por completo la base del *espacio ilimitado*, consciente de que “la conciencia es ilimitada”, un bhikkhu entra y permanece en la base de la *conciencia ilimitada* (*viññāṇañcāyatana*). Esto también es un estado más elevado y sublime que el conocimiento y visión.

19. Nuevamente, al superar completamente la base de la *conciencia ilimitada*, consciente de que “no hay nada”, un bhikkhu entra y mora en la base de la *nada* (*ākāññāṇāyatana*). Esto también es un estado más elevado y sublime que el conocimiento y visión.

20. Nuevamente, al superar completamente la base de la *nada*, un bhikkhu entra y permanece en la base de la *ni percepción ni no-percepción* (*nevasaññā-n’āsaññāyatana*). Esto también es un estado más elevado y sublime que el conocimiento y visión.

21. Nuevamente, al superar completamente la base de la *ni percepción ni no-percepción*, un bhikkhu entra y permanece en el logro del *cese de la percepción y la sensación* (*nirodha-samāpatti*). Y sus corrupciones se destruyen al ver con sabiduría. Esto también es un estado más elevado y sublime que el conocimiento y visión. Estos son los estados que son más elevados y sublimes que el conocimiento y visión.

22. Digo que esta persona, brahmán, es como un hombre que, necesitado de duramen, buscando duramen, vagando en busca de duramen, llega a un gran árbol que está en pie y posee duramen, y cortando su duramen, se lo lleva sabiendo que es duramen; y así, sea lo que sea lo que tenía que hacer con el duramen, su propósito habrá sido cumplido.

23. Así que esta vida santa, brahmán, no tiene la ganancia, el honor y el renombre como su beneficio, o el logro de la virtud como su beneficio, o el logro de la concentración como su beneficio, o el conocimiento y visión como su beneficio. Pero en cambio, la meta de esta vida santa es la inquebrantable liberación de la mente, su corazón y su fin.

24. Dicho esto, el brahmán Pingalakoccha dijo al Bienaventurado: —¡Magnífico, Maestro Gautama! ¡Magnífico, Maestro Gautama! El Maestro Gautama ha dejado claro el Dhamma de muchas maneras, como si estuviera poniendo en pie lo que había sido derribado, revelando lo que estaba oculto, mostrando el camino a quien estaba perdido, o levantando una lámpara en la oscuridad para que los que tienen vista vean las formas visibles. Voy al Maestro Gautama en busca de refugio, y al Dhamma y al Saṅgha de los bhikkhus. A partir de hoy, que el Maestro Gautama me recuerde como un seguidor laico que ha ido a él en busca de refugio de por vida.

NOTAS M.30

1. BB: Estos seis maestros, los contemporáneos más antiguos del Buda, estaban todos fuera del redil del brahmanismo ortodoxo, y sus doctrinas son indicativas de la audacia especulativa de la época del Buda. Los seis a menudo se mencionan juntos en el Canon. Sus enseñanzas, tal como las entiende la comunidad budista, se exponen en DN 2 §§17–32/ii.52–59.
2. BB: Precisamente, es el asceta errante Subhadda quien plantea la misma pregunta al Buda en vísperas de su Parinibbāna en DN 16.5 §§26–27/ii.150–52.
3. NT: Ver: n.2, M.29.
4. BB: Es esta oración, usada en lugar de la oración que comienza “Se intoxica...”, la que distingue estos pasajes de este *sutta* de los pasajes correspondientes del *sutta* anterior.
5. BB: Aunque los *jhānas* también pueden haber sido incluidos en el logro de la concentración establecido en el párrafo §10, y el conocimiento y visión (*ñāṇadassana*) fueron descritos como superiores al logro de la concentración, los *jhānas* ahora se vuelven más elevados que el conocimiento y visión porque están siendo tratados como la base para lograr el cese y la destrucción de las corrupciones (en §21).

4

La gran división de pares
(*Mahāyamakavagga*)

31. *Cūḷagosinga Sutta*

El discurso menor en Gosinga

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado estaba residiendo en Nādikā, en la Casa de Ladrillo.

2. Ahora bien, en esa ocasión el venerable Anuruddha, el venerable Nandiya y el venerable Kimbila vivían en el parque del bosque de árboles *sāla* de Gosinga.¹

3. Entonces, cuando se hizo de noche, el Bienaventurado se levantó de la meditación y fue al parque del bosque del árboles *sāla* de Gosinga. El guardián del parque vio venir al Bienaventurado de lejos y le dijo: —No entres en este parque, *samaṇa*. Aquí hay tres miembros del clan que buscan su propio bien. No los molestes.

4. El venerable Anuruddha escuchó al guardián del parque hablar con el Bienaventurado y le dijo: —Amigo guardián del parque, no dejes fuera al Bienaventurado. Es nuestro maestro, el Bienaventurado, que ha venido. Entonces el venerable Anuruddha fue a donde se encontraba el venerable Nandiya y el venerable Kimbila y dijo: —¡Salgan, venerables señores, salgan! Nuestro maestro, el Bienaventurado, ha venido.

5. Entonces los tres fueron al encuentro del Bienaventurado. Uno tomó su cuenco y su túnica exterior, otro preparó un asiento y otro dispuso agua para lavar los pies. El Bienaventurado se sentó en el asiento preparado y se lavó los pies. Entonces esos tres venerables rindieron homenaje al Bienaventurado y se sentaron a un lado. Cuando estuvieron sentados, el Bienaventurado les dijo: —Espero que todos estén bien, Anuruddha, espero que estén todos cómodos, espero que no tengan ningún problema para conseguir comida de dádivas.

— Nos mantenemos bien, Bienaventurado, estamos cómodos y no tenemos ningún problema para obtener comida de dádivas.

6. —Espero, Anuruddha, que todos ustedes estén viviendo en concordia, con aprecio mutuo, sin disputas, mezclándose como la leche y el agua, mirándose unos a otros con ojos de bondad.

—Ciertamente, venerable señor, estamos viviendo en concordia, con aprecio mutuo, sin disputas, mezclándonos como la leche y el agua, mirándonos con ojos bondadosos.

—Pero, Anuruddha, ¿cómo vives así?

7. Venerable señor, en cuanto a eso, pienso así: “Es una ganancia para mí, es una gran ganancia para mí, que estoy viviendo con tales compañeros en la vida santa. Mantengo actos corporales de benevolencia amorosa hacia los venerables, tanto abierta como privadamente; mantengo actos verbales de benevolencia amorosa hacia ellos, tanto abierta como privadamente; mantengo actos mentales de benevolencia amorosa hacia ellos, tanto abierta como privadamente.² Considero: ‘¿Por qué no dejar de lado lo que deseo hacer y hacer lo que estos venerables desean hacer?’ Entonces pongo a un lado lo que deseo hacer y hago lo que estos venerables desean hacer”. Somos diferentes en cuerpo, venerable señor, pero uno en mente.

El venerable Nandiya y el venerable Kimbila hablaron igualmente, y agregaron: —Así es venerable Señor, como estamos viviendo en concordia, con aprecio mutuo, sin disputa, mezclándonos como la leche y el agua, mirándonos con ojos bondadosos.

8. —Bien, bien, Anuruddha. Espero que todos se mantengan diligentes, enérgicos y resueltos.

—Ciertamente, venerable señor, permanecemos diligentes, enérgicos y resueltos.

—Pero, Anuruddha, ¿cómo permanecen así?

9. Venerable señor, en cuanto a eso, cuando alguno de nosotros vuelve primero del pueblo con la comida ofrecida, [ese bhikkhu] prepara los asientos, pone agua para beber y para lavar, y pone el balde de basura en su lugar. El que regrese último de nosotros come cualquier alimento que haya sobrado, si lo desea; de lo contrario, lo tira donde no hay vegetación o lo deja caer en el agua donde no haya vida. Guarda los asientos y el agua para beber y lavar. Guarda el balde de basura después de lavarlo y barre el refectorio. Quien nota que las vasijas de agua para beber, para lavar, o la letrina están bajas de nivel o vacías, se encarga de ellas. Si son demasiado pesadas para él, llama a otra persona con una señal de la mano y la mueven sumando sus manos, pero sin entablar conversación por esa razón. Sin embargo, cada cinco días nos sentamos juntos toda la noche discutiendo el Dhamma. Así permanecemos diligentes, enérgicos y resueltos.

10. —Bien, bien, Anuruddha. Pero mientras permaneces tan diligente, enérgico y resuelto, ¿has alcanzado algún estado sobrehumano, una distinción en conocimiento y visión digna de los nobles, una estancia cómoda?

—¿Por qué no, venerable señor? Aquí, venerable señor, siempre que queramos, apartados de los placeres sensoriales, apartados de los estados malsanos, entramos y permanecemos en el primer *jhāna*, que va acompañado de aplicación inicial y aplicación sostenida de la mente,

con gozo y felicidad nacidos de la reclusión. Venerable señor, este es un estado sobrehumano, una distinción en conocimiento y visión digna de los nobles, una morada placentera, que hemos alcanzado permaneciendo diligentes, enérgicos y resueltos.

11-13. —Bien, bien, Anuruddha. Pero ¿hay algún otro estado sobrehumano, una distinción en el conocimiento y visión digna de los nobles, una morada placentera, que hayan alcanzado superando esa estancia, haciendo que esa estancia amaine?

—¿Por qué no, venerable Señor? Aquí, venerable señor, cuando queramos, con el aquietamiento de la aplicación inicial y la aplicación sostenida de la mente, entramos y permanecemos en el segundo *jhāna*... Con el desvanecimiento también del gozo... entramos y permanecemos en el tercer *jhāna*... Con el abandono de placer y dolor... entramos y permanecemos en el cuarto *jhāna*... Venerable señor, este es otro estado sobrehumano, una distinción en conocimiento y visión digna de los nobles, una morada placentera, que hemos alcanzado superando la estancia anterior, al hacer que esa estancia amaine.

14. —Bien, bien, Anuruddha. Pero ¿existe algún otro estado sobrehumano... que hayas alcanzado al superar esa estancia, al hacer que esa estancia amaine?

—¿Por qué no, venerable Señor? Aquí, venerable señor, cuando queramos, superando completamente las percepciones de forma, con la desaparición de las percepciones de impacto sensorial, con la no atención a las percepciones de diversidad, conscientes de que “el espacio es ilimitado” entramos y permanecemos en la base del *espacio ilimitado*. Venerable Señor, este es otro estado sobrehumano... que hemos alcanzado al superar la estancia anterior, al hacer que esa estancia amaine.

15-17. —Bien, bien, Anuruddha. Pero ¿hay algún otro estado sobrehumano... que hayas alcanzado superando esa estancia, haciendo que esa estancia amaine?

—¿Por qué no, venerable señor? Aquí, venerable señor, cuando queramos, superando completamente la base del *espacio ilimitado*, conscientes de que “la conciencia es ilimitada”, entramos y permanecemos en la base de la *conciencia ilimitada*... Superando por completo la base de la *conciencia ilimitada*, conscientes de que “no hay nada”, entramos y permanecemos en la base de la *nada*... Superando por completo la base de la *nada*, entramos y permanecemos en la base de la *ni percepción ni no-percepción*. Venerable señor, este es otro estado sobrehumano... que hemos alcanzado al superar la estancia anterior, haciendo que esa estancia amaine.

18. —Bien, bien, Anuruddha. Pero ¿existe algún otro estado sobrehumano, una distinción en el conocimiento y visión digna de los

nobles, una morada placentera, que hayas alcanzado al superar esa estancia, haciendo que esa estancia disminuya?

—¿Por qué no, venerable señor? Aquí, venerable señor, cada vez que queramos, superando completamente la base de la *ni percepción ni no-percepción*, entramos y permanecemos en el *cese de la percepción y la sensación*. Y nuestras corrupciones son destruidas por nuestra visión con sabiduría. Venerable señor, este es otro estado sobrehumano, una distinción en conocimiento y visión digna de los nobles, una morada placentera, que hemos alcanzado superando la estancia anterior, haciendo que esa estancia amaine. Y, venerable señor, no vemos otra morada placentera más elevada o sublime que ésta.

—Bien, bien, Anuruddha. No hay otra estancia cómoda más alta o sublime que esa.

19. Luego, cuando el Bienaventurado hubo instruido, instado, despertado y alegrado al venerable Anuruddha, al venerable Nandiya y al venerable Kimbila con una plática sobre el Dhamma, se levantó de su asiento y partió.

20. Después de haber acompañado al Bienaventurado un poco y regresado a donde moraban, el venerable Nandiya y el venerable Kimbila preguntaron al venerable Anuruddha: —¿Le hemos informado alguna vez al venerable Anuruddha que hemos obtenido aquellas moradas y logros que el venerable Anuruddha, en presencia del Bienaventurado, nos atribuyó y que conducen a la destrucción de las corrupciones?

—Los venerables nunca me han informado que hayan obtenido esas moradas y logros. Sin embargo, al abarcar las mentes de los venerables con mi propia mente, sé que han obtenido esas moradas y logros. Y los *devas* también me han informado así: —Estos venerables han obtenido esas estancias y logros. Luego entonces, lo declararé cuando el Bienaventurado me interrogó directamente.

21. Entonces, el espíritu Dīgha Parajana³ fue hacia el Bienaventurado. Después de rendir homenaje al Bienaventurado, se paró a un lado y dijo: —¡Es una ganancia para los vajjianos, venerable señor, una gran ganancia para el pueblo vajjiano que el Tathāgata, Consumado y plenamente iluminado habite entre ellos, así como lo hacen estos tres miembros del clan, el venerable Anuruddha, el venerable Nandiya y el venerable Kimbila!

Al escuchar la exclamación del espíritu Dīgha Parajana, los *devas* de la tierra exclamaron: —¡Es una ganancia para los vajjianos, una gran ganancia para el pueblo vajjiano que el Tathāgata, Consumado y plenamente iluminado, habite entre ellos, así como lo hacen estos tres miembros del clan, los venerables Anuruddha, Nandiya y Kimbila!

Al escuchar la exclamación de los *devas* de la tierra, los *devas* del cielo de los Cuatro Grandes Reyes... los *devas* del cielo de Tāvatiṃsa... los *devas* de Yāma... los *devas* del cielo Tusita... los *devas* que se deleitan en crear... los *devas* que ejercen poder sobre las creaciones de otros... los *devas* del séquito de Brahmā exclamaron: —¡Es una ganancia para los vajjianos, una gran ganancia para el pueblo vajjiano que el Tathāgata, Consumado y plenamente iluminado, habite entre ellos así como lo hacen estos tres miembros del clan, el venerable Anuruddha, el venerable Nandiya y el venerable Kimbila! Así, en ese instante, en ese momento, esos venerables fueron conocidos hasta el mundo de Brahmā.

22. [El Bienaventurado dijo:] —¡Así es, Dīgha, así es! Y si el clan del cual estos tres miembros salieron de la vida hogareña a la vida sin hogar los recuerda con un corazón confiado, eso conduciría al bienestar y la felicidad de ese clan durante mucho tiempo. Y si la comitiva del clan de donde salieron esos tres miembros... la aldea de donde salieron... la villa de donde salieron... la ciudad de donde salieron... el país de donde salieron esos tres miembros del clan de la vida hogareña a la vida sin hogar los recuerda con un corazón confiado, eso conduciría al bienestar y la felicidad de ese país durante mucho tiempo. Si todos los nobles recordaran a esos tres miembros del clan con un corazón confiado, eso conduciría al bienestar y la felicidad de los nobles durante mucho tiempo. Si todos los brahmanes... todos los comerciantes... todos los trabajadores recordaran a esos tres miembros del clan con confianza en el corazón, eso conduciría al bienestar y la felicidad de los trabajadores durante mucho tiempo.

Si el mundo con sus *devas*, sus Māras y sus Brahmās, esta generación con sus reclusos y brahmanes, sus príncipes y su gente, recordara a esos tres miembros del clan con un corazón confiado, eso conduciría al bienestar y la felicidad del mundo por un largo tiempo. Observa, Dīgha, cómo esos tres miembros del clan están practicando por el bienestar y la felicidad de muchos, por compasión por el mundo, por el bien, el bienestar y la felicidad de *devas* y humanos.

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. El espíritu Dīgha Parajana estuvo satisfecho y deleitado con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.31

1. BB: El venerable. Anuruddha era el primo del Buda; los venerables Nandiya y Kimbila eran amigos y compañeros constantes de Anuruddha.
2. BB: Estos son tres de los seis principios de cordialidad, explicados en M. 48.6.
3. MA identifica a este *yakkha* como un rey celestial (*devarāja*) incluido entre los veintiocho comandantes de los *yakkhas* mencionados en DN 32.10 / iii.205.

32. *Mahāgosinga Sutta*

El gran discurso en Gosinga

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado residía en el parque del bosque de árboles *sāla* de Gosinga junto con varios discípulos mayores muy conocidos: el venerable Sāriputta, el venerable Mahā Moggallāna, el venerable Mahā Kassapa, el venerable Anuruddha, el venerable Revata, el venerable Ānanda y otros discípulos mayores muy conocidos.

2. Entonces, cuando llegó la tarde, el venerable Mahā Moggallāna se levantó de la meditación, fue a donde se encontraba el venerable Mahā Kassapa y le dijo: —Amigo Kassapa, vayamos al venerable Sāriputta para escuchar el Dhamma. —Sí, amigo, respondió el venerable Mahā Kassapa. Entonces, el venerable Mahā Moggallāna, el venerable Mahā Kassapa y el venerable Anuruddha se dirigieron hacia el venerable Sāriputta para escuchar el Dhamma.

3. El venerable Ānanda los vio ir hacia el venerable Sāriputta para escuchar el Dhamma. Entonces fue a donde se encontraba el venerable Revata y le dijo: —Amigo Revata, esos hombres verdaderos se dirigen a donde se encuentra el venerable Sāriputta a escuchar el Dhamma. Vayamos también a donde el venerable Sāriputta para escuchar el Dhamma. —Sí, amigo, respondió el venerable Revata. Entonces, el venerable Revata y el venerable Ānanda fueron hacia el venerable Sāriputta para escuchar el Dhamma.

4. El venerable Sāriputta vio al venerable Revata y al venerable Ānanda venir a lo lejos, y le dijo al venerable Ānanda: —Que venga el venerable Ānanda, bienvenido sea el venerable Ānanda, el asistente del Bienaventurado, que siempre está en la presencia del Bienaventurado. Amigo Ānanda, el bosque de árboles *sāla* de Gosinga es encantador, la noche está iluminada por la luna, los árboles de *sāla* están en flor y los aromas celestiales parecen flotar en el aire. ¿Qué tipo de bhikkhu, amigo Ānanda, podría iluminar el bosque de árboles *sāla* de Gosinga?

—Aquí, amigo Sāriputta, un bhikkhu ha aprendido mucho, recuerda lo que ha aprendido y consolida lo que ha aprendido. Propiamente las enseñanzas que son buenas en el inicio, buenas en la parte media y

buenas al final, con el significado y fraseo correctos, y que afirman una vida santa que es completamente perfecta y pura —enseñanzas como estas las ha aprendido mucho, recordado, dominado verbalmente, investigado con la mente y penetrado bien por la visión. Y él enseña el Dhamma a las cuatro asambleas con declaraciones y frases completas y coherentes para la erradicación de las tendencias subyacentes.¹ Ese tipo de bhikkhu podría iluminar este bosque de árboles *sāla* de Gosinga.

5. Cuando se dijo esto, el venerable Sāriputta se dirigió al venerable Revata de la siguiente manera: —Amigo Revata, el venerable Ānanda ha hablado de acuerdo con su propia inspiración.² Ahora preguntamos al venerable Revata: amigo Revata, el bosque de árboles *sāla* de Gosinga es encantador, la noche está iluminada por la luna, los árboles *sāla* están todos en flor, y los aromas celestiales parecen estar flotando en el aire. ¿Qué tipo de bhikkhu, amigo Revata, podría iluminar este bosque de árboles *sāla* de Gosinga?

—Aquí, amigo Sāriputta, un bhikkhu se deleita en la meditación solitaria y toma su deleite de la meditación solitaria; es devoto de la serenidad interna de la mente, no descuida la meditación, posee perspicacia y habita en chozas vacías.³ Ese tipo de bhikkhu podría iluminar este bosque de árboles *sāla* de Gosinga.

6. Cuando se dijo esto, el venerable Sāriputta se dirigió al venerable Anuruddha así: —Amigo Anuruddha, el venerable Revata ha hablado según su propia inspiración. Ahora le preguntamos al venerable Anuruddha: amigo Anuruddha, el bosque de árboles *sāla* de Gosinga es encantador... ¿Qué clase de bhikkhu, amigo Anuruddha, podría iluminar este Bosque de Árboles *sāla* de Gosinga?

—Aquí, amigo Sāriputta, con el ojo divino, que está purificado y supera al humano, un bhikkhu contempla los mil mundos. Así como un hombre con buena vista, cuando ha ascendido a la cámara superior del palacio, puede contemplar mil ruedas, así también, con el ojo divino, que está purificado y supera al humano, un bhikkhu contempla los mil mundos.⁴ Ese tipo de bhikkhu podría iluminar este bosque de árboles *sāla* de Gosinga.

7. Cuando se dijo esto, el venerable Sāriputta se dirigió al venerable Mahā Kassapa así: —Amigo Kassapa, el venerable Anuruddha ha hablado según su propia inspiración. Ahora le preguntamos al venerable Mahā Kassapa: amigo Kassapa, el bosque de árboles *sāla* de Gosinga es encantador... ¿Qué clase de bhikkhu, amigo Kassapa, podría iluminar este bosque de árboles *sāla* de Gosinga?

—Aquí, amigo Sāriputta, un bhikkhu es él mismo un habitante del bosque y habla en alabanza de la vivienda en el bosque; él mismo es un comedor de ofrendas de alimento y habla en alabanza de comer dichas

ofrendas; él mismo es un usuario de trapos de desecho y habla en elogio de usar túnicas de trapos desechados; él mismo es un usuario de triple túnica⁵ y habla en alabanza de usar la triple túnica [únicamente]; él mismo tiene pocos deseos y habla en alabanza de la escasez de deseos; él mismo está contento y habla en alabanza del contento; él mismo está recluso y habla en alabanza de la reclusión; él mismo está apartado de la sociedad y habla en alabanza del distanciamiento de la sociedad; él mismo es enérgico y habla en alabanza de despertar la energía; él mismo ha alcanzado la virtud y habla en alabanza del logro de la virtud; él mismo ha alcanzado la concentración y habla en alabanza del logro de la concentración; él mismo ha alcanzado la sabiduría y habla en alabanza del logro de la sabiduría; él mismo ha alcanzado la liberación y habla en alabanza del logro de la liberación; él mismo ha alcanzado el conocimiento y visión de la liberación y habla en alabanza del logro del conocimiento y visión de la liberación. Ese tipo de bhikkhu podría iluminar este bosque de árboles *sāla* de Gosinga.

8. Cuando se dijo esto, el venerable Sāriputta se dirigió al venerable Mahā Moggallāna así: —Amigo Moggallāna, el venerable Mahā Kassapa ha hablado según su propia inspiración. Ahora le preguntamos al venerable Mahā Moggallāna: amigo Moggallāna, el bosque de árboles *sāla* de Gosinga es encantador... —¿Qué clase de bhikkhu, amigo Moggallāna, podría iluminar este bosque de árboles *sāla* de Gosinga?

—Aquí, amigo Sāriputta, dos bhikkhus participan en una conversación sobre el Dhamma superior (*abhidhammakathaṃ kathenti*),⁶ haciéndose preguntan entre sí, y cada uno siendo cuestionado por el otro responde sin tropezar, y su conversación continúa de acuerdo con el Dhamma. Ese tipo de bhikkhu podría iluminar este bosque de árboles *sāla* de Gosinga.

9. Cuando se dijo esto, el venerable Mahā Moggallāna se dirigió así al venerable Sāriputta: —Amigo Sāriputta, todos hemos hablado de acuerdo con nuestra propia inspiración. Ahora le preguntamos al venerable Sāriputta: amigo Sāriputta, el bosque de árboles *sāla* de Gosinga es encantador; la noche está iluminada por la luna, los árboles de *sāla* están en flor y los aromas celestiales parecen flotar en el aire. ¿Qué clase de bhikkhu, amigo Sāriputta, podría iluminar este bosque de árboles *sāla* de Gosinga?

—Aquí, amigo Moggallāna, un bhikkhu ejerce dominio sobre su mente, no permite que la mente ejerza dominio sobre él. Por la mañana permanece en cualquier estancia o logro en el que quiera permanecer; al mediodía mora en cualquier estancia o logro en el que quiera morar; al anochecer permanece en cualquier estancia o logro en el que quiera permanecer. Supongamos que un rey o un ministro del rey tuviera un cofre lleno de prendas de varios colores. Por la mañana podría

ponerse cualquier par de prendas que quisiera ponerse; al mediodía podría ponerse cualquier par de prendas que quisiera ponerse; por la noche podría ponerse cualquier par de prendas que quisiera ponerse. Así también, un bhikkhu ejerce dominio sobre su mente, no permite que la mente ejerza dominio sobre él. Por la mañana... al mediodía... por la tarde, permanece en cualquier estancia o logro en el que quiera permanecer. Ese tipo de bhikkhu podría iluminar este bosque de árboles *sāla* de Gosinga.

10. Entonces el venerable Sāriputta se dirigió a aquellos venerables así: —Amigos, todos hemos hablado de acuerdo con nuestra propia inspiración. Vayamos al Bienaventurado e informémosle este asunto. Como responda el Bienaventurado, recordémoslo. —Sí, amigo —respondieron. Entonces aquellos venerables se dirigieron al Bienaventurado, y después de rendirle homenaje, se sentaron a un lado. El venerable Sāriputta le dijo al Bienaventurado:

11. —Venerable señor, el venerable Revata y el venerable Ānanda vinieron a mí para escuchar el Dhamma. Los vi venir a lo lejos y le dije al venerable Ānanda: —Que venga el venerable Ānanda, bienvenido sea el venerable Ānanda... Amigo Ānanda, el bosque de árboles *sāla* de Gosinga es encantador... ¿Qué clase de bhikkhu, amigo Ānanda, podría iluminar este bosque de árboles *sāla* de Gosinga? Cuando se le preguntó, venerable señor, el venerable Ānanda respondió: —Aquí, amigo Sāriputta, un bhikkhu ha aprendido mucho... (Como en §4) ... Ese tipo de bhikkhu podría iluminar este bosque de árboles *sāla* de Gosinga.

—Bien, bien, Sāriputta. Ānanda, hablando correctamente, debe hablar tal como lo hizo. Porque Ānanda ha aprendido mucho, recuerda lo que ha aprendido y consolida lo que ha aprendido. Propiamente, las enseñanzas que son buenas en el inicio, buenas en la parte media, y buenas en el final, con el significado y fraseo correctos, y que afirman la vida santa que es completamente perfecta y pura: enseñanzas como estas de las que ha aprendido mucho, recordado, dominado verbalmente, investigado con la mente y penetrado bien por la visión. Y enseña el Dhamma a las cuatro asambleas con declaraciones y frases completas y coherentes para la erradicación de las tendencias subyacentes.

12. —Cuando se dijo esto, venerable señor, me dirigí al venerable Revata de esta manera: amigo Revata... ¿Qué tipo de bhikkhu podría iluminar este bosque de árboles *sāla* de Gosinga? Y el venerable Revata respondió: —Aquí, amigo Sāriputta, un bhikkhu se deleita en la meditación solitaria... (Como en §5) ... Ese tipo de bhikkhu podría iluminar este bosque de árboles *sāla* de Gosinga.

—Bien, bien, Sāriputta. Revata, hablando correctamente, debe hablar tal como lo hizo. Porque Revata se deleita en la meditación solitaria, y toma su deleite en la meditación solitaria, se dedica a la serenidad interna de la mente, no descuida la meditación, posee perspicacia y habita en chozas vacías.

13. —Cuando se dijo esto, venerable señor, me dirigí al venerable Anuruddha así: amigo Anuruddha... ¿Qué clase de bhikkhu podría iluminar este bosque de árboles *sāla* de Gosinga? Y el venerable Anuruddha respondió: —Aquí, amigo Sāriputta, con el ojo divino... (Como en §6) ... Ese tipo de bhikkhu podría iluminar este bosque de árboles *sāla* de Gosinga.

—Bien, bien, Sāriputta. Anuruddha, hablando correctamente, debe hablar tal como lo hizo. Porque con el ojo divino, que es puro y supera al humano, Anuruddha examina los mil mundos.

14. —Cuando se dijo esto, venerable señor, me dirigí al venerable Mahā Kassapa de esta manera: amigo Kassapa... ¿Qué clase de bhikkhu podría iluminar este bosque de árboles *sāla* de Gosinga? Y el venerable Mahā Kassapa respondió: —Aquí, amigo Sāriputta, un bhikkhu es él mismo un habitante del bosque... (Como en §7) ... Ese tipo de bhikkhu podría iluminar este bosque de árboles *sāla* de Gosinga.

—Bien, bien, Sāriputta. Kassapa, hablando correctamente, debe hablar como lo hizo. Porque Kassapa es un habitante del bosque y habla en alabanza de la morada en el bosque... él mismo ha alcanzado el conocimiento y visión de la liberación y habla en alabanza del logro del conocimiento y visión de la liberación.

15. —Cuando se dijo esto, venerable señor, me dirigí al venerable Mahā Moggallāna de esta manera: amigo Moggallāna... ¿Qué clase de bhikkhu podría iluminar este bosque de árboles *sāla* de Gosinga? Y el venerable Mahā Moggallāna respondió: —Aquí, amigo Sāriputta, dos bhikkhus participando en una plática sobre el Dhamma superior... (Como en §8) ... Ese tipo de bhikkhu podría iluminar este bosque de árboles *sāla* de Gosinga.

—Bien, bien, Sāriputta. Moggallāna, hablando correctamente, debe hablar tal como lo hizo. Porque Moggallāna es alguien que habla sobre el Dhamma.

16. Cuando se dijo esto, el venerable Mahā Moggallāna le dijo al Bienaventurado: —Entonces, venerable señor, me dirigí al venerable Sāriputta de esta manera: amigo Sāriputta... ¿Qué tipo de bhikkhu podría iluminar este bosque de árboles *sāla* de Gosinga?

El venerable Sāriputta respondió: —Aquí, amigo Moggallāna, un bhikkhu ejerce dominio sobre su mente... (Como en §9) ... Ese tipo de bhikkhu podría iluminar este bosque de árboles *sāla* de Gosinga.

—Bien, bien, Moggallāna. Sāriputta, hablando correctamente, debe hablar tal como lo hizo. Porque Sāriputta ejerce dominio sobre su mente, no permite que la mente ejerza dominio sobre él. Por la mañana permanece en cualquier estancia o logro en el que quiera permanecer; al mediodía mora en cualquier estancia o logro en el que quiera morar; al anochecer permanece en cualquier estancia o logro en el que quiera permanecer.

17. Cuando se dijo esto, el venerable Sāriputta preguntó al Bienaventurado: —Venerable señor, ¿quién de nosotros ha hablado bien?

—Todos han hablado bien, Sāriputta, cada uno a su manera. Escuchen también de mi parte qué tipo de bhikkhu podría iluminar este bosque de árboles *sāla* de Gosinga. Aquí, Sāriputta, cuando un bhikkhu ha regresado de su ronda de recolección de alimento, después de su comida, se sienta, cruza las piernas, pone su cuerpo erguido y establece la atención plena frente a él, y decide: “No romperé esta posición sentada hasta que, al no apegarme, mi mente se libere de las corrupciones”. Ese tipo de bhikkhu podría iluminar este bosque de árboles *sāla* de Gosinga.⁷

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. Esos venerables estuvieron satisfechos y deleitados con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.32

1. BB: Las cuatro asambleas son las de bhikkhus, bhikkhunīs, seguidores laicos y seguidoras laicas. Las siete tendencias subyacentes se enumeran en M. 18.8. El Buda declaró que el venerable Ānanda era el discípulo preeminente entre aquellos que habían aprendido mucho, y se dice que sus discursos deleitaron a las cuatro asambleas (DN 16.5.16 / ii.145).
2. BB: *Yathā sakam paṭibhānam*. Esta frase también podría traducirse “según su propia intuición” o “según su propio ideal”. Ñm traduce “como se le ocurre”; Horner, “según su propia capacidad”.
3. BB: El venerable Revata fue declarado discípulo preeminente entre los meditadores.
4. BB: El venerable Anuruddha fue el discípulo preeminente entre aquellos que poseían el ojo divino.
5. BB: El venerable Mahā Kassapa fue el discípulo más destacado entre los que observaban las prácticas ascéticas.
6. BB: *Abhidhamma*. Aunque la palabra no puede referirse aquí al *Piṭaka* de ese nombre (obviamente producto de una fase del pensamiento budista posterior a los Nikāyas), bien puede indicar un enfoque sistemático y analítico de la doctrina que sirvió como núcleo original del *Abhidhamma Piṭaka*. En un estudio cuidadoso de los contextos en los que aparece la palabra “Abhidhamma” en los *Sutta Piṭakas* de varios comentarios tempranos, el erudito pāli japonés Fumimaro Watanabe concluye que los propios discípulos del Buda formaron la concepción de *Abhidhamma* como un estudio filosófico elemental que intentaba definir, analizar y clasificar *dhammas* y explorar sus relaciones mutuas. Ver su *Philosophy and its Development in the Nikāyas and Abhidhamma*, pp. 34-36.
7. BB: Mientras que las respuestas de los discípulos presentan como ideal a un bhikkhu que ya ha alcanzado la competencia en una esfera particular de la vida renunciante, la respuesta del Buda, al centrarse en un bhikkhu que todavía se esfuerza por alcanzar la meta, subraya el propósito último de la vida santa misma.

33. *Mahāgopālaka Sutta*

El gran discurso sobre el vaquero

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado residía en Sāvattthī en el Bosquecillo de Jeta, el parque de Anāthapiṇḍika. Allí se dirigió a los bhikkhus diciendo: —Bhikkhus. —Venerable señor, respondieron. El Bienaventurado dijo esto:

2. —Bhikkhus, cuando un vaquero posee once factores, es incapaz de mantener y criar una manada de ganado. ¿Cuáles son esos once? Aquí un vaquero no tiene conocimiento de la forma, es inexperto en las características, no es capaz de extraer huevecillos de moscas, no es capaz de vendar heridas, no es capaz de ahumar los establos, no conoce el vado, no sabe lo que es abrevar, no conoce el camino, es inexperto en los pastos, ordeña hasta la sequedad, y no muestra mayor veneración a esos toros que son padres y líderes de la manada. Cuando un vaquero posee estos once factores, es incapaz de mantener y criar una manada de ganado.

3. Así también, bhikkhus, cuando un bhikkhu posee once defectos, es incapaz de crecer, incrementarse y cumplir el objetivo en este Dhamma y Disciplina. ¿Cuáles once [descritos a manera de símiles]? Aquí, un bhikkhu no tiene conocimiento de la forma, es inexperto en las características, no es capaz de extraer huevecillos de moscas, no es capaz de cubrir las heridas, no es capaz de ahumar los establos, no conoce el vado, no sabe lo que es abrevar, no conoce el camino, es inexperto en los pastos, ordeña hasta la sequedad y no muestra mayor veneración por aquellos bhikkhus mayores, de gran antigüedad, que se han ordenado hace mucho tiempo, los padres y líderes del Saṅgha.

4. ¿Y cómo es que un bhikkhu no tiene conocimiento de la forma? Aquí, un bhikkhu no entiende como realmente es, que: —Toda forma material de cualquier tipo, consta de los cuatro grandes elementos, y que la forma material se deriva de los cuatro grandes elementos. Así es como un bhikkhu *no tiene conocimiento de la forma*.

5. ¿Y cómo es un bhikkhu inexperto en características? Aquí, un bhikkhu no entiende como realmente es, el hecho de que: —Un necio se caracteriza por sus acciones; un hombre sabio se caracteriza por su acciones. Así es como un bhikkhu *es inexperto en características*.¹

6. ¿Cómo es que un bhikkhu falla en extraer los huevecillos de las moscas? Aquí, cuando ha surgido un pensamiento de deseo sensorial, un bhikkhu lo tolera: no lo abandona, no lo quita, no lo elimina y no lo aniquila. Cuando ha surgido un pensamiento de mala voluntad... Cuando ha surgido un pensamiento de crueldad... Cuando han surgido estados malsanos, un bhikkhu los tolera: no los abandona, no los quita, no los elimina y no los aniquila. Así es como un bhikkhu *falla en extraer los huevecillos de las moscas*.

7. ¿Y cómo falla un bhikkhu en vendar las heridas? Aquí, al ver una forma con el ojo, un bhikkhu se aferra a sus signos y características. A pesar de que, cuando deja la facultad del ojo sin protección, los estados malsanos de codicia y pesar pueden invadirlo, él no practica el camino de su restricción sensorial, él no protege la facultad del ojo, él no emprende la restricción de la facultad del ojo. Al oír un sonido con el oído... Al oler un olor con la nariz... Al saborear un sabor con la lengua... Al tocar algo tangible con el cuerpo... Al reconocer un objeto mental con la mente, se aferra a sus signos y características. No obstante que, cuando deja la facultad de la mente sin vigilancia, pueden invadirlo estados nocivos y malsanos de codicia y pesar, no practica el camino de su restricción, no protege la facultad de la mente, no emprende la restricción de la facultad de la mente. Así es como un bhikkhu *no cubre las heridas*.

8. ¿Y cómo es que un bhikkhu no humea los establos? Aquí, un bhikkhu no enseña a otros en detalle el Dhamma tal como lo ha aprendido y dominado. Así es como un bhikkhu *falla en ahumar los establos*.

9. ¿Y cómo es que un bhikkhu no conoce el vado? Aquí, un bhikkhu no va de vez en cuando a aquellos bhikkhus que han aprendido mucho, que están bien versados en la tradición, que mantienen el Dhamma, la Disciplina y los Códigos (*mātikā*)² y no indaga ni les hace preguntas a saber: —¿Cómo es esto, venerable señor? ¿Cuál es el significado de esto? Estos venerables no le revelan lo que no ha sido revelado, no aclaran lo que no está claro, ni eliminan sus dudas sobre las numerosas cosas que dan lugar a dudas. Así es como un bhikkhu *no conoce el vado*.

10. ¿Y cómo es que un bhikkhu no sabe lo que es abreviar? Aquí, cuando se enseña el Dhamma y la Disciplina proclamados por el Tathāgata, un bhikkhu no obtiene inspiración en el significado, no obtiene inspiración en el Dhamma, no obtiene alegría relacionada con el Dhamma.³ Así es como un bhikkhu *no sabe lo que es abreviar*.

11. ¿Y cómo es que un bhikkhu no conoce el camino? Aquí, un bhikkhu no entiende el Noble Óctuple Sendero como realmente es. Así es como un bhikkhu *no conoce el camino*.

12. ¿Y cómo es que un bhikkhu no está capacitado en los pastos? Aquí, un bhikkhu no entiende los cuatro fundamentos de la atención plena tal como son en realidad. Así es como un bhikkhu *es inexperto en los pastos*.⁴

13. ¿Y cómo ordeña la leche hasta la sequedad un bhikkhu? Aquí, cuando los padres de familia fieles invitan a un bhikkhu a tomar todo lo que quiera de túnicas, dádivas, alimentos, lugares de descanso y requisitos medicinales, el bhikkhu no conoce la moderación en la aceptación de tales ofrendas. Así es como un bhikkhu *ordeña hasta la sequedad*.

14. ¿Y cómo es posible que un bhikkhu no muestra mayor veneración por aquellos bhikkhus mayores, de gran antigüedad, que se han ordenado hace mucho tiempo, los padres y líderes del Saṅgha? Aquí un bhikkhu no mantiene actos corporales de benevolencia amorosa (*mettā*) tanto abierta como privadamente hacia los bhikkhus mayores; no mantiene actos verbales de benevolencia amorosa hacia ellos tanto abierta como privadamente; no mantiene actos mentales de benevolencia amorosa hacia ellos, tanto abierta como privadamente. Así es como un bhikkhu no muestra una mayor veneración por aquellos bhikkhus mayores, de gran antigüedad, que se han ordenado hace mucho tiempo, los padres y líderes del Saṅgha.

Cuando un bhikkhu posee estas once carencias, es incapaz de crecer, incrementarse y cumplir el objetivo en este Dhamma y Disciplina.

15. Bhikkhus, cuando un vaquero posee once factores, es capaz de mantener y criar una manada de ganado. ¿Cuáles son esos once? Aquí, un vaquero tiene conocimiento de la forma, es hábil en las características, extrae huevos de moscas, cubre las heridas, ahúma los establos, conoce el vado, sabe lo que es abreviar, conoce el camino, es diestro en los pastos, no ordeña hasta la sequedad y muestra una veneración extra a aquellos toros que son padres y líderes de la manada. Cuando un vaquero posee estos once factores, es capaz de mantener y criar una manada de ganado.

16. Así también, bhikkhus, cuando un bhikkhu posee estas once cualidades, es capaz de crecer, incrementarse y realizarse en este Dhamma y Disciplina. ¿Cuáles once? Aquí, un bhikkhu tiene conocimiento de la forma, es hábil en las características, extrae huevos de moscas, cubre las heridas, ahúma los establos, conoce el vado, sabe lo que es haber abrevado, conoce el camino, es diestro en los pastos, no ordeña hasta la sequedad, y muestra mayor veneración hacia los bhikkhus mayores, de gran antigüedad, que se han ordenado hace mucho tiempo, los padres y líderes del Saṅgha.

17. ¿Y cómo tiene un bhikkhu el conocimiento de la forma? Aquí un bhikkhu entiende la forma como realmente es: —Toda forma material

de cualquier tipo consta de los cuatro grandes elementos y entiende que la forma material se deriva de los cuatro grandes elementos. Así es como un bhikkhu *tiene conocimiento de la forma*.

18. ¿Y cómo es un bhikkhu experto en características? Aquí, un bhikkhu las entiende como en realidad son: Un necio se caracteriza por sus acciones; un hombre sabio se caracteriza por sus acciones. Así es como un bhikkhu *es hábil en características*.

19. ¿Y cómo es que un bhikkhu extrae los huevecillos de las moscas? Aquí, cuando ha surgido un pensamiento de deseo sensorial, un bhikkhu no lo tolera; lo abandona, lo quita, lo suprime y lo aniquila. Cuando ha surgido un pensamiento de mala voluntad... Cuando ha surgido un pensamiento de crueldad... Cuando han surgido estados nocivos y malsanos, un bhikkhu no los tolera; los abandona, los quita, los suprime y los aniquila. Así es como un bhikkhu *extrae los huevecillos de las moscas*.

20. ¿Y cómo es que un bhikkhu cubre las heridas? Aquí, al ver una forma con el ojo, un bhikkhu no capta sus signos y características. Ya que, si dejara la facultad del ojo sin protección, podrían invadirlo estados nocivos y malsanos de codicia y pesar; practica el camino de su restricción, protege la facultad del ojo, emprende la restricción de la facultad del ojo. Al oír un sonido con el oído... Al oler un olor con la nariz... Al saborear un sabor con la lengua... Al tocar algo tangible con el cuerpo... Al reconocer un objeto mental con la mente, un bhikkhu no capta sus signos y características. Puesto que, si dejara la facultad de la mente sin protección, podrían invadirlo estados nocivos y malsanos de codicia y pesar; practica el camino de su restricción, protege la facultad de la mente, emprende la restricción de la facultad de la mente. Así es como un bhikkhu *cubre las heridas*.

21. ¿Y cómo es que un bhikkhu ahúma los establos? Aquí un bhikkhu enseña a otros en detalle el Dhamma tal como lo ha aprendido y dominado. Así es como un bhikkhu *ahúma los establos*.

22. ¿Y cómo es que un bhikkhu conoce el vado? Aquí, un bhikkhu visita de vez en cuando a tales bhikkhus que han aprendido mucho, que están bien versados en la tradición, que mantienen el Dhamma, la Disciplina y los Códigos, e indaga y les hace estas preguntas: —¿Cómo es esto, venerable señor? ¿Cuál es el significado de esto? Estos venerables le revelan lo que no ha sido revelado, aclaran lo que no está claro y eliminan sus dudas sobre las numerosas cosas que dan lugar a dudas. Así es como un bhikkhu *conoce el vado*.

23. ¿Y cómo es que un bhikkhu sabe lo que es abreviar? Aquí, cuando se enseña el Dhamma y la Disciplina proclamados por el Tathāgata, un bhikkhu obtiene inspiración en el significado, obtiene inspiración en el Dhamma, obtiene alegría relacionada con el Dhamma. Así es como un bhikkhu *sabe lo que es abreviar*.

24. ¿Y cómo es que un bhikkhu conoce el camino? Aquí un bhikkhu entiende el Noble Óctuple Sendero como realmente es. Así es como un bhikkhu *conoce el camino*.

25. ¿Y cómo es un bhikkhu hábil en los pastos? Aquí un bhikkhu entiende los cuatro fundamentos de la atención plena tal como son en realidad. Así es como un bhikkhu *es hábil en los pastos*.

26. ¿Y cómo es que un bhikkhu no ordeña hasta la sequedad? Aquí, cuando los fieles jefes de familia invitan a un bhikkhu a tomar todo lo que quiera de túnicas, alimento, lugares de descanso y requisitos medicinales, el bhikkhu conoce la moderación al aceptar tales ofrendas. Así es como un bhikkhu *no ordeña hasta la sequedad*.

27. ¿Y cómo muestra un bhikkhu una veneración adicional a esos bhikkhus mayores, de gran antigüedad, que se han ordenado hace mucho tiempo, los padres y líderes del Saṅgha? Aquí un bhikkhu mantiene actos corporales de benevolencia amorosa, tanto abierta como privadamente hacia los bhikkhus mayores; mantiene actos verbales de benevolencia amorosa hacia ellos, tanto abierta como privadamente; mantiene actos mentales de benevolencia amorosa hacia ellos, tanto abierta como privadamente. Así es como un bhikkhu muestra una veneración adicional por aquellos bhikkhus mayores, de gran antigüedad, que se han ordenado hace mucho tiempo, los padres y líderes del Saṅgha.

Cuando un bhikkhu posee estas once cualidades, es capaz de crecer, incrementarse y cumplir el objetivo en este Dhamma y Disciplina.

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. Los bhikkhus estuvieron satisfechos y deleitados con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.33

1. Ver: M.129, §§2, 27.
2. BB: Los Códigos (*mātikā*) son probablemente las reglas del *Pātimokkha* abstraídas de su matriz explicativa, así como listas de las principales categorías doctrinales utilizadas para exponer el Dhamma. Para mayor información sobre los *mātikās*, ver: Watanabe, *Philosophy and its Development in the Nikāyas and Abhidhamma*, pp. 42–45.

NT: Otro contexto relevante para el término *mātikā* es la matriz o catálogo para los libros del *Abhidhamma Piṭaka*, consistente en 122 modos clasificatorios de los *dhammas* fundamentales, de los cuales 22 son tríadas (*tika*) y los restantes son díadas (*duka*). Ejemplo de una tríada serían los estados mentales sanos, malsanos e indeterminados; un ejemplo de díada sería los estados condicionados y los no condicionados (ver: p.7, *Abhidhammattha Sangaha. A Comprehensive Manual of Abhidhamma*, Bhikkhu Bodhi, editor general, BPE, ed., 2013). Tal vez en este punto, el *sutta* pudiera sugerir un conocimiento temprano de las bases que permitieron armar la estructura posterior del *Abhidhamma*.
3. Ver: n.6, M.7.
4. BB: En SN 47:6 / v.148 los cuatro fundamentos de la atención plena se denominan el “pasto adecuado” (*gocara*) de un bhikkhu, en el sentido de ser la esfera adecuada de su actividad.

34. *Cūḷagopālaka Sutta*

El discurso menor sobre el vaquero

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado estaba residiendo en el país de los Vajjianos, en Ukkācelā a orillas del río Ganges. Allí se dirigió a los bhikkhus diciendo: —Bhikkhus. — Venerable señor, respondieron. El Bienaventurado dijo esto:

2. —Bhikkhus, había una vez un vaquero necio de Magadha que, en el último mes de la temporada de lluvias, en el otoño, sin examinar la orilla cercana o la orilla más lejana del río Ganges, llevó su ganado a la otra orilla en el país de Videha, en un lugar que no tenía vado. Entonces el ganado se amontonó en medio de la corriente del río Ganges, y se encontraron con calamidad y desastre. ¿Por qué fue eso? Porque ese tonto vaquero de Magadha, en el último mes de la temporada de lluvias, en el otoño, sin examinar la orilla cercana o la más lejana del río Ganges, condujo su ganado a la otra orilla en el país de Videha, en un lugar que no tenía vado.

3. Así también, bhikkhus, en cuanto a esos *samaṇas* y brahmanes que son inexpertos en este mundo y en el otro mundo, inexpertos en el reino de Māra y lo que está fuera del reino de Māra, inexpertos en el reino de la Muerte y lo que está fuera del reino de la Muerte — conducirá al daño y sufrimiento durante mucho tiempo a aquellas personas que piensan que deberían escucharlos y confiar en ellos.

4. Bhikkhus, había una vez un pastor magadés sabio que, en el último mes de la estación lluviosa, en el otoño, después de examinar la orilla cercana y la orilla más lejana del río Ganges, llevó su ganado a la otra orilla en el país de Videha por un lugar que tenía un vado. Hizo que los toros, los padres y líderes de la manada, entraran primero, y así atravesaron la corriente del Ganges y llegaron a salvo a la otra orilla. Luego hizo entrar al ganado fuerte y al ganado domesticado, y ellos también atravesaron la corriente del Ganges y llegaron a salvo a la otra orilla. Luego hizo entrar a las novillas y a los bueyes jóvenes, y ellos también atravesaron la corriente del Ganges y llegaron a salvo a la otra orilla. Luego hizo entrar a los becerros y al ganado débil, y ellos también atravesaron la corriente del Ganges y llegaron a salvo a la otra

orilla. En ese momento había un tierno becerro que acababa de nacer y, empujado por el mugido de su madre, también atravesó la corriente del Ganges y llegó a salvo a la otra orilla. ¿Por qué fue eso? Porque ese sabio vaquero de Magadha, en el último mes de la estación lluviosa, en el otoño, después de examinar la orilla cercana y la orilla más lejana del río Ganges, condujo su ganado a la otra orilla en el país de Videha, por un lugar que tenía un vado.

5. Así también, bhikkhus, en cuanto a esos *samañas* y brahmanes que son hábiles en este mundo y en el otro mundo, hábiles en el reino de Māra y lo que está fuera del reino de Māra, hábiles en el reino de la Muerte y lo que está fuera del reino de la Muerte —conducirán al bienestar y la felicidad por mucho tiempo a aquellas personas que piensan que deben escucharlos y que son dignos de depositar su fe en ellos.

6. Bhikkhus, así como los toros, los padres y líderes de la manada, atravesaron la corriente del Ganges y cruzaron a salvo a la otra orilla, así también, aquellos bhikkhus que son *arahants* con corrupciones destruidas, que han vivido la vida santa, hicieron lo que tenían que hacer; dejaron la carga, alcanzaron su propia meta, destruyeron las cadenas del ser y se liberaron por completo a través del conocimiento final —al cruzar la corriente de Māra, cruzaron a salvo a la otra orilla.

7. Así como el ganado fuerte y el ganado para ser domesticado atravesaron la corriente del Ganges y cruzaron a salvo a la otra orilla, así también, aquellos bhikkhus que, con la destrucción de los cinco encadenamientos inferiores, reaparecerán espontáneamente [en las *Moradas Puras*] y allí alcanzarán el Nibbāna final sin tener que regresar jamás de ese mundo; cruzando la corriente de Māra llegarán a salvo a la otra orilla.

8. Así como las novillas y los bueyes jóvenes cruzaron la corriente del Ganges y cruzaron a salvo a la otra orilla, así también, aquellos bhikkhus que, con la destrucción de tres encadenamientos y con la atenuación de la aidez, la aversión y la ofuscación, son los que regresan solo una vez más a este mundo para poner fin al sufrimiento; al cruzar la corriente de Māra, ellos también llegarán a salvo a la otra orilla.

9. Así como los terneros y el ganado débil atravesaron la corriente del Ganges y llegaron a salvo a la otra orilla, así también, aquellos bhikkhus que, con la destrucción de los tres encadenamientos inferiores, entran en la corriente, ya no están sujetos a la perdición, con destino [a la liberación], rumbo a la iluminación; al cruzar la corriente de Māra, ellos también llegarán a salvo a la otra orilla.

10. Así como ese tierno ternero recién nacido, impulsado por el mugido de su madre, también atravesó la corriente del Ganges y

cruzó a salvo a la otra orilla, así también, aquellos bhikkhus que son *seguidores del Dhamma* y *seguidores de la fe*: al cruzar el arroyo de Māra, ellos también llegarán a salvo a la otra orilla.¹

11. Bhikkhus, soy experto en este mundo y en el otro mundo, experto en el reino de Māra y en lo que está fuera del reino de Māra, experto en el reino de la Muerte y en lo que está fuera del reino de la Muerte. Conducirá al bienestar y la felicidad durante mucho tiempo a aquellos que piensan que deben escucharme y depositar su fe en mí.

12. Eso es lo que dijo el Bienaventurado. Cuando el Sublime hubo dicho eso, el Maestro añadió:

“Tanto este mundo como el más allá
están bien descritos por el que sabe,
y lo que todavía está al alcance de Māra
y lo que está fuera del alcance de la Muerte.

Conociendo directamente todo el mundo,
el Iluminado que entiende
abrió la puerta al estado inmortal,
mediante el cual la seguridad de Nibbāna se puede alcanzar.

Porque la corriente de Māra ahora está atravesada,
su corriente bloqueada, sus cañas removidas;
regocíjense entonces, bhikkhus, grandiosamente,
y pongan sus corazones donde yace la seguridad”.

NOTAS M.34

1. BB: Estos son dos clases de individuos que se encuentran *en el camino* de la entrada a la corriente. Los *seguidores del Dhamma* (*dhammānusārin*) son discípulos en quienes predomina la facultad de la sabiduría (*paññindriya*) y que desarrollan la vía noble con la sabiduría a la cabeza; cuando obtienen el fruto se les llama “los que han alcanzado la noción [correcta]” (*ditṭhipatta*). Los *seguidores de la fe* (*saddhānusārin*) son discípulos en quienes la facultad de la fe (*saddhindriya*) es predominante y que desarrollan el camino noble con la fe a la cabeza; cuando obtienen el fruto se les llama “liberados por la fe” (*saddhāvimutta*). Ver: M.70, §§20, 21; también Pug. 1:35–36 / 15 y Vsm XXI, 75.

35. *Cūlasaccaka Sutta*

El discurso menor a Saccaka

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado residía en Vesālī en el Gran Bosque, en el salón con el techo de dos aguas.

2. Ahora bien, en esa ocasión Saccaka, el hijo del Nigaṇṭha, se hospedaba en Vesālī. Era un polemista y un orador inteligente considerado por muchos como un santo.¹ Se encontraba haciendo la siguiente declaración ante la asamblea de Vesālī: —No veo una orden, un jefe de un grupo, el maestro de un grupo, incluso uno que diga estar completa y plenamente iluminado, que no temblaría, que no se estremecería, ni sudaría debajo de las axilas si tuviera que debatir conmigo. Incluso si tuviera que participar en un debate sin sentido, se estremecería y temblaría si tuviera que participar en un debate conmigo. Entonces, ¿qué diré de un mero ser humano?

3. Entonces, cuando era de mañana, el venerable Assaji se vistió, y tomando su cuenco y su túnica exterior, fue a Vesālī por ofrendas de alimento.² Assaji venía a lo lejos y se acercó a él e intercambió saludos con él. Cuando terminó esta conversación cortés y amable, Saccaka el hijo de Nigaṇṭha, se paró a un lado y le dijo:

4. —Maestro Assaji, ¿cómo disciplina el samaṇa Gautama a sus discípulos? ¿Y cómo se suele presentar la instrucción del samaṇa Gautama a sus discípulos?

—Así es como el Bienaventurado disciplina a sus discípulos, Aggivessana, y así es como la instrucción del Bienaventurado es usualmente presentada a sus discípulos: Bhikkhus, la forma material es transitoria, la sensación es transitoria, la percepción es transitoria, las formaciones mentales son transitorias, la conciencia es transitoria. Bhikkhus, la forma material no es el yo, la sensación no es el yo, la percepción no es el yo, las formaciones no son el yo, la conciencia no es el yo. Todas las formaciones son transitorias; todas las cosas son *no yo*.³ Así es como el Bienaventurado disciplina a sus discípulos, y así es como la instrucción del Bienaventurado es usualmente presentada a sus discípulos.

—Si hemos oído lo que afirma el samaṇa Gautama, ciertamente hemos oído lo que es desagradable. Tal vez en algún momento nos encontremos con el Maestro Gautama y tengamos alguna conversación con él. Quizá podamos apartarlo de esa noción maligna.

5. Ahora bien, en ese momento, quinientos Licchavianos se habían reunido en un salón de asambleas para un negocio u otro. Entonces Saccaka, el hijo del Nigaṇṭha fue hacia ellos y les dijo: —¡Vengan adelante, buenos Licchavianos, vengan adelante! Hoy habrá una conversación entre el samaṇa Gautama y yo. Si el samaṇa Gautama sostiene ante mí lo que sostuvo ante mí uno de sus famosos discípulos, el bhikkhu llamado Assaji, entonces, al igual que un hombre fuerte podría apoderarse de un carnero de pelo largo por el pelo y arrastrarlo hacia adelante, hacia atrás y alrededor; así en el debate arrastraré al samaṇa Gautama hacia adelante, hacia atrás y alrededor. Así como un fuerte trabajador cervecero podría arrojar un gran tamiz de cervecería en un tanque de agua profundo, y tomándolo por las esquinas, arrastrándolo hacia adelante, hacia atrás y alrededor; así en el debate arrastraré al samaṇa Gautama hacia adelante, hacia atrás y alrededor. Así como un fuerte mezclador de cerveza podría tomar un colador por las esquinas y sacudirlo por abajo y por arriba y golpearlo por todos lados, así en el debate sacudiré al samaṇa Gautama por arriba y por abajo y lo golpearé por todos lados. Y así como un elefante de sesenta años podría sumergirse en un estanque profundo y disfrutar jugando al “lavado de cáñamo”, yo disfrutaré jugando al “lavado de cáñamo” con el samaṇa Gautama.⁴ ¡Adelante, buenos Licchavianos, adelante! Hoy habrá una conversación entre el samaṇa Gautama y yo.

6. Entonces algunos Licchavianos dijeron: —¿Quién es el samaṇa Gautama que podría refutar las afirmaciones de Saccaka, el hijo del Nigaṇṭha? Por el contrario, Saccaka, el hijo del Nigaṇṭha refutará las afirmaciones del samaṇa Gautama. Y algunos Licchavianos dijeron: —¿Quién es Saccaka, el hijo de Nigaṇṭha, para poder refutar las afirmaciones del Bienaventurado? Por el contrario, el Bienaventurado refutará las afirmaciones de Saccaka, el hijo del Nigaṇṭha. Entonces Saccaka el hijo del Nigaṇṭha fue con quinientos Licchavianos al salón con el techo de dos aguas, en el Gran Bosque.

7. Ahora, en esa ocasión, un número de bhikkhus estaban caminando de un lado a otro al aire libre. Entonces Saccaka, el hijo del Nigaṇṭha, se acercó a ellos y les preguntó: —¿Dónde está ahora el Maestro Gautama, señores? Queremos ver al Maestro Gautama.

—El Bienaventurado ha entrado en el Gran Bosque, Aggivessana, y está sentado en la raíz de un árbol para pasar el día.

8. Entonces Saccaka, el hijo del Nigaṇṭha, junto con un gran número de seguidores Licchavianos, entraron en el Gran Bosque y se dirigieron

a donde se encontraba el Bienaventurado. Intercambió saludos con el Bienaventurado, y terminada esta cortés y amable charla, se sentó a un lado. Algunos de los Licchavianos rindieron homenaje al Bienaventurado y se sentaron a un lado; algunos intercambiaron saludos con él, y cuando terminó esta cortés y amable charla, se sentaron a un lado; algunos extendieron sus manos en saludo reverencial hacia el Bienaventurado y se sentaron a un lado; algunos pronunciaron su nombre y clan en presencia del Bienaventurado y se sentaron a un lado; algunos guardaron silencio y se sentaron a un lado.

9. Cuando Saccaka, el hijo del Nigaṇṭha, se hubo sentado, dijo al Bienaventurado: —Me gustaría interrogar al Maestro Gautama sobre cierto punto, si el Maestro Gautama me concede el favor de una respuesta a la pregunta.

—Pregunta lo que quieras, Aggivessana.

—¿Cómo disciplina el Maestro Gautama a sus discípulos? ¿Y cómo se suele presentar la instrucción del Maestro Gautama a sus discípulos?

—Así es como disciplino a mis discípulos, Aggivessana, y así es como mi instrucción suele presentarse a mis discípulos: Bhikkhus, la forma material es transitoria, la sensación es transitoria, la percepción es transitoria, las formaciones mentales son transitorias, la conciencia es transitoria. Bhikkhus, la forma material no es el yo, la sensación no es el yo, la percepción no es el yo, las formaciones mentales no son el yo, la conciencia no es el yo. Todas las formaciones son transitorias; todas las cosas son *no yo*. Esa es la forma en que disciplino a mis discípulos, y así es como mi instrucción se presenta generalmente a mis discípulos.

10. —Se me ocurre un símil, Maestro Gautama.

—Explica cómo se te ocurre, Aggivessana, dijo el Bienaventurado.

—Así como cuando las semillas y las plantas, cualquiera que sea su especie, llegan a crecer, aumentar y madurar; todas lo hacen en dependencia de la tierra, basadas en la tierra; y así como cuando se realizan trabajos extenuantes, cualquiera que sea su tipo, todos se realizan en dependencia de la tierra, basados en la tierra, así también, Maestro Gautama, una persona tiene forma material como sí misma, y, basado en la forma material produce mérito o demérito. Una persona tiene sensaciones como sí misma, y, basándose en las sensaciones produce méritos o deméritos. Una persona tiene percepción como sí misma, y, en base a la percepción produce méritos o deméritos. Una persona tiene formaciones mentales como sí misma, y, basándose en formaciones produce méritos o deméritos. Una persona tiene conciencia como sí misma, y, basándose en la conciencia produce méritos o deméritos.

11. —Aggivessana, ¿acaso no estás afirmando así?: La forma material es mi yo, la sensación es mi yo, la percepción es mi yo, las formaciones son mi yo, la conciencia es mi yo.

—Afirmo así, Maestro Gautama: La forma material es mi yo, la sensación es mi yo, la percepción es mi yo, las formaciones mentales son mi yo, la conciencia es mi yo. Y lo mismo hace esta gran multitud.⁵

—¿Qué tiene que ver contigo esta gran multitud, Aggivessana? Por favor, límitate únicamente a tu propia afirmación.

—Entonces, Maestro Gautama, afirmo lo siguiente: La forma material es mi yo, la sensación es mi yo, la percepción es mi yo, las formaciones mentales son mi yo, la conciencia es mi yo.

12. —En ese caso, Aggivessana, te haré una pregunta a cambio. Responde como elijas. ¿Qué opinas, Aggivessana? ¿Un rey noble ungido en la cabeza, por ejemplo, el rey Pasenadi de Kosala o el rey Ajātasattu Vedehiputta de Magadha, ejercería el poder en su propio reino para ejecutar a los que deben ser ejecutados, para multar a los que deben ser multados y para desterrar a los que deben ser desterrados?

—Maestro Gautama, un rey noble ungido en la cabeza —por ejemplo, el rey Pasenadi de Kosala o el rey Ajātasattu Vedehiputta de Magadha— ejercería el poder en su propio reino para ejecutar a quienes deberían ser ejecutados, para multar a quienes deberían ser multados, y para desterrar a los que deberían ser desterrados. Porque incluso estas comunidades y sociedades [oligárquicas] como los vajjianos y los mállianos ejercen el poder en su propio reino para ejecutar a los que deberían ser ejecutados, multar a los que deberían ser multados y desterrar a los que deberían ser desterrados; cuánto más un rey noble ungido en la cabeza, como el rey Pasenadi de Kosala o rey Ajātasattu Vedehiputta de Magadha. La ejercería, Maestro Gautama, y sería digno de ejercerla.

13. —¿Qué piensas, Aggivessana? Cuando dices así: —La forma material es mi yo, ¿ejerces tal poder sobre esa forma material como para decir: Que mi forma sea así; que mi forma no sea así?⁶ Cuando se dijo esto, Saccaka, el hijo del Nigaṇṭha, guardó silencio.

Por segunda vez el Bienaventurado hizo la misma pregunta, y por segunda vez Saccaka, el hijo del Nigaṇṭha, guardó silencio. Entonces el Bienaventurado le dijo: —Aggivessana, responde ahora. Ahora no es el momento de callar. Si alguien, cuando el Tathāgata le hace una pregunta razonable hasta por tercera vez, aun así, no responde, su cabeza se parte en siete pedazos en ese mismo momento.

14. Ahora, en esa ocasión, un espíritu que empuñaba un rayo —que sostenía un rayo de hierro que ardía, flameaba y resplandecía— apareció en el aire sobre Saccaka, el hijo del Nigaṇṭha, pensando: “Si este Saccaka, el hijo del Nigaṇṭha, al haberle hecho una pregunta razonable hasta por tercera vez por el Bienaventurado, todavía no responde, le partiré la cabeza en siete pedazos aquí y ahora”.⁷ Entonces Saccaka, el hijo de Nigaṇṭha, se asustó, se alarmó y se aterrorizó.

Buscando su amparo, asilo y refugio en el mismo Bienaventurado, dijo: —Pregúnteme, Maestro Gautama, le responderé.

15. —¿Qué piensas, Aggivessana? Cuando dices así: “La forma material es mi yo”, ¿ejerces tal poder sobre esa forma material como para decir: “Que mi forma sea así; que mi forma no sea así”? —No, Maestro Gautama.

16. —¡Presta atención, Aggivessana, presta atención a cómo respondes! Lo que dijiste después no concuerda con lo que dijiste antes, ni lo que dijiste antes concuerda con lo que dijiste después. ¿Qué opinas, Aggivessana? Cuando dices así: “La sensación es mi yo”, ¿ejerces algún poder sobre esa sensación como para decir: “Que mi sensación sea así; que mi sensación no sea así”? —No, Maestro Gautama.

17. —¡Presta atención, Aggivessana, presta atención a cómo respondes! Lo que dijiste después no concuerda con lo que dijiste antes, ni lo que dijiste antes concuerda con lo que dijiste después. ¿Qué opinas, Aggivessana? Cuando dices así: “La percepción es mi yo”, ¿ejerces algún poder sobre esa percepción como para decir: “Que mi percepción sea así; que mi percepción no sea así”? —No, Maestro Gautama.

18. —¡Presta atención, Aggivessana, presta atención a cómo respondes! Lo que dijiste después no concuerda con lo que dijiste antes, ni lo que dijiste antes concuerda con lo que dijiste después. ¿Qué opinas, Aggivessana? Cuando dices así: “Las formaciones mentales son mi yo”, ¿ejerces tal poder sobre esas formaciones mentales como para decir: “Que mis formaciones mentales sean así; que mis formaciones mentales no sean así”? —No, Maestro Gautama.

19. —¡Presta atención, Aggivessana, presta atención a cómo respondes! Lo que dijiste después no concuerda con lo que dijiste antes, ni lo que dijiste antes concuerda con lo que dijiste después. ¿Qué opinas, Aggivessana? Cuando dices así: “La conciencia es mi yo”, ¿ejerces tal poder sobre esa conciencia como para decir: “Que mi conciencia sea así; que mi conciencia no sea así”? —No, Maestro Gautama.

20. —¡Presta atención, Aggivessana, presta atención a cómo respondes! Lo que dijiste después no concuerda con lo que dijiste antes, ni lo que dijiste antes concuerda con lo que dijiste después. ¿Qué piensas, Aggivessana, la forma material es permanente o transitoria? —Transitoria, Maestro Gautama. —¿Lo transitorio es sufrimiento o felicidad? —Sufrimiento, Maestro Gautama. —¿Lo que es transitorio, que es sufrimiento y está sujeto a cambios, es apto para ser considerado así?: “Esto es mío, esto soy yo, esto es mi ser”. —No, Maestro Gautama.

—¿Qué piensas, Aggivessana? ¿La sensación es permanente o transitoria?... ¿La percepción es permanente o transitoria?... ¿Las

formaciones son permanentes o transitorias?... ¿La conciencia es permanente o transitoria? —Transitoria, Maestro Gautama. —¿Lo transitorio es sufrimiento o felicidad? —Sufrimiento, Maestro Gautama. —¿Lo que es transitorio, que es sufrimiento y está sujeto a cambios, es apto para ser considerado así?: “Esto es mío, esto soy yo, esto es mi ser”. No, Maestro Gautama.

21. —¿Qué piensas, Aggivessana? Cuando uno se adhiere al sufrimiento, recurre al sufrimiento, se aferra al sufrimiento y considera lo que está sufriendo así: “Esto es mío, esto soy yo, esto es mi ser”, ¿podría uno comprender completamente el sufrimiento o permanecer con el sufrimiento completamente destruido?

—¿Cómo podría uno, Maestro Gautama? No, Maestro Gautama.

—¿Qué opinas, Aggivessana? Siendo así, ¿acaso no te adhieres al sufrimiento, recurres al sufrimiento, te aferras al sufrimiento y consideras lo que es sufrimiento de esta manera: “Esto es mío, esto soy yo, esto es mi ser”?

—¿Cómo no iba a hacerlo, Maestro Gautama? Sí, Maestro Gautama.⁸

22. —Es como si un hombre necesitado de duramen, buscando duramen, vagando en busca de duramen, tomara un hacha afilada y se metiera en el bosque, y allí viera un tronco grande de plátano, recto, joven, sin núcleo de yema frutal. Luego lo cortara desde la raíz, cortara la corona y desenrollara las vainas de las hojas; pero a medida que avanzara nunca llegaría ni siquiera a la albura, y mucho menos al duramen. Así también, Aggivessana, cuando te presiono, te interrogo y te contrainterrogo sobre tu propia afirmación, resultas estar vacío, vacante y equivocado. Pero fuiste tú quien hizo esta declaración ante la asamblea de Vesālī: “No veo ningún *samaṇa* o brahmán, el líder de una orden, el líder de un grupo, el maestro de un grupo, ni siquiera uno que afirme ser Consumado y plenamente iluminado, que no temblaría, que no se estremecería, ni sudaría debajo de las axilas si tuviera que debatir conmigo. Incluso si tuviera que participar en un debate sin sentido, se estremecería y temblaría si tuviera que participar en un debate conmigo, entonces, ¿qué diré de un ser humano?”

Ahora hay gotas de sudor en tu frente y han empapado tu túnica superior y han caído a tierra. Pero ahora no hay sudor en mi cuerpo. Y el Bienaventurado descubrió su cuerpo dorado ante la asamblea. Cuando se dijo esto, Saccaka, el hijo de Nigaṇṭha, se sentó en silencio, consternado, con los hombros caídos y la cabeza gacha, sombrío y sin respuesta.

23. Entonces Dummukha, el hijo de los Licchavianos, viendo a Saccaka, el hijo del Nigaṇṭha, en tal condición, dijo al Bienaventurado: —Se me ocurre un símil, Maestro Gautama.

—Explica cómo se te ocurre, Dummukha.

—Supongamos, venerable señor, que no lejos de un pueblo o ciudad hubiera un estanque con un cangrejo. Y luego un grupo de niños o niñas habiendo salido del pueblo o aldea al estanque, entrara en el agua y sacara al cangrejo del agua y lo pusiera en tierra firme. Y cada vez que el cangrejo extendiera una pata, se la cortarían, la quebrarían y la aplastarían con palos y piedras, de modo que el cangrejo con todas sus patas cortadas, rotas y aplastadas no podría volver al estanque como antes. Así también, todas las contorsiones, retorcimientos y vacilaciones de Saccaka, el hijo del Nigaṇṭha, han sido cortadas, rotas y aplastadas por el Bienaventurado, y ahora no puede volver a acercarse al Bienaventurado con el propósito de debatir.

24. Cuando se dijo esto, Saccaka, el hijo del Nigaṇṭha, le dijo: —¡Espera, Dummukha, espera! No estamos hablando contigo, aquí estamos hablando con el Maestro Gautama.

[Entonces Saccaka dijo]: Que sea, Maestro Gautama, esa charla de nosotros y de otros *samaṇas* y brahmanes ordinarios. Era mero chachareo, yo pienso. Pero ¿de qué manera un discípulo del Maestro Gautama es aquel que lleva a cabo su instrucción, que responde a su consejo, que ha cruzado más allá de toda duda, que se ha liberado de la perplejidad, que ha ganado intrepidez y se ha independizado de los demás en la dispensa del Maestro?⁹

—Aquí, Aggivessana, cualquier tipo de forma material, ya sea pasada, futura o presente, interna o externa, burda o sutil, inferior o superior, lejana o cercana, un discípulo mío ve toda forma material tal como es en realidad, con sabiduría apropiada, así: “Esto no es mío, esto no soy yo, esto no es mi ser”. Cualquier clase de sensación... Cualquier clase de percepción... Cualquier clase de formación mental... Cualquier clase de conciencia, ya sea pasada, futura o presente, interna o externa, burda o sutil, inferior o superior, lejana o cercana: un discípulo mío ve toda la conciencia como realmente es, con la sabiduría apropiada, así: “Esto no es mío, esto no soy yo, esto no es mi ser”.

Es de esta manera que un discípulo mío es alguien que lleva a cabo mi instrucción, que responde a mi consejo, que ha cruzado más allá de toda duda, se ha liberado de la perplejidad, ha ganado intrepidez y se ha vuelto independiente de los demás en la dispensa del Maestro.

25. —Maestro Gautama, ¿de qué manera es un bhikkhu, un *arahant* con corrupciones destruidas, alguien que ha vivido la vida santa, ha hecho lo que tenía que hacer, ha dejado la carga, ha alcanzado su propia meta, ha destruido las cadenas del ser y se ha liberado completamente a través del conocimiento final?

—Aquí, Aggivessana, cualquier tipo de forma material, ya sea pasada, futura o presente, interna o externa, burda o sutil, inferior o superior, lejana o cercana: un bhikkhu ha visto toda forma material

como realmente es, con la sabiduría apropiada, así: “Esto no es mío, esto no soy yo, esto no es mi ser”, y al no apegarse se libera. Cualquier tipo de sensación, ... Cualquier tipo de percepción, ... Cualquier tipo de formación mental, ... Cualquier tipo de conciencia, ya sea pasada, futura o presente, interna o externa, burda o sutil, inferior o superior, lejana o cercana: un bhikkhu ha visto toda la conciencia como realmente es, con sabiduría apropiada, así: “Esto no es mío, esto no soy yo, esto no es mi ser”, y al no apegarse se libera.

De esta manera un bhikkhu es un *arahant* con las corrupciones destruidas, alguien que ha vivido la vida santa, ha hecho lo que tenía que hacer, ha dejado la carga, ha alcanzado su propia meta, ha destruido las cadenas del ser y está completamente liberado a través del conocimiento final.

26. Cuando la mente de un bhikkhu se libera de esta manera, posee tres cualidades insuperables: visión insuperable, práctica insuperable y liberación insuperable.¹⁰ Cuando un bhikkhu se libera de esta manera, aun honra, respeta, reverencia y venera al Tathāgata de esta manera: “El Bienaventurado está iluminado y enseña el Dhamma por el bien de la iluminación. El Bienaventurado está domado y enseña el Dhamma para domarse a uno mismo. El Bienaventurado está en paz y enseña el Dhamma en aras de la paz. El Bienaventurado ha cruzado y enseña el Dhamma para cruzar.”¹¹ El Bienaventurado ha alcanzado el Nibbāna y enseña el Dhamma para alcanzar el Nibbāna”.

27. Cuando se dijo esto, Saccaka, el hijo del Nigaṇṭha, respondió: — Maestro Gautama, fuimos audaces e insolentes al pensar que podíamos atacar al Maestro Gautama en un debate. Un hombre podría atacar a un elefante loco y encontrar seguridad, pero no podría atacar al Maestro Gautama y encontrar seguridad. Un hombre puede atacar una masa de fuego ardiente y encontrar seguridad, pero no puede atacar al Maestro Gautama y encontrar seguridad. Un hombre puede atacar a una terrible serpiente venenosa y encontrar seguridad, pero no puede atacar al Maestro Gautama y encontrar seguridad. Fuimos audaces e insolentes al pensar que podíamos atacar al Maestro Gautama en un debate. Que el Bienaventurado junto con el Saṅgha de los bhikkhus consientan en aceptar de mí la comida de mañana. El Bienaventurado consintió en silencio.

28. Entonces, sabiendo que el Bienaventurado había consentido, Saccaka, el hijo del Nigaṇṭha, se dirigió a los Licchavianos: — Escúchenme Licchavianos. El samaṇa Gautama junto con el Saṅgha de los buenos bhikkhus ha sido invitado por mí para la comida de mañana. Pueden traerme lo que crean que sería adecuado para él.

29. Entonces, cuando la noche hubo terminado, los Licchavianos trajeron quinientos platos ceremoniales de arroz con leche como

regalos de comida. Entonces Saccaka, el hijo del Nigaṇṭha, hizo preparar buena comida de varias clases en su propio parque y le anunció la hora al Bienaventurado: —Ya es hora, Maestro Gautama, la comida está lista.

30. Entonces, siendo de mañana, el Bienaventurado se vistió, y tomando su cuenco y su túnica exterior, fue con el Saṅgha de bhikkhus al parque de Saccaka, el hijo del Nigaṇṭha, y se sentó en el asiento preparado. Entonces, con sus propias manos, Saccaka, el hijo del Nigaṇṭha, sirvió y satisfizo al Saṅgha de bhikkhus encabezada por el Buda con los diversos tipos de buena comida. Cuando el Bienaventurado hubo comido y dejado su cuenco a un lado, Saccaka, el hijo del Nigaṇṭha, tomó un asiento bajo, se sentó a un lado y dijo al Bienaventurado: —Maestro Gautama, que el mérito y los grandes frutos meritorios de este acto de dar sean para la felicidad de los dadores.

—Aggivessana, cualquier cosa que resulte de dar a un receptor como tú —uno que no está libre de lujuria, que no está libre de odio, que no está libre de ofuscación—, eso será para los que dan. Y cualquier cosa que resulte de dar a un destinatario como yo —alguien que está libre de lujuria, libre de odio, libre de ofuscación—, eso será para ti.¹²

NOTAS M.35

1. Según MA, Saccaka era hijo de padres nigaṇṭhas (jainistas), ambos expertos en el debate filosófico. Había aprendido mil doctrinas de sus padres y muchos más sistemas filosóficos de otros. En la discusión siguiente se hace referencia a él por el nombre de su clan, Aggivessana.

NT: En la India del tiempo del Buda, era práctica común referirse a las personas por sus nombres personales o por el nombre del clan al que pertenecían. En el segundo caso generalmente se hacía como una formalidad o muestra de cortesía o respeto, mostrando un reconocimiento al contexto social personal (linaje, herencia, posición dentro de la comunidad o rango familiar), lo cual refleja las normas de la época.

2. BB: El venerable. Assaji fue uno de los primeros cinco discípulos del Buda.
3. BB: Este resumen de la doctrina omite la segunda de las tres características, *dukkha* o sufrimiento. MA explica que Assaji omitió esto para evitar darle a Saccaka la oportunidad de intentar refutar la doctrina del Buda.
4. MA explica que los hombres practican este juego cuando preparan telas de cáñamo. Atan puñados de cáñamo tosco, los sumergen en el agua y los golpean sobre tablas a izquierda, derecha y centro. Un elefante real vio este juego y, sumergiéndose en el agua, tomó agua en su trompa y la roció sobre su vientre, su cuerpo, ambos costados y su ingle.
5. BB: Al afirmar que los cinco agregados son el yo, está, por supuesto, contradiciendo directamente la enseñanza del Buda sobre *anattā*. Él atribuye esta visión a la “gran multitud” con el pensamiento de que “la mayoría no puede estar equivocada”.
6. BB: El Buda sugiere aquí que los agregados no son el yo porque carecen de una de las características esenciales del yo: ser susceptibles al ejercicio de la maestría. Lo que no puede estar bajo mi dominio o bajo control perfecto no puede identificarse como “mi yo”.
7. MA identifica este espíritu (*yakkha*) como Sakka, gobernante de los *devas*.
8. BB: El texto entre comillas está ausente en la ed., de la PTS, pero lo suministran BBS y SBJ. A los cinco agregados aquí se les llama sufrimiento porque son transitorios y no susceptibles al ejercicio del dominio.
9. BB: Éstas son las características de una *sekha*. El *arahant*, por el contrario, no sólo posee la visión correcta del *no yo*, sino que la ha

utilizado para erradicar todo apego, como explicará el Buda en el párrafo §25.

NT: la afirmación “ser independiente de los demás en la dispensa del Buda” se refiere a que el individuo en cuestión ha ganado la plena confianza en la Triple Gema y se ha establecido en la vía de liberación. Al hacerlo se vuelve independiente de los demás, al grado de que, estrictamente hablando, ya no necesitaría una asistencia externa para concluir el camino hacia el Nibbāna final. Inclusive un *sotāpanna* que fuera negligente en la práctica, irremediablemente lograría su objetivo —como máximo— en siete vidas posteriores.

10. MA ofrece varias explicaciones alternativas de estos tres términos. Son sabiduría, práctica y liberación mundanas y supramundanas. O son enteramente supramundanos: el primero es la comprensión correcta de la vía del *arahant*, el segundo los siete factores restantes de la vía, el tercero el fruto supremo (del *arahant*). O la primera es la visión del Nibbāna, la segunda los factores del camino, la tercera el fruto supremo.
11. BB: La figura de lenguaje (que parece haber sido común en el tiempo del Buda) se encuentra también muy arraigada en el jainismo, en donde la metáfora es la de construir un puente o vado (para cruzar a la otra orilla).

NT: El cruce “a la otra orilla” se refiere al paso de la existencia condicionada al Nibbāna. A Mahāvīra —el líder de los Nigaṇṭhas (jainistas)— se le denominaba en ocasiones “el constructor de vados”. Sin duda el Buda usó esta expresión con el propósito de que el nigaṇṭha Saccaka pudiera entender fácilmente el sentido de esta.

12. BB: Aunque Saccaka admitió la derrota en el debate, todavía debe haberse considerado un santo y, por lo tanto, no se sintió impulsado a buscar refugio en la Triple Joya. Además, debido a que continuó considerándose un santo, debe haber sentido que no era apropiado para él dedicar el mérito de la dádiva a sí mismo y, por lo tanto, deseaba dedicar el mérito a los Licchavianos. Pero el Buda responde que los Licchavianos obtendrán el mérito de proporcionarle a Saccaka comida para ofrecerla al Buda, mientras que Saccaka mismo obtendrá el mérito de ofrecer la comida al Buda. El mérito de dar comida difiere en calidad “según la pureza del destinatario”, como se explica en M. 142.6.

36. *Mahāsaccaka Sutta*

El gran discurso a Saccaka

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado residía en Vesālī, en el Gran Bosque, en el salón con el techo de dos aguas.

2. Ahora bien, en esa ocasión, cuando era de mañana, el Bienaventurado había terminado de vestirse y había tomado su cuenco y su túnica exterior, deseando ir a Vesālī en busca de ofrendas de alimento.

3. Entonces, mientras Saccaka, el hijo del Nigaṇṭha, caminaba y deambulaba para hacer ejercicio, llegó al salón con el techo de dos aguas en el gran bosque.¹ El venerable Ānanda lo vio venir en la distancia y le dijo al Bienaventurado: —Venerable señor, aquí viene Saccaka, el hijo del Nigaṇṭha, un polemista y un orador inteligente considerado por muchos como un santo. Quiere desacreditar al Buda, al Dhamma y al Saṅgha. Sería bueno que el Bienaventurado se sentara un rato por compasión.² El Bienaventurado se sentó en el asiento preparado. Entonces, Saccaka, el hijo de Nigaṇṭha se acercó al Bienaventurado e intercambió saludos con él. Terminada esta cortés y amable charla, se sentó a un lado y dijo al Bienaventurado:

4. —Maestro Gautama, hay algunos *samaṇas* y brahmanes que persiguen el desarrollo del cuerpo, pero no el desarrollo de la mente.³ Están tocados por sensaciones corporales dolorosas. En el pasado, cuando uno era tocado por una sensación de dolor corporal, los muslos se ponían rígidos, el corazón estallaba, la sangre caliente brotaba de la boca, y se volvía loco y perdía la razón. Entonces, la mente estaba subordinada al cuerpo, el cuerpo ejercía dominio sobre ella. ¿Por qué es eso? Porque la mente no estaba desarrollada. Pero hay algunos *samaṇas* y brahmanes que siguen persiguiendo el desarrollo de la mente, pero no el desarrollo del cuerpo. Son tocados por una sensación mental dolorosa. En el pasado, cuando uno era tocado por una sensación de dolor mental, los muslos se ponían rígidos, el corazón estallaba, la sangre caliente brotaba de la boca y se volvía loco y perdía la razón. Entonces, el cuerpo estaba subordinado a la mente, la mente ejercía dominio sobre él. ¿Por qué es eso? Porque el cuerpo no estaba desarrollado. Maestro

Gautama, se me ha ocurrido: “Seguramente los discípulos del Maestro Gautama permanecen persiguiendo el desarrollo de la mente, pero no el desarrollo del cuerpo”.

5. —Pero, Aggivessana, ¿Qué has aprendido sobre el desarrollo del cuerpo?

—Bueno, están, por ejemplo, Nanda Vaccha, Kisa Sankicca, Makkhali Gosāla.⁴ Van desnudos, rechazan las convenciones, lamen sus manos, no vienen cuando se les pide, no se detienen cuando se les pide; no aceptan comida traída o preparada especialmente o una invitación a una comida; nada reciben de una olla, de un cuenco, de un umbral, de un palo, de un mazo, de dos que comen juntos, de una mujer encinta, de una mujer que da de mamar, de una mujer en medio de los hombres, de donde se anuncia la distribución de alimentos, desde donde espera un perro, de donde zumban las moscas; no aceptan pescado ni carne, no beben licor, vino ni brebajes fermentados. Se limitan a una casa, a un bocado; permanecen en dos casas, con dos bocados... permanecen en siete casas, con siete bocados. Viven con un platillo al día, con dos platillos al día... con siete platillos al día. Toman alimento una vez al día, una vez cada dos días... una vez cada siete días; así, incluso hasta una vez cada quince días, moran siguiendo la práctica de tomar alimentos a intervalos establecidos.

6. —¿Pero subsisten con tan poco, Aggivessana?

—No, Maestro Gautama, a veces consumen excelente comida dura, comen excelente comida blanda, prueban excelentes manjares, beben excelentes bebidas. De este modo recobran de nuevo su fuerza, se fortalecen y engordan.

—Lo que antes abandonaron, Aggivessana, luego lo vuelven a reunir. Así es como hay aumento y disminución de este cuerpo. Pero ¿qué has aprendido sobre el desarrollo de la mente?

Cuando el Bienaventurado le preguntó al hijo de Saccaka el Nigaṇṭha sobre el desarrollo de la mente, no pudo responder.

7. Entonces el Bienaventurado le dijo: —Lo que acabas de mencionar como desarrollo del cuerpo, Aggivessana, no es desarrollo del cuerpo de acuerdo con el Dhamma en la *Disciplina del noble*. Puesto que no sabes qué es el desarrollo del cuerpo, ¿cómo podrías saber qué es el desarrollo de la mente? Sin embargo, Aggivessana, en cuanto a cómo uno está subdesarrollado en cuerpo y subdesarrollado en mente, y desarrollado en cuerpo y desarrollado en mente, escucha y atiende cuidadosamente a lo que voy a decir. —Sí, señor, contestó Saccaka el hijo del Nigaṇṭha. El Bienaventurado dijo esto:

8. —¿En qué forma, Aggivessana, uno está subdesarrollado en cuerpo y subdesarrollado en mente? Aquí, Aggivessana, surge una sensación placentera en una persona ordinaria sin instrucción. Tocado por esa

sensación placentera, anhela el placer y continúa anhelando el placer. Entonces esa agradable sensación suya cesa. Con el cese de la sensación placentera, surge la sensación dolorosa. Tocado por esa sensación dolorosa, se entristece, se aflige y se lamenta, llora golpeándose el pecho y se angustia. Cuando esa sensación placentera ha surgido en él, invade su mente y permanece allí porque el cuerpo no está desarrollado. Y cuando esa sensación dolorosa ha surgido en él, invade su mente y permanece allí debido a que la mente no está desarrollada.

Cualquiera en quien, de esta doble manera, una sensación placentera surgida invada su mente y permanezca debido a que el cuerpo no está desarrollado, y una sensación dolorosa surgida invada su mente y permanezca debido a que la mente no está desarrollada, está así subdesarrollado en cuerpo y subdesarrollado en mente.

9. ¿Y cómo, Aggivessana, uno se desarrolla en cuerpo y se desarrolla en mente? Aquí, Aggivessana, surge una sensación placentera en un noble discípulo bien entrenado. Tocado por esa sensación placentera, no desea el placer ni continúa deseando el placer. Esa agradable sensación suya cesa. Con el cese de la sensación placentera, surge la sensación dolorosa. Tocado por esa sensación dolorosa, no se entristece, no se aflige, no se lamenta, no llora golpeándose el pecho y no se angustia. Cuando esa sensación agradable ha surgido en él, no invade su mente ni permanece allí porque el cuerpo está desarrollado. Y cuando esa sensación dolorosa ha surgido en él, no invade su mente ni permanece porque la mente está desarrollada.

Cualquiera en quien, de esta doble manera, la sensación placentera que surja no invade su mente ni permanezca debido a que el cuerpo está desarrollado, y la sensación dolorosa que surja no invade su mente ni permanezca debido a que la mente está desarrollada, es así entonces que está desarrollado en cuerpo y mente.⁵

10. —Tengo confianza en el Maestro Gautama así: el Maestro Gautama está desarrollado en cuerpo y desarrollado en mente.

—Ciertamente, Aggivessana, tus palabras son ofensivas y descorteses, pero aun así te responderé. Desde que me afeité el cabello y la barba, me puse la túnica amarilla y salí de la vida hogareña a la vida sin hogar, no ha sido posible que una sensación placentera surgida invadiera mi mente y permaneciera allí, o que una sensación dolorosa surgida invadiera mi mente y permaneciera allí.

11. —¿Nunca ha surgido en el Maestro Gautama una sensación tan agradable que pudiera invadir su mente y permanecer? ¿Nunca ha surgido en el Maestro Gautama una sensación tan dolorosa que pudiera invadir su mente y permanecer?”

12. —¿Por qué no, Aggivessana?⁶ Aquí, Aggivessana, antes de mi iluminación, cuando todavía era solo un *bodhisatta* no iluminado,

pensé: “La vida doméstica está llena de gente y es polvorienta; la vida del que ha salido a la vida sin hogar está abierta de par en par. No es fácil, mientras se vive en un hogar, llevar una vida santa completamente perfecta y pura, como una concha pulida. Supongamos que me afeito el pelo y la barba, me pongo la túnica amarilla y salgo de la vida hogareña a la vida sin hogar”.

13–16. Más tarde, siendo aún joven, un joven de pelo negro dotado de la bendición de la juventud, en la flor de la vida... (Como en M.26, §§14–17) ... Y me senté allí pensando: “Esto servirá para esforzarse”.

17. Ahora estos tres símiles se me ocurrieron espontáneamente, nunca escuchados previamente. Supongamos que hubiera un trozo de madera húmedo y lleno de savia sobre el agua, y un hombre viniera con una antorcha, pensando: “Encenderé un fuego, produciré calor”. ¿Qué piensas, Aggivessana? ¿Podría el hombre encender un fuego y producir calor tomando la antorcha y juntándola contra el trozo de madera húmedo y lleno de savia que yacía en el agua?

—No, Maestro Gautama. ¿Por qué no? Porque es un trozo de madera húmedo y lleno de savia, y está tendido en el agua. A la larga el hombre cosecharía solamente cansancio y frustración.

—De la misma forma, Aggivessana, por lo que respecta a los *samaṇas* y brahmanes que aún no viven con sus cuerpos apartados de los placeres sensoriales, y cuyo deseo sensorial, afecto, infatuación, sed y fiebre por los placeres sensoriales no ha sido completamente abandonado y suprimido internamente, inclusive si esos buenos *samaṇas* y brahmanes sienten sensaciones dolorosas, desgarradoras y penetrantes debidas al esfuerzo, son incapaces de conocimiento y visión e iluminación suprema, e, inclusive, si esos buenos *samaṇas* o brahmanes no sienten sensaciones dolorosas, desgarradoras y penetrantes debidas al esfuerzo, también son incapaces de lograr conocimiento y visión y suprema iluminación. Este es el primer símil que se me ocurrió espontáneamente, nunca escuchado previamente.

18. Nuevamente, Aggivessana, se me ocurrió espontáneamente un segundo símil, nunca escuchado previamente. Supongamos que hubiera un trozo de madera húmedo y lleno de savia sobre tierra seca lejos del agua, y un hombre viniera con una antorcha, pensando: “Encenderé un fuego, produciré calor”. ¿Qué piensas, Aggivessana? ¿Podría el hombre encender un fuego y producir calor tomando la antorcha y juntándola contra el trozo de madera húmedo y lleno de savia que yacía en tierra seca lejos del agua?

—No, Maestro Gautama. ¿Por qué no? Porque es un trozo de madera húmedo y lleno de savia, a pesar de que yace en tierra seca lejos del agua. Eventualmente, el hombre solo cosecharía cansancio y frustración.

—Así también, Aggivessana, en cuanto a esos *samañas* y brahmanes que viven corporalmente apartados de los placeres sensoriales,⁷ pero cuyo deseo sensorial, inclinación, infatuación, sed y fiebre por los placeres sensoriales no han sido completamente abandonados y suprimidos internamente, incluso si esos buenos *samañas* y brahmanes sienten sensaciones dolorosas, desgarradoras y penetrantes debido al esfuerzo, son incapaces de conocimiento y visión e iluminación suprema; e, incluso, si esos buenos *samañas* y brahmanes no sienten sensaciones dolorosas, desgarradoras y penetrantes debido al esfuerzo, también son incapaces de conocimiento, visión e iluminación suprema. Este fue el segundo símil que se me ocurrió espontáneamente, nunca escuchado previamente.

19. Nuevamente, Aggivessana, se me ocurrió espontáneamente un tercer símil, nunca escuchado previamente. Supongamos que hubiera un trozo de madera seca y sin savia sobre tierra firme, lejos del agua, y un hombre viniera con una antorcha, pensando: “Encenderé un fuego, produciré calor”. ¿Qué piensas, Aggivessana? ¿Podría el hombre encender un fuego y producir calor juntándola contra el trozo de madera seca y sin savia que yace en tierra seca, lejos del agua?

—Sí, Maestro Gautama. ¿Por qué razón? Porque es un pedazo de madera seco y sin savia, y está tendido en tierra seca lejos del agua.

—Así también, Aggivessana, en cuanto a esos *samañas* y brahmanes que viven corporalmente apartados de los placeres sensoriales, y cuyo deseo sensorial, inclinación, infatuación, sed y fiebre por los placeres sensoriales han sido completamente abandonados y suprimidos internamente, incluso si esos buenos *samañas* y brahmanes sienten sensaciones dolorosas, desgarradoras y penetrantes debido al esfuerzo, son capaces de conocimiento y visión, e iluminación suprema; y, aunque esos buenos *samañas* y brahmanes no sientan sensaciones dolorosas, desgarradoras y penetrantes debido al esfuerzo, son capaces de conocimiento y visión y suprema iluminación.⁸ Este fue el tercer símil que se me ocurrió espontáneamente, nunca escuchado previamente. Estos son los tres símiles que se me ocurrieron espontáneamente, nunca escuchados previamente.

20. Pensé: “Supongamos que, con los dientes apretados y la lengua presionada contra el paladar, golpeo, limito y aplasto la mente con la mente”. Entonces, con los dientes apretados y la lengua presionada contra el paladar de mi boca, golpeé, constreñí y aplasté la mente con la mente. Mientras lo hacía, el sudor corría por mis axilas. Así como un hombre fuerte puede agarrar a un hombre más débil por la cabeza o los hombros y golpearlo, constreñirlo y aplastarlo, así también, con los dientes apretados y con la lengua presionada contra el paladar, golpeé, constreñí y aplasté la mente con la mente, y el sudor corría

por mis axilas. Pero, aunque se despertó en mí una energía incansable y se estableció una atención plena incesante, mi cuerpo estaba sobreexcitado e intranquilo porque estaba exhausto por el doloroso esfuerzo. Pero tal sensación dolorosa surgida en mí no invadió mi mente ni permaneció.⁹

21. Pensé: “Supongamos que practico la meditación sin respiración”. Así que detuve las inhalaciones y exhalaciones por la boca y la nariz. Mientras lo hacía, hubo un fuerte sonido de viento saliendo de mis oídos. Así como hay un fuerte sonido cuando se sopla el fuelle de un herrero, así también, mientras detenía la inhalación y la exhalación a través de mi nariz y oídos, había un fuerte sonido de viento saliendo de mis oídos. Pero, aunque se despertó en mí una energía incansable y se estableció una atención plena incesante, mi cuerpo estaba sobreexcitado e intranquilo porque estaba exhausto por el doloroso esfuerzo. Pero tal sensación dolorosa surgida en mí no invadió mi mente ni permaneció.

22. Pensé: “Supongamos que sigo practicando la meditación sin respiración”. Así que detuve las inhalaciones y exhalaciones por la boca, la nariz y los oídos. Mientras lo hacía, vientos violentos atravesaron mi cabeza. Así como si un hombre fuerte fuera a traspasar mi cabeza con la punta de una espada afilada, así también, mientras detenía las inhalaciones y exhalaciones a través de mi boca, nariz y oídos, dolores violentos atravesaron mi cabeza. Pero, aunque se despertó en mí una energía incansable y se estableció una atención plena incesante, mi cuerpo estaba sobreexcitado e intranquilo porque estaba exhausto por el doloroso esfuerzo. Pero tal sensación dolorosa surgida en mí no invadió mi mente ni permaneció allí.

23. Pensé: “Supongamos que sigo practicando la meditación sin respiración”. Así que detuve las inhalaciones y exhalaciones por la boca, la nariz y los oídos. Mientras lo hacía, sentía violentos dolores en la cabeza. Así como si un hombre fuerte estuviera ajustando una correa de cuero resistente alrededor de mi cabeza, como una banda alrededor de la cabeza, así también, mientras detenía las inhalaciones y exhalaciones a través de mi boca, nariz y oídos, hubo dolores violentos en mi cabeza. Pero, aunque se despertó en mí una energía incansable y se estableció una atención plena incesante, mi cuerpo estaba sobreexcitado e intranquilo porque estaba exhausto por el doloroso esfuerzo. Pero tal sensación dolorosa surgida en mí no invadió mi mente ni permaneció allí.

24. Pensé: “Supongamos que sigo practicando la meditación sin respiración”. Así que detuve las inhalaciones y exhalaciones por la boca, la nariz y los oídos. Mientras lo hacía, dolores violentos me partieron el vientre. Al igual que si un carnicero hábil, o su aprendiz, fueran a rebanar el vientre de un buey con un cuchillo de carnicero afilado, así también, mientras detuve las inhalaciones y exhalaciones a través de

mi boca, nariz y oídos, dolores violentos atravesaron mi vientre. Pero, aunque se despertó en mí una energía incansable y se estableció una atención plena incesante, mi cuerpo estaba sobreexcitado e intranquilo porque estaba exhausto por el doloroso esfuerzo. Pero tal sensación dolorosa surgida en mí no invadió mi mente ni permaneció allí.

25. Pensé: “Supongamos que sigo practicando la meditación sin respiración”. Así que detuve las inhalaciones y exhalaciones por la boca, la nariz y los oídos. Mientras lo hacía, hubo un violento ardor en mi cuerpo. Tal como si dos hombres fuertes fueran a agarrar a un hombre más débil por ambos brazos y asarlo sobre una fogata de brasas ardientes, así también, mientras detenía las inhalaciones y exhalaciones a través de mi boca, nariz y oídos, había un ardor violento en mi cuerpo. Pero, aunque se despertó en mí una energía incansable y se estableció una atención plena incesante, mi cuerpo estaba sobreexcitado e intranquilo porque estaba exhausto por el doloroso esfuerzo. Pero tal sensación dolorosa surgida en mí no invadió mi mente ni permaneció allí.

26. Ahora, cuando los *devas* me vieron, algunos dijeron: —El samaña Gautama está muerto. Otros *devas* dijeron: —El samaña Gautama no está muerto, se está muriendo. Y otros *devas* dijeron: —El samaña Gautama no está muerto ni está muriendo; él es un *arahant*, y así es como moran ellos.

27. Pensé: “Supongamos que practico abstenerme completamente de comida”. Entonces los *devas* vinieron a mí y me dijeron: —Buen señor, no practique abstenerse completamente de comida. Si lo hace, infundiremos comida celestial en los poros de su piel y vivirá de eso. Consideré: “Si afirmo estar completamente en ayunas mientras estos *devas* infunden comida celestial en los poros de mi piel y vivo de eso, entonces estaré mintiendo”. Así que descarté a esos *devas*, diciendo: —No hay necesidad.

28. Pensé: “Supongamos que tomo muy poca comida, un puñado cada vez, ya sea de sopa de frijoles, sopa de lentejas, sopa de chícharos o sopa de guisantes”. Así que tomaba muy poca comida, un puñado cada vez, ya fuera sopa de frijoles, sopa de lentejas, sopa de chícharos o sopa de guisantes. Mientras lo hacía, mi cuerpo alcanzó un estado de extrema demacración. Debido a que comía tan poco, mis miembros se volvieron como los segmentos articulados de tallos de vid o tallos de bambú. Debido a que comía tan poco, mi trasero se volvió como la pezuña de un camello. Debido a que comía tan poco, las protuberancias de mi columna sobresalían como cuentas acordonadas. Debido a que comía tan poco, mis costillas sobresalían tan flacas como las gastadas vigas de un viejo granero sin techo. Por haber comido tan poco, el brillo de mis ojos se hundió hasta el fondo de sus órbitas, pareciendo el

brillo del agua que se ha hundido hasta el fondo de un pozo profundo. De comer tan poco mi cuero cabelludo se arrugó y se secó como un cuenco de calabaza verde que se encoge y se marchita con el viento y el sol. De comer tan poco se me pegaba la piel del vientre a la columna vertebral; así, si tocaba la piel de mi vientre, me encontraba con mi columna vertebral, y si tocaba mi columna vertebral, me encontraba con la piel de mi vientre. De comer tan poco, si defecaba u orinaba, me caía de cara. Por comer tan poco, si trataba de aliviar mi cuerpo frotándome las extremidades con las manos, el cabello, podrido en sus raíces, se caía de mi cuerpo mientras frotaba.

29. Ahora bien, cuando la gente me vio, algunos dijeron: —El samaṇa Gautama es negro. Otras personas dijeron: —El samaṇa Gautama no es negro, es marrón. Otras personas dijeron: —El samaṇa Gautama no es ni negro ni marrón, él es de piel dorada. Tanto se había deteriorado el color claro y brillante de mi piel por haber comido tan poco.

30. Pensé: “Cualquiera de los *samaṇas* o brahmanes en el pasado que hayan experimentado sensaciones dolorosas, atormentadoras y punzantes debido al esfuerzo, esto es lo extremo, no hay nada más allá de esto. Y cualquier *samaṇa* y brahmán en el futuro experimentará sensaciones dolorosas, atormentadoras y punzantes debido al esfuerzo, esto es lo extremo, no hay nada más allá de esto. Y cualesquiera que sean los *samaṇas* y los brahmanes que en la actualidad experimenten sensaciones dolorosas, atormentadoras y punzantes debido al esfuerzo, esto es lo extremo, no hay nada más allá de esto. Pero debido a esta torturante práctica de austeridades no he alcanzado ningún estado sobrehumano, ninguna distinción en conocimiento y visión digna de los nobles. ¿Acaso podría haber otro camino hacia la iluminación?”

31. Pensé: “Recuerdo que cuando mi padre, el Sakya, estaba ocupado, mientras yo estaba sentado a la sombra fresca de un árbol de manzano, completamente apartado de los placeres sensoriales, apartado de los estados malsanos, entré y permanecí en el primer *jhāna*, que va acompañado de aplicación inicial y aplicación sostenida de la mente, con gozo y placer nacidos de la reclusión.¹⁰ ¿Acaso podría ser ese el camino hacia la iluminación?” Luego, siguiendo ese recuerdo, vino el entendimiento: “Ese es de hecho el camino a la iluminación”.

32. Pensé: “¿Por qué tengo miedo de ese placer que no tiene nada que ver con los placeres sensoriales y los estados malsanos?” Pensé: “No tengo miedo de ese placer ya que no tiene nada que ver con los placeres sensoriales y estados malsanos”.¹¹

33. Pensé: “No es fácil alcanzar ese placer con un cuerpo tan excesivamente demacrado. Supongamos que comiera algo de comida sólida, un poco de arroz hervido y gachas”.

Y comí algo de comida sólida, un poco de arroz hervido y gachas. Ahora, en ese momento, cinco bhikkhus me estaban esperando, pensando: “Si nuestro samana Gautama logra algún estado superior, nos informará”. Pero cuando comí el arroz hervido y las gachas, los cinco bhikkhus se disgustaron y me dejaron, pensando: “El samana Gautama ahora vive lujosamente; ha renunciado a su esfuerzo y ha vuelto al lujo”.

34. Ahora bien, cuando hube comido alimentos sólidos y recobré mi fuerza, posteriormente, completamente aislado de los placeres sensoriales, aislado de los estados malsanos, entré y permanecí en el primer *jhāna*, que está acompañado de aplicación inicial y aplicación sostenida de la mente, con gozo y placer nacidos de la reclusión. Pero tal sensación agradable surgida en mí no invadió mi mente ni permaneció allí.¹²

35–37. Con el aquietamiento de la aplicación inicial y la aplicación sostenida de la mente, entré y permanecí en el segundo *jhāna*... Con el desvanecimiento también del gozo... entré y permanecí en el tercer *jhāna*... Con el abandono del placer y el dolor... entré y permanecí en el cuarto *jhāna*... Pero esa sensación agradable surgida en mí no invadió mi mente y permaneció allí.

38. Cuando mi mente concentrada estuvo así purificada, brillante, sin mancha, libre de imperfecciones, maleable, manejable, estable, y habiendo alcanzado la imperturbabilidad, la dirigí al conocimiento del recuerdo de vidas pasadas. Recordé mis múltiples vidas pasadas, es decir, un nacimiento, dos nacimientos... (Como en M. 4.27) ... Así, con sus aspectos y detalles, recordé mis múltiples vidas pasadas.

39. Este fue el primer conocimiento verdadero que obtuve en la primera vigilia de la noche. Se desterró la ignorancia y surgió el verdadero conocimiento, se desterraron las tinieblas y surgió la luz, como sucede en quien permanece diligente, enérgico y resuelto. Pero esa sensación tan agradable surgida en mí no invadió mi mente ni permaneció allí.

40. Cuando mi mente concentrada estuvo así purificada, brillante, sin mancha, libre de imperfecciones, maleable, manejable, estable y habiendo alcanzado la imperturbabilidad, la dirigí al conocimiento de la desaparición y reaparición de los seres... (Como en M. 4.29) ... Así, con el ojo divino, que está purificado y supera al humano, vi morir y reaparecer a los seres, inferiores y superiores, hermosos y feos, afortunados y desafortunados, y comprendí cómo los seres pasan de un mundo a otro según sus acciones.

41. Este fue el segundo conocimiento verdadero que obtuve en la vigilia media de la noche. Se desterró la ignorancia y surgió el verdadero conocimiento, se desterraron las tinieblas y surgió la luz, como sucede en quien permanece diligente, enérgico y resuelto. Pero esa sensación tan agradable surgida en mí no invadió mi mente ni permaneció allí.

42. Cuando mi mente concentrada estuvo así purificada, brillante, sin mancha, libre de imperfecciones, maleable, manejable, estable y habiendo alcanzado la imperturbabilidad, la dirigí al conocimiento de la destrucción de las corrupciones. Supe directamente cómo es en realidad: “Esto es sufrimiento” ... “Este es el origen del sufrimiento” ... “Este es el cese del sufrimiento” ... “Este es el camino que lleva al cese del sufrimiento”; “Estas son las corrupciones” ... “Este es el origen de las corrupciones” ... “Este es el cese de las corrupciones” ... “Este es el camino que conduce al cese de las corrupciones”.

43. Cuando supe y vi esto, mi mente se liberó de la corrupción del deseo sensorial, de la corrupción del deseo de existencia y de no existencia, y de la corrupción de la ignorancia. Cuando mi mente fue liberada, vino el conocimiento: “Está liberada”. Supe directamente: “El nacimiento ha sido destruido, la vida santa ha sido vivida, lo que tenía que hacerse ha sido hecho, ya no hay más llegar a ningún estado de ser”.

44. Este fue el tercer conocimiento verdadero alcanzado por mí en la última vigilia de la noche. Se desterró la ignorancia y surgió el verdadero conocimiento, se desterraron las tinieblas y surgió la luz, como sucede en quien permanece diligente, enérgico y resuelto. Pero esa sensación tan agradable surgida en mí no invadió mi mente ni permaneció allí.

45. Aggivessana, recuerdo haber enseñado el Dhamma a una asamblea de muchos cientos, e incluso entonces cada persona pensaba de mí: “El samaṇa Gautama está enseñando el Dhamma especialmente para mí”. Pero no debe considerarse así; el Tathāgata enseña el Dhamma a otros solo para darles conocimiento. Cuando la plática ha terminado, Aggivessana, entonces establezco mi mente internamente, la aquieto, la llevo a la unificación y la concentro en el mismo signo de concentración previo, en el cual permanezco constantemente.¹³

—Este es un asunto en el que se puede confiar en el Maestro Gautama, tal como caracteriza a uno realizado y plenamente iluminado. ¿Pero el Maestro Gautama recuerda haber dormido durante el día?¹⁴

46. —Recuerdo, Aggivessana, en el último mes de la temporada de calor, al regresar de mi ronda de recolección de ofrendas de alimento, después de mi comida extendiendo mi túnica exterior doblada en cuatro, y, acostado sobre mi lado derecho, me duermo atento y plenamente consciente.

—Algunos *samaṇas* y brahmanes llaman a eso morar en el engaño, Maestro Gautama.

—No es de tal manera que uno se engañe o no se engañe, Aggivessana. En cuanto a cómo uno se engaña o no se engaña, escucha y presta atención a lo que diré. —Sí, señor, contestó Saccaka, el hijo del Nigaṇṭha. El Bienaventurado dijo esto:

47. —Yo llamo engañado, Aggivessana, al que no ha abandonado las corrupciones que profanan, traen la renovación del ser, dan problemas, maduran en el sufrimiento y conducen al futuro nacimiento, envejecimiento y muerte; porque es con el no abandono de las corrupciones que uno se engaña. Aquel a quien llamo no engañado es al que ha abandonado las corrupciones que contaminan, traen renovación del ser, dan problemas, maduran en el sufrimiento, y conducen al futuro nacimiento, envejecimiento y muerte; porque es con el abandono de las corrupciones que uno no se engaña. El Tathāgata, Aggivessana, ha abandonado las corrupciones que profanan, traen la renovación del ser, causan problemas, maduran en el sufrimiento y conducen al futuro nacimiento, envejecimiento y muerte; las ha cortado de raíz, las ha hecho como un tocón de palmera, las ha eliminado para que ya no estén sujetas a un surgimiento futuro. Así como una palmera cuya copa es cortada es incapaz de crecer más, así también, el Tathāgata ha abandonado las corrupciones que profanan... las ha eliminado para que ya no estén sujetas a surgimiento futuro.

48. Cuando se dijo esto, Saccaka, el hijo del Nigaṇṭha, dijo: —Es maravilloso, Maestro Gautama, es maravilloso cómo, cuando se le habla ofensivamente al Maestro Gautama una y otra vez, cuando se le ataca mediante formas de lenguaje descorteses, el color de su piel se ilumina y el color de su rostro se aclara, como es de esperar de alguien que es Consumado y plenamente iluminado. Recuerdo, al Maestro Gautama, entablar un debate con Pūraṇa Kassapa, y luego él mintió, desvió la conversación y mostró ira, odio y amargura. Pero cuando al Maestro Gautama se le habla ofensivamente una y otra vez, cuando es agredido por formas de lenguaje descorteses, el color de su piel se ilumina y el color de su rostro se aclara, como es de esperar de alguien que es Consumado y plenamente iluminado. Recuerdo al Maestro Gautama entablar un debate con Makkhali Gosāla... Ajita Kesakambalin... Pakudha Kaccāyana... Sañjaya Belatṭhiputta... Nigaṇṭha Nātaputta, y luego él se anduvo con rodeos, apartó la conversación y mostró ira, odio, y amargura. Pero cuando al Maestro Gautama se le habla ofensivamente una y otra vez, asediado por formas de lenguaje descorteses, el color de su piel se ilumina y el color de su rostro se aclara, como es de esperar de alguien que es Consumado y plenamente iluminado. Y ahora, Maestro Gautama, partimos. Estamos ocupados y tenemos mucho que hacer.

—Ahora es el momento, Aggivessana, de hacer lo que creas conveniente.

Entonces Saccaka el hijo del Nigaṇṭha, habiéndose deleitado y regocijado con las palabras del Bienaventurado, se levantó de su asiento y partió.¹⁵

NOTAS M.36

1. MA: Saccaka se acercó con la intención de refutar la doctrina del Buda, lo cual no logró en su encuentro anterior con el Buda (en M.35). Pero esta vez vino solo, pensando que si sufría una derrota nadie se enteraría. Tenía la intención de refutar al Buda con su pregunta sobre dormir durante el día, la cual no pregunta sino hasta cerca del final del *sutta* (§45).
2. MA: Ānanda dice esto por compasión hacia Saccaka, pensando que, si llega a ver al Buda y escuchar el Dhamma, eso le conducirá a su bienestar y felicidad por mucho tiempo.
3. BB: Quedará claro en el párrafo §5 que Saccaka identifica el “desarrollo del cuerpo” (*kāyabhāvanā*) con la práctica de la auto mortificación. Como no ve a los bhikkhus dedicados a la auto mortificación, sostiene que no persiguen el desarrollo del cuerpo. Pero el Buda (según MA) entiende el “desarrollo del cuerpo” como meditación introspectiva, y el “desarrollo de la mente” (*cittabhāvanā*) como meditación de serenidad.
4. BB: Éstos son los tres mentores de los Ājīvakas; el último fue contemporáneo de Buda, los dos primeros son figuras casi legendarias cuyas identidades siguen siendo oscuras. El *bodhisatta* había adoptado sus prácticas durante su período de ascetismo (véase M. 12.45), pero posteriormente las rechazó por considerarlas poco conducentes a la iluminación.
5. MA explica que aquí el “desarrollo del cuerpo” es la introspección y el “desarrollo de la mente” la concentración. Cuando el noble discípulo experimenta una sensación placentera, no se siente abrumado porque, a través del desarrollo de su introspección, comprende que la sensación es temporal, insatisfactoria e impersonal; y cuando experimenta una sensación dolorosa, no se siente abrumado porque, a través del desarrollo de su concentración, puede escapar de ella entrando en una de las absorciones meditativas.
6. BB: Ahora el Buda responderá a las preguntas de Saccaka mostrando primero las sensaciones extremadamente dolorosas que experimentó durante su curso de prácticas ascéticas, y luego las sensaciones extremadamente placenteras que experimentó durante sus logros meditativos que precedieron a su iluminación.
7. BB: PTS ciertamente se equivoca al leer aquí *avūpakatṭho*, “no retirado”. En la primera edición traduje este pasaje basándome en BBS, que tiene *kāyena c’eva cittaena ca*. Pero PTS y SBJ omiten *cittaena*, y parece difícil entender cómo se puede describir a estos

ascetas como “mentalmente retirados” de los placeres sensuales cuando no han acallado el deseo sensorial dentro de sí mismos. Por lo tanto, sigo a PTS y SBJ.

8. BB: Es desconcertante que en los siguientes párrafos se muestre al *bodhisatta* participando en la auto mortificación después de haber llegado a la conclusión de que tales prácticas son inútiles para alcanzar la iluminación. Esta yuxtaposición disonante de ideas levanta la sospecha de que la secuencia narrativa del *sutta* se ha confundido. El lugar apropiado para el símil de los palos de fuego [antorchas], al parecer, sería al final del período de experimentación ascética del *bodhisatta*, cuando hubo adquirido una base sólida para rechazar la auto mortificación. Sin embargo, MA acepta la secuencia como dada y plantea la pregunta de por qué el *bodhisatta* emprendió la práctica de austeridades si hubiera podido alcanzar la Budeidad sin hacerlo. Responde: Lo hizo, primero, para mostrar su propio esfuerzo al mundo, porque la cualidad de la energía invencible le daba alegría; y segundo, por compasión hacia las generaciones posteriores, inspirándolas a esforzarse con la misma determinación que él aplicó para alcanzar la iluminación.
9. BB: Esta oración, repetida también al final de cada una de las siguientes secciones, responde a la segunda de las dos preguntas planteadas por Saccaka en el párrafo §11.
10. MA: Durante la niñez del *bodhisatta* como príncipe, en una ocasión su padre dirigió una labranza ceremonial en un festival tradicional de los Sakya. El príncipe fue llevado a la fiesta y se le preparó un lugar bajo un manzano. Cuando sus asistentes lo dejaron para observar la ceremonia del arado, el príncipe, al encontrarse completamente solo, espontáneamente se sentó en postura de meditación y alcanzó el primer *jhāna* a través de la atención plena en la respiración. Cuando los asistentes regresaron y encontraron al niño sentado en meditación, informaron de esto al rey, quien vino y se inclinó en veneración ante su hijo.
11. BB: Este pasaje marca un cambio en la evaluación del placer por parte del *bodhisatta*; ahora ya no se considera algo que deba temerse y desterrarse mediante la práctica de austeridades, sino que, cuando nace del aislamiento y el desapego, se considera un valioso acompañamiento de las etapas superiores en el camino hacia la iluminación. Véase M. 139.9 sobre la doble división del placer.
12. BB: Esta frase responde a la primera de las dos preguntas planteadas por Saccaka en el párrafo §11.

13. MA explica aquí el “signo de concentración” (*samādhinimitta*) como el logro de la vacuidad (*suññataphalasamāpatti*). Véase también M. 122.6.
14. BB: Ésta era la pregunta que Saccaka pretendía formular originalmente al Buda. MA explica que, aunque los *arahants* han eliminado toda la pereza y el letargo, todavía necesitan dormir para disipar el cansancio físico intrínseco del cuerpo.
15. MA explica que, aunque Saccaka no alcanzó ningún logro ni siquiera se estableció en los Tres Refugios, el Buda le enseñó dos largos *suttas* para depositar en él una impresión mental (*vāsanā*) que maduraría en el futuro. Porque previó que, en un momento posterior, después de que la dispensación se estableciera en Sri Lanka, Saccaka renacería allí y alcanzaría el estado de *arahant* como el gran *arahant*, Kāḷa Buddhārakkhita Thera.

37. *Cūḷataṇhāsankhaya Sutta*

El discurso menor sobre la destrucción de la avidez

1. Esto he escuchado. En una ocasión el Bienaventurado residía en Sāvattḥī, en el parque del este, en el palacio de la madre de Migāra.

2. Entonces Sakka, soberano de los *devas*, se acercó al Bienaventurado, y después de rendirle homenaje, se paró a un lado y preguntó: —Venerable señor, ¿en qué forma, en breve, un bhikkhu está liberado mediante la destrucción de la avidez, alguien que ha alcanzado el fin último, la máxima seguridad respecto a la esclavitud, la última vida santa, la meta final, uno que es el primero entre *devas* y humanos?¹

3. —Aquí, soberano de los *devas*, un bhikkhu sabe que no vale la pena adherirse a nada. Cuando un bhikkhu sabe que no vale la pena adherirse a nada, lo sabe todo directamente; habiéndolo conocido todo directamente, lo comprende todo por completo. Habiendo comprendido completamente todo, cualquier sensación que sienta, ya sea placentera o dolorosa o *ni dolorosa ni placentera*, él permanece contemplando la transitoriedad en esas sensaciones (*vedanāsu aniccānupassī*), contemplando el desapasionamiento (*virāgānupassī*), contemplando el cese (*nirodhānupassī*), contemplando el abandono (*paṭinissaggānupassī*). Contemplando así, no se aferra a nada en el mundo. Cuando no se aferra, no se agita; cuando no se agita, alcanza personalmente el Nibbāna.² Comprende: —El nacimiento ha sido destruido, la vida santa se ha vivido, lo que se tenía que hacer se ha hecho, y ya no hay retorno a ningún estado de ser. Brevemente, es de esta manera, soberano de los *devas*, que un bhikkhu se libera en la destrucción de la avidez, uno que ha alcanzado el fin último, la seguridad final respecto a la esclavitud, la última vida santa, la meta final, uno que es el más destacado entre *devas* y humanos.

4. Entonces Sakka, soberano de los *devas*, deleitándose y regocijándose con las palabras del Bienaventurado, rindió homenaje al Bienaventurado, y, manteniéndolo a su derecha, desapareció de inmediato.

5. Ahora bien, en esa ocasión el venerable Mahā Moggallāna estaba sentado no lejos del Bienaventurado. Luego reflexionó: “¿Acaso ese espíritu penetró el significado de las palabras del Bienaventurado cuando se regocijó, o no? Supongamos que averiguo si lo hizo o no”.

6. Entonces, tan rápido como un hombre fuerte podría extender su brazo flexionado o flexionar su brazo extendido, el venerable Mahā Moggallāna desapareció del palacio de la madre de Migāra en el parque del este y apareció entre los *devas* de los Treinta y Tres.

7. Ahora bien, en esa ocasión, Sakka, soberano de los *devas*, estaba equipado y dotado con un centenar de placeres con los cinco tipos de música celestial, y estaba disfrutando de ello en el parque de placer del Loto Único. Cuando vio venir al venerable Mahā Moggallāna a lo lejos, despidió la música, fue a donde se encontraba el venerable Mahā Moggallāna y le dijo: —¡Venga, buen señor Moggallāna! ¡Bienvenido, buen señor Moggallāna! Ha pasado mucho tiempo, buen señor Moggallāna, desde que encontró una oportunidad para venir aquí. Siéntese, buen señor Moggallāna; este asiento está listo.

El venerable Mahā Moggallāna se sentó en el asiento preparado, y Sakka tomó un asiento bajo y se sentó a un lado. El venerable Mahā Moggallāna le preguntó entonces:

8. —Kosiya,³ ¿cómo te dijo el Bienaventurado en breve acerca de la liberación con la destrucción de la avidez? Sería bueno si también pudiéramos escuchar esa declaración.

—Buen señor Moggallāna, estamos tan ocupados, tenemos tanto que hacer; no solo con nuestros propios asuntos, sino también con los asuntos de los *devas* de los Treinta y Tres. Además, buen señor Moggallāna, lo que es bien oído, bien aprendido, bien atendido, bien recordado, de repente se desvanece de nosotros. Ahora bien, señor Moggallāna, sucedió una vez que estalló la guerra entre los *devas* y los titanes.⁴ En esa guerra los *devas* ganaron y los titanes fueron derrotados. Cuando gané esa guerra y regresé de ella como un conquistador, mandé construir el palacio Vejayanta. Buen señor Moggallāna, el palacio Vejayanta tiene cien torres, y cada torre tiene setecientas cámaras superiores, y cada cámara superior tiene siete ninfas, y cada ninfa tiene siete doncellas. ¿Le gustaría ver la belleza del Palacio Vejayanta, buen señor Moggallāna? El venerable Mahā Moggallāna consintió en silencio.

9. Entonces Sakka, soberano de los *devas*, y el divino Rey Vessavaṇa⁵ fueron al Palacio Vejayanta, dándole el paso al venerable Mahā Moggallāna. Cuando las doncellas de Sakka vieron al venerable Mahā Moggallāna viniendo a lo lejos, se avergonzaron y apenadas se fueron cada una a sus propias habitaciones. Así como una nuera se avergüenza y se apena al ver a su suegro, así también, cuando las doncellas de

Sakka vieron venir al venerable Mahā Moggallāna, se avergonzaron y se apenaron y se fueron cada una a sus propias habitaciones.

10. Entonces Sakka, gobernante de los *devas*, y el divino Rey Vessavaṇa hicieron que el venerable Mahā Moggallāna caminara por todo el palacio Vejayanta y lo explorara: —¡Vea, buen señor Moggallāna, esta hermosura del palacio Vejayanta! ¡Mire, buen señor Moggallāna, esta hermosura del palacio Vejayanta!

—Ciertamente hace honor al venerable Kosiya como alguien que anteriormente ha hecho méritos; y cada vez que los seres humanos ven algo hermoso, dicen: —¡Señores, le da crédito a los *devas* de los Treinta y Tres! Hace honor al venerable Kosiya como alguien que anteriormente ha hecho méritos.

11. Entonces el venerable Mahā Moggallāna consideró lo siguiente: “Este *deva* está viviendo con demasiada negligencia. ¿Qué pasa si despierto un sentido de urgencia en él?” Entonces el venerable Mahā Moggallāna realizó tal proeza de poder sobrenatural que con el dedo del pie, hizo temblar y retumbar⁶ el palacio Vejayanta. Sakka y el divino Rey Vessavaṇa y los *devas* de los Treinta y Tres se llenaron de asombro y fascinación, y decían: —Señores, es maravilloso, es maravilloso, ¡qué poder y fuerza tiene el *samaṇa*, que con el dedo del pie hace temblar, retumbar y estremecer la morada celestial!

12. Cuando el venerable Mahā Moggallāna supo que Sakka, gobernante de los *devas*, fue movido a un sentido de urgencia con el cabello erizado, le preguntó: —Kosiya, ¿cómo te dijo el Bienaventurado en breve acerca de la liberación mediante la destrucción de la avidez? Sería bueno si también pudiéramos escuchar esa declaración.

—Buen señor Moggallāna, fui al Bienaventurado, y después de rendirle homenaje, me paré a un lado y dije: —Venerable señor, ¿en qué forma, en breve, un bhikkhu está liberado mediante la destrucción de la avidez, alguien que ha alcanzado el fin último, la máxima seguridad respecto a la esclavitud, la última vida santa, la meta final, uno que es el más destacado entre *devas* y humanos?

Cuando esto fue dicho, buen señor Moggallāna, el Bienaventurado me dijo: —Aquí, soberano de los *devas*, ... (Como en §3) ... de *devas* y humanos. Así es como el Bienaventurado me dijo en breve acerca de la liberación mediante la destrucción de la avidez, buen señor Moggallāna.

13. Entonces el venerable Mahā Moggallāna se deleitó y se regocijó con las palabras de Sakka, soberano de los *devas*. Entonces, tan rápido como un hombre fuerte podría extender su brazo flexionado o flexionar su brazo extendido, desapareció de entre los *devas* de los Treinta y Tres y apareció en el parque del este, en el palacio de la madre de Migāra.

14. Luego, poco después de que el venerable Mahā Moggallāna se hubiera ido, los asistentes de Sakka, soberano de los *devas*, le preguntaron: —Venerable señor, ¿acaso ese era su maestro, el Bienaventurado? —No, buenos señores, ese no era mi maestro, el Bienaventurado. Ese era uno de mis compañeros en la vida santa,⁷ el venerable Mahā Moggallāna. —Buen señor, es una ganancia para usted que su compañero en la vida santa sea tan grandioso y poderoso. ¡Oh, qué tanto más lo será el Bienaventurado, su maestro!

15. Entonces el venerable Mahā Moggallāna fue a donde se encontraba el Bienaventurado, y después de haberle rendido homenaje, se sentó a un lado y le dijo: —Venerable señor, ¿acaso el Bienaventurado recuerda haber declarado en breve a cierto *deva* renombrado con un gran número de seguidores, la liberación mediante la destrucción de la avidez?

—Recuerdo haberlo hecho, Moggallāna. Aquí Sakka, soberano de los *devas*, vino a mí, y después de rendirme homenaje, se paró a un lado y preguntó: —Venerable señor, en resumen, ¿en qué forma un bhikkhu está liberado mediante la destrucción de la avidez, alguien que ha alcanzado el fin último, la seguridad final respecto a la esclavitud, la última vida santa, la meta final, uno que es el más destacado entre los *devas* y humanos? Cuando se dijo esto, le dije: —Aquí, soberano de los *devas*, un bhikkhu ha oído que a nada vale la pena adherirse, cuando un bhikkhu sabe que no vale la pena adherirse a nada, lo sabe todo directamente; habiéndolo sabido todo directamente, entiende completamente todo. Habiéndolo comprendido completamente todo, cualquier sensación que sienta, ya sea placentera o dolorosa o *ni dolorosa ni placentera*, permanece contemplando la transitoriedad en esas sensaciones, contemplando el desapasionamiento, contemplando el cese, contemplando el abandono. Contemplando así, no se aferra a nada en el mundo. Cuando no se aferra, no se agita. Cuando no está agitado, alcanza personalmente el Nibbāna. Él comprende: “El nacimiento ha sido destruido, la vida santa ha sido vivida, lo que tenía que hacerse se ha hecho, y ya no hay retorno a ningún estado de ser. Brevemente, es de esta manera, soberano de los *devas*, que un bhikkhu se libera mediante la destrucción de la avidez... uno que es el más destacado entre los *devas* y humanos”. Así es como recuerdo haberle dicho brevemente a Sakka, soberano de los *devas*, acerca de la liberación mediante la destrucción de la avidez.

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. El venerable Mahā Moggallāna quedó satisfecho y deleitado con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.37

1. MA Amplía: Brevemente, ¿hasta qué punto se dice que está liberado en la destrucción de la avidez, es decir, en Nibbāna, la destrucción de la avidez a través de la liberación de su mente [que ocurre] al tomar [Nibbāna] como objeto? Enséñeme brevemente la práctica preliminar del *arahant* bhikkhu mediante la cual se libera en la destrucción de la avidez.
2. MA Explica este pasaje de la siguiente manera: “Todo” (*sabbe dhammā*) son los cinco agregados, las doce bases, los dieciocho elementos. “No vale la pena adherirse a ellos” a modo de avidez y puntos de vista porque en realidad resultan ser diferentes de la forma en que se captan: captados como permanentes, placenteros y como un *yo*, resultan ser transitorios, insatisfactorios y *no yo*. Él los “conoce directamente” como transitorios, insatisfactorios y *no yo*, y los “comprende plenamente” escrutándolos de la misma manera. “Contemplar la transitoriedad”, etcétera, se logra mediante los conocimientos intuitivos del surgimiento y el cese y de la destrucción y la desaparición. “Él no se aferra” a ninguna formación a través de la avidez y las opiniones, no se agita debido a la avidez y alcanza personalmente el Nibbāna mediante la extinción de todas las impurezas.
3. BB: Un nombre personal de Sakka, que significa “el búho”.
4. BB: Los *devas* y titanes (*asura*) se describen en el Canon Pāli como perpetuamente en estado de guerra entre sí. Ver especialmente el *Sakkasaṃyutta* (SN i.216-28).
5. Uno de los Cuatro Grandes Reyes, el gobernante de los *yakkhas*, cuyo reino está en el norte.
6. MA: Lo hizo entrando en la meditación del *kasīṇa* del agua y luego determinando: —Que los cimientos del palacio sean como agua.
7. BB: Sakka puede referirse al venerable Mahā Moggallāna como un “compañero en la vida santa” porque él mismo había alcanzado anteriormente la entrada en la corriente (DN 21.2.10/ii.289) y, por lo tanto, era un noble discípulo destinado a la misma liberación que Mahā Moggallāna ya había logrado.

38. *Mahātaṇhāsankhaya Sutta*

El gran discurso sobre la destrucción de la avidez

(ESCENARIO)

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado residía en Sāvattḥī, en el Bosquecillo de Jeta, el parque de Anāthapiṇḍika.

2. Ahora bien, en esa ocasión, una noción perniciosa había surgido en un bhikkhu llamado Sāti, hijo de un pescador, es decir: “Según entiendo el Dhamma enseñado por el Bienaventurado, es esta misma conciencia la que ronda y transmigra a través del ciclo de renacimientos [*samsāra*], no otra”.¹

3. Varios bhikkhus, habiendo oído acerca de esto, fueron a donde se encontraba el bhikkhu Sāti y le preguntaron: —Amigo Sāti, ¿es verdad que tal noción perniciosa ha surgido en ti?

—Exactamente así, amigos. Según entiendo el Dhamma enseñado por el Bienaventurado, es esta misma conciencia la que ronda y transmigra a través de la ronda de renacimientos, no otra.

Entonces esos bhikkhus, deseando apartarlo de esa noción perniciosa, lo presionaron, lo interrogaron y lo contrainterrogaron así: —Amigo Sati, no digas eso. No tergiverses al Bienaventurado; no es bueno tergiversar al Bienaventurado. El Bienaventurado no hablaría así, pues de muchas maneras ha declarado que la conciencia surge de manera dependiente, ya que sin una condición no hay origen de la conciencia.

Sin embargo, aunque presionado, cuestionado e interrogado por esos bhikkhus de esta manera, el bhikkhu Sāti, hijo de un pescador, aún se adhirió obstinadamente a ese punto de vista pernicioso y continuó insistiendo en él.

4. Debido a que los bhikkhus no pudieron apartarlo de esa noción perniciosa, se dirigieron al Bienaventurado, y después de rendirle homenaje, se sentaron a un lado y le contaron todo lo sucedido, agregando: —Venerable Señor, ya que no pudimos apartar al bhikkhu

Sāti, hijo de un pescador, de esta noción perniciosa, hemos informado de este asunto al Bienaventurado.

5. Entonces el Bienaventurado se dirigió a cierto bhikkhu así: —Ven, bhikkhu, dile al bhikkhu Sati, hijo de un pescador, en mi nombre que el Maestro lo llama. —Sí, venerable Señor, respondió, y fue a donde se encontraba el bhikkhu Sāti y le dijo: —El Maestro te llama, amigo Sāti.

—Sí, amigo, respondió, y fue a donde se encontraba el Bienaventurado, y después de rendirle homenaje, se sentó a un lado. Entonces el Bienaventurado le preguntó: —Sāti, ¿es cierto que ha surgido en ti la siguiente noción perniciosa?: “Según entiendo el Dhamma enseñado por el Bienaventurado, es esta misma conciencia la que ronda y transmigra a través del ciclo de renacimientos, no otra”.

—Exactamente así, venerable Señor. Según entiendo el Dhamma enseñado por el Bienaventurado, es esta misma conciencia la que vaga y transmigra a través de la ronda de renacimientos, no otra.

—¿Y qué es esa conciencia, Sāti?

—Venerable Señor, es aquello que habla, siente, y experimenta aquí y allá el resultado de las buenas y malas acciones.²

—Hombre equivocado, ¿a quién has conocido que yo haya enseñado el Dhamma de esa manera? Hombre equivocado, ¿no he dicho de muchas maneras que la conciencia surge de manera dependiente, ya que sin una condición no hay origen de la conciencia? Pero tú, hombre descarriado, nos has tergiversado con tu concepción equivocada, te has dañado a ti mismo y has acumulado muchos deméritos; porque esto conducirá a tu daño y sufrimiento por un largo tiempo.

6. Entonces el Bienaventurado se dirigió a los bhikkhus así: —Bhikkhus, ¿qué piensan? ¿Acaso este bhikkhu Sāti, hijo de un pescador, ha encendido siquiera una chispa de sabiduría en este Dhamma y Disciplina?

—¿Cómo podría él, venerable Señor? No, venerable Señor.

Cuando se dijo esto, el bhikkhu Sāti, hijo de un pescador, se sentó en silencio, consternado, con los hombros caídos y la cabeza gacha, triste, y sin responder. Entonces, sabiendo esto, el Bienaventurado le dijo: —Hombre descarriado, serás reconocido por tu propia noción perniciosa. Preguntaré a los bhikkhus sobre este asunto.

7. Entonces el Bienaventurado se dirigió a los bhikkhus diciendo: —Bhikkhus, ¿comprenden el Dhamma enseñado por mí como lo hace este bhikkhu Sāti, hijo de un pescador, cuando nos tergiversa con su concepción equivocada, se daña a sí mismo, y acumula mucho demérito?

—No, venerable Señor. Porque en muchos discursos el Bienaventurado ha declarado que la conciencia surge de manera dependiente, ya que sin una condición no hay origen de la conciencia.

—Bien, bhikkhus. Es bueno que entiendan el Dhamma enseñado por mí de esta manera. Porque de muchas formas he afirmado que la conciencia surge de manera dependiente, ya que sin una condición no hay origen de la conciencia. Pero este bhikkhu Sāti, hijo de un pescador, nos tergiversa con su concepción incorrecta, se lastima a sí mismo, y acumula muchos deméritos; porque esto conducirá al daño y sufrimiento de este hombre descarriado durante mucho tiempo.

(CONDICIONALIDAD DE LA CONCIENCIA)

8. Bhikkhus, la conciencia se define de acuerdo con la condición particular dependiendo de la cual surge. Cuando la conciencia surge dependiendo del ojo y de las formas visibles, se define como conciencia visual; cuando la conciencia surge dependiendo del oído y los sonidos, se define como conciencia auditiva; cuando la conciencia surge dependiendo de la nariz y los olores, se define como conciencia olfativa; cuando la conciencia surge dependiendo de la lengua y los sabores, se define como conciencia gustativa; cuando la conciencia surge dependiendo del cuerpo y los objetos tangibles, se define como conciencia táctil; cuando la conciencia surge dependiendo de la mente y de los objetos mentales, se considera como conciencia mental. Así como el fuego se considera de acuerdo con la condición particular dependiendo de la cual arde.

Así, cuando el fuego arde dependiendo de los leños, se considera como un fuego de leños; cuando el fuego arde dependiendo de la hierba, se considera como un fuego de hierba; cuando el fuego arde dependiendo del estiércol de vaca, se considera como fuego de estiércol de vaca; cuando el fuego arde dependiendo de la paja, se considera como fuego de paja; cuando el fuego arde dependiendo de la basura, se considera como un fuego de basura; así también, la conciencia se considera por la condición particular dependiendo de la cual surge.³ Cuando la conciencia surge dependiendo del ojo y las formas visibles, se define como conciencia visual... cuando la conciencia surge dependiente de la mente y de los objetos mentales, se considera como conciencia mental.

(CUESTIONARIO GENERAL SOBRE EL SER)

9. Bhikkhus, ¿ven cómo esto [estos cinco agregados] ha llegado a ser? —Sí, venerable Señor. —Bhikkhus, ¿ven cómo su origen ocurre con eso⁴ como nutrimento? —Sí, venerable Señor. —Bhikkhus, ¿ven cómo “con el cese de ese nutrimento, lo que ha llegado a ser está sujeto al cese”? —Sí, venerable Señor.

10. Bhikkhus, ¿acaso surge la duda cuando uno no está seguro de lo siguiente: “Ha llegado a ser esto?” —Sí, venerable Señor. —Bhikkhus,

¿acaso surge la duda cuando uno no está seguro así: “Ocurre su origen con eso como nutrimento?” —Sí, venerable Señor. —Bhikkhus, ¿acaso surge la duda cuando uno no está seguro de la siguiente manera: Con el cese de ese nutrimento, lo que ha llegado a ser está sujeto al cese?” —Sí, venerable Señor.

11. —Bhikkhus, ¿se abandona la duda en aquel que ve lo que realmente es con la sabiduría apropiada así: “Esto ha llegado a ser”? —Sí, venerable Señor. —Bhikkhus, ¿se abandona la duda en aquel que ve lo que realmente es con la sabiduría apropiada de esta manera: “Su origen ocurre con eso como nutrimento”? —Sí, venerable Señor. —Bhikkhus, ¿se abandona la duda en aquel que ve lo que realmente es con la sabiduría apropiada de esta manera: “Con el cese de ese nutrimento lo que ha llegado a ser está sujeto a cese?” —Sí, venerable Señor.

12. —Bhikkhus, ¿están libres de dudas aquí en cuanto a que “esto ha llegado a ser”? —Sí, venerable Señor. —Bhikkhus, ¿están libres de dudas en cuanto a que “su origen ocurre con eso como nutrimento”? —Sí, venerable Señor. —Bhikkhus, ¿están así libres de dudas en cuanto a que “con el cese de ese nutrimento, lo que ha llegado a ser está sujeto al cese”? —Sí, venerable Señor.

13. —Bhikkhus, ¿ha sido correctamente visto por ustedes, como realmente es, con la sabiduría apropiada de esta manera: “Esto ha llegado a ser”? —Sí, venerable Señor. —Bhikkhus, ¿ha sido correctamente visto por ustedes, como realmente es, con la sabiduría apropiada, así: “Su origen ocurre con eso como nutrimento”? —Sí, venerable Señor. —Bhikkhus, ¿ha sido correctamente visto por ustedes, como realmente es, con la debida sabiduría de esta manera: “Con el cese de ese nutrimento lo que ha llegado a ser está sujeto al cese?” —Sí, venerable Señor.

14. —Bhikkhus, por purificada y brillante que sea esta noción [expuesta por el Bienaventurado], si se adhieren a ella, la aprecian, la atesoran y la tratan como una posesión, ¿comprenderían entonces que el Dhamma ha sido enseñado como similar a una balsa, siendo para el propósito de cruzar, y no con el propósito de asirse a ella?⁵ —No, venerable Señor. —Bhikkhus, por purificada y brillante que sea esta noción, si no se adhieren a ella, no la aprecian, no la atesoran y no la tratan como una posesión, ¿comprenderían entonces que el Dhamma ha sido enseñado como algo similar a una balsa, siendo con el propósito de cruzar, no con el propósito de asirla? —Sí, venerable Señor.

(NUTRIMENTO Y ORIGEN DEPENDIENTE)

15. Bhikkhus, existen estos cuatro tipos de nutrimento para el mantenimiento de los seres que ya han llegado a ser y para el apoyo de los que están por llegar a ser. ¿Cuáles cuatro? Ellos son: alimento físico

como nutrimento, burdo o sutil; contacto [sensorial] como el segundo; volición mental como el tercero; y la conciencia como el cuarto.⁶

16. Ahora, bhikkhus, estos cuatro tipos de nutrimento ¿qué tienen como fuente, como origen, de dónde nacen y se producen? Estos cuatro tipos de nutrimento tienen el deseo [el anhelo, la avidez] como su fuente, el deseo como su origen; nacen y se producen a partir del deseo. ¿Y este anhelo tiene qué como fuente...? El anhelo tiene la sensación como su fuente... ¿Y esta sensación tiene qué como su fuente...? La sensación tiene como fuente el contacto... ¿Y este contacto qué tiene como fuente...? El contacto tiene la base séxtuple como su fuente... ¿Y esta base séxtuple tiene qué como su fuente...? La base séxtuple tiene la mentalidad-materialidad como su fuente... ¿Y esta mentalidad-materialidad tiene qué como su fuente...? La mentalidad-materialidad tiene la conciencia como su fuente... ¿Y esta conciencia tiene qué como su fuente...? La conciencia tiene las formaciones volitivas como su fuente... ¿Y estas formaciones volitivas tienen qué como fuente, qué como origen, de dónde nacen y se producen? Las formaciones tienen como fuente la ignorancia, como origen la ignorancia; nacen y se producen a partir de la ignorancia.

(EXPOSICIÓN DEL SURGIMIENTO EN ORDEN DIRECTO)

17. Entonces, bhikkhus, con la ignorancia como condición, las formaciones volitivas [llegan a ser]; con las formaciones volitivas como condición, surge la conciencia; con la conciencia como condición, surge la mentalidad-materialidad; con la mentalidad-materialidad como condición, surge la base séxtuple; con la base séxtuple como condición, surge el contacto; con el contacto como condición, surge la sensación; con la sensación como condición, surge el deseo; con el deseo como condición, surge el apego; con el apego como condición, surge el proceso de la existencia [el devenir, el *kamma* que da lugar al ser] (*bhava*); con la existencia como condición, surge el nacimiento; con el nacimiento como condición, surge el envejecimiento, y la muerte, la tristeza, el lamento, el dolor, la congoja, y la desesperanza llegan a ser. Tal es el origen de toda esta masa de sufrimiento.

(CUESTIONARIO RESPECTO AL SURGIMIENTO EN ORDEN INVERSO)

18. “Con el nacimiento como condición, surge el envejecimiento y la muerte”: así se dijo. Ahora, bhikkhus, ¿el envejecimiento y la muerte tienen el nacimiento como condición o no, o cómo lo consideran en este caso?

—El envejecimiento y la muerte tienen como condición el nacimiento, venerable Señor. Así lo consideramos en este caso: con el nacimiento como condición, surgen el envejecimiento y la muerte.

“Con la existencia (*bhāva*) como condición, surge el nacimiento”: así se dijo. Ahora, bhikkhus, ¿el nacimiento tiene la existencia como condición o no, o cómo lo consideran en este caso?

—El nacimiento tiene como condición la existencia, venerable Señor. Así lo consideramos en este caso: con la existencia como condición, surge el nacimiento.

“Con el apego como condición, surge la existencia”: así se dijo. Ahora, bhikkhus, ¿la existencia tiene el apego como condición o no, o cómo lo consideran en este caso?

—La existencia tiene como condición el apego, venerable Señor. Así lo consideramos en este caso: —con el apego como condición, surge la existencia.

“Con el deseo como condición, surge el apego”: así se dijo. Ahora, bhikkhus, ¿el apego tiene como condición el deseo o no, o cómo lo consideran en este caso?

—El apego tiene el deseo como condición, venerable Señor. Así lo consideramos en este caso: con el deseo como condición, surge el apego.

“Con la sensación como condición, surge el deseo”: así se dijo. Ahora, bhikkhus, ¿el deseo tiene como condición la sensación o no, o cómo lo consideran en este caso?

—El deseo tiene como condición la sensación, venerable Señor. Así lo consideramos en este caso: con la sensación como condición, surge el deseo.

“Con el contacto como condición, surge la sensación”: así se dijo. Ahora, bhikkhus, ¿las sensaciones tienen el contacto como condición o no, o cómo lo consideran en este caso?

—La sensación tiene como condición el contacto, venerable Señor. Así lo consideramos en este caso: con el contacto como condición, surge la sensación.

“Con la base séxtuple como condición, surge el contacto”: así se dijo. Ahora, bhikkhus, ¿el contacto tiene la base séxtuple como condición o no, o cómo lo consideran en este caso?

—El contacto tiene como condición la base séxtuple, venerable Señor. Así lo consideramos en este caso: con la base séxtuple como condición, surge el contacto.

“Con la mentalidad-materialidad como condición, surge la base séxtuple”: así se dijo. Ahora, bhikkhus, ¿la base séxtuple tiene la mentalidad-materialidad como condición o no, o cómo lo consideran en este caso?

—La base séxtuple tiene como condición la mentalidad-materialidad, venerable Señor. Así lo tomamos en este caso: con la mentalidad-materialidad como condición, surge la base séxtuple.

“Con la conciencia como condición, surge la mentalidad-materialidad”: así se dijo. Ahora, bhikkhus, ¿la mentalidad-materialidad tiene la conciencia como condición o no, o cómo lo consideran en este caso?

—La mentalidad-materialidad tiene como condición la conciencia, venerable Señor. Así lo tomamos en este caso: con la conciencia como condición, surge la mentalidad-materialidad.

“Con las formaciones volitivas como condición, surge la conciencia”: así se dijo. Ahora, bhikkhus, ¿la conciencia tiene las formaciones volitivas como condición o no, o cómo lo consideran en este caso?

—La conciencia tiene las formaciones volitivas como condición, venerable Señor. Así lo consideramos en este caso: con las formaciones volitivas como condición, surge la conciencia.

“Con la ignorancia como condición, surgen las formaciones volitivas”: así se dijo. Ahora, bhikkhus, ¿las formaciones volitivas tienen la ignorancia como condición o no, o cómo lo consideran en este caso?

—Las formaciones volitivas tienen como condición la ignorancia, venerable Señor. Así lo consideramos en este caso: con la ignorancia como condición, surgen las formaciones volitivas”.

(RECAPITULACIÓN SOBRE EL SURGIMIENTO)

19. —Bien, bhikkhus. Entonces ustedes dicen así, y yo también lo digo así: —Cuando esto existe, eso llega a ser; con el surgimiento de esto, eso surge.⁷ Es decir, con la ignorancia como condición, las formaciones volitivas [llegan a ser]; con las formaciones volitivas como condición, surge la conciencia; con la conciencia como condición, surge la mentalidad-materialidad; con la mentalidad-materialidad como condición, surge la base séxtuple; con la base séxtuple como condición, surge el contacto; con el contacto como condición, surge la sensación; con la sensación como condición, surge el deseo; con el deseo como condición, surge el apego; con el apego como condición, surge la existencia (*bhāva*); con la existencia como condición, surge el nacimiento; con el nacimiento como condición, el envejecimiento y la muerte, la tristeza, el lamento, el dolor, la congoja, y la desesperanza llegan a ser. Tal es el origen de toda esta masa de sufrimiento.

(EXPOSICIÓN SOBRE EL CESE EN ORDEN DIRECTO)

20. Pero con el desvanecimiento sin [quedar] resto y el cese de la ignorancia viene el cese de las formaciones volitivas; con el cese de las formaciones volitivas, viene el cese de la conciencia; con el cese de la conciencia, cesa la mentalidad-materialidad; con el cese de la mentali-

dad-materialidad, cesa la base séxtuple; con el cese de la base séxtuple, cesa el contacto; con el cese del contacto, cesa la sensación; con el cese de la sensación, cesa el deseo; con el cese del deseo, cesa el apego; con el cese del apego, cesa la existencia; con el cese de la existencia, cesa el nacimiento; con el cese del nacimiento, cesan la vejez y la muerte, la tristeza, el lamento, el dolor, la congoja, y la desesperanza. Tal es el cese de toda esta masa de sufrimiento.

(CUESTIONARIO SOBRE EL CESE EN ORDEN INVERSO)

21. “Con el cese del nacimiento, se da el cese del envejecimiento y la muerte”: así se dijo. Ahora, bhikkhus, ¿el envejecimiento y la muerte cesan con el cese del nacimiento o no, o cómo lo consideran en este caso?

—El envejecimiento y la muerte cesan con el cese del nacimiento, venerable Señor. Así lo consideramos en este caso: con el cese del nacimiento, se da el cese del envejecimiento y la muerte.

“Con el cese de la existencia, cesa el nacimiento” ... “Con el cese del apego, cesa la existencia” ... “Con el cese del deseo, cesa el apego” ... “Con el cese de la sensación, cesa el deseo” ... “Con el cese del contacto, cesa la sensación” ... “Con el cese de la base séxtuple, cesa el contacto” ... “Con el cese de la mentalidad-materialidad, cesa la base séxtuple” ... “Con el cese de la conciencia, cesa la mentalidad-materialidad” ... “Con el cese de las formaciones volitivas, cesa la conciencia” ... “Con el cese de la ignorancia, cesan las formaciones volitivas”: así se dijo. Ahora, bhikkhus, ¿las formaciones volitivas cesan con el cese de la ignorancia o no, o cómo lo consideran en este caso?

—Las formaciones cesan con el cese de la ignorancia, venerable Señor. Así lo consideramos en este caso: con el cese de la ignorancia, se da el cese de las formaciones volitivas.

(RECAPITULACIÓN SOBRE EL CESE)

22. —Bien, bhikkhus. Entonces ustedes dicen así, y yo también digo así: —Cuando esto no existe, eso no llega a ser; con el cese de esto, eso cesa. Es decir, con el cese de la ignorancia viene el cese de las formaciones volitivas; con el cese de las formaciones volitivas, cesa la conciencia; con el cese de la conciencia, cesa la mentalidad-materialidad; con el cese de la mentalidad-materialidad, cesa la base séxtuple; con el cese de la base séxtuple, cesa el contacto; con el cese del contacto, cesa la sensación; con el cese de la sensación, cesa el deseo; con el cese del deseo, cesa el apego; con el cese del apego, cesa la existencia; con el cese de la existencia, cesa el nacimiento; con el cese del nacimiento,

cesan la vejez y la muerte, la tristeza, el lamento, el dolor, la congoja, y la desesperanza. Tal es el cese de toda esta masa de sufrimiento.

(CONOCIMIENTO PERSONAL)

23. Bhikkhus, conociendo y viendo de esta manera, ¿volverían al pasado considerando: estuvimos en el pasado? ¿No estábamos en el pasado? ¿Qué éramos en el pasado? ¿Cómo éramos en el pasado? ¿Habiendo sido qué, en qué nos convertimos en el pasado? —No, venerable Señor. —Conociendo y viendo de esta manera, ¿irían hacia el futuro considerando: estaremos en el futuro? ¿No estaremos en el futuro? ¿Qué seremos en el futuro? ¿Cómo seremos en el futuro? ¿Habiendo sido qué, en qué nos convertiremos en el futuro? —No, venerable Señor. —Conociendo y viendo de esta manera, ¿estarían ahora interiormente perplejos acerca del presente considerando: Soy yo? ¿No lo soy? ¿Qué soy yo? ¿Cómo estoy? ¿De dónde ha salido este ser? ¿A dónde irá? —No, venerable Señor.

24. —Bhikkhus, conociendo y viendo de esta manera, ¿dirían lo siguiente?: —El Maestro es respetado por nosotros. Hablamos como lo hacemos por respeto al Maestro. —No, venerable Señor. —Conociendo y viendo de esta manera, ¿hablarían así?: —El Samaṇa dice esto, y nosotros hablamos así por mandato del Samaṇa.⁸ —No, venerable Señor. —Conociendo y viendo de esta manera, ¿reconocerían a otro maestro? —No, venerable Señor. —Conociendo y viendo de esta manera, ¿volverían a las observancias, los debates tumultuosos y los signos auspiciosos de los *samaṇas* y brahmanes ordinarios, tomándolos como el núcleo [de la vida santa]? —No, venerable Señor. —¿Hablan sólo de lo que han conocido, visto y entendido por ustedes mismos? —Sí, venerable Señor.

25. —Bien, bhikkhus. Así es que han sido guiados por mí con este Dhamma, que es visible aquí y ahora, inmediatamente efectivo, invitando a la investigación, conducente hacia adelante, para ser experimentado por los sabios por sí mismos. Porque ha sido con referencia a esto que se ha dicho: “Bhikkhus, este Dhamma es visible aquí y ahora, inmediatamente efectivo, invitando a la investigación, conducente hacia adelante, para ser experimentado por los sabios por sí mismos”.

(LA RONDA DE LA EXISTENCIA: DE LA CONCEPCIÓN A LA MADUREZ)

26. Bhikkhus, el descenso del embrión se lleva a cabo a través de la unión de tres cosas.⁹ Aquí, se da la unión de la madre y el padre, pero la madre no está a tiempo, y el *gandhabba* [la conciencia de reenlace]¹⁰ no

está presente —en este caso no tiene lugar el descenso de un embrión [a la matriz].

Aquí, existe la unión de la madre y el padre, y la madre está en su periodo fértil, pero el *gandhabba* no está presente; en este caso tampoco tiene lugar el descenso del embrión. Pero cuando existe la unión de la madre y el padre, y la madre está en su periodo fértil, y el *gandhabba* está presente, a través de la unión de estas tres cosas tiene lugar el descenso del embrión.

27. La madre entonces lleva el embrión en su vientre por nueve o diez meses con mucha ansiedad, como una carga pesada. Luego, al final de los nueve o diez meses, la madre da a luz con mucha ansiedad, como una carga pesada. Luego, cuando nace el niño, lo alimenta con su propia sangre, porque la leche materna de la madre se llama sangre en la Disciplina de los Nobles.¹¹

28. Cuando crece y sus facultades maduran, el niño juega a juegos tales como arados de juguete, palos, saltos mortales, molinos de viento de juguete, balanzas de juguete, carros de juguete, y arco y flechas de juguete.

29. Cuando crece y sus facultades maduran [aún más], el joven goza provisto y dotado de las cinco ramas del placer sensorial, con formas cognoscibles por el ojo... sonidos cognoscibles por el oído... olores cognoscibles por la nariz... sabores cognoscibles por la lengua... tangibles cognoscibles por el cuerpo, que son anhelados, deseados, agradables y placenteros, conectados con el deseo sensorial y provocadores de lujuria.

(LA CONTINUACIÓN DEL CICLO)

30. Al ver una forma con el ojo, la anhela si es agradable; le disgusta si es desagradable. Permanece con la atención plena corporal no establecida, con una mente limitada, y no comprende lo que realmente es la liberación de la mente y la liberación por la sabiduría en la que esos estados malsanos y nocivos cesan sin resto. Comprometido como está en favorecer y oponerse a cualquier sensación que sienta, ya sea agradable o dolorosa o *ni dolorosa ni placentera*, se deleita en esa sensación, la acoge y permanece aferrándose a ella.¹² Mientras lo hace, surge en él el deleite. Ahora el deleite en las sensaciones es el apego. Con ese apego como condición, surge la existencia; con la existencia como condición, surge el nacimiento; con el nacimiento como condición, el envejecimiento y la muerte, la tristeza, el lamento, el dolor, la congoja, y la desesperanza llegan a ser. Tal es el origen de toda esta masa de sufrimiento.

Al oír un sonido con el oído... Al oler un olor con la nariz... Al saborear un sabor con la lengua... Al tocar algo tangible con el cuerpo... Al reconocer un objeto mental con la mente, lo desea si es agradable; le disgusta si es desagradable... Ahora el deleite en las sensaciones es el apego. Con el apego como condición, surge la existencia; con la existencia como condición, surge el nacimiento; con el nacimiento como condición, surgen el envejecimiento y la muerte, la tristeza, el lamento, el dolor, la congoja, y la desesperanza. Tal es el origen de toda esta masa de sufrimiento.

(EL FINAL DE LA RONDA: EL ENTRENAMIENTO GRADUAL)

31–38. Aquí, bhikkhus, un Tathāgata aparece en el mundo, Consumado, plenamente iluminado... (Como en M.27, §§11– 18) ... purifica su mente de la duda.

39. Habiendo así abandonado estos cinco impedimentos, las imperfecciones de la mente que debilitan la sabiduría, completamente apartado de los placeres sensoriales, apartado de los estados malsanos, entra y permanece en el primer *jhāna*... Con el aquietamiento de la aplicación inicial y la aplicación sostenida de la mente, entra y permanece en el segundo *jhāna*... Con el desvanecimiento del gozo... entra y permanece en el tercer *jhāna*... Con el abandono del placer y el dolor... entra y permanece en el cuarto *jhāna*... que no tiene dolor ni placer y contiene pureza de atención plena debido a la ecuanimidad.

(EL FINAL DE LA RONDA: EL CESE COMPLETO)

40. Al ver una forma con el ojo, no la desea si es agradable; no le desagrada si es desagradable. Permanece con la atención plena establecida en el cuerpo, con una mente inmensurable, y entiende como realmente es la liberación de la mente y la liberación por la sabiduría en la que esos estados malsanos cesan sin resto.¹³ Habiendo abandonado así el favorecer y el oponerse [desear y rechazar], cualquier sensación que sienta, sea placentera o dolorosa o *ni dolorosa ni placentera*, no se deleita en esa sensación, ni la acoge, ni permanece apegado a ella.¹⁴ Debido a que no lo hace, cesa en él el deleite en las sensaciones. Con el cese de su deleite viene el cese del apego; con el cese del apego, el cese de la existencia; con el cese de la existencia, el cese del nacimiento; con el cese del nacimiento, cesan el envejecimiento y la muerte, cesan la tristeza, el lamento, el dolor, la congoja y la desesperanza. Tal es el cese de toda esta masa de sufrimiento.

Al oír un sonido con el oído... Al oler un olor con la nariz... Al saborear un sabor con la lengua... Al tocar algo tangible con el cuerpo...

Al reconocer un objeto mental con la mente, no lo desea si es agradable; no le disgusta si es desagradable... Con el cese de su deleite, viene el cese de su apego; con el cese del apego, el cese de la existencia; con el cese de la existencia, el cese del nacimiento; con el cese del nacimiento, cesan el envejecimiento y la muerte, cesan la tristeza, el lamento, el dolor, la congoja, y la desesperanza. Tal es el cese de toda esta masa de sufrimiento.

(CONCLUSIÓN)

41. Bhikkhus, recuerden este discurso mío brevemente como “La liberación en la destrucción de la avidez”; pero también recuerden al bhikkhu Sāti, el hijo de un pescador, como atrapado en una vasta red de deseo, en la malla del anhelo.¹⁵

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. Los bhikkhus estuvieron satisfechos y deleitados con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.38

1. Según MA, a través de un razonamiento erróneo basado en el hecho del renacimiento, Sāti llegó a la conclusión de que una conciencia persistente que transmigra de una existencia a otra es necesaria para explicar el renacimiento. La primera parte del *sutta* (hasta el párrafo §8) replica la apertura de M.22, la única diferencia está en la visión adoptada.
2. Esta es la última de las seis opiniones descritas en M. 2.8. Ver: n.11, M.2.
3. MA: El propósito del símil es mostrar que no hay transmigración de conciencia a través de las puertas de los sentidos. Así como un fuego de leña arde dependiendo de los leños y cesa cuando se termina su combustible, sin transmigrar a haces de leña [o a astillas] y es considerado como un fuego de leña, así también la conciencia que surge en la puerta del ojo, que depende del ojo y las formas, cesa cuando sus condiciones cesan, sin transmigrar al oído, etcétera, y entonces ser considerado como conciencia auditiva, etcétera. Así, el Buda dice en efecto: “En el caso de la conciencia ni siquiera existe la mera transmigración de puerta en puerta, entonces, ¿cómo puede este hombre equivocado Sāti hablar de transmigración de existencia en existencia?”
4. *Bhūtaṃ idanti*. MA: “Esto” se refiere a los cinco agregados. Habiendo mostrado la condicionalidad de la conciencia, el Buda afirma este pasaje para mostrar la condicionalidad de los cinco agregados, que llegan a existir a través de condiciones, su “nutrimento”, y dejan de existir con el cese de esas condiciones. En el siguiente *tadāhārasambhavaṃ*, MA toma el *tad* como un nominativo que representa al sujeto (= *taṃ khandhapañcakam*), pero parece más probable que califique a *āhāra* y que ambos deberían ser tomados como ablativos, entendiéndose el sujeto *idaṃ*. Esta interpretación parece confirmada por la tercera afirmación, *tadāhāranirodhā yaṃ bhūtaṃ taṃ nirodhadhammaṃ*. La afirmación de Horner de que “este es el origen de los nutrientes” es claramente errónea.

NT: En el pasaje la frase “con eso” se refiere a los nutrimentos que alimentan a los cinco agregados, los cuales están descritos en M. 9.11 y son: alimento físico –una condición importante para el surgimiento del cuerpo físico; contacto –la condición para el surgimiento de la sensación; volición –la condición para el surgimiento de la conciencia; conciencia –la condición necesaria para el surgimiento de la mentalidad-materialidad. Por extensión “con eso” ultimadamente se refiere a la avidez (*taṇhā*) como el

origen del nutrimento, teniendo esta a su vez su origen en la ignorancia (*avijjā*).

5. BB: Se dice que esto muestra a los bhikkhus que no deben aferrarse ni siquiera a la visión correcta de la meditación introspectiva. El símil de la balsa se refiere al descrito en M 22.13.
6. BB: Acerca de los cuatro nutrientes, ver: n.7, M.9. MA: El Buda afirma este pasaje y el siguiente vinculando los nutrientes con el origen dependiente para mostrar que conoce no sólo los cinco agregados, sino toda la cadena de condiciones responsables de su existencia.
7. BB: Esta es una declaración del principio abstracto del origen dependiente ejemplificado por la fórmula de doce factores. El principio abstracto sobre la cese se establece en el párrafo §22. Ñm había traducido el principio del surgimiento así: “Eso es cuando esto es; que surge con el surgimiento de esto”. Y el principio de cese: “Eso no es cuando esto no es; eso cesa con el cese de esto”.
8. La mejor lectura es SBJ: *samaṇavacanena ca mayam̐*. Ñm aparentemente tradujo del PTS *samaṇā ca na ca mayam̐* y así lo tradujo: —y también lo hacen [otros] monjes, pero nosotros no hablamos así. “El Recluso” [‘El *Samaṇa*’] es el Buda.
9. BB: La siguiente parte del discurso puede entenderse como una aplicación concreta del origen dependiente —hasta ahora expresado sólo como una fórmula doctrinal— al curso de la existencia individual. El pasaje §§26-29 puede considerarse para mostrar los factores de la conciencia a través de la sensación, que resultan de la ignorancia y las formaciones pasadas, el párrafo §40 describe los factores causales del anhelo y el apego a medida que construyen una continuación de la ronda samsárica. La siguiente sección (§§31-40), que conecta el origen dependiente con la aparición del Buda y su enseñanza del Dhamma, muestra que la práctica del Dhamma es el medio para poner fin a la ronda.
10. MA: El *gandhabba* es el ser que llega allí. No es alguien (es decir, un espíritu incorpóreo) que está parado cerca observando a los futuros padres tener relaciones sexuales, sino un ser impulsado por el mecanismo del *kamma*, que renacerá en esa ocasión.

El significado exacto de la palabra *gandhabba* en relación con el proceso de renacimiento, no se explica en los Nikāyas, y la palabra en este sentido aparece sólo aquí y en M. 93.18. DN 15 / ii.63 habla de la conciencia como “descendiendo al útero de la madre”, siendo esta una condición para que tenga lugar el renacimiento. Por lo tanto, podríamos identificar aquí al *gandhabba* como la corriente de conciencia, concebida de manera más animista como proveniente de la existencia anterior y trayendo consigo su acumulación total de tendencias kármicas

y rasgos de personalidad. El estudio más completo del concepto de *gandhabba* es de Wijesekera, “*Vedic Gandharva and Pāli Gandhabba*”, en *Buddhist and Vedic Studies*, pp. 191-202.

NT: En el contexto del *sutta* el *gandhabba* debe entenderse como la conciencia de reenlace (*paṭisandhi citta*). De acuerdo con el *Abhidhammattha Saṅgaha*, “En el momento de la concepción este tipo de conciencia surge enlazando la nueva existencia a la anterior...”; ver: Cap. III, §9 y guía a §9.

MA explica que se deleita con la sensación dolorosa aferrándose a ella con pensamientos de *yo* y *mío*. Para confirmar la afirmación de que un ser mundano puede deleitarse con sensaciones dolorosas, uno piensa no sólo en el masoquismo en toda regla, sino también en la tendencia común de las personas a ponerse en situaciones angustiosas para reforzar su sentido del ego.

11. NT: El venerable bhikkhu Padīpo comenta al respecto lo siguiente: “*En algunas culturas antiguas, incluida la India, se creía que la leche materna era sangre transformada en leche, y que, por esa razón, la mujer dejaba de tener su periodo durante el embarazo. Por otra parte, dado que el Buda habla constantemente de la deuda que tenemos con nuestra madre y con nuestro padre, se denomina ‘sangre’ al alimento que provee la madre, en reconocimiento al sacrificio que hace al alimentar, cuidar y criar a su hijo(a)*”.
12. MA explica que uno se deleita en la sensación dolorosa aferrándose a ella con pensamientos de *yo* y *mío*. Como confirmación de la afirmación de que un ser mundano puede deleitarse en sensaciones dolorosas, no sólo se puede pensar en el masoquismo en toda regla, sino también en la tendencia común de las personas a ponerse en situaciones angustiosas con el fin de reforzar su sentido del ego.
13. MA: Una mente inmensurable (*appamāṇacetaso*) es una mente supramundana; esto significa que posee la vía [de la liberación].
14. BB: Esta afirmación revela que la cadena del origen dependiente se rompe en el vínculo entre la sensación y el deseo. La sensación surge necesariamente porque el cuerpo adquirido a través de anhelos pasados está sujeto a la maduración del *kamma* pasado. Sin embargo, si uno no se deleita en la sensación, el deseo no tendrá la oportunidad de surgir y desencadenar reacciones de agrado y desagrado que proporcionen más combustible para la ronda, y así la ronda llegará a su fin.
15. NT: En esta traducción se utilizan los términos *anhelo*, *avidez*, y *deseo*, de acuerdo con el contexto de los pasajes, para designar al vocablo pāli *taṇhā*, cuya traducción al inglés más común es *craving* (anhelo, sed, deseo vehemente). Otras alternativas menos usadas en los textos son *sed* (inglés: *thirst*) y *lujuria*.

39. *Mahā-Assapura Sutta*

El gran discurso en Assapura

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado residía en la tierra de los añgas, en una ciudad de los añgas llamada Assapura. Allí, el Bienaventurado se dirigió a los bhikkhus diciendo: —Bhikkhus. — Venerable señor, respondieron. El Bienaventurado dijo lo siguiente:

2. —“*Samañas, samañas*”, bhikkhus, así los percibe la gente. Y cuando les preguntan: “¿Qué son ustedes?”, ustedes afirman que son *samañas*. Ya que eso es lo que han sido designados y lo que afirman ser, entonces deben entrenarse así: “Emprenderemos y practicaremos aquellas cosas que nos hacen ser *samañās*, que nos hacen ser brahmanes,¹ para que nuestras designaciones sean verdaderas y nuestras afirmaciones genuinas, y para que los servicios de aquellos cuyas ropas, ofrendas de alimento, lugares de descanso y requisitos medicinales que usamos les rindan gran fruto y beneficio, y para que nuestra salida [de la vida hogareña a la vida sin hogar] no sea en vano, sino fructífera y fértil”.

(CONDUCTA Y MODO DE VIDA)

3. ¿Y qué, bhikkhus, son las cosas que hacen de uno un *samaña*, que hacen de uno un brahmán? Bhikkhus, deben entrenarse así: “Tendremos vergüenza y miedo de hacer el mal (*hiri-ottappa*)”.² Ahora, bhikkhus, es posible que piensen así: “Estamos poseídos de vergüenza y temor de hacer el mal. Eso es suficiente, tanto se ha hecho, se ha alcanzado la meta de la reclusión, no hay nada más que podamos hacer; y podemos estar contentos con eso”. Bhikkhus, les informo, les declaro: ustedes que buscan el estatus de *samaña*, no se queden cortos en la meta de la reclusión mientras haya más por hacer.³

4. ¿Y qué más hay por hacer? Bhikkhus, deben entrenarse así: “Nuestra conducta corporal deberá ser purificada, clara y abierta, impecable y restringida, y no nos elogiaremos a nosotros mismos ni menospreciaremos a otros debido a esa conducta corporal purificada”. Ahora bien, ustedes podrían pensar así: “Estamos poseídos de vergüenza y temor de hacer el mal y nuestra conducta corporal ha sido

purificada. Eso es suficiente, tanto se ha hecho, el objetivo de la reclusión se ha alcanzado, no hay nada más que podamos hacer, y podemos estar contentos con eso”. Bhikkhus, les informo, les declaro: ustedes que buscan el estado de *samaṇa*, no se queden cortos en la meta de la reclusión mientras haya más por hacer.

5. ¿Y qué más hay por hacer? Bhikkhus, deben entrenarse así: “Nuestra conducta verbal será purificada, clara y abierta, impecable y restringida, y no nos elogiaremos a nosotros mismos ni menospreciaremos a otros a causa de esa conducta verbal purificada”. Ahora bien, bhikkhus, podrían pensar así: “Estamos poseídos de vergüenza y temor de hacer el mal, nuestra conducta corporal ha sido purificada y nuestra conducta verbal ha sido purificada. Eso es suficiente... y podemos estar contentos con eso”. Bhikkhus, les informo, les declaro: ustedes que buscan el estado del *samaṇa*, no se queden cortos en el objetivo de la reclusión mientras haya más por hacer.

6. ¿Y qué más hay por hacer? Bhikkhus, deben entrenarse así: “Nuestra conducta mental será purificada, clara y abierta, impecable y restringida, y no nos elogiaremos a nosotros mismos ni menospreciaremos a otros a causa de esa conducta mental purificada”. Ahora bien, bhikkhus, podrían pensar así: “Estamos poseídos de vergüenza y temor de hacer el mal, nuestra conducta corporal y nuestra conducta verbal han sido purificadas, y nuestra conducta mental ha sido purificada. Eso es suficiente... y podemos estar contentos con eso”. Bhikkhus, les informo, les declaro: ustedes que buscan el estado de *samaṇa*, no se queden cortos en la meta de la reclusión mientras haya más por hacer.

7. ¿Y qué más hay por hacer? Bhikkhus, deben entrenarse así: “Nuestro sustento estará purificado, claro y abierto, impecable y moderado, y no nos alabaremos a nosotros mismos ni menospreciaremos a otros a causa de ese sustento purificado”. Ahora bien, bhikkhus, podrían pensar así: “Estamos poseídos de vergüenza y temor de hacer el mal, nuestra conducta corporal, conducta verbal y conducta mental han sido purificadas, y nuestro sustento ha sido purificado. Eso es suficiente... y podemos estar contentos con eso”. Bhikkhus, les informo, les declaro: ustedes que buscan el estado de *samaṇa*, no se queden cortos en el objetivo de la reclusión mientras haya más por hacer.

(RESTRICCIÓN SENSORIAL)

8. ¿Y qué más hay por hacer? Bhikkhus, deben entrenarse así: “Vigilaremos las puertas de nuestras facultades sensoriales. Al ver una forma con el ojo, no nos aferraremos a sus signos y características. Ya

que, si dejáramos la facultad del ojo sin guardia, los estados malsanos de codicia y congoja podrían invadirnos, practicaremos el camino de su restricción, protegeremos la facultad del ojo, emprendemos la restricción de la facultad del ojo. Al escuchar un sonido con el oído... Al oler un olor con la nariz... Al saborear un sabor con la lengua... Al tocar algo tangible con el cuerpo... Al conocer un objeto mental con la mente, no nos aferraremos a sus signos y características. Ya que, si dejáramos la facultad de la mente sin guardia, los estados malsanos de codicia y congoja podrían invadirnos, practicaremos el camino de su restricción, protegeremos la facultad de la mente, y emprendemos la restricción de la facultad de la mente". Bhikkhus, podrían pensar así: "Estamos poseídos de vergüenza y temor de hacer el mal, nuestra conducta corporal, conducta verbal, conducta mental y sustento han sido purificados, y guardamos las puertas de nuestras facultades sensoriales. Eso es suficiente... y podemos estar contentos con eso". Bhikkhus, les informo, les declaro: ustedes que buscan el estado de *samaṇa*, no se queden cortos en la meta de la reclusión mientras haya más por hacer.

(MODERACIÓN EN LA COMIDA)

9. ¿Y qué más hay por hacer? Bhikkhus, deben entrenarse así: "Seremos moderados en la comida. Reflexionando sabiamente, usaremos el alimento [obtenido de ofrendas], no por diversión, ni para intoxicarnos [con el deleite en el comer], ni en aras de la belleza, ni el atractivo físico, sino solo para el mantenimiento y continuidad del cuerpo, para terminar con la incomodidad [del hambre], y para poder llevar la vida santa, considerando: "Así pondremos fin a las viejas sensaciones [de hambre] sin despertar nuevas sensaciones [debidas a la ingestión excesiva]; y estaremos sanos y sin culpa, y viviremos con comodidad". Ahora bien, bhikkhus, podrían pensar así: "Estamos poseídos de vergüenza y temor a hacer el mal, nuestra conducta corporal, nuestra conducta verbal, conducta mental y sustento han sido purificados, guardamos las puertas de nuestras facultades sensoriales, y somos moderados en la comida. Eso es suficiente... y podemos estar contentos con eso". Bhikkhus, les informo, les declaro: ustedes que buscan el estado de *samaṇa*, no se queden cortos en el objetivo de la reclusión mientras haya más por hacer.

(VIGILIA)

10. ¿Y qué más hay por hacer? Bhikkhus, deben entrenarse así: "Seremos devotos de la vigilia. Durante el día, mientras caminamos de

un lado a otro y nos sentamos, purificaremos nuestra mente de estados obstructivos. En la primera vigilia de la noche, mientras caminamos de un lado a otro y nos sentamos, purificaremos nuestra mente de estados obstructivos. En la vigilia media de la noche nos acostaremos sobre el lado derecho en la postura del león, con un pie superpuesto al otro, y atentos y plenamente conscientes, después de notar en nuestra mente el momento de levantarnos, lo haremos. Después de levantarnos, en la tercera vigilia de la noche, mientras caminamos de un lado a otro y nos sentamos, purificaremos nuestras mentes de estados obstructivos”. Ahora bien, bhikkhus, podrían pensar así: “Estamos poseídos de vergüenza y temor a hacer el mal, nuestra conducta corporal, nuestra conducta verbal, conducta mental y el sustento han sido purificados, guardamos las puertas de nuestras facultades sensoriales, somos moderados en el comer, y nos dedicamos a la vigilia. Eso es suficiente...; y podemos estar contentos con eso”. Bhikkhus, les informo, les declaro: ustedes que buscan el estado de *samaṇa*, no se queden cortos en la meta de la reclusión mientras haya más por hacer.

(ATENCIÓN PLENA Y COMPRENSIÓN CLARA)

11. ¿Y qué más hay por hacer? Bhikkhus, deben entrenarse así: “Seremos poseedores de atención plena con comprensión clara (*sati-sampajañña*). Actuaremos con plena conciencia al ir hacia adelante y al regresar; actuaremos con plena conciencia al mirar hacia delante y al mirar hacia otro lado; actuaremos con plena conciencia al flexionar y extender nuestras extremidades; actuaremos con plena conciencia al usar nuestras túnicas y llevar nuestra túnica exterior y cuenco; actuaremos con plena conciencia al comer, beber, consumir alimentos y degustar; actuaremos con plena conciencia al defecar y orinar; actuaremos con plena conciencia cuando caminemos, estemos de pie, nos sentemos, nos quedemos dormidos, y nos despertemos, así como al hablar y al permanecer en silencio”. Ahora bien, bhikkhus, podrían pensar así: “Tenemos vergüenza y temor a las malas acciones, nuestra conducta corporal, nuestra conducta verbal, y nuestra conducta mental, así como el sustento se han purificado, guardamos las puertas de nuestras facultades sensoriales, somos moderados en el comer, estamos dedicados a la vigilia y estamos en posesión de atención plena y comprensión clara. Eso es suficiente, tanto se ha hecho, se ha alcanzado la meta de la reclusión, no hay nada más que podamos hacer, y podemos estar contentos con eso”. Bhikkhus, les informo, les declaro, ustedes que buscan el estado de *samaṇa*, no se queden cortos en el objetivo de la reclusión mientras haya más por hacer.

(ABANDONO DE LOS IMPEDIMENTOS)

12. ¿Y qué más hay por hacer? Aquí, bhikkhus, un bhikkhu recurre a un lugar de descanso apartado: el bosque, la raíz de un árbol, una montaña, un barranco, una cueva en la ladera, un osario, la espesura de la jungla, un espacio abierto, o un montón de paja.

13. Al regresar de su ronda de recolección de alimento, después de la comida, se sienta, cruza las piernas, pone el cuerpo erguido y establece la atención plena ante él. Abandonando la codicia por el mundo, mora con una mente libre de codicia; purifica su mente de la codicia. Abandonando la mala voluntad y el odio, mora con una mente libre de mala voluntad, compasivo por el bienestar de todos los seres vivos; purifica su mente de la mala voluntad y del odio. Abandonando la pereza y el letargo, permanece libre de la pereza y el letargo, perceptivo de la luz, atento y plenamente consciente; purifica su mente de la pereza y el letargo. Abandonando la agitación y la preocupación, permanece sin agitación, con una mente interiormente pacífica; purifica su mente de inquietudes y remordimientos. Abandonando la duda, permanece habiendo ido más allá de la duda, sin perplejidad acerca de los estados saludables; purifica su mente de la duda.

14. Bhikkhus, supongan que un hombre fuera a tomar un préstamo y emprender un negocio, y su negocio tuviera éxito, de modo que pudiera pagar todo el dinero del antiguo préstamo y quedara suficiente dinero extra para mantener una esposa; entonces, al considerar esto, se alegraría y se llenaría de gozo. O supongamos que un hombre estuviera afligido, sufriendo y gravemente enfermo, y su comida no le sentara bien, y su cuerpo no tuviera fuerza, pero luego se recuperaría de la aflicción, y su comida le sentaría bien, y su cuerpo recuperaría la fuerza; entonces, al considerar esto, se alegraría y se llenaría de gozo. O supongamos que un hombre estuviera encarcelado en una prisión, pero luego fuera liberado de la prisión, y estuviera a salvo y seguro, sin pérdida de su propiedad; entonces, al considerar esto, se alegraría y se llenaría de gozo. O supongamos que un hombre fuera un esclavo, no autodependiente, sino dependiente de los demás, incapaz de ir a donde quisiera, pero más tarde, al ser liberado de la esclavitud, sería autodependiente, independiente de los demás, un hombre libre capaz de ir a donde quisiera, entonces, al considerar esto, se alegraría y se llenaría de gozo. O supongamos que un hombre con riqueza y propiedades emprendiera un viaje en un camino a través de un desierto, pero más tarde cruzaría el desierto, y estaría a salvo y seguro, sin pérdida de su propiedad; entonces, al considerar esto, se alegraría y se llenaría de gozo.

Así también, bhikkhus, cuando estos cinco impedimentos no son abandonados en sí mismo, un bhikkhu los considera respectivamente

como una deuda, una enfermedad, una prisión, una esclavitud y un camino peligroso a través del desierto. Pero cuando estos cinco obstáculos han sido abandonados en sí mismo, él ve su estado como libertad respecto a deudas, salud, liberación respecto a la prisión, libertad respecto a la esclavitud y un lugar seguro.⁴

(LOS CUATRO JHĀNAS)

15. Habiendo abandonado estos cinco impedimentos, las imperfecciones de la mente que debilitan la sabiduría, completamente apartado de los placeres sensoriales, apartado de los estados malsanos, entra y permanece en el primer *jhāna*, que va acompañado de aplicación inicial y aplicación sostenida de la mente, con gozo y placer nacidos de la reclusión. Hace que el gozo y el placer nacidos de la reclusión empapen, saturen, llenen y penetren su cuerpo, de modo que no haya ninguna parte del cuerpo que no esté impregnada por el gozo y el placer nacidos de la reclusión. Así como un experto asistente de baño o un aprendiz amontona jabón en polvo en un recipiente metálico y, rociándolo gradualmente con agua, lo amasa hasta que la humedad permee su bola de polvo de baño, la empapa y la penetra por dentro y por fuera, sin embargo, la bola en sí no rezuma; así también, un bhikkhu hace que el gozo y el placer nacidos de la reclusión empapen, saturen, llenen y penetren ese cuerpo, de modo que no haya parte de todo su cuerpo que no esté invadido por el gozo y el placer nacidos de la reclusión.

16. Nuevamente, bhikkhus, con el aquietamiento de la aplicación inicial y la aplicación sostenida de la mente, un bhikkhu entra y permanece en el segundo *jhāna*, el cual posee confianza en sí mismo y unificación mental, sin aplicación inicial ni aplicación sostenida de la mente, pero con gozo y placer nacidos de la concentración. Hace que el gozo y el placer nacidos de la concentración empapen, permeen, llenen y penetren ese cuerpo, de modo que no haya ninguna parte de su cuerpo que no esté impregnada por el gozo y el placer nacidos de la concentración. Así como si hubiera un lago cuyas aguas brotaran del fondo y no tuviera afluencia del este, oeste, norte o sur, y no se reabasteciera de vez en cuando por las lluvias, entonces la fresca fuente de agua, al brotar del fondo del lago haría que el agua fresca empapara, permeara, llenara y penetrara el lago, de modo que no habría parte del lago entero sin agua fresca; así también, un bhikkhu hace que el gozo y el placer nacidos de la concentración empapen, permeen, llenen y penetren ese cuerpo, de modo que no haya parte de su cuerpo que no esté impregnado por gozo y el placer nacidos de la concentración.

17. Una vez más, bhikkhus, con el desvanecimiento del gozo, un bhikkhu permanece en la ecuanimidad, y plenamente atento y

consciente, aun sintiendo placer con el cuerpo, entra y mora en el tercer *jhāna*, debido a lo cual los nobles declaran: “Aquel que tiene ecuanimidad y es plenamente atento tiene una morada placentera”. Hace que el placer libre de gozo empape, permee, llene y penetre ese cuerpo, de modo que no haya parte de su cuerpo sin el placer libre de gozo. Así como, en un estanque de lotos azules, o rojos, o blancos, algunos lotos que nacen y crecen en el agua prosperan sumergidos en el agua sin salir de ella, y el agua fría los empapa, los permea, los llena y los impregna desde las puntas hasta las raíces, de modo que no haya parte de esos lotos sin agua fresca; así también, un bhikkhu hace que el placer libre de gozo empape, permee, llene y penetre ese cuerpo, de modo que no haya ninguna parte de su cuerpo que no esté impregnada por el placer libre del gozo.

18. Nuevamente, bhikkhus, con el abandono del placer y el dolor, y con la desaparición previa de la alegría y la congoja, un bhikkhu entra y mora en el cuarto *jhāna*, el cual tiene *ni dolor ni placer* y pureza de atención plena debida a la ecuanimidad. Se sienta impregnando ese cuerpo con una mente pura y brillante, de modo que no haya ninguna parte de su cuerpo que no esté impregnada por la mente pura y brillante. Es como si un hombre estuviera sentado cubierto desde la cabeza hasta abajo con una tela blanca, de modo que no hubiera parte de todo su cuerpo que no estuviera cubierta por la tela blanca; así también, un bhikkhu se sienta impregnando ese cuerpo con una mente pura y brillante, de modo que no haya parte de su cuerpo que no esté impregnada por la mente pura y brillante.

(LOS TRES CONOCIMIENTOS VERDADEROS)

19. Cuando su mente concentrada está así purificada, brillante, sin mancha, libre de imperfecciones, maleable, manejable, estable y habiendo logrado la imperturbabilidad, la dirige al conocimiento del recuerdo de vidas pasadas. Recuerda sus múltiples vidas pasadas, es decir, un nacimiento, dos nacimientos... (Como en M. 4.27) ... Así, con sus aspectos y detalles, recuerda sus múltiples vidas pasadas. Así como un hombre que puede ir de su pueblo a otros pueblos y luego regresar a su propio pueblo podría pensar: “Fui de mi propio pueblo a ese pueblo, y allí estuve parado de tal manera, sentado de tal manera, hablé de tal manera, guardé silencio de tal manera; y de ese pueblo fui a ese otro pueblo, y allí me paré de tal manera, me senté de tal manera, hablé de tal manera, guardé silencio de tal manera; y posteriormente regresé a mi propio pueblo”. Así también, un bhikkhu recuerda sus múltiples vidas pasadas... Así, con sus aspectos y detalles, recuerda sus múltiples vidas pasadas.

20. Cuando su mente concentrada está así purificada, brillante, sin mancha, libre de imperfecciones, maleable, manejable, estable y habiendo logrado la imperturbabilidad, la dirige al conocimiento de la muerte y reaparición de los seres... (Como en M. 4.29) ... Así, con el ojo divino que se purifica y supera al humano, ve morir y reaparecer a los seres, inferiores y superiores, hermosos y feos, afortunados y desafortunados, y comprende cómo pasan los seres [de un mundo a otro] según sus acciones. Así como si hubiera dos casas con puertas [delantera y trasera], y un hombre con buena vista, parado entre ellas, viera a la gente entrar y salir de una casa para posteriormente entrar y salir de la otra; así también, con el ojo divino, que es purificado y supera al humano, un bhikkhu ve a los seres desaparecer y reaparecer... y comprende cómo los seres pasan [de una vida a otra] de acuerdo con sus acciones.

21. Cuando su mente concentrada está así purificada, brillante, sin mancha, libre de imperfecciones, maleable, manejable, estable y habiendo logrado la imperturbabilidad, la dirige al conocimiento de la destrucción de las corrupciones. Comprende tal como es: “Esto es el sufrimiento”; ... “Este es el origen del sufrimiento”; ... “Este es el cese del sufrimiento”; ... “Este es el camino que conduce al cese del sufrimiento”; ... “Estas son las corrupciones”; ... “Este es el origen de las corrupciones”; ... “Este es el cese de las corrupciones”; ... “Este es el camino que conduce al cese de las corrupciones”.

Cuando sabe y ve así, su mente se libera de la corrupción del deseo sensorial, de la corrupción del deseo de existencia [o de no existencia] (*bhavāsavāpi cittaṃ vimuccati*) y de la corrupción de la ignorancia. Cuando está liberada, llega el conocimiento: “Está liberada”. Comprende: “El nacimiento ha sido destruido, la vida santa ha sido vivida, lo que debía hacerse ha sido hecho, y ya no hay más llegar a ningún estado de ser”.

Es como si hubiera un lago en el fondo de una montaña, claro, límpido e imperturbable, de modo que un hombre con buena vista, de pie en la orilla, pudiera ver conchas, grava y guijarros, y también bancos de peces nadando y descansando, entonces podría pensar: “Está este lago, claro, límpido e imperturbable, y están estas conchas, grava y guijarros, y también estos bancos de peces nadando y descansando”. Así también, un bhikkhu entiende como en realidad es: “Esto es sufrimiento...”. Comprende: “El nacimiento ha sido destruido, la vida santa ha sido vivida, lo que tenía que hacerse ha sido hecho, y ya no hay retorno a ningún estado de ser”.

(EL ARAHANT)

22. Bhikkhus, un bhikkhu como este es llamado un *samaṇa*, un brahmán, uno que ha sido purificado, uno que ha alcanzado el conocimiento, un santo erudito, un noble, un *arahant*.⁵

23. ¿Y cómo es un bhikkhu un *samaṇa*? Él ha aquietado los estados nocivos y malsanos que contaminan, traen la renovación del ser, causan problemas, maduran en el sufrimiento y conducen al futuro nacimiento, envejecimiento y muerte. *Así es como un bhikkhu es un samaṇa*.

24. ¿Y cómo es un bhikkhu un brahmán? Él ha expulsado los estados nocivos y malsanos que contaminan... y conducen al futuro nacimiento, envejecimiento y muerte. *Así es como un bhikkhu es un brahmán*.

25. ¿Y cómo es que un bhikkhu ha sido lavado?⁶ Él ha lavado los estados nocivos y malsanos que contaminan... y conducen al futuro nacimiento, envejecimiento y muerte. *Así es como un bhikkhu es alguien que ha sido lavado*.

26. ¿Y cómo es un bhikkhu que ha alcanzado el conocimiento? Él ha conocido los estados nocivos y malsanos que contaminan... y conducen al futuro nacimiento, envejecimiento y muerte. *Así es como un bhikkhu es alguien que ha alcanzado el conocimiento*.

27. ¿Y cómo es un bhikkhu un erudito santo?⁷ Los estados nocivos y malsanos que contaminan... y conducen al futuro nacimiento, envejecimiento y muerte, se han separado de él. *Así es como un bhikkhu es un santo erudito*.

28. ¿Y cómo es un bhikkhu un noble? Los estados nocivos y malsanos que contaminan... y conducen al futuro nacimiento, envejecimiento y muerte, están lejos de él. *Así es como un bhikkhu es noble*.

29. ¿Y cómo es un bhikkhu un *arahant*? Los estados nocivos y malsanos que contaminan traen la renovación del ser, dan problemas, maduran en el sufrimiento y conducen al futuro nacimiento, envejecimiento y muerte, están lejos de él. *Así es como un bhikkhu es un arahant*.

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. Los bhikkhus estuvieron satisfechos y deleitados con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.39

1. BB: “Brahmán” debe entenderse en el sentido que se explica más adelante, en el párrafo §24.
2. BB: La vergüenza (*hiri*) y el miedo a hacer algo malo (*ottappa*) son dos cualidades complementarias designadas por el Buda como “los guardianes del mundo” (AN i.51) porque sirven como fundamento de la moralidad. La vergüenza tiene la característica de disgusto hacia el mal, está dominada por un sentimiento de autorrespeto y se manifiesta como concientización. El miedo a hacer el mal tiene la característica de pavor al mal, está dominado por una preocupación por las opiniones de los demás y se manifiesta como miedo a hacer el mal. Ver: Vsm XIV, 142.
3. MA cita SN 45:35–36 / v.25: “¿Qué es, bhikkhus, la reclusión (*sāmañña*)? El Noble Óctuple Sendero... esto se llama reclusión. ¿Y cuál es, bhikkhus, el objetivo de la reclusión (*sāmañnattho*)? La destrucción del deseo, el odio y la ofuscación: esto se llama el objetivo de la reclusión”.
4. MA ofrece una elaboración detallada de cada uno de los cinco símiles. Puede encontrarse una traducción al inglés en Nyanaponika Thera, *The Five Mental Hindrances*, pp. 27–34.
5. BB: Cada una de las explicaciones a continuación implica un juego de palabras que no se puede reproducir en inglés, por ejemplo, un bhikkhu es un [recluso, renunciante] (*samaṇa*) porque ha calmado (*samita*) los estados malsanos; un brahmán porque ha expulsado (*bāhita*) los estados malsanos, etcétera.
6. BB: El término “lavado” (*nhātaka*) [purificado] se refiere a un brahmán que, al final de su discipulado bajo la dirección de su maestro, ha tomado un baño ceremonial que marca el final de su entrenamiento. Véase Sn 521.
7. BB: La palabra pāli *sotthiya* (sánscrito, *śrotriya*) significa un brahmán bien versado en los Vedas, alguien versado en el conocimiento sagrado.

40. *Cūḷa-Assapura Sutta*

El discurso menor en Assapura

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado estaba residiendo en el país de los añgas, en un pueblo de añgas llamado Assapura. Allí el Bienaventurado se dirigió a los bhikkhus diciendo: —Bhikkhus. —Venerable señor, respondieron. El Bienaventurado dijo esto:

2. —“*Samaṇās, samaṇās*”, bhikkhus, así es como la gente los percibe. Y cuando les preguntan, —¿Qué son?, afirman que son *samaṇās*. Ya que eso es lo que han sido designados y lo que pretenden ser, deben entrenarse así: “Emprenderemos y practicaremos aquellas cosas propias de un *samaṇa*¹ para que nuestras designaciones sean verdaderas y nuestras proclamas genuinas, y para que los servicios de aquellos cuyas túnicas, ofrendas, comida, lugares de descanso y requisitos medicinales que usemos les den a los donantes gran fruto y beneficio, y para que nuestra salida de la vida hogareña a la vida sin hogar no sea en vano sino, fructífera y fértil”.

3. ¿Y cómo, bhikkhus, un bhikkhu no practica el camino propio del *samaṇa*? Mientras un bhikkhu que es codicioso no ha abandonado la codicia, mientras que tiene una mente de mala voluntad no ha abandonado la mala voluntad, quien está enojado y no ha abandonado la ira, quien está resentido y no ha abandonado el resentimiento, quien es despectivo y no ha abandonado el desprecio, quien es insolente y no ha abandonado la insolencia, quien es envidioso y no ha abandonado la envidia, quien es avaro y no ha abandonado la avaricia, quien es fraudulento y no ha abandonado el fraude, quien es engañoso y no ha abandonado el engaño, quien tiene malos deseos y no ha abandonado los malos deseos, quien tiene nociones erróneas y no ha abandonado las nociones erróneas,² quien durante tanto tiempo no practica el camino propio del *samaṇa*, digo, por no haber abandonado estas manchas para un *samaṇa*, estas faltas para un *samaṇa*, estos desechos para un *samaṇa*, los cuales son motivos para renacer en un estado de privación y cuyos resultados se experimentarán en un destino infeliz.

4. Supongamos que el arma llamada *maṭṭaja*,³ bien afilada en ambos bordes, estuviera guardada y envuelta en una funda hecha de retazos. Digo que el salir [de la vida hogareña a la vida sin hogar] de tal bhikkhu es comparable con eso.

5. No digo que el estatus de *samaṇa* se produzca en un portador de una túnica de retazos por el mero uso de la túnica de retazos, ni en un asceta desnudo por la mera desnudez, ni en uno cubierto de polvo y suciedad por estar cubierto de polvo y suciedad, ni en un bañista ritualista a través del mero baño ritual, ni en un habitante de la raíz de un árbol a través de la mera morada en la raíz de un árbol, ni en un habitante al aire libre a través de la mera morada al aire libre, ni en un practicante de permanencia continua a través de mera permanencia continua, ni en un tomador de comida a intervalos establecidos a través de la mera toma de alimentos a intervalos establecidos, ni en un recitador de encantamientos a través de la mera recitación de encantamientos; tampoco digo que el estatus de *samaṇa* se produzca en un asceta de pelo enmarañado por el mero uso del pelo enmarañado.

6. Bhikkhus, si por el mero uso de la túnica de retazos un usuario de la túnica de retazos que era codicioso abandonara la codicia, que teniendo una mente de mala voluntad abandonara la mala voluntad... que teniendo una noción equivocada abandonara la noción equivocada, entonces sus amigos y compañeros, sus familiares y parientes, lo convertirían en un portador de una túnica de retazos tan pronto como naciera, y le harían llevar la túnica de retazos vistiéndolo así: “Ven, querido, sé un portador de una túnica de retazos, para que, por el mero uso de la túnica de retazos, cuando seas codicioso abandonarás la codicia, cuando tengas una mente de mala voluntad abandonarás la mala voluntad... cuando tengas una noción equivocada abandonarás la noción equivocada”. Pero veo aquí a un portador de una túnica de retazos que es codicioso, que tiene una mente de mala voluntad... que tiene una noción equivocada; y es por eso por lo que digo que el estatus de *samaṇa* no surge en un portador de una túnica de retazos por el mero uso de dicha túnica.

Si a través de la mera desnudez un asceta desnudo que era codicioso abandonara la codicia... si a través del mero polvo y la suciedad... si a través del mero baño ritual... si a través de la mera morada en la raíz de un árbol... si a través de la mera morada al aire libre... si a través de meramente estar continuamente de pie... si a través de la mera ingesta de alimentos a intervalos establecidos... si a través de la mera recitación de encantamientos... si a través del mero uso del cabello enmarañado... y es por eso por lo que no digo que el estado de *samaṇa* se produzca por el mero uso del cabello enmarañado.

7. ¿Y cómo, bhikkhus, practica un bhikkhu el camino propio del *samaṇa*? Cuando cualquier bhikkhu que era codicioso ha abandonado la codicia, quien tenía una mente de mala voluntad ha abandonado la mala voluntad, quien estaba enojado ha abandonado la ira, quien estaba resentido ha abandonado el resentimiento, quien era despreciativo ha abandonado el desprecio, quien era insolente ha abandonado la insolencia, quien era envidioso ha abandonado la envidia, quien era avaro ha abandonado la avaricia, quien era fraudulento ha abandonado el fraude, quien era engañoso ha abandonado el engaño, quien tenía malos deseos ha abandonado los malos deseos, quien tenía una noción errónea ha abandonado la noción errónea, es entonces cuando practica el camino correcto del *samaṇa*; afirmo que esto es debido a que ha abandonado estas manchas para un *samaṇa*, estas faltas para un *samaṇa*, estos desechos para un *samaṇa*, los cuales son motivo para renacer en estado de privación y cuyos resultados han de ser experimentados en un destino infeliz.

8. Él se ve purificado de todos estos estados nocivos y malsanos, se ve liberado de ellos. Cuando ve esto, nace en él la alegría (*pāmojja*). Cuando se alegra, nace en él el gozo (*pīti*); en el que tiene gozo, el cuerpo se vuelve tranquilo (*passaddhi*); aquel cuyo cuerpo está tranquilo siente placer (*sukha*); en quien siente placer, la mente se concentra (*samādhi*).

9. Él permanece impregnando un cuarto [un cuadrante o dirección cardinal] con una mente imbuida de benevolencia amorosa, asimismo el segundo, asimismo el tercero, asimismo el cuarto; así, arriba, abajo, alrededor y en todas partes, y para todos como para sí mismo, mora impregnando al mundo que todo lo abarca con una mente imbuida de benevolencia amorosa, abundante, exaltada, inmensurable, sin hostilidad y sin mala voluntad.

10–12. Él permanece impregnando un cuarto con una mente imbuida de compasión... con una mente imbuida de alegría apreciativa... con una mente imbuida de ecuanimidad... abundante, exaltada, inmensurable, sin hostilidad y sin mala voluntad.

13. Supongamos que hubiera un estanque con agua clara, fresca y agradable, transparente, con orillas suaves, delicioso. Si un hombre, asoleado y exhausto por el calor, cansado, reseco y sediento, viniera del este o del oeste, o del norte o del sur, o de donde fuera, habiendo llegado al estanque, apagaría su sed y su fiebre de calor. Así también, bhikkhus, si alguien de un clan de nobles sale de la vida hogareña a la vida sin hogar, y después de encontrar el Dhamma y la Disciplina proclamados por el Tathāgata, desarrolla benevolencia amorosa, la compasión, la alegría apreciativa y la ecuanimidad, y así gana la paz interior, entonces, debido a esa paz interior él practica el camino

propio del *samaṇa*, así lo digo. Y si alguien de un clan de brahmanes sale... Si alguien de un clan de mercaderes sale... Si alguien de un clan de trabajadores sale... Si alguien de cualquier clan sale de la vida hogareña hacia la vida sin hogar, y después de encontrar el Dhamma y la Disciplina, proclamada por el Tathāgata, desarrolla la benevolencia amorosa, la compasión, la alegría apreciativa y la ecuanimidad, y por lo tanto gana la paz interna, luego, debido a esa paz interna, practica el camino propio del *samaṇa*, así lo declaro.

14. Bhikkhus, si alguien de un clan de nobles sale de la vida hogareña a la vida sin hogar, y al darse cuenta por sí mismo con conocimiento directo aquí y ahora entra y permanece en la liberación de la mente y la liberación por medio de la sabiduría que no tienen mancha debido a la destrucción de las corrupciones, entonces ya es un *samaṇa* debido a la destrucción de las corrupciones.⁴ Y si alguien de un clan de brahmanes sale... Si alguien de un clan de mercaderes sale... Si alguien de un clan de trabajadores sale... Si alguien de cualquier clan sale de la vida hogareña a la vida sin hogar, y al darse cuenta por sí mismo con conocimiento directo aquí y ahora entra y permanece en la liberación de la mente y la liberación por medio de la sabiduría que no tienen mancha con la destrucción de las corrupciones, entonces ya es un *samaṇa* debido a la destrucción de las corrupciones.

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. Los bhikkhus estuvieron satisfechos y deleitados con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.40

1. BB: Mientras que el *sutta* anterior usaba la frase “cosas que hacen de uno un *samaṇa*” (*dhammā samaṇakaraṇā*), el *sutta* actual habla del “camino propio del *samaṇa*” (*samaṇasamīcipaṭipadā*).
2. BB: Las primeras diez de estas doce “manchas de un *samaṇa*” se incluyen entre las dieciséis “imperfecciones que contaminan la mente” en M. 7.3.
3. NT: *Pāli-English Dictionary* (PTS) indica que el término (de dudosa procedencia) se refiere a un arma; Newman traduce al alemán como *Mordwaffe* (arma asesina).
4. MA: Debido a que ha calmado (*samita*) todas las impurezas, es un *samaṇa* en el sentido más elevado (*paramatthasamaṇa*).

5

La división menor de pares (*Cūlayamakavagga*)

41. *Sāleyyaka Sutta*

Los brahmanes de Sālā

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado estaba viajando por etapas en el país de Kosala con un gran Saṅgha de bhikkhus, y finalmente llegó a una aldea de brahmanes de Kosala llamada Sālā.

2. Los brahmanes jefes de familia de Sālā escucharon: —El samaṇa Gautama, el hijo de los Sakya, que salió de un clan de los Sakya, ha estado rondando por el país de Kosala con un gran Saṅgha de bhikkhus, y ha venido a Sālā. Ahora bien, se ha difundido un buen informe del Maestro Gautama a este efecto: “Ese Bienaventurado es consumado, plenamente iluminado, perfecto en verdadero conocimiento y conducta, sublime, conocedor de mundos, líder incomparable de personas para ser entrenadas, maestro de *devas* y humanos, iluminado, bendito. Él declara este mundo con sus *devas*, sus Māras y sus Brahmās, esta generación con sus *samaṇas* y brahmanes, sus príncipes y su gente, que él mismo ha entendido con conocimiento directo. Enseña el Dhamma que es bueno en el inicio, bueno en la parte media y bueno en el final, con el significado y fraseo correctos, y revela una vida santa que es completamente perfecta y pura”. Ahora bien, es bueno ver tales *arahants*.

3. Entonces los brahmanes jefes de familia de Sālā fueron a donde se encontraba el Bienaventurado. Algunos rindieron homenaje al Bienaventurado y se sentaron a un lado; algunos intercambiaron saludos con él, y acabada esta cortés y amable charla, se sentaron a un lado; algunos extendieron sus manos en saludo reverencial hacia el Bienaventurado y se sentaron a un lado; algunos pronunciaron su nombre y clan en presencia del Bienaventurado y se sentaron a un lado; algunos guardaron silencio y se sentaron a un lado.

4. Cuando estuvieron sentados, dijeron al Bienaventurado: — Maestro Gautama, ¿Cuál es la causa y condición por la cual algunos seres aquí, al disolverse el cuerpo, después de la muerte, reaparecen en estados de privación, en un destino infeliz, en la perdición, incluso en el infierno? ¿Y cuál es la causa y condición por la que algunos seres

aquí, al disolverse el cuerpo, después de la muerte, reaparecen en un destino feliz, incluso en el mundo celestial?

5. —Jefes de familia, es por causa de una conducta que no está de acuerdo con el Dhamma (*adhammacariyāvisamacariyā hetu*), por causa de una conducta malsana, que algunos seres aquí, tras la disolución del cuerpo, después de la muerte, reaparecen en estados de privación, en un destino infeliz, en la perdición, incluso en el infierno. Es teniendo como causa una conducta de acuerdo con el Dhamma (*dhammacariyāsamacariyā hetu*), una conducta recta, que algunos seres aquí, al disolverse el cuerpo, después de la muerte, reaparecen en un destino feliz, incluso en el mundo celestial.

6. —No entendemos el significado detallado de la declaración del Maestro Gautama, que ha hablado brevemente sin exponer el significado detallado. Sería bueno que el Maestro Gautama nos enseñara el Dhamma para que podamos comprender el significado detallado de su expresión.

—Entonces, jefes de familia, escuchen y presten atención a lo que voy a decir.

—Sí, venerable señor, respondieron. El Bienaventurado dijo esto:

7. —Padres de familia, hay tres tipos de conducta corporal que no están de acuerdo con el Dhamma, es decir, una conducta malsana (*adhammacariyāvisamacariyā*).¹ Hay cuatro clases de conducta verbal que no están de acuerdo con el Dhamma, es decir, una conducta malsana. Hay tres tipos de conducta mental que no están de acuerdo con el Dhamma, lo que constituye una conducta malsana.

8. ¿Y cómo, jefes de familia, hay tres tipos de conducta corporal que no están de acuerdo con el Dhamma, es decir, una conducta malsana? Aquí, alguien mata seres vivos; es asesino, sanguinario, dado a los golpes y violencia, despiadado con los seres vivos. Toma lo que no se le da; toma a modo de robo la riqueza y la propiedad de otros en la aldea o el bosque. Se comporta incorrectamente respecto a los placeres sensoriales; tiene relaciones sexuales con mujeres que están protegidas por su madre, padre, madre y padre, hermano, hermana o parientes, que tienen marido, que están protegidas por la ley, y aun con las que están engalanadas en señal de compromiso. Así es como hay tres tipos de conducta corporal que no están de acuerdo con el Dhamma, es decir, una conducta malsana.

9. ¿Y cómo, jefes de familia, hay cuatro tipos de conducta verbal que no están de acuerdo con el Dhamma, es decir, una conducta malsana? Aquí, alguien habla falsedad; cuando es convocado a un tribunal, o a una reunión, o a la presencia de sus parientes, o a su gremio, o a la casa de la familia real, y al ser interrogado como testigo así: —Entonces, buen hombre, di lo que sabes. Y sin saber, dice, —“yo sé”, o sabiendo, dice, —“no sé”; no viendo, dice, —“veo”, o viendo, dice, —“no veo”;

con plena conciencia, habla mentiras para sus propios fines, o para los fines de otros, o para algún fin mundano insignificante.

Habla maliciosamente; repite en otra parte lo que ha oído aquí para separar [a esa gente] de aquéllos, o repite a esta gente lo que ha oído en otra parte para separar [a esta gente] de aquéllos; por esa conducta es quien divide a los que están unidos, es creador de divisiones, alguien que disfruta de la discordia, se regocija en la discordia, se deleita en la discordia, profiere palabras que crean discordia.

Habla con rudeza; pronuncia palabras que son ásperas, duras, hirientes para otros, ofensivas para otros, al borde de la ira, y no conducentes a la concentración. Es un chismoso; habla en el momento equivocado, habla lo que no es un hecho, habla lo que es inútil, habla en contra del Dhamma y la Disciplina; en el momento equivocado pronuncia palabras sin valor, irrazonables, inmoderadas y no beneficiosas. Así es como hay cuatro clases de conducta verbal que no están de acuerdo con el Dhamma, es decir, una conducta malsana.

10. ¿Y cómo, jefes de familia, hay tres tipos de conducta mental que no están de acuerdo con el Dhamma, es decir, una conducta malsana? Aquí, alguien es codicioso; codicia la riqueza y la propiedad de otros así: “¡Oh, que lo que pertenece a otro sea mío!” O tiene una mente de mala voluntad e intenciones de odio así: “Que estos seres sean asesinados y sacrificados, que sean cortados ¡que perezcan o sean aniquilados!” Tiene una noción equivocada, una visión distorsionada, de esta manera: “No hay nada que se dé, nada que se ofrezca, nada que se sacrifique; no hay fruto o resultado de buenas y malas acciones; no existe este mundo, no existe el otro mundo; no hay madre, no hay padre; no hay ningún ser que renazca espontáneamente; no hay *samaṇas* ni brahmanes buenos y virtuosos en el mundo que hayan entendido por sí mismos con conocimiento directo y declaren este mundo y el otro mundo”.²

Así es como hay tres tipos de conducta mental que no está de acuerdo con el Dhamma, es decir, una conducta malsana. Entonces, jefes de familia, es por causa de tal conducta que no está de acuerdo con el Dhamma, por causa de tal conducta malsana que algunos seres aquí, al disolverse el cuerpo, después de la muerte, reaparecen en estados de privación, en un destino infeliz, en la perdición, incluso en el infierno.

11. Jefes de familia, hay tres clases de conducta corporal de acuerdo con el Dhamma, es decir, conducta recta. Hay cuatro tipos de conducta verbal de acuerdo con el Dhamma, es decir, conducta recta. Hay tres clases de conducta mental de acuerdo con el Dhamma, es decir, conducta recta.

12. ¿Y cómo, jefes de familia, es que hay tres tipos de conducta corporal de acuerdo con el Dhamma, es decir, conducta recta? Aquí alguien, abandonando la matanza de seres vivos, se abstiene de matar seres vivos; con la vara y el arma dejadas a un lado, manso y bondadoso, permanece compasivo con todos los seres vivientes. Abandonando el tomar lo que no se le da, se abstiene de tomar lo que no se le da; no toma por medio del robo la riqueza y la propiedad de otros en la aldea o en el bosque. Abandonando la mala conducta en los placeres sensoriales, se abstiene de la mala conducta en los placeres sensuales; no tiene relaciones sexuales con mujeres que están protegidas por su madre, padre, madre y padre, hermano, hermana o parientes, que tienen marido, que están protegidas por la ley, o con las que están engalanadas en señal de compromiso. Así es como hay tres tipos de conducta corporal de acuerdo con el Dhamma, es decir, conducta recta.

13. ¿Y cómo, jefes de familia, hay cuatro tipos de conducta verbal de acuerdo con el Dhamma, es decir, conducta recta? Aquí alguien, abandonando el lenguaje falso, se abstiene del lenguaje falso; cuando es convocado a un tribunal, a una reunión, a la presencia de sus parientes, a su gremio, o a la presencia de la familia real, y se le interroga como testigo de esta manera: —Entonces, buen hombre, di lo que sabes. Al no saber, dice, —“no sé”, o sabiendo, dice, —“yo sé”; no viendo, dice, —“no veo”, o viendo, dice, —“veo”; no dice mentiras con plena conciencia para sus propios fines, o para los fines de otros, o para algún fin mundano insignificante.

Abandonando el lenguaje malicioso, se abstiene del lenguaje malicioso; no repite en otra parte lo que ha oído aquí para separar [a esa gente] de éstos, ni repite a esta gente lo que ha oído en otra parte para separar [a esta gente] de aquéllos; por eso es quien reúne a los que están divididos, es promotor de amistades, goza de la concordia, se regocija en la concordia, se deleita en la concordia, habla palabras que promueven la concordia.

Abandonando el lenguaje rudo, se abstiene de hablar en forma áspera; habla palabras que son suaves, agradables al oído, y amables, tales que van al corazón, que son corteses, deseadas por muchos y agradables a muchos.

Abandonando el chismorreo, se abstiene del lenguaje vano; él habla en el momento adecuado, habla sobre lo que es un hecho, habla sobre lo que es bueno, habla sobre el Dhamma y la Disciplina; en el momento adecuado pronuncia palabras que vale la pena registrar, razonables, moderadas y beneficiosas. Así es como hay cuatro clases de conducta verbal de acuerdo con el Dhamma, es decir, conducta recta.

14. ¿Y cómo, jefes de familia, hay tres tipos de conducta mental de acuerdo con el Dhamma, es decir, conducta recta? Aquí alguien

no es codicioso; él no codicia la riqueza y la propiedad de otros así: “¡Oh, que lo que pertenece a otro sea mío!” Su mente no tiene mala voluntad, sino que tiene intenciones libres de odio así: “¡Que estos seres estén libres de enemistad, aflicción y ansiedad! ¡Que vivan felices!” Tiene noción correcta, una noción no distorsionada, a saber: “Está lo que se da, lo que se ofrece y lo que se sacrifica; hay fruto y resultado de buenas y malas acciones; existe este mundo y el otro mundo; hay madre y padre; hay seres que renacen espontáneamente; hay *samaṇas* y brahmanes buenos y virtuosos en el mundo que han entendido mediante conocimiento directo y declaran este mundo y el otro mundo”.

Así es como hay tres tipos de conducta mental de acuerdo con el Dhamma, es decir, la conducta recta. Entonces, jefes de familia, es por causa de tal conducta de acuerdo con el Dhamma, por causa de tal conducta recta, que algunos seres aquí, al disolverse el cuerpo, después de la muerte, reaparecen en un estado feliz, en un buen destino, aun en el mundo celestial.

15. Jefes de familia, si alguien que observa una conducta de acuerdo con el Dhamma, una conducta recta, deseara: “¡Oh, que en la disolución del cuerpo, después de la muerte, pueda reaparecer en compañía de nobles acomodados!”, es posible que, al disolverse el cuerpo, después de la muerte, reaparezca en compañía de nobles acomodados. ¿Por qué es eso? Porque observa una conducta que está de acuerdo con el Dhamma, una conducta recta.

16–17. Jefes de familia, si alguien que observa una conducta de acuerdo con el Dhamma, una conducta recta, deseara: “¡Oh, que tras la disolución del cuerpo, después de la muerte, pueda reaparecer en compañía de brahmanes acomodados... en compañía de gente acomodada!” Jefes de familia, es posible que, al disolverse el cuerpo, después de la muerte, reaparezca en compañía de dueños de casa acomodados. ¿Por qué es eso? Porque observa una conducta que está de acuerdo con el Dhamma, una conducta recta.

18–42. Jefes de familia, si alguien que observa una conducta de acuerdo con el Dhamma, una conducta recta, deseara: “¡Oh, que, tras la disolución del cuerpo, después de la muerte, pueda reaparecer en la compañía de los *devas* del cielo de los Cuatro Grandes Reyes (*cātumahārājikānaṃ devānaṃ*) ... en compañía de los *devas* del cielo de Tāvatiṃsa (*tāvatiṃsānaṃ devānaṃ*) ... los *devas* de Yāma (*yāmānaṃ devānaṃ*)!... los *devas* del cielo de Tusita (*tusitānaṃ devānaṃ*)!... los *devas* que se deleitan en crear (*nimmānaratīnaṃ devānaṃ*) ... los *devas* que ejercen poder sobre las creaciones de otros (*paranimmitvasavattīnaṃ devānaṃ*) ... los *devas* del séquito de Brahmā (*brahmakāyikānaṃ devānaṃ*) ... los *devas* de resplandor (*parittābhānaṃ devānaṃ*)³ ... los

devas de resplandor ilimitado (appamāṇābhānaṃ devānaṃ) ... los devas de resplandor inmensurable (ābhassarānaṃ devānaṃ) ... los devas de gloria (parittasubhānaṃ devānaṃ) ... los devas de gloria limitada (appamāṇasubhānaṃ devānaṃ) ... los devas de gloria inmensurable (subhakiṇṇhānaṃ devānaṃ) ... los devas de gloria refulgente... los devas de gran fruto (vehapphalānaṃ devānaṃ) ... los devas de Avihā... los devas de Atappā... los devas de Sudassā... los devas de Sudassī... los devas de Akaniṭṭhā... los devas de la base del espacio ilimitado (ākāsānañcāyatānaṃ devānaṃ) ... los devas de la base de la conciencia ilimitada (viññāṇañcāyatānaṃ devānaṃ) ... los devas de la base de la nada (ākiñcaññāyatānaṃ devānaṃ) ... los devas de la base de la ni percepción ni no-percepción (n'evasaññānāsaññāyatanaṃ devānaṃ)!", es posible que, al disolverse el cuerpo, después de la muerte, reaparecerá en compañía de los *devas* de la base de la ni percepción ni no-percepción. ¿Por qué es eso? Porque observa una conducta de acuerdo con el Dhamma, una conducta recta.

43. Jefes de familia, si alguien que observa una conducta de acuerdo con el Dhamma, una conducta recta, deseara: “¡Oh, que, al entender por mí mismo con conocimiento directo, pueda entrar aquí y ahora y permanecer en la liberación de la mente y la liberación por medio de la sabiduría, que son inmaculadas con la destrucción de las corrupciones!”, es posible que, al darse cuenta por ustedes mismos con conocimiento directo, entren aquí y ahora y permanezcan en la liberación de la mente y la liberación por medio de la sabiduría, que son inmaculadas con la destrucción de las corrupciones. ¿Por qué es eso? Porque observan una conducta de acuerdo con el Dhamma, una conducta recta.⁴

44. Cuando se dijo esto, los brahmanes jefes de familia de Sālā dijeron al Bienaventurado: —¡Magnífico, Maestro Gautama! ¡Magnífico, Maestro Gautama! El Maestro Gautama ha aclarado el Dhamma de muchas maneras, como si estuviera poniendo en pie lo que había sido derribado, revelando lo que estaba oculto, mostrando el camino a alguien que estaba perdido, o levantando una lámpara en la oscuridad para que aquellos con vista pudieran ver formas visibles. Acudimos en busca de refugio al Maestro Gautama, al Dhamma, y al Saṅgha de los bhikkhus. Que el Maestro Gautama nos acepte desde hoy como seguidores laicos que hemos ido a él en busca de refugio de por vida.

NOTAS M.41

1. NT: En el texto pāli original el vocablo compuesto traducido como “conducta malsana” es *adhammacariyāvisamacariyā*, el cual ha sido traducido en forma diferente por diversos autores. El fragmento relevante es el vocablo *visama*, que significa: irregular, desigual, o disonante. El Ven. Sujato traduce como “unprincipled” (sin principios [morales]); BB traduce como “unrighteous” (injusto). Bhikkhu Suddhāso traduce como “contrary to peace” (contrario a la paz). Horner traduce como ‘uneven faring’ (un ir disparejo). El término justicia (o injusticia) creo que es muy relativo, típicamente no se usa en el budismo y está más bien asociado con la moral judeocristiana. He decidido finalmente traducir como “conducta malsana” (“conducta inicua” podría ser una opción, pero el término no es de uso común).
2. BB: Ésta es una noción materialista, moralmente nihilista, que niega la vida futura y la retribución kármica. “No hay nada dado” significa que no hay fruto del dar; “no en este mundo, no en otro mundo” que no hay renacimiento ni en este mundo ni en el más allá; “ni madre, ni padre” que no hay fruto de la buena conducta y de la mala conducta hacia la madre y el padre. La afirmación sobre los *samaṇas* y los brahmanes niega la existencia de Budas y *arahants*.
NT: Otra interpretación complementaria es la negación de la deuda moral contraída con los padres cuando nacen los hijos, ya que se niegan las deudas de gratitud, deferencia y servicio contraídas por haber sido criados, protegidos e introducidos al mundo.
3. MA explica que “los *devas del resplandor*” no es una clase separada de *devas*, sino un nombre colectivo para las tres clases que siguen; lo mismo se aplica a “los *devas de la gloria*”. Esta jerarquía celestial se explica en la Introducción —en la sección Kamma y Renacimiento.
4. BB: Cabe señalar que, si bien la “conducta de acuerdo con el Dhamma”, tal como se describe en el *sutta*, es una condición necesaria para el renacimiento en los mundos celestiales superiores y para la destrucción de las corrupciones, de ninguna manera es una condición suficiente. El renacimiento en los reinos que comienzan con los *devas* del séquito de Brahmā requiere el logro de *jhāna*, el renacimiento en las *Moradas Puras* (las cinco que comienzan con los *devas* de *Avihā*), el logro de la etapa de no retornado; el renacimiento en los planos inmateriales, los logros inmateriales, correspondientes; y la destrucción de las corrupciones, que requiere la práctica completa del Noble Óctuple Sendero, hasta lograr la vía del *arahant*.

42. *Verañjaka Sutta*

Los brahmanes de Verañja

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado residía en Sāvathī, en el Bosquecillo de Jeta, el parque de Anāthapiṇḍika.

2. Ahora bien, en esa ocasión, algunos brahmanes jefes de familia de Verañja estaban de visita en Sāvathī por algún negocio u otro.

3-44. *[El texto de este sutta es el mismo que el de M.41, excepto que donde el sutta anterior se expresa en términos de “conducta que no está de acuerdo con el Dhamma, conducta malsana” (adhammacariyāvisamacariyā; §§7-10) y “conducta de acuerdo con el Dhamma, conducta recta” (dhammacariyāsamacariyā; §§11-14), este sutta se expresa en términos de “aquel que no observa una conducta de acuerdo con el Dhamma, uno de conducta malsana” y “uno que observa una conducta de acuerdo con el Dhamma, uno de conducta recta”. Sustituir “Sālā” por “Verañja” en todo el texto].*

43. *Mahāvedalla Sutta*

La serie mayor de preguntas y respuestas

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado residía en Sāvattī, en el Bosquecillo de Jeta, el parque de Anāthapiṇḍika. Entonces, cuando llegó la tarde, el venerable Mahā Koṭṭhita se levantó de la meditación, fue a donde se encontraba el venerable Sāriputta e intercambió saludos con él.¹ Cuando terminó esta conversación cortés y amable, se sentó a un lado y le dijo al venerable Sāriputta:

(SABIDURÍA)

2. —Amigo, se dice: El que es necio, el que es insensato. ¿Con referencia a qué se dice esto, “uno que es necio o insensato”?

—Uno que es insensato, uno que es insensato, amigo; por eso se dice de “alguien que es insensato”. ¿Y qué es lo que [el necio] no comprende sabiamente? Uno no comprende sabiamente lo siguiente: “Esto es el sufrimiento”; uno no comprende sabiamente: “Éste es el origen del sufrimiento”; uno no comprende sabiamente: “Éste es el cese del sufrimiento”; uno no comprende sabiamente: “Éste es el camino que conduce al cese del sufrimiento”. “Uno no comprende sabiamente, uno no comprende sabiamente”, amigo; por eso se dice, “aquel que es “necio”.

Diciendo: —Bien, amigo—, el venerable Mahā Koṭṭhita, deleitado y regocijado con las palabras del venerable Sāriputta, le hizo entonces otra pregunta:

3. —“El que es sabio, el que es sabio”, eso se dice, amigo. ¿Con referencia a qué se dice: “uno que es sabio”?

—Uno comprende sabiamente, uno comprende sabiamente, amigo; por eso se dice, “el que es sabio”. ¿Qué comprende uno sabiamente? Uno comprende sabiamente: “Esto es el sufrimiento”; comprende sabiamente: “Éste es el origen del sufrimiento”; comprende sabiamente: “Éste es el cese del sufrimiento”; comprende sabiamente: “Éste es el camino que lleva al cese del sufrimiento”. “Uno comprende sabiamente, uno comprende sabiamente”, amigo; por eso se dice: “uno que es sabio”.²

(CONCIENCIA)

4. —“Conciencia, conciencia” se dice, amigo. ¿Con referencia a qué se dice “conciencia”?

—“Aquello que conoce, aquello que conoce”, amigo, por eso se dice “conciencia”.³ ¿Qué es lo que la conciencia conoce? Conoce: “Esto es agradable (*sukhantipi vijānāti*)”; conoce: “Esto es doloroso”; conoce: “Esto es *ni doloroso ni agradable*”. “Conoce, conoce”, amigo; por eso se dice “conciencia”.⁴

5. —Sabiduría y conciencia, amigo, ¿estos estados están unidos o separados? ¿Acaso es posible separar cada uno de estos estados del otro para describir la diferencia entre ellos?

—Sabiduría y conciencia, amigo: estos estados están unidos, no separados, y es imposible separar cada uno de estos estados del otro para describir la diferencia entre ellos. Porque lo que alguien comprende sabiamente, eso lo conoce, y lo que alguien conoce, eso lo comprende sabiamente. Por eso, estos estados están unidos, no separados, y es imposible separar cada uno de estos estados del otro para describir la diferencia entre ellos.⁵

6. —¿Cuál es la diferencia, amigo, entre la sabiduría y la conciencia, estos estados que están unidos, no separados?

—La diferencia, amigo, entre la sabiduría y la conciencia, dichos estados que están unidos, no separados, es esta: la sabiduría debe desarrollarse, la conciencia debe comprenderse completamente.⁶

(SENSACIÓN)

7. —“Sensación, sensación”, se dice, amigo. ¿Con referencia a qué es que se dice “sensación”?

—Se siente, se siente, amigo; por eso se dice “sensación”. ¿Qué se siente? Se siente placer, se siente dolor, se siente *ni dolor ni placer*. “Se siente, se siente”, amigo, por eso se dice “sensación”.⁷

(PERCEPCIÓN)

8. —“Percepción, percepción”, se dice, amigo. ¿Con referencia a qué se dice “percepción”?

—“Percibe, percibe”, amigo; por eso se dice “percepción”. ¿Qué es lo que percibe? Percibe azul, percibe amarillo, percibe rojo y percibe blanco. “Percibe, percibe”, amigo; por eso se dice “percepción”.⁸

9. —Sensación, percepción y conciencia, amigo, ¿son estos estados unidos o separados? ¿Y es posible separar cada uno de estos estados de los demás para describir la diferencia entre ellos?

—Sensación, percepción y conciencia, amigo: estos estados están unidos, no separados, y es imposible separar cada uno de estos estados de los demás para describir la diferencia entre ellos. Pues lo que uno siente, eso lo percibe; y lo que uno percibe, eso lo conoce. Por eso, estos estados están unidos, no separados, y es imposible separar cada uno de estos estados de los demás para describir la diferencia entre ellos.⁹

(COGNOSCIBLE SOLO POR LA MENTE)

10. —Amigo, ¿qué puede ser conocido por la conciencia mental purificada, liberada de las cinco facultades [sensoriales]?

—Amigo, mediante la conciencia mental purificada (*pārisuddhi mano-viññāṇa*) liberada de las cinco facultades [sensoriales], la base del *espacio ilimitado* puede conocerse así: “El espacio es ilimitado”; la base de la *conciencia ilimitada* puede conocerse así: “La conciencia es ilimitada”; y la base de la *nada* se puede conocerse así: “No hay nada”.¹⁰

11. —Amigo, ¿con qué se comprende un estado que se puede conocer?

—Amigo, se comprende un estado que se puede conocer con el ojo de la sabiduría (*paññācakkhu*).¹¹

12. —Amigo, ¿cuál es el propósito de la sabiduría?

—El fin de la sabiduría, amigo, es el conocimiento directo (*abhiññā*), su fin es la comprensión plena (*pariññā*), su fin es el abandono (*pahāna*).¹²

(NOCIÓN CORRECTA)

13. —Amigo, ¿cuántas condiciones existen para que surja la comprensión correcta (*sammādiṭṭhi*)?

—Amigo, hay dos condiciones para que surja la comprensión correcta: la voz de otro (*paratoḥosa*) y la atención sabia [o propiamente dirigida] (*yoniso manasikāra*). Estas son las dos condiciones para el surgimiento de la comprensión correcta.¹³

14. —Amigo, ¿por cuántos factores es asistida la comprensión correcta cuando tiene la liberación de la mente como su fruto (*cetovimuttiṭṭhala*), cuando tiene como su fruto y beneficio la liberación de la mente, cuando tiene por fruto la liberación por medio de la sabiduría, la liberación por medio de la sabiduría como su fruto (*paññāvimuttiṭṭhala*) y beneficio?

—Amigo, la comprensión correcta es asistida por cinco factores cuando tiene la liberación de la mente como su fruto, la liberación de la mente como su fruto y beneficio, y cuando tiene la liberación [de la mente] mediante la sabiduría como su fruto, la liberación [de

la mente] mediante la sabiduría como su fruto y beneficio. Aquí, amigo, la comprensión correcta es asistida por la virtud (*sīla*), el aprendizaje (*suta*), la discusión (*sākaṇṇa*), la serenidad (*samatha*) y el conocimiento introspectivo (*vipassanā*). La comprensión correcta, asistida por estos cinco factores, tiene la liberación de la mente como su fruto, la liberación de la mente como su fruto y beneficio; tiene la liberación por sabiduría como su fruto, la liberación por sabiduría como su fruto y beneficio.¹⁴

(SER)

15. —Amigo, ¿cuántos tipos de seres hay?

—Existen estos tres tipos de seres, amigo: el ser de la esfera de los sentidos, el ser de materia sutil y el ser inmaterial.

16. —Amigo, ¿cómo se genera la reanudación del ser en el futuro?

—Amigo, la reanudación del ser en el futuro se genera a través del deleite en esto y aquello por parte de los seres que se encuentran obstaculizados por la ignorancia y encadenados por el anhelo.¹⁵

17. —Amigo, ¿cómo no se genera la renovación del ser en el futuro (*āyatim punabbhavābhiniḍḍati*)?

—Amigo, con el desvanecimiento de la ignorancia, con el surgimiento del verdadero conocimiento y con el cese del anhelo, no se genera la renovación del ser en el futuro.

(EL PRIMER *JHĀNA*)

18. —Amigo, ¿cuál es el primer *jhāna*?

—Aquí, amigo, completamente apartado de los placeres sensoriales, apartado de los estados malsanos, un bhikkhu entra y permanece en el primer *jhāna*, que va acompañado de aplicación inicial y aplicación sostenida de la mente, con gozo y placer nacidos de la reclusión. A esto se llama el primer *jhāna*.

19. —Amigo, ¿cuántos factores tiene el primer *jhāna*?

—Amigo, el primer *jhāna* tiene cinco factores. Aquí, cuando un bhikkhu ha entrado en el primer *jhāna*, se produce la aplicación inicial (*vitakka*), la aplicación sostenida de la mente (*vicāra*), el gozo (*pīti*), el placer (*sukha*) y la unificación de la mente (*ekaggatā*). Así es como el primer *jhāna* tiene cinco factores.

20. —Amigo, ¿cuántos factores se abandonan (*kataṅgavippahīnam*) en el primer *jhāna* y cuántos factores se poseen?

—Amigo, en el primer *jhāna* se abandonan cinco factores y se poseen cinco factores. Aquí, cuando un bhikkhu ha entrado en el primer *jhāna*, se abandona el deseo sensorial (*kāmacchanda*), se abandona la

aversión (*byāpāda*), se abandona la pereza y el letargo (*thīna-middha*), se abandona la agitación y el remordimiento (*uddhacca-kukkucca*) y se abandona la duda (*vicikicchā*); y allí ocurren la aplicación inicial, la aplicación sostenida de la mente, el gozo, el placer y la unificación mental. Así es como en el primer *jhāna* se abandonan cinco factores y se poseen cinco factores.

(LAS CINCO FACULTADES SENSORIALES)

21. Amigo, estas cinco facultades tienen cada una un campo separado, un dominio separado, y no experimentan el campo y el dominio de las otras, es decir, la facultad del ojo, la facultad del oído, la facultad de la nariz, la facultad de la lengua y la facultad del cuerpo. Ahora bien, de estas cinco facultades, cada una de las cuales tiene un campo separado, un dominio separado, sin experimentar el campo y el dominio de la otra, ¿cuál es su recurso?, ¿qué es lo que experimenta sus campos y dominios?¹⁶

—Amigo, estas cinco facultades tienen cada una un campo separado, un dominio separado, y no experimentan el campo y el dominio de cada una [de las otras], es decir, la facultad del ojo, la facultad del oído, la facultad de la nariz, la facultad de la lengua y la facultad del cuerpo. Ahora bien, estas cinco facultades, cada una con un campo separado, un dominio separado, sin experimentar el campo y el dominio de la otra, tienen a la mente como su recurso (*manopaṭisaraṇaṃ*), y la mente experimenta sus respectivos campos y dominios.

22. —Amigo, en cuanto a estas cinco facultades, es decir, la facultad del ojo, la facultad del oído, la facultad de la nariz, la facultad de la lengua y la facultad del cuerpo, ¿de qué dependen estas cinco facultades?

—Amigo, en cuanto a estas cinco facultades, es decir, la facultad del ojo, la facultad del oído, la facultad de la nariz, la facultad de la lengua y la facultad del cuerpo, estas cinco facultades dependen de la vitalidad (*āyu*).¹⁷

—Amigo, ¿de qué depende la vitalidad?

—La vitalidad depende del calor (*usmā*).¹⁸

—Amigo, ¿de qué depende el calor?

—El calor depende de la vitalidad.

—Hace un momento, amigo, entendimos que el venerable Sāriputta dijo: —La vitalidad depende del calor; y ahora entendemos que él dice: —El calor depende de la vitalidad. ¿Cómo debe considerarse el significado de estas declaraciones?

—En ese caso, amigo, te daré un símil, porque algunos sabios aquí entienden el significado de una declaración por medio de un símil. Así como cuando arde una lámpara de aceite, su resplandor se ve

en dependencia de su llama, y su llama se ve en dependencia de su resplandor; así también, la vitalidad está presente en dependencia del calor, y el calor está presente dependiente de la vitalidad.

(FORMACIONES VITALES)

23. —Amigo, ¿las formaciones vitales (*āyusankhārā*) son cosas que se sienten o son las formaciones vitales una cosa y las cosas que se sienten otra?

—Las formaciones [mentales] vitales (*āyusankhārā*), amigo, no son cosas que se puedan sentir.¹⁹ Si las formaciones vitales fueran cosas que se pudieran sentir, entonces un bhikkhu que ha entrado en el *cese de la percepción y la sensación* no se vería emerger de dicho estado. Debido a que las formaciones vitales son una cosa y las cosas que se pueden sentir son otra, un bhikkhu que ha entrado en el *cese de la percepción y la sensación* puede verse emerger de dicho estado.

24. —Amigo, ¿cuándo este cuerpo está desprovisto, de cuántos estados, es entonces desechado y abandonado, dejado tirado sin sentido como un tronco?²⁰

—Amigo, cuando este cuerpo se ve privado de tres estados: vitalidad, calor y conciencia, se descarta y se abandona, y se deja sin sentido como un tronco.

25. —Amigo, ¿cuál es la diferencia entre uno que está muerto, que ha completado su tiempo, y un bhikkhu que ha entrado en el *cese de la percepción y la sensación*?

—Amigo, en el caso de uno que está muerto, que ha cumplido su tiempo, sus formaciones corporales [respiración] han cesado y se han tranquilizado (*paṭippassaddhā*), sus formaciones verbales [aplicación mental inicial y aplicación mental sostenida] han cesado y amainado, sus formaciones mentales [percepción y sensación] han cesado y amainado, su vitalidad está agotada, su calor se ha disipado, y sus facultades están completamente quebrantadas. En el caso de un bhikkhu que ha entrado en el *cese de la percepción y la sensación*, sus formaciones corporales han cesado y se han extinguido (*niruddhā*), sus formaciones verbales han cesado y han amainado, sus formaciones mentales han cesado y se han extinguido, pero su vitalidad no se ha agotado, su calor no se ha disipado y sus facultades se vuelven excepcionalmente claras.²¹ Esta es la diferencia entre uno que está muerto, que ha completado su tiempo, y un bhikkhu que ha entrado en el *cese de la percepción y la sensación*.

(LIBERACIÓN DE LA MENTE)

26. —Amigo, ¿cuántas condiciones hay para lograr la liberación de la mente que es *ni dolorosa ni placentera*?

—Amigo, hay cuatro condiciones para el logro de la liberación de la mente que es *ni dolorosa ni placentera*: Aquí, con el abandono del placer y el dolor, y con la desaparición previa del gozo y el pesar, un bhikkhu entra y permanece en el cuarto *jhāna*, el cual tiene *ni dolor ni placer* y posee pureza de atención plena debido a la ecuanimidad. Estas son las cuatro condiciones para el logro de la liberación de la mente que es *ni dolorosa ni placentera*.

27. —Amigo, ¿cuántas condiciones hay para lograr la liberación mental sin signo (*animitta cetovimutti*)?

—Amigo, hay dos condiciones para lograr la liberación de la mente sin signo: No prestar atención a todos los signos, y prestar atención al elemento sin signo. Estas son las dos condiciones para el logro de la liberación sin signo de la mente.²²

28. —Amigo, ¿cuántas condiciones hay para la persistencia de la liberación mental sin signo?

—Amigo, hay tres condiciones para la persistencia de la liberación sin signo de la mente: La no atención a todos los signos, la atención al elemento sin signo, y la determinación previa [de su duración]. Estas son las tres condiciones para la persistencia de la liberación sin signo de la mente.

29. —Amigo, ¿cuántas condiciones hay para emerger de la liberación mental sin signo?

—Amigo, hay dos condiciones para emerger de la liberación sin signos de la mente: atención a todos los signos, y no atención al elemento sin signo. Estas son las dos condiciones para emerger de la liberación sin señales de la mente.

30. —Amigo, la inmensurable (*appamāṇena*; ilimitada) liberación de la mente, la liberación de la mente a través de la nada, la liberación de la mente a través de la vacuidad (*suññatā cetovimutti*), y la liberación sin signo de la mente: ¿son estos estados diferentes en significado y diferentes en nombre, o son uno en significado y diferentes solo en nombre?

—Amigo, la inmensurable liberación de la mente, la liberación de la mente a través de la nada, la liberación de la mente a través de la vacuidad y la liberación sin signo de la mente: hay una manera en la que estos estados son diferentes en significado y diferentes en nombre, y hay una manera en la que son lo mismo en significado y diferentes solo en nombre.

31. —¿Cuál es, amigo, la forma en que estos estados son diferentes en significado y diferentes en nombre?

—Aquí, un bhikkhu mora impregnando un cuarto [un cuadrante o dirección cardinal] con una mente imbuida de benevolencia amorosa, asimismo el segundo, igualmente el tercero, e igualmente el cuarto; así, arriba, abajo, alrededor, y en todas partes, y para todos como para sí mismo, permanece impregnando el mundo que todo lo abarca con una mente imbuida de benevolencia amorosa, abundante, exaltada, inmensurable, sin hostilidad y sin mala voluntad.

Él mora impregnando un cuarto con una mente imbuida de compasión... Él mora impregnando un cuarto con una mente imbuida de alegría apreciativa... Él mora impregnando un cuarto con una mente imbuida de ecuanimidad, así como el segundo, así el tercero, así el cuarto; así, arriba, abajo, alrededor, y en todas partes, y para todos como para sí mismo, permanece impregnando el mundo que todo lo abarca con una mente imbuida de ecuanimidad, abundante, exaltada, inmensurable, sin hostilidad y sin mala voluntad.

Esto se llama la inmensurable liberación de la mente.

32. —¿Y qué, amigo, es la liberación de la mente a través de la nada?

—Aquí, con la superación completa de la base de la *conciencia ilimitada*, consciente de que “no hay nada”, un bhikkhu entra y mora en la base de la *nada*.

Esto se llama la liberación de la mente a través de la *nada*.

33. —¿Y qué, amigo, es la liberación de la mente a través de la vacuidad (*suññatā cetovimuttī*)?

—Aquí, un bhikkhu, que ha ido al bosque o a la raíz de un árbol o a una choza vacía, reflexiona así: “Esto está vacío de un *yo* o de lo que pertenece a un *yo*”. Esto se llama la liberación de la mente por medio de la vacuidad.²³

34. —¿Y qué, amigo, es la liberación sin signo de la mente (*animitta cetovimuttī*)?

—Aquí, sin prestar atención a todos los signos, un bhikkhu entra y permanece en la concentración sin signo de la mente.²⁴ Esto se llama la liberación mental sin signo. Esta es la forma en que estos estados son diferentes en significado y diferentes en nombre.

35. —¿Y cuál es, amigo, la forma en que estos estados son lo mismo en significado y diferentes solo en nombre?

—La lujuria (*rāga*) es una hacedora de limitaciones (*rāgo pamāṇakaraṇo*), la aversión es una hacedora de limitaciones (*doso pamāṇakaraṇo*), la ofuscación es una hacedora de limitaciones (*moho pamāṇakaraṇo*).²⁵ En un bhikkhu cuyas corrupciones son destruidas, dichas corrupciones son abandonadas, cortadas de raíz, cercenadas como un tocón de palma, eliminadas de forma que ya no están sujetas

a un surgimiento futuro. De todos los tipos de liberación inmensurable de la mente, la inquebrantable liberación de la mente [el fruto del logro del estado de *arahant*] se pronuncia como la mejor. Ahora bien, esa liberación inquebrantable de la mente está vacía de lujuria, vacía de aversión, y vacía de ofuscación.²⁶

36. La lujuria es un obstáculo (*kiñcana*), la aversión es un obstáculo, la ofuscación es un obstáculo.²⁷ En un bhikkhu cuyas corrupciones han sido destruidas, [dichas corrupciones] han sido abandonadas, cortadas de raíz, cercenadas como un tocón de palma, eliminadas de forma que ya no están sujetas a un surgimiento futuro. De todas las clases de liberación de la mente a través de la nada [la anulación de los obstáculos], la inquebrantable liberación de la mente se pronuncia como la mejor.²⁸ Ahora bien, esa inquebrantable liberación de la mente está vacía de lujuria, vacía de aversión, y vacía de ofuscación.

37. La lujuria es una hacedora de signos (*nimitta-karaṇa*), la aversión es una hacedora de signos, la ofuscación es una hacedora de signos.²⁹ En un bhikkhu cuyas corrupciones han sido destruidas, estas han sido abandonadas, cortadas de raíz, cercenadas como un tocón de palma, eliminadas de forma que ya no están sujetas a un surgimiento futuro. De todos los tipos de liberación de la mente sin signo, la liberación inquebrantable de la mente se pronuncia como la mejor.³⁰ Ahora bien, esa liberación inquebrantable de la mente está vacía de lujuria, vacía de aversión, vacía de ofuscación.

Esta es la forma en la que estos estados son lo mismo en significado y diferentes solo en nombre.³¹

Eso es lo que dijo el venerable Sāriputta. El venerable Mahā Koṭṭhita quedó satisfecho y deleitado con las palabras del venerable Sāriputta.

NOTAS M.43

1. BB: El venerable Mahā Koṭṭhita fue declarado por el Buda como el discípulo más prominente de los que logran los conocimientos analíticos (*paṭisambhidā*).
2. De acuerdo con MA, el entendimiento de las Cuatro Nobles Verdades que se discuten aquí es la penetración mediante la vía supramundana. Así, el tipo más bajo de persona que puede ser descrito como “alguien que es sabio” (*paññavā*) es la persona en el sendero de la entrada a la corriente. La traducción de *paññā* como “sabiduría” (que sustituí por “comprensión” de Ñm) tiene la desventaja de cortar el vínculo, evidente en el pāli, con el verbo *pajānāti*. Para preservar la conexión, aquí y en el párrafo anterior, el verbo se ha traducido “comprender sabiamente”.
3. BB: La frase pāli que define la conciencia utiliza sólo el verbo *vijānāti*, y esto también podría entenderse en el sentido de “Uno conoce, uno conoce”. Aunque Ñm había traducido esta frase sin ningún pronombre, se ha insertado el pronombre para mayor inteligibilidad. Las representaciones de las definiciones verbales de sensación y percepción en los párrafos §7 y §8 se han aumentado de manera similar mediante la adición del pronombre.
4. MA: La cuestión se refiere a la conciencia con la que la persona descrita como “sabia” examina las formaciones; es decir, la conciencia de la percepción mediante la cual esa persona llegó (a su logro), la mente que realiza el trabajo de la meditación. El Ven. Sāriputta responde explicando el tema de la meditación en la sensación, en la forma en que se expone en el discurso sobre los fundamentos de la atención plena (M. 10.32). La construcción pāli, *sukhan ti pi vijānāti*, indica que la sensación se trata como un objeto directo de la conciencia más que como un tono afectivo de la experiencia; para mostrar esto, las palabras “esto es” se han incluido entre paréntesis y la frase completa entre comillas.
5. MA: Esta afirmación se refiere a la sabiduría y la conciencia en ocasiones [del uso] de ambos como introspección y vía supramundana, respectivamente. Los dos están unidos en el sentido de que surgen y cesan simultáneamente y comparten una única base sensorial y objeto. Sin embargo, los dos no están inseparablemente unidos, ya que, si bien la sabiduría siempre requiere conciencia, la conciencia puede ocurrir sin sabiduría.
6. BB: La sabiduría, siendo el factor de la vía de la noción correcta [o comprensión correcta], debe desarrollarse como un factor del sendero [es decir, la agrupación correspondiente a *paññā*

- consistente en comprensión e intención correctos (NT)]. La conciencia, al estar incluida entre los cinco agregados que pertenecen a la noble verdad del sufrimiento, debe comprenderse plenamente: como transitoria, como sufrimiento y como *no yo*.
7. MA dice que la pregunta y la respuesta se refieren a sensaciones mundanas que son el rango objetivo de la introspección. La construcción *pāli* aquí, *sukham pi vedeti*, etcétera, muestra la sensación como simultáneamente una cualidad del objeto y un tono afectivo de la experiencia mediante la cual es aprehendido. MA señala que la sensación misma siente; no hay otro palpador (separado).
 8. MA: La pregunta y la respuesta se refieren a percepciones mundanas que son el rango objetivo de percepción.
 9. MA: La sabiduría ha sido excluida de este intercambio porque la intención es mostrar sólo los estados que se unen en cada ocasión de conciencia.
 10. MA: La conciencia mental purificada (*parisuddha manoviññāṇa*) es la conciencia del cuarto *jhāna*. Puede conocer los logros inmateriales en la medida en que alguien establecido en el cuarto *jhāna* sea capaz de alcanzarlos. La base de la *ni percepción ni no-percepción* queda aquí excluida porque, debido a su sutileza, no entra directamente en el ámbito de la contemplación para alcanzar la introspección.
 11. MA: El ojo de la sabiduría (*paññācakkhu*) es la sabiduría misma, llamada ojo en el sentido de que es un órgano de visión espiritual.
 12. BB: Para la distinción entre conocimiento directo (*abhiññā*) y comprensión plena (*pariññā*), ver: n.23, M.1.
 13. MA: “La voz de otro” (*parato ghosa*) es la enseñanza del Dhamma beneficioso. Estas dos condiciones son necesarias para que los discípulos lleguen a la visión correcta de la percepción interior y a la visión correcta del sendero supramundano. Pero los *Paccekabuddhas* llegan a la iluminación y los budas plenamente iluminados a la omnisciencia únicamente dependiendo de una atención sabia y sin “la voz de otro”.
 14. MA: La comprensión correcta aquí es la noción correcta correspondiente a la vía del *arahant*. Tanto la “liberación de la mente” como la “liberación por la sabiduría” se refieren al fruto del logro del *arahant*; ver: n.8, M.6. Cuando uno cumple estos cinco factores, la vía del *arahant* surge y da su fruto.
 15. BB: “Renovación del ser en el futuro” (*āyatim punabbhavābhinnibbatti*) es el renacimiento, la continuación de la ronda [del *samsāra*]. Esta pregunta y la siguiente pueden considerarse como enfoques sinópticos de toda la fórmula de doce factores del origen dependiente expuesta en M.38, §§17, 20.

16. BB: Cada una de las cinco facultades sensoriales externas tiene su propio objeto único (formas para el ojo, sonidos para el oído, etcétera), pero la facultad mental es capaz de experimentar los objetos de las cinco facultades sensoriales, así como los objetos mentales exclusivos de ella misma. De ahí que las otras cinco facultades tengan como recurso la mente (*manopāṭisaraṇaṃ*).
17. MA identifica la vitalidad (*āyu*) con la facultad vital (*jīvitindriya*), que tiene la función de mantener y vitalizar los demás fenómenos materiales del cuerpo vivo.
 NT: De acuerdo con el Abhidhamma, la facultad vital es uno de los siete factores mentales universales presentes en toda conciencia. El término es mencionado todos los días cuando los bhikkhus recitan el pasaje dando su bendición (*anumodanā*) al recibir el ofrecimiento de comida por parte de los laicos, diciendo que “cuatro cosas retornan a aquel que da comida: *āyu* (vitalidad), *vaṇṇo* (belleza), *sukhaṃ* (felicidad), *balam* (poder)”.
18. BB: El calor (*usmā*) es el calor nacido del *kamma* e intrínseco al cuerpo vivo.
19. Según MA, “formaciones vitales” (*āyusaṅkhārā*) denota la vitalidad misma. No pueden ser estados de sensación porque son necesarios para mantener vivo el cuerpo de un bhikkhu cuando ha alcanzado el *cese de la percepción y la sensación*. Este logro meditativo especial, en el que cesa toda actividad mental, es accesible sólo para los no retornados y los *arahants* que también tienen dominio sobre los ocho logros del lado de la serenidad. Para una breve discusión ver la Introducción, sección: Los Cuatro Planos de la Liberación, y para el relato escolástico completo, ver: Vsm XXIII, 16–52. El *cese de la percepción y la sensación* será retomado en M.44.
20. BB: Es decir, muerto. La salida de la conciencia del cuerpo no es suficiente para constituir la muerte; la vitalidad y el calor vital también deben perecer.
21. BB: Las formaciones corporales son la respiración que entra y sale, las formaciones verbales son aplicación mental inicial y aplicación mental sostenida, las formaciones mentales son la percepción y la sensación (ver: M.44, §§14-15). MA dice que las facultades durante el curso ordinario de la vida, al ser impactadas por los objetos de los sentidos, quedan afligidas y sucias como un espejo colocado en una encrucijada; pero las facultades de quien está en el estado de cesación se vuelven excepcionalmente claras como un espejo colocado en un estuche y depositado en una caja.
22. MA: La “liberación de la mente sin signo” (*animittā cetovimutti*) es el logro de la fruición; los “signos” son objetos tales como formas,

- etcétera; el “elemento sin signo” es Nibbāna, en el que todos los signos de las cosas condicionadas están ausentes.
23. MA identifica este *suññatā cetovimutti* con la percepción de la vacuidad de la identidad en las personas y las cosas.
 24. Al igual que arriba, MA identifica la liberación sin signo de la mente con el logro de la fruición. De las cuatro liberaciones de la mente mencionadas en el párrafo §30, ésta es la única que es supramundana. Los tres primeros (las *brahmavihāras*, el tercer logro inmaterial y la percepción de la vacuidad de las formaciones) pertenecen al nivel mundano.
 25. BB: La lujuria, el odio y la ofuscación pueden entenderse como “medidores” (*pamāṇakaraṇa*) en el sentido de que imponen limitaciones al alcance y las profundidades de la mente; MA, sin embargo, explica que esta frase significa que las impurezas permiten a uno medir a una persona como un mundano, uno que entra en la corriente, uno que regresa una vez o uno que no regresa.

NT: El término “lujuria” tiene una segunda acepción de acuerdo con el diccionario de la RAE, la cual es: exceso o demasía en algunas cosas [no todas ellas necesaria y únicamente de carácter sexual]. Si bien es cierto que la acepción va más allá de la connotación sexual, su uso en ese segundo sentido no es muy común e incluso hasta desconocido para muchos. En los *suttas* en ocasiones se expresa como la “lujuria por placeres sensoriales”, en donde esta segunda acepción (no sexual) es utilizada.

Agradezco a Héctor Pérez Solano por indicar esta necesaria aclaración, ya que he aquí he traducido la palabra “lust”, utilizada por Bhikkhu Bodhi, como “lujuria”. En el *Vimuttimagga*, Cap.8, Sección 1, p.84, Ed. BPS, se menciona que hay dos clases de lujuria: “la primera es lujuria por las cosas; la segunda es lujuria por el placer. La lujuria por mansiones celestiales y formas, sonidos, olores, sabores y tangibles que los hombres aman es llamada lujuria por las cosas. Un hombre se aferra a esta lujuria por las cosas y atiende a ella. La separación de esta lujuria mediante [el ejercicio de] la mente y a través de la supresión —esto es soledad, esto es renuncia, esto es libertad, esto es lo no asociado, esto es llamado la separación con respecto a la lujuria”.

26. MA: Hay doce liberaciones mentales inmensurables: los cuatro *brahmavihāras*, las cuatro vías y los cuatro frutos. La inquebrantable liberación de la mente es el fruto del *arahant*. La afirmación de que esta liberación inquebrantable está libre de lujuria, odio y ofuscación (repetida también al final de los párrafos §36 y §37) también la identifica como la liberación supramundana de la mente a través de la vacuidad.

27. MA explica que la palabra *kiñcana* significa “impedimento” u “obstáculo”. Ńm lo tradujo como “poseer”. He vuelto al significado original “algo” para mantener la coherencia con la afirmación de que su abandono resulta en la liberación de la mente a través de la nada.
28. MA: Hay nueve liberaciones de la mente a través de la nada: la base de la *nada* y las cuatro vías y frutos nobles.
29. MA interpreta la frase “hacedor de signos” (*nimittakaraṇa*) en el sentido de que la avidez, el odio y la ofuscación marcan a una persona como mundana o noble, como lujuriosa, odiosa u ofuscada. Pero también puede significar que estas impurezas hacen que la mente atribuya un significado falso a las cosas como si fueran permanentes, placenteras, propias o hermosas.
30. MA: Hay trece liberaciones de la mente sin signos: el conocimiento introspectivo, porque elimina las señales de permanencia, placer y de un *yo*; los cuatro logros inmateriales, porque carecen del signo de la forma material; y las cuatro vías y frutos, por la ausencia de la señal de las impurezas.
31. BB: Las cuatro liberaciones de la mente tienen un mismo significado en el sentido de que todas se refieren al logro pleno del estado de *arahant*. MA también señala que las cuatro liberaciones tienen un significado único porque los términos (lo inmensurable, la nada, la vacuidad y lo sin signo) son todos nombres para Nibbāna, que es el objeto del logro pleno del estado del *arahant*.

44. *Cūḷavedalla Sutta*

La serie menor de preguntas y respuestas

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado residía en Rājagaha en el Bosquecillo de Bambúes, en el santuario de las ardillas. Entonces el seguidor laico Visākha fue a donde se encontraba la bhikkhunī Dhammadinnā,¹ y, después de rendirle homenaje, se sentó a un lado y le preguntó:

(IDENTIDAD)

2. —Ayya, se dice “identidad, identidad”. ¿A qué llama identidad el Bienaventurado?

—Amigo Visākha, estos cinco agregados afectados por el apego son llamados identidad por el Bienaventurado; es decir, el agregado de la forma material afectado por el apego, el agregado de la sensación afectado por el apego, el agregado de la percepción afectado por el apego, el agregado de las formaciones mentales afectado por el apego y el agregado de la conciencia afectado por el apego. Estos cinco agregados afectados por el apego son llamados identidad por el Bienaventurado.²

Diciendo: —Bien, Ayya, el seguidor laico Visākha se deleitó y se regocijó con las palabras de la bhikkhunī Dhammadinnā. Luego le hizo otra pregunta:

3. —Ayya, se dice “origen de la identidad, origen de la identidad”. ¿A qué le llama el origen de la identidad el Bienaventurado?

—Amigo Visākha, el origen de la identidad es el deseo (*taṇhā*; avidez, ansia, anhelo), lo que trae la renovación del ser, está acompañado por el deleite y la lujuria (*nandirāga*; deleite y deseo exacerbado), y se deleita en esto y aquello; es decir, avidez de placeres sensoriales (*kāmatāṇhā*), deseo de existencia (*bhavataṇhā*; ansia por renacer) y deseo de no existencia (*vibhavataṇhā*). Esto es llamado el origen de la identidad por el Bienaventurado.

4. —Ayya, se dice “cese de la identidad, cese de la identidad”. ¿A qué se le llama el cese de la identidad en la disciplina del Bienaventurado?

—Amigo Visākha, el cese de la identidad es el desvanecimiento y el cese sin que quede algún resto, el abandono, el renunciar, el dejar atrás y el rechazo de ese mismo anhelo.³ A esto lo llama el Bienaventurado el cese de la identidad.

5. —Ayya, se dice “el camino que conduce al cese de la identidad, el camino que conduce al cese de la identidad”. ¿Cómo es llamado el camino que conduce al cese de la identidad por el Bienaventurado?

—Amigo Visākha, ese camino no es más que este Noble Óctuple Sendero; es decir, comprensión correcta, intención correcta, lenguaje correcto, acción correcta, modo de sustento correcto, esfuerzo correcto, atención correcta y concentración correcta.

6. —Ayya, ¿ese apego es lo mismo que esos cinco agregados afectados por el apego (*pañc’upādāhakkhandhā*), o es el apego algo aparte de los cinco agregados afectados por el apego?

—Amigo Visākha, ese apego no es lo mismo que esos cinco agregados afectados por el apego, y el apego no es algo aparte de los cinco agregados afectados por el apego. Es el deseo y la lujuria con respecto a los cinco agregados afectados por el apego, lo que constituye el apego allí.⁴

(NOCIÓN DE IDENTIDAD)

7. —Ayya, ¿cómo surge la noción de la identidad?

—Aquí, amigo Visākha, una persona ordinaria ignorante (*assutavā puthujjano*; persona ordinaria no instruida), que no tiene consideración por los nobles y es inexperta e indisciplinada en su Dhamma, que no tiene consideración por las personas auténticas (*sapurissā*) y es inexperta e indisciplinada en su Dhamma, considera la forma material como su yo, o el yo como poseedor de forma material, o la forma material como en el yo, o el yo como en la forma material. Considera la sensación como el yo, o el yo como poseedor de la sensación, o la sensación como en el yo, o el yo como en la sensación. Considera la percepción como el yo, o el yo como poseedor de la percepción, o la percepción como en el yo, o el yo como en la percepción. Considera las formaciones mentales como yo, o el yo como poseedor de las formaciones mentales, o las formaciones mentales como en el yo, o el yo como en las formaciones mentales. Considera la conciencia como yo, o el yo como poseedor de la conciencia, o la conciencia como en el yo, o el yo como en la conciencia. Así es como surge la noción de la identidad.⁵

8. —Ayya, ¿cómo no surge la noción de la identidad?

—Aquí, amigo Visākha, un noble discípulo bien instruido, que tiene consideración por los nobles y es hábil y disciplinado en su Dhamma, que tiene consideración por las personas auténticas y es hábil y

disciplinado en su Dhamma, no considera la forma material como el yo, o el yo como poseedor de forma material, o la forma material como en el yo, o el yo como en la forma material. No considera la sensación como el yo, o el yo como poseedor de la sensación, o la sensación como en el yo, o el yo como en la sensación. No considera la percepción como un yo, o el yo como poseedor de la percepción, o la percepción como en el yo, o el yo como en la percepción. No considera las formaciones mentales como el yo, o el yo como poseedor de formaciones mentales, o las formaciones mentales como en el yo, o el yo en las formaciones mentales. No considera la conciencia como el yo, o el yo como poseedor de conciencia, o la conciencia como en el yo, o el yo como en la conciencia. Así es como la noción de la identidad no llega a ser.

(EL NOBLE OCTUPLE SENDERO)

9. —Ayya, ¿qué es el Noble Óctuple Sendero?

—Amigo Visākha, es solo este Noble Óctuple Sendero; es decir: comprensión correcta, intención correcta, lenguaje correcto, acción correcta, modo de sustento correcto, esfuerzo correcto, atención correcta y concentración correcta.

10. —Ayya, ¿el Noble Óctuple Sendero es condicionado o incondicionado?

—Amigo Visākha, el Noble Óctuple Sendero está condicionado.

11. —Ayya, ¿los tres agregados (*khandha*) del sendero están incluidos en el Noble Óctuple Sendero, o el Noble Óctuple Sendero está incluido en los tres agregados?⁶

—Los tres agregados no están incluidos en el Noble Óctuple Sendero, amigo Visākha, pero el Noble Óctuple Sendero está incluido en los tres agregados. El lenguaje correcto, la acción correcta y el modo de sustento correcto: estos estados están incluidos en el agregado de la virtud (*sīla*). El esfuerzo correcto, la atención plena correcta y la concentración correcta: estos estados están incluidos en el agregado de la concentración (*samādhi*). El entendimiento [o noción] correcto[a] y la intención correcta: estos estados están incluidos en el agregado de la sabiduría (*paññā*).

(CONCENTRACIÓN)

12. —Ayya, ¿qué es la concentración? ¿Cuál es la base de la concentración? ¿Qué es el grupo de la concentración? ¿Qué es el desarrollo de la concentración?

—La unificación de la mente, amigo Visākha, es la concentración; los cuatro fundamentos de la atención plena son la base de la

concentración; los cuatro tipos de esfuerzo correcto (*cattāro sammappadhāna*) son el grupo de la concentración; la repetición, el desarrollo y el cultivo de estos mismos estados son *en sí mismos* el desarrollo de la concentración.⁷

(FORMACIONES)

13. —Ayya, ¿cuántas formaciones hay?

—Existen estas tres formaciones, amigo Visākha: la formación corporal (*kāya saṅkhāra*), la formación verbal (*vacī saṅkhāra*) y la formación mental (*mano saṅkhārā*).

14. —Pero, Ayya, ¿qué es la formación corporal? ¿Cuál es la formación verbal? ¿Qué es la formación mental?

—La inhalación y la exhalación, amigo Visākha, son la formación corporal; el pensamiento aplicado y el pensamiento sostenido son la formación verbal; la percepción y la sensación son la formación mental.⁸

15. —Pero, Ayya, ¿por qué la inhalación y la exhalación son la formación corporal? ¿Por qué el pensamiento aplicado y el pensamiento sostenido son la formación verbal? ¿Por qué la percepción y la sensación son la formación mental?

—Amigo Visākha, la inhalación y la exhalación son corporales, son estados ligados al cuerpo (*dharmā kāyappaṭibaddhā*); por eso la inhalación y la exhalación son la formación corporal. Primero uno aplica el pensamiento y sostiene el pensamiento, y luego uno se lanza al habla; por eso la aplicación mental inicial y la aplicación mental sostenida son la formación verbal. La percepción y la sensación son mentales, son estados ligados a la mente; por eso la percepción y la sensación son la formación mental.⁹

(EL LOGRO DEL CESE)

16. —Ayya, ¿cómo llega a ser el logro del *cese de la percepción y la sensación*?

—Amigo Visākha, cuando un bhikkhu está logrando el *cese de la percepción y la sensación*, no se le ocurre pensar: “Lograré el *cese de la percepción y la sensación*”, o “Estoy logrando el *cese de la percepción y la sensación*”, o “He logrado el *cese de la percepción y la sensación*”, sino que su mente ha sido previamente desarrollada de tal manera que lo lleva a ese estado.¹⁰

17. —Ayya, cuando un bhikkhu logra el *cese de la percepción y la sensación*, ¿qué estados cesan primero en él, la formación corporal, la formación verbal o la formación mental?

—Amigo Visākha, cuando un bhikkhu está logrando el *cese de la percepción y la sensación*, primero cesa la formación verbal, luego la formación corporal, y, finalmente la formación mental.¹¹

18. —Ayya, ¿cómo se llega a emerger del logro del *cese de la percepción y la sensación*?

—Amigo Visākha, cuando un bhikkhu emerge del logro del *cese de la percepción y la sensación*, no se le ocurre: “Saldré del logro del *cese de la percepción y la sensación*”, o: “Estoy saliendo del logro del *cese de la percepción y la sensación*”, o: “He emergido del logro del *cese de la percepción y la sensación*”, sino que su mente ha sido previamente desarrollada de tal manera que lo lleva a ese estado.¹²

19. —Ayya, cuando un bhikkhu está emergiendo del logro del *cese de la percepción y la sensación*, ¿qué estados surgen primero en él, la formación corporal, la formación verbal o la formación mental?

—Amigo Visākha, cuando un bhikkhu está emergiendo del logro del *cese de la percepción y la sensación*, primero surge la formación mental, luego la formación corporal, y, finalmente la formación verbal.¹³

20. —Ayya, cuando un bhikkhu ha emergido del logro del *cese de la percepción y la sensación*, ¿cuántos tipos de contacto lo tocan?

—Amigo Visākha, cuando un bhikkhu ha emergido del logro del *cese de la percepción y la sensación*, tres clases de contacto lo tocan: el contacto con la vacuidad, el contacto sin signo, y el contacto sin deseo.¹⁴

21. —Ayya, cuando un bhikkhu ha emergido del logro del *cese de la percepción y la sensación*, ¿hacia qué se inclina su mente, hacia qué se perfila, hacia qué tiende?

—Amigo Visākha, cuando un bhikkhu ha emergido del logro del *cese de la percepción y la sensación*, su mente se inclina hacia la reclusión, se perfila hacia la reclusión, y tiende a la reclusión.¹⁵

(SENSACIÓN)

22. —Ayya, ¿cuántos tipos de sensaciones hay?

—Amigo Visākha, hay tres tipos de sensaciones: sensaciones agradables, sensaciones dolorosas y sensaciones *ni dolorosas ni agradables*.

23. —Pero, Ayya, ¿qué es una sensación agradable? ¿Qué es una sensación dolorosa? ¿Qué es una sensación *ni dolorosa ni agradable*?

—Amigo Visākha, cualquier cosa que se sienta corporal o mentalmente como placentera y tranquilizadora es una sensación agradable. Todo lo que se siente corporal o mentalmente como doloroso y dañino es una sensación dolorosa. Cualquier cosa que se sienta corporal o mentalmente como no placentera y no dolorosa es una sensación *ni dolorosa ni agradable*.

24. —Ayya, ¿qué es agradable y qué es doloroso en relación con la sensación agradable? ¿Qué es doloroso y qué es agradable con respecto a la sensación dolorosa? ¿Qué es agradable y qué es doloroso con respecto a la sensación *ni dolorosa ni agradable*?

—Amigo Visākha, la sensación agradable es placentera cuando persiste y dolorosa cuando cambia. La sensación dolorosa es dolorosa cuando persiste y placentera cuando cambia. La sensación *ni dolorosa ni agradable* es placentera cuando hay conocimiento [de ella] y dolorosa cuando no hay conocimiento [de ella].

(TENDENCIAS SUBYACENTES)

25. —Ayya, ¿qué tendencia subyacente subyace a la sensación agradable? ¿Qué tendencia subyacente subyace a la sensación dolorosa? ¿Qué tendencia subyacente subyace a la sensación *ni dolorosa ni agradable*?

—Amigo Visākha, la tendencia subyacente a la lujuria subyace a la sensación agradable. La tendencia subyacente a la aversión subyace a la sensación dolorosa. La tendencia subyacente a la ignorancia subyace a la sensación *ni dolorosa ni agradable*.¹⁶

26. —Ayya, ¿la tendencia subyacente a la lujuria subyace a toda sensación agradable? ¿La tendencia subyacente a la aversión es la base de toda sensación dolorosa? ¿La tendencia subyacente a la ignorancia subyace a todas las sensaciones *ni dolorosas ni agradables*?

—Amigo Visākha, la tendencia subyacente a la lujuria no es la base de todas las sensaciones placenteras. La tendencia subyacente a la aversión no es la base de todas las sensaciones dolorosas. La tendencia subyacente a la ignorancia no subyace a todas las sensaciones *ni dolorosas ni agradables*.

27. —Ayya, ¿Qué debe ser abandonado en cuanto a la sensación placentera? ¿Qué debe abandonarse con respecto a la sensación dolorosa? ¿Que debe ser abandonado en lo que respecta a una sensación *ni dolorosa ni agradable*?

—Amigo Visākha, la tendencia subyacente a la lujuria debe abandonarse con respecto a la sensación placentera. La tendencia subyacente a la aversión debe abandonarse con respecto a la sensación dolorosa. La tendencia subyacente a la ignorancia debe abandonarse con respecto a la sensación *ni dolorosa ni agradable*.

28. —Ayya, ¿hay que abandonar la tendencia subyacente a la lujuria con respecto a toda sensación placentera? ¿Debe abandonarse la tendencia subyacente a la aversión con respecto a toda sensación dolorosa? ¿Se debe abandonar la tendencia subyacente a la ignorancia con respecto a toda sensación *ni dolorosa ni agradable*?

—Amigo Visākha, la tendencia subyacente a la lujuria no tiene que ser abandonada respecto a toda sensación placentera. La tendencia subyacente a la aversión no debe abandonarse con respecto a toda sensación dolorosa. La tendencia subyacente a la ignorancia no tiene que ser abandonada con respecto a toda sensación *ni dolorosa ni agradable*.

Aquí, amigo Visākha, completamente apartado de los placeres sensoriales, apartado de los estados malsanos, un bhikkhu entra y permanece en el primer *jhāna*, que va acompañado de aplicación inicial y aplicación sostenida de la mente, con gozo y placer nacidos de la reclusión. Con eso abandona la lujuria, y entonces la tendencia subyacente a la lujuria no subyace a eso.¹⁷

Aquí un bhikkhu considera así: —¿Cuándo podré entrar y morar en esa base en la que ahora entran y moran los nobles? En aquel que genera un anhelo por las liberaciones supremas, el dolor surge con ese anhelo como condición. Con eso abandona la aversión, y la tendencia subyacente a la aversión no subyace a eso.¹⁸

Aquí, con el abandono del placer y el dolor, y con la desaparición previa del gozo y el pesar, un bhikkhu entra y permanece en el cuarto *jhāna*, que no tiene dolor ni placer y posee pureza de atención plena debida a la ecuanimidad. Con eso abandona la ignorancia, y la tendencia subyacente a la ignorancia no subyace a eso.¹⁹

(CONTRAPARTES)

29. —Ayya, ¿cuál es la contraparte de la sensación agradable?²⁰—
Amigo Visākha, la sensación dolorosa es la contraparte de la sensación agradable.

—¿Cuál es la contraparte de la sensación dolorosa?

—La sensación agradable es la contraparte de la sensación dolorosa.

—¿Cuál es la contraparte de la sensación *ni dolorosa ni agradable*?

—La ignorancia es la contraparte de la sensación *ni dolorosa ni agradable*.²¹

—¿Cuál es la contraparte de la ignorancia?

—El verdadero conocimiento es la contraparte de la ignorancia.

—¿Cuál es la contraparte del verdadero conocimiento?

—La liberación es la contraparte del verdadero conocimiento.

—¿Cuál es la contraparte de la liberación?

—Nibbāna es la contraparte de la liberación.

—Ayya, ¿cuál es la contraparte de Nibbāna?

—Amigo Visākha, has llevado demasiado lejos esta línea de cuestionamiento; no fuiste capaz de captar el límite de las preguntas.²²

Porque la vida santa, amigo Visākha, se basa en Nibbāna, culmina en Nibbāna, y finaliza en Nibbāna. Si lo deseas, amigo Visākha, ve al Bienaventurado y pregúntale sobre el significado de esto. Como el Bienaventurado te lo explique, así deberás recordarlo.

(CONCLUSIÓN)

30. Entonces, el seguidor laico Visākha, habiéndose deleitado y regocijado con las palabras de la bhikkhunī Dhammadinnā, se levantó de su asiento, y después de rendirle homenaje, manteniéndola a su derecha, fue hacia el Bienaventurado. Después de rendirle homenaje, se sentó a un lado y le contó al Bienaventurado toda su conversación con la bhikkhunī Dhammadinnā. Cuando terminó de hablar, el Bienaventurado le dijo:

31. —La bhikkhunī Dhammadinnā es sabia, Visākha, la bhikkhunī Dhammadinnā tiene gran sabiduría. Si me hubieras preguntado el significado de esto, te lo habría explicado de la misma manera que lo ha explicado la bhikkhunī Dhammadinnā. Tal es su significado, y así debes recordarlo.²³

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. El seguidor laico Visākha estuvo satisfecho y deleitado con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.44

1. BB: Visākha era un rico comerciante de Rājagaha y un *no retornante*. Dhammadinnā, que había sido su esposa en la vida laica, había alcanzado el logro de *arahant* poco después de su ordenación como bhikkhunī. El Buda la declaró la discípula bhikkhunī más destacada en la exposición del Dhamma. NT: El apelativo respetuoso para dirigirse a una bhikkhunī es *Ayya* (venerable dama).
2. MA explica el compuesto *pañc'upādānakkhandhā* como los cinco agregados que se convierten en la condición para el aferramiento (MṬ: como sus objetos). Dado que estos cinco agregados son, en resumen, toda la noble verdad del sufrimiento (M. 9.15; 28.3), se verá que las primeras cuatro preguntas plantean una investigación sobre las Cuatro Nobles Verdades expresadas en términos de identidad personal más que de sufrimiento.
3. NT: Estalínea en el pāli es, "...*tassāyeva taṇhaya asesavirāgaṇirodho cāgo paṭinissaggo mutti anālayo*; ...". La cual literalmente puede ser traducida del pāli como: "Respecto a la lujuria completo-desapasionamiento-cese abandono renuncia liberación libre de ataduras; ...". Es un hilo de expresión estándar en los *suttas* que aparece por primera vez de forma prominente en el primer discurso del Buda, el *Dhammacakkappavattana Sutta*.
4. MA: Debido a que el apego es sólo una parte del agregado de formaciones (como se define aquí, la codicia), no es lo mismo que los cinco agregados; y debido a que el apego no puede desconectarse completamente de los agregados, no hay apego aparte de los agregados.
5. BB: Éstos son los veinte tipos de noción de la identidad. MA cita a Pṭṣ i.144-145 para ilustrar los cuatro modos básicos de noción de la identidad con respecto a la forma material. Uno puede considerar la forma material como el yo, del mismo modo que la llama de una lámpara de aceite encendida es idéntica al color (de la misma). O uno puede considerar que posee una forma material, como un árbol posee una sombra; o uno puede considerar la forma material como dentro del [o en el] yo, como el aroma en la flor; o uno puede considerarse a sí mismo en forma material, como una joya en un cofre.
6. BB: La palabra *khandha* aquí tiene un significado diferente que en el contexto más común de los cinco agregados afectados por el apego. Aquí se refiere a un conjunto de principios de entrenamiento, las tres divisiones del Noble Óctuple Sendero en virtud (*sīla*), concentración (*samādhi*) y sabiduría (*paññā*).

7. BB: Los cuatro fundamentos de la atención plena son la base de la concentración (*samādhinimitta*) en el sentido de ser su condición (MA). Aquí parecería incorrecto traducir *nimitta* como “signo”, en el sentido de cualquier marca distintiva u objeto. Los cuatro tipos correctos de esfuerzo se explican en M. 77.16.

NT: El *Vimuttimaggā* menciona que “la práctica equilibrada de la atención y el esfuerzo es la concentración”, ver: Vim, Ch.4, *On Distinguishing Concentration*, p.39.

8. MA: Dhammadinnā anticipó la intención de Visākha de preguntar acerca de las formaciones que cesan cuando uno entra en el logro del cese [de la sensación y la percepción]. Por lo tanto, ella explicó las tres formaciones de esta manera en lugar de como voliciones saludables e insanas del cuerpo, el habla y la mente, cuyo significado es relevante dentro del contexto del origen dependiente.
9. MA explica además que se dice que la formación corporal y la formación mental son formaciones “ligadas” al cuerpo y a la mente en el sentido de que están formadas por el cuerpo y la mente, mientras que la formación verbal es una formación en el sentido de que forma el habla. La forma verbal *vitakketvā vicāretvā* se ha traducido de una manera que mantiene la coherencia con la traducción de los sustantivos *vitakka* y *vicāra* como “pensamiento aplicado” y “pensamiento sostenido”.

NT: En la presente obra he traducido “pensamiento aplicado” como “aplicación mental inicial” y “pensamiento sostenido” como “aplicación sostenida de la mente”, ya que estas definiciones enfatizan más el aspecto activo de los factores mentales referidos.

Por otra parte, *vitakka* y *vicāra* son llamadas formaciones verbales (*vacīsaṅkhāra*). No obstante que, en realidad, son factores mentales (ocasionales), se les denomina formaciones verbales debido a que preceden la manifestación verbal. Ahora bien, esta “manifestación verbal” procede en dos posibles modalidades: 1) la expresión física (auditiva o corporal) del lenguaje —en las ocasiones en que hablamos o por medio de intimación corporal—; 2) la verbalización mental, es decir: el llamado “parloteo mental”, que puede ser parte de la llamada “proliferación mental” (*papañca*). Ambas expresiones de *vacīsaṅkhāra* van acopladas (necesariamente) con el factor universal de volición (*cetanā*). En toda ocasión en la que irrumpimos en el habla se da la coemergencia de *vitakka-vicāra*.

Por otra parte, *vitakka* y *vicāra* son los primeros dos factores que componen el primer *jhāna*; por eso, incluso en el primer *jhāna* hay espacio para la verbalización. Esta es la razón por la cual el Buda explicó que, en ciertas ocasiones en que presidía

la asamblea de bhikkhus y esta permanecía en silencio —algo que él alababa—, era porque que las mentes de los bhikkhus se encontraban en el segundo *jhāna* (sin *vacīsaṅkhāra*) o en un logro superior. A esto lo llamó noble silencio, ya que la verbalización estaba verdaderamente ausente en esa asamblea.

Cuando uno enfoca inicialmente la mente en el objeto de meditación y sostiene ese enfoque —considerando, atendiendo, o explorando—, el objeto, de esta forma, en sentido estricto, uno sigue “hablando”. Considerando la práctica de la atención plena en la respiración (*ānāpānasati*), la llamada primera tétrada describe solo *kāyaṣaṅkhāra* —la formación física—, y desde el punto de vista del *samādhī*, es el preámbulo para la entrada a la concentración de acceso o el primer *jhāna*. La segunda tétrada, que contiene como factores el gozo y la felicidad, hace referencia al segundo *jhāna*, en el cual *vacīsaṅkhāra* ha cesado.

10. BB: El cese [de la sensación y la percepción] sólo puede ser alcanzado por un no-retornante o un *arahant* con dominio sobre los ocho logros jhánicos. El meditador entra en cada logro por turno, emerge de él y lo contempla con introspección como transitorio, insatisfactorio y como *no yo*. Después de completar este procedimiento a través de la base de la *nada*, se ocupa de ciertos deberes preliminares y luego determina estar sin mente durante un período de tiempo determinado. Luego entra brevemente en la base de la *ni percepción ni no-percepción*, después de lo cual la mente y las funciones mentales cesan por completo. Así, su determinación, respaldada por sus logros y preparativos previos, lo lleva al logro del cese. Ver: Vsm XXIII, 32–43.
11. BB: La aplicación inicial y aplicación sostenida de la mente cesan primero en el segundo *jhāna*; la inhalación y exhalación cesa a continuación en el cuarto *jhāna*; y la percepción y la sensación cesan en último lugar cuando se alcanza el logro del cese mismo.
12. BB: Cuando ha transcurrido el tiempo decidido en la determinación para el logro, debido a esa determinación previa, el meditador emerge espontáneamente del logro del cese y se reanuda el proceso mental.
13. MA: Cuando uno emerge del cese, la conciencia del logro de la fruición surge primero, y la percepción y la sensación asociados con eso son la formación mental que surge primero. Luego, con el posterior descenso al continuo vital, se reinicia la formación corporal, es decir, la respiración. Y posteriormente, cuando el meditador reanuda su actividad ordinaria, surge la formación verbal.

14. BB: El primer estado de conciencia que surge al emerger del cese es el de logro de la fruición, que se llama “vacuidad”, lo “sin signos” y lo “sin deseos” debido a su propia cualidad inherente y debido a su objeto, Nibbāna. Aquí estos tres nombres de fruición se asignan al contacto asociado con dicha fruición. NT: Aquí, el contacto se refiere a *phassa* (contacto mental), es decir, en el momento de emerger del estado de cese aparecen al mismo tiempo: 1) conciencia supramundana (del *anāgāmi* o *arahant*); 2) el objeto respectivo —en este caso *amata dhātu*, el elemento inmortal, Nibbāna; y 3) La base mental. La confluencia de los tres es el primer contacto que marca, ya sea la vía (para el *anāgāmi*, que pasa a ser un *arahant*, seguido inmediatamente de la experiencia del fruto) o el fruto (para el caso del *arahant* que ya no experimenta la vía sino el fruto directamente). Ahora bien, aquí se habla de 3 tipos de contacto porque solo son posibles tres “puertas de entrada” a Nibbāna: la vacuidad, lo sin signo, y lo sin deseo. En el proceso de *vipassanā*, cuando ocurre el *cambio de linaje*, uno entra en la vía por medio de lo “sin signo” contemplando *anatta*, entra en la vía “sin deseo” al contemplar *dukkha*, o entra por la vía de la “ausencia de signo” si su contemplación estuvo basada en *anicca*.
15. MT: Nibbāna, el objeto de la conciencia de fruición que surge al emerger del cese, se llama reclusión (*viveka*) porque está apartado de todas las cosas condicionadas.
16. MT: Las tres impurezas se denominan *anusaya*, tendencias subyacentes, en el sentido de que no han sido abandonadas en el continuo mental al que pertenecen y porque son capaces de surgir cuando se presenta una causa adecuada.
17. MA explica que el bhikkhu suprime la tendencia a la lujuria y alcanza el primer *jhāna*. Habiendo suprimido bien la tendencia a la lujuria mediante *jhāna* desarrolla introspección y erradica la tendencia a la lujuria por el camino del que no regresa. Pero debido a que ha sido suprimido mediante *jhāna*, se dice que “la tendencia subyacente a la lujuria no subyace a eso”.
NT: Para las acepciones comunes del vocablo “lujuria” en esta obra, ver: n.25, M.43.
18. MA identifica “esa base” (*tadāyatana*), así como “las liberaciones supremas”, con el logro del *arahant*. El dolor que surge a causa de ese anhelo se llama en otros lugares “el dolor basado en la renuncia” (M. 137.13). MA explica que uno en realidad no abandona la tendencia a la aversión por medio de ese dolor; más bien, impulsado por el anhelo de las liberaciones supremas, uno emprende la práctica con firme determinación y erradica la tendencia a la aversión alcanzando el camino del que no regresa.

19. MA: El bhikkhu suprime la tendencia a la ignorancia con el cuarto *jhāna*, la suprime bien y luego erradica la tendencia a la ignorancia alcanzando el sendero del *arahant*.
20. BB: La palabra “contraparte” (*paṭibhāga*) se usa para expresar las relaciones tanto de oposición como de suplementación.
21. BB: La ignorancia es su contraparte porque la sensación *ni dolorosa ni placentera* es sutil y difícil de reconocer.
22. MṬ: Nibbāna tiene una contraparte opuesta, a saber, los estados condicionados. Pero en sentido estricto no tiene contraparte suplementaria, pues ¿cómo puede haber algo que complementa al Nibbāna, lo incondicionado?
23. MA: Al decir esto, el Buda hace de este *sutta* la Palabra del Conquistador; estampado, por así decirlo, con el sello del Conquistador.

45. *Cūḷadhammasamādāna Sutta*

El discurso menor sobre las formas de emprender las cosas

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado residía en Sāvathī, en el Bosquecillo de Jeta, el parque de Anāthapiṇḍika. Allí se dirigió a los bhikkhus diciendo: —Bhikkhus. —Venerable señor, respondieron. El Bienaventurado dijo esto:

2. —Bhikkhus, hay cuatro maneras de emprender las cosas. ¿Cuáles son las cuatro? Hay una manera de emprender las cosas que es agradable ahora y en el futuro madura como dolor. Hay una manera de emprender las cosas que es dolorosa ahora y madura en el futuro como dolor. Hay una manera de emprender las cosas que es dolorosa ahora y en el futuro madura como placer. Hay una manera de emprender las cosas que es agradable ahora y en el futuro madura como placer.

3. ¿Y cuál es, bhikkhus, la manera de emprender las cosas que es placentera ahora y que en el futuro madura como dolor? Bhikkhus, hay ciertos *samaṇas* y brahmanes cuya doctrina y punto de vista es este: “No hay daño en los placeres sensoriales”.¹ Debido a eso, se dan a consumir con avidez placeres sensoriales y se divierten con mujeres errantes que llevan el cabello recogido en un nudo. Dicen así: —¿Qué temor futuro ven estos buenos *samaṇas* y brahmanes en los placeres sensoriales cuando hablan de abandonar los placeres sensoriales y describen la comprensión completa de los placeres sensoriales? ¡Agradable es el tacto del tierno y suave brazo aterciopelado de esta mujer errante! Debido a eso, se dan a consumir con avidez los placeres sensoriales, y habiéndolo hecho, al disolverse el cuerpo, después de la muerte, reaparecen en un estado de privación, en un destino infeliz, en la perdición, incluso en el infierno. Allí sienten sensaciones dolorosas, desgarradoras y penetrantes. Entonces dicen así: —Este es el temor futuro que esos buenos *samaṇas* y brahmanes vieron en los placeres sensoriales cuando hablaron de abandonar los placeres sensoriales y describieron la comprensión completa de los placeres sensoriales. Debido a que la razón son los placeres sensoriales, debido

a los placeres sensoriales, es que ahora estamos sintiendo sensaciones dolorosas, atormentadoras y penetrantes.

4. —Bhikkhus, supongan que en el último mes de la estación calurosa, una vaina de una enredadera *māluva*² se abriera de golpe y una semilla de enredadera *māluva* cayera al pie de un árbol *sāla*.³ Entonces un *deva*⁴ que viviera en ese árbol se volvería temeroso, perturbado y asustado; pero los compañeros del *deva* —parientes y amigos: *devas* del jardín, *devas* del parque, *devas* de los árboles y *devas* que habitan las hierbas medicinales, la hierba y los árboles monarca del bosque— se reunirían y tranquilizarían al *deva* de esta manera: —No tema señor, no tema. Tal vez un pavo real se trague la semilla de la enredadera *māluva* o un animal salvaje se la coma o un incendio forestal la queme o los leñadores se la lleven o las hormigas blancas la devoren o puede que ni siquiera sea fértil. Sin embargo, ningún pavo real o animal salvaje se la come, ningún incendio forestal la quema, ningún leñador se lo lleva, ninguna hormiga blanca la devora, y de hecho resulta ser fértil.

Luego, humedecida por la lluvia de una nube portadora de lluvia, la semilla brotaría a su debido tiempo y el tierno y suave zarcillo vellosa de la enredadera *māluva* se enroscaría alrededor de ese árbol *sāla*. ¡Agradable es el tacto del tierno y suave zarcillo vellosa de esta enredadera *māluva*! Entonces el *deva* que vivía en el árbol *sāla* pensaría: “¿Qué miedo futuro vieron en esa semilla de enredadera de *māluva* mis amigos, compañeros y parientes que se reunieron, debido al cual me intentaron tranquilizar como lo hicieron?”

Luego, la enredadera envolvería al árbol *sāla*, haría un dosel sobre él, lo cubriría con una cortina y partiría las ramas principales del árbol. El *deva* que vivía en el árbol entonces se daría cuenta: “Este es el miedo futuro que vieron mis amigos, compañeros y parientes en esa semilla de enredadera de *māluva* y por lo cual me intentaron consolar”. Debido a esa semilla de la enredadera *māluva*, ahora siento sensaciones dolorosas, atormentadoras y penetrantes.

Así también, bhikkhus, hay ciertos *samañas* y brahmanes cuya doctrina y punto de vista es este: “No hay daño en los placeres sensoriales...”. Entonces dicen así: —Este es el miedo futuro que esos buenos *samañas* y brahmanes vieron en los placeres sensoriales... por los cuales ahora estamos sintiendo sensaciones dolorosas, desgarradoras y penetrantes. Esto se llama la forma de emprender las cosas que es placentera ahora y que posteriormente madura como dolor.

5. ¿Y cuál es, bhikkhus, la forma de emprender las cosas que son dolorosas ahora y que posteriormente maduran como dolor? Aquí, bhikkhus, alguien anda desnudo, rechazando las convenciones,

lamiéndose las manos, no viniendo cuando se le pide, no deteniéndose cuando se le pide... (Como en M.12.45) ... Permanece siguiendo la práctica de bañarse en agua tres veces al día, incluida la noche. Por lo tanto, en tal variedad de formas, mora persiguiendo la práctica de atormentar y mortificar el cuerpo. Al disolverse el cuerpo, después de la muerte, reaparece en un estado de privación, en un destino infeliz, en la perdición, incluso en el infierno. Esa es la forma de emprender las cosas que es dolorosa ahora y que posteriormente madura como dolor.

6. ¿Y cuál es, bhikkhus, la forma de emprender las cosas que son dolorosas ahora y que posteriormente maduran como placer? Aquí, bhikkhus, alguien por naturaleza, tiene una fuerte lujuria,⁵ y constantemente experimenta dolor y pena que nacen de la lujuria; por naturaleza tiene una fuerte aversión, y constantemente experimenta dolor y pena nacidas de la aversión; por naturaleza tiene un fuerte ofuscamiento, y constantemente experimenta dolor y pena nacidos del ofuscamiento. Sin embargo, en el dolor y la pena, llorando con lágrimas en los ojos, lleva la vida santa perfecta y pura. Al disolverse el cuerpo, después de la muerte, reaparece en un destino feliz, incluso en el mundo celestial. Esa es la forma de emprender las cosas que es dolorosa ahora y madura en el futuro como placer.

7. ¿Y cuál es, bhikkhus, la forma de emprender las cosas que son placenteras ahora y maduran en el futuro como placer? Aquí, bhikkhus, alguien por naturaleza, no tiene una fuerte lujuria, y no experimenta constantemente el dolor y la pena que nacen de la lujuria; por naturaleza, no tiene una fuerte aversión, y no experimenta constantemente dolor y pena nacidos de la aversión; por naturaleza no tiene una fuerte ofuscación, y no experimenta constantemente el dolor y la pena nacidos de la ofuscación.

Muy apartado de los placeres sensoriales, apartado de los estados malsanos, entra y permanece en el primer *jhāna*... Con el aquietamiento de la aplicación inicial y la aplicación sostenida de la mente, entra y permanece en el segundo *jhāna*... Con el desvanecimiento también del gozo... entra y permanece en el tercer *jhāna*... Con el abandono del placer y el dolor... entra y permanece en el cuarto *jhāna*... Al disolverse el cuerpo, después de la muerte, reaparece en un destino feliz, incluso en el mundo de los *devas*. Esto es la forma de emprender las cosas que es agradable ahora y madura en el futuro como placer.⁶

Éstas, bhikkhus, son las cuatro formas de emprender las cosas.

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. Los bhikkhus estuvieron satisfechos y deleitados con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.45

1. NT: Esta es una noción similar a la del bhikkhu Aritṭha discutida en M.22. El Buda describe el entendimiento completo de los placeres sensoriales en términos de la satisfacción, el peligro y el escape con respecto a los mismos, ver: M.13, §§7-17. Para símiles relacionados con los placeres sensoriales ver: M. 19.26 (símil del gran pantano); M. 22.3 (siete símiles); M. 54, §§15-21 (siete símiles en detalle); M. 75, §§13-18 (símil del leproso).
2. NT: La enredadera *māluva* (*Bauhinia vahlii*) es la enredadera más grande que crece en ciertas forestas de la India, causando tal daño a los árboles que inhibe su desarrollo y a veces les causa la muerte. Sus semillas son comestibles, por otra parte, la planta produce una fibra de alta calidad que permite fabricar sogas de alta resistencia, ver: *Useful Tropical Plants*, en www.tropical.theferns.info.
3. NT: El árbol *sāla* (*Shorea robusta*, fam. Dipterocarpaceae) es nativo del norte de la India (en donde se conoce como *shala* o *sakhua*) y la región de los Himalayas. Puede llegar a crecer hasta 40 m, con un diámetro máximo de tronco de 2 m y constituye una fuente de madera útil, ver: www.en.m.wikipedia.org.
4. NT: El *Diccionario Budista. Manual de Términos y Doctrinas Budistas* de Nyanatiloka Thera menciona que *deva* (lit. los seres luminosos; relacionado con el lat. *deus*) se refiere a divinidad, deidades, seres celestiales. Son seres que viven en mundos felices, y quienes, como regla, son invisibles al ojo humano. Sin embargo, al igual que el hombre y otros seres están sujetos al siempre repetitivo renacimiento, vejez y muerte, y por ello no son libres del ciclo de la existencia y de su miseria. Hay muchas clases de *devas*: Seis grandes clases pertenecen a la esfera de los sentidos, cuatro a la esfera de la materia sutil, y cuatro a la esfera inmaterial. En el caso del presente *sutta* la referencia es a un “*deva de la tierra*” (perteneciente al mundo de *devas* presididos por los Cuatro Grandes Reyes) que mora en un árbol *sāla*.
5. NT: Ver: n.25, M.43.
6. NT: Los cuatro *jhānas* constituyen la concentración correcta, el octavo factor del Noble Óctuple Sendero. Su desarrollo no solo es agradable, sino de naturaleza tal que la experiencia es más refinada que cualquier placer propio de la esfera sensorial. El *sutta* indica que la experiencia futura de quien practica los *jhānas* madura en la felicidad de un renacimiento feliz, inclusive en los mundos de los *devas*, —en los cuales se experimentan placeres sensoriales de un orden muy superior al humano.

46. *Mahādharmmasamādāna Sutta*

El gran discurso sobre las formas de emprender las cosas

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado residía en Sāvathī, en el Bosquecillo de Jeta, el parque de Anāthapiṇḍika. Allí se dirigió a los bhikkhus diciendo: —Bhikkhus. —Venerable señor—, respondieron. El Bienaventurado dijo esto:

2. —Bhikkhus, en su mayor parte los seres tienen este deseo, avidez y anhelo: “¡Si tan solo las cosas no deseadas, desagradables y no atractivas disminuyeran y las deseadas, agradables, y atractivas aumentarán!” Sin embargo, aunque los seres tienen este deseo, aspiración, y anhelo, aumentan para ellos las cosas indeseables, desagradables y no atractivas, y disminuyen las cosas deseadas, anheladas y atractivas. Ahora bien, bhikkhus, ¿cuál creen que es la razón de eso?

—Venerable señor, nuestras enseñanzas tienen sus raíces en el Bienaventurado, son guiadas por el Bienaventurado, tienen al Bienaventurado como su recurso. Sería bueno que el Bienaventurado explicara el significado de estas palabras. Habiéndolo oído del Bienaventurado, los bhikkhus lo recordarían.

—Entonces escuchen, bhikkhus, y presten mucha atención a lo que voy a decir.

—Sí, venerable señor—, respondieron. El Bienaventurado dijo esto:

3. —Aquí, bhikkhus, una persona ordinaria, ignorante, que no tiene respeto por los nobles y es inexperta e indisciplinada en su Dhamma, que no tiene consideración por las personas auténticas y es inexperta e indisciplinada en su Dhamma, no sabe qué cosas deben ser cultivadas y no sabe qué cosas no deben ser cultivadas, no sabe qué cosas se deben seguir y qué cosas no se deben seguir. Sin saber esto, cultiva lo que no debe cultivarse y no cultiva lo que debe cultivarse, sigue lo que no debe seguirse y no sigue lo que debe seguirse.¹

Debido a que esa persona hace esto, es que las cosas indeseables y desagradables aumentan para él y las deseadas, anheladas y agradables disminuyen. ¿Por qué es eso? Eso es lo que le sucede al que no ve.

4. El discípulo noble bien instruido que tiene respeto por los nobles y es hábil y disciplinado en su Dhamma, que tiene consideración por las personas auténticas y es hábil y disciplinado en su Dhamma, sabe qué cosas se deben cultivar y qué cosas no se deben cultivar; sabe qué cosas se deben seguir y qué cosas no se deben seguir.

Sabiendo esto, cultiva lo que debe cultivarse y no cultiva lo que no debe cultivarse, sigue lo que debe seguirse y no sigue lo que no debe seguirse. Es debido a que hace esto que las cosas indeseadas, no anheladas y desagradables disminuyen para él, y las cosas deseadas, anheladas y agradables aumentan. ¿Por qué es eso? Eso es lo que le sucede a quien ve.

5. Bhikkhus, hay cuatro formas de emprender las cosas. ¿Cuáles son las cuatro? Hay una manera de emprender las cosas que duele ahora y madura en el futuro como dolor. Hay una manera de emprender las cosas que es agradable ahora y madura en el futuro como dolor. Hay una manera de emprender las cosas que duele ahora y madura en el futuro como placer. Hay una manera de emprender las cosas que es agradable ahora y madura en el futuro como placer.

(EL IGNORANTE)

6. (1) Ahora bien, bhikkhus, aquel que es ignorante, sin conocer esta forma de emprender las cosas que es dolorosa ahora y madura en el futuro como dolor, no la entiende como realmente es, a saber: “Esta manera de hacer las cosas es dolorosa ahora y madura en el futuro como dolor”. Sin saberlo, sin comprenderlo tal como es, el ignorante la cultiva y no la evita, y debido a que así lo hace, aumentan para él las cosas no deseadas, no anheladas y desagradables, y disminuyen las cosas deseadas, anheladas y agradables. ¿Por qué es eso? Eso es lo que le sucede al que no ve.

7. (2) Ahora, bhikkhus, aquel que es ignorante, sin conocer esta forma de emprender las cosas que es placentera ahora y madura en el futuro como dolor, no lo entiende como realmente es, a saber: “Esta manera de emprender las cosas es placentera ahora y madura en el futuro como dolor”. Sin saberlo, sin entenderlo como realmente es, el ignorante la cultiva y no la evita, y debido a que lo hace, lo no deseado... las cosas desagradables aumentan para él y las cosas deseadas... disminuyen. ¿Por qué es eso? Eso es lo que le sucede al que no ve.

8. (3) Ahora, bhikkhus, aquel que es ignorante, sin conocer esta forma de emprender las cosas que es dolorosa ahora y madura en el futuro como placer, no la entiende como realmente es, a saber: “Esta manera de emprender las cosas es dolorosa ahora y madura en el futuro como placer”. Sin conocerlo, sin comprenderlo como realmente

es, el ignorante no lo cultiva, sino que lo evita, y debido a que así lo hace, las cosas indeseables... aumentan para él y las deseadas... disminuyen. ¿Por qué es eso? Eso es lo que le sucede al que no ve.

9. (4) Ahora, bhikkhus, aquel que es ignorante, sin conocer esta forma de emprender las cosas que es placentera ahora y madura en el futuro como placer, no lo entiende como realmente es, a saber: “Esta manera de emprender las cosas es placentera ahora y madura en el futuro como placer”. Sin saberlo, sin comprenderlo tal como es, el ignorante no la cultiva, sino que la evita, y debido a que así lo hace, las cosas indeseadas... aumentan para él y las cosas deseadas... disminuyen. ¿Por qué es eso? Eso es lo que le sucede al que no ve.

(LA PERSONA SABIA)

10. (1) Ahora, bhikkhus, aquel que es sabio, sabiendo que esta forma de emprender las cosas es dolorosa ahora y madura en el futuro como dolor, la entiende como realmente es, a saber: “Esta manera de emprender las cosas es dolorosa ahora y madura en el futuro como dolor”. Conociéndolo, entendiéndolo como realmente es, el sabio no la cultiva, sino que la evita; y, debido a que lo hace así, las cosas no deseadas, no anheladas y desagradables disminuyen para él y las cosas deseadas, anheladas y agradables aumentan. ¿Por qué es eso? Eso es lo que le sucede a quien ve.

11. (2) Ahora bien, bhikkhus, aquel que es sabio, sabiendo que esta forma de emprender las cosas es placentera ahora y madura en el futuro como dolor, la entiende como realmente es, a saber: “Esta manera de emprender las cosas es placentera ahora y madura en el futuro como dolor”. Conociéndolo, entendiéndolo como realmente es, el sabio no la cultiva, sino que la evita; y, debido a que así lo hace, las cosas no deseadas... disminuyen y las deseadas... aumentan. ¿Por qué es eso? Eso es lo que le sucede a quien ve.

12. (3) Ahora bien, bhikkhus, aquel que es sabio, sabiendo que esta forma de emprender las cosas que es dolorosa ahora y madura en el futuro como placer, la entiende como en realidad es, a saber: “Esta manera de hacer las cosas es dolorosa ahora y madura en el futuro como placer”. Conociéndola, entendiéndola como realmente es, el sabio no la evita, sino que la cultiva; y, debido a que así lo hace, las cosas no deseadas... disminuyen para él y las cosas deseadas... aumentan. ¿Por qué es eso? Eso es lo que le sucede a quien ve.

13. (4) Ahora bien, bhikkhus, aquel que es sabio, sabiendo que esta forma de emprender las cosas es placentera ahora y madura en el futuro como placer, la entiende como realmente es, a saber: “Esta manera de emprender las cosas es placentera ahora y madura en el

futuro como placer". Conociéndola, entendiéndola como realmente es, el sabio no la evita, sino que la cultiva; y, debido a que así lo hace, las cosas no deseadas... disminuyen y las deseadas... aumentan. ¿Por qué es eso? Eso es lo que le sucede al que ve.

(LAS CUATRO MANERAS)

14. (1) ¿Y cuál es, bhikkhus, la manera de emprender las cosas que es dolorosa ahora y madura en el futuro como dolor? Aquí, bhikkhus, alguien, con dolor y aflicción mata seres vivos, y experimenta dolor y aflicción que tienen como condición la matanza de seres vivos. En el dolor y la aflicción toma lo que no se le da... tiene mala conducta en los placeres sensoriales... habla mentiras... habla con malicia... habla con rudeza... profiere lenguaje frívolo... es codicioso... tiene una mente de mala voluntad... tiene una noción incorrecta, y experimenta dolor y pena que tienen a la noción incorrecta como condición. Al disolverse el cuerpo, después de la muerte, reaparece en un estado de privación, en un destino infeliz, en la perdición, incluso en el infierno. Esa es la forma de emprender las cosas que es dolorosa ahora y madura en el futuro como dolor.

15. (2) ¿Y cuál es, bhikkhus, la manera de emprender las cosas que es placentera ahora y madura en el futuro como dolor? Aquí, bhikkhus, alguien, con placer y alegría mata seres vivos, y experimenta el placer y la alegría que tienen como condición la matanza de seres vivos. En el placer y la alegría toma lo que no se le da... tiene una noción incorrecta, y experimenta el placer y la alegría que tienen una noción errónea como condición. Al disolverse el cuerpo, después de la muerte, reaparece en un estado de privación, en un destino infeliz, en la perdición, incluso en el infierno. Esa es la forma de emprender las cosas que ahora es placentera y madura en el futuro como dolor.

16. (3) ¿Y cuál es, bhikkhus, la manera de emprender las cosas que es dolorosa ahora y madura en el futuro como placer? Aquí, bhikkhus, alguien en dolor y pena se abstiene de matar seres vivos, y experimenta dolor y pena que tienen como condición el abstenerse de matar seres vivos. En el dolor y la pena se abstiene de tomar lo que no se le da... de la mala conducta en los placeres sensoriales... de decir mentiras... de hablar maliciosamente... de hablar ásperamente... de lenguaje insulso... no es avaro... no tiene una mente de mala voluntad... posee noción correcta, y experimenta dolor y pena que tienen a la noción correcta como condición. Al disolverse el cuerpo, después de la muerte, reaparece en un destino feliz, incluso en el mundo celestial. Esto es la forma de emprender las cosas que son dolorosas ahora y maduran en el futuro como placer.

17. (4) ¿Y cuál es, bhikkhus, la manera de emprender las cosas que es agradable ahora y madura en el futuro como placer? Aquí, bhikkhus, alguien en el placer y la alegría se abstiene de matar seres vivos, y experimenta el placer y la alegría que tienen como condición abstenerse de matar a los seres vivos. En el placer y la alegría se abstiene de tomar lo que no se le da... tiene la noción correcta y experimenta el placer y la alegría que tienen a la noción correcta como condición. Al disolverse el cuerpo, después de la muerte, reaparece en un destino feliz, incluso en el mundo celestial. Esto es la forma de emprender las cosas que es agradable ahora y madura en el futuro como placer.

(LOS SIMILES)

18. (1) Bhikkhus, supongan que hubiera una calabaza amarga mezclada con veneno, y viniera un hombre que quisiera vivir, no morir, que quisiera placer y retrocediera ante el dolor, y le dijeran: —Buen hombre, esta calabaza amarga está mezclada con veneno. Bebe de ella si quieres; mientras bebes de ella, su color, olor y sabor no te agradarán, y después de beber de ella, llegarás a la muerte o sufrirás un sufrimiento mortal. Entonces, sin reflexionar y sin haberla rechazado, bebe de ella. Mientras bebía de ella, su color, olor y sabor no le sentaban bien, y después de beber de ella, llegó a la muerte o al sufrimiento mortal. Similar a eso, digo, es la manera de emprender las cosas que ahora duelen y maduran en el futuro como dolor.

19. (2) Supongamos que hubiera una copa de bronce para beber que poseyera un buen color, olor, y gusto, pero estuviera mezclada con veneno, y que viniera un hombre que quisiera vivir, no morir, que quisiera placer y rechazara el dolor, y le dijeran: —Buen hombre, esta copa de bronce con bebida tiene un buen color, olor y gusto, pero está mezclada con veneno. Bebe de ella si quieres; a medida que bebas de ella, su color, olor y sabor te agradarán, pero después de beber de ella, llegarás a la muerte o sufrirás un sufrimiento mortal. Luego bebería de ella sin reflexionar y no la rechazaría. Mientras bebía de ella, su color, olor y sabor le agradaban, pero después de beber de ella, llegó a la muerte o al sufrimiento mortal. Parecida a esa, digo, es la manera de emprender las cosas que ahora son placenteras y maduran en el futuro como dolor.

20. (3) Supongamos que hubiera orina fermentada mezclada con varias medicinas, y un señor viniera enfermo de ictericia, y le dijeran: —Buen hombre, esta orina fermentada está mezclada con varias medicinas. Bebe de ella si quieres; mientras bebes de ella, su color, olor y sabor no te agradarán, pero después de beber de ella, te pondrás bien. Entonces bebería de ella después de reflexionar, y no la

rechazaría. Mientras bebía de ella, su color, sabor y olor no le sentaban bien, pero después de beber de ella, se aliviaba. Similar a eso, digo, es la manera de emprender las cosas que ahora duelen y maduran en el futuro como placer.

21. (4) Supongamos que hubiera requesón, miel, manteca y melaza mezcladas, y viniera un hombre con disentería y le dijeran: —Buen hombre, esto es requesón, miel, manteca y melaza mezcladas, bebe de ello si lo deseas; a medida que bebas de ello, su color, olor y sabor te agradarán, y después de beber de ello te pondrás bien. Entonces bebería de ello después de reflexionar, y no lo rechazaría. Mientras bebía de ello, su color, olor y sabor le agradaban, y después de beberlo, se alivió. Similar a eso, digo, es la manera de emprender las cosas que son placenteras ahora y maduran en el futuro como placer.

22. Así como en el otoño, en el último mes de la estación lluviosa, cuando el cielo está despejado y sin nubes, el sol se levanta sobre la tierra disipando toda oscuridad del espacio con su brillo, resplandor y refulgencia, así también, la manera de emprender las cosas que son placenteras ahora y que maduran en el futuro como placer, disipa con su brillo, resplandor y refulgencia cualquier otra doctrina de los *samanas* y brahmanes ordinarios.

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. Los bhikkhus estuvieron satisfechos y deleitados con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.46

1. BB: En M.114 se presenta un análisis completo de lo que debe y no debe seguirse.

47. *Vīmaṃsaka Sutta*

El indagador

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado residía en Sāvattthī en el Bosquecillo de Jeta, el parque de Anāthapiṇḍika. Allí se dirigió a los bhikkhus diciendo: —Bhikkhus. —Venerable señor, respondieron. El Bienaventurado dijo esto:

2. —Bhikkhus, un bhikkhu que es un indagador, no sabiendo cómo medir la mente de otro,¹ debe investigar al Tathāgata para averiguar si está completamente iluminado o no.

3. —Venerable señor, nuestras enseñanzas tienen sus raíces en el Bienaventurado, son guiadas por el Bienaventurado, tienen al Bienaventurado como su recurso. Sería bueno que el Bienaventurado explicara el significado de estas palabras. Habiéndolo oído del Bienaventurado, los bhikkhus lo recordarán.

—Entonces escuchen, bhikkhus, y presten mucha atención a lo que voy a decir.

—Sí, venerable señor, respondieron los bhikkhus. El Bienaventurado dijo esto:

4. —Bhikkhus, un bhikkhu que es un indagador, sin saber cómo medir la mente de otro, debe investigar al Tathāgata con respecto a dos tipos de estados, estados perceptibles a través del ojo y del oído así: “¿Se encuentran en el Tathāgata o no cualquier estado impuro cognoscible a través del ojo o a través del oído?”² Cuando lo investiga, llega a saber: “No se encuentran en el Tathāgata estados impuros cognoscibles a través del ojo y del oído”.

5. Cuando llega a saber esto, lo investiga más de esta manera: “¿Se encuentran en el Tathāgata o no estados mixtos (*vītimissā dhammā*) cognoscibles a través del ojo o del oído?”³ Cuando lo investiga, llega a saber: “No se encuentran en el Tathāgata estados mixtos cognoscibles a través del ojo o del oído”.

6. Cuando llega a saber esto, lo investiga más a fondo así: “¿Se encuentran en el Tathāgata o no estados purificados cognoscibles a través del ojo o del oído?” Cuando lo investiga, llega a saber: “Estados purificados perceptibles a través del ojo o a través del oído se encuentran en el Tathāgata”.

7. Cuando llega a saber esto, lo investiga más a fondo así: “¿Ha alcanzado este venerable este estado saludable durante mucho tiempo o lo ha alcanzado solo recientemente?” Cuando lo investiga, llega a saber: “Este venerable ha alcanzado este estado saludable durante mucho tiempo; no lo logró recientemente”.

8. Cuando llega a saber esto, lo investiga más a fondo de esta manera: “¿Ha adquirido este venerable renombre y fama, de modo que los peligros [relacionados con el renombre y la fama] se encuentran en él?” Porque, bhikkhus, mientras que un bhikkhu no ha adquirido renombre ni ha alcanzado fama, los peligros [relacionados con el renombre y la fama] no se encuentran en él; pero cuando ha adquirido renombre y ha alcanzado fama, esos peligros se encuentran en él.⁴ Cuando lo investiga, llega a saber: “Este venerable ha adquirido renombre y ha alcanzado fama, pero los peligros [relacionados con el renombre y la fama] no se encuentran en él”.

9. Cuando llega a saber esto, lo investiga aún más de esta manera: “¿Es este venerable alguien auto restringido sin temor, no restringido por el temor, y evita entregarse a los placeres sensoriales porque no tiene lujuria mediante la destrucción de lujuria?” Cuando lo investiga, llega a saber: “Este venerable está auto restringido sin temor, no auto restringido por el temor, y evita entregarse a los placeres sensoriales porque no tiene lujuria por medio de la destrucción de la lujuria”.

10. Ahora, bhikkhus, si otros le preguntaran a ese bhikkhu así: —¿Cuáles son las razones del venerable y cuál es su evidencia por la cual dice: —Ese venerable está auto restringido sin temor, no auto restringido por el temor, y evita entregarse a los placeres sensoriales porque no tiene lujuria por medio de la destrucción de la lujuria? — Respondiendo correctamente, ese bhikkhu respondería así: —Ya sea que ese venerable more en el Saṅgha o solo, mientras que algunos tienen buena conducta y otros tienen mala conducta, y algunos allí enseñan a un grupo,⁵ mientras que algunos aquí están preocupados por las cosas materiales y algunos no están manchados por las cosas materiales, sin embargo, ese venerable no desprecia a nadie debido a eso.⁶

Y esto lo he oído y aprendido de los propios labios del Bienaventurado: “Yo estoy auto restringido sin temor, no auto restringido por el temor, y evito entregarme a los placeres sensoriales porque no tengo lujuria mediante la destrucción de la lujuria”.

11. El Tathāgata, bhikkhus, debería ser interrogado más acerca de esto de la siguiente manera: —¿Se encuentran en el Tathāgata o no estados impuros cognoscibles a través del ojo o del oído? El Tathāgata contestaría lo siguiente: —No hay estados impuros cognoscibles a través del ojo o a través del oído que se encuentren en el Tathāgata.

12. Si se le preguntara, —¿Se encuentran en el Tathāgata o no estados mixtos cognoscibles a través del ojo o del oído?, el Tathāgata respondería así: —No se encuentran estados mixtos cognoscibles a través del ojo o del oído en el Tathāgata.

13. Si se le pregunta, —¿Se encuentran en el Tathāgata o no estados puros cognoscibles a través del ojo o del oído? el Tathāgata respondería así: —Estados puros cognoscibles a través del ojo o del oído se encuentran en el Tathāgata. Son mi camino y mi dominio, pero no me identifico con ellos.⁷

14. Bhikkhus, un discípulo debe acercarse al Maestro que habla así para escuchar el Dhamma. El Maestro le enseña el Dhamma con sus niveles cada vez más altos, con sus niveles cada vez más sublimes, con sus contrapartes oscuras y brillantes. Cuando el Maestro enseña el Dhamma a un bhikkhu de esta manera, a través del conocimiento directo de cierta enseñanza aquí en ese Dhamma, el bhikkhu llega a una conclusión acerca de las enseñanzas.⁸ Él pone su confianza en el Maestro así: “El Bienaventurado está plenamente iluminado, el Dhamma está bien proclamado por el Bienaventurado, el Saṅgha está practicando el buen camino”.

15. Ahora bien, si otros le preguntaran a ese bhikkhu de esta manera: —¿Cuáles son las razones del venerable y cuál es su evidencia por la cual dice: “El Bienaventurado está plenamente iluminado, el Dhamma está bien proclamado por el Bienaventurado, el Saṅgha está practicando el buen camino”? Respondiendo correctamente, ese bhikkhu diría así: —Aquí, amigos, me acerqué al Bienaventurado para escuchar el Dhamma. El Bienaventurado me enseñó el Dhamma con sus niveles cada vez más altos, con sus niveles cada vez más sublimes, con sus contrapartes oscuras y brillantes. Como el Bienaventurado me enseñó el Dhamma de esta manera, a través del conocimiento directo de cierta enseñanza aquí en ese Dhamma, llegué a una conclusión acerca de las enseñanzas. Puse confianza en el Maestro así: “El Bienaventurado está plenamente iluminado, el Dhamma está bien proclamado por el Bienaventurado, el Saṅgha está practicando el buen camino”.

16. Bhikkhus, cuando la fe de alguien ha sido plantada, enraizada y establecida en el Tathāgata a través de estas razones, términos y frases, se dice que su fe está respaldada por razones, enraizada en la visión, firme;⁹ es invencible por cualquier *samaṇa* o brahmán o *deva* o Māra o Brahmā o por cualquier persona en el mundo. Así es como, bhikkhus, hay una investigación del Tathāgata de acuerdo con el Dhamma, y así es como el Tathāgata es bien investigado de acuerdo con el Dhamma.

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. Los bhikkhus estuvieron satisfechos y deleitados con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.47

1. BB: *Parassa cetopariyāyaṃ ajānantena*, leyendo la última palabra con BBS y SBJ en lugar de con PTS como *ājānantena*, lo que da el sentido positivo de “saber”. En el contexto se requiere claramente el sentido negativo, ya que el bhikkhu que no puede saber mediante el conocimiento directo —de que la mente del Buda está completamente iluminada— debe llegar a esta conclusión por inferencia de su comportamiento corporal y verbal y de las otras evidencias aducidas por el *sutta*.
2. BB: Las acciones corporales son “estados cognoscibles a través del ojo”. Las palabras son “estados cognoscibles a través del oído”. MA: Así como uno infiere la presencia de peces a partir del movimiento y el burbujeo del agua, así, a partir de una acción o expresión contaminada uno infiere que la mente que la origina está contaminada.
3. MṬ: “Estados mixtos” (*vītimissā dhammā*) se refiere a la conducta de alguien que se dedica a purificar su conducta, pero es incapaz de mantenerla consistentemente. A veces su conducta es pura o brillante y a veces impura u oscura.
4. MA: Los peligros son el engreimiento, la arrogancia, etcétera. Para algunos bhikkhus, mientras no se hayan vuelto muy conocidos o no hayan adquirido seguidores, estos peligros no se encuentran y, por ende, son muy tranquilos y silenciosos; pero cuando se han vuelto famosos y han adquirido seguidores, se comportan incorrectamente, atacando a otros bhikkhus como un leopardo saltando sobre una manada de ciervos.
5. MA: Lo contrario de aquellos que enseñan a un grupo —aquellos que viven separados de un grupo— aunque no se mencionen, se debe entender.
6. MA: Este pasaje muestra la imparcialidad (*tādibhāva*) del Buda hacia los seres: no ensalza a unos ni menosprecia a otros.
7. BB: *No ca tena tammayo*. MA explica: “No me identifico con esa virtud purificada, no la anhelo”.
8. BB: *So tasmim dhamme abhiññāya idh’ekaccaṃ dhammaṃ dhammesu niṭṭhaṃ gacchati*. Para transmitir el significado deseado, he traducido la segunda aparición de *dhamma* aquí como “enseñanza”, es decir, la doctrina particular que se le enseñó, el plural *dhammesu* como “enseñanzas” y *tasmim dhamme* como “ese Dhamma”, en el sentido de la enseñanza total. MA y MṬ juntos explican el significado así: Cuando el Dhamma ha sido enseñado por el Maestro, al conocer directamente el Dhamma a través de la

penetración de la vía, el fruto y el Nibbāna, el bhikkhu llega a una conclusión sobre la enseñanza preliminar del Dhamma acerca de los requisitos para la iluminación (*bodhipakkhiyā dhammā*).

9. BB: *Ākāravatī saddhā dassanamūlikā dalhā*. Esta frase se refiere a la fe de quien entra en la corriente y ha visto el Dhamma a través del camino supramundano y nunca puede señalar a ningún otro maestro que no sea el Buda.

48. *Kosambiya Sutta*

El discurso en Kosambī

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado residía en Kosambī, en el parque de Ghosita.

2. Ahora bien, en esa ocasión los bhikkhus en Kosambī se habían dado a peleas y enfrentamientos y estaban metidos en disputas, apuñalándose unos a otros con dagas verbales. No podían convencerse unos a otros ni ser convencidos por otros; no podían persuadirse unos a otros ni ser persuadidos por otros.¹

3. Entonces cierto bhikkhu fue a donde se encontraba el Bienaventurado, y después de rendirle homenaje, se sentó a un lado y le informó de lo que pasaba.

4. Entonces el Bienaventurado se dirigió a cierto bhikkhu así: — Ven, bhikkhu, di a esos bhikkhus en mi nombre que el Maestro los llama. —Sí, venerable señor, contestó, y fue a donde se encontraban esos bhikkhus y les dijo: —El Maestro llama a los venerables. —Sí, amigo, le respondieron, y se dirigieron al Bienaventurado, y después de rendirle homenaje, se sentaron a un lado. Entonces el Bienaventurado les preguntó: —Bhikkhus, ¿es cierto que se han dado a peleas y enfrentamientos y están metidos en disputas, apuñalándose unos a otros con dagas verbales y que no pueden convencerse unos a otros ni dejarse convencer por los demás, que no pueden persuadirse unos a otros ni dejarse persuadir por otros? —Sí, venerable señor.

5. —Bhikkhus, ¿qué piensan? Cuando se dedican a pelear, y a enfrentarse, y están metidos en disputas, clavándose puñales verbales, ¿mantienen en esa ocasión actos de benevolencia amorosa de cuerpo, palabra y mente en público y en privado hacia sus compañeros en la vida santa?

—No, venerable señor.

—Entonces, bhikkhus, cuando se dedican a pelear, y enfrentarse, y están metidos en disputas, atacándose unos a otros con dagas verbales, en esa ocasión no mantienen actos de benevolencia amorosa de cuerpo, palabra y mente en público y en privado hacia sus compañeros en la vida santa. Hombres equivocados, ¿qué pueden saber?, ¿qué pueden

ver?, tal que se dedican a las peleas y las reyertas, y están metidos en disputas, apuñalándose unos a otros con dagas verbales, de tal forma que no pueden convencerse unos a otros ni dejarse convencer por los demás, de modo que no pueden persuadirse ni dejarse persuadir por los demás? Hombres descarriados, eso los llevará a su propio daño y sufrimiento durante mucho tiempo.

6. Entonces el Bienaventurado se dirigió a los bhikkhus así: — Bhikkhus, existen estos seis principios de cordialidad,² que crean amor y respeto y conducen a la cohesión, a la no disputa, a la concordia y a la unidad. ¿Cuáles son los seis?

(1) Aquí un bhikkhu mantiene actos corporales de benevolencia amorosa (*mettā*) tanto en público como en privado hacia sus compañeros en la vida santa. Este es un principio de cordialidad que crea amor y respeto, y conduce a la cohesión, no a la disputa, conduce a la concordia y la unidad.

(2) Una vez más, un bhikkhu mantiene actos verbales de benevolencia amorosa tanto en público como en privado hacia sus compañeros en la vida santa. Este también es un principio de cordialidad que crea amor y respeto, y conduce a la cohesión, no a la disputa, conduce a la concordia y la unidad.

(3) Una vez más, un bhikkhu mantiene actos mentales de benevolencia amorosa tanto en público como en privado hacia sus compañeros en la vida santa. Este también es un principio de cordialidad que crea amor y respeto, y conduce a la cohesión, no a la disputa, conduce a la concordia y la unidad.

(4) Nuevamente, un bhikkhu usa las cosas en común con sus compañeros virtuosos en la vida santa; sin reservas, comparte con ellos cualquier ganancia de un tipo que concuerde con el Dhamma y que se haya obtenido de una manera que concuerde con el Dhamma, incluso el contenido de su cuenco. Este también es un principio de cordialidad que crea amor y respeto, y conduce a la cohesión, no a la disputa, conduce a la concordia y la unidad.

(5) Una vez más, un bhikkhu mora tanto en público como en privado poseyendo en común con sus compañeros en la vida santa aquellas virtudes que son intactas, sin rasgaduras, sin impurezas, sin manchas, liberadoras, recomendadas por los sabios, no malinterpretadas, y conducentes a la concentración. Este también es un principio de cordialidad que crea amor y respeto, y conduce a la cohesión, no a la disputa, conduce a la concordia y la unidad.

(6) Una vez más, un bhikkhu mora tanto en público como en privado poseyendo en común con sus compañeros en la vida santa esa comprensión [correcta] que es noble y emancipador, y conduce a quien practica de acuerdo con ella a la destrucción completa del

sufrimiento.³ Esto también es un principio de cordialidad que crea amor y respeto, y conduce a la cohesión, no a la disputa, conduce a la concordia y la unidad.

Estos son los seis principios de cordialidad que crean amor y respeto, y conducen a la cohesión, a la no disputa, conducen a la concordia y la unidad.

7. De estos seis principios de cordialidad, el principal, el más cohesivo, el más unificador es esta noción (*sammāditṭhi* [comprensión correcta]) que es noble y emancipadora, y que conduce a quien practica de acuerdo con ella a la destrucción completa del sufrimiento. Así como la parte principal, la más cohesiva, la más unificadora de una casa con pináculo es el pináculo mismo, así también, de estos seis principios de cordialidad, el principal... es esta comprensión que es noble y emancipadora...

8. ¿Y cómo es que esta comprensión que es noble y emancipadora lleva a quien practica de acuerdo con ella a la destrucción completa del sufrimiento?

Aquí un bhikkhu, habiendo ido al bosque, o a la raíz de un árbol, o a una choza vacía, considera así: “¿Hay alguna obsesión no abandonada en mí mismo que pueda ofuscar mi mente de tal manera que no pueda saber o ver las cosas como realmente son?” Si un bhikkhu está obsesionado por la lujuria sensual, entonces su mente está obsesionada. Si está obsesionado por la mala voluntad, entonces su mente está obsesionada. Si está obsesionado por la pereza y el letargo, entonces su mente está obsesionada. Si está obsesionado por la agitación y el remordimiento, entonces su mente está obsesionada. Si está obsesionado por la duda, entonces su mente está obsesionada. Si un bhikkhu está absorto en especulaciones sobre este mundo, entonces su mente está obsesionada. Si un bhikkhu está absorto en especulaciones sobre el otro mundo, entonces su mente está obsesionada. Si un bhikkhu se dedica a las peleas y reyertas, y está sumido en disputas, apuñalando a otros con dagas verbales, entonces su mente está obsesionada.

Él entiende así: “No hay obsesión en mí mismo que pueda ofuscar tanto mi mente, tal que no pueda saber y ver las cosas como realmente son. Mi mente está bien dispuesta para despertar a las verdades”.⁴ Este es el primer conocimiento alcanzado por él, que es noble, supramundano, no compartido por la gente común.

9. De nuevo, un noble discípulo considera así: “Cuando persigo, desarrollo y cultivo esta comprensión ¿obtengo serenidad, obtengo extinción [de las impurezas]?”

Él entiende así: “Cuando persigo, desarrollo y cultivo esta comprensión, obtengo serenidad, obtengo extinción”. Este es el

segundo conocimiento alcanzado por él, que es noble, supramundano, no compartido por la gente común.

10. Una vez más, un noble discípulo considera lo siguiente: “¿Hay algún otro *samaṇa* o brahmán fuera [de la dispensación del Buda] que posea una comprensión como la que yo poseo?”

Él entiende así: “No hay otro *samaṇa* o brahmán fuera [de la dispensación del Buda] que posea una comprensión como la que yo poseo”. Este es el tercer conocimiento alcanzado por él, que es noble, supramundano, no compartido por la gente común.

11. De nuevo, un noble discípulo considera así: “¿Tengo el carácter⁵ de una persona que posee comprensión correcta? ¿Cuál es el carácter de una persona que posee una comprensión correcta? Este es el carácter de una persona que posee comprensión correcta: ‘Aunque pueda cometer algún tipo de falta para la cual se ha establecido un medio de rehabilitación⁶, él inmediatamente la confiesa, la revela y la manifiesta al maestro o a los sabios compañeros en la vida santa, y, habiendo hecho eso, entra en restricción (*saṃvaraṃ*) para el futuro’. Así como un niño pequeño y tierno que yace boca abajo retrocede de inmediato cuando pone su mano o su pie sobre un carbón encendido, así también, ese es el carácter de una persona que posee comprensión correcta”.

Él entiende así: “Poseo el carácter de una persona que posee comprensión correcta”. Este es el cuarto conocimiento alcanzado por él, que es noble, supramundano, no compartido por la gente común.

12. De nuevo, un noble discípulo considera así: “¿Tengo el carácter de una persona que posee comprensión correcta? ¿Cuál es el carácter de una persona que posee comprensión correcta? Este es el carácter de una persona que posee comprensión correcta: ‘Aunque pueda estar activo en varios asuntos en relación con sus compañeros en la vida santa, sin embargo, tiene una gran consideración por el entrenamiento en la virtud superior, el entrenamiento en la mente superior, y el entrenamiento en la sabiduría superior’. Así como una vaca con un becerro nuevo, mientras pasta, cuida a su becerro, así también, ese es el carácter de una persona que posee comprensión correcta”.

Él entiende así: “Poseo el carácter de una persona que posee comprensión correcta”. Este es el quinto conocimiento alcanzado por él, que es noble, supramundano, no compartido por la gente común.

13. De nuevo, un noble discípulo considera así: “¿Tengo la fuerza de una persona que posee comprensión correcta? ¿Cuál es la fuerza de una persona que posee comprensión correcta? Esta es la fuerza de una persona que posee comprensión correcta: ‘Cuando el Dhamma y la Disciplina proclamados por el Tathāgata son enseñados, los escucha, les presta atención, los abarca con toda su mente, y escucha el Dhamma con oídos ávidos”’.

Él entiende así: “Yo poseo la fuerza de una persona que posee comprensión correcta. Este es el sexto conocimiento alcanzado por él, que es noble, supramundano, no compartido por la gente común”.

14. De nuevo, un noble discípulo considera así: “¿Tengo la fuerza de una persona que posee comprensión correcta? ¿Cuál es la fuerza de una persona que posee comprensión correcta? Esta es la fuerza de una persona que posee comprensión correcta: ‘Cuando se enseña el Dhamma y la Disciplina proclamados por el Tathāgata, obtiene inspiración en el significado, obtiene inspiración en el Dhamma, y obtiene la alegría relacionada con el Dhamma’”.⁷

Él entiende así: “Yo poseo la fuerza de una persona que posee comprensión correcta”. Este es el séptimo conocimiento alcanzado por él que es noble, supramundano, no compartido por la gente común.

15. Cuando un noble discípulo posee así estos siete factores (*mahāpaccavekkhaṇāṇā*), ha buscado bien el carácter para el logro del fruto de la entrada en la corriente. Cuando un noble discípulo posee así esos siete factores, posee el fruto de la entrada en la corriente.⁸

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. Los bhikkhus estuvieron satisfechos y deleitados con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.48

1. BB: El trasfondo de este *sutta* es la disputa en Kosambī, que se relata en el Vin Mv Kh 10 (Vin i.337 ff.) y en Ñāṇamoli, *The Life of the Buddha*, pp. 109-19. La disputa, que comenzó con un malentendido casual de una regla disciplinaria menor, rápidamente estalló y dividió a una gran parte del Saṅgha y los laicos residentes en Kosambī en dos facciones hostiles.
2. BB: *Cha dhammā sārāṇīyā*. Ñm había traducido esta expresión como “seis cualidades memorables”, que fue adoptada en la primera edición. En esto sigue los comentarios, que glosan la frase “digno de ser recordado; no debe olvidarse ni siquiera con el paso del tiempo” (*saritabbayuttā addhāne atikkante pi na pamusitabbā*). Sin embargo, la derivación correcta, como señala PED, es del Skt. *samrañjanīya*, “causar deleite”.
3. MA: Esta es la noción correcta que pertenece a la vía noble.
4. BB: Las Cuatro Nobles Verdades.
5. BB: *Dhammatā*.
6. BB: Esta es una violación del código de disciplina monástica del cual un bhikkhu puede ser rehabilitado ya sea mediante un acto formal del Saṅgha o mediante una confesión a otro bhikkhu. Aunque un discípulo noble pueda cometer tal delito sin querer o por falta de conocimiento, no intenta ocultarlo, sino que inmediatamente lo revela y busca los medios de rehabilitación.
7. BB: *Labhati atthavedaṃ labhati dhammavedaṃ*. El Ven. Nyanaponika dice: —Gana entusiasmo por la meta, gana entusiasmo por el Dhamma. MA explica que *veda* significa alegría y el conocimiento relacionado con esa alegría, y dice: *Atthaveda* es la inspiración que surge en aquel que revisa su confianza inquebrantable; *dhammaveda* es la inspiración que surge en aquel que revisa en parte el abandono de las impurezas, la causa de esa confianza inquebrantable.
8. MA llama a esos siete factores los “grandes conocimientos revisores” (*mahāpaccavekkhaṇāṇa*) de quien entra en la corriente. Sobre la revisión de conocimientos, ver: Vsm XXII, 19-21.

49. *Brahmanimantanika Sutta*

La invitación de un Brahmā

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado residía en Sāvathī, en el Bosquecillo de Jeta, el parque de Anāthapiṇḍika. Allí se dirigió a los bhikkhus diciendo: —Bhikkhus. —Venerable señor, respondieron. El Bienaventurado dijo esto:

2. —Bhikkhus, en una ocasión yo estaba residiendo en Ukkatṭhā, en el Bosquecillo de Subhaga, en la raíz de un árbol real *sāla*.¹ Ahora bien, en esa ocasión había surgido una visión perniciosa en el Brahmā Baka, a saber: “Esto es permanente, esto es perpetuo, esto es eterno, esto es total, esto no está sujeto a desaparecer; porque aquí es donde no se nace ni se envejece, ni se muere ni se fallece, ni se reaparece, y más allá de esto no hay otra salida”.²

3. —Conocí con mi mente el pensamiento en la mente de Baka el Brahmā, así que tan rápido como un hombre fuerte podría extender su brazo flexionado o flexionar su brazo extendido, desaparecí de la raíz del árbol *sāla* real en el bosquecillo de Subhaga, en Ukkatṭhā, y aparecí en ese mundo de Brahma. Baka el Brahmā me vio venir a lo lejos y dijo: —¡Venga, buen señor! ¡Bienvenido, buen señor! Hace mucho tiempo, buen señor, que no había encontrado la oportunidad de venir aquí. Ahora, buen señor, esto es permanente, esto es eterno, esto es perpetuo, esto es total, esto no está sujeto a perecer; porque aquí es donde uno no nace ni envejece, ni muere ni fallece, ni reaparece, y más allá de esto no hay otro escape.

4. Cuando se dijo esto, le dije a Baka el Brahmā: —El digno Baka el Brahmā ha caído en la ignorancia; ha caído en un lapso de ignorancia al decir de lo transitorio que es permanente, de lo transitorio que es perpetuo, de lo no eterno que es eterno, de lo incompleto que es total, de lo que está sujeto a perecer que no está sujeto a perecer, de donde se nace, se envejece, se muere, se fallece y reaparece, que aquí no se nace ni se envejece, ni se muere, ni se fallece, ni reaparece; y cuando hay otro escape más allá de este, él afirma que no hay otra escapatoria más allá de esto.

5. Entonces Māra el Maligno tomó posesión de un miembro de la asamblea de Brahmā,³ y me dijo: —Bhikkhu, bhikkhu, no lo menosprecies [al Gran Brahmā], no lo menosprecies; porque este Brahmā es el Gran Brahmā, el Señor Supremo, el Insuperable, de Visión Infalible, Portador de la Maestría, Hacedor y Creador del Señor, la Más Alta Providencia, Maestro y Padre de aquellos que son y siempre podrán ser. Antes de su tiempo, bhikkhu, había *samaṇas* y brahmanes en el mundo que condenaban la tierra y estaban disgustados con la tierra,⁴ que condenaban el agua y estaban disgustados con el agua, que condenaban el fuego y estaban disgustados con el fuego, que condenaban el aire y estaban disgustados con el aire, que condenaban a los seres y se disgustaban con los seres, que condenaban a los *devas* y estaban disgustados con los *devas*, que condenaban a Pajāpati y estaban disgustados con Pajāpati, que condenaban a Brahmā y estaban disgustados con Brahmā; y en la disolución del cuerpo, cuando su vida fue cortada, se establecieron en un cuerpo inferior.⁵ Antes de su tiempo, bhikkhu, también había *samaṇas* y brahmanes en el mundo que alababan la tierra y se deleitaban en la tierra,⁶ que alababan agua y se deleitaban en el agua, que alababan el fuego y se deleitaban en el fuego, que alababan el aire y se deleitaban en el aire, que alababan a los seres y se deleitaban en los seres, que alababan a los *devas* y se deleitaban en los *devas*, que alababan a Pajāpati y se deleitaban en Pajāpati, que alababan a Brahmā y se deleitaban en Brahmā; y al disolverse el cuerpo, cuando se les cortó la vida, quedaron establecidos en un cuerpo superior.⁷ Entonces, bhikkhu, te digo lo siguiente: —Asegúrate, buen señor, de hacer solo lo que dice Brahmā; nunca traspases la palabra de Brahmā. Si te pasas de la palabra de Brahmā, bhikkhu, entonces, como un hombre que usa un palo para ahuyentar a la diosa de la suerte cuando ella se acerca, o como un hombre que no toca la tierra con sus manos y pies cuando se desliza hacia un profundo abismo, así te sucederá a ti, bhikkhu. Asegúrate, buen señor, de hacer solo lo que dice Brahmā; nunca traspases la palabra de Brahmā. ¿No ves a la asamblea de Brahmā sentada aquí, bhikkhu? Y Māra, el Maligno, llamó así a presenciar la asamblea de Brahmā.⁸

6. Cuando esto fue dicho, le dije a Māra el Maligno: —Te conozco, Maligno. No pienses: “Él no me conoce”. Eres Māra, el Maligno, y el Brahmā y la asamblea de Brahmā, y los miembros de la asamblea de Brahma, todos han caído en tus manos, todos han caído en tu poder. Tú, Maligno, piensas: “Éste también ha caído en mis manos, también ha caído en mi poder; pero yo no he caído en tus manos, Maligno, no he caído en tu poder”.

7. Dicho esto, Baka el Brahmā me dijo: —Buen señor, digo de lo permanente que es permanente, de lo perpetuo que es perpetuo, de lo

eterno que es eterno, de lo total que es total, de lo que no está sujeto a pasar que no está sujeto a pasar; de donde no se nace ni se envejece, ni se muere ni se pasa, ni se reaparece, que aquí no se nace ni se envejece, ni se muere ni se pasa, ni reaparece; y cuando no hay escape más allá de esto, digo que no hay escape más allá de esto. Antes de tu tiempo, bhikkhu, había *samaṇas* y brahmanes en el mundo cuyo ascetismo duró tanto como toda tu vida. Sabían que cuando hay otro escape más allá, hay otro escape más allá, y que cuando no hay otro escape más allá, no hay otro escape más allá. Entonces, bhikkhu, te digo esto: no encontrarás otro escape más allá, y eventualmente solo cosecharás cansancio y desilusión. Si te aferras a la tierra, estarás cerca de mí, dentro de mi dominio, para que ejerza mi voluntad y te castigue.⁹ Si te aferras al agua... al fuego... al aire... a los seres... a los *devas*... a Pajāpati... a Brahmā, estarás cerca de mí, dentro de mi dominio, para que haga mi voluntad y te castigue.

8. —Yo también sé eso, Brahmā. Si me mantengo firme en la tierra, estaré cerca de ti, dentro de tu dominio, para que ejerzas tu voluntad y me castigues. Si me apego al agua... al fuego... al aire... a los seres... a los *devas*... a Pajāpati... a Brahmā, estaré cerca de ti, dentro de tu dominio, para que ejerzas tu voluntad y me castigues. Además, entiendo que tu alcance y tu influencia se extiendan así: Baka el Brahmā tiene tanto poder, tanta fuerza, tanta influencia.

—Ahora, buen señor, ¿hasta dónde entiende usted que se extiende mi alcance y mi influencia?

[El Buda responde:]

9. “Hasta donde giran la luna y el sol,
brillando e iluminando los cuartos,
a más de mil mundos
se extiende tu soberanía.

Y allí sabes lo alto y lo bajo,
y aquellos con lujuria y libres de lujuria,
el estado que es así y de otro modo,
el ir y venir de los seres”.

Brahmā, comprendo que tu alcance y tu influencia se extiendan así: Baka el Brahmā tiene tanto poder, tanta fuerza, tanta influencia”.¹⁰

10. Pero, Brahmā, hay otros tres cuerpos, que tú ni conoces ni ves, y que yo conozco y veo. Está el cuerpo llamado [los *devas* de] *resplandor que fluye* [de *lustre radiante*] del cual falleciste y reapareciste aquí.¹¹ Debido a que has vivido aquí mucho tiempo, tu recuerdo de eso ha desaparecido, y por lo tanto no lo sabes ni lo ves, pero yo lo sé y lo veo. Por lo tanto, Brahmā, con respecto al conocimiento directo no estoy

simplemente al mismo nivel que tú, ¿cómo podría entonces saber menos? Más bien, sé más que tú.¹²

Está el cuerpo llamado [los *devas* de] *gloria refulgente*... Está el cuerpo llamado [los *devas* de] *gran fruto*. Tú no sabes ni ves eso, pero yo lo sé y lo veo. Por lo tanto, Brahmā, con respecto al conocimiento directo no estoy simplemente al mismo nivel que tú, ¿cómo podría entonces saber menos? Más bien, sé más que tú.

11. Brahmā, habiendo conocido directamente la tierra como tierra, y habiendo conocido directamente aquello que no es parte de lo terrenal de la tierra, no pretendí ser tierra, no pretendí estar en la tierra, no pretendí ser aparte de la tierra, no afirmé que la tierra fuera *mía*, no afirmé la tierra.¹³ Por lo tanto, Brahmā, con respecto al conocimiento directo, no estoy simplemente al mismo nivel que tú, ¿cómo podría entonces saber menos? Más bien, sé más que tú.

12-23. Brahmā, habiendo conocido directamente el agua como agua... el fuego como fuego... el aire como aire... los seres como seres... *devas* como *devas*... Pajāpati como Pajāpati... Brahmā como Brahmā... los *devas del resplandor que fluye* como los *devas del resplandor que fluye*... los *devas de la gloria refulgente* como los *devas de gloria refulgente*... los *devas de gran fruto* como los *devas de gran fruto*... el Señor Supremo como el Señor Supremo... todos como todos, y habiendo conocido directamente lo que no es parte de la totalidad de todos, no reclamé ser todo, no pretendí estar en todo, no pretendí ser aparte de todo, no pretendí que todo fuera *mío*, no afirmé todo. Por lo tanto, Brahmā, con respecto al conocimiento directo, no estoy *meramente* al mismo nivel que tú, ¿cómo podría saber menos? Más bien, sé más que tú.

24. ¡Buen señor, si eso no es compartido por la totalidad de todos, que tus palabras no resulten ser vacuas y vacías!¹⁴

25. “Conciencia que no se manifiesta,
Ilimitada, luminosa toda alrededor:¹⁵
que no es parte de lo terrenal de la tierra,
que no es parte de la naturaleza acuosa del agua...
que no es parte de la totalidad de todo”.

26. —Buen señor, desapareceré de ti.
—Desaparece de mí si puedes, Brahmā.

Entonces Baka el Brahmā, diciendo: —Me desvaneceré del samaṇa Gautama, me desvaneceré del samaṇa Gautama, [entonces, Baka] no pudo desvanecerse.

Entonces dije: —Brahmā, desapareceré de ti.
—Desaparece de mí si puedes, buen señor.

—Luego realicé una proeza de poder sobrenatural tal que Brahmā, la asamblea de Brahmā y los miembros de la asamblea de Brahmā pudieron escuchar mi voz, pero no pudieron verme. Después de haber desaparecido, pronuncié esta estrofa:

27. “Habiendo visto miedo en ser [alguien]
y [habiendo visto] que el ser dejará de ser,
no me acogí a ningún tipo de ser;
y tampoco me aferré al deleite”.¹⁶

28. Ante eso, Brahmā y la asamblea de Brahmā y los miembros de la asamblea de Brahmā quedaron maravillados y asombrados, diciendo: —¡Es maravilloso, señores, es maravilloso, el gran poder y la gran fuerza del samana Gautama! Nunca habíamos visto u oído hablar de ningún otro *samana* o brahmán que tuviera tanto poder y tanta fuerza como este samana Gautama, que proviene de un clan Sakya. Señores, aunque vive en una generación que se deleita en el ser, que toma su deleite en el ser, que se regocija en el ser, ha extirpado el ser junto con su raíz.

29. Entonces Māra el Maligno tomó posesión de un miembro de la asamblea de Brahmā, y me dijo: —Buen señor, si eso es lo que sabes, si eso es lo que has descubierto, no guíes a tus discípulos laicos o aquellos que han salido [de la vida hogareña a la vida sin hogar], no le enseñes el Dhamma a tus discípulos [laicos] o a los que han salido, no anheles discípulos [laicos] o a los que han salido. Antes de tu tiempo, bhikkhu, había *samanas* y brahmanes en el mundo que afirmaban ser consumados y completamente iluminados, y guiaban a sus discípulos [laicos] y a los que habían salido; enseñaron el Dhamma a sus discípulos [laicos] y a los que salieron; tenían anhelo por los discípulos [laicos] y por los que habían salido; y al disolverse el cuerpo, cuando se les cortó la vida, se establecieron en un cuerpo inferior. Antes de tu tiempo, bhikkhu, también había *samanas* y brahmanes en el mundo que afirmaban ser consumados y completamente iluminados, y no guiaron a sus discípulos [laicos] ni a los que partieron; ellos no enseñaron el Dhamma a sus discípulos [laicos] o a los que habían salido; no tenían anhelo por los discípulos [laicos] o por los que habían salido; y al disolverse el cuerpo, cuando se les cortó la vida, quedaron establecidos en un cuerpo superior. Entonces, bhikkhu, te digo esto: asegúrate, buen señor, de permanecer inactivo, dedicado a una morada placentera aquí y ahora; esto es mejor no declararlo, y así, buen señor, no aconsejes a nadie más.¹⁷

30. Cuando esto fue dicho, le dije a Māra el Maligno: —Te conozco, Maligno. No pienses: “Él no me conoce”. Eres Māra, el Maligno. No es por

compasión en favor de su bienestar que hablas así, es sin compasión por su bienestar que hablas así. Tú piensas así, Maligno: “Aquellos a quienes el samaṇa Gautama les enseñe el Dhamma escapan de mi esfera”. Esos *samaṇas* y brahmanes tuyos, Maligno, que decían estar completamente iluminados, no estaban completamente iluminados. Pero yo, que pretendo estar completamente iluminado, estoy completamente iluminado. Si el Tathāgata enseña el Dhamma a los discípulos, él es tal, Maligno; y si el Tathāgata no enseña el Dhamma a los discípulos, él es tal.¹⁸ Si el Tathāgata guía a los discípulos, él es tal, Maligno; y si el Tathāgata no guía discípulos, él es tal. ¿Por qué es eso? Porque el Tathāgata ha abandonado las corrupciones que profanan, traen la renovación del ser, causan problemas, maduran en el sufrimiento y conducen al futuro nacimiento, envejecimiento y muerte; las ha cortado de raíz, las ha cercenado como un tocón de palmera, las eliminó para que ya no estén sujetas a un surgimiento futuro. Así como una palmera a la que se le corta la copa es incapaz de un mayor crecimiento, así también, el Tathāgata ha abandonado las corrupciones que contaminan desde la raíz, las hizo como un tocón de palma, las eliminó para que ya no estén sujetas a un surgimiento futuro.

31. Por lo tanto, debido a que Māra no pudo responder, y debido a que [inició] con la invitación de Brahmā, este discurso se titula “La Invitación de un Brahmā”.

NOTAS M.49

1. BB: El *Mūlapariyāya Sutta* (M.1) también fue pronunciado por el Buda mientras vivía en el Bosquecillo de Subhaga en Ukkatṭhā, y la similitud en formulación y tema entre estos dos *suttas* (quizás los únicos dos registrados como originarios de Ukkatṭhā) es sorprendente. Incluso es posible ver el presente *sutta* como una representación dramática de las mismas ideas expuestas por el *Mūlapariyāya* en términos filosóficos abstractos. Así, se puede considerar que Baka el Brahmā representa el ser (*bhava*) o la personalidad (*sakkāya*) en su forma más eminente, ciegamente ocupado en la actividad de concebir (*maññanā*), sosteniéndose con sus ilusiones de permanencia, placer y yo. El ser subyacente es el anhelo, simbolizado por Māra, aparentemente discreto en la asamblea, pero sin embargo, el verdadero autor de todas las efusiones de la concepción [proliferaciones conceptuales], el que sostiene el universo entero en sus garras. La alianza de Brahmā y Māra —Dios y Satán, unión incomprensible desde la perspectiva del teísmo occidental— señala la sed de continuidad del ser como raíz oculta de toda afirmación mundana, ya sea teísta o no teísta. En el *sutta*, la contienda teórica superficial entre Baka y el Buda pronto da paso a una apasionante confrontación de nivel profundo entre Māra y el Buda: Māra como anhelo que exige la afirmación del ser, el Iluminado señalando el cese del devenir a través del desarraigo del deleite.
2. BB: En SN 6:4/i.142-144 se registra un encuentro similar entre Buda y Baka, aunque sin los adornos dramáticos de este encuentro y con un extenso intercambio en verso. Según MA y MṬ, él sostenía una visión de eternidad con respecto tanto a su propia personalidad individual como al mundo que presidía. Su negación de un “escape más allá” es un rechazo de los planos de los *jhānas* superiores, las vías y frutos, y el Nibbāna, ninguno de los cuales él siquiera sabe que existen.
3. MA: Cuando Māra descubrió que el Buda había ido al mundo de Brahmā, se puso ansioso de que los Brahmās pudieran ser conquistados para el Dhamma y escapar de su control; por eso fue allí para disuadir al Buda de enseñar el Dhamma.
4. MA: Porque la consideraban transitoria, insatisfactoria y no propia.
5. MA: En los cuatro estados de privación. Aquí, y en los párrafos §10 y §29, la palabra “cuerpo” (*kāya*) se utiliza para referirse al plano de existencia.

6. MA: Lo alabaron diciendo laudas de ello como permanente, eterno, etcétera, y se deleitaron en ello a modo de anhelo y puntos de vista.
7. MA: En el mundo de Brahmā.
8. MA: La intención de Māra es mostrar que: —Si haces lo que dice Brahmā sin sobrepasar su palabra, tú también brillarás con el mismo esplendor y gloria con el que brilla la asamblea de Brahmā.
9. MA dice que con los dos primeros términos intenta engatusar al Buda, con los dos términos restantes lo amenaza. “Aferrarse a la tierra” es aferrarse a ella mediante el anhelo, la vanidad y las opiniones. La lista de categorías enumeradas aquí, aunque condensada, recuerda a M.1.

NT: Es notable —si bien no sorprendente— que en este pasaje Baka Brahmā se refiere al Buda como “*bhikkhu*”, un modo de referencia un tanto irreverente; esto es una manifestación de su noción o entendimiento incorrecto. Más adelante, tras la declaración de conocimiento superior y la realización de la proeza supernatural, Baka —junto con los demás Brahmās— se refiere al Buda como “el samaṇa Gautama”.

10. MA: Baka Brahmā era un Brahmā que ejercía soberanía sobre mil sistemas de mundos, pero por encima de él están Brahmās que ejercen soberanía sobre dos, tres, cuatro, cinco, diez mil y cien mil sistemas de mundos.
11. BB: El cuerpo de *flujo radiante* es un reino de renacimiento perteneciente al segundo *jhāna*, mientras que el reino de Baka Brahmā pertenece sólo al primer *jhāna*. El cuerpo de *gloria refulgente* y el cuerpo del *gran fruto* del siguiente párrafo pertenecen al tercer y cuarto *jhānas*.
12. BB: En el *Brahmajāla Sutta* (DN 1.2.2–6/ii.17–19), el Buda muestra cómo Mahā Brahmā da lugar a la ilusión de que él es el Dios creador supremo. Cuando el mundo comienza a formarse nuevamente después de un período de disolución, un ser de gran mérito es el primero en renacer en el recién formado mundo de Brahma. Posteriormente, otros seres renacen en el mundo de Brahma y esto hace que Mahā Brahmā imagine que él es su creador y amo. Ver: Bodhi, *The Discourse on the All-Embracing Net of Views*, pp. 69–70, 159–166.
13. BB: Este pasaje, de estructura paralela al pasaje correspondiente de M.1, es difícil. El verbo negativo difiere entre las tres ediciones que consulté. PTS tiene *nāhosi*, BBS *nāpahosiṃ*, SBJ *nāhosiṃ*. Ñm prefería *nāpahosiṃ*, que consideraba un aoristo [categoría combinable con el tiempo y el modo] de *pabhavati*, que significa “producir, dar ser a”. Es mucho más probable, sin embargo, que

nāpahosiṃ deba resolverse simplemente como *na + api + ahosiṃ*. Por lo tanto, el significado no difiere significativamente entre BBS y SBJ. MA aclara: “No tomé la tierra a través de las obsesiones del anhelo, el engreimiento y las opiniones”. Ñm había traducido *ananubhūtaṃ* como “no coesencial con”. Esto ha sido reemplazado por “no participado por”, siguiendo la glosa de MA, “no alcanzado por la tierra” y MT: “Su naturaleza no se comparte con la tierra”. MA dice que lo que “no es compartido por la terrenidad de la tierra” es Nibbāna, que está desapegado de todo lo condicionado.

14. BB: PTS seguramente se equivoca al omitir aquí el *ti* que termina una cita directa; esto induce a Horner a error y le hace atribuir el siguiente pasaje a Baka en lugar de al Buda (MLS 1:392). BBS y SBJ suministran *ti*. Baka parece sugerir que, dado que el objeto del conocimiento del Buda “no es compartido por la totalidad de todo”, podría ser simplemente un concepto vacío.
15. BB: En la primera edición conservé la traducción del propio Ñm de estas líneas, que decía:

“La conciencia que no se muestra,
Tampoco tiene que ver con la finitud,
No pretende ser respecto al todo”.

En retrospectiva, considero que esta interpretación está lejos de ser satisfactoria y por eso ofrezco aquí la mía propia. Estas líneas (que también aparecen como parte de un verso completo en DN 11.85/i.223) han sido un desafío perenne para la erudición budista, e incluso Ācariya Buddhaghosa parece fracasar ante ellas. MA toma el sujeto de la oración como Nibbāna, llamado “conciencia” (*viññāṇaṃ*) en el sentido de que “puede ser conocido” (*vijānitabbam*). Esta derivación es difícilmente creíble, ya que en ninguna parte de los Nikāyas se describe al Nibbāna como conciencia, ni es posible derivar un sustantivo activo del gerundio. MA explica que *anidassanaṃ* significa invisible, “porque (Nibbāna) no entra dentro del alcance de la conciencia visual”, pero nuevamente esta es una explicación trillada. La palabra *anidassana* aparece en M.21.14 en la descripción del espacio vacío como un medio inadecuado para pintar pinturas; así la idea parece ser la de no manifestarse.

MA ofrece tres explicaciones de *sabbato pabham*: (1) poseer completamente luminosidad (*pabhā*); (2) poseer ser (*pabhūtaṃ*) en todas partes; y (3) un vado (*pabham*) accesible desde todos los lados, es decir, a través de cualquiera de los treinta y ocho objetos de meditación. Sólo el primero de ellos parece tener alguna legitimidad lingüística. Ñm, en Ms, explica que considera

que *pabham* es un participio presente negativo de *pabhavati* — *apabham* — el prefijo negativo a dejar en conjunción con *sabbato*: —El sentido se puede parafrasear libremente diciendo “no predicar el ser en relación con ‘todo’, o no asumir de ‘todo’, lo que es o no es en un sentido absoluto”. Pero si tomamos *pabham* como “luminoso”, lo cual parece mejor justificado, el verso se vincula con la idea de la mente como intrínsecamente luminosa (*pabhassaram idaṃ cittaṃ*, AN i.10) y también sugiere la luz de la sabiduría (*paññāpabhā*), llamada la mejor de las luces (AN ii.139). Entiendo que esta conciencia no es el Nibbāna en sí, sino la conciencia del *arahant* durante la experiencia meditativa del Nibbāna. Véase a este respecto AN v.7–10, 318–26. Nótese que esta experiencia meditativa no hace manifiesta cualquier fenómeno condicionado del mundo y, por lo tanto, puede describirse verdaderamente como “no manifestado”.

16. BB: La desaparición de Buda parece ser una demostración “visible” de su verso. Habiendo extirpado el deleite en el ser, puede desaparecer de la vista de Baka, el representante supremo del ser y la afirmación del mundo. Pero Baka, ligado al ser por el apego, no puede trascender el alcance del conocimiento del Buda, que abarca tanto el ser como el no ser al mismo tiempo que los trasciende.
17. BB: Ésta es la misma inclinación que surgió en la mente del Buda en el período inmediatamente posterior a su iluminación (ver: M. 26.19). Compárese también DN 16.3.34/ii.112, donde Māra intenta persuadir al Buda recién iluminado para que fallezca en paz de inmediato.
18. BB: *Tādiso*: es decir, ya sea que enseñe o no, sigue siendo el Tathāgata.

50. *Māratajjanīya Sutta*

La reprimenda a Māra

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el venerable Mahā Moggallāna residía en el país de los Bhaggas, en Sumsumāragira, en el Bosquecillo de Bhesakaḷā, en el parque de los venados.

2. Ahora bien, en esa ocasión, el venerable Mahā Moggallāna caminaba yendo y viniendo al aire libre. Y en esa ocasión Māra el Maligno entró en el vientre del venerable Mahā Moggallāna, ingresando en sus entrañas. Entonces el venerable Mahā Moggallāna consideró así: ¿por qué mi vientre está tan pesado? Uno pensaría: “está lleno de frijoles”. Así dejó el camino y entró en su morada, donde se sentó en un asiento preparado.

3. Cuando se hubo sentado, prestó mucha atención a sí mismo y vio que Māra, el Maligno, había entrado en su vientre, ingresando en sus entrañas. Al ver esto, dijo: —¡Sal, maligno! ¡Sal, maligno! No acoses al Tathāgata, no acoses al discípulo del Tathāgata, o te causará daño y sufrimiento durante mucho tiempo.

4. Entonces, Māra el Maligno pensó: “Este recluso no me conoce, no me ve cuando dice eso. Incluso su maestro no me conocería tan pronto; entonces, ¿cómo puede este discípulo conocerme?”

5. Entonces el venerable Mahā Moggallāna dijo: —Aun así, te conozco, Maligno. No pienses: “Él no me conoce”. Tú eres Māra, el Maligno. Pensabas así, Maligno: “Este solitario no me conoce, no me ve cuando dice eso. Incluso su maestro no me reconocería tan pronto; entonces, ¿cómo puede este discípulo conocerme?”

6. Entonces Māra el Maligno pensó: “El *samaṇa* me conoce, me vio cuando dijo eso”, entonces salió de la boca del venerable Mahā Moggallāna y se paró contra la barra de la puerta.

7. El venerable Mahā Moggallāna lo vio parado allí y dijo: —Yo también te veo allí, Maligno. No pienses: “Él no me ve”. Estás parado contra la barra de la puerta, Maligno.

8. Sucedió una vez, Maligno, que yo era un Māra llamado Dūsī,¹ y tenía una hermana llamada Kālī. Eras su hijo, así que eras mi sobrino.

9. Ahora, en esa ocasión, el Bienaventurado Kakusandha, Consumado y plenamente iluminado, había aparecido en el mundo.² El

Bienaventurado Kakusandha, Consumado y plenamente iluminado, tenía un auspicioso par de discípulos principales llamados Vidhura y Sañjīva. Entre todos los discípulos del Bienaventurado Kakusandha, consumados y plenamente iluminados, no hubo ninguno igual al venerable Vidhura en la enseñanza del Dhamma. Así fue como el venerable Vidhura llegó a tener la designación de ‘Vidhura’ [‘El Sin Igual’].³ Pero el venerable Sañjīva, habiendo ido al bosque, o a la raíz de un árbol, o a una choza vacía, entró sin dificultad en el *cese de la percepción y la sensación*.

10. Ocurrió una vez, Maligno, que el venerable Sañjīva se había sentado en la raíz de cierto árbol y entró en el *cese de la percepción y la sensación*. Algunos vaqueros, pastores, labradores y viajeros vieron al venerable Sañjīva sentado en la raíz del árbol habiendo entrado en el *cese de la percepción y la sensación*, y pensaron: “¡Es maravilloso, señores, es maravilloso! Este *samaṇa* murió mientras estaba sentado; incinerémoslo”. Entonces los pastores, vaqueros, labradores y viajeros recogieron hierba, madera y estiércol de vaca, y, habiéndolo amontonado contra el cuerpo del venerable Sañjīva, le prendieron fuego y siguieron su camino.

11. Ahora, Maligno, cuando la noche había terminado, el venerable Sañjīva emergió del logro.⁴ Sacudió su túnica, y luego, siendo de mañana, se vistió y, tomando su cuenco y su túnica externa, fue a la villa para su ronda de recolección de alimento. Los vaqueros, pastores, labradores y viajeros vieron al venerable Sañjīva merodeando por ofrendas de alimento, y pensaron: “¡Es sorprendente, es maravilloso! ¡Este *samaṇa* que murió mientras estaba sentado ha regresado a la vida!” Así es como el venerable Sañjīva llegó a tener la designación ‘Sañjīva.’ [‘El Sobreviviente’].⁵

12. Entonces, Maligno, el Māra Dūsī consideró lo siguiente: “Existen estos bhikkhus virtuosos de buen carácter, pero no conozco su ir y venir. Tomaré posesión de los brahmanes jefes de familia, diciéndoles: —Vengan ahora, abusen, insulten, regañen, y acosen a los bhikkhus virtuosos de buen carácter; entonces tal vez cuando se les haya abusado, insultado, regañado y acosado por ustedes, algún cambio sucederá en sus mentes, de manera que el Māra Dūsī pueda encontrar una oportunidad”.⁶

13. Entonces, Maligno, el Māra Dūsī tomó posesión de esos brahmanes jefes de familia, diciéndoles: —Vamos, insulten, injurien, regañen y acosen a los bhikkhus virtuosos de buen carácter; entonces tal vez, cuando sean abusados, insultados, regañados y acosados por ustedes, se produzca algún cambio en sus mentes mediante el cual el Māra Dūsī pueda encontrar una oportunidad. Entonces cuando el Māra Dūsī hubo tomado posesión de los brahmanes jefes de familia, ellos abusaron, vilipendiaron, regañaron y acosaron a los bhikkhus virtuosos de buen carácter de esta manera:⁷ —Estos reclusos calvos, estos morenos y serviles descendientes de los pies del Ancestro [Brahmā], afirman:⁸

—¡Somos meditadores, somos meditadores! y con los hombros caídos, la cabeza baja y todos flácidos, meditan, premeditan, sobremeditan y malmeditan (*jhāyanti pajjhāyanti nijjhāyanti apajjhāyanti*).⁹ Así como un búho en una rama esperando a un ratón medita, premedita, sobremedita y malmedita, o como un chacal en la orilla de un río esperando un pez medita, premedita, sobremedita, y malmedita, o simplemente como un gato, que espera a un ratón junto a un callejón, un desagüe o un basurero, medita, premedita, sobremedita, y malmedita, o simplemente como un burro sin carga, parado junto a un poste de una puerta o un basurero o un desagüe, medita, premedita, sobremedita y malmedita, así también, estos *samaṇas* calvos, estos morenos y serviles descendientes de los pies del Ancestro, afirman: —¡Somos meditadores, somos meditadores! y con los hombros caídos, la cabeza baja y todos flácidos, meditan, premeditan, sobremeditan y malmeditan.

Ahora, Maligno, en esa ocasión la mayoría de esos seres humanos [los brahmanes], cuando murieron, reaparecieron, tras la disolución del cuerpo, después de la muerte, en un estado de privación, en un destino infeliz, en la perdición, incluso en el infierno.

14. Entonces, el Bienaventurado Kakusandha, Consumado y plenamente iluminado, se dirigió a los bhikkhus así: —Bhikkhus, el Māra Dūsī se ha apoderado de los brahmanes jefes de familia, diciéndoles: —Vamos, insulten, vilipendien, regañen y acosen a los bhikkhus virtuosos de buen carácter; entonces tal vez, cuando sean abusados, insultados, regañados y acosados por ustedes, se produzca algún cambio en su mente por el cual el Māra Dūsī pueda encontrar una oportunidad.

Vengan, bhikkhus, permanezcan impregnando un cuarto [un cuadrante] con una mente imbuida de benevolencia amorosa, asimismo el segundo, asimismo el tercero, igualmente el cuarto; así arriba, abajo, alrededor y en todas partes, y para todos, como para ustedes mismos, permanezcan impregnando el mundo que todo lo abarca con una mente imbuida de benevolencia amorosa, abundante, exaltada, inmensurable, sin hostilidad y sin mala voluntad. Permanezcan impregnando un cuarto con una mente imbuida de compasión... con una mente imbuida de alegría apreciativa... con una mente imbuida de ecuanimidad... abundante, exaltada, inmensurable, sin hostilidad y sin mala voluntad.¹⁰

15. Entonces, Maligno, cuando esos bhikkhus fueron instruidos y aconsejados por el Bienaventurado Kakusandha, Consumado y plenamente iluminado, luego ellos lograron y se iluminaron plenamente; luego fueron al bosque, o a la raíz de un árbol, o a una choza vacía, permanecieron impregnando un cuarto con una mente imbuida de benevolencia amorosa... con una mente imbuida de compasión... con una mente imbuida de alegría apreciativa... con una mente imbuida de ecuanimidad... sin hostilidad y sin mala voluntad.

16. Entonces, Maligno, el Māra Dūsī consideró así: “Aunque hago lo que estoy haciendo, aún no sé la venida o la ida de estos bhikkhus virtuosos de buen carácter. Permítanme ahora tomar posesión de los jefes de familia brahmanes, diciéndoles: —Vengan ahora, honren, respeten, reverencien y veneren a los bhikkhus virtuosos de buen carácter; entonces, tal vez, cuando sean honrados, respetados, reverenciados y venerados por ustedes, se produzca algún cambio en sus mentes en el que el Māra Dūsī pueda encontrar una oportunidad.¹¹

17. Entonces, Maligno, el Māra Dūsī tomó posesión de esos brahmanes jefes de familia, diciéndoles: —Vengan ahora, honren, respeten, veneren y rindan reverencia a los bhikkhus virtuosos de buen carácter; entonces tal vez, cuando sean honrados, respetados, reverenciados y venerados por ustedes, se produzca algún cambio en sus mentes mediante el cual el Māra Dūsī pueda encontrar una oportunidad. Entonces, cuando el Māra Dūsī hubo tomado posesión de los brahmanes jefes de familia, ellos honraron, respetaron, reverenciaron y veneraron a los bhikkhus virtuosos de buen carácter. Ahora, Maligno, en aquella ocasión la mayor parte de aquellos seres humanos [los brahmanes], al morir, reaparecieron en la disolución del cuerpo, después de la muerte, en un destino feliz, inclusive en el mundo celestial.

18. Entonces, Maligno, el Bienaventurado Kakusandha, Consumado y plenamente iluminado, se dirigió a los bhikkhus de esta manera: — Bhikkhus, el Māra Dūsī se ha apoderado de esos brahmanes jefes de familia, diciéndoles: —Vengan ahora, honren, respeten, reverencien y veneren a los bhikkhus virtuosos de buen carácter; entonces tal vez, cuando sean honrados, respetados, reverenciados y venerados por ustedes, se produzca algún cambio en sus mentes por el cual el Māra Dūsī pueda encontrar una oportunidad. Vengan, bhikkhus, permanezcan contemplando la inmundicia en el cuerpo, percibiendo la repulsión en el alimento, percibiendo el desencanto con todo el mundo, contemplando la transitoriedad en todas las formaciones.¹²

19. Entonces, Maligno, cuando esos bhikkhus fueron instruidos y aconsejados por el Bienaventurado Kakusandha, Consumado y plenamente iluminado, ellos lograron y se iluminaron completamente, luego, fueron al bosque o a la raíz de un árbol o a una choza vacía, permanecieron contemplando lo repulsivo en el cuerpo, percibiendo repulsión en el alimento, percibiendo desencanto con todo el mundo, contemplando la transitoriedad en todas las formaciones.

20. Entonces, cuando llegó la mañana, el Bienaventurado Kakusandha, Consumado y plenamente iluminado, se vistió y tomó su cuenco y su túnica exterior; fue a la aldea a buscar ofrendas de alimento con el venerable Vidhura como su asistente.

21. Entonces el Māra Dūsī tomó posesión de cierto muchacho y, tomando una piedra, golpeó al venerable Vidhura en la cabeza con ella y le cortó la cabeza. Con la sangre manando de su cabeza cortada, el venerable Vidhura siguió de cerca al Bienaventurado Kakusandha, Consumado y plenamente iluminado. Entonces el Bienaventurado Kakusandha, Consumado y plenamente iluminado, se dio la vuelta y miró al Māra Dūsī con la *mirada de elefante*.¹³ —Este Māra Dūsī no conoce límites. Y con esa mirada, Maligno, el Māra Dūsī cayó de ese lugar y reapareció en el *Gran Infierno* (*avīci*).

22. Ahora, Maligno, hay tres nombres para el *Gran Infierno*: el infierno de las seis bases para el contacto, el infierno del empalamiento con estacas, y el infierno de sentir por uno mismo.¹⁴ Entonces, Maligno, los guardianes del infierno se me acercaron y me dijeron: —Buen señor, cuando la estaca se encuentra con la estaca en tu corazón, entonces sabrás: “Me he estado asando en el infierno durante mil años”.

23. Durante muchos años, Maligno, durante muchos siglos, durante muchos milenios, me asé en ese *Gran Infierno*. Durante diez milenios me asé en el *infierno auxiliar* (*ussada*) de ese *Gran Infierno*, experimentando la sensación llamada “*de emerger de la maduración*”.¹⁵ Mi cuerpo tenía la misma forma que un cuerpo humano, Maligno, pero mi cabeza tenía forma de cabeza de pez.

24. “¿A qué se puede bien comparar el infierno
donde Dūsī fue asado, agresor
de Vidhura el discípulo
y del brahmán Kakusandha?¹⁶
Estacas de acero, incluso cien,
cada una sufrida por separado;
a esto se puede bien comparar con
[el lugar] donde estuvo Dūsī asado, agresor
de Vidhura el discípulo
y del brahmán Kakusandha.

Oscuro, tienes mucho que sufrir
Al agredir a tal bhikkhu,
discípulo de un Iluminado
quien conoce directamente este hecho.

25. “En medio del océano
hay mansiones que duran eones,
brillantes como zafiro, de ardiente resplandor
con un brillo translúcido claro,
donde bailan las ninfas marinas iridiscentes
en ritmos complejos e intrincados.

Oscuro, tienes mucho que sufrir
al agredir a tal bhikkhu,
discípulo de un Iluminado
quien conoce directamente este hecho.

26. “Soy uno que, cuando es exhortado
por el Iluminado en persona,
[el que] estremeció el palacio de la madre de Migara
con el dedo del pie, ante la Orden [de Brahmā] mirando.¹⁷

Oscuro, tienes mucho que sufrir
al agredir a tal bhikkhu,
discípulo de un Iluminado
quien conoce directamente este hecho.

27. “Soy aquel que, empuñando con firmeza
la fuerza del poder sobrenatural
sacudió todo el palacio Vejayanta
con el dedo del pie para incitar a los *devas*:¹⁸

Oscuro, tienes mucho que sufrir
al agredir a tal bhikkhu,
discípulo de un Iluminado
quien conoce directamente este hecho.

28. “Soy uno que, en ese palacio,
le planteó a Sakka esta pregunta:
¿Conoces entonces, amigo, la liberación
en la destrucción total del anhelo?
Sobre lo cual entonces, Sakka respondió
realmente a la pregunta que se le hizo:¹⁹

Oscuro, tienes mucho que sufrir
al agredir a tal bhikkhu,
discípulo de un Iluminado
quien conoce directamente este hecho.

29. “Soy uno que pensó en poner
a Brahmā esta pregunta
en la Sala Sudhamma en el cielo:
¿Todavía hay en ti, amigo,
la noción equivocada que una vez aceptaste?
¿Ves el resplandor
que supera al del mundo de Brahmā?

Brahmā luego respondió mi pregunta
realmente y en la debida secuencia:
‘Ya no se encuentra en mí,
Señor, la noción equivocada que una vez sostuve;
de hecho, veo el resplandor
superando al del mundo de Brahmā.
¿Hoy, cómo podría mantener
que soy permanente y eterno?’.²⁰

Oscuro, tienes mucho que sufrir
al agredir a tal bhikkhu,
discípulo de un Iluminado
quien conoce directamente este hecho.

30. “Soy aquel que, por liberación,
ha tocado la cima del monte Sineru,
visitado la *arboleda de los pubbavidehas*
y a cuantos humanos moran en la tierra.²¹
Oscuro, tienes mucho que sufrir
al agredir a tal bhikkhu,
discípulo de un Iluminado
quien conoce directamente este hecho.

31. “Nunca se ha encontrado un incendio
que pretenda, ‘Permítaseme quemar al necio,’
pero un necio que ataca un fuego
se quema a sí mismo por su propia acción.
Así es contigo, oh Māra:
Al atacar al Tathāgata,
como un necio que juega con fuego
solo te quemas a ti mismo.
Al atacar al Tathāgata,
generas mucho demérito.
Malvado, ¿piensas que tu maldad no madurará?
Haciendo así, atesoras el mal
¡que durará mucho, oh, Hacedor de finales!

Māra, evita al Iluminado,
no hagas más trucos con los bhikkhus.
Así el bhikkhu reprendió a Māra
en el matorral de Bhesakalā,
tras lo cual el sombrío espíritu
desapareció de allí en ese mismo momento”.

NOTAS M.50

1. BB: El nombre significa “el Corruptor” o “el Corrupto”. En la concepción budista del universo, la posición de Māra, como la de Mahā Brahmā, es fija y asumida por diferentes individuos de acuerdo con su *kamma*.
2. BB: Kakusandha fue el primer Buda que surgió en este ciclo cosmológico actual llamado la “Era Auspiciosa” [también llamado el “Eón Auspicioso”]. Le siguieron los budas Konāgamaṇa y Kassapa, tras los cuales surgió el actual Buda Gautama.
3. BB: El nombre significa “el Inigualable”.
4. BB: Quien ha alcanzado el cese [de la sensación y la percepción], al parecer, no está sujeto a daño o muerte dentro del logro mismo. En Vsm XXIII, 37 se dice que el logro protege de la destrucción, incluso sus pertenencias, sus túnicas y su asiento.
5. BB: El nombre significa “el Superviviente”.
6. BB: Es decir, al hacer que surjan impurezas en sus mentes, él les impedirá escapar del *saṃsāra*.
7. MA se esfuerza en señalar que Māra no ejerció control sobre sus acciones, en cuyo caso *él solo* habría sido responsable y los brahmanes no podrían haber generado mal *kamma* con sus acciones. Más bien, Māra hizo que los brahmanes imaginaran escenas de bhikkhus envueltos en conductas inapropiadas, y esto despertó su antagonismo y los indujo a acosar a los bhikkhus. La intención de Māra al hacerlo era hacer que los bhikkhus dieran lugar a ira y abatimiento.
8. BB: “El Pariente” (*bandhu*) es Brahmā, a quien los brahmanes llamaban así porque lo consideraban su ancestro primordial. MA explica que entre los brahmanes existía la creencia de que ellos mismos eran descendientes de la boca de Brahmā, los *khattiyas* de su pecho, los *vessas* de su vientre, los *suddas* de sus piernas y los *samaṇas* de las plantas de sus pies.
9. BB: *Jhāyanti pajjhāyanti nijjhāyanti apajjhāyanti*. Aunque los verbos individualmente no tienen un sentido peyorativo específico, la cadena obviamente pretende ser una denigración. En M. 108.26 los cuatro verbos se usan para describir la meditación de alguien cuya mente está obsesionada por los cinco impedimentos.
10. BB: Las cuatro *brahmavihāras* son el antídoto apropiado para la hostilidad de los demás, así como para las tendencias a la ira y al abatimiento en la propia mente.
11. BB: Esta vez la intención de Māra era hacer que los bhikkhus fueran víctimas del orgullo, la complacencia y la negligencia.

12. MA cita un *sutta* (AN 7:46 / iv.46–53) que afirma que estas cuatro meditaciones son los antídotos, respectivamente, para el deseo sexual, el anhelo de gustos, la atracción por el mundo y el enamoramiento por las ganancias, el honor y la alabanza.
13. MA: La mirada de elefante (*nāgapalokita*) significa que, sin torcer el cuello, gira todo el cuerpo para poder mirar. El Māra Dūsī no murió a causa de la mirada de elefante del Buda, sino porque el *kamma* maligno que generó al agraviar a un gran discípulo cortó su vida en el acto.
14. BB: El Gran Infierno, también llamado Avīci, se describe con mayor detalle en M.130, §§16-19.
15. MA: Se dice que esta sensación, experimentada en el infierno auxiliar (*ussada*) del Gran Infierno, es más dolorosa que las sensaciones experimentadas en el Gran Infierno mismo.
NT: Estrictamente el vocablo pāli *ussada* significa: abundante, excesivo, lleno de. La mención de los infiernos auxiliares es común en el Canon e indica los infiernos satélites, próximos o adyacentes a los infiernos principales. De esta forma se llega a la suma total de 108 infiernos (54 fríos y 54 calientes) en la cosmología budista.
16. BB: Al Buda Kakusandha se le llama *brahmán* en el sentido de M. 39.24.
17. BB: La referencia es a SN 51:14 / v.269–70.
18. Ver: M. 37.11.
19. Ver: M. 37.12.
20. BB: La referencia es a SN 6:5 / i.145.
21. BB: Este versículo se refiere al dominio del venerable Moggallāna sobre el poder sobrenatural de viajar en el espacio como un pájaro.
NT: *Pubbavideha* es uno de cuatro mundos felices en el *cielo de los cuatro grandes reyes* (*cātummahārājikā*).

Segunda parte

Los cincuenta discursos
de la parte media

(Majjhimapaṇṇāsapāḷi)

1

La división de jefes de hogar
(*Gahapativagga*)

51. *Kandaraka Sutta*

A Kandaraka

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado estaba viviendo en Campā, a orillas del lago Gaggara con un gran Saṅgha de bhikkhus. Entonces Pessa, el hijo del conductor de elefantes, y Kandaraka, el mendicante errante (*paribbājaka*), fueron hacia el Bienaventurado. Pessa, después de rendir homenaje al Bienaventurado, se sentó a un lado, mientras Kandaraka intercambiaba saludos con el Bienaventurado, y cuando terminó esta conversación cortés y amable, se paró a un lado.¹ Allí parado examinó al Saṅgha de bhikkhus sentados en completo silencio,² y luego dijo al Bienaventurado:

2. —Es maravilloso, Maestro Gautama, es maravilloso cómo el Saṅgha de bhikkhus ha sido guiado a practicar de la manera correcta por el Maestro Gautama. Aquellos que fueron Bienaventurados, realizados y plenamente iluminados en el pasado, a lo sumo solo guiaron al Saṅgha de bhikkhus a practicar de la manera correcta como lo hace ahora el Maestro Gautama. Y aquellos que serán Bienaventurados, consumados y plenamente iluminados en el futuro, a lo sumo solo guiarán al Saṅgha de bhikkhus a practicar de la manera correcta como lo hace ahora el Maestro Gautama.³

3. —¡Así es, Kandaraka, así es! Aquellos que fueron Bienaventurados, consumados y plenamente iluminados en el pasado, a lo sumo solo guiaron al Saṅgha de bhikkhus a practicar de la manera correcta como lo hago yo ahora, y los que serán Bienaventurados, realizados y plenamente iluminados en el futuro, a lo sumo solo guiarán al Saṅgha de bhikkhus a practicar de la manera correcta como lo hago yo ahora.

Porque, Kandaraka, en este Saṅgha de bhikkhus hay bhikkhus que son *arahants* con corrupciones destruidas, que han vivido la vida santa, han hecho lo que tenían que hacer, dejaron la carga, alcanzaron la verdadera meta, destruido las cadenas del ser, y están completamente liberados a través del conocimiento final. Y en este Saṅgha de bhikkhus hay bhikkhus en entrenamiento superior, de constante virtud, viviendo una vida de constante virtud, sagaces, viviendo una vida de constante sagacidad. Permanecen con sus mentes bien establecidas en los cuatro

fundamentos de la atención plena.⁴ ¿Cuáles cuatro? Aquí, Kandaraka, un bhikkhu mora contemplando el cuerpo como un cuerpo, enérgico, plenamente consciente y atento, habiendo desechado la codicia y el dolor por el mundo. Permanece contemplando las sensaciones como sensaciones, enérgico, plenamente atento y consciente, habiendo desechado la codicia y el dolor por el mundo. Permanece contemplando la mente como mente, enérgico, plenamente atento y consciente, habiendo desechado la codicia y el dolor por el mundo. Permanece contemplando los fenómenos experienciales como fenómenos experienciales, enérgico, plenamente atento y consciente, habiendo dejado de lado la codicia y el dolor por el mundo.

4. Dicho esto, Pessa, el hijo del conductor de elefantes dijo: —Es maravilloso, venerable señor, es maravilloso lo bien que el Bienaventurado ha dado a conocer los cuatro fundamentos de la atención plena: para la purificación de los seres, para la superación del dolor y la lamentación, para la desaparición del dolor y la aflicción, para el logro del camino verdadero, para la realización del Nibbāna. Porque, venerable señor, nosotros, los laicos vestidos de blanco, también de vez en cuando permanecemos con la mente bien asentada en estos cuatro fundamentos de la atención plena.⁵ Aquí, venerable señor, permanecemos contemplando el cuerpo como cuerpo... sensaciones como sensaciones... mente como mente... fenómenos experienciales como fenómenos experienciales, enérgicos, plenamente atentos y conscientes, habiendo dejado de lado la codicia y el dolor por el mundo. Es maravilloso, venerable señor, es maravilloso cómo, en medio de los embrollos, la corrupción y los engaños del hombre, el Bienaventurado conoce el bien y el mal de los seres. Porque la humanidad es un embrollo, pero el animal está lo suficientemente expuesto. Venerable señor, puedo conducir un elefante para que sea domesticado, y en el tiempo que toma hacer un viaje de ida y vuelta a Campā, ese elefante mostrará todo tipo de engaño, duplicidad [de intención, hipocresía], tortuosidad y fraude [de los que es capaz].⁶ Pero aquellos que son llamados nuestros esclavos, mensajeros y sirvientes se comportan de una manera con el cuerpo, de otra manera con el habla, mientras que sus mentes funcionan todavía de otra manera. Es maravilloso, venerable señor, es maravilloso cómo en medio del embrollo, la corrupción y los engaños del hombre, el Bienaventurado conoce el bien y el mal de los seres. Porque la humanidad es un embrollo, pero el animal está lo suficientemente expuesto.

5. —¡Así es, Pessa, así es! La humanidad es un embrollo, pero el animal está lo suficientemente expuesto. Pessa, hay cuatro tipos de personas que se encuentran en el mundo.⁷ ¿Cuáles cuatro? Aquí cierto tipo de persona se auto mortifica y sigue la práctica de

mortificarse a sí misma. Aquí cierto tipo de persona atormenta a otros y persigue la práctica de atormentar a otros. Aquí cierto tipo de persona se automortifica y persigue la práctica de mortificarse a sí misma, y también atormenta a otros y persigue la práctica de atormentar a otros. Aquí cierto tipo de persona no se mortifica a sí misma ni persigue la práctica de automortificarse, y no atormenta a otros ni persigue la práctica de atormentar a otros. Puesto que no se mortifica ni a sí misma ni atormenta a los demás, está aquí y ahora sin hambre, extinguido y refrescado, y permanece experimentando bienaventuranza, habiéndose santificado él mismo.⁸ ¿Cuál de estas cuatro clases de personas satisface tu mente, Pessa?

—Los primeros tres no satisfacen mi mente, venerable señor, pero el último satisface mi mente.

6. —Pero, Pessa, ¿por qué los primeros tres tipos de personas no satisfacen tu mente? —Venerable señor, la clase de persona que se automortifica y persigue la práctica de automortificarse; aunque desea el placer y retrocede ante el dolor; es por eso que este tipo de persona no satisface mi mente. Y el tipo de persona que, debido a que atormenta a otros y persigue la práctica de atormentar a otros; atormenta y practica el tormento hacia otros que desean placer y retroceden ante el dolor; —este tipo de persona— no satisface mi mente. Y el tipo de persona que, debido a que se automortifica y persigue la práctica de automortificarse, y que también atormenta a los demás y persigue la práctica de atormentar a los demás, se automortifica y atormenta a sí misma y a los demás, quienes desean el placer y retroceden ante el dolor; —este tipo de persona— no satisface mi mente. Pero el tipo de persona que, debido a que no se automortifica ni persigue la práctica de automortificarse, y que no atormenta a otros ni persigue la práctica de atormentar a otros, al no automortificarse ni atormentar a los demás, está aquí y ahora sin hambre, extinguida y refrescada, y permanece experimentando bienaventuranza, habiéndose santificado ella misma, sin automortificarse ni atormentar a los demás, quienes desean el placer y retroceden ante el dolor. Es por eso por lo que este tipo de persona satisface mi mente. Y ahora, venerable señor, partimos. Estamos ocupados y tenemos mucho que hacer.

—Puedes irte, Pessa, cuando te convenga.

Entonces Pessa, el hijo del conductor de elefantes, habiéndose deleitado y regocijado con las palabras del Bienaventurado, se levantó de su asiento, y después de rendir homenaje al Bienaventurado, manteniéndolo a su lado derecho, partió.

7. Poco después de irse, el Bienaventurado se dirigió a los bhikkhus de la siguiente manera: —Bhikkhus, Pessa, el hijo del conductor de elefantes es sabio, tiene una gran sabiduría. Si se hubiera sentado un

rato más hasta que yo le hubiese explicado en detalle estos cuatro tipos de personas, se habría beneficiado mucho. Aun así, ya se ha beneficiado mucho incluso tal como está.⁹

—Este es el tiempo, Bienaventurado, este es el tiempo, Sublime, para que el Bienaventurado exponga en detalle estas cuatro clases de personas. Habiéndolo oído del Bienaventurado, los bhikkhus lo recordarán.

—Entonces, bhikkhus, escuchen y presten atención a lo que voy a decir.

—Sí, venerable señor —respondieron los bhikkhus. El Bienaventurado dijo esto:

8. —Bhikkhus, ¿qué clase de persona se automortifica y sigue la práctica de automortificarse?¹⁰ Aquí una cierta persona va desnuda, rechazando las convenciones, lamiéndose las manos, no viniendo cuando se le pide, no se detiene cuando se le pide; no acepta comida traída o preparada especialmente o una invitación a una comida; no recibe nada de una olla, de un cuenco, de un umbral, de un palo, de un mazo, de dos que comen juntos, de una mujer encinta, de una mujer que amamanta, de una mujer en medio de los hombres, de donde se anuncia la distribución de comida, desde donde espera un perro, desde donde zumban las moscas; no acepta pescado ni carne, no bebe licor, vino ni brebaje fermentado. Se limita a una casa, a un bocado; va a dos casas por dos bocados; ... va a siete casas, por siete bocados. Vive con un plato lleno al día, con dos platos llenos al día... con siete platos al día... Toma alimento una vez al día, una vez cada dos días... una vez cada siete días; así, incluso hasta una vez cada quince días, vive con la práctica de tomar alimentos a intervalos establecidos. Es un comedor de verduras o mijo o arroz silvestre o recortes de cuero o musgo o salvado de arroz o escoria de arroz o harina de sésamo o hierba o estiércol de vaca. Vive de raíces y frutos del bosque, se alimenta de frutos caídos. Se viste de cáñamo, de tela mezclada con cáñamo, de sudarios, de trapos de basura, de corteza de árbol, de piel de antílope, de tiras de piel de antílope, de tejido de hierba *kusa*, de tejido de corteza, de tejido de virutas de madera, de lana del pelo de la cabeza, de lana animal, de alas de lechuza. Es el que se arranca el pelo y la barba, siguiendo la práctica de arrancarse el pelo y la barba. Es el que se para continuamente, rechazando los asientos. Es aquel que se pone en cuclillas continuamente, dedicado a mantener la posición en cuclillas. Es el que usa un colchón de púas; hace de un colchón de pinchos su cama. Habita siguiendo la práctica de bañarse en agua tres veces al día, incluida la noche. Por lo tanto, en tal variedad de formas, mora persiguiendo la práctica de mortificar y atormentar el cuerpo. Este es llamado el tipo de persona que se automortifica y persigue la práctica de automortificarse.

9. ¿Qué clase de persona, bhikkhus, atormenta a otros y persigue la práctica de atormentar a otros? Aquí, cierta persona es un carnicero de ovejas, un carnicero de cerdos, un cazador de aves, un trampero de bestias salvajes, un cazador, un pescador, un ladrón, un verdugo, un carcelero, o alguien que sigue cualquier otra ocupación tan sangrienta. Esto se llama el tipo de persona “que atormenta a otros y persigue la práctica de torturar a otros”.

10. ¿Qué clase de persona, bhikkhus, se automortifica y persigue la práctica de mortificarse a sí misma y también atormenta a otros y persigue la práctica de atormentar a otros? Aquí, alguna persona es un rey noble ungido en la cabeza o un brahmán acomodado.¹¹ Habiendo hecho construir un nuevo templo de sacrificios al este de la ciudad, y habiéndose afeitado el cabello y la barba, vestido con piel áspera y untado su cuerpo con manteca y aceite, rascándose la espalda con un cuerno de venado, entra en el templo de sacrificios junto con su reina principal y su sumo sacerdote brahmán. Allí se acuesta en el suelo desnudo cubierto de hierba. El rey vive de la leche de la primera teta de una vaca con un ternero del mismo color mientras que la reina principal vive de la leche de la segunda teta y el sumo sacerdote brahmán vive de la leche del tercer pezón; la leche del cuarto pezón la echan al fuego, y el ternero vive de lo que queda. Él dice así: —Que se sacrifiquen tantos toros para el sacrificio, que se sacrifiquen tantos bueyes para el sacrificio, que se sacrifiquen tantas novillas para el sacrificio, que se sacrifiquen tantas cabras para el sacrificio, que se sacrifiquen tantas ovejas para el sacrificio, que se talen tantos árboles para los puestos de sacrificio, que se corte tanta hierba para la hierba de sacrificio. Y entonces sus esclavos, mensajeros y sirvientes hacen preparativos, llorando con lágrimas en los ojos, espoleados por amenazas de castigo y por miedo. Este es llamado el tipo de persona que se automortifica y persigue la práctica de automortificarse y que atormenta a otros y persigue la práctica de atormentar a otros.

11. ¿Qué clase de persona, bhikkhus, no se automortifica ni persigue la práctica de automortificarse, y no atormenta a otros ni persigue la práctica de atormentar a otros, aquella que, dado que no se automortifica ni atormenta a los demás, está aquí y ahora satisfecha (*niccāto*), aliviada (*nibbuto*) y tranquilizada (*sītībhūto*), y permanece experimentando bienaventuranza, habiéndose convertido ella misma en santa?¹²

12. Aquí, bhikkhus, un Tathāgata aparece en el mundo, Consumado, plenamente iluminado, perfecto en verdadero conocimiento y conducta, sublime, conocedor de los mundos, líder incomparable de personas a ser entrenadas, maestro de *devas* y humanos, iluminado, bendito. Él declara este mundo con sus *devas*, sus Māras y sus Brahmās, esta generación con sus *samaṇas* y brahmanes, sus príncipes

y su gente, que él mismo ha comprendido por conocimiento directo. Enseña el Dhamma, bueno al inicio, bueno en la parte media y bueno al final, con el significado y la frase correctos, y revela una vida santa que es totalmente perfecta y pura.

13. Un jefe de familia o el hijo de un jefe de familia o alguien nacido en algún otro clan escucha ese Dhamma. Al escuchar el Dhamma, adquiere fe en el Tathāgata. Poseyendo esa fe, considera lo siguiente: “La vida del hogar está abarrotada y polvorienta; la vida del que ha salido de ella está abierta de par en par. No es fácil, mientras se vive en un hogar, llevar una vida santa completamente perfecta y pura, como una concha pulida. Supongamos que me afeito el cabello y la barba, me pongo la túnica amarilla y salgo de la vida hogareña a la vida sin hogar”. En una ocasión posterior, abandonando una fortuna pequeña o grande, abandonando un círculo pequeño o grande de parientes, se afeita el pelo y la barba, se pone la túnica amarilla y sale de la vida hogareña hacia la vida sin hogar.

14. Habiendo avanzado así y poseyendo el entrenamiento y la forma de vida de los bhikkhus, abandonando la matanza de seres vivos, se abstiene de matar seres vivos; con la vara y el arma dejadas a un lado, concienzudo y misericordioso, permanece compasivo con todos los seres vivientes. Abandonando el tomar lo que no se le da, se abstiene de tomar lo que no se le da; tomando solo lo que se le da, esperando solo lo que se le da, al no robar permanece en la pureza. Abandonando la vida no célibe, observa el celibato, viviendo aparte, absteniéndose de la práctica vulgar de las relaciones sexuales.

Abandonando la palabra falsa, se abstiene de la palabra falsa; dice la verdad, se adhiere a la verdad, es digno de confianza y confiable, alguien que no engaña al mundo. Abandonando el lenguaje malicioso, se abstiene del lenguaje malicioso; no repite en otra parte lo que ha oído aquí para separar [a esa gente] de éstos, ni repite a esta gente lo que ha oído en otra parte para separar [a esta gente] de aquéllos; por eso es quien reúne a los que están divididos, promotor de amistades, que goza de la concordia, se regocija en la concordia, se deleita en la concordia, habla palabras que promueven la concordia. Abandonando el lenguaje rudo, se abstiene de hablar ásperamente; habla palabras que son suaves, agradables al oído y amables, que van al corazón, son corteses, deseadas por muchos y agradables para muchos. Abandonando el lenguaje frívolo, se abstiene del chismorreo; habla en el momento adecuado, habla sobre lo que es un hecho, habla sobre lo que es bueno, habla sobre el Dhamma y la Disciplina; en el momento adecuado pronuncia palabras que vale la pena registrar, razonables, moderadas y beneficiosas.

Se abstiene de dañar semillas y plantas. Practica comer una comida al día, absteniéndose de comer por la noche y fuera del horario adecuado.

Se abstiene de baile, canto, música y espectáculos teatrales. Se abstiene de llevar guirnaldas, de embellecerse con perfumes y con ungüentos. Se abstiene de las camas altas y grandes. Se abstiene de aceptar oro y plata. Se abstiene de aceptar grano crudo. Se abstiene de aceptar carne cruda. Se abstiene de aceptar mujeres y niñas. Se abstiene de aceptar esclavos hombres y mujeres. Se abstiene de aceptar cabras y ovejas. Se abstiene de aceptar aves y cerdos. Se abstiene de aceptar elefantes, vacas, caballos y yeguas. Se abstiene de aceptar campos y tierras. Se abstiene de hacer mandados y llevar mensajes. Se abstiene de comprar y vender. Se abstiene de pesajes, medidas y metales falsos. Se abstiene de aceptar sobornos, engaños, estafas y fraudes. Se abstiene de herir, asesinar, atar, del bandolerismo, el saqueo y la violencia.

15. Se contenta con ropas para proteger su cuerpo y con alimento ofrecido para mantener su estómago, y dondequiera que va, se pone en marcha llevando sólo estos con él. Así como un pájaro, dondequiera que vaya, vuela con sus alas como única carga, así también, el bhikkhu se contenta con ropas para proteger su cuerpo y con ofrendas de alimento para mantener su estómago, y dondequiera que vaya, sale llevándose solo estos consigo. Poseyendo este agregado de noble virtud, experimenta dentro de sí mismo una dicha intachable.

16. Al ver una forma con el ojo, no capta sus signos y características. Puesto que, si dejara la facultad del ojo sin protección, podrían invadirlo estados malsanos y nocivos de codicia y congoja, practica el camino de su restricción [sensorial], protege la facultad del ojo, emprende la restricción de la facultad del ojo. Al oír un sonido con el oído... Al oler un olor con la nariz... Al saborear un sabor con la lengua... Al tocar algo tangible con el cuerpo... Al reconocer un objeto mental con la mente, no capta sus signos y características. Dado que, si dejara la facultad de la mente sin vigilancia, los estados malsanos y nocivos de codicia y congoja podrían invadirlo, practica el camino de su restricción, protege la facultad de la mente, emprende la restricción de la facultad de la mente. Poseyendo esta noble restricción de las facultades, experimenta dentro de sí mismo una dicha inmaculada.

17. Se convierte en aquel que actúa con comprensión clara al ir y venir; que actúa con comprensión clara cuando mira hacia adelante y cuando mira hacia otro lado; que actúa con comprensión clara al flexionar y extender sus miembros; que actúa con comprensión clara cuando viste sus túnicas y lleva su túnica exterior y su cuenco; que actúa con comprensión clara al comer, beber, consumir alimentos y degustar; que actúa con comprensión clara al defecar y orinar; que actúa con comprensión clara al caminar, pararse, sentarse, dormirse, al despertar, hablar y callar.

18. Poseyendo este agregado de noble virtud, y esta noble moderación de las facultades, y poseyendo esta noble atención plena (*sati*) y comprensión clara (*sampajañña*), recurre a un lugar de descanso apartado: el bosque, la raíz de un árbol, una montaña, un barranco, una cueva en la ladera, un osario, un matorral, un espacio abierto, o un montón de paja.

19. Al regresar de su ronda de recolección de alimento, después de su comida, se sienta, cruza las piernas, endereza el cuerpo y establece la atención plena ante él. Abandonando la codicia por el mundo, mora con una mente libre de codicia; purifica su mente de la codicia. Abandonando la mala voluntad y el odio, mora con una mente libre de mala voluntad, compasivo por el bienestar de todos los seres vivos; purifica su mente de la mala voluntad y el odio. Abandonando la pereza y el letargo, permanece libre de pereza y letargo, perceptivo de luz, atento y plenamente consciente; purifica su mente de la pereza y el letargo. Abandonando la inquietud y el remordimiento, permanece sin agitación, con una mente interiormente pacífica; purifica su mente de inquietudes y remordimientos. Abandonando la duda, permanece habiendo ido más allá de la duda, sin perplejidad acerca de los estados saludables; así purifica su mente de la duda.

20. Habiendo abandonado así estos cinco impedimentos, las imperfecciones de la mente que debilitan la sabiduría, completamente apartado de los placeres sensoriales, apartado de los estados malsanos, entra y permanece en el primer *jhāna*, que va acompañado de aplicación inicial y aplicación sostenida de la mente, con gozo y placer nacidos de la reclusión.

21. Nuevamente, con el aquietamiento de la aplicación inicial y la aplicación sostenida de la mente, entra y permanece en el segundo *jhāna*, que tiene confianza en sí mismo y unificación mental sin aplicación inicial ni aplicación sostenida de la mente, con gozo y placer nacidos de la concentración.

22. Nuevamente, con el desvanecimiento del gozo, permanece con ecuanimidad, y plenamente atento y consciente, aun sintiendo placer con el cuerpo, entra y permanece en el tercer *jhāna*, debido a lo cual los nobles declaran: “Aquel que tiene ecuanimidad y es plenamente atento tiene una morada placentera”.

23. Nuevamente, con el abandono del placer y del dolor, y con la previa desaparición del gozo y el pesar, entra y permanece en el cuarto *jhāna*, el cual tiene *ni dolor ni placer* y posee pureza de atención plena debido a la ecuanimidad.

24. Cuando su mente concentrada está así purificada, brillante, sin mancha, libre de imperfecciones, maleable, manejable, estable y habiendo alcanzado la imperturbabilidad, la dirige al conocimiento

del recuerdo de vidas pasadas. Recuerda sus múltiples vidas pasadas, es decir; un nacimiento, dos nacimientos, tres nacimientos, cuatro nacimientos, cinco nacimientos, diez nacimientos, veinte nacimientos, treinta nacimientos, cuarenta nacimientos, cincuenta nacimientos, cien nacimientos, mil nacimientos, cien mil nacimientos, muchos eones de contracción universal, muchos eones de expansión universal, muchos eones de contracción y expansión universal [con sus innumerables renacimientos]: “Allí fui llamado así, pertenecí a tal clan, con tal apariencia, tal era mi alimento, tal mi experiencia de placer y dolor, tal mi término de vida; y falleciendo de allí, reaparecí en otra parte; y allí también fui llamado así, de tal clan, con tal apariencia, tal fue mi alimento, tal mi experiencia de placer y dolor, tal el término de mi vida; y al desaparecer de allí, reaparecí aquí”. Así, con sus aspectos y particularidades, recuerda sus múltiples vidas pasadas.

25. Cuando su mente concentrada está así purificada, brillante, sin mancha, libre de imperfecciones, maleable, manejable, estable y habiendo alcanzado la imperturbabilidad, la dirige al conocimiento de la desaparición y reaparición de los seres. Con el ojo divino, que se purifica y supera al humano, ve morir y reaparecer a los seres, inferiores y superiores, hermosos y feos, afortunados y desdichados. Comprende cómo los seres mueren de acuerdo con sus acciones así: “Estos seres, dignos, que se condujeron mal en cuerpo, palabra y mente, injuriadores de los nobles, erróneos en sus nociones, haciendo efectivas las nociones erróneas en sus acciones, al disolverse el cuerpo, después de la muerte, han reaparecido en un estado de privación, en un mal destino, en la perdición, inclusive hasta en el infierno; pero estos seres dignos que fueron bien conducidos en cuerpo, palabra y mente, no denigradores de los nobles, rectos en sus nociones, haciendo efectivas las nociones correctas en sus acciones, en la disolución del cuerpo, después de la muerte, han reaparecido en un buen destino, incluso en el mundo celestial”. Así, con el ojo divino que se purifica y supera al humano, ve morir y reaparecer a los seres, inferiores y superiores, hermosos y feos, afortunados y desafortunados, y comprende cómo los seres renacen según sus acciones.

26. Cuando su mente concentrada está así purificada, brillante, sin mancha, libre de imperfecciones, maleable, manejable, estable y habiendo alcanzado la imperturbabilidad, la dirige al conocimiento de la destrucción de las corrupciones. Comprende como realmente es: “Esto es el sufrimiento”. Comprende como realmente es: “Este es el origen del sufrimiento”. Comprende como realmente es: “Este es el cese del sufrimiento”. Comprende como realmente es: “Este es el camino que conduce al cese del sufrimiento”. Comprende como realmente es: “Estas son las corrupciones”. Comprende como realmente es: “Este es

el origen de las corrupciones”. Comprende como realmente es: “Este es el cese de las corrupciones”. Comprende como realmente es: “Esta es la vía que conduce al cese de las corrupciones”.

27. Cuando conoce y ve así, su mente se libera de la corrupción del deseo sensorial, de la corrupción del devenir [o de la existencia] y de la corrupción de la ignorancia. Cuando se libera, llega el conocimiento: “Está liberada”. Comprende: “El nacimiento ha sido destruido, la vida santa se ha vivido, lo que se tenía que hacer ha sido hecho, y ya no hay retorno a ningún estado de ser”.

28. Ésta, bhikkhus, se llama la clase de persona que no se automortifica ni sigue la práctica de automortificarse, y que no atormenta a los demás ni sigue la práctica de atormentar a los demás —aquella que, puesto que no se automortifica ni atormenta a los demás, está aquí y ahora satisfecha, aliviada y tranquilizada, y mora experimentando bienaventuranza, habiéndose purificado a sí misma.

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. Los bhikkhus estuvieron satisfechos y deleitados con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.51

1. BB: De esta diferencia en su manera de saludar al Buda, es evidente que Pessa es un seguidor del Buda, mientras que Kandaraka —a pesar de su respeto y admiración— pertenece a una comunidad religiosa diferente.
2. MA: Por respeto al Buda y debido a su entrenamiento, los bhikkhus no conversaron entre sí, ni siquiera aclararon la garganta. Inmóviles de cuerpo, sin distracciones de mente, se sentaron rodeando al Bienaventurado como nubes rojizas que rodean la cima del Monte Sineru. Kandaraka debe haber estado comparando en privado esta asamblea de bhikkhus con las asambleas de *samaṇas* [de otros grupos] como se describe en M. 76.4.
3. MA explica que Kandaraka no tenía conocimiento directo de los Budas del pasado y del futuro. Hizo esta declaración como una forma de expresar su admiración por el Saṅgha de bhikkhus bien entrenado, disciplinado y tranquilo. El Buda, sin embargo, lo confirma basándose en el conocimiento directo.
4. MA: Los cuatro fundamentos de la atención plena se presentan para mostrar la causa del comportamiento tranquilo y calmado del Saṅgha. Sobre los fundamentos de la atención plena, ver: M.10.
5. MA comenta, “Nosotros también, cuando tenemos la oportunidad, de vez en cuando nos ocupamos de esto; también somos practicantes; no descuidamos por completo la meditación”.
6. BB: El punto de esta afirmación es que la astucia y el engaño de un animal son muy limitados, mientras que los de los seres humanos son inagotables.
7. MA explica que este pasaje se introduce como una secuela de la declaración de Pessa de que el Bienaventurado conoce el bienestar y el daño de los seres, porque el Buda muestra que los primeros tres tipos de personas practican de manera dañina, mientras que el cuarto practica de manera beneficiosa. El pasaje también puede estar relacionado con la alabanza de Kandaraka al Saṅgha, porque el Buda mostrará tres formas en las que no entrena al Saṅgha y la única forma en que todos los Budas del pasado, presente y futuro entrenan a sus Saṅghas.
8. *Sukhapaṭisaṃvedī brahmabhūtena attanā*. MA: Experimenta la bienaventuranza de los *jhānas*, las vías, los frutos y el Nibbāna. “Brahma” aquí debe entenderse en el sentido de *santo* o *excelente* (*setṭha*). Puede haber aquí una alusión al tema principal de los Upanishads, la identidad del *ātman* con *brahman*.

9. MA: Pessa habría obtenido el fruto de la entrada en la corriente, pero se levantó de su asiento y se fue antes de que el Buda hubiera completado su discurso. Los beneficios que recibió son dos: ganó mayor confianza en el Saṅgha y dio origen a un nuevo método para comprender los fundamentos de la atención plena.
10. BB: Este pasaje detalla las austeridades emprendidas por muchos de los ascetas contemporáneos del Buda, así como por el propio *bodhisatta* durante su período de lucha por la iluminación; ver: M. 12.45.
11. BB: Este pasaje muestra la práctica de quien se atormenta con la esperanza de ganar méritos y luego ofrece sacrificios que implican la matanza de muchos animales y la opresión de sus trabajadores.
12. BB: Éste es el *arahant*. Para mostrar claramente que no se atormenta ni a sí mismo ni a los demás, el Buda a continuación describe el camino de la práctica por el cual llegó al estado de *arahant*.

52. *Aṭṭhakanāgara Sutta*

El hombre de Aṭṭhakanāgara

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el venerable Ānanda vivía en Beluvagāma, cerca de Vesālī.

2. Ahora bien, en esa ocasión, el jefe de familia Dasama de Aṭṭhakanāgara había llegado a Pāṭaliputta por algún negocio u otro. Luego fue a ver a cierto bhikkhu en el parque de Kukkuṭa, y después de rendirle homenaje, se sentó a un lado y le preguntó: —¿Dónde vive ahora el venerable Ānanda, venerable señor? Deseo ver al venerable Ānanda.

—El venerable Ānanda vive en Beluvagāma cerca de Vesālī, jefe de familia.

3. Cuando el jefe de familia Dasama hubo terminado su negocio en Pāṭaliputta, fue a ver al venerable Ānanda en Beluvagāma, cerca de Vesālī. Después de rendirle homenaje, se sentó a un lado y le preguntó:

—Venerable Ānanda, ¿acaso el Bienaventurado que sabe y ve, el que es realizado y plenamente iluminado, ha proclamado algo tal que, si un bhikkhu permanece diligente, enérgico y resuelto, su mente no liberada llega a ser liberada, sus corrupciones no destruidas llegan a ser destruidas, y obtiene la suprema seguridad respecto de los encadenamientos que no había alcanzado antes?¹

—De hecho, hay, jefe de familia, una cosa así proclamada por el Bienaventurado.

—¿Y qué es eso, venerable Ānanda?

4. —Aquí, jefe de familia, completamente apartado de los placeres sensoriales, apartado de los estados malsanos, un bhikkhu entra y permanece en el primer *jhāna*, que va acompañado de aplicación inicial (*vitakka*) y aplicación sostenida de la mente (*vicāra*), con gozo y placer nacidos de la reclusión. Él considera esto y lo entiende así: “este primer *jhāna* es condicionado y producido volitivamente² (*abhisankhataṃ abhisañcetaṃ*)”. Pero cualquier cosa que sea condicionada y producida volitivamente es transitoria, sujeta al cese. Si él es constante en eso, logra la destrucción de las corrupciones.³ Pero si no logra la total destrucción de las corrupciones debido a ese deseo por el Dhamma, a ese deleite en el Dhamma,⁴ entonces con la destrucción de los cinco

encadenamientos inferiores, se convierte en alguien destinado a reaparecer espontáneamente [en las *Moradas Puras*] y allí alcanzará el Nibbāna final sin regresar nunca de ese mundo.

Esta es una cosa proclamada por el Bienaventurado que sabe y ve, el Consumado y plenamente iluminado, tal que, si un bhikkhu permanece diligente, enérgico y resuelto, su mente no liberada llega a ser liberada, sus corrupciones no destruidas llegan a ser destruidas, y obtiene la seguridad suprema respecto de la esclavitud que no había alcanzado antes.

5. Nuevamente, con el aquietamiento de la aplicación inicial y la aplicación sostenida de la mente, un bhikkhu entra y permanece en el segundo *jhāna*... Él considera esto y lo entiende así: “este segundo *jhāna* es condicionado y producido volitivamente. Pero todo lo que es condicionado y producido volitivamente es transitorio, sujeto al cese”. Si es constante en eso, logra la destrucción de las corrupciones. Pero si no logra la destrucción de las corrupciones... sin regresar nunca de ese mundo.

Esto también es algo proclamado por el Bienaventurado, ... en lo que, si un bhikkhu permanece diligente, enérgico y resuelto... obtiene la seguridad suprema respecto de la esclavitud que no había alcanzado antes.

6. Nuevamente, con el desvanecimiento del gozo, un bhikkhu... entra y permanece en el tercer *jhāna*... Él considera esto y lo entiende así: “este tercer *jhāna* es condicionado y producido volitivamente. Pero todo lo que es condicionado y producido volitivamente es transitorio, sujeto al cese”. Si es constante en eso, logra la destrucción de las corrupciones. Pero si no logra la destrucción de las corrupciones... sin regresar nunca de ese mundo.

Esto también es una cosa proclamada por el Bienaventurado... tal que, si un bhikkhu permanece diligente, enérgico y resuelto... obtiene la seguridad suprema respecto de la esclavitud que no había alcanzado antes.

7. Nuevamente, con el abandono del placer y el dolor... un bhikkhu entra y permanece en el cuarto *jhāna*... Él considera esto y lo entiende así: “este cuarto *jhāna* es condicionado y producido volitivamente. Pero todo lo que es condicionado y producido volitivamente es transitorio, sujeto al cese”. Si es constante en eso, logra la destrucción de las corrupciones. Pero si no logra la destrucción de las corrupciones... sin regresar nunca de ese mundo.

Esto también es una cosa proclamada por el Bienaventurado... tal que, si un bhikkhu permanece diligente, enérgico y resuelto... obtiene la seguridad suprema respecto a la esclavitud que no había alcanzado antes.

8. De nuevo, un bhikkhu mora impregnando un cuarto [un cuadrante o dirección cardinal] con una mente imbuida de benevolencia amorosa, asimismo el segundo, asimismo el tercero, asimismo el cuarto; así arriba, abajo, alrededor y en todas partes, y para todos como para sí mismo, mora impregnando el mundo que todo lo abarca con una mente imbuida de benevolencia amorosa, abundante, exaltada, inmensurable, sin hostilidad y sin mala voluntad. Él considera esto y lo entiende así: “esta liberación de la mente a través de la benevolencia amorosa está condicionada y producida volitivamente. Pero cualquier cosa que sea condicionada y producida volitivamente es transitoria, sujeta al cese”. Si es constante en eso, logra la destrucción de las corrupciones. Pero si no logra la destrucción de las corrupciones... sin regresar nunca de ese mundo.

Esto también es una cosa proclamada por el Bienaventurado... tal que, si un bhikkhu permanece diligente, enérgico y resuelto... obtiene la seguridad suprema respecto de la esclavitud que no había alcanzado antes.

9. Nuevamente, un bhikkhu mora impregnando un cuarto con una mente imbuida de compasión... sin mala voluntad. Él considera esto y lo entiende así: “esta liberación de la mente a través de la compasión es condicionada y producida volitivamente. Pero todo lo que es condicionado y producido volitivamente es transitorio, sujeto al cese”. Si es constante en eso, logra la destrucción de las corrupciones. Pero si no logra la destrucción de las corrupciones... sin regresar nunca de ese mundo.

Esto también es una cosa proclamada por el Bienaventurado... tal que, si un bhikkhu permanece diligente, enérgico y resuelto... obtiene la seguridad suprema respecto de la esclavitud que no había alcanzado antes.

10. “Una vez más, un bhikkhu mora impregnando un cuadrante con una mente imbuida de alegría apreciativa... sin mala voluntad. Él considera esto y lo entiende así: “esta liberación de la mente a través de la alegría apreciativa es condicionada y producida volitivamente. Pero todo lo que está condicionado y producido volitivamente es transitorio, sujeto al cese”. Si es constante en eso, logra la destrucción de las corrupciones. Pero si no logra la destrucción de las corrupciones... sin regresar nunca de ese mundo.

Esto también es una cosa proclamada por el Bienaventurado... tal que, si un bhikkhu permanece diligente, enérgico y resuelto... obtiene la seguridad suprema respecto de la esclavitud que no había alcanzado antes.

11. Una vez más, un bhikkhu mora impregnando un cuarto con una mente imbuida de ecuanimidad... sin mala voluntad. Él considera esto y

lo entiende así: “esta liberación de la mente a través de la ecuanimidad es condicionada y producida volitivamente. Pero todo lo que es condicionado y producido volitivamente es transitorio, sujeto al cese”. Si es constante en eso, logra la destrucción de las corrupciones. Pero si no logra la destrucción de las corrupciones... sin regresar nunca de ese mundo.

Esto también es una cosa proclamada por el Bienaventurado... tal que, si un bhikkhu permanece diligente, enérgico y resuelto... obtiene la seguridad suprema respecto de la esclavitud que no había alcanzado antes.

12. Nuevamente, con la superación completa de las percepciones de la forma, con la desaparición de las percepciones del impacto sensorial, sin prestar atención a las percepciones de la diversidad, consciente de que “el espacio es ilimitado”, un bhikkhu entra y permanece en la base de *espacio ilimitado*. Él considera esto y lo entiende así: “este logro de la base del *espacio ilimitado* es condicionado y producido volitivamente. Pero todo lo que está condicionado y es producido volitivamente es transitorio, sujeto al cese”. Si es constante en eso, logra la destrucción de las corrupciones. Pero si no logra la destrucción de las corrupciones... sin regresar nunca de ese mundo.

Esto también es una cosa proclamada por el Bienaventurado... tal que, si un bhikkhu permanece diligente, enérgico y resuelto... obtiene la seguridad suprema respecto de la esclavitud que no había alcanzado antes.

13. Nuevamente, al superar por completo la base del *espacio ilimitado*, consciente de que “la conciencia es ilimitada”, un bhikkhu entra y permanece en la base de la *conciencia ilimitada*. Él considera esto y lo entiende así: “este logro de la base de la *conciencia ilimitada* es condicionado y producido volitivamente. Pero todo lo que es condicionado y producido volitivamente es transitorio, sujeto al cese”. Si es constante en eso, logra la destrucción de las corrupciones. Pero si no logra la destrucción de las corrupciones... sin regresar nunca de ese mundo.

Esto también es una cosa proclamada por el Bienaventurado... tal que, si un bhikkhu permanece diligente, enérgico y resuelto... obtiene la seguridad suprema respecto de la esclavitud que no había alcanzado antes.

14. Nuevamente, al superar por completo la base de la *conciencia ilimitada*, consciente de que “no hay nada”, un bhikkhu entra y mora en la base de la *nada*. Él considera esto y lo entiende así: “este logro de la base de la *nada* es condicionado y producido volitivamente. Pero todo lo que es condicionado y producido volitivamente es transitorio, sujeto al cese”. Si él es constante en eso, logra la destrucción de las

corrupciones. Pero si no logra la destrucción de las corrupciones, debido a ese deseo por el Dhamma, a ese deleite en el Dhamma, entonces con la destrucción de los cinco encadenamientos inferiores se vuelve alguien destinado a reaparecer espontáneamente [en las *Moradas Puras*] y allí alcanza el Nibbāna final sin regresar nunca de ese mundo.

Esto también es una cosa proclamada por el Bienaventurado que sabe y ve, el Consumado y plenamente iluminado, tal que, si un bhikkhu permanece diligente, enérgico y con resolución, su mente no liberada llega a ser liberada, sus corrupciones no destruidas llegan a ser destruidas, y obtiene la seguridad suprema respecto de la esclavitud que no había alcanzado antes.⁵

15. Cuando el venerable Ānanda hubo hablado, el jefe de familia Dasama de Aṭṭhakanāgara le dijo: —Venerable Ānanda, tal como si un hombre que busca una entrada a un tesoro escondido se encontrara de golpe con once entradas a un tesoro escondido, así también, mientras que yo estaba buscando una puerta a la Inmortalidad, he llegado a oír en una sola exposición de once puertas de entrada] a la Inmortalidad.⁶ Es como si un hombre tuviera una casa con once puertas y cuando la casa estuviera incendiándose, podría escapar a un lugar seguro a través de cualquiera de esas once puertas, de la misma forma yo podría escapar hacia un lugar seguro por cualquiera de estas once puertas hacia lo Inmortal. Venerable señor, estos sectarios incluso buscarán una tarifa de maestro para su maestro; ¿por qué no hacer una ofrenda al venerable Ānanda?

16. Entonces el cabeza de familia Dasama de Aṭṭhakanāgara reunió al Saṅgha de bhikkhus de Pāṭaliputta y Vesālī, y con sus propias manos les sirvió y los satisfizo con varios tipos de buena comida. Presentó un par de telas a cada bhikkhu, y presentó una túnica triple al venerable Ānanda, [e hizo construir quinientas viviendas para el venerable Ānanda].⁷

NOTAS M.52

1. BB: Todas estas expresiones son descriptivas del estado de *arahant*.
2. BB: *Abhisankhataṃ abhisañcetayitaṃ*. Los dos términos se utilizan frecuentemente en conjunto para indicar un estado condicionado en el que la volición (*cetanā*) es el factor condicionante más destacado.
3. BB: Este pasaje explica un método para desarrollar “la introspección precedida por la serenidad” (*samathapubbangamā vipassanā*; ver: AN 4:170/ii.157). Habiendo alcanzado por primera vez *jhāna*, el meditador emerge de ello y contempla ese estado como llegado a la existencia debido a condiciones, particularmente la voluntad. Sobre la base de esto, determina su transitoriedad y luego contempla *jhāna* con la percepción de las tres marcas de temporalidad, sufrimiento y *no yo*. Ver también M.64, §§9–15 para conocer un enfoque algo diferente para desarrollar el conocimiento sobre la base de los *jhānas*.
4. *Dhammarāgena dhammanandiya*. MA: Estos dos términos significan deseo y apego (*chandārāga*) con respecto a la serenidad y la introspección. Si alguien es capaz de descartar todo deseo y apego relacionado con la serenidad y la introspección, se convierte en un *arahant*; si alguien no puede descartarlos, se convierte en un *no retornado* y renace en las *Moradas Puras*.
5. BB: La base de *ni percepción ni no-percepción* no se menciona porque es un estado demasiado sutil para que sus factores constituyentes puedan usarse como objetos de contemplación introspectiva.

NT: Los cinco encadenamientos inferiores son parte de los diez encadenamientos (*samyojana*; trabas, grilletes) que atan a los seres a la ronda de la existencia. En particular los cinco inferiores atan a los seres a la existencia en el plano del deseo sensorial y consisten en: noción de personalidad (*sakkāyadiṭṭhi*); duda escéptica (*vicikicchā*); adherencia a reglas, rituales [y convenciones] (*śīlabbata parāmāsa*); deseo sensorial (*kāma rāga*); mala voluntad (*vyāpāda*).

6. BB: Las once “puertas a lo Inmortal” son los cuatro *jhānas*, los cuatro *brahmavihāras* y los primeros tres logros inmateriales [base del espacio y conciencia ilimitados y base de la *nada*] utilizados como bases para el desarrollo de la introspección y el logro del estado de *arahant*.
7. NT: BB traduce como “...hizo construir una vivienda por valor de quinientos [*kaḥāpaṇas*] para el venerable Ānanda”. [BB, n.: Esto sería quinientos *kaḥāpaṇas*, siendo esta última la unidad monetaria estándar de la época]. El pasaje en el pāli dice “...āyasmato ca ānandasa pañcasatavihāram kārāpesīti”, la traducción de este por Bhikkhu Suddhāso es la escrita entre paréntesis angulares en el párrafo §16.

53. *Sekha Sutta*

El discípulo en entrenamiento superior

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado residía en el país Sakya, en Kapilavatthu, en el parque de Nigrodha.

2. Ahora bien, en esa ocasión se había construido recientemente un nuevo salón de asambleas para los Sakya de Kapilavatthu y aún no había sido habitado por ningún *samaṇa*, brahmán o ser humano. Entonces, los Sakya de Kapilavatthu fueron a donde se encontraba el Bienaventurado. Después de rendirle homenaje, se sentaron a un lado y le dijeron:

—Venerable señor, recientemente se ha construido aquí un nuevo salón de asambleas para los Sakya de Kapilavatthu y aún no ha sido habitado por ningún *samaṇa*, brahmán o ser humano. Venerable señor, que el Bienaventurado sea el primero en usarlo. Cuando el Bienaventurado lo haya usado primero, los Sakya de Kapilavatthu lo usarán después. Eso conducirá a su bienestar y felicidad por mucho tiempo.¹

3. El Bienaventurado consintió en silencio. Entonces, cuando vieron que había consentido, se levantaron de sus asientos, y después de rendirle homenaje, manteniéndolo a su derecha, se dirigieron al salón de asambleas. Lo cubrieron completamente con cobertores y prepararon asientos, y sacaron un gran cántaro de agua y colgaron una lámpara de aceite. Luego fueron a donde se encontraba el Bienaventurado, y después de rendirle homenaje, se pararon a un lado y dijeron: —Venerable señor, el salón de asambleas ha sido cubierto completamente con cobertores y se han preparado los asientos, se ha puesto un gran cántaro de agua y se ha colgado una lámpara de aceite. Que el Bienaventurado venga cuando le convenga.

4. Entonces, el Bienaventurado se vistió, y tomando su cuenco y túnica exterior, fue con el Saṅgha de bhikkhus al salón de asambleas. Cuando llegó, se lavó los pies y luego entró en el salón y se sentó junto al pilar central que mira hacia el este. Los bhikkhus lavaron sus pies y luego entraron al salón y se sentaron junto a la pared occidental mirando hacia el este, con el Bienaventurado delante de ellos. Los Sakya

de Kapilavatthu se lavaron los pies y entraron en la sala y se sentaron junto al muro este, mirando hacia el oeste, con el Bienaventurado delante de ellos.

5. Luego, cuando el Bienaventurado hubo instruido, instado, despertado y alegrado a los Sakya de Kapilavatthu con plática sobre el Dhamma durante gran parte de la noche, dijo al venerable Ānanda: —Ānanda, habla con los Sakya de Kapilavatthu sobre el discípulo en entrenamiento superior que ha entrado en la vía.² Mi espalda está incómoda. Le daré descanso.

—Sí, venerable señor, respondió el venerable Ānanda.

Entonces, el Bienaventurado preparó su manto de retazos doblado en cuatro y se acostó sobre su lado derecho en la postura del león, con un pie superpuesto al otro, atento y plenamente consciente, después de anotar en su mente la hora de levantarse.

6. Entonces el venerable Ānanda se dirigió así a Mahānāma el Sakya:

—Mahānāma, aquí un noble discípulo posee virtud, guarda las puertas de sus facultades sensoriales, es moderado en el comer y devoto de la vigilia; posee siete buenas cualidades; y es aquel que obtiene a voluntad, sin problemas ni dificultades, los cuatro *jhānas* que constituyen la mente superior y proporcionan una morada placentera aquí y ahora.

7. ¿Y cómo posee virtud un noble discípulo? Aquí un discípulo noble es virtuoso, mora restringido con la restricción del Pātimokkha, es perfecto en conducta y recurso, y al ver el miedo en la más mínima falta, se entrena siguiendo los preceptos de entrenamiento. Así es como un noble discípulo está poseído de virtud.

8. ¿Y cómo guarda las puertas de sus facultades sensoriales un noble discípulo? Al ver una forma con el ojo, un noble discípulo no se aferra a sus signos y rasgos. Puesto que, si dejara la facultad del ojo sin protección, podrían invadirlo estados malsanos y nocivos de codicia y congoja, practica el camino de su restricción, protege la facultad del ojo, emprende la restricción de la facultad del ojo. Al oír un sonido con el oído... Al oler un olor con la nariz... Al saborear un sabor con la lengua... Al tocar algo tangible con el cuerpo... Al conocer un objeto mental con la mente, un noble discípulo no se aferra a sus signos y características. Puesto que, si dejara la facultad de la mente sin protección, podrían invadirlo estados malsanos y nocivos de codicia y congoja, practica el camino de su restricción, protege la facultad de la mente, emprende la restricción de la facultad de la mente. Así guarda un noble discípulo las puertas de sus facultades sensoriales.

9. ¿Y cómo se modera en el comer un noble discípulo? Aquí, reflexionando sabiamente, un noble discípulo, no toma el alimento

para divertirse, ni para intoxicarse [con el placer de comer], ni en aras de la belleza ni del atractivo físico, sino solo para el mantenimiento y continuidad del cuerpo, para terminar con la incomodidad [del hambre] y para ayudar a la vida santa, considerando: “Así terminaré las viejas sensaciones de hambre sin despertar nuevas sensaciones [debidas a la ingestión excesiva]; y estaré sano y sin culpa, y viviré con comodidad”. Así es como un noble discípulo es moderado en el comer.

10. ¿Y cómo se consagra a la vigilia un noble discípulo? Aquí, durante el día, mientras se encuentra caminando de un lado a otro y sentado, un noble discípulo purifica su mente de estados obstructivos. En la primera vigilia de la noche, mientras camina de un lado a otro y se sienta, purifica su mente de estados obstructivos. En la vigilia de la mitad de la noche, se acuesta sobre el lado derecho en la postura del león con un pie superpuesto al otro, atento y plenamente consciente, después de anotar en su mente la hora de levantarse. Después de levantarse, en la tercera vigilia de la noche, mientras camina de un lado a otro y se sienta, purifica su mente de estados obstructivos. Así es como un noble discípulo se entrega a la vigilia.

11. ¿Y cómo un noble discípulo posee siete buenas cualidades? Aquí un noble discípulo tiene fe; establece su fe en la iluminación del Tathāgata, reflexionando así: el Bienaventurado es Consumado, plenamente iluminado, es perfecto en conocimiento verdadero y conducta, sublime, conocedor de los mundos, líder incomparable de personas a ser entrenadas, maestro de *devas* y humanos, iluminado, bendito.

12. Tiene vergüenza (*hiri*); se avergüenza de la mala conducta en el cuerpo, la palabra y la mente, se avergüenza de participar en acciones malsanas y nocivas.

13. Tiene temor a hacer el mal (*ottappa*); tiene miedo de la mala conducta en el cuerpo, la palabra y la mente, miedo de participar en acciones malsanas y nocivas.³

14. Ha aprendido mucho, recuerda lo aprendido y consolida lo aprendido como las enseñanzas que son buenas en el inicio, buenas en la parte media y buenas al final, con el significado y fraseo correctos, y que afirman también una vida santa que es absolutamente perfecta y pura; enseñanzas como estas de las que ha aprendido mucho, recordado, recitado verbalmente, investigado con la mente y penetrado bien con noción correcta.

15. Él es enérgico en abandonar estados malsanos y en emprender estados saludables; él es constante, firme en el esfuerzo, no negligente en el desarrollo de estados saludables.

16. Tiene atención plena; posee la más alta atención y capacidad; él recuerda y rememora lo hecho y dicho mucho tiempo atrás.⁴

17. Es sabio; posee sabiduría concerniente al surgimiento y cese de los fenómenos, que es noble y penetrante y conduce a la destrucción completa del sufrimiento.⁵ Así es como un discípulo noble posee siete buenas cualidades.

18. ¿Y cómo es un noble discípulo aquel que obtiene a voluntad, sin problemas ni dificultades, los cuatro *jhānas* que constituyen la mente superior y proporcionan una estancia placentera aquí y ahora? Aquí, completamente apartado de los placeres sensoriales, apartado de los estados malsanos, un noble discípulo entra y permanece en el primer *jhāna*... Con el aquietamiento de la aplicación inicial y la aplicación sostenida de la mente, entra y permanece en el segundo *jhāna*... Con el desvanecimiento también del gozo... entra y permanece en el tercer *jhāna*... Con el abandono del placer y el dolor... entra y permanece en el cuarto *jhāna*, el cual tiene *ni dolor ni placer* y posee pureza de atención plena debido a la ecuanimidad. Así es como un discípulo noble es aquel que obtiene a voluntad, sin problemas ni dificultad, los cuatro *jhānas* que constituyen la mente superior y proporcionan una morada placentera aquí y ahora.

19. Cuando un noble discípulo se ha convertido así en alguien que posee la virtud, que guarda las puertas de sus facultades sensoriales, que es moderado en el comer, que es devoto de la vigilia, que posee siete buenas cualidades, que obtiene a voluntad, sin problemas ni dificultades, los cuatro *jhānas* que constituyen la mente superior y proporcionan una morada placentera aquí y ahora, se le llama alguien en entrenamiento superior que ha entrado en el camino. Su huevo está intacto y es capaz de romperlo y eclosionar, capaz de iluminación, capaz de alcanzar el incomparable logro de la liberación suprema respecto de las ataduras (*anuttarassa yogakkhema adhigamāya*).

Supongamos que hubiera una gallina con ocho, diez o doce huevos, que ella hubiera tapado, incubado y alimentado adecuadamente.⁶ No obstante que no deseara: “¡Oh, que mis polluelos sean capaces de romper el cascarón con las puntas de sus garras y picos y que salgan del cascarón de manera segura!”, sin embargo, los polluelos —a pesar de que no lo deseara— serían capaces de perforar sus cascarones con las puntas de sus garras y picos y salir del cascarón de manera segura. Así también, cuando un discípulo noble se ha convertido así en alguien que posee la virtud... se le llama alguien en formación superior que ha entrado en el camino. Su huevo está intacto y es capaz de romper el cascarón, capaz de iluminación, capaz de alcanzar la seguridad suprema respecto de la esclavitud.

20. Basado en esa misma atención plena suprema cuya pureza se debe a la ecuanimidad,⁷ este noble discípulo recuerda sus múltiples vidas pasadas... (Como en M. 51.24) ... Así, con sus aspectos y detalles,

recuerda sus múltiples vidas pasadas. Esta es su primera salida, como la de los pollitos eclosionando de sus cascarones.

21. Basado en esa misma atención plena suprema cuya pureza se debe a la ecuanimidad, con el ojo divino, que se purifica y supera al humano, este noble discípulo ve a los seres morir y reaparecer... (Como en M. 51.25) ... entiende cómo los seres renacen de acuerdo con sus acciones. Esta es su segunda salida, como la de los pollitos eclosionando de sus cascarones.

22. Basado en esa misma atención plena suprema cuya pureza se debe a la ecuanimidad, al darse cuenta por sí mismo con conocimiento directo, este noble discípulo entra y mora, aquí y ahora, en la liberación de la mente y la liberación por medio de la sabiduría que no están contaminadas debido a la destrucción de las corrupciones. Esta es su tercera salida, como la de los pollitos eclosionando de sus cascarones.⁸

23. Cuando un discípulo noble está poseído de virtud, eso pertenece a su conducta. Cuando guarda las puertas de sus facultades sensoriales, eso pertenece a su conducta. Cuando es moderado en el comer, eso pertenece a su conducta. Cuando se dedica a la vigilia, eso pertenece a su conducta. Cuando posee siete buenas cualidades, eso pertenece a su conducta. Cuando es alguien que obtiene a voluntad, sin problemas ni dificultades, los cuatro *jhānas* que constituyen la mente superior y proporcionan una morada placentera aquí y ahora, eso pertenece a su conducta.⁹

24. Cuando recuerda sus múltiples vidas pasadas... con sus aspectos y detalles, eso pertenece a su verdadero conocimiento. Cuando, con el ojo divino, ... ve a los seres morir y reaparecer y comprende cómo los seres renacen según sus acciones, eso pertenece a su verdadero conocimiento. Cuando, al darse cuenta por sí mismo con conocimiento directo, él aquí y ahora entra y permanece en la liberación de la mente y la liberación por medio de la sabiduría que no tienen mancha debido a la destrucción de las corrupciones, eso pertenece a su verdadero conocimiento.

25. Así se dice que este noble discípulo es perfecto en el conocimiento verdadero, perfecto en la conducta, perfecto en el conocimiento verdadero y conducta.

—Entonces, esta estrofa fue pronunciada por Brahmā Sanankumāra:

“Se considera que el clan noble es
el de las mejores personas en cuanto a linaje;
pero lo mejor de los *devas* y humanos es uno
perfecto en verdadero conocimiento y conducta”.

Ahora bien, esa estrofa fue bien proclamada por el Brahmā Sanankumāra, no mal proclamada; estuvo bien dicha, no mal dicha;

tiene un significado y no carece de significado; y fue aprobada por el Bienaventurado.¹⁰

26. Entonces el Bienaventurado se levantó y se dirigió al venerable Ānanda así: —¡Bien, bien, Ānanda! Es bueno que les hayas hablado a los Sakya de Kapilavatthu sobre el discípulo en entrenamiento superior que ha entrado en el camino.

Eso es lo que dijo el venerable Ānanda. El Maestro aprobó. Los Sakya de Kapilavatthu estuvieron satisfechos y deleitados con las palabras del venerable Ānanda.

NOTAS M. 53

1. BB: Se creía que era una fuente de mérito para quienes construían una nueva vivienda invitar a un personaje religioso eminente a morar en ella, aunque fuera una sola noche antes de que ellos mismos la habitaran. Esta creencia todavía continúa en las tierras budistas hoy en día, y las personas que se han construido una nueva casa a menudo invitan a los bhikkhus a realizar una recitación de *parittas* (*suttas* protectores) que dura toda la noche en su nuevo hogar antes de mudarse.
2. *Sekho pāṭipado*. Sobre el *sekha*, ver: n.21, M.1.
3. Sobre la distinción entre vergüenza (*hiri*) y el miedo a hacer algo malo (*ottappa*), ver: n.2, M.39.
4. BB: Aquí el texto explica *sati*, atención plena, en referencia a su significado original de memoria. La relación entre los dos sentidos de *sati* (memoria y atención) puede formularse así: una atención aguda al presente forma la base de una memoria precisa del pasado. MA considera que la mención de *sati* aquí implica los siete factores de la iluminación, entre los cuales es el primero.
5. MA: Ésta es la sabiduría del discernimiento y de la vía, capaz de penetrar el surgimiento y el cese de los cinco agregados. La sabiduría de la vía [o sendero] se llama “penetrante” (*nibbedhikā*) porque atraviesa y erradica la masa de avidez, odio y ofuscación; la sabiduría introspectiva se llama penetrante porque los atraviesa temporalmente y porque conduce a la penetración a través del camino.
6. Como en M. 16.26.
7. BB: Esto se refiere al cuarto *jhāna*, que es el fundamento de los tres conocimientos siguientes [*tevijjā*; conocimiento de vidas anteriores, el ojo divino y el conocimiento de la destrucción de las corrupciones (NT)].
8. BB: En este punto deja de ser un *sekha* y se convierte en un *arahant*.
9. BB: Estos constituyen la lista tradicional de quince factores que componen la conducta (*caraṇa*), que a menudo se combinan con los tres tipos de conocimiento siguientes en el curso completo de formación. Los dos juntos entran en el epíteto común del Buda y los *arahants*, *vijjācaraṇasampanna*, “perfecto en verdadero conocimiento y conducta”. Véase Vsm VII, 30–31.

NT: Los quince factores que constituyen la conducta (*caraṇa*) son: restricción en base al código de conducta (*pāṭhimokkha* para bhikkhus y bhikkhunīs o preceptos para los laicos), restricción

sensorial, moderación en la comida, práctica de la vigilia, fe, vergüenza y temor moral, aprendizaje, esfuerzo, atención plena, sabiduría y los cuatro *jhānas*.

10. BB: El verso fue aprobado por el Buda en DN 3.1.28 / i.99. El Brahṃā Sanankumāra, “Siempre Joven”, según MA era un joven que alcanzó *jhāna*, falleció y renació en el mundo de Brahṃā, conservando la misma hermosa forma que poseyó durante su existencia en el mundo humano. Ver: DN 18, §§17–29 / ii.210–218.

54. *Potaliya Sutta*

A Potaliya

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado residía en el país de los Anguttarāpanos, en un pueblo de ellos llamado Āpaṇa.

2. Entonces, cuando llegó la mañana, el Bienaventurado se vistió, y tomando su cuenco y su túnica exterior, fue a Āpaṇa para su ronda de recolección de alimento. Cuando hubo vagado por ofrendas de alimento en Āpaṇa y hubo regresado de su ronda, después de comer fue a cierta arboleda para pasar el día. Habiendo entrado en la arboleda, se sentó a la raíz de un árbol.

3. Potaliya, el jefe de familia, mientras caminaba y deambulaba para hacer ejercicio, vestido de gala con sombrilla y sandalias, también fue a la arboleda, y habiendo entrado en la arboleda, se acercó al Bienaventurado e intercambió saludos con él. Cuando terminó esta conversación cortés y amable, se paró a un lado. El Bienaventurado le dijo: —hay asientos, jefe de familia, siéntate si quieres.

Cuando se dijo esto, el jefe de familia Potaliya pensó: “El *samaṇa* Gautama se dirige a mí como ‘jefe de familia’ (*gahaṭṭha*)”. Y él, enojado y disgustado, permaneció en silencio.

Por segunda vez el Bienaventurado le dijo: —hay asientos, jefe de familia, siéntate si quieres. Y por segunda vez, el jefe de familia Potaliya pensó: “El *samaṇa* Gautama se dirige a mí como ‘jefe de familia’”. Y él, enojado y disgustado, permaneció en silencio.

Por tercera vez el Bienaventurado le dijo: —hay asientos, jefe de familia, siéntate si quieres. Cuando esto fue dicho, el jefe de familia Potaliya pensó: “El *samaṇa* Gautama se dirige a mí como ‘jefe de familia’”. Y él, enojado y disgustado, le dijo al Bienaventurado: —Maestro Gautama, no es adecuado ni propio que se dirija a mí como “jefe de familia”.

—Jefe de familia, tienes los aspectos, las marcas y los signos de un jefe de familia.

—Sin embargo, Maestro Gautama, he renunciado a todos mis trabajos y finiquitado todos mis asuntos.

—¿De qué manera, jefe de familia, has dejado todos tus trabajos y finiquitado todos tus negocios?

—Maestro Gautama, he dado en herencia todas mis riquezas, grano, plata y oro a mis hijos. No los aconsejo ni los culpo sobre tales asuntos, sino que simplemente vivo de comida y ropa. Así es como he renunciado a todas mis obras y finiquitado todos mis asuntos.

—Jefe de familia, el finiquito de los asuntos como lo describes es una cosa, pero en la *disciplina del noble*, el finiquito de los asuntos es diferente.

—¿Y cómo es el corte de asuntos en la *disciplina del noble*, venerable señor? Sería bueno, venerable señor, si el Bienaventurado me enseñara el Dhamma, mostrándome cómo es el corte de los asuntos en la *Disciplina del noble*.

—Entonces escucha, jefe de familia, y presta atención a lo que voy a decir.

—Sí, venerable señor; respondió Potaliya, el jefe de familia. El Bienaventurado dijo esto:

4. —Jefe de familia, hay estas ocho cosas en la *disciplina del noble* que conducen al finiquito de los asuntos. ¿Cuáles son esas ocho?

Con el apoyo de la abstinencia de matar seres vivos, la matanza de seres vivos debe ser abandonada.

Con el apoyo de tomar sólo lo que se da, se debe abandonar el tomar lo que no se da. Con el apoyo de la palabra veraz, se debe abandonar la palabra falsa.

Con el apoyo de lenguaje no malicioso, se debe abandonar el lenguaje malicioso.

Con el apoyo de la no rapacidad y la no codicia,¹ la rapacidad y la codicia deben ser abandonadas.

Con el apoyo de la abstinencia de la malevolencia y los regaños, el despecho y los regaños deben ser abandonados.

Con el apoyo de la abstinencia de la ira y la irritación, la ira y la irritación deben ser abandonadas.

Con el apoyo de la no arrogancia, la arrogancia se debe abandonar.

Estos son las ocho cosas, expresadas brevemente sin ser explicadas en detalle, que conducen al finiquito de los asuntos en la *disciplina del noble*.

5. —Venerable señor, sería bueno que el Bienaventurado, por compasión, me expusiera en detalle estas ocho cosas que conducen al finiquito de los asuntos en la *disciplina del noble*, las cuales han sido expuestas brevemente por el Bienaventurado sin ser explicadas en detalle.

—Entonces escucha, jefe de familia, y presta atención a lo que voy a decir.

—Sí, venerable señor; respondió Potaliya, el jefe de familia. El Bienaventurado dijo esto:

6. —“Con el apoyo de la abstinencia de matar seres vivos, se debe abandonar la matanza de seres vivos”. Así se dijo. ¿Y con referencia a qué

se dijo esto? Aquí un noble discípulo considera así: “Estoy practicando el camino para abandonar y cortar esas cadenas por las cuales podría matar a los seres vivos. Si fuera a matar seres vivos, me culparía a mí mismo por hacerlo; los sabios, habiendo investigado, me censurarían por hacerlo; y tras la disolución del cuerpo, después de la muerte, por haber matado seres vivos se esperaría un destino infeliz. Mas esta matanza de seres vivos es en sí misma una traba y un impedimento.² Y mientras que las corrupciones, la preocupación y la fiebre pueden surgir a través de la matanza de seres vivos, no hay mancha, preocupación ni fiebre para quien se abstiene de matar seres vivos”. Entonces, con referencia a esto, se dijo: “Con el apoyo de la abstinencia de matar seres vivos, se debe abandonar la matanza de seres vivos”.

7. “Con el apoyo de tomar sólo lo que se da, se debe abandonar el tomar lo que no se da”. Así se dijo...

8. “Con el apoyo de la palabra veraz, la palabra falsa se debe abandonar”. Así se dijo...

9. “Con el apoyo del lenguaje no malicioso, el lenguaje malicioso debe ser abandonado”. Así se dijo...

10. “Con el apoyo de la no rapacidad y la no codicia, la rapacidad y la codicia deben ser abandonadas”. Así se dijo...

11. “Con el apoyo de la abstinencia de despecho y regaños, el despecho y los regaños deben ser abandonados”. Así se dijo...

12. “Con el apoyo de la ausencia de ira y la irritación, la ira y la irritación deben ser abandonadas”. Así se dijo...

13. “Con el apoyo de la no arrogancia, la arrogancia debe ser abandonada”. Así se dijo. ¿Y con referencia a qué se dijo esto? Aquí un noble discípulo considera así: “Estoy practicando el camino para abandonar y cortar aquellas cadenas por las cuales podría ser arrogante. Si tuviera que ser arrogante, me culparía por ello; los sabios, habiendo investigado, me censurarían por esto; y tras la disolución del cuerpo, después de la muerte, por ser arrogante se esperaría un destino infeliz. Mas esta arrogancia es en sí misma una traba y un obstáculo. Y mientras que las corrupciones, la vejación y la fiebre pueden surgir a través de la arrogancia, no existen las corrupciones, la vejación ni la fiebre para quien no es arrogante”. Así que con referencia a esto se dijo: “Con el apoyo de la no-arrogancia, la arrogancia debe ser abandonada”.³

14. Estas ocho cosas que conducen al finiquito de los asuntos en la *disciplina del noble* ahora se han explicado en detalle. Pero el finiquito de los asuntos en la *disciplina del noble* aún no se ha logrado por completo y en todos los sentidos.

—Venerable señor, ¿cómo se logra el finiquito de los asuntos en la *disciplina del noble* por completo y en todas las formas? Sería bueno, venerable señor, si el Bienaventurado me enseñara el Dhamma,

mostrándome cómo se logra el finiquito de los asuntos en la *disciplina del noble* por completo y en todas las formas.

—Entonces escucha, jefe de familia, y presta atención a lo que voy a decir.

—Sí, venerable señor, respondió Potaliya, el jefe de familia. El Bienaventurado dijo esto:

15. —Jefe de familia, supongamos que un perro, abrumado por el hambre y la debilidad, estuviera esperando junto a una carnicería.⁴ Luego, un carnicero hábil o su aprendiz arrojarían al perro un esqueleto limpio, bien cortado, de huesos sin carne manchados de sangre.

¿Qué opinas, jefe de familia? ¿Ese perro se libraría de su hambre y debilidad royendo un esqueleto tan bien cortado y limpio, de huesos sin carne manchados de sangre?

—No, venerable señor. ¿Por qué es eso? Porque ese era un esqueleto de huesos sin carne bien cortado, limpio y manchado de sangre. Eventualmente, ese perro solo obtendría cansancio y decepción.

—Así también, jefe de familia, un noble discípulo considera así: “Los placeres sensoriales han sido comparados con un esqueleto por el Bienaventurado; proporcionan mucho sufrimiento y mucha desesperanza, mientras que el peligro en ellos es grande”. Habiendo visto esto así, como realmente es, con la debida sabiduría, evita la ecuanimidad que es diversificada, basada en la diversidad, y desarrolla la ecuanimidad que es unificada, basada en la unidad [*el cuarto jhāna*],⁵ donde el aferramiento a las cosas materiales del mundo cesa por completo sin remanente.

16. Jefe de familia, supongamos que un buitre, una garza o un halcón tomaran un trozo de carne y se fueron volando, y luego los buitres, las garzas y los halcones lo perseguirían y lo picotearían y arañarían. ¿Qué opinas, jefe de familia? Si ese buitre, garza o halcón no suelta rápidamente ese trozo de carne, ¿no incurriría en la muerte o en un sufrimiento mortal debido a eso?

—Sí, venerable señor.

—Así también, jefe de familia, un noble discípulo considera así: “Los placeres sensoriales han sido comparados con un trozo de carne por el Bienaventurado; proporcionan mucho sufrimiento y mucha desesperanza, mientras que el peligro en ellos es grande”. Habiendo visto esto así, como realmente es, con la sabiduría apropiada... el aferramiento a las cosas materiales del mundo cesa por completo sin remanente.

17. Jefe de familia, supongamos que un hombre tomara una antorcha de hierba encendida y fuera contra el viento. ¿Qué opinas, jefe de familia? Si ese hombre no soltara rápidamente esa antorcha de hierba que arde, no quemaría su mano o su brazo o alguna otra parte de su cuerpo, tal que pueda incurrir en la muerte o en un sufrimiento mortal a causa de eso?

—Sí, venerable señor.

—Así también, jefe de familia, un noble discípulo considera así: “Los placeres sensoriales han sido comparados con una antorcha de hierba por el Bienaventurado; proporcionan mucho sufrimiento y mucha desesperanza, mientras que el peligro en ellos es grande”. Habiendo visto esto así, como realmente es, con la sabiduría apropiada... el aferramiento a las cosas materiales del mundo cesa por completo sin remanente.

18. Jefe de familia, supongamos que hubiera un pozo de carbón más profundo que la altura de un hombre, lleno de carbones encendidos sin llama ni humo. Entonces si viniera un hombre que deseara vivir y no morir, que deseara el placer y retrocediera ante el dolor, y dos hombres fuertes lo agarraran de ambos brazos y lo arrastraran hacia aquella carbonera. ¿Qué opinas, jefe de familia? ¿Ese hombre retorcería su cuerpo de esta manera y de aquella?

—Sí, venerable señor.

—¿Por qué es eso? Porque ese hombre sabe que, si cae en ese pozo de carbón ardiente, incurrirá en la muerte o en un sufrimiento mortal a causa de eso.

—Así también, jefe de familia, un noble discípulo considera así: “Los placeres sensoriales han sido comparados con un pozo de carbón ardiente por el Bienaventurado; proporcionan mucho sufrimiento y mucha desesperanza, mientras que el peligro en ellos es grande”. Habiendo visto esto así, como realmente es, con la sabiduría apropiada... el aferramiento a las cosas materiales del mundo cesa por completo sin remanente.

19. Jefe de familia, supón que un hombre sueña con hermosos parques, hermosos bosques, hermosos prados y lagos, y al despertar no ve nada de eso. Así también, jefe de familia, un noble discípulo considera así: “Los placeres sensoriales han sido comparados con un sueño por el Bienaventurado; proporcionan mucho sufrimiento y mucha desesperanza, mientras que el peligro en ellos es grande”. Habiendo visto esto así, como realmente es, con la sabiduría apropiada... el aferramiento a las cosas materiales del mundo cesa por completo sin remanente.

20. Jefe de familia, supongamos que un hombre pide bienes en préstamo —un carruaje de lujo y aretes de finas joyas— y, precedido y rodeado por aquellos bienes prestados fuera al mercado. Entonces la gente, viéndolo, diría: —¡señores, ese es un hombre rico! ¡Así disfrutan los ricos de sus riquezas! Entonces los dueños, en ocasión de verlo, le quitarían esas cosas. ¿Qué opinas, jefe de familia? ¿Sería eso suficiente para que ese hombre se desanimara?

—Sí, venerable señor.

—¿Por qué es eso? Porque los dueños se llevaron de vuelta sus cosas.

—Así también, jefe de familia, un noble discípulo considera así: “Los placeres sensoriales han sido comparados por el Bienaventurado como bienes prestados; proporcionan mucho sufrimiento y mucha desesperanza, mientras que el peligro en ellos es grande”. Habiendo visto esto así, como realmente es, con la sabiduría apropiada... el aferramiento a las cosas materiales del mundo cesa por completo sin remanente.

21. Jefe de familia, supongamos que hubiera una arboleda densa no lejos de algún pueblo o ciudad, dentro de la cual hubiera un árbol cargado de fruta, pero ninguna de su fruta hubiera caído al suelo. Entonces vendría un hombre necesitado de fruta, buscando fruta, caminando en busca de fruta, y entraría en la arboleda y viendo el árbol cargado de fruta, pensaría: “Este árbol está cargado de frutos, pero ninguno de sus frutos ha caído a tierra. Sé cómo trepar a un árbol, así que treparé este árbol, comeré toda la fruta que quiera y llenaré mi bolsa”. Y así lo hiciera. Entonces vendría un segundo hombre necesitado de fruta, buscando fruta, caminando en busca de fruta, y tomando un hacha afilada, él también entraría en la arboleda y al ver aquel árbol cargado de fruta, pensaría: “Este árbol está cargado de frutos, pero ninguno de sus frutos ha caído al suelo. No sé cómo trepar a un árbol, así que cortaré este árbol desde la raíz, comeré toda la fruta que quiera y llenaré mi bolsa”. Y así lo hiciera. ¿Qué opinas, jefe de familia? Si aquel primer hombre que habría subido al árbol no bajara rápidamente, cuando el árbol cayera, ¿no se rompería la mano o el pie o alguna otra parte de su cuerpo, de tal forma que pudiera incurrir en la muerte o un sufriendo mortal debido a eso?

—Sí, venerable señor.

—Así también, jefe de familia, un noble discípulo considera así: “Los placeres sensoriales han sido comparados con frutos en un árbol por el Bienaventurado; proporcionan mucho sufrimiento y mucha desesperanza, mientras que el peligro en ellos es grande”. Habiendo visto esto así, como realmente es, con la debida sabiduría, evita la ecuanimidad que es diversificada, basada en la diversidad, y desarrolla la ecuanimidad que es unificada, basada en la unidad, en donde el aferramiento a las cosas materiales del mundo cesa por completo, sin remanente.

22. Basado en esa misma atención plena suprema cuya pureza se debe a la ecuanimidad, este noble discípulo recuerda sus múltiples vidas pasadas, es decir, un nacimiento, dos nacimientos... (Como en M. 51.24) ... Así con sus aspectos y detalles él recuerda sus múltiples vidas pasadas.

23. Basado en esa misma atención plena suprema cuya pureza se debe a la ecuanimidad, con el ojo divino, que se purifica y supera al humano, este noble discípulo ve morir y reaparecer a los seres, inferiores y superiores, bellos y feos, afortunados y desdichados. ...

(Como en M. 51.25) ... y entiende cómo los seres pasan [de una vida a la siguiente] de acuerdo con sus acciones.

24. Basado en esa misma atención plena suprema cuya pureza se debe a la ecuanimidad, al darse cuenta por sí mismo con conocimiento directo, este noble discípulo aquí y ahora entra y permanece en la liberación de la mente y la liberación por la sabiduría, que no tienen mancha, con la destrucción de las corrupciones.

25. En este punto, jefe de familia, el finiquito de los asuntos en la *disciplina del noble* se ha logrado por completo y en todos los sentidos. ¿Qué opinas, jefe de familia? ¿Ves en ti mismo algún finiquito de asuntos como este finiquito de asuntos en la *disciplina del noble*, cuando se logra por completo y en todas las formas?

—Venerable señor, ¿quién soy yo para poseer un finiquito de los asuntos por completo y en todas las formas como ese en la *disciplina del noble*? De hecho, estoy lejos, venerable señor, de ese finiquito de asuntos en la *disciplina del noble* cuando ha sido logrado por completo y en todos los sentidos. Porque, venerable señor, aunque los mendicantes de otras sectas no son *pura sangre* (*ājāṇīya*), imaginamos que son *pura sangre*;⁶ aunque no son *pura sangre*, les alimentamos con comida de *pura sangre*; aunque no son *pura sangre*, los ponemos en el lugar de los *pura sangre*. Pero, aunque los bhikkhus son *pura sangre*, imaginamos que no son *pura sangre*; aunque sean *pura sangre*, les damos de comer la comida de los que no son *pura sangre*; aunque sean *pura sangre*, los ponemos en el lugar de los que no son *pura sangre*. Mas ahora, venerable señor, como los mendicantes de otras sectas no son *pura sangre*, entenderemos que no son *pura sangre*; como no son *pura sangre*, les daremos de comer el alimento de los que no son *pura sangre*; como no son *pura sangre*, los pondremos en el lugar de los que no son *pura sangre*. Pero como los bhikkhus son *pura sangre*, entenderemos que son *pura sangre*; como son *pura sangre*, les daremos comida de *pura sangre*; como son *pura sangre*, los pondremos en el lugar de los que son *pura sangre*. Venerable señor, el Bienaventurado me ha inspirado amor por los *samañās*, confianza en los *samañās*, reverencia por los *samañās*.

26. ¡Magnífico, Maestro Gautama! ¡Magnífico, Maestro Gautama! El Maestro Gautama ha aclarado el Dhamma de muchas maneras, como si estuviera poniendo en pie lo que había sido derribado, revelando lo que estaba oculto, mostrando el camino a alguien que estaba perdido o levantando una lámpara en la oscuridad para que los que tienen vista puedan ver formas visibles. Voy al Maestro Gautama en busca de refugio y al Dhamma y al Saṅgha de los bhikkhus. A partir de hoy, que el Maestro Gautama me recuerde como un seguidor laico que ha ido a él en busca de refugio de por vida.

NOTAS M.54

1. BB: Cada uno de los dos términos unidos en este compuesto copulativo, y en los dos siguientes, son aproximadamente sinónimos.
2. MA: Aunque la matanza de seres vivos no está incluida entre los diez encadenamientos y los cinco impedimentos, se le puede llamar *cadena* en el sentido de atar a uno a la ronda de renacimientos e *impedimento* en el sentido de obstruir el verdadero bienestar propio.
3. MA: Matar y tomar lo que no se da debe ser abandonado por la *virtud corporal*; el lenguaje falso y malicioso, por *virtud verbal*; la avaricia rapaz, desesperación enojada y arrogancia, por *virtud mental*. La reprimenda rencorosa (que puede incluir represalias violentas) debe abandonarse mediante la virtud tanto corporal como verbal.
4. BB: Estos símiles de los peligros de los placeres sensoriales se aluden en M. 22.3, sin embargo, este *sutta* no detalla los últimos tres símiles allí mencionados.
5. Según MA, la “ecuanimidad que se basa en la diversidad” es la ecuanimidad (apatía, indiferencia) relacionada con las cinco cuerdas del placer sensorial; la “ecuanimidad que se basa en la unidad” es la ecuanimidad del cuarto *jhāna*.
6. En Ms, Nm había seguido la interpretación de MA al traducir *ājānīya* como “aquellos que saben” (tomando la palabra como derivada de *ājānāti*); sin embargo, parece mucho más preferible entender la palabra aquí como *pura sangre*. Véase M. 65.32 para *assājānīya*, “potro de pura sangre”, y para *purisājānīya*, “hombre de pura sangre” (es decir, un *arahant*), ver: AN 9:10 / v, 324.

55. *Jīvaka Sutta*

A Jīvaka

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado residía en Rājagaha, en el Bosquecillo de mangos de Jīvaka Komārabhacca.¹

2. Entonces, Jīvaka Komārabhacca fue a donde se encontraba el Bienaventurado, y después de rendirle homenaje, se sentó a un lado y le dijo al Bienaventurado:

3. —Venerable señor, he oído esto: “Matan seres vivientes para el samaṇa Gautama; el samaṇa Gautama come a sabiendas de que es carne preparada para él de animales sacrificados para su bien”. Venerable señor, ¿Aquellos que hablan de esta manera repiten las palabras del Bienaventurado sin tergiversarlas ni contradecir los hechos? ¿Explican de acuerdo con el Dhamma, de forma que sus afirmaciones no pueden ser legítimamente censuradas?

4. —Jīvaka, aquellos que hablan así no dicen lo que yo he dicho, sino que me tergiversan con lo que es falso y contrario a los hechos.

5. —Jīvaka, digo que hay tres instancias en las que no se debe comer carne: cuando se ve, se escucha o se sospecha [que el ser vivo ha sido sacrificado para uno mismo]. Digo que la carne no debe comerse en estos tres casos. Digo que hay tres casos en que se puede comer carne: cuando no se ve, no se oye, y no se sospecha [*que el ser vivo ha sido sacrificado para uno mismo*]. Digo que la carne se puede comer en estos tres casos [*tikoṭiparisuddha*; pura en tres aspectos].²

6. Aquí, Jīvaka, algún bhikkhu vive en dependencia de cierto pueblo o ciudad. Permanece impregnando un cuarto [*cuadrante o dirección cardinal*] con una mente imbuida de benevolencia amorosa, asimismo el segundo, asimismo el tercero, asimismo el cuarto; así arriba, abajo, alrededor y en todas partes, y para todos como para sí mismo, mora impregnando el mundo que todo lo abarca con una mente imbuida de benevolencia amorosa, abundante, exaltada, inmensurable, sin hostilidad y sin mala voluntad.

Entonces se le acerca un jefe de familia o el hijo de un jefe de familia y lo invita a la comida del día siguiente. El bhikkhu acepta, si lo desea. Pasada la noche, por la mañana se viste, y tomando su cuenco y su

túnica, va a casa de aquel jefe de familia o del hijo de ese jefe de familia y se sienta en un asiento preparado. Entonces el padre de familia o el hijo del padre de familia le sirve buenos alimentos. No piensa: “¡Qué bien que el jefe de familia o el hijo del jefe de familia me sirve buenos alimentos! ¡Ojalá un jefe de familia o el hijo de un jefe de familia pudiera servirme una ofrenda tan buena en el futuro!” Él no piensa así. Come ese alimento de ofrenda sin estar atado a él, ni encaprichado con él ni completamente comprometido con él, viendo el peligro en él y comprendiendo cómo escapar de él.³

¿Qué piensas, Jīvaka? ¿Elegiría ese bhikkhu en tal ocasión [aceptar la invitación] para su propia aflicción, o para la aflicción de otro, o para la aflicción de ambos? —No, venerable señor. —¿Acaso ese bhikkhu se sustenta con comida intachable en esa ocasión [pensando así]?

7. —Sí, venerable señor. He escuchado esto, venerable señor: Brahmā mora en la benevolencia amorosa. Venerable señor, el Bienaventurado es mi testigo visible de eso; porque el Bienaventurado permanece en la benevolencia amorosa.

—Jīvaka, cualquier lujuria, cualquier odio, cualquier ofuscación por la cual pudiera surgir la mala voluntad, han sido abandonados por el Tathāgata, cortados de raíz, hechos como un tocón de palma, eliminados para que ya no estén sujetos a futuro surgimiento.⁴ Si lo que dijiste se refería a eso, entonces te lo permito.

—Venerable señor, lo que dije se refería precisamente a eso.

8-10. —Aquí, Jīvaka, un bhikkhu vive en dependencia de cierto pueblo o ciudad. Él mora impregnando un cuarto con una mente imbuida de compasión... con una mente imbuida de alegría apreciativa... con una mente imbuida de ecuanimidad, asimismo el segundo, asimismo el tercero, asimismo el cuarto; así arriba, abajo, alrededor y en todas partes, y para todos como para sí mismo, permanece impregnando el mundo que todo lo abarca con una mente imbuida de ecuanimidad, abundante, exaltada, inmensurable, sin hostilidad y sin mala voluntad. Entonces se le acerca un jefe de familia o el hijo de un jefe de familia y lo invita a la comida del día siguiente. El bhikkhu acepta, si así lo desea...

¿Qué opinas, Jīvaka? ¿Elegiría ese bhikkhu en tal ocasión [aceptar esa invitación] para su propia aflicción, o para la aflicción de otro, o para la aflicción de ambos? —No, venerable señor. —¿Acaso ese bhikkhu se sustenta con comida intachable en esa ocasión?

11. —Sí, venerable señor. He escuchado esto, venerable señor: Brahmā mora en la ecuanimidad. Venerable señor, el Bienaventurado es mi testigo visible de eso; pues el Bienaventurado mora en la ecuanimidad.

—Jīvaka, cualquier lujuria, cualquier odio, cualquier engaño por el cual pudiera surgir la crueldad (*vihesā*), el descontento (*arati*) o la

aversión (*paṭigha*) han sido abandonados por el Tathāgata, cortados de raíz, hechos como un tocón de palma, eliminados para que ya no estén sujetos a futuro surgimiento. Si lo que dijiste [*con relación a que el Bienaventurado mora en la ecuanimidad*] se refería a esto, entonces te lo permito.⁵

—Venerable señor, lo que dije se refería precisamente a eso.

12. —Si alguien mata a un ser viviente para el Tathāgata o su discípulo, acumula muchos deméritos en cinco instancias. Cuando dice: —Ve y trae ese ser viviente, esta es la primera instancia en la que acumula mucho demérito.

Cuando ese ser vivo experimenta dolor y pena al ser conducido junto con un cabestro, esta es la segunda instancia en la que acumula muchos deméritos.

Cuando dice: —Ve y mata a ese ser viviente, esta es la tercera instancia en la que acumula mucho demérito. Cuando ese ser vivo experimenta dolor y pena al ser sacrificado, esta es la cuarta instancia en la que acumula mucho demérito.

Cuando le proporciona al Tathāgata o a su discípulo alimentos que no están permitidos, este es el quinto caso en el que acumula muchos deméritos.

Cualquiera que mate a un ser viviente para el Tathāgata o su discípulo acumula muchos deméritos en estas cinco instancias.

13. Cuando se dijo esto, Jīvaka Komārabhacca dijo al Bienaventurado: —¡Es maravilloso, venerable Señor, es maravilloso! Los bhikkhus se sostienen con alimentos permitidos. Los bhikkhus se sostienen con comida intachable. ¡Magnífico, venerable Señor! ¡Magnífico, venerable Señor!... Que el Bienaventurado me recuerde desde hoy, como un seguidor laico que ha ido a él en busca de refugio de por vida.⁶

NOTAS M.55

1. BB: Jīvaka era el hijo abandonado de una cortesana. Descubierta y criado por el príncipe Abhaya, estudió medicina en Takkasilā y más tarde fue nombrado médico personal del Buda. Se convirtió en alguien que *entró en la corriente* después de escuchar al Buda enseñar el Dhamma.
2. BB: Este pasaje establece clara y explícitamente las regulaciones sobre el consumo de carne establecidas por el Buda para el Saṅgha. Se observará que el Buda no exige que los bhikkhus sigan una dieta vegetariana, pero les permite consumir carne cuando están seguros de que el animal no ha sido sacrificado especialmente para proporcionarles alimento. Esta carne se llama *tikoṭiparisuddha*, “pura en tres aspectos”, porque no se ve, no se oye, ni se sospecha que provenga de un animal sacrificado específicamente para el bhikkhu. El precepto budista laico de abstenerse de quitar la vida le prohibiría matar para alimentarse, pero no prohíbe comprar carne preparada a partir de animales ya muertos. Para obtener más información sobre este tema, consulte Vin Mv Kh 6 / i.237–38 e I.B. Horner, *Early Buddhism and the Taking of Life*, págs. 20-26.

NT: El Buda hizo un gran hincapié de que los dos ofrecimientos de comida más meritorios durante todo su ministerio fueron el ofrecimiento de gachas de arroz por parte de Sujata (previo a su iluminación) y el de carne de cerdo por parte de Cunda (previo a su *parinibbāna*). Debido a lo meritorio de la ofrenda, hecha en una ocasión tan importante, el Buda dijo a Ānanda que por ningún motivo Cunda debería ser censurado.

3. NT: para un bhikkhu el placer derivado de la ingesta de alimento es generalmente la experiencia de placer sensorial más intensa que experimenta diariamente. En diversas partes del Canon el Buda enfatiza que el practicante debe entender el origen, el cese, la satisfacción, el peligro y la vía de escape con respecto a los placeres sensoriales. La reflexión diaria acerca de los requisitos (comida, túnicas, hospedaje y medicinas) lleva implícita este énfasis.
4. BB: Aquí el Buda muestra que no se limita a permanecer en la benevolencia amorosa suprimiendo su mala voluntad con *jhāna* basada en la benevolencia amorosa, como lo hace la divinidad Brahmā, sino que ha erradicado las raíces de la mala voluntad mediante su logro del estado de *arahant*.

5. BB: La crueldad, el descontento y la aversión (*vihesā, arati, paṭigha*) son lo opuesto a la compasión, la alegría apreciativa y la ecuanimidad, respectivamente.

NT: El párrafo §11 indica una sutileza importante, en el sentido de que el Buda le pide a Jīvaka que confirme su afirmación, ya que la ecuanimidad de un Brahmā es de un rango inferior a la ecuanimidad de un *arahant* o un Buda. La ecuanimidad de un *arahant* o un Buda está completamente libre de las tres raíces de lo malsano, tal como lo aclara el Buda en el fragmento correspondiente.

6. BB: Es desconcertante que Jīvaka se declare aquí un seguidor laico como si fuera la primera vez, dado que ya se había establecido en la entrada a la corriente. Quizás esta fórmula se utilizó como un medio para reafirmar la dedicación a la Triple Joya y no se limitó a que en ese momento tomara inicialmente el refugio.

56. *Upāli Sutta*

A Upāli

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado estaba residiendo en Nāḷandā, en el Bosquecillo de mangos de Pāvārika.

2. Ahora bien, en esa ocasión, el Nigaṇṭha Nātaputta estaba en Nāḷandā con una gran asamblea de Nigaṇṭhas. Luego, cuando el Nigaṇṭha [llamado] Dīgha Tapassī¹ hubo vagado por dádivas de alimento en Nāḷandā y regresado de su ronda, después de su comida fue al Bosquecillo de mangos de Pāvārika para ver al Bienaventurado. Intercambió saludos con el Bienaventurado, y cuando éste terminó la conversación cortés y amable, se quedó a un lado. Mientras estaba allí, el Bienaventurado le dijo: —Hay asientos, Tapassī, siéntate si quieres.

3. Cuando se dijo esto, Dīgha Tapassī tomó un asiento bajo y se sentó a un lado. Entonces el Bienaventurado le preguntó: —Tapassī, ¿cuántos tipos de acción describe el Nigaṇṭha Nātaputta para la realización de malas acciones, para la perpetración de malas acciones?

—Amigo Gautama, el Nigaṇṭha Nātaputta no está acostumbrado a usar la descripción “acción, acción”; el Nigaṇṭha Nātaputta está acostumbrado a usar la descripción “vara, vara (*daṇḍa*)”.²

—Entonces, Tapassī, ¿cuántos tipos de vara describe el Nigaṇṭha Nātaputta para la realización de malas acciones, para la perpetración de malas acciones?

—Amigo Gautama, el Nigaṇṭha Nātaputta describe tres tipos de vara para la realización de malas acciones, para la perpetración de malas acciones; es decir, la vara corporal, la vara verbal y la vara mental.³

—¿Cómo es entonces, Tapassī, la vara corporal una, la vara verbal otra, y la vara mental todavía otra?

—La vara corporal es una, amigo Gautama, la vara verbal es otra, y la vara mental es otra más.

—De estos tres tipos de vara, Tapassī, así analizados y distinguidos, ¿cuál tipo de vara describe el Nigaṇṭha Nātaputta como la más reproducible para la realización de malas acciones, para la perpetración de malas acciones: la vara corporal o la vara verbal o la vara mental?

—De estas tres clases de vara, amigo Gautama, así analizadas y distinguidas, el Nigaṇṭha Nātaputta describe la vara corporal como la más reprobable para la realización de malas acciones, para la perpetración de malas acciones, y no tanto la vara verbal y la vara mental.

—¿Dices la vara corporal, Tapassī?

—Digo la vara corporal, amigo Gautama.

—¿Dices la vara corporal, Tapassī?

—Digo la vara corporal, amigo Gautama.

—¿Dices la vara corporal, Tapassī?

—Digo la vara corporal, amigo Gautama.

Así, el Bienaventurado hizo que Nigaṇṭha Dīgha Tapassī mantuviera su declaración hasta la tercera vez.

4. Entonces el Nigaṇṭha Dīgha Tapassī preguntó al Bienaventurado: —Amigo Gautama, ¿cuántas clases de varas describe para la realización de malas acciones, para la perpetración de malas acciones?

—Tapassī, el Tathāgata no está acostumbrado a usar la descripción “vara, vara”; el Tathāgata está acostumbrado a usar la descripción “acción, acción”.

—Pero, amigo Gautama, ¿cuántas clases de acción describe para la realización de malas acciones, para la perpetración de malas acciones?

—Tapassī, describo tres tipos de acción para la realización de malas acciones, para la perpetración de malas acciones: es decir, acción corporal, acción verbal y acción mental.

—¿Cómo entonces, amigo Gautama, es la acción corporal una, acción verbal otra, y acción mental todavía otra?

—La acción corporal es una, Tapassī, la acción verbal es otra, y la acción mental es aún otra.

—De estas tres clases de acción, amigo Gautama, así analizadas y distinguidas, ¿cuál clase de acción describe como la más reprobable para la realización de la mala acción, para la perpetración de la mala acción: la acción corporal o la acción verbal o la acción mental?

—De estos tres tipos de acción, Tapassī, así analizados y distinguidos, describo la acción mental (*cetanā*) como la más reprobable para la realización de la mala acción, para la perpetración de la mala acción, y no tanto la acción corporal y la acción verbal.⁴

—¿Dice acción mental, amigo Gautama?

—Digo acción mental, Tapassī.

—¿Dice acción mental, amigo Gautama?

—Digo acción mental, Tapassī.

—¿Dice acción mental, amigo Gautama?

—Digo acción mental, Tapassī.

Así, el Nigaṇṭha Dīgha Tapassī hizo que el Bienaventurado mantuviera su declaración hasta la tercera vez, después de lo cual se levantó de su asiento y se dirigió al Nigaṇṭha Nātaputta.

5. Ahora bien, en esa ocasión, el Nigaṇṭha Nātaputta estaba sentado junto con una gran asamblea de laicos de Bālaka encabezada por Upāli. El Nigaṇṭha Nātaputta vio venir al Nigaṇṭha Dīgha Tapassī en la distancia y le preguntó: —Ahora, ¿de dónde vienes en medio del día, Tapassī?

—Vengo de la presencia del samaṇa Gautama, venerable señor.

—¿Tuviste alguna conversación con el samaṇa Gautama, Tapassī?

—Tuve una conversación con el samaṇa Gautama, venerable señor.

—¿Cómo fue tu conversación con él, Tapassī?

Luego, el Nigaṇṭha Dīgha Tapassī relató al Nigaṇṭha Nātaputta toda su conversación con el Bienaventurado.

6. Cuando se dijo esto, el Nigaṇṭha Nātaputta le dijo: —¡Bien, bien, Tapassī! El Nigaṇṭha Dīgha Tapassī ha respondido al samaṇa Gautama como un discípulo bien instruido que entiende correctamente la dispensación de su maestro. ¿Para qué cuenta la insignificante vara mental en comparación con la vara corporal burda? Por el contrario, la vara corporal es la más reprobable para la ejecución de la mala acción, y no tanto la vara verbal y la vara mental.

7. Cuando se dijo esto, el jefe de familia Upāli dijo al Nigaṇṭha Nātaputta: —¡Bien, bien, venerable señor, [lo dicho] por el Dīgha Tapassī! El venerable Tapassī ha respondido al samaṇa Gautama como un discípulo bien instruido que comprende correctamente la dispensación de su maestro. ¿Para qué cuenta la insignificante vara mental trivial en comparación con la vara corporal burda? Por el contrario, la vara corporal es la más reprobable para la ejecución de malas acciones, para la perpetración de malas acciones, y no tanto la vara verbal y la vara mental.

Ahora, venerable señor, iré y refutaré la doctrina del samaṇa Gautama sobre la base de esta declaración. Si el samaṇa Gautama sostiene ante mí lo que el venerable Dīgha Tapassī le hizo sostener, entonces, al igual que un hombre fuerte⁵ podría apoderarse de un carnero de pelo largo por el pelo y arrastrarlo hacia adelante, hacia atrás y alrededor, así en el debate arrastraré al samaṇa Gautama hacia adelante, hacia atrás y alrededor. Así como un fuerte trabajador cervecero podría arrojar un gran tamiz de cervecería en un tanque de agua profundo, y tomándolo por las esquinas, arrastrándolo hacia adelante, hacia atrás y alrededor, así en el debate arrastraré al samaṇa Gautama hacia adelante, hacia atrás y alrededor. Así como un fuerte mezclador de cerveza podría tomar un colador por las esquinas y sacudirlo por abajo y por arriba y golpearlo por todos lados, así en el debate sacudiré al samaṇa Gautama

por arriba y por abajo y lo golpearé por todos lados. Y así como un elefante de sesenta años podría sumergirse en un estanque profundo y disfrutar jugando al lavado de cáñamo, yo disfrutaré jugando al lavado de cáñamo con el samaṇa Gautama”. Venerable señor, iré y refutaré la doctrina del samaṇa Gautama sobre la base de esta declaración.

—Ve, jefe de familia, y refuta la doctrina del samaṇa Gautama sobre la base de esta declaración. Porque o debo refutar la doctrina del samaṇa Gautama o lo hará el Nigaṇṭha Dīgha Tapassī o tú mismo.

8. Cuando se dijo esto, el Nigaṇṭha Dīgha Tapassī dijo al Nigaṇṭha Nātaputta: —Venerable señor, no estoy de acuerdo con que el jefe de familia Upāli deba [tratar de] refutar la doctrina del samaṇa Gautama. Porque el samaṇa Gautama es un mago y conoce una magia de conversión por la cual convierte a los discípulos de otros sectarios.

—Es imposible, Tapassī, no puede suceder que el jefe de familia Upāli se pase como discípulo bajo el samaṇa Gautama; pero es posible, puede suceder que el samaṇa Gautama pueda pasar al discipulado bajo el jefe de familia Upāli. Ve, jefe de familia, y refuta la doctrina del samaṇa Gautama. Porque o debo refutar la doctrina del samaṇa Gautama o lo hará el Nigaṇṭha Dīgha Tapassī o tú mismo.

Por segunda vez... Por tercera vez, Nigaṇṭha Dīgha Tapassī le dijo a Nigaṇṭha Nātaputta: —Venerable señor, no estoy de acuerdo con que el jefe de familia Upāli deba tratar de refutar la doctrina del samaṇa Gautama. Porque el samaṇa Gautama es un mago y conoce una magia de conversión por la cual convierte a los discípulos de otros sectarios.

—Es imposible, Tapassī, no puede suceder que el jefe de familia Upāli pase a ser un discípulo bajo el samaṇa Gautama; pero es posible, puede suceder que el samaṇa Gautama pueda pasar al discipulado bajo el jefe de familia Upāli. Ve, jefe de familia, y refuta la doctrina del samaṇa Gautama. Porque o debo refutar la doctrina del samaṇa Gautama o lo hará el Nigaṇṭha Dīgha Tapassī o tú mismo.

9. —Sí, venerable señor, respondió el jefe de familia Upāli, y se levantó de su asiento, y después de rendir homenaje al Nigaṇṭha Nātaputta, manteniéndolo a su derecha, partió para ir a donde el Bienaventurado en el Bosquecillo de mangos de Pāvārika. Habiendo llegado allí, y después de rendir homenaje al Bienaventurado, se sentó a un lado y le preguntó al Bienaventurado: —Venerable señor, ¿vino aquí el Nigaṇṭha Dīgha Tapassī?

—El Nigaṇṭha Dīgha Tapassī vino aquí, jefe de familia.

—Venerable señor, ¿tuvo alguna conversación con él?

—Tuve una conversación con él, jefe de familia.

—¿Cómo fue su conversación con él, venerable señor?

Luego, el Bienaventurado relató al jefe de familia Upāli toda su conversación con el Nigaṇṭha Dīgha Tapassī.

10. Cuando se dijo esto, el jefe de familia Upāli dijo al Bienaventurado: —¡Bien, bien, venerable señor, por parte de Tapassī! El Nigaṇṭha Dīgha Tapassī ha respondido al Bienaventurado como un discípulo bien instruido que entiende correctamente la dispensación de su maestro. ¿Para qué cuenta la insignificante vara mental en comparación con la vara corporal burda? Por el contrario, la vara corporal es la más reprobable para la ejecución de malas acciones, para la perpetración de malas acciones, y no tanto la vara verbal y la vara mental.

—Jefe de familia, si debatieras sobre la base de la verdad, podríamos tener una conversación sobre esto.

—Debatiré sobre la base de la verdad, venerable señor, así que tengamos una conversación sobre esto.

11. —¿Qué te parece, jefe de familia? Aquí, algún Nigaṇṭha podría estar afligido, sufriendo y gravemente enfermo [con una enfermedad que necesita tratamiento con agua fría, que sus votos prohíben] y podría rechazar el agua fría [aunque anhelándola mentalmente] y usar solo [la permisible] agua caliente [manteniendo así sus votos corporal y verbalmente]. Como no recibe agua fría, podría morir. Ahora bien, jefe de familia, ¿dónde describiría el Nigaṇṭha Nātaputta su renacimiento?

—Venerable señor, hay *devas* llamados “*atados a la mente*”; renacería allí. ¿Por qué es eso? Porque cuando murió todavía estaba *atado mentalmente* [por el apego].⁶

—Jefe de familia, jefe de familia, ¡presta atención a cómo respondes! Lo que dijiste después no concuerda con lo que dijiste antes, ni lo que dijiste antes concuerda con lo que dijiste después. Sin embargo, hiciste esta declaración: “Debatiré sobre la base de la verdad, venerable señor, así que tengamos una conversación sobre esto”.

—Venerable señor, aunque el Bienaventurado ha hablado así, sin embargo, la vara corporal es la más reprobable para la ejecución de la mala acción, para la perpetración de la mala acción, y no tanto la vara verbal y la vara mental.⁷

12. —¿Qué te parece, jefe de familia? Aquí, algún Nigaṇṭha podría estar restringido con cuatro frenos: frenado por todas las restricciones, sujetado por todas las restricciones, limpiado por todas las restricciones y reclamado por todas las restricciones⁸ —y, sin embargo, al avanzar y regresar, provoca la destrucción de muchos pequeños seres vivos. ¿Qué resultado le describe el Nigaṇṭha Nātaputta?

—Venerable señor, el Nigaṇṭha Nātaputta no describe lo que no es intencionado como muy censurable.

—¿Pero si uno ejerce la intención, jefe de familia?

—Entonces es muy reprobable, venerable señor.

—¿y bajo cuál de las tres varas describe el Nigaṇṭha Nātaputta la volición, jefe de familia?

—Bajo la vara mental, venerable señor.⁹

—Jefe de familia, jefe de familia, ¡presta atención a cómo respondes! Lo que dijiste después no concuerda con lo que dijiste antes, ni lo que dijiste antes concuerda con lo que dijiste después. Sin embargo, hiciste esta declaración: “Debatiré sobre la base de la verdad, venerable señor, así que tengamos una conversación sobre esto”.

—Venerable señor, aunque el Bienaventurado ha hablado así, sin embargo, la vara corporal es la más reprensible para la ejecución de malas acciones, para la perpetración de malas acciones, y no tanto la vara verbal y la vara mental.

13. —¿Qué te parece, jefe de familia? ¿Es este pueblo de Nālandā exitoso y próspero, está poblado y lleno de gente?

—Sí, venerable señor, así es.

—¿Qué te parece, jefe de familia? Supongamos que un hombre viniera aquí blandiendo una espada y hablara así: —En un momento, en un instante, convertiré a todos los seres vivos en este pueblo de Nālandā en una masa de carne, en un montón de carne, jefe de familia, ¿sería capaz ese hombre de hacer eso?

—Venerable señor, diez, veinte, treinta, cuarenta o incluso cincuenta hombres no serían capaces de convertir a todos los seres vivos en esta ciudad de Nālandā en una masa de carne, en un montón de carne en un momento o instante, ¿Entonces, qué significaría un solo hombre ordinario?

—¿Qué te parece, jefe de familia? Supongamos que algún *samaṇa* o brahmán viniera aquí en posesión de un poder sobrenatural y alcanzara el dominio de la mente, y hablara así: —Reduciré a cenizas este pueblo de Nālandā con un acto mental de odio. ¿Qué piensas, jefe de familia, sería capaz de hacer eso un *samaṇa* o un brahmán?

—Venerable señor, tal *samaṇa* o brahmán que poseyera un poder sobrenatural y alcanzara el dominio de la mente sería capaz de reducir a diez, veinte, treinta, cuarenta o incluso cincuenta Nālandās a cenizas con un acto mental de odio, entonces, ¿qué significaría una sola y trivial Nālandā?

—Jefe de familia, jefe de familia, ¡presta atención a cómo respondes! Lo que dijiste después no concuerda con lo que dijiste antes, ni lo que dijiste antes concuerda con lo que dijiste después. Sin embargo, hiciste esta declaración: “Debatiré sobre la base de la verdad, venerable señor, así que tengamos una conversación sobre esto”.

—Venerable señor, aunque el Bienaventurado ha hablado así, la vara corporal es la más reproducible para la ejecución de malas acciones, para la perpetración de malas acciones, y no tanto la vara verbal y la vara mental.

14. —¿Qué te parece, jefe de familia? ¿Has oído cómo los bosques de Daṇḍaka, Kālinga, Mejjha y Mātanga se convirtieron en bosques?¹⁰ —Sí, venerable señor. —De acuerdo con lo que escuchaste, ¿cómo se convirtieron en bosques? —Venerable señor, escuché que se convirtieron en bosques por medio de un acto mental de odio por parte de los videntes.

—Jefe de familia, jefe de familia, ¡presta atención a cómo respondes! Lo que dijiste antes no concuerda con lo que dijiste después, ni lo que dijiste después concuerda con lo que dijiste antes. Sin embargo, hiciste esta declaración: “Debatiré sobre la base de la verdad, venerable señor, así que tengamos una conversación sobre esto”.

15. —Venerable señor, quedé satisfecho y complacido con el primer símil del Bienaventurado. Sin embargo, pensé que me opondría así al Bienaventurado ya que deseaba escuchar las variadas soluciones del Bienaventurado al problema. ¡Magnífico, venerable señor! ¡Magnífico, venerable señor! El Bienaventurado ha aclarado el Dhamma de muchas maneras, como si estuviera poniendo en pie lo que había sido derribado, revelando lo que estaba oculto, mostrando el camino a quien estaba perdido, o levantando una lámpara en la oscuridad para que aquellos con vista pudieran ver formas visibles. Venerable señor, acudo al Bienaventurado en busca de refugio y al Dhamma y al Saṅgha de los bhikkhus. Que el Bienaventurado me recuerde como un seguidor laico que ha ido a él en busca de refugio de por vida.

16. —Investiga a fondo, jefe de familia. Es bueno que personas tan conocidas como tú investiguen a fondo.

—Venerable señor, estoy aún más satisfecho y complacido con el Bienaventurado por decirme eso. Porque los otros sectarios, al adquirirme como su discípulo, llevarían un estandarte por todo Nālandā anunciando: “El jefe de familia Upāli ha tenido a bien ser un discípulo bajo nosotros”. Pero, por el contrario, el Bienaventurado me dice: — Investiga a fondo, jefe de familia. Es bueno que personas tan conocidas como tú investiguen a fondo. Así que, por segunda vez, venerable señor, voy al Bienaventurado en busca de refugio y al Dhamma y al Saṅgha de los bhikkhus. Que el Bienaventurado me recuerde como un seguidor laico que ha ido a él en busca de refugio de por vida.

17. —Jefe de familia, tu familia ha apoyado durante mucho tiempo a los Nigaṇṭhas y debes considerar que se les debe dar ofrendas de alimento cuando vengan por ellas.

—Venerable señor, estoy aún más satisfecho y complacido con el Bienaventurado por decirme eso. Venerable señor, he oído que el samana Gautama dice así: “Los regalos deben ser dados sólo a mí; los regalos no deben ser dados a otros. Los regalos deben darse solo a mis discípulos; no se deben dar regalos a los discípulos de otros. Sólo es muy fructífero lo que se me da a mí, no lo que se da a los demás.

Solo lo que se da a mis discípulos es muy fructífero, no lo que se da a los discípulos de otros”. Pero, por el contrario, el Bienaventurado me anima a dar regalos a los Nigaṇṭhas. De todos modos, sabremos el tiempo para eso, venerable señor. Así que, por tercera vez, venerable señor, voy al Bienaventurado para tomar refugio y al Dhamma y al Saṅgha de bhikkhus. Que el Bienaventurado me recuerde como un seguidor laico que ha ido a él en busca de refugio de por vida.

18. Entonces el Bienaventurado dio al jefe de familia Upāli instrucción progresiva, es decir, plática acerca de dar, sobre la virtud, acerca de los cielos; explicó el peligro, la degradación y la corrupción de los placeres sensoriales y la bendición de la renuncia. Cuando supo que la mente del jefe de familia Upāli estaba lista, receptiva, libre de obstáculos, gozosa y confiada, le explicó la enseñanza especial de los Budas: el sufrimiento, su origen, su cese y el camino hacia el cese del sufrimiento. Así como un paño limpio al que se le quitaron todas las manchas tomaría el tinte uniformemente, así también, mientras el jefe de familia Upāli estaba sentado allí, la visión pura e inmaculada del Dhamma surgió en él: “Todo lo que está sujeto a surgir está sujeto a cesar”.¹¹ Entonces el cabeza de familia Upāli vio el Dhamma, alcanzó el Dhamma, entendió el Dhamma, comprendió el Dhamma; cruzó más allá de toda duda, acabó con la perplejidad, ganó intrepidez y se independizó de los demás en la dispensación del Maestro.¹² Entonces dijo al Bienaventurado: —Ahora, venerable señor, debemos irnos. Estamos ocupados y tenemos mucho que hacer.

—Puedes irte, jefe de familia, cuando te convenga.

19. Entonces el jefe de familia Upāli, habiéndose deleitado y regocijado con las palabras del Bienaventurado, se levantó de su asiento, y después de rendir homenaje al Bienaventurado, manteniéndolo a su derecha, partió para regresar a su propia casa. Allí se dirigió al portero así: —Buen portero, a partir de hoy cierro mi puerta a los nigaṇṭhas y las nigaṇṭhīs, y abro mi puerta a los bhikkhus, bhikkhunīs, hombres seguidores laicos y mujeres seguidoras laicas del Bienaventurado. Si viene algún Nigaṇṭha, entonces dígame así: —Espere, venerable señor, no entre. A partir de hoy, Upāli, el jefe de familia ha pasado al discipulado del samaṇa Gautama. Ha cerrado su puerta a los nigaṇṭhas y nigaṇṭhīs, y la ha abierto a los bhikkhus, bhikkhunīs, hombres seguidores laicos y mujeres seguidoras del Bienaventurado. Venerable señor, si necesita alimento, espere aquí; se lo traerán aquí. —Sí, venerable señor, contestó el portero.

20. El Nigaṇṭha Dīgha Tapassī escuchó: —El jefe de familia Upāli se ha pasado al discipulado bajo el samaṇa Gautama. Luego fue al Nigaṇṭha Nātaputta y le dijo: —Venerable señor, he oído esto: el jefe de familia Upāli ha pasado al discipulado del samaṇa Gautama.

—Es imposible, Tapassī, no puede suceder que el jefe de familia Upāli pase al discipulado bajo el samaṇa Gautama; pero es posible, puede suceder que el samaṇa Gautama pueda pasar al discipulado bajo el jefe de familia Upāli.

Una segunda vez... Y una tercera vez, Nigaṇṭha Dīgha Tapassī le dijo a Nigaṇṭha Nātaputta: —Venerable señor, he oído esto: el jefe de familia Upāli se ha pasado al discipulado del samaṇa Gautama.

—Es imposible, Tapassī, no puede suceder...

—Venerable señor, ¿debería ir y averiguar si el jefe de familia Upāli se ha pasado o no al discipulado del samaṇa Gautama?

—Ve, Tapassī, y averigua si se ha pasado o no al discipulado del samaṇa Gautama.

21. Entonces el Nigaṇṭha Dīgha Tapassī fue a la casa del jefe de familia Upāli. El portero lo vio venir a lo lejos y le dijo: —Espere, venerable señor, no entre. A partir de hoy, Upāli, el jefe de familia ha pasado al discipulado del samaṇa Gautama. Ha cerrado Su puerta a los nigaṇṭhas y nigaṇṭhīs, y la ha abierto a los bhikkhus, bhikkhunīs, hombres seguidores laicos y mujeres seguidoras laicas del Bienaventurado. Venerable señor, si necesita alimento, espere aquí; se lo traerán aquí.

—No necesito alimento, amigo —dijo— y se dio la vuelta y fue a donde se encontraba el Nigaṇṭha Nātaputta y le dijo: —venerable señor, es muy cierto que el jefe de familia Upāli se ha pasado al discipulado del samaṇa Gautama. Venerable señor, no obtuve su consentimiento cuando le dije: venerable señor, no estoy de acuerdo con que el jefe de familia Upāli deba tratar de refutar la doctrina del samaṇa Gautama. Porque el samaṇa Gautama es un mago y conoce una magia de conversión mediante la cual convierte a los discípulos de otros sectarios. ¡Y ahora, venerable señor, su jefe de familia Upāli ha sido convertido por el samaṇa Gautama con su magia de conversión!

—Es imposible, Tapassī, no puede suceder que el jefe de familia Upāli pase al discipulado bajo el samaṇa Gautama; pero es posible, puede suceder que el samaṇa Gautama pudiera pasar al discipulado bajo el jefe de familia Upāli.

Una segunda vez... Y una tercera vez el Nigaṇṭha Dīgha Tapassī le dijo al Nigaṇṭha Nātaputta: —Venerable señor, es muy cierto que el jefe de familia Upāli se ha pasado al discipulado del samaṇa Gautama... ¡con su magia de conversión!

—Es imposible, Tapassī, no puede suceder... puede suceder que el samaṇa Gautama llegue al discipulado bajo el jefe de familia Upāli. Ahora iré yo mismo y averiguaré si se ha pasado o no al discipulado del samaṇa Gautama.

22. Entonces el Nigaṇṭha Nātaputta fue con una gran asamblea de Nigaṇṭhas a la casa del jefe de familia Upāli. El portero lo vio venir de

lejos y le dijo: —Espere, Venerable señor, no entre. A partir de hoy, Upāli, el jefe de familia ha pasado al discipulado del samaṇa Gautama. Ha cerrado su puerta a los nigaṇṭhas y nigaṇṭhīs, y ha abierto su puerta a los bhikkhus, bhikkhunīs, hombres seguidores laicos y mujeres seguidoras laicas del Bienaventurado. Venerable señor, si necesita alimento, espere aquí; se lo traerán aquí.

—Buen portero, ve a donde se encuentra el jefe de familia Upāli y dile: venerable señor, el Nigaṇṭha Nātaputta está parado en la puerta exterior con una gran asamblea de Nigaṇṭhas; él desea verte.

—Sí, venerable señor, contestó, y fue a donde se encontraba el jefe de familia Upāli y le dijo: venerable señor, el Nigaṇṭha Nātaputta está parado en la puerta exterior con una gran asamblea de Nigaṇṭhas; él desea verle.

—En ese caso, buen portero, prepare asientos en el pasillo de la puerta central. —Sí, venerable señor —respondió, y después de haber preparado los asientos en el salón de la puerta central, regresó a donde se encontraba el jefe de familia Upāli y le dijo: —venerable señor, los asientos están preparados en el salón de la puerta central. Puede venir cuando le convenga.

23. Entonces el jefe de familia Upāli fue al salón de la puerta central y se sentó en el asiento más alto, mejor, principal y más excelente que había allí. Luego le dijo al portero: —Ahora, buen portero, ve al Nigaṇṭha Nātaputta y dile: —Venerable señor, el jefe de familia Upāli dice: entra, venerable señor, si lo deseas. —Sí, venerable señor, respondió, y fue al Nigaṇṭha Nātaputta y le dijo: —Venerable señor, el jefe de familia Upāli dice: entre, venerable señor, si lo desea.

Entonces el Nigaṇṭha Nātaputta fue con la gran asamblea de Nigaṇṭhas al salón de la puerta central.

24. Previamente, cuando el jefe de familia Upāli vio al Nigaṇṭha Nātaputta venir a la distancia, solía salir a su encuentro, desempolvar el asiento más alto, mejor, principal y más excelente allí con una túnica superior, y habiéndolo arreglado todo alrededor, hacía que se sentara en él. Pero ahora, mientras él se sentaba en el asiento más alto, mejor, principal y excelente, le dijo a Nigaṇṭha Nātaputta: —Venerable señor, hay asientos; siéntate si quieres.

25. Cuando se dijo esto, el Nigaṇṭha Nātaputta dijo: —Jefe de familia, estás loco, eres un imbécil. Ibas diciendo: venerable señor, refutaré la doctrina del samaṇa Gautama, y has vuelto atrapado por la vasta red de su doctrina. Como si un hombre fuera a castrar a alguien y volviera castrado, como si un hombre fuera a sacarle los ojos a alguien y volviera con sus propios ojos sacados; así también tú, jefe de familia, fuiste diciendo: venerable señor, refutaré la doctrina del samaṇa Gautama, y has vuelto atrapado por la vasta red de su doctrina. ¡Jefe

de familia, has sido convertido por el samaṇa Gautama con su magia de conversión!

26. —¡Auspiciosa es esa magia de conversión, venerable señor, buena es esa magia de conversión!¹³ Venerable señor, si mis queridos parientes y asociados se convirtieran por esta conversión, conduciría al bienestar y la felicidad de mis parientes durante mucho tiempo. Si todos los nobles fueran convertidos por esta conversión, conduciría al bienestar y la felicidad de los nobles durante mucho tiempo. Si todos los brahmanes... todos los comerciantes... todos los trabajadores fueran convertidos por esta conversión, conduciría al bienestar y la felicidad de los trabajadores durante mucho tiempo. Si el mundo con sus *devas*, sus *Māras* y sus *Brahmās*, esta generación con sus *samaṇas* y brahmanes, sus príncipes y su pueblo, fueran convertidos por esta conversión, conduciría al bienestar y la felicidad del mundo por un largo tiempo. En cuanto a esto, venerable señor, te daré un símil, porque algunos sabios entienden aquí el significado de una declaración mediante un símil.

27. Venerable señor, había una vez un brahmán que era viejo, anciano y cargado de años, y tenía por esposa a una joven brahmán que estaba embarazada y cerca de su parto. Entonces ella le dijo: —Ve, brahmán, compra un mono joven en el mercado y tráemelo como compañero de juegos para mi hijo. Él respondió: —Espere, señora, hasta que haya dado a luz al niño. Si da a luz un varón, entonces iré al mercado y compraré un mono macho joven y se lo traeré como compañero de juegos para su hijito; pero si tiene una niña, entonces iré al mercado y compraré una mona joven y se la traeré como compañera de juegos para su hijita. Por segunda vez hizo la misma petición y recibió la misma respuesta. Por tercera vez hizo la misma petición. Entonces, como su mente estaba ligada a ella con amor, fue al mercado, compró un mono macho joven, lo trajo de vuelta y le dijo: —He comprado este mono macho joven en el mercado y lo he traído para usted como un compañero de juegos para su hijo. Entonces ella le dijo: —Ve, brahmán, lleva este mono macho joven a Rattapāṇi, el hijo del tintorero, y dile: “Buen Rattapāṇi, quiero que este mono macho joven sea teñido del color llamado ungüento amarillo, machacado y vuelto a machacar, y alisado por ambos lados”. Entonces, como su mente estaba ligada a ella con amor, llevó al mono macho joven a Rattapāṇi, el hijo del tintorero, y le dijo: —Buen Rattapāṇi, quiero que este macho joven mono sea teñido del color llamado ungüento amarillo, machacado y vuelto a machacar, y alisado por ambos lados. Rattapāṇi, el hijo del tintorero, le dijo: —Venerable señor, este mono macho joven tomará un teñido, pero no un machacado ni un alisado. Así también, venerable señor, la doctrina de los necios Nigaṇṭhas deleitará a los necios, pero no a los sabios, y no tolerará la prueba o el alisamiento.

Luego, venerable señor, en otra ocasión ese brahmán llevó un par de prendas nuevas a Rattapāṇi, el hijo del tintorero, y le dijo: —Buen Rattapāṇi, quiero que este par de prendas nuevas sean teñidas del color llamado amarillo-ungüento, machacado y vuelto a machacar, y alisado por ambos lados.

Rattapāṇi, el hijo del tintorero, le dijo: —Venerable señor, este par de prendas nuevas se teñirá, se machacará y se alisará. Así también, venerable señor, la doctrina de ese Bienaventurado, Consumado y plenamente iluminado, hará las delicias de los sabios, pero no de los necios, y resistirá la prueba y será alisada.

28. —Jefe de familia, la asamblea y el rey te conocen así: “El jefe de familia Upāli es un discípulo del Nigaṇṭha Nātaputta”. ¿De quién deberíamos considerarte discípulo?

Cuando se dijo esto, el padre de familia Upāli se levantó de su asiento y, arreglándose la túnica superior sobre un hombro, extendió sus manos en un saludo reverencial en dirección al Bienaventurado y le dijo al Nigaṇṭha Nātaputta:

29. —En ese caso, venerable señor, oye de quién soy discípulo:

“Él es el Sabio que ha desechado el engaño,
abandonó el desierto del corazón,¹⁴ vencedor en la batalla;
no conoce la angustia, es perfectamente ecuánime,
maduro en la virtud, de excelente sabiduría;
más allá de todas las tentaciones,¹⁵ es inmaculado:
El Bienaventurado es él, y yo soy su discípulo.

Libre de perplejidad, permanece contento,
despreciando las ganancias mundanas, recipiente de alegría;
un ser humano que ha cumplido con el deber del *samaṇa*,
un hombre que porta su cuerpo final;
Él es absolutamente incomparable y absolutamente sin
mancha:
El Bienaventurado es él, y yo soy su discípulo.

Él está libre de dudas y es hábil,
el entrenador y excelente líder.
Ninguno puede superar sus resplandecientes cualidades;
sin dudar, es el iluminador;
habiendo cortado la presunción, él es el héroe:
El Bienaventurado es él, y yo soy su discípulo.

El líder de la manada, no se puede medir,
sus profundidades son insondables, llegó al silencio;¹⁶
proveedor de seguridad, poseedor de conocimiento,

permanece en el Dhamma, interiormente restringido;
habiendo vencido todas las ataduras, está liberado:
El Bienaventurado es él, y yo soy su discípulo.

El colmillo inmaculado, viviendo en la lejanía,
con cadenas todas rotas, completamente liberado;
hábil en la discusión, imbuido de sabiduría,
arriado su estandarte;¹⁷ ya no codicia;
habiéndose domado a sí mismo, ya no prolifera:¹⁸
El Bienaventurado es él, y yo soy su discípulo.

El mejor de los videntes,¹⁹ sin esquemas engañosos,
ganado el triple conocimiento, alcanzado la santidad;
su corazón es limpio, un maestro del discurso,
vive siempre tranquilo, el buscador de conocimiento;
el primero de todos los dadores, siempre es capaz:
El Bienaventurado es él, y yo soy su discípulo.

Él es el Noble, desarrollado en mente,
quien ha alcanzado la meta y expone la verdad;
dotado de atención plena e introspección penetrante,
no se inclina ni hacia adelante ni hacia atrás;²⁰
libre de perturbaciones, alcanzado el dominio:
El Bienaventurado es él, y yo soy su discípulo.

Se ha conducido correctamente y permanece en meditación,
interiormente sin mancha, en pureza perfecta;
es independiente y completamente intrépido;²¹
viviendo apartado, alcanzado la cima;
habiendo cruzado [el *saṃsāra*] por sí mismo, nos lleva a cruzar:
El Bienaventurado es él, y yo soy su discípulo.

De suprema serenidad, con dilatada sabiduría,
un hombre de gran sabiduría, desprovisto de toda codicia;
Él es el Tathāgata, él es el Sublime,
la persona sin par, la que no tiene igual;
es intrépido, competente en todo:
El Bienaventurado es él, y yo soy su discípulo.

Ha cortado el anhelo y se ha convertido en el Iluminado,
limpio de todos los humos, completamente inmaculado;
el más digno de los dones, el más poderoso de los espíritus,
la más perfecta de las personas, más allá de toda estimación;
el más grande en grandeza, alcanzó la cima de la gloria:
El Bienaventurado es él, y yo soy su discípulo”.

30. —¿Cuándo compusiste ese himno de alabanza al samaṇa Gautama, jefe de familia?

—Venerable señor, supongamos que hubiera un gran montón de muchas clases de flores, y luego un ingenioso fabricante de guirnaldas o el aprendiz de fabricante las anudara en una guirnalda multicolor; así también, venerable señor, el Bienaventurado tiene muchas cualidades loables, muchos cientos de cualidades loables. ¿Quién, venerable señor, no elogiaría a los dignos de alabanza?

31. Entonces, dado que el Nigaṇṭha Nātaputta no pudo soportar este honor hecho al Bienaventurado, entonces, allí y en ese momento, sangre caliente brotó de su boca.²²

NOTAS M.56

1. BB: Esto significa “Asceta Alto”, nombre que se le dio debido a su altura.
2. BB: *Daṇḍa*, originalmente un palo o bastón, adquiere el significado de vara como instrumento de castigo, y posteriormente pasa a significar castigo o imposición misma, incluso sin referencia a un instrumento. Su uso aquí sugiere que los jainistas consideraban la actividad corporal, verbal y mental como instrumentos mediante los cuales el individuo se atormenta a sí mismo al prolongar su esclavitud en el *samsāra* y atormenta a otros causándoles daño.
3. MA: Los Nigaṇṭhas sostuvieron que las dos primeras “varas” crean *kamma* independientemente de la participación de la mente (*acittaka*), así como, cuando sopla el viento, las ramas se balancean y las hojas susurran sin ninguna iniciativa de la mente.
4. BB: El Buda pudo haber dicho esto porque en su enseñanza la volición (*cetanā*), un factor mental, es el ingrediente esencial del *kamma*, y en su ausencia (es decir, en el caso de actividad corporal o verbal no intencional) no se crea ningún *kamma*. MA, sin embargo, sostiene que el Buda dijo esto refiriéndose a la noción errónea con consecuencias fijas (*niyatā micchā diṭṭhī*), y cita en apoyo a AN 1:18.3 / i.33: “Bhikkhus, no veo nada tan censurable como una noción errónea”. La noción equivocada es la más reprochable de todas las cosas. Estos tipos de noción errónea se describen en M.60, §§5, 13 y 21.
5. BB: Como en M. 35.5.
6. BB: Las adiciones entre paréntesis en el párrafo anterior, insertadas por Ñm, provienen de MA. Ñm, en Ms, resume el argumento así: A los Nigaṇṭhas no se les permite usar agua fría (porque consideran que contiene seres vivos). Mediante su rechazo corporal y verbal del agua fría, ha mantenido pura su conducta corporal y verbal, pero si anhela en su mente agua fría, su conducta mental es impura y, por lo tanto, renace entre los “*devas* atados a la mente” (*manosattā deva*).
7. BB: En el párrafo §15 Upāli admite que en ese momento ya había adquirido confianza en el Buda. Sin embargo, continuó oponiéndose a él porque deseaba escuchar las diversas soluciones del Buda al problema.
8. BB: Esta declaración, en DN 2.29 / i.57, se atribuye al propio Nigaṇṭha Nātaputta como una formulación de la doctrina jainista. Ñm señala en Ms que puede implicar un juego de palabras con la palabra *vari*, que puede significar tanto “agua” como “frenar”

(de *vāreti*, protegerse). En mi traducción del *Sāmaññaphala Sutta*, *The Discourse on the Fruits of Reclusheship*, p. 24, lo traduzco basándome en el comentario de Dīgha de la siguiente manera: “Un Nigaṇṭha está restringido con respecto al agua; está dotado de evitar todo mal; es purificado evitando todo mal; está imbuido de la capacidad de evitar todo mal”. Aunque la declaración transmite una preocupación por la pureza moral, el tono es decididamente diferente de la de las enseñanzas del Buda.

9. BB: El Buda señala una contradicción entre la tesis jainista de que, incluso en ausencia de volición, la “vara corporal” es la más reprehensible de todas, y su afirmación de que la presencia de volición altera significativamente el carácter moral de una acción.
10. BB: Ver: Jāt iii.463, v.133ff, 267; v.144; vi.389, v.267; v.114, 267; Miln 130.
11. MA: La visión del Dhamma (*dharmacakkhu*) es el camino de entrada a la corriente. La frase “Todo lo que está sujeto a surgir está sujeto a cesar” muestra el modo en que surge la vía [o sendero]. La vía tiene como objeto el cese (Nibbāna), pero su función es penetrar todos los estados condicionados como sujetos al surgimiento y al cese.
12. BB: El “Dhamma” al que nos referimos aquí son las Cuatro Nobles Verdades. Habiendo visto estas verdades por sí mismo, ha cortado las cadenas de la duda y ahora posee la “visión que es noble y emancipadora y (que) conduce a quien practica de acuerdo con ella a la completa destrucción del sufrimiento” (M. 48.7).
13. MA: Upāli dice esto refiriéndose al camino de entrada a la corriente que ya había penetrado.
14. Ver: M.16, §§3–7.
15. PTS y SBJ dicen *vessantarassa*; la edición de BBS. del texto y MA léase *vesamantarassa*; Mṭṭṭ apoya la lectura anterior. MA explica: “Él ha trascendido el estado injusto (*visama*) de la lujuria, etcétera”.
16. BB: *Monapattassa*. El “silencio” es sabiduría, relacionado con *muni*, sabio silencioso.
17. BB: El “estandarte” es la presunción de *yo soy*. Ver: M. 22.35”.
18. BB: *Nippapañcassa*. Ver: n.6, M.18.
19. *Isisattamassa*. MA interpreta que esto significa “el séptimo vidente” —de acuerdo con la concepción brahmánica de los siete *rishis*— y lo toma como una referencia al estatus de Gautama como el séptimo Buda desde Vipassī (ver DN 14.1.4 / ii.2). Es más probable, sin embargo, que *sattama* aquí sea el superlativo de *sad* y, por lo tanto, que el compuesto signifique “el mejor de los videntes”. La expresión *isisattama* aparece en Sn 356, y el comentario de ese

verso permite ambas interpretaciones, ofreciendo *uttama* como una explicación de *sattama*.

20. BB: Esto se refiere a la ausencia de apego y repulsión.
21. Ñm traduce del v.1 siamés *appabhīta*, señalando que el *appahīna* de PTS no tiene sentido aquí.
22. MA: Un gran dolor surgió en él por la pérdida de su partidario laico, y esto le produjo un trastorno corporal que le llevó a vomitar sangre caliente. Después de vomitar sangre caliente, pocos seres pueden sobrevivir. Así que lo llevaron a Pāvā en una litera, y poco después falleció.

57. *Kukkuravatika Sutta*

El asceta de la práctica del perro

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado estaba viviendo en el país de los Koliya donde había un pueblo llamado Haliddavasana.

2. Entonces, Puṇṇa, hijo de los Koliya, un asceta de la *práctica del buey*, y también Seniya, un asceta desnudo de la *práctica del perro*, fueron a donde se encontraba el Bienaventurado.¹ Puṇṇa, el asceta de la *práctica del buey* rindió homenaje al Bienaventurado y se sentó en un asiento bajo a un lado, mientras Seniya, el asceta desnudo de la *práctica del perro* intercambió saludos con el Bienaventurado, y acabada esta cortés y amable charla, él también se sentó a un lado acurrucado como un perro. Puṇṇa, el asceta del deber del buey le dijo al Bienaventurado: —Venerable señor, este Seniya es un asceta desnudo de la *práctica del perro* que hace lo que es difícil de hacer: come su comida cuando se la tiran al suelo. Durante mucho tiempo ha asumido y practicado ese deber [comportamiento] de perro. ¿Cuál será su destino? ¿Cuál será su curso futuro?

—Suficiente, Puṇṇa, déjalo así. No me preguntes eso.

Una segunda vez... Y una tercera vez Puṇṇa, el asceta del deber del buey dijo al Bienaventurado: —Venerable señor, este Seniya es un asceta de la *práctica del perro* desnudo que hace lo que es difícil de hacer: come su comida cuando es tirada al suelo. Durante mucho tiempo ha asumido y practicado ese deber de perro. ¿Cuál será su destino? ¿Cuál será su curso futuro?

—Bueno, Puṇṇa, ya que ciertamente no puedo persuadirte cuando te digo: Basta, Puṇṇa, déjalo así, no me preguntes eso, por lo tanto te responderé.

3. Aquí, Puṇṇa, alguien desarrolla la *práctica del perro* de manera plena e ininterrumpida; desarrolla el hábito de un perro de manera completa e ininterrumpida; desarrolla la mente canina plena e ininterrumpidamente; desarrolla el comportamiento canino de forma completa e ininterrumpida. Habiendo hecho esto, al disolverse el cuerpo, después de la muerte, reaparece en compañía de los perros. Pero si

tiene una noción como la siguiente: “Por esta virtud, u observancia, o ascetismo, o vida santa me convertiré en una gran *deva* o en algún *deva* menor”, esa es una noción incorrecta en su caso. Ahora, hay dos destinos para uno con la noción equivocada, así lo afirmo: el infierno o el reino animal.² Entonces, Puṇṇa, si su práctica de perro tiene éxito, lo llevará a la compañía de los perros; si falla, lo llevará al infierno.

4. Cuando se dijo esto, Seniya, el asceta desnudo de la *práctica de perro* gritó y se echó a llorar. Entonces el Bienaventurado le dijo a Puṇṇa, hijo de los Koliya, el asceta de la *práctica del buey*: Puṇṇa, no pude persuadirte cuando te dije: basta, Puṇṇa, déjalo así. No me preguntes eso.

Entonces Seniya, el asceta desnudo de la *práctica del perro* dijo: —Venerable señor, no estoy llorando porque el Bienaventurado haya dicho esto sobre mí, sino porque he asumido y practicado durante mucho tiempo esta *práctica del perro*. Venerable señor, este Puṇṇa, hijo de los Koliya, es un asceta de la *práctica del buey*. Durante mucho tiempo ha asumido y practicado esa *práctica del buey*. ¿Cuál será su destino? ¿Cuál será su curso futuro?

—Suficiente, Seniya, déjalo así. No me preguntes eso.

Una segunda vez... Y una tercera vez, Seniya, el asceta desnudo del deber del perro preguntó al Bienaventurado: —Venerable señor, este Puṇṇa, hijo de los Koliya, es un asceta de la *práctica del buey*. Durante mucho tiempo ha asumido y practicado esa *práctica del buey*. ¿Cuál será su destino? ¿Cuál será su curso futuro?

—Bueno, Seniya, ya que ciertamente no puedo persuadirte cuando digo: suficiente, Seniya, déjalo así, no me preguntes eso; por lo tanto, te responderé.

5. Aquí, Seniya, alguien desarrolla la *práctica del buey* de forma completa e ininterrumpida; desarrolla el hábito del buey completa e ininterrumpidamente; desarrolla la mente de buey completa e ininterrumpidamente; desarrolla el comportamiento de buey de forma completa e ininterrumpida. Habiendo hecho esto, en la disolución del cuerpo, después de la muerte, reaparece en compañía de bueyes. Pero si tiene una opinión como la siguiente: “Por esta virtud u observancia o ascetismo o vida santa me convertiré en una gran *deva* o en algún *deva* menor”, esa es una noción incorrecta en su caso. Ahora hay dos destinos para uno con noción incorrecta, así lo declaro: el infierno o el reino animal. Entonces, Seniya, si su *práctica del buey* tiene éxito, lo llevará a la compañía de bueyes; si falla, lo llevará al infierno.

6. Cuando se dijo esto, Puṇṇa, hijo de los Koliya, el asceta de la *práctica del buey* gritó y rompió a llorar. Entonces el Bienaventurado le dijo a Seniya, el asceta desnudo de la *práctica del perro*: Seniya, no pude persuadirte cuando dije: Basta, Seniya, déjalo así. No me preguntes eso.

[Entonces, Puṇṇa, el asceta de la *práctica del buey* dijo:] — Venerable señor, no estoy llorando porque el Bienaventurado haya dicho esto sobre mí, sino porque hace mucho tiempo que asumí y practico esta *práctica del buey*. Venerable señor, tengo confianza en el Bienaventurado así: El Bienaventurado es capaz de enseñarme el Dhamma de tal manera que pueda abandonar esta *práctica del buey* y que este Seniya, el asceta desnudo de la *práctica del perro* pueda abandonar esa *práctica del perro*.

—Entonces, Puṇṇa, escucha y presta mucha atención a lo que diré. —Sí, venerable señor, respondió. El Bienaventurado dijo esto:

7. —Puṇṇa, hay cuatro clases de acciones proclamadas por mí después de haberlas entendido por mí mismo con conocimiento directo. ¿Cuáles son las cuatro? Hay acción oscura con resultado oscuro; hay acción brillante con resultado brillante; hay una acción oscura y brillante con un resultado oscuro y brillante; y hay acción que no es ni oscura ni brillante con resultado ni oscuro ni brillante que conduce a la destrucción de la acción.

8. ¿Y qué, Puṇṇa, es la acción oscura con resultado oscuro? Aquí alguien genera una formación corporal aflictiva (*sabyābajjhaṃ kāyasaṅkhāraṃ abhisāṅkharoti*), una formación verbal aflictiva (*sabyābajjhaṃ vacīsaṅkhāraṃ abhisāṅkharoti*), una formación mental aflictiva (*sabyābajjhaṃ manosaṅkhāraṃ abhisāṅkharoti*).³ Habiendo generado una formación corporal aflictiva, una formación verbal aflictiva, una formación mental aflictiva, reaparece en un mundo aflictivo [el infierno, el mundo de los espíritus hambrientos, o el reino animal].⁴ Cuando ha reaparecido en un mundo aflictivo, los contactos aflictivos lo tocan. Siendo tocado por contactos aflictivos, siente sensaciones aflictivas, exclusivamente dolorosas, como en el caso de los seres del infierno. Así, la reaparición de un ser se debe a un ser:⁵ uno reaparece a través de las acciones que ha realizado (*bhūtā bhūtassa upapatti hoti*). Cuando uno ha reaparecido, los contactos lo tocan a uno. Por lo tanto, declaro que los seres son los herederos de sus acciones. Esto se llama acción oscura con resultado oscuro.

9. ¿Y qué, Puṇṇa, es una acción brillante con un resultado brillante? Aquí alguien genera una formación corporal no aflictiva, una formación verbal no aflictiva, una formación mental no aflictiva.⁶

Habiendo generado una formación corporal no aflictiva, una formación verbal no aflictiva, una formación mental no aflictiva, reaparece en un mundo no aflictivo.⁷ Cuando ha reaparecido en un mundo no aflictivo, los contactos no aflictivos lo tocan. Siendo tocado por contactos no aflictivos, siente sensaciones no aflictivas, exclusivamente placenteras, como en el caso de los *devas de la gloria refulgente*. Así, la reaparición de un ser se debe a un ser: uno reaparece a través de las

acciones que ha realizado. Cuando uno ha reaparecido, los contactos lo tocan a uno. Por eso digo que los seres son herederos de sus acciones. Esto es llamado acción brillante con resultado brillante.

10. ¿Y qué, Puṇṇa, es una acción oscura y brillante con un resultado oscuro y brillante? Aquí alguien genera una formación corporal que es aflictiva y no aflictiva, una formación verbal que es aflictiva y no aflictiva, una formación mental que es aflictiva y no aflictiva.⁸

Habiendo generado una formación corporal, una formación verbal, una formación mental que son a la vez aflictivas y no aflictivas, reaparece en un mundo que es tanto aflictivo como no aflictivo. Cuando ha reaparecido en un mundo que es tanto aflictivo como no aflictivo, tanto los contactos aflictivos como los no aflictivos lo tocan. Siendo tocado por contactos tanto aflictivos como no aflictivos, siente sensaciones tanto aflictivas como no aflictivas, una mezcla de placer y dolor, como en el caso de los seres humanos, algunos *devas* y algunos seres en los mundos inferiores. Así, la reaparición de un ser se debe a un ser: uno reaparece a través de las acciones que ha realizado. Cuando uno ha reaparecido, los contactos lo tocan a uno. Por eso digo que los seres son los herederos de sus acciones. Esto se llama acción oscura y brillante con resultado oscuro y brillante.

11. ¿Y qué, Puṇṇa, es la acción que no es ni oscura ni brillante con resultado ni oscuro ni brillante, la acción que conduce a la destrucción de la acción? Allí, la volición de abandonar el tipo de acción que es oscura con resultado oscuro, y la volición de abandonar el tipo de acción que es brillante con resultado brillante, y la volición de abandonar el tipo de acción que es oscura y brillante con resultado oscuro y brillante: esto se llama acción que no es ni oscura ni brillante con resultado ni oscuro ni brillante, esta acción conduce a la destrucción de la acción [la volición de las cuatro vías supramundanas].⁹ Estas son las cuatro clases de acción proclamadas por mí después de haberlas comprendido por mí mismo con conocimiento directo.

12. Cuando esto fue dicho, Puṇṇa, el hijo de los Koliya, el asceta de la *práctica del buey* dijo al Bienaventurado: —¡Magnífico, venerable señor! ¡Magnífico, venerable señor! El Bienaventurado ha aclarado el Dhamma de muchas maneras... A partir de hoy, que el Bienaventurado me recuerde como un seguidor laico que ha acudido a él en busca de refugio de por vida.

13. Pero Seniya, el asceta de la *práctica del perro* dijo al Bienaventurado: —¡Magnífico, venerable señor! ¡Magnífico, venerable señor! El Bienaventurado ha aclarado el Dhamma de muchas maneras, como si estuviera poniendo en pie lo que había sido derribado, revelando lo que estaba oculto, mostrando el camino a alguien que estaba perdido, o levantando una lámpara en la oscuridad para que

los que tienen vista vean las formas visibles. Voy al Bienaventurado en busca de refugio y al Dhamma y al Saṅgha de los bhikkhus. Recibiría la salida [de la vida hogareña a la vida sin hogar] bajo el Bienaventurado, recibiría la plena admisión.

14. —Seniya, alguien que anteriormente perteneció a otra secta y desea salir de la vida laica y adoptar la plena admisión en este Dhamma y Disciplina vive en período de prueba durante cuatro meses.¹⁰ Al final de los cuatro meses, si los bhikkhus están satisfechos con él, ellos le dan la salida a la vida sin hogar y la plena admisión al estado de bhikkhu. Pero reconozco diferencias individuales en este caso.¹¹

—Venerable señor, si los que en otro tiempo pertenecieron a otra secta y desean la salida y la admisión completa en este Dhamma y Disciplina viven en prueba durante cuatro meses, y si al final de los cuatro meses los bhikkhus están satisfechos con ellos, les dan la salida y la plena admisión al estado de los bhikkhus, entonces viviré en prueba condicional por cuatro años. Al final de los cuatro años, si los bhikkhus están satisfechos conmigo, que me den la salida y la plena admisión al estado de bhikkhu.

15. Entonces Seniya, el asceta de la *práctica del perro* recibió la salida bajo el Bienaventurado, y recibió la admisión completa. Y pronto, no mucho después de su plena admisión, viviendo solo, recluso, diligente, enérgico y resuelto, el venerable Seniya, al darse cuenta por sí mismo con conocimiento directo, entró aquí y ahora y permaneció en esa meta suprema de la vida santa por causa de la cual los miembros del clan salen correctamente de la vida hogareña a la vida sin hogar. Él supo directamente: “El nacimiento ha sido destruido, la vida santa se ha vivido, lo que se tenía que hacer se ha hecho, y ya no hay retorno a ningún estado de ser”.

Y el venerable Seniya se convirtió en uno de los *arahants*.

NOTAS M.57

1. MA: Puṇṇa llevaba cuernos en la cabeza, se ataba una cola al trasero y andaba comiendo hierba junto con las vacas. Seniya realizó todas las acciones típicas de un perro.
2. BB: Cabe señalar que una práctica ascética errónea tiene consecuencias menos graves cuando se lleva a cabo sin una noción errónea —que cuando va acompañada de una noción errónea. Aunque hoy en día son pocos los que adoptan la práctica del servicio canino, muchos otros estilos de vida desviados se han generalizado, y en la medida en que estos se justifican por una noción errónea, sus consecuencias se vuelven mucho más dañinas.
3. BB: *Sabyābajjhaṃ kāyasaṅkhāraṃ (vacīsaṅkhāraṃ, manosaṅkhāraṃ) abhisankharoti*. Aquí una “formación corporal aflictiva” puede entenderse como la volición responsable de los tres cursos de acción corporal nociva; una “formación verbal aflictiva” como la volición responsable de los cuatro cursos de acción verbal nociva; y una “formación mental aflictiva” como la volición responsable de los tres cursos de acción mental nociva. Ver: M. 9.4.
4. BB: Él renace en uno de los estados de privación: el infierno, el reino animal o el reino de los fantasmas.
5. *Bhūtā bhūtassa upapatti hoti*. MA: Los seres renacen a través de las acciones que realizan y de maneras que se ajustan a esas acciones. Las implicaciones de esta tesis se exploran más a fondo en M.135 y M.136.

NT: En la fórmula del origen dependiente (*paṭiccasamuppāda*) el Buda establece que la condición para el nacimiento es el deseo de ser o, propiamente, el deseo de existencia (*bhava taṇhā*). La expresión “la reaparición de un ser se debe al ser”, está de acuerdo y apoya la literatura de los comentarios en el sentido de que la existencia del ser es no solamente descrita por el plano de existencia particular (*upattibhava*), sino por el tipo de *kamma* particular conducente al renacimiento en esa esfera (*kammabhāva*). La expresión puede ser desglosada como, “el ser existió en el pasado y produjo voliciones conducentes al renacimiento, de tal manera que se manifiesta como un ser que existe en el presente”. El *kamma* del pasado que produce la nueva existencia (o ser) necesariamente requiere tiempo para producir el resultado, por lo que la existencia (o ser) es condición para el (re)nacimiento como condición de soporte decisivo, no como una condición de conacimiento.

6. BB: Aquí se entienden las voliciones responsables de los diez cursos de acción saludable, junto con las voliciones de los *jhānas*.

NT: Los diez cursos de acción saludable son: El abstenerse de matar seres vivos; el abstenerse de tomar lo que no es dado; el abstenerse de conducta incorrecta con respecto a placeres sensoriales; el abstenerse de lenguaje falso; el abstenerse de lenguaje malicioso; el abstenerse de lenguaje rudo; el abstenerse de lenguaje frívolo; la no codicia; el no odio; y la comprensión correcta.

7. BB: Él renace en un mundo celestial.
8. BB: Estrictamente hablando, ninguna acción volitiva puede ser simultáneamente saludable y nociva, pues la volición responsable de la acción debe ser una o la otra. Por lo tanto, aquí deberíamos entender que el ser se involucra en una mezcla de acciones saludables y nocivas, ninguna de las cuales es particularmente dominante.
9. MA: Esta es la volición de las cuatro vías supramundanas que culminan en el estado de *arahant*. Aunque el *arahant* actúa, sus acciones ya no tienen ninguna potencia kármica para generar una nueva existencia o producir resultados incluso en la existencia actual.
10. MA explica que *pabbajjā*, la salida [de la vida hogareña a la vida sin hogar], se menciona aquí sólo en una forma vaga de hablar. De hecho, recibe la salida antes del período de prueba y luego vive en libertad condicional durante cuatro meses antes de tener derecho a recibir *upasampadā*, la admisión plena al Saṅgha.
11. MA: El Buda puede decidir: esta persona debe vivir bajo prueba, ésta no necesita vivir bajo prueba.

58. *Abhayarājakumāra Sutta*

Al príncipe Abhaya

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado residía en Rājagaha, en el Bosquecillo de Bambúes, en el santuario de las ardillas.

2. Entonces, el príncipe Abhaya¹ fue a donde se encontraba el Nigaṇṭha Nātaputta, y, después de rendirle homenaje, se sentó a un lado. Acto seguido, el Nigaṇṭha Nātaputta le dijo:

3. —Ven, príncipe, refuta la doctrina del samaṇa Gautama, y se difundirá un buen informe tuyo en este sentido: “El príncipe Abhaya ha refutado la doctrina del samaṇa Gautama, que es tan grandioso y poderoso”.

—Pero ¿cómo refutaré su doctrina, venerable señor?

—Ven, príncipe, ve al samaṇa Gautama y dile: “Venerable señor, ¿pronunciaría el Tathāgata un lenguaje que sería inoportuno y desagradable para los demás?” Si el samaṇa Gautama, al ser preguntado así, responde: el Tathāgata, príncipe, proferiría un lenguaje que sería inoportuno y desagradable para los demás. Entonces le dirías: “Entonces, venerable señor, ¿cuál es la diferencia entre usted y una persona común?” Porque una persona común también pronunciaría un lenguaje que sería inoportuno y desagradable para los demás. Pero si el samaṇa Gautama, al ser preguntado así, responde: “El Tathāgata, príncipe, no pronunciaría un lenguaje que fuera inoportuno y desagradable para los demás”. Entonces le dirías: “Entonces, venerable señor, ¿por qué ha declarado de Devadatta?: Devadatta está destinado a los estados de privación, Devadatta está destinado al infierno, Devadatta permanecerá [en el infierno] durante el eón, Devadatta es incorregible. Devadatta estuvo enojado y disgustado con ese lenguaje pronunciado por usted”.

Cuando le hagas esta pregunta de dos cuernos al samaṇa Gautama, no podrá vomitarla ni tragarla. Si un clavo de hierro se clavara en la garganta de un hombre, no podría vomitarlo ni tragarlo; así también, príncipe, cuando al samaṇa Gautama le hagas esta pregunta de dos cuernos, no podrá ni vomitarla ni tragarla.

4. —Sí, venerable señor —respondió el príncipe Abhaya. Luego se levantó de su asiento, y después de rendir homenaje al Nigaṇṭha

Nātaputta, manteniéndolo a su derecha, se fue y se dirigió hacia el Bienaventurado. Después de rendir homenaje al Bienaventurado, se sentó a un lado, miró al sol y pensó: “Hoy es demasiado tarde para refutar la doctrina del Bienaventurado. Mañana refutaré la doctrina del Bienaventurado en mi propia casa”. Luego le dijo al Bienaventurado: — Venerable señor, que el Bienaventurado con otros tres consientan en aceptar de mí la comida de mañana. El Bienaventurado consintió en silencio.

5. Entonces, sabiendo que el Bienaventurado había consentido, el príncipe Abhaya se levantó de su asiento, y después de rendirle homenaje, manteniéndolo a su derecha, partió. Luego, cuando terminó la noche, siendo de mañana, el Bienaventurado se vistió, y tomando su cuenco y su túnica exterior, fue a la casa del príncipe Abhaya y se sentó en el asiento preparado. Luego, con sus propias manos, el príncipe Abhaya sirvió y satisfizo al Bienaventurado con varios tipos de buena comida. Cuando el Bienaventurado hubo comido y retirado su mano del cuenco, el príncipe Abhaya tomó un asiento bajo, se sentó a un lado y le dijo al Bienaventurado:

6. —Venerable señor, ¿pronunciaría un Tathāgata tal lenguaje que sería no bienvenido y desagradable para los demás?

—No hay una respuesta unilateral para eso, príncipe.

—Entonces, venerable señor, los Nigaṇṭhas han perdido en esto.

—¿Por qué dices esto, príncipe: “Entonces, venerable señor, los Nigaṇṭhas han perdido en esto”?²

El príncipe Abhaya luego le informó al Bienaventurado toda su conversación con el Nigaṇṭha Nātaputta.

7. Ahora, en esa ocasión, un pequeño y tierno bebé yacía boca abajo en el regazo del príncipe Abhaya. Entonces el Bienaventurado dijo al príncipe Abhaya: —¿Qué piensas, príncipe? Si mientras tu o su niñera no lo atienden, este niño se pusiera un palo o una piedrecilla en la boca, ¿qué le harías?

—Venerable señor, lo sacaría. Si no pudiera sacarlo de una vez, tomaría su cabeza con mi mano izquierda, y, doblando un dedo de mi mano derecha, lo sacaría, aunque eso significara sacarle sangre. ¿Por qué es eso? Porque tengo compasión por el niño.

8. —Así también, príncipe, tal lenguaje que el Tathāgata sabiendo que es falso, incorrecto y no beneficioso, y que tampoco es bienvenido y es desagradable para otros: tal lenguaje el Tathāgata no pronuncia. Tal lenguaje que el Tathāgata sabe que es verdadero y correcto, pero no beneficioso, y que también es inoportuno y desagradable para los demás: tal lenguaje el Tathāgata no pronuncia. Tal lenguaje que el Tathāgata sabe que es verdadero, correcto y beneficioso, pero que no es bienvenido y es desagradable para los demás: el Tathāgata conoce

el momento de usar tal lenguaje.³ Tal lenguaje que el Tathāgata sabe que es falso, incorrecto y no beneficioso, pero que es bienvenido y agradable a los demás: tal lenguaje el Tathāgata no pronuncia. Tal lenguaje que el Tathāgata sabe que es verdadero y correcto, pero no beneficioso, y que es bienvenido y agradable para los demás: tal lenguaje el Tathāgata no pronuncia. Tal lenguaje que el Tathāgata sabe que es verdadero, correcto y beneficioso, y que es bienvenido y agradable para los demás: el Tathāgata sabe cuándo usar tal lenguaje. ¿Por qué es eso? Porque el Tathāgata tiene compasión por los seres.

9. —Venerable señor, cuando los nobles eruditos, los brahmanes eruditos, los amos de casa eruditos y los *samaṇas* eruditos, después de formular una pregunta, luego van al Bienaventurado y se la plantean, ¿ya ha habido en la mente del Bienaventurado el siguiente pensamiento?: “Si vienen a mí y me preguntan así, les responderé así”. ¿O esa respuesta se le ocurre al Tathāgata en ese momento?

10. —En cuanto a eso, príncipe, te haré una pregunta a cambio. Responde como elijas. ¿Qué opinas, príncipe? ¿Eres hábil en las partes de un carro?

—Sí, venerable señor, lo soy.

—¿Qué te parece, príncipe? Cuando la gente viene a ti y te pregunta: “¿Cuál es el nombre de esta parte del carro?” ¿Ya ha estado en tu mente el siguiente pensamiento?: “Si vienen a mí y me preguntan así, les responderé así”, ¿o esa respuesta se te ocurre en el momento?

—Venerable señor, soy bien conocido como un auriga diestro en las partes de un carro. Conozco bien todas las partes de un carro. Esa respuesta se me ocurriría en el momento.

11. —Así también, príncipe, cuando los nobles eruditos, los brahmanes eruditos, los jefes de familia y los *samaṇas* eruditos, después de formular una pregunta, vienen al Tathāgata y se la plantean, la respuesta se le ocurre al Tathāgata en el momento. ¿Por qué es eso? Ese elemento de las cosas (*dhammadhātu*) ha sido penetrado completamente por el Tathāgata, a través de cuya penetración total se le ocurre la respuesta al Tathāgata en el momento.⁴

12. Cuando se dijo esto, el príncipe Abhaya dijo: —¡Magnífico, venerable señor! ¡Magnífico, venerable señor! El Bienaventurado ha aclarado el Dhamma de muchas maneras... A partir de hoy, que el Bienaventurado me recuerde como un seguidor laico que ha acudido a él en busca de refugio de por vida.

NOTAS M.58

1. BB: El príncipe Abhaya era hijo del rey Bimbisāra de Magadha, aunque no era el heredero al trono.
2. BB: Ambos cuernos del dilema ideado por Nigaṇṭha Nātaputta presuponían que el Buda daría una respuesta unilateral. Ahora que se ha rechazado una respuesta unilateral, el dilema se vuelve inaplicable.
3. BB: El Buda no duda en reprender y amonestar a sus discípulos cuando ve que tales palabras promoverán su bienestar.
4. MA dice que *dhammadhātu* (“elemento de las cosas”) se refiere al conocimiento de omnisciencia del Buda. Aquí *dhammadhātu* no debe confundirse con el mismo término utilizado para designar el elemento de los objetos mentales entre los dieciocho elementos, ni tiene el significado de un principio cósmico —que todo lo abarca— que el término adquiere en el budismo Mahāyāna.

59. *Bahuvedanīya Sutta*

Las muchas clases de sensaciones

1. Esto he escuchado. En una ocasión el Bienaventurado residía en Sāvattthī, en el Bosquecillo de Jeta, el parque de Anāthapiṇḍika.

2. Entonces el carpintero Pañcakanga¹ se dirigió al venerable Udāyin, y después de rendirle homenaje, se sentó a un lado y le preguntó:

3. —Venerable señor, ¿cuántas clases de sensaciones ha declarado el Bienaventurado?

—Tres tipos de sensaciones han sido declarados por el Bienaventurado, jefe de familia: sensación placentera, sensación dolorosa y sensación *ni dolorosa ni placentera*. Estas tres clases de sensaciones han sido expresadas por el Bienaventurado.

—El Bienaventurado, venerable Udāyin, no ha declarado tres tipos de sensaciones; el Bienaventurado ha declarado dos clases de sensaciones: sensaciones placenteras y sensaciones dolorosas. Esta sensación *ni dolorosa ni placentera* ha sido declarada por el Bienaventurado como un tipo de placer pacífico y sublime.

Una segunda y tercera vez el venerable Udāyin declaró su posición, y una segunda y tercera vez el carpintero Pañcakanga declaró la suya. Pero el venerable Udāyin no pudo convencer al carpintero Pañcakanga, ni el carpintero Pañcakanga pudo convencer al venerable Udāyin.

4. El venerable Ānanda escuchó su conversación. Luego fue a donde se encontraba el Bienaventurado, y después de rendirle homenaje, se sentó a un lado y le contó al Bienaventurado toda la conversación entre el venerable Udāyin y el carpintero Pañcakanga. Cuando hubo terminado, el Bienaventurado le dijo al venerable Ānanda:

5. —Ānanda, la explicación que dio el venerable Udāyin, que no fue aceptada por el carpintero Pañcakanga, fue verdadera. Pero la explicación de Pañcakanga, que no fue aceptada por Udāyin, también fue verdadera. En una explicación he declarado dos tipos de sensaciones; en otras exposiciones he mencionado, a saber: tres clases de sensación; he declarado cinco tipos de sensación; he declarado seis tipos; he declarado dieciocho tipos; he declarado treinta y seis tipos de sensaciones; inclusive he expuesto ciento ocho tipos de sensaciones en otra presentación. Así es como he mostrado el Dhamma en [diferentes] exposiciones.²

Cuando el Dhamma ha sido así mostrado por mí en [diferentes] presentaciones, es de esperarse que aquellos que no concedan, permitan y acepten lo que está bien declarado y dicho por otros, se dediquen a pelear, disputar y discutir, apuñalándose unos a otros con puñales verbales. Pero se puede esperar de aquellos que conceden, permiten y aceptan lo que está bien dicho y expuesto por otros, que vivirán en concordia, con aprecio mutuo, sin disputas, mezclándose como la leche y el agua, mirándose unos a otros con ojos bondadosos.

6. Ānanda, existen estos cinco ramas [lazos, cuerdas] del placer sensorial. ¿Cuáles son las cinco? Formas cognoscibles por el ojo que son deseadas, anheladas, aceptadas y queridas, conectadas con los deseos sensoriales y provocadores de lujuria.³ Sonidos cognoscibles por el oído... Olores cognoscibles por la nariz... Sabores cognoscibles por la lengua... Tangibles cognoscibles por el cuerpo que son deseados, anhelados, aceptados y queridos, conectados con el deseo sensorial y provocadores de lujuria. Estas son las cinco ramas del placer sensorial. Ahora bien, el placer y el gozo que surgen en función de estas cinco ramas de placer sensorial se denominan placer sensorial.

7. Si alguien dijera: “Ese es el máximo placer y gozo que experimentan los seres”, no se lo concedería. ¿Por qué es eso? Porque hay otro tipo de placer más elevado y sublime que ese placer. ¿Y cuál es ese otro tipo de placer? Aquí, Ānanda, completamente apartado de los placeres sensoriales, apartado de los estados nocivos, un bhikkhu entra y permanece en el primer *jhāna*, que va acompañado de aplicación inicial (*vitakka*) y aplicación sostenida de la mente (*vicāra*), con gozo y placer nacidos de la reclusión. Este es ese otro tipo de placer más elevado y sublime que el placer anterior.

8. Si alguien dijera: “Ese es el máximo placer y alegría que experimentan los seres”, no se lo concedería. ¿Por qué? Porque hay otro tipo de placer más elevado y sublime que ese placer. ¿Y cuál es ese otro tipo de placer? Aquí, Ānanda, con el aquietamiento de la aplicación inicial y la aplicación sostenida de la mente, un bhikkhu entra y permanece en el segundo *jhāna*, que tiene confianza en sí mismo y unificación mental, sin aplicación inicial ni aplicación sostenida de la mente, con gozo y placer nacidos de la concentración. Este es ese otro tipo de placer más elevado y sublime que el placer anterior.

9. Si alguien dijera: ... ¿Y cuál es ese otro tipo de placer? Aquí, Ānanda, con el desvanecimiento también del gozo, un bhikkhu permanece en ecuanimidad, plenamente atento y consciente, aun sintiendo placer con el cuerpo [*nāmakāya*], entra y permanece en el tercer *jhāna*, debido a lo cual los nobles declaran: “Aquel que tiene ecuanimidad y es plenamente atento tiene una morada placentera”. Este es ese otro tipo de placer más elevado y sublime que el placer anterior.

10. Si alguien dijera: ... ¿Y cuál es ese otro tipo de placer? Aquí, Ānanda, con el abandono del placer y el dolor, y con la desaparición previa del gozo y el pesar, un bhikkhu entra y permanece en el cuarto *jhāna*, el cual tiene *ni dolor ni placer*, con pureza de atención plena debida a la ecuanimidad. Este es ese otro tipo de placer más elevado y sublime que el placer anterior.⁴

11. Si alguien dijera: ... ¿Y cuál es ese otro tipo de placer? Aquí, Ānanda, con la superación completa de las percepciones de forma, con la desaparición de las percepciones de impacto sensorial, sin prestar atención a las percepciones de diversidad, consciente de que “el espacio es ilimitado”, un bhikkhu entra y permanece en la base del *espacio ilimitado*. Este es ese otro tipo de placer más elevado y sublime que el placer anterior.

12. Si alguien dijera: ... ¿Y cuál es ese otro tipo de placer? Aquí, Ānanda, al superar por completo la base del *espacio ilimitado*, consciente de que “la conciencia es ilimitada”, un bhikkhu entra y permanece en la base de la *conciencia ilimitada*. Este es ese otro tipo de placer más elevado y sublime que el placer anterior.

13. Si alguien dijera: ... ¿Y cuál es ese otro tipo de placer? Aquí, Ānanda, al superar por completo la base de la *conciencia ilimitada*, consciente de que “no hay nada”, un bhikkhu entra y permanece en la base de la *nada*. Este es ese otro tipo de placer más elevado y sublime que el placer anterior.

14. Si alguien dijera: ... ¿Y cuál es ese otro tipo de placer? Aquí, Ānanda, al superar por completo la base de la *nada*, un bhikkhu entra y permanece en la base de la *ni percepción ni no-percepción*. Este es ese otro tipo de placer más elevado y sublime que el placer anterior.

15. Si alguien dijera: “Ese es el máximo placer y gozo que experimentan los seres”, no se lo concedería. ¿Por qué es eso? Porque hay otro tipo de placer más elevado y sublime que ese placer. ¿Y cuál es ese otro tipo de placer? Aquí, Ānanda, al superar por completo la base de *ni percepción ni no-percepción*, un bhikkhu entra y permanece en el logro del *cese de la percepción y la sensación* [*nirodha samāpatti*]. Este es ese otro tipo de placer más elevado y sublime que el placer anterior.

16. Es posible, Ānanda, que los *samaṇas* de otras sectas puedan hablar así: “El *samaṇa* Gautama habla del *cese de la percepción y la sensación* y lo describe como placer. ¿Qué es esto y cómo es esto?” A los *samaṇas* de otras sectas que hablan así se les debe decir: “Amigos, el Bienaventurado describe el placer no solo con referencia a una sensación placentera; más bien, amigos, el Tathāgata describe como placer también cualquier tipo de placer dondequiera y de cualquier manera en que se encuentre”.⁵

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. El venerable Ānanda quedó satisfecho y deleitado con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.59

1. Pañcakanga, el carpintero del rey Pasenadi de Kosala, era un devoto seguidor de Buda. Reaparece en M.78 y M.127.
2. BB: Los *dos tipos* de sensación son la sensación corporal y la mental, [las cuales son las mencionadas] por Pañcakanga en el párrafo §3. Los *tres tipos* son los tres mencionados por Udāyin en el párrafo §3. Los *cinco tipos* son las facultades de placer corporal [*pīti*], placer mental [*somanassa*, idéntico con *sukhā vedanā*], dolor corporal [*dukkha vedanā*], pesar [mental; *domanassa*] y ecuanimidad [*upekkhā*]. Los *seis tipos* son las sensaciones que nacen del contacto a través de las seis facultades sensoriales. Los *dieciocho tipos* son los dieciocho tipos de exploración mental: explorar los seis objetos sensoriales [lo que incluye los objetos mentales] que producen alegría, pesar y ecuanimidad (ver: M. 137.8). Los *treinta y seis tipos* son las treinta y seis posiciones de los seres: los seis tipos respectivos de placer, pesar y ecuanimidad, cada uno de los cuales se basa en la vida familiar [mundanos] o en la renuncia [supramundanos] (ver: M.137, §§9–15). Los *ciento ocho tipos* son los treinta y seis anteriores [multiplicados por tres al considerarlos] como referentes al pasado, presente y futuro.
3. NT: Para las acepciones comunes del vocablo “lujuria” en esta obra, ver: n.25, M.43.
4. MA señala que al hablar de la sensación *ni dolorosa ni placentera* del cuarto *jhāna* como una especie de placer, el Buda está respaldando implícitamente la noción expuesta por Pañcakanga.
5. MA: Se encuentran tanto el placer sentido como el no sentido (siendo este último el placer perteneciente al logro del *cese de la percepción y la sensación*). El Tathāgata describe ambos como placer en el sentido de que carecen de sufrimiento (*niddukkhabhāva*).

60. *Apaṇṇaka Sutta*

La enseñanza incontrovertible

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado estaba vagando por el país de Kosala con un gran Saṅgha de bhikkhus, y finalmente llegó a una aldea de brahmanes de Kosala llamada Sālā.

2. Los jefes de familia brahmanes de Sālā escucharon: “El samaṇa Gautama, el hijo de los Sakya, que salió de un clan de los Sakya, ha estado vagando por el país de Kosala con un gran Saṅgha de bhikkhus y ha llegado a Sālā. Ahora bien, se ha difundido un buen informe del maestro Gautama en este sentido: ese Bienaventurado es Consumado, plenamente iluminado, perfecto en verdadero conocimiento y conducta, sublime, conocedor de los mundos, líder incomparable de personas a ser entrenadas, maestro de *devas* y humanos, iluminado, bendito.

Él declara este mundo con sus *devas*, sus Māras y sus Brahmās, esta generación con sus *samaṇas* y brahmanes, sus príncipes y su gente, que él mismo ha comprendido completamente con conocimiento directo. Enseña el Dhamma que es bueno en el inicio, bueno en la parte media y bueno en el final, con el significado y el fraseo correctos, y revela una vida santa que es completamente perfecta y pura. Por lo tanto, es bueno ver a tales *arahants*”.

3. Entonces los jefes de familia brahmanes de Sālā fueron a donde se encontraba el Bienaventurado. Algunos le rindieron homenaje y se sentaron a un lado; algunos intercambiaron saludos con él, y, cuando terminó esta cortés y amable charla, se sentaron a un lado; algunos extendieron sus manos en saludo reverencial hacia el Bienaventurado y se sentaron a un lado; algunos pronunciaron su nombre y clan en presencia del Bienaventurado y se sentaron a un lado; y otros guardaron silencio y se sentaron a un lado.

4. Cuando se sentaron, el Bienaventurado les preguntó: —Jefes de familia, ¿hay algún maestro de su agrado en quien hayan adquirido fe apoyada en razones?

—No, venerable señor, no hay maestro agradable a nosotros en quien hayamos adquirido fe apoyada en razones.¹

—Ya que, jefes de familia, no han encontrado un maestro que les sea aceptable, entonces pueden emprender y practicar esta enseñanza incontrovertible (*apaṇṇakadhamma*)²; porque cuando la enseñanza incontrovertible sea aceptada y llevada a cabo, los conducirá a su bienestar y felicidad por mucho tiempo. ¿Y cuál es la enseñanza incontrovertible?³

(I. LA DOCTRINA DEL NIHILISMO)

5. (A) Jefes de familia, hay algunos *samaṇas* y brahmanes cuya doctrina y noción es esta: “No se da nada, no se ofrece nada, no se sacrifica nada; no hay fruto o resultado de buenas y malas acciones; no existe este mundo, ni el otro mundo; no hay padre, no hay madre; no hay ser que renazca espontáneamente; no hay buenos y virtuosos *samaṇas* y brahmanes en el mundo que hayan entendido por sí mismos con conocimiento directo y declaren este mundo y el otro mundo”.⁴

6. (B) Ahora bien, hay algunos *samaṇas* y brahmanes cuya doctrina es directamente opuesta a la de esos *samaṇas* y brahmanes, y dicen así: “Hay lo que se da y lo que se ofrece y lo que se sacrifica; hay fruto y resultado de buenas y malas acciones; existe este mundo y el otro mundo; hay madre y padre; hay seres que renacen espontáneamente; hay buenos y virtuosos *samaṇas* y brahmanes en el mundo que han entendido por sí mismos mediante conocimiento directo y declaran este mundo y el otro mundo”. ¿Qué piensan ustedes, jefes de familia? ¿No sostienen estos *samaṇas* y brahmanes doctrinas directamente opuestas entre sí?

—Sí, venerable señor.

7. (A.i) —Ahora bien, jefes de familia, de esos *samaṇas* y brahmanes cuya doctrina y noción es: “No se da nada... no hay buenos y virtuosos *samaṇas* y brahmanes en el mundo que han entendido por sí mismos mediante conocimiento directo y declaran este mundo y el otro mundo”, es de esperar que ellos eviten estos tres estados saludables, a saber: buena conducta corporal, buena conducta verbal y buena conducta mental, y que, en cambio, emprenderán y practicarán estos tres estados nocivos, a saber, mala conducta corporal, mala conducta verbal y mala conducta mental. ¿Por qué es eso? Porque esos buenos *samaṇas* y brahmanes no ven en los estados nocivos el peligro, la degradación y la corrupción, ni ven en los estados saludables la bendición de la renuncia, el aspecto de la purificación.

8. (A.ii) Dado que en realidad hay otro mundo, alguien que sostiene la noción de que “no hay otro mundo”, tiene una noción incorrecta. Ya que en realidad hay otro mundo, quien tiene la intención [de afirmar] que “no hay otro mundo”, tiene intención incorrecta. Dado que en

realidad hay otro mundo, el que hace la declaración “no hay otro mundo”, habla incorrectamente. Dado que en realidad hay otro mundo, el que dice “no hay otro mundo”, se opone a los *arahants* que conocen el otro mundo.

Dado que en realidad hay otro mundo, quien convence a otro de que “no hay otro mundo”, lo convence de aceptar un Dhamma falso; y debido a que convence a otro para que acepte un Dhamma falso, se alaba a sí mismo y menosprecia a los demás.

Por lo tanto, cualquier virtud pura (*susīlya*) que tenía anteriormente se abandona y se sustituye por una conducta corrupta (*duṣīlya*).⁵ Y esta noción incorrecta, esta intención incorrecta, este lenguaje incorrecto, esta oposición a los nobles, el convencer a otro de aceptar un Dhamma falso, así como el autoelogio y el menosprecio a los demás, [es decir], todos estos diversos estados nocivos y malsanos surgen con una noción incorrecta como su condición.

9. (A.iii) Acerca de esto un hombre sabio considera así: “Si no hay otro mundo, entonces al disolverse el cuerpo esta buena persona se habrá tornado lo suficientemente segura (*soṭṭhi*).⁶ Pero si hay otro mundo, entonces al disolverse el cuerpo, después de la muerte, reaparecerá en un estado de privación, en un destino infeliz, en la perdición, incluso en el infierno”.

Ahora bien, ya sea que la palabra de esos buenos *samaṇas* y brahmanes sea cierta o no, permítanme suponer que no hay otro mundo: sin embargo, esta buena persona es censurada aquí y ahora por los sabios como una persona inmoral, una de noción equivocada que sostiene la doctrina del nihilismo (*natthikavāda*).⁷ Pero, por otro lado, si hay otro mundo, entonces esta buena persona ha hecho un tiro desafortunado en ambos casos: ya que es censurada por los sabios aquí y ahora, y ya que, al disolverse el cuerpo, después de la muerte, reaparecerá en un estado de privación, en un destino infeliz, en la perdición, incluso en el infierno. Ha aceptado y asumido equivocadamente esta enseñanza incontrovertible de tal manera que se inclina solo a un lado, excluyendo la alternativa sana.⁸

10. (B.i) Ahora bien, jefes de familia, de esos *samaṇas* y brahmanes cuya doctrina y noción es: “Existe lo que se da... hay *samaṇas* y brahmanes buenos y virtuosos en el mundo que han entendido por sí mismos por conocimiento directo y declaran este mundo y el otro mundo”, es de esperarse que eviten estos tres estados malsanos, a saber: mala conducta corporal, mala conducta verbal y mala conducta mental, y que, en cambio, emprenderán y practicarán estos tres estados saludables, a saber: buena conducta corporal, buena conducta verbal y buena conducta mental. ¿Por qué es eso? Porque esos buenos *samaṇas* y brahmanes ven en los estados nocivos el peligro, la degradación y la

corrupción, y ven en los estados saludables la bendición de la renuncia, el aspecto de la purificación.

11. (B.ii) Dado que en realidad hay otro mundo, quien sostiene la noción de que “hay otro mundo”, tiene la noción correcta. Dado que en realidad hay otro mundo, quien tiene la intención de [afirmar] que “hay otro mundo”, tiene la intención correcta. Dado que en realidad hay otro mundo, el que hace la declaración “hay otro mundo”, tiene lenguaje correcto. Ya que en realidad hay otro mundo, uno que dice “hay otro mundo”, no se opone a aquellos *arahants* que conocen el otro mundo.

Dado que en realidad hay otro mundo, quien convence a otro de que “hay otro mundo”, lo convence de aceptar el Dhamma verdadero; y debido a que convence a otro para que acepte el verdadero Dhamma, no se alaba a sí mismo ni menosprecia a los demás. Así, toda conducta corrupta que antes tenía es abandonada y sustituida por virtud pura. Y esta noción correcta, esta intención correcta, este lenguaje correcto, la no oposición a los nobles, el convencer a otro de aceptar el Dhamma verdadero, el evitar el autoelogio y el menosprecio a los demás, [es decir], todos estos varios estados saludables surgen con la noción correcta como su condición.

12. (B.iii) Acerca de esto un hombre sabio considera así: “Si hay otro mundo, entonces tras la disolución del cuerpo, después de la muerte, esta buena persona reaparecerá en un destino feliz, incluso en el mundo celestial”. Ahora bien, ya sea que la palabra de esos buenos *samañas* y brahmanes sea cierta o no, permítanme suponer que no hay otro mundo: sin embargo, esta buena persona es alabada aquí y ahora por los sabios como una persona virtuosa, con una noción correcta que sostiene la doctrina de afirmación (*atthikavāda*).⁹

Y, por otro lado, si hay otro mundo, entonces esta buena persona ha hecho un tiro afortunado en ambos aspectos: ya que es alabado por los sabios aquí y ahora, y tras la disolución del cuerpo, después de muerte, reaparecerá en un destino feliz, incluso en el mundo celestial. Él ha aceptado y asumido correctamente esta enseñanza incontrovertible de tal manera que se inclina a ambos lados y excluye la alternativa malsana.¹⁰

(II. LA DOCTRINA DE LA INACCIÓN)

13. (A) Jefes de familia, hay algunos *samañas* y brahmanes cuya doctrina y puntos de vista son los siguientes (*akiriyavāda*)¹¹: “Cuando uno actúa o hace que otros actúen, cuando uno mutila o hace que otros mutilen, cuando uno tortura o hace que otros inflijan tortura, cuando uno inflige pesar o hace que otros inflijan pesar, cuando uno oprime o

hace que otros inflijan opresión, cuando uno intimida o hace que otros intimiden, cuando uno mata seres vivos, toma lo que no se le da, allana casas, saquea riquezas, comete robos, embosca carreteras, seduce a la esposa de otro, pronuncia mentiras; [esos *samaṇas* y brahmanes dicen que] el ejecutor no hace ningún mal. [También ellos dicen que], si con una rueda afilada como navajas, uno hiciera de los seres vivos de esta tierra una masa de carne, un montón de carne, por eso no habría mal ni consecuencia del mal.

Si uno fuera a lo largo de la orilla sur del Ganges matando y asesinando, mutilando y haciendo que otros mutilaran, torturando y haciendo que otros torturaran, debido a esto no habría mal ni resultado del mal. Si uno fuera a la orilla norte del Ganges dando regalos y haciendo que otros dieran regalos, haciendo ofrendas y haciendo que otros hicieran ofrendas, debido a esto no habría mérito ni resultado del mérito. Al dar, al domarse a uno mismo, al contenerse, al decir la verdad, no hay mérito ni resultado del mérito”.

14. (B) Ahora bien, hay algunos *samaṇas* y brahmanes cuya doctrina es directamente opuesta a la de esos *samaṇas* y brahmanes, y dicen así: “Cuando uno actúa o hace actuar a otros, cuando uno mutila o hace mutilar a otros... pronuncia mentiras —el mal es hecho por el ejecutor. [También ellos dicen que], si con una rueda afilada como navajas se convirtieran los seres vivos de esta tierra en una masa de carne, en un montón de carne, a causa de esto habría mal y el resultado del mal.

Si uno fuera a lo largo de la orilla sur del Ganges matando y asesinando, mutilando y haciendo mutilar a otros, torturando y haciendo que otros torturen, debido a esto habría mal y el resultado del mal. Si uno fuera a la orilla norte del Ganges dando regalos y haciendo que otros dieran regalos, haciendo ofrendas y haciendo que otros hicieran ofrendas, debido a esto habría mérito y el resultado del mérito. Al dar, al domarse a uno mismo, al contenerse, al decir la verdad, hay mérito y el resultado del mérito”.

¿Qué piensan, jefes de familia? ¿No sostienen estos *samaṇas* y brahmanes doctrinas directamente opuestas entre sí? —Sí, venerable señor.

15. (A.i) —Ahora bien, jefes de familia, de aquellos *samaṇas* y brahmanes cuya doctrina y nociones son estas: “Cuando uno actúa o hace que otros actúen... no hay mérito ni resultado del mérito”, es de esperar que eviten estos tres estados saludables: buena conducta corporal, buena conducta verbal y buena conducta mental, y que, en cambio emprendan y practiquen estos tres estados nocivos: mala conducta corporal, mala conducta verbal y mala conducta mental. ¿Por qué es eso? Porque esos buenos *samaṇas* y brahmanes no ven en los estados malsanos el peligro, la degradación y la corrupción, ni ven

en los estados saludables la bendición de la renuncia, el aspecto de la purificación.

16. (A.ii) Puesto que en realidad hay acciones [sanas y malsanas, con consecuencias], quien sostiene la noción de que “no hay acciones”, tiene noción incorrecta. Dado que en realidad hay acciones, quien tiene la intención [de afirmar] que “no hay acciones”, tiene intención incorrecta. Dado que en realidad hay acciones, el que hace la declaración “no hay acciones” tiene lenguaje incorrecto. Dado que realmente hay acción, el que dice “no hay acción” se opone a aquellos *arahants* que sostienen la doctrina de que hay acción. Dado que en realidad hay acciones, quien convence a otro de que “no hay acciones”, lo convence de aceptar un Dhamma falso; y debido a que convence a otro para que acepte un Dhamma falso, se alaba a sí mismo y menosprecia a los demás. Así se abandona cualquier virtud pura que antes se tenía y se sustituye por conducta corrupta. Y esta noción incorrecta, esta intención incorrecta, este lenguaje incorrecto, esta oposición a los nobles, este convencer a otro de aceptar un Dhamma falso, así como el autoelogio y el menosprecio de los demás, [todos] estos diversos estados nocivos y malsanos surgen así con una noción incorrecta como su condición.

17. (A.iii) Acerca de esto, un hombre sabio considera lo siguiente: “Si no hay acción [con consecuencias], entonces, al disolverse el cuerpo, esta buena persona se habrá tornado lo suficientemente segura. Pero si hay acción, entonces al disolverse el cuerpo, después de la muerte, [esa persona] reaparecerá en un estado de privación, en un destino infeliz, en la perdición, incluso en el infierno”.

Ahora bien, ya sea que la palabra de esos buenos *samañas* y brahmanes sea cierta o no, permítanme suponer que no hay acción: sin embargo, esta buena persona es censurada aquí y ahora por los sabios como una persona inmoral, una de noción incorrecta que sostiene la doctrina de la *no acción*. Pero, por otro lado, si hay acción, entonces esta buena persona ha hecho un tiro desafortunado en ambos aspectos: dado que es censurado por los sabios aquí y ahora, y dado que, en la disolución del cuerpo, después de la muerte, reaparecerá en un estado de privación, en un destino infeliz, en la perdición, incluso en el infierno. Ha aceptado y asumido erróneamente esta enseñanza incontrovertible de tal manera que se inclina solo a un lado y entonces excluye la alternativa sana.

18. (B.i) Ahora bien, jefes de familia, de aquellos *samañas* y brahmanes cuya doctrina y noción es la siguiente: “Cuando uno actúa o hace que otros actúen... hay mérito y resultado del mérito”, es de esperar que eviten estos tres estados malsanos: mala conducta corporal, mala conducta verbal y mala conducta mental, y que emprendan y

practiquen estos tres estados saludables: buena conducta corporal, buena conducta verbal y buena conducta mental.

¿Por qué es eso? Porque esos buenos *samaṇas* y brahmanes ven en los estados nocivos el peligro, la degradación y la corrupción, y ven en los estados saludables la bendición de la renuncia, el aspecto de la purificación.

19. (B.ii) Puesto que realmente hay acciones [sanas y malsanas, con consecuencias], quien sostiene la noción de que “hay acciones” tiene noción correcta. Dado que en realidad hay acción, el que tiene la intención de [afirmar] que “hay acción”, tiene intención correcta. Dado que en realidad hay acción, el que hace la declaración “hay acción” tiene lenguaje correcto.

Ya que realmente hay acción, el que dice “hay acción” no se opone a aquellos *arahants* que sostienen la doctrina de que *hay acción*. Dado que en realidad hay acción, quien convence a otro de que “hay acciones”, lo convence de aceptar el Dhamma verdadero; y debido a que convence a otro de aceptar el Dhamma verdadero, no se elogia a sí mismo ni menosprecia a los demás. Así se abandona toda conducta corrupta que antes tenía y la sustituye por virtud pura. Y esta noción correcta, intención correcta, lenguaje correcto, no oposición a los nobles, convencer a otro de aceptar el Dhamma verdadero y evitar el autoelogio y el menosprecio de los demás, [todos] estos diversos estados saludables surgen con la noción correcta como su condición.

20. (B.iii) Acerca de esto un hombre sabio considera así: “Si hay acciones [sanas y malsanas, con consecuencias], entonces tras la disolución del cuerpo, después de la muerte, esta buena persona reaparecerá en un destino feliz, incluso en el mundo celestial”. Ahora bien, ya sea que la palabra de esos buenos *samaṇas* y brahmanes sea cierta o no, permítanme suponer que no hay acciones: sin embargo, esta buena persona es alabada aquí y ahora por los sabios como una persona virtuosa, alguien con noción correcta que sostiene la doctrina de que *hay acción*. Y, por otro lado, si hay acciones, entonces esta buena persona ha hecho un tiro afortunado en ambos aspectos: ya que es alabado por los sabios aquí y ahora, y tras la disolución del cuerpo, después de la muerte, reaparecerá en un destino feliz, incluso en el mundo celestial. Él ha aceptado y emprendido correctamente esta enseñanza incontrovertible de tal manera que se extiende a ambos lados y excluye la alternativa nociva.

(III. LA DOCTRINA DE LA NO CAUSALIDAD)

21. (A) Jefes de familia, hay algunos *samaṇas* y brahmanes cuya doctrina y noción es: “No hay causa o condición para la profanación de los seres

(*ahetukavāda*)¹²; los seres son contaminados sin causa ni condición. No hay causa ni condición para la purificación de los seres; los seres se purifican sin causa ni condición. No hay poder, ni energía, ni fuerza viril, ni resistencia viril. Todos los seres, todos los seres vivos, todas las criaturas, todas las almas carecen de dominio, poder y energía; son moldeados por el destino (*niyati*), las circunstancias y la naturaleza, y experimentan placer y dolor en las seis clases [de seres humanos, de acuerdo con su nivel de desarrollo espiritual] (*abhijāti*)”.¹³

22. (B) Ahora bien, hay algunos *samañas* y brahmanes cuya doctrina se opone directamente a la de esos *samañas* y brahmanes, y dicen así: “Hay causas y condiciones para la corrupción de los seres; los seres están contaminados debido a causa y condición. Hay causa y condición para la purificación de los seres; los seres se purifican debido a causa y condición. Hay poder, energía, fuerza viril, resistencia viril. No es el caso que todos los seres, todos los seres vivos, todas las criaturas, todas las almas estén sin dominio, poder y energía, o que, moldeados por el destino, las circunstancias y la naturaleza, experimenten placer y dolor en las seis clases”.

¿Qué opinan ustedes, jefes de familia? ¿No sostienen estos *samañas* y brahmanes doctrinas directamente opuestas entre sí? —Sí, venerable señor.

23. (A.i) —Ahora bien, jefes de familia, de esos *samañas* y brahmanes cuya doctrina y noción es: “No hay causa o condición para la profanación de los seres... ellos experimentan placer y dolor en las seis clases”, es de esperar que eviten estos tres estados saludables: buena conducta corporal, buena conducta verbal y buena conducta mental, y que emprendan y practicarán estos tres estados nocivos: mala conducta corporal, mala conducta verbal y mala conducta mental. ¿Por qué es eso? Porque esos buenos *samañas* y brahmanes no ven en los estados nocivos el peligro, la degradación y la corrupción, ni ven en los estados saludables la bendición de la renuncia, el aspecto de la purificación.

24. (A.ii) Dado que en realidad hay causalidad, quien sostiene la opinión de que “no hay causalidad” tiene noción incorrecta. Dado que en realidad hay causalidad, quien tiene la intención de [afirmar] que “no hay causalidad”, tiene intención incorrecta.

Dado que en realidad hay causalidad, el que hace la declaración “no hay causalidad” tiene lenguaje incorrecto. Puesto que en realidad hay causalidad, aquel que dice “no hay causalidad” se opone a aquellos *arahants* que sostienen la doctrina de la *causalidad*.

Dado que en realidad hay causalidad, quien convence a otro de que “no hay causalidad”, lo convence de aceptar un Dhamma falso; y debido a que convence a otro para que acepte un Dhamma falso, se alaba a sí mismo y menosprecia a los demás.

Así se abandona cualquier virtud pura que antes tenía y se sustituye por conducta corrupta. Y esta noción incorrecta, intención incorrecta, lenguaje incorrecto, oposición a los nobles, convencer a otro para que acepte un Dhamma falso, y autoelogio y menosprecio de los demás, [es decir], todos estos varios estados nocivos y malsanos surgen así con la noción incorrecta como su condición.

25. (A.iii) Acerca de esto un hombre sabio considera así: “Si no hay causalidad, entonces, al disolverse el cuerpo, esta buena persona se habrá tornado lo suficientemente segura. Pero si hay causalidad, entonces al disolverse el cuerpo, después de la muerte, reaparecerá en un estado de privación, en un destino infeliz, en la perdición, incluso en el infierno”.

Ahora bien, ya sea que la palabra de esos buenos *samaṇas* y brahmanes sea cierta o no, permítanme suponer que no hay causalidad: sin embargo, esta buena persona es censurada aquí y ahora por los sabios como una persona inmoral, una de noción incorrecta que sostiene la doctrina de la *no causalidad*.

Pero, por otro lado, si hay causalidad, entonces esta buena persona ha hecho un tiro desafortunado en ambos aspectos: ya que es censurado por los sabios aquí y ahora, y ya que, en la disolución del cuerpo, después de la muerte, reaparecerá en un estado de privación, en un destino infeliz, en la perdición, incluso en el infierno. Ha aceptado y asumido erróneamente esta enseñanza incontrovertible de tal manera que se inclina solo a un lado y excluye la alternativa sana.

26. (B.i) Ahora bien, jefes de familia, de aquellos *samaṇas* y brahmanes cuya doctrina y noción es: “Hay una causa y una condición para la contaminación de los seres... ellos experimentan placer y dolor en las seis clases”, es de esperar que eviten estos tres estados nocivos, a saber, mala conducta corporal, mala conducta verbal y mala conducta mental, y que emprendan y practiquen estos tres estados saludables, a saber, buena conducta corporal, buena conducta verbal y buena conducta mental. ¿Por qué es eso? Porque esos buenos *samaṇas* y brahmanes ven en los estados malsanos el peligro, la degradación y la corrupción, y ven en los estados saludables la bendición de la renuncia, el aspecto de la purificación.

27. (B.ii) Dado que en realidad hay causalidad, quien sostiene la noción de que “hay causalidad” tiene noción correcta. Dado que en realidad hay causalidad, quien tiene la intención de [afirmar] que “hay causalidad”, tiene intención correcta. Dado que en realidad hay causalidad, quien hace la declaración “hay causalidad” tiene lenguaje correcto. Dado que en realidad hay causalidad, el que dice “hay causalidad” no se opone a los *arahants* que sostienen la doctrina de la *causalidad*. Dado que en realidad hay causalidad, quien convence

a otro de que “hay causalidad”, lo convence de aceptar el Dhamma verdadero; y debido a que convence a otro para que acepte el Dhamma verdadero, no se alaba a sí mismo ni menosprecia a los demás.

Así se abandona cualquier conducta corrupta que antes se tenía y se sustituye por virtud pura. Y esta noción correcta, intención correcta, lenguaje correcto, no oposición a los nobles, convencer a otro de aceptar el Dhamma verdadero y evitar el autoelogio y el menosprecio de los demás, estos varios estados saludables surgen con la noción correcta como su condición.

28. (B.iii) Acerca de esto un hombre sabio considera así: “Si hay causalidad, entonces tras la disolución del cuerpo, después de la muerte, esta buena persona reaparecerá en un destino feliz, incluso en el mundo celestial”.

Ahora bien, ya sea que la palabra de esos buenos *samañas* y brahmanes sea cierta o no, permítanme suponer que no hay causalidad: sin embargo, esta buena persona es alabada aquí y ahora por los sabios como una persona virtuosa, con una noción correcta que sostiene la doctrina de la *causalidad*.

Y, por otro lado, si hay causalidad, entonces esta buena persona ha hecho un tiro afortunado en ambos aspectos: ya que es alabado por los sabios aquí y ahora, y ya que, tras la disolución del cuerpo, después de la muerte, reaparecerá en un destino feliz, incluso en el mundo celestial.

Él ha aceptado y emprendido correctamente esta enseñanza incontrovertible de tal manera que se inclina a ambos lados y excluye la alternativa nociva.

(IV. NO HAY REINOS INMATERIALES)

29. Jefes de familia, hay algunos *samañas* y brahmanes cuya doctrina y noción es: “Definitivamente no hay reinos inmateriales”.¹⁴

30. Ahora bien, hay algunos *samañas* y brahmanes cuya doctrina se opone directamente a la de esos *samañas* y brahmanes, y dicen así: “Definitivamente hay reinos inmateriales”. ¿Qué piensan ustedes, jefes de familia? ¿No sostienen estos *samañas* y brahmanes doctrinas directamente opuestas entre sí? —Sí, venerable señor.

31. —Acerca de esto, un hombre sabio considera lo siguiente: “Estos buenos *samañas* y brahmanes sostienen la doctrina y la noción de que ‘definitivamente no hay reinos inmateriales’”, pero eso no lo he visto yo. Y estos otros buenos *samañas* y brahmanes sostienen la doctrina y la noción de que “definitivamente hay reinos inmateriales”, pero eso no lo sé. Si, sin saber ni ver, me pusiera de un lado y declarara: “Sólo esto es verdad, todo lo demás está equivocado”, eso no me correspondería.

Ahora, en cuanto a los *samaṇas* y brahmanes que sostienen la doctrina y noción de que “definitivamente no hay reinos inmatrimales”, si su palabra es cierta, entonces ciertamente todavía es posible que puedan reaparecer [después de la muerte] entre los *devas* de los reinos de materialidad sutil que consisten en mente [y cuerpo sutil].¹⁵

Pero en cuanto a los *samaṇas* y brahmanes que sostienen la doctrina y la noción de que “definitivamente hay reinos inmatrimales”, si su palabra es cierta, entonces es ciertamente posible que pueda reaparecer [después de la muerte] entre los *devas* de los reinos inmatrimales que consisten [solo] en mente. El tomar varas y armas, peleas, reyertas, disputas, recriminaciones, malicia y lenguaje falso ocurren sólo en base a la forma material, pero esto no existe en absoluto en los reinos inmatrimales.

Después de reflexionar así, practica el camino del desencanto con las formas materiales, hacia el desvanecimiento y cese de las formas materiales.¹⁶

(V. NO HAY CESE DEL DEVENIR)

32. Jefes de familia, hay algunos *samaṇas* y brahmanes cuya doctrina y noción es: “Definitivamente no hay cese del devenir (*bhavanirodha*)”.¹⁷

33. Ahora bien, hay algunos *samaṇas* y brahmanes cuya doctrina es directamente opuesta a la de esos *samaṇas* y brahmanes, y dicen así: “Definitivamente hay un cese del devenir”. ¿Qué piensan, jefes de familia? ¿No sostienen estos *samaṇas* y brahmanes doctrinas directamente opuestas entre sí? —Sí, venerable señor.

34. —Acerca de esto, un hombre sabio considera lo siguiente: “Estos buenos *samaṇas* y brahmanes sostienen la doctrina y noción de que ‘definitivamente no hay cese del devenir’”, pero eso no lo he visto yo. Y estos otros buenos *samaṇas* y brahmanes sostienen la doctrina y la opinión de que “definitivamente hay un cese del devenir”, pero eso no lo sé. Si, sin saber ni ver, si me pusiera de un lado y declarara: “Sólo esto es verdad, todo lo demás está equivocado”, eso no me correspondería.

Ahora bien, en cuanto a los *samaṇas* y brahmanes que sostienen la doctrina y noción de que “definitivamente no hay cese del devenir”, si su palabra es cierta, entonces ciertamente es posible que yo pueda reaparecer [después de la muerte] entre los *devas del reino imaterial* que consiste en la percepción. Pero en cuanto a los *samaṇas* y brahmanes que sostienen la doctrina y noción de que “definitivamente hay un cese del devenir”, si su palabra es verdadera, entonces es posible que pueda alcanzar el Nibbāna final aquí y ahora.

La noción de esos buenos *samaṇas* y brahmanes que sostienen la doctrina y noción de que “definitivamente no hay cese del devenir”, está

cerca de la lujuria, cerca de la esclavitud, cerca del deleite, cerca del aferramiento, cerca del apego; pero la noción de esos buenos *samañas* y brahmanes que sostienen la doctrina y noción de que “definitivamente hay cese del devenir” está cerca de la no-lujuria, cerca de la no-esclavitud, cerca del no-deleitarse, cerca del *no tener*, cerca del desapego. Después de reflexionar así, [el hombre sabio] practica el camino del desencanto con el devenir, hacia el desvanecimiento y el cese del devenir.¹⁸

(CUATRO TIPOS DE PERSONAS)

35. Padres de familia, hay cuatro tipos de personas que se encuentran en el mundo. ¿Cuáles cuatro? Aquí, cierto tipo de persona se atormenta a sí misma y sigue la práctica de torturarse a sí misma. Aquí, cierto tipo de persona atormenta a otros y sigue la práctica de torturar a otros. Aquí, cierto tipo de persona se atormenta a sí misma y persigue la práctica de torturarse a sí misma, y también atormenta a otros y sigue la práctica de torturar a otros. Aquí, cierto tipo de persona no se atormenta a sí misma ni persigue la práctica de torturarse a sí misma, y no atormenta a otros ni persigue la práctica de torturar a otros.

Puesto que no se atormenta ni a sí misma ni a los demás, está aquí y ahora, sin hambre, extinguida y tranquila, y permanece experimentando la bienaventuranza, habiéndose tornado santa.

36. ¿Qué clase de persona, jefes de familia, se atormenta a sí misma y persigue la práctica de torturarse a sí misma? Aquí cierta persona anda desnuda, rechazando convenciones... (Como en M. 51.8) ... Así, de tantas maneras, mora siguiendo la práctica de atormentar y mortificar el cuerpo. Este es llamado el tipo de persona que se atormenta a sí misma y persigue la práctica de torturarse a sí misma.

37. ¿Qué clase de persona, jefes de familia, atormenta a otros y persigue la práctica de torturar a otros? Aquí, cierta persona es carnícera de ovejas... (Como en M. 51.9) ... o uno que sigue cualquier otra ocupación sangrienta. Esto se llama el tipo de persona que atormenta a otros y persigue la práctica de torturar a otros.

38. ¿Qué clase de persona, jefes de familia, se atormenta a sí misma y persigue la práctica de torturarse a sí misma y también atormenta a otros y persigue la práctica de torturar a otros? Aquí, alguna persona es un rey noble ungido en la cabeza o un brahmán acomodado... (Como en M. 51.10) ...Y luego sus esclavos, mensajeros y sirvientes hacen preparativos [para el sacrificio animal], llorando con rostros llenos de lágrimas, espoleados por amenazas de castigo y por miedo. Este es llamado el tipo de persona que se atormenta a sí misma y persigue la práctica de torturarse a sí misma y que atormenta a otros y persigue la práctica de torturar a otros.

39. ¿Y qué clase de persona, jefes de familia, no se atormenta a sí misma ni persigue la práctica de torturarse a sí misma y no atormenta a los demás ni persigue la práctica de torturar a los demás, aquella que, dado que no se atormenta a sí misma ni a los demás, está aquí y ahora, sin hambre, extinguida y tranquila, y permanece experimentando la bienaventuranza, habiéndose convertido ella misma en santa?

40–55. Aquí, jefes de familia, un Tathāgata aparece en el mundo... (Como en M.51, §§12–27) ... Él entiende: “El nacimiento ha sido destruido, se ha vivido la vida santa, se ha hecho lo que se tenía que hacer, y ya no hay retorno a ningún estado de ser”.

56. Este, jefes de familia, se llama el tipo de persona que no se atormenta a sí misma ni persigue la práctica de torturarse a sí misma y que no atormenta a otros ni persigue la práctica de torturar a otros, aquella que, dado que no se atormenta a sí misma ni a los demás, está aquí y ahora sin hambre, extinguida y tranquila, y mora experimentando la bienaventuranza, habiéndose tornado en santa ella misma.

57. Cuando se dijo esto, los brahmanes jefes de familia de Sālā dijeron al Bienaventurado: —¡Magnífico, Maestro Gautama! ¡Magnífico, Maestro Gautama! El Maestro Gautama ha aclarado el Dhamma de muchas formas, como si estuviera poniendo en pie lo que había sido derribado, revelando lo que estaba escondido, mostrando el camino a quien estaba perdido, o levantando una lámpara en la oscuridad para que aquellos con vista vean las formas visibles. Acudimos al Maestro Gautama en busca de refugio y al Dhamma y al Saṅgha de los bhikkhus. Que el Maestro Gautama nos acepte desde hoy como seguidores laicos que hemos ido a él en busca de refugio para el resto de la vida.

NOTAS M.60

1. MA: El Buda comenzó haciendo esta pregunta porque la aldea de Sālā estaba situada a la entrada de un bosque, y muchos *samaṇas* y brahmanes de diversos credos pasaban allí la noche, exponiendo sus propios puntos de vista y derribando los puntos de vista de sus oponentes. Esto dejó a los aldeanos perplejos, incapaces de comprometerse con una enseñanza en particular.
2. *Apaṇṇakadhamma*. MA explica esto como una enseñanza que es irrefutable, libre de ambigüedad y definitivamente aceptable (*aviraddho advejjhagāmī ekamsagāhiko*). El término también aparece en AN 3:16 / i.113 y AN 4:71 / ii.76.
3. BB: Las tres nociones discutidas en los párrafos §§5, 13 y 21 se llaman *nociones incorrectas con resultados perversos fijos* (*niyatā micchādittḥi*). Adherirse a ellos con firme convicción cierra la perspectiva de un renacimiento celestial y el logro de la liberación. Para un análisis más completo, ver: Bodhi, *Discourse on the Fruits of Recluseship*, pp. 79–83.

El examen de estas nociones se desarrolla según el siguiente patrón:

- El Buda revela la noción errónea A y su antítesis B.
 - Tomando primero A para examinarlo, en A.i muestra el efecto pernicioso de esta noción sobre la conducta corporal, verbal y mental.
 - En A.ii parte de la sentencia de que la opinión es en realidad errónea y provoca consecuencias negativas adicionales de su adopción.
 - Luego, en A.iii muestra cómo una persona sabia llega a la conclusión de que, sea cierta o no la opinión, le conviene rechazarla.
 - A continuación, se considera la posición B.
 - En B.i, el Buda describe la saludable influencia de esta noción sobre la conducta.
 - En B.ii, obtiene consecuencias positivas adicionales de la adopción de esa noción.
 - Y en B.iii muestra cómo una persona sabia llega a la conclusión de que, independientemente de su veracidad real, le conviene conducir sus asuntos como si la noción fuera cierta.
4. BB: Esta es una noción materialista moralmente nihilista que niega la vida futura y la retribución kármica. “No hay nada dado” significa que no hay fruto del dar; “no en este mundo, no en otro mundo”, que no hay renacimiento ni en este mundo ni en el más allá; “ni madre, ni padre”, que no hay fruto de la buena conducta

y de la mala conducta hacia la madre y el padre. La afirmación sobre los *samaṇas* y los brahmanes niega la existencia de Budas y *arahants*.

NT: Algunos maestros afirman que “ni madre, ni padre” significa también la negación de la gran deuda moral hacia los padres por parte de los hijos debido a que son, en palabras del Buda, “quienes los crían, los alimentan y los introducen al mundo”, ver: AN II, 33(2). Por otra parte, el entendimiento de los *samaṇas* (en su acepción como *arahants*) respecto a este y el otro mundo se refiere al *triple conocimiento (tevijja)*, el cual les provee de un conocimiento directo de vidas pasadas —en este y otros mundos— y de la muerte y reaparición de los seres que pasan de este mundo al mismo mundo o a otros planos de existencia.

5. BB: Los términos pāli son *susīlya* y *dusīlya*. Dado que “virtud corrupta” suena contradictoria, en mi interpretación de esta última expresión he utilizado “conducta”. Ñm había usado “falta de virtud”.
6. BB: Él se ha asegurado (*sotthi*) en el sentido de que no estará sujeto al sufrimiento en una existencia futura. Sin embargo, todavía está expuesto a los tipos de sufrimiento que se pueden encontrar en esta existencia, que el Buda está a punto de mencionar.
7. BB: *Natthikavāda*: “La doctrina de la inexistencia” se llama así porque niega la existencia de una vida futura y de la retribución kármica.
8. BB: Su compromiso con la enseñanza incontrovertible “se inclina sólo a un lado”, en el sentido de que se asegura con respecto a la próxima vida sólo bajo el presupuesto de que no hay vida futura, mientras que, si hay vida futura, pierde en ambos aspectos.

NT: El “tiro” referido es una alusión referente para “tirar los dados”, una figura de lenguaje que aparece en el Canon con relación a eventos aleatorios (ver por ejemplo la referencia a la tirada de un jugador en M. 129.26). La palabra “tiro” podría sustituirse por “apuesta” sin detrimento en el significado de la traducción.

9. BB: *Atthikavāda*: la afirmación de la existencia de una vida futura y de la retribución kármica.
10. BB: Su compromiso “se inclina a ambas partes”, ya que cosecha los beneficios de su noción que afirma la vida después de la muerte, exista o no realmente una vida después de la muerte.
11. BB: Esta doctrina de la *no acción (akiriyavāda)*, en el Sāmaññaphala Sutta (DN 2.17 / i.52–53), se atribuye a Pūraṇa Kassapa. No obstante que, en primera instancia, la noción parece descansar en premisas materialistas, como lo hace la visión nihilista anterior, hay evidencia canónica de que Pūraṇa Kassapa se suscribió a

- una doctrina fatalista. Así, su antinomia moral probablemente se deriva de la opinión de que toda acción está predestinada de maneras que anulan la adscripción de responsabilidad moral a su agente. Ver: Basham, *History and Doctrines of the Ājīvikas*, p. 84.
12. BB: Esta es la doctrina de la no causalidad (*ahetukavāda*) mantenida por el líder Ājīvaka Makkhali Gosāla, llamada en el Sāmaññaphala Sutta la ‘doctrina de la purificación por saṃsāra’ (*saṃsārasuddhi*, DN 2.21 / i.54). La filosofía de Makkhali Gosāla ha sido examinada en detalle por Basham, *History and Doctrines of the Ājīvikas*, Capítulos 12 y 13. Una traducción del comentario Dīgha sobre esta doctrina se encontrará en Bodhi, *Discourse on the Fruits of Reclusheship*, págs. 70 –77.
 13. BB: *Niyati*, destino o suerte, es el principio explicativo primario en la filosofía de Makkhali Gosāla, “circunstancia y naturaleza” (*sangatibhāva*) parecen ser sus modos de operación en los acontecimientos externos y en la constitución del individuo, respectivamente. Las seis clases (*abhijāti*) son seis gradaciones de los seres humanos según su nivel de desarrollo espiritual, estando la más alta reservada para los tres mentores de los Ājīvakas mencionados en M. 36.5. Acerca de las seis clases ver: Bodhi, *Discourse on the Fruits of Reclusheship*, pp. 73–75. Además, AN 6:57/iii.383–84.
 14. BB: Esto es una negación de los cuatro planos inmateriales de existencia, las contrapartes objetivas de los cuatro logros meditativos inmateriales.
 15. BB: Estos son los *devas* de los planos correspondientes a los cuatro *jhānas*. Poseen cuerpos de materia sutil, a diferencia de los *devas* de los planos inmateriales que consisten enteramente en mente sin ninguna mezcla de materia.
 16. MA: Aunque el sabio discutido aquí tiene dudas sobre la existencia de los planos inmateriales, alcanza el cuarto *jhāna*, y sobre la base de eso intenta alcanzar las absorciones inmateriales. Si fracasa, está seguro de renacer en los planos materiales sutiles, pero si tiene éxito, renacerá en los planos inmateriales. Por lo tanto, para él esta apuesta es una “enseñanza incontrovertible”.
 17. MA: El cese del devenir (*bhavanirodha*) aquí es Nibbāna.
 18. MA: Aunque esta persona tiene dudas acerca de la existencia del Nibbāna, alcanza los ocho logros meditativos y luego, utilizando uno de esos logros como base, desarrolla la introspección, pensando: “Si hay cese, entonces alcanzaré el estado de *arahant* y alcanzaré el Nibbāna”. Si fracasa, tiene la seguridad de renacer en los planos inmateriales, pero si tiene éxito, alcanza el estado de *arahant* y alcanza el Nibbāna.

2

La división de los bhikkhus
(*Bhikkhuvagga*)

61. *Ambalaṭṭhikārāhulovāda Sutta*

Consejo a Rāhula en Ambalaṭṭhikā

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado vivía en Rājagaha, en el Bosquecillo de Bambúes, en el santuario de las ardillas.

2. Ahora bien, en esa ocasión el venerable Rāhula estaba viviendo en Ambalaṭṭhikā.¹ Entonces, cuando era de noche, el Bienaventurado se levantó de la meditación y fue a donde se encontraba el venerable Rāhula en Ambalaṭṭhikā. El venerable Rāhula vio al Bienaventurado venir a lo lejos y preparó un asiento y dispuso agua para lavar los pies. El Bienaventurado se sentó en el asiento preparado y se lavó los pies. El venerable Rāhula le rindió homenaje y se sentó a un lado.

3. Entonces el Bienaventurado dejó un poco de agua en el recipiente de agua y le preguntó al venerable Rāhula: —Rāhula, ¿ves este poco de agua que queda en el recipiente de agua? —Sí, venerable señor. —Así de pequeña, Rāhula, es la reclusión de aquellos que no se avergüenzan de decir una mentira deliberada.

4. Entonces el Bienaventurado tiró la poca agua que quedaba y preguntó al venerable Rāhula: —Rāhula, ¿ves esa poca agua que fue tirada? —Sí, venerable señor. —De la misma forma, Rāhula, aquellos que no se avergüenzan de decir una mentira deliberada han tirado por la borda su reclusión.

5. Entonces el Bienaventurado volteó la vasija de agua y le preguntó al venerable Rāhula: —Rāhula, ¿ves esta vasija volteada? —Sí, venerable señor. —En forma similar, Rāhula, aquellos que no se avergüenzan de decir una mentira deliberada han puesto patas arriba su reclusión.

6. Entonces el Bienaventurado volteó la vasija de agua hacia arriba y le preguntó al venerable Rāhula: —Rāhula, ¿ves esta vasija de agua hueca y vacía? —Sí, venerable señor. —Así de hueca y vacía, Rāhula, es la reclusión de aquellos que no se avergüenzan de decir una mentira deliberada.

7. Supongamos, Rāhula, que hubiera un elefante real con colmillos tan largos como los postes de un carruaje, de estatura completamente desarrollada, de alta cuna y acostumbrado a la batalla. En la batalla realizaría su tarea y lucharía con sus patas delanteras y traseras, con

sus cuartos delanteros y traseros, con su cabeza y sus orejas, con sus colmillos y su cola, sin embargo, mantendría replegada su trompa. Entonces su jinete pensaría: “Este elefante real con colmillos tan largos como los postes de un carruaje... realiza su tarea en la batalla con sus patas delanteras y traseras... pero mantiene su trompa replegada. Todavía no ha entregado su vida”. Pero cuando el elefante real con colmillos... realiza su tarea en la batalla con sus patas delanteras y traseras, con sus cuartos delanteros y traseros, con su cabeza y sus orejas, con sus colmillos y su cola, y también con su trompa, entonces su jinete pensaría: “Este elefante real con colmillos tan largos como los palos de un carruaje... realiza su tarea en la batalla con sus patas delanteras y traseras... y también con su trompa. Esto indica que ha renunciado a su vida. Ahora no hay nada que este elefante real con colmillos no haría”.

Así también, Rāhula, cuando uno no se avergüenza de decir una mentira deliberada, no hay mal que uno no haría, así lo declaro. Por lo tanto, Rāhula, debes entrenarte así: “No diré una falsedad, ni siquiera en broma”.

8. ¿Qué piensas, Rāhula? ¿Cuál es el propósito de un espejo?

—Tiene el propósito de permitir la reflexión, venerable señor.

—Así también, Rāhula, una acción con el cuerpo debe hacerse después de una reflexión repetida; una acción de palabra debe hacerse después de una reflexión repetida; una acción mental debe realizarse después de una reflexión repetida.

9. Rāhula, cuando desees realizar una acción con el cuerpo, debes reflexionar sobre esa misma acción corporal de la siguiente manera: “¿La acción que deseo hacer con el cuerpo me conduce a mi propia aflicción, o a la aflicción de otros, o a la aflicción de ambos? ¿Es una acción corporal malsana, con consecuencias dolorosas, con resultados dolorosos?” Cuando reflexiones, si sabes que: “Esta acción que deseo hacer con el cuerpo me conduciría a mi propia aflicción, o a la aflicción de otros, o a la aflicción de ambos; es una acción corporal malsana, con consecuencias dolorosas, con resultados dolorosos”, entonces, definitivamente no deberías hacer tal acción con el cuerpo. Pero cuando al reflexionar, sabes que: “Esta acción que quiero hacer con el cuerpo no me conduciría a mi propia aflicción, ni a la aflicción de los demás, ni a la aflicción de ambos; es una acción corporal saludable con consecuencias agradables, con resultados agradables”, entonces puedes hacer tal acción con el cuerpo.

10. Además, Rāhula, al tiempo en que haces una acción con el cuerpo, debes reflexionar sobre esa misma acción corporal así: “¿Esta acción que estoy haciendo con el cuerpo me lleva a mi propia aflicción o a la aflicción de otros, o a la aflicción de ambos? ¿Es una acción corporal

malsana con consecuencias dolorosas, con resultados dolorosos?” Cuando reflexiones, si sabes que: “Esta acción que estoy haciendo con el cuerpo me lleva a mi propia aflicción, o a la aflicción de los demás, o a la aflicción de ambos; es una acción corporal malsana con consecuencias dolorosas, con resultados dolorosos”, entonces debes suspender tal acción corporal. Pero cuando reflexiones, si sabes que: “Esta acción que estoy haciendo con el cuerpo no me lleva a mi propia aflicción, ni a la aflicción de otros, ni a la aflicción de ambos; es una acción corporal saludable con consecuencias agradables, con resultados agradables”, entonces puedes continuar con esa acción corporal.

11. Además, Rāhula, después de haber realizado una acción con el cuerpo, debes reflexionar sobre esa misma acción corporal de la siguiente manera: “¿Esta acción que hice con el cuerpo me llevó a mi propia aflicción o a la aflicción de otros, o a la aflicción de ambos? ¿Fue una acción corporal malsana con consecuencias dolorosas, con resultados dolorosos?” Cuando reflexiones, si sabes que: “Esta acción que hice con el cuerpo me llevó a mi propia aflicción, o a la aflicción de otros, o a la aflicción de ambos; fue una acción corporal malsana con consecuencias dolorosas, con resultados dolorosos”, entonces debes confesar tal acción corporal, revelarla y exponerla al Maestro o a tus sabios compañeros en la vida santa. Habiéndolo confesado, revelado y expuesto, debes emprender la abstinencia de tal acción en el futuro.² Pero cuando reflexiones, si sabes que: “Esta acción que hice con el cuerpo no me llevó a mi propia aflicción, ni a la aflicción de otros, ni a la aflicción de ambos; fue una acción corporal saludable con consecuencias placenteras, con resultados placenteros”, entonces puedes permanecer feliz y alegre, entrenando día y noche en estados saludables.

12. Rāhula, cuando deseas realizar una acción mediante el lenguaje... (En forma completa como en §9, sustituyendo “cuerpo” por “verbal”) ... puedes realizar dicha acción mediante el lenguaje.

13. Además, Rāhula, mientras realizas una acción mediante el lenguaje... (En forma completa como en §10, sustituyendo “cuerpo” por “verbal”) ... puedes continuar con esa acción mediante la palabra.

14. Además, Rāhula, después de que hayas realizado una acción mediante el lenguaje... (En forma completa como en §11, sustituyendo “cuerpo” por “verbal”) ... puedes permanecer feliz y alegre, entrenando día y noche en estados saludables.

15. Rāhula, cuando deseas realizar una acción con la mente... (En forma completa como en §9, sustituyendo “cuerpo” por “mental”) ... puedes realizar tal acción con la mente.

16. Además, Rāhula, mientras realizas una acción con la mente... (En forma completa como en §10, sustituyendo “cuerpo” por “mental”) ... puedes continuar con esa acción mental.

17. También, Rāhula, después de que hayas realizado una acción con la mente... (En forma completa como en §11, sustituyendo “cuerpo” por “mental”³) ... puedes permanecer feliz y alegre, entrenando día y noche en estados saludables.

18. Rāhula, todos los *samaṇas* y brahmanes del pasado que purificaron su acción corporal, su acción verbal y su acción mental, todos lo hicieron reflexionando repetidamente de esta forma. Cualesquiera *samaṇas* y brahmanes que en el futuro purifiquen su acción corporal, su acción verbal y su acción mental, todos lo harán reflexionando repetidamente. Cualesquiera que sean los *samaṇas* y los brahmanes en el presente que estén purificando su acción corporal, su acción verbal y su acción mental, todos lo están haciendo, reflexionando repetidamente. Por lo tanto, Rāhula, debes entrenarte así: “Purificaré mis acciones corporales, mis acciones verbales y mis acciones mentales reflexionando repetidamente sobre ellas”.

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. El venerable Rāhula estuvo satisfecho y deleitado con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.61

1. Rāhula fue el único hijo de Buda, nacido el día en que su padre abandonó el palacio en busca de la iluminación. A la edad de siete años fue ordenado como novicio por el Ven. Sāriputta con motivo de la primera visita de regreso del Buda a Kapilavatthu después de su iluminación. El Buda lo declaró el discípulo más destacado entre aquellos deseosos de formación. Según MA, este discurso le fue enseñado a Rāhula cuando tenía siete años, es decir, muy poco después de su ordenación. En M.147 alcanza el estado de *arahant* después de escuchar un discurso del Buda sobre el desarrollo introspectivo.
2. BB: Reconocer un acto incorrecto como tal, confesarlo y adoptar medidas de moderación para el futuro conduce al crecimiento en la *disciplina del noble*, ver: M. 65.13.
3. BB: En esta sección, sin embargo, la frase “entonces deberías confesar tal acción corporal... y dejarla abierta” se reemplaza por la siguiente: “Entonces deberías sentirte repelido, humillado y disgustado por esa acción mental. Habiéndose sentido repelido, humillado y disgustado por esa acción mental...” Esta sustitución se hace porque los pensamientos nocivos, a diferencia de las transgresiones corporales y verbales, no requieren confesión como medio de exoneración. Tanto Horner en la MLS como Ñm en Ms pasaron por alto esta variación.

62. *Mahārāhulovāda Sutta*

El discurso mayor sobre el consejo a Rāhula

1. Esto he escuchado.¹ En una ocasión el Bienaventurado residía en Sāvattḥī, en el Bosquecillo de Jeta, el parque de Anāthapiṇḍika.

2. Entonces, cuando llegó la mañana, el Bienaventurado se vistió, y tomando su cuenco y su túnica exterior, fue a Sāvattḥī por ofrecimientos de alimento. El venerable Rāhula también se vistió, y tomando su cuenco y su túnica exterior, siguió de cerca al Bienaventurado.

3. Entonces el Bienaventurado miró hacia atrás y se dirigió al venerable Rāhula de la siguiente manera:² —Rāhula, cualquier tipo de forma material, ya sea pasada, futura o presente, interna o externa, burda o sutil, inferior o superior, lejana o cercana, toda forma material debe ser considerada como realmente es, con la sabiduría apropiada, de la siguiente manera: “Esto no es mío, esto no soy, esto no es mi ser”.

—¿Solo la forma material, Bienaventurado? ¿Solo la forma material, Sublime?

—La forma material, Rāhula, así como la sensación, la percepción, las formaciones mentales y la conciencia.

4. Entonces el venerable Rāhula consideró así: “¿Quién iría a la ciudad a recibir dádivas de alimento hoy, cuando es personalmente amonestado por el Bienaventurado?” Así que se dio la vuelta y se sentó a la raíz de un árbol, cruzando las piernas, poniendo el cuerpo erguido y estableciendo la atención plena frente a él.

5. El venerable Sāriputta lo vio sentado allí y se dirigió a él así: —Rāhula, desarrolla la atención plena en la respiración. Cuando se desarrolla y cultiva la atención plena en la respiración, es de gran fruto y beneficio.³

6. Entonces, cuando llegó la tarde, el venerable Rāhula se levantó de la meditación y fue hacia el Bienaventurado. Después de rendirle homenaje, se sentó a un lado y le preguntó al Bienaventurado:

7. —Venerable señor, ¿cómo se desarrolla y cultiva la atención plena en la respiración, para que sea de gran fruto y beneficio?

(LOS CUATRO GRANDES ELEMENTOS)

8. —Rāhula,⁴ todo aquello que internamente, perteneciente a uno mismo, es sólido, solidificado y a lo que uno se apega, es decir, pelos de la cabeza, pelos del cuerpo, uñas, dientes, piel, carne, tendones, huesos, médula ósea, riñones, corazón, hígado, diafragma, bazo, pulmones, intestino grueso, intestino delgado, contenido del estómago, heces, o cualquier otra cosa internamente, perteneciente a uno mismo, que es sólida, solidificada y a la que uno se apega: a esto se le llama el elemento tierra interno. Ahora bien, tanto el elemento tierra interno como el elemento tierra externo son simplemente elemento tierra. Y eso debe ser visto como realmente es con la sabiduría adecuada, así: “Esto no es mío, esto no soy, esto no es mi ser”. Cuando uno lo ve así, como realmente es con la debida sabiduría, uno se vuelve desencantado con el elemento tierra y hace que la mente se torne desapasionada hacia el elemento tierra.

9. ¿Y qué, Rāhula, es el elemento agua? El elemento agua puede ser interno o externo. ¿Qué es el elemento agua interno? Lo que internamente, perteneciente a uno mismo, que es agua, acuoso y a lo que uno se apega, es decir, bilis, flema, pus, sangre, sudor, grasa, lágrimas, sebo, saliva, mocos, líquido sinovial, orina, o cualquier otra cosa internamente, perteneciente a uno mismo, que es agua, acuosa y a lo que uno se apega: a esto se le llama el elemento agua interno. Ahora tanto el elemento agua interno como el elemento agua externo son simplemente el elemento agua. Y eso debe ser visto como realmente es, con la sabiduría adecuada, así: “Esto no es mío, esto no soy, esto no es mi ser”. Cuando uno lo ve así, como realmente es, con la sabiduría adecuada, uno se desencanta con el elemento agua y hace que la mente se torne desapasionada hacia el elemento agua.

10. ¿Y qué, Rāhula, es el elemento fuego? El elemento fuego puede ser interno o externo. ¿Qué es el elemento fuego interno? Lo que internamente, perteneciente a uno mismo, es fuego, ardiente y a lo que uno se apega, es decir, aquello por lo que uno se calienta, envejece y se consume, y aquello por lo que lo que se come, se bebe, se consume y se degusta se digiere por completo, o cualquier otra cosa internamente, perteneciente a uno mismo, que es fuego, ardiente y a lo que uno se apega: esto se llama el elemento fuego interno. Ahora tanto el elemento fuego interno como el elemento fuego externo son simplemente el elemento fuego. Y eso debe ser visto como realmente es, con la sabiduría adecuada, de la siguiente manera: “Esto no es mío, esto no soy, esto no es mi ser”. Cuando uno lo ve así, como realmente es con la sabiduría adecuada, uno se desencanta con el elemento fuego y hace que la mente se torne desapasionada hacia el elemento fuego.

11. ¿Y qué, Rāhula, es el elemento aire? El elemento aire puede ser interno o externo. ¿Qué es el elemento aire interno? Todo lo que internamente, perteneciente a uno mismo, es aire, etéreo y a lo que uno se apega, es decir, vientos que suben, vientos que bajan, vientos en el vientre, vientos en las entrañas, vientos que corren a través de los miembros, la inhalación y la exhalación, o cualquier otra cosa internamente, perteneciente a uno mismo, que sea aire, etéreo y a lo que uno se apega: esto se llama el elemento aire interno. Ahora bien, tanto el elemento aire interno como el elemento aire externo son simplemente el elemento aire. Y eso debe ser visto como realmente es, con la debida sabiduría de la siguiente manera: “Esto no es mío, esto no soy, esto no es mi ser”. Cuando uno lo ve así, como realmente es con la debida sabiduría, uno se vuelve desencantado con el elemento aire y hace que la mente se torne desapasionada hacia el elemento aire.

12. ¿Y qué, Rāhula, es el elemento espacio?⁵ El elemento espacio puede ser interno o externo. ¿Qué es el elemento del espacio interno? Todo lo que internamente, perteneciente a uno mismo, es espacio, espacial y a lo que uno se apega, es decir, los orificios de los oídos, las fosas nasales, la puerta de la boca y esa [abertura] por donde todo lo que se come, se bebe, se consume y se prueba, es tragado; y donde todo esto se acumula y a través de la cual [más abajo] se excreta; o cualquier otra cosa internamente, perteneciente a uno mismo que es espacio, espacial y a lo que uno se apega: a esto se llama el elemento espacio interno. Ahora bien, tanto el elemento espacio interno como el elemento espacio externo son simplemente el elemento espacio. Y eso debe ser visto como realmente es, con la debida sabiduría, así: “Esto no es mío, esto no soy, esto no es mi ser”. Cuando uno lo ve así, como realmente es, con la sabiduría apropiada, uno se desencanta con el elemento espacio y hace que la mente se vuelva desapasionada hacia el elemento espacio.

13. Rāhula, desarrolla la meditación que es como la tierra; porque cuando desarrollas la meditación que es como la tierra, los contactos agradables y desagradables que surgen no invadirán tu mente ni permanecerán.⁶ Así como la gente tira cosas limpias y sucias, excremento, orina, saliva, pus y sangre sobre la tierra, y la tierra no se horroriza, ni se humilla ni se disgusta por eso, así también, Rāhula, desarrolla una meditación que sea como la tierra; pues cuando desarrolles una meditación que es como la tierra, los contactos agradables y desagradables que surjan no invadirán tu mente ni permanecerán.

14. Rāhula, desarrolla la meditación que es como el agua; porque cuando desarrolles la meditación que es como el agua, los contactos agradables y desagradables que surjan no invadirán tu mente ni permanecerán. Así como la gente lava cosas limpias y cosas sucias,

excrementos, orina, saliva, pus y sangre en agua, y el agua no se horroriza, ni se humilla ni se disgusta por eso, así también, Rāhula, desarrolla la meditación que es como el agua; porque cuando desarrolles la meditación que es como el agua, los contactos agradables y desagradables que surjan no invadirán tu mente ni permanecerán.

15. Rāhula, desarrolla la meditación que es como el fuego; porque cuando desarrolles la meditación que es como el fuego, los contactos agradables y desagradables que surjan no invadirán tu mente ni permanecerán. Así como la gente quema cosas limpias y cosas sucias, excrementos, orina, saliva, pus y sangre en el fuego, y el fuego no se horroriza, ni se humilla ni se disgusta por eso, así también, Rāhula, desarrolla una meditación que es como el fuego; pues cuando desarrolles la meditación que es como el fuego, los contactos agradables y desagradables que surjan no invadirán tu mente ni permanecerán.

16. Rāhula, desarrolla la meditación que es como el aire; porque cuando desarrolles la meditación que es como el aire, los contactos agradables y desagradables que surjan no invadirán tu mente ni permanecerán. Así como el aire sopla sobre cosas limpias y cosas sucias, sobre excrementos, orina, saliva, pus y sangre, y el aire no se horroriza, ni se humilla ni se disgusta por eso, así también, Rāhula, desarrolla la meditación que es como el aire; pues cuando desarrolles la meditación que es como el aire, los contactos agradables y desagradables que surjan no invadirán tu mente ni permanecerán.

17. Rāhula, desarrolla la meditación que es como el espacio; pues cuando desarrolles la meditación que es como el espacio (*ākāsa*), los contactos agradables y desagradables que surjan no invadirán tu mente ni permanecerán. Así como el espacio no está establecido en ninguna parte, así también, Rāhula, desarrolla una meditación que sea como el espacio; pues cuando desarrolles la meditación que es como el espacio, los contactos agradables y desagradables que surjan no invadirán tu mente ni permanecerán.

18. Rāhula, desarrolla la meditación sobre la benevolencia amorosa; porque cuando desarrolles la meditación sobre la benevolencia amorosa (*mettā*), se abandonará cualquier mala voluntad.

19. Rāhula, desarrolla la meditación sobre la compasión (*karuṇā*); porque cuando desarrolles la meditación en la compasión, se abandonará cualquier crueldad.

20. Rāhula, desarrolla la meditación sobre la alegría apreciativa (*muditā*); porque cuando desarrolles la meditación sobre la alegría apreciativa, se abandonará cualquier descontento.

21. Rāhula, desarrolla la meditación sobre la ecuanimidad (*upekkhā*); porque cuando desarrolles la meditación sobre la ecuanimidad, se abandonará cualquier aversión.

22. Rāhula, desarrolla la meditación sobre la inmundicia (*asubha*); porque cuando desarrolles la meditación sobre la inmundicia, se abandonará cualquier lujuria.

23. Rāhula, desarrolla la meditación sobre la percepción de la transitoriedad (*anicca*); porque cuando desarrolles la meditación sobre la percepción de la transitoriedad, la presunción [de] “Yo soy” será abandonada.

24. Rāhula, desarrolla la meditación sobre la atención plena en la respiración (*ānāpānassatī*). Cuando se desarrolla y cultiva la atención plena en la respiración, es de gran fruto y beneficio. ¿Y cómo se desarrolla y cultiva la atención plena en la respiración, de modo que sea de gran fruto y beneficio?

25. Aquí, Rāhula, un bhikkhu, habiendo ido al bosque o a la raíz de un árbol o a una choza vacía, se sienta; habiendo cruzado las piernas, erguido el cuerpo y establecido la atención plena frente a él, siempre consciente inhala, y consciente exhala.⁷

26. Inhalando largo, entiende: “Inhalo largo”; o exhalando largo, entiende: “Exhalo largo”. Inhalando corto, entiende: “Inhalo corto”; o exhalando corto, entiende: “Exhalo corto”. Se entrena así: “Debo inhalar experimentando todo el cuerpo [de la respiración]”; él entrena así: “Debo exhalar experimentando todo el cuerpo”. Él entrena así: “Debo inhalar tranquilizando la formación corporal”; él entrena así: —Debo exhalar tranquilizando la formación corporal.

27. Él entrena así: “Inhalaré experimentando gozo”; él entrena así: “Exhalaré experimentando gozo”. Él entrena así: “Inhalaré experimentando placer”; él entrena así: “Exhalaré experimentando placer”. Él entrena así: “Inhalaré experimentando la formación mental”; él entrena así: “Exhalaré experimentando la formación mental”. Él entrena así: “Inhalaré tranquilizando la formación mental”; él entrena así: “Exhalaré tranquilizando la formación mental”.

28. Él entrena así: “Inhalaré experimentando la mente”; él entrena así: “Exhalaré experimentando la mente”. Él entrena así: “Inhalaré alegrando la mente”; él entrena así: “Exhalaré alegrando la mente”. Él entrena así: “Inhalaré concentrando la mente”; él entrena así: “Exhalaré concentrando la mente”. Él entrena así: “Inhalaré liberando la mente”; él entrena así: “Exhalaré liberando la mente”.

29. Él entrena así: “Inhalaré contemplando la transitoriedad”; él entrena así: “Exhalaré contemplando la transitoriedad”. Él entrena así: “Inhalaré contemplando el desapasionamiento (*virāgānupassī*)”; él entrena así: “Exhalaré contemplando el desapasionamiento”. Él entrena así: “Inhalaré contemplando el cese (*nirodhānupassī*)”; él entrena así: “Exhalaré contemplando el cese”. Él entrena así: “Inha-

laré contemplando el abandono (*paṭinissaggānupassī*"); él entrena así: "Exhalaré contemplando el abandono".

30. Rāhula, así es como se desarrolla y cultiva la atención plena en la respiración, para que sea de gran fruto y beneficio. Cuando la atención plena en la respiración se desarrolla y cultiva de esta manera, incluso las inhalaciones y exhalaciones finales se conocen a medida que cesan —no se ignoran.⁸

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. El venerable Rāhula quedó satisfecho y deleitado con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.62

1. Según MA, este discurso le fue enseñado a Rāhula cuando tenía dieciocho años, con el propósito de disipar el deseo relacionado con la vida familiar. El discurso más breve de consejo a Rāhula es M.147.
2. MA: Mientras Rāhula seguía al Buda, observó con admiración la perfección física del Maestro y reflexionó que él mismo tenía una apariencia similar, pensando: “Yo también soy guapo como mi padre el Bienaventurado. La forma del Buda es hermosa y la mía también”. El Buda leyó el pensamiento de Rāhula y decidió amonestarlo de inmediato, antes de que pensamientos tan vanos lo llevaran a mayores dificultades. De ahí que el Buda formuló su consejo en términos de contemplar el cuerpo ni como un *yo* ni como la posesión de un *yo*.
3. MA: El Ven. Sāriputta, el maestro de Rāhula, le dio este consejo a Rāhula sin saber que el Buda ya le había dado diferentes instrucciones de meditación. La postura de Rāhula con las piernas cruzadas lo llevó a pensar que estaba practicando la atención plena en la respiración.
4. MA: El Buda explica aquí la meditación sobre los cuatro grandes elementos en lugar de la atención plena en la respiración con el propósito de disipar el apego de Rāhula al cuerpo, que aún no había sido eliminado por la breve instrucción sobre la ausencia de ego de la forma material. Ver: M.28, n.3, para una explicación de los términos que requieren comentarios.
5. BB: El espacio (*ākāsa*) no es un elemento material primario, pero está clasificado bajo forma material derivada (*upādā-rūpa*).
6. MA: Este pasaje (§13-17) se enseña para mostrar la cualidad de la imparcialidad (*tādibhāva*; la cualidad de ser ecuánime e imperturbable).
7. BB: Para explicaciones de términos poco claros en esta primera tétrada sobre la atención plena en la respiración (§26), ver: M.10, notas. 8-10. Los términos que necesitan aclaración en las siguientes tres tétradas se explicarán en las notas de M.118, el *Ānāpānassati Sutta*.
8. BB: Es decir, el meditador muere tranquilamente, plenamente consciente y con atención plena.

63. *Cūḷamālunkya Sutta*

El discurso menor a Mālunkyāputta

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado residía en Sāvattḥī, en el Bosquecillo de Jeta, el parque de Anāthapiṇḍika.

2. Entonces, mientras el venerable Mālunkyāputta estaba solo en meditación, surgió en su mente el siguiente pensamiento:

—Estas nociones especulativas han sido dejadas de lado por el Bienaventurado, desechadas y rechazadas por él, a saber: “El mundo es eterno” y “el mundo no es eterno”; “el mundo es finito” y “el mundo es infinito”; “el alma es lo mismo que el cuerpo” y “el alma es una cosa y el cuerpo otra”; y “después de la muerte existe un Tathāgata” y “después de la muerte no existe un Tathāgata” y “después de la muerte un Tathāgata existe y no existe” y “después de la muerte un Tathāgata ni existe ni no existe”. El Bienaventurado no me declara esto, y no apruebo ni acepto el hecho de que él no me lo declare, así que iré al Bienaventurado y le preguntaré el significado de esto. Si él me declara “el mundo es eterno” o “el mundo no es eterno” ... o “después de la muerte, un Tathāgata ni existe ni no existe”, entonces llevaré la vida santa bajo él; si él no me declara esto, entonces abandonaré el entrenamiento y regresaré a la vida inferior.

3. Luego, cuando llegó la tarde, el venerable Mālunkyāputta se levantó de la meditación y fue a donde se encontraba el Bienaventurado. Después de rendirle homenaje, se sentó a un lado y le dijo: —Aquí, venerable señor, mientras estaba solo en meditación, el siguiente pensamiento surgió en mi mente: “Estas opiniones especulativas no han sido declaradas por el Bienaventurado...” Si no me las declara, entonces abandonaré el entrenamiento y volveré a la vida inferior. Si el Bienaventurado sabe “el mundo es eterno”, permítase que el Bienaventurado me declare “el mundo es eterno”; si el Bienaventurado sabe “el mundo no es eterno”, que el Bienaventurado me declare “el mundo no es eterno”. Si el Bienaventurado no sabe ambos: “el mundo es eterno” o “el mundo no es eterno”, entonces es sencillo, para quien no sabe y no ve, decir: —No sé, no veo.

Si el Bienaventurado sabe “el mundo es finito” ... “el mundo es infinito” ... “el alma es lo mismo que el cuerpo” ... “el alma es una cosa

y el cuerpo otra” ... “después de la muerte existe un Tathāgata”, ... “después de la muerte no existe un Tathāgata” ... Si el Bienaventurado sabe que “después de la muerte existe y no existe un Tathāgata”, que el Bienaventurado me declare eso; si el Bienaventurado sabe que “después de la muerte, un Tathāgata ni existe ni no existe”, que el Bienaventurado me declare eso. Si el Bienaventurado no sabe que “después de la muerte, un Tathāgata existe y no existe” o “después de la muerte, un Tathāgata ni existe ni no existe”, entonces es sencillo, para quien no sabe y no ve, decir: —No sé, no veo.

4. —¿Cómo es entonces, Māluṅkyāputta, acaso alguna vez te dije: Ven, Māluṅkyāputta, lleva la vida santa bajo mi tutela y te declararé: “El mundo es eterno ... o después de la muerte, un Tathāgata no existe ni no existe”? —No, venerable señor. —¿Alguna vez me dijiste: Llevaré la vida santa bajo el Bienaventurado, y el Bienaventurado me declarará “el mundo es eterno” ... o “después de la muerte, un Tathāgata ni existe ni no existe”? —No, venerable señor. —Siendo así, hombre descarriado, ¿quién eres y qué estás abandonando?

5. Si alguien dijera así: “No llevaré la vida santa bajo el Bienaventurado hasta que el Bienaventurado me declare ‘el mundo es eterno’ ... o ‘después de la muerte, un Tathāgata no existe ni existe’”, eso aún permanecería sin declarar por el Tathāgata y mientras tanto esa persona moriría. Supongamos, Māluṅkyāputta, que un hombre fuera herido por una flecha, fuertemente untada con veneno, y sus amigos y compañeros, sus parientes y asociados trajeran un cirujano para que lo tratara. El hombre diría: “No dejaré que el cirujano saque esta flecha hasta que sepa si el hombre que me hirió era un noble, o un brahmán, o un comerciante, o un trabajador”. O él diría: “No dejaré que el cirujano saque esta flecha hasta que sepa el nombre y el clan del hombre que me hirió;... hasta que sepa si el hombre que me hirió era alto, o bajo, o de mediana estatura;... hasta que sepa si el hombre que me hirió era de piel oscura, morena, o dorada;... hasta que sepa si el hombre que me hirió vive en tal aldea, o pueblo, o ciudad;... hasta que sepa si el arco que me hirió era un arco largo, o una ballesta;... hasta que sepa si la cuerda del arco que me hirió era fibra o caña, o tendón, o cáñamo, o corteza;... hasta que sepa si la flecha que me hirió era silvestre o cultivada;... hasta que sepa con qué tipo de plumas estaba cubierta la flecha que me hirió, si las de un buitre, o una garza, o un gavián, o un pavo real, o cigüeña;... hasta que sepa con qué clase de tendón estaba atada la flecha que me hirió, si de buey, o de búfalo, o de ciervo, o de mono;... hasta que sepa qué clase de punta de flecha fue la que me hirió —ya sea con púas, o con la punta de una navaja, o curvada, o puntiaguda, o con dientes de becerro, o con forma de lanceta”.

Todo esto todavía no sería conocido por ese hombre y mientras tanto moriría. Así también, Māluṅkyāputta, si alguien dijera así: “No llevaré la vida santa bajo el Bienaventurado hasta que el Bienaventurado me declare: ‘El mundo es eterno’ ... o ‘después de la muerte, un Tathāgata no existe ni no existe’”, eso aún permanecería sin declarar por el Tathāgata y mientras tanto esa persona moriría.

6. Māluṅkyāputta, si existe la noción de que “el mundo es eterno”, no se puede vivir la vida santa; y si existe la noción de que “el mundo no es eterno”, no se puede vivir la vida santa. Ya sea que exista la noción “el mundo es eterno” o la noción “el mundo no es eterno”, existe el nacimiento, el envejecimiento, la muerte, la tristeza, el lamento, el dolor, la aflicción y la desesperanza, cuya destrucción yo prescribo aquí y ahora.

Si existe la noción “el mundo es finito” ... “el mundo es infinito” ... “el alma es lo mismo que el cuerpo” ... “el alma es una cosa y el cuerpo otra” ... “después de la muerte existe un Tathāgata” ... “después de la muerte no existe un Tathāgata”, no se puede vivir la vida santa... Si existe la noción de que “después de la muerte existe y no existe un Tathāgata”, no se puede vivir la vida santa; y si existe la noción “después de la muerte, un Tathāgata ni existe ni no existe”, la vida santa no se puede vivir. Ya sea que exista la noción “después de la muerte, un Tathāgata existe y no existe” o la noción “después de la muerte, un Tathāgata ni existe ni no existe”, hay nacimiento, hay envejecimiento, hay muerte, hay tristeza, lamentación, dolor, pena y desesperanza, cuya destrucción yo prescribo aquí y ahora.

7. Por lo tanto, Māluṅkyāputta, recuerda lo que he dejado sin declarar como no declarado, y recuerda lo que he declarado como declarado. ¿Y qué he dejado sin declarar? “El mundo es eterno”, lo he dejado sin declarar. “El mundo no es eterno”, lo he dejado sin declarar. “El mundo es finito”, lo he dejado sin declarar. “El mundo es infinito”, lo he dejado sin declarar. “El alma es lo mismo que el cuerpo”, lo he dejado sin declarar. “El alma es una cosa y el cuerpo otra”, lo he dejado sin declarar. “Después de la muerte existe un Tathāgata”, lo he dejado sin declarar. “Después de la muerte, no existe un Tathāgata”, lo he dejado sin declarar. “Después de la muerte, un Tathāgata existe y no existe”, lo he dejado sin declarar. “Después de la muerte, un Tathāgata ni existe ni no existe”, lo he dejado sin declarar.

8. ¿Por qué he dejado eso sin declarar? Porque no es beneficioso, no pertenece a los fundamentos de la vida santa, no conduce al desencanto, al desapasionamiento, al cese, a la paz, al conocimiento directo, a la iluminación, al Nibbāna. Por eso lo he dejado sin declarar.

9. ¿Y qué he declarado? “Esto es sufrimiento”, he declarado. “Este es el origen del sufrimiento”, he declarado. “Esto es el cese del

sufrimiento”, he declarado. “Este es el camino que conduce al cese del sufrimiento”, eso he declarado.

10. ¿Por qué he declarado eso? Porque es beneficioso, pertenece a los fundamentos de la vida santa, lleva al desencanto, al desapasionamiento, al cese, a la paz, al conocimiento directo, a la iluminación, al Nibbāna. Por eso lo he declarado.

Por lo tanto, Māluṅkyāputta, recuerda lo que he dejado sin declarar como no declarado, y recuerda lo que he declarado como declarado.

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. El venerable Māluṅkyāputta quedó satisfecho y deleitado con las palabras del Bienaventurado.¹

NOTAS M.63

1. BB: Aquellos que siempre se han preguntado por el destino del monje que casi abandonó al Buda para satisfacer su curiosidad metafísica, se alegrarán de saber que en su vejez Māluṅkyāputta recibió un breve discurso sobre las seis bases de los sentidos por parte del Buda, se retiró en meditación solitaria y alcanzó el estado de *arahant*. Ver: SN 35:95 / iv.72–76. Sus versos se encuentran en Thag 399–404 y 794–817.

64. *Mahāmālunkya Sutta*

El discurso mayor a Mālunkyāputta

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado residía en Sāvattḥī, en el Bosquecillo de Jeta, el parque de Anāthapiṇḍika. Allí se dirigió a los bhikkhus diciendo: —Bhikkhus. —Venerable señor, respondieron. El Bienaventurado dijo esto:

2. —Bhikkhus, ¿recuerdan los cinco encadenamientos [grilletes o ataduras] inferiores (*orambhāgiyāni saṃyojanāni*) tal como los enseñé?

Cuando se dijo esto, el venerable Mālunkyāputta respondió: — Venerable señor, recuerdo los cinco encadenamientos inferiores tal como los enseñó el Bienaventurado.¹

—Pero, Mālunkyāputta, ¿de qué manera recuerdas los cinco encadenamientos inferiores tal como te los enseñé?

—Venerable señor, recuerdo la noción de la identidad como un encadenamiento inferior enseñado por el Bienaventurado. Recuerdo la duda como un encadenamiento inferior enseñado por el Bienaventurado. Recuerdo la adherencia a las reglas y observancias como un encadenamiento inferior enseñado por el Bienaventurado. Recuerdo el deseo sensorial como un encadenamiento inferior enseñado por el Bienaventurado. Recuerdo la mala voluntad como un encadenamiento inferior enseñado por el Bienaventurado. Es de esta manera, venerable señor, que recuerdo los cinco encadenamientos inferiores tal como los enseñó el Bienaventurado.

3. —Mālunkyāputta, ¿a quién recuerdas que le enseñé estos cinco encadenamientos inferiores de esa manera?² ¿Acaso los renunciantes de otras sectas no te refutarían con el símil del infante? Porque un niño pequeño y tierno acostado boca abajo ni siquiera tiene la noción de “identidad”; entonces, ¿cómo podría surgir en él la noción de la identidad? Sin embargo, la tendencia subyacente a la noción de la identidad (*anuseti tvev’assa sakkāyaditṭhānuso*) se encuentra en él.³ Un niño pequeño y tierno acostado boca abajo ni siquiera tiene la noción de “enseñanzas”;⁴ entonces, ¿cómo podría surgir en él la duda sobre las enseñanzas? Sin embargo, la tendencia subyacente a dudar se encuentra en él. Un pequeño y tierno infante acostado boca abajo ni

siquiera tiene la noción de “reglas”; entonces, ¿cómo podría surgir en él la adherencia a las reglas y las observancias? Sin embargo, la tendencia subyacente de adherirse a las reglas y observancias se encuentra en él. Un infante tierno que yace boca abajo ni siquiera tiene la noción de “placeres sensoriales”; entonces, ¿cómo podría surgir en él el deseo sensorial? Sin embargo, la tendencia subyacente a la lujuria sensorial se encuentra en él. El joven y tierno infante acostado boca abajo ni siquiera tiene la noción de “seres”; entonces, ¿cómo podría surgir en él la mala voluntad hacia los seres? Sin embargo, la tendencia subyacente a la aversión se encuentra dentro de él. ¿Acaso no te refutarían los renunciantes de otras sectas con este símil del infante?

4. Acto seguido, el venerable Ānanda dijo: —Es el momento, Bienaventurado, es el momento, Sublime, para que el Bienaventurado enseñe los cinco encadenamientos inferiores. Habiéndolo oído del Bienaventurado, los bhikkhus lo recordarán.

—Entonces escucha, Ānanda, y presta mucha atención a lo que diré.

—Sí, venerable señor, respondió el venerable Ānanda.

El Bienaventurado dijo esto:

5. —Aquí, Ānanda, una persona ordinaria e ignorante, que no tiene respeto por los nobles y es inexperta e indisciplinada en su Dhamma, que no tiene en cuenta a las personas auténticas (*sappurisā*) y no está capacitada ni disciplinada en su Dhamma, mora con una mente obsesionada y esclavizada por la noción de la identidad, y no comprende tal como es en realidad el escape de la identidad surgida; y cuando esa noción de identidad se ha vuelto habitual y no ha sido erradicada en ella, es un encadenamiento inferior. Vive con una mente obsesionada y esclavizada por la duda... por la adhesión a reglas y observancias... por lujuria sensorial... por la mala voluntad, y no entiende cómo es en realidad el escape de la mala voluntad surgida; y cuando esa mala voluntad se ha vuelto habitual y no ha sido erradicada en ella, es un encadenamiento inferior.

6. Un discípulo noble bien instruido que tiene respeto por los nobles y es hábil y disciplinado en su Dhamma, que tiene respeto por las personas auténticas y es experto y disciplinado en su Dhamma, no mora con una mente obsesionada y esclavizada por la noción de la identidad; él entiende cómo es en realidad el escape de la noción de la identidad que ha surgido; y la noción de la identidad junto con la tendencia subyacente a ella es abandonada en él.⁵ No mora con una mente obsesionada y esclavizada por la duda... por la adhesión a reglas y observancias... por lujuria sensorial... por la mala voluntad; él entiende cómo realmente es el escape respecto a la mala voluntad surgida; y así, la mala voluntad junto con la tendencia subyacente a la aversión es abandonada en él.

7. Hay un sendero, Ānanda, una vía para abandonar los cinco encadenamientos inferiores; el que alguien, sin transitar por ese sendero pudiera, de alguna manera, llegar a conocer, ver o abandonar los cinco encadenamientos inferiores, eso no es posible. Como cuando hay un gran árbol en pie poseedor de duramen, no es posible que alguien corte su duramen sin cortar su corteza y albura; así también, hay un camino... [sin el cual] esto no es posible.

Hay un sendero, Ānanda, una vía para abandonar los cinco encadenamientos inferiores; el que alguien, transitando con confianza en ese sendero, de esa manera, llegue a conocer, ver o abandonar los cinco encadenamientos inferiores, eso es posible. Así como, cuando hay un gran árbol en pie que posee duramen, es posible que alguien corte su duramen cortando previamente su corteza y albura; así también, hay un camino... [mediante el cual] esto es posible.

8. Supongamos, Ānanda, que el río Ganges estuviera lleno de agua hasta el borde de modo que los cuervos pudieran beber de él, y luego un hombre débil viniera pensando: “Al cruzar nadando el río con mis brazos, cruzaré a salvo a la otra orilla de este río Ganges”; sin embargo, no sería capaz de cruzar con seguridad. Así también, cuando se enseña el Dhamma a alguien para el cese de la personalidad, si su mente no entra en ese Dhamma y adquiere confianza, firmeza y resolución, entonces puede ser considerado como un hombre débil.

Supongamos, Ānanda, que el río Ganges estuviera lleno de agua hasta el borde de modo que los cuervos pudieran beber de él, y luego viniera un hombre fuerte pensando: “Al cruzar nadando el río con mis brazos, llegaré a salvo al otro lado de este río Ganges”; él sería capaz de cruzar con seguridad. Así también, cuando se enseña el Dhamma a alguien para el cese de la personalidad, si su mente entra en ese Dhamma y adquiere confianza, firmeza y resolución, entonces él puede ser considerado como el hombre fuerte.

9. ¿Y cuáles, Ānanda, la vía para abandonar los cinco encadenamientos inferiores? Aquí, con la reclusión respecto a las adquisiciones,⁶ con el abandono de los estados malsanos, con la completa tranquilidad de la inercia corporal (*kāyaudtṭhullānaṃ paṭippassaddhiyā*),⁶ totalmente aislado de los placeres sensoriales, aislado de los estados malsanos, un bhikkhu entra y permanece en el primer *jhāna*, que está acompañado de aplicación inicial y aplicación sostenida de la mente, con gozo y placer nacidos de la reclusión.

Sea lo que sea que exista en él de forma material, sensación, percepción, formaciones mentales y conciencia, él ve esos estados como transitorios, como sufrimiento, como enfermedad, como tumores, como aguijones [dardos, púas], como una calamidad, como aflicción, como *no propios* [ajenos], como desintegrándose, como vacíos, como *no yo*.⁷

Aparta su mente de esos estados y la dirige hacia el elemento inmortal así: “Esto es lo pacífico, esto es lo sublime, es decir, el aquietamiento de todas las formaciones, el abandono de todos los apegos, la destrucción del anhelo, el desapasionamiento, el cese, Nibbāna”.⁸ Si él es constante en eso, logra entonces la destrucción de las corrupciones. Pero si no logra la destrucción de las corrupciones debido a ese deseo por el Dhamma, ese deleite en el Dhamma,⁹ entonces con la destrucción de los cinco encadenamientos inferiores se convierte en uno destinado a reaparecer espontáneamente [en las *Moradas Puras*] y allí alcanzar Nibbāna final sin regresar nunca de ese mundo. Este es el sendero, la vía hacia el abandono de los cinco encadenamientos inferiores.

10–12. Nuevamente, con el aquietamiento de la aplicación inicial y la aplicación sostenida de la mente, un bhikkhu entra y permanece en el segundo *jhāna*... De nuevo, con el desvanecimiento del gozo, un bhikkhu... entra y permanece en el tercer *jhāna*... Nuevamente, con el abandono del placer y el dolor... un bhikkhu entra y permanece en el cuarto *jhāna*, el cual tiene *ni dolor ni placer* y pureza de atención plena debido a la ecuanimidad.

Sea lo que sea que exista en él de forma material, sensación, percepción, formaciones mentales y conciencia, él ve esos estados como transitorios... [los ve] como *no yo*. Aparta su mente de esos estados y la dirige hacia el elemento inmortal... Este es el sendero, la vía para abandonar los cinco encadenamientos inferiores.

13. Nuevamente, con la superación completa de las percepciones de la forma [material sutil], con la desaparición de las percepciones del impacto sensorial, sin prestar atención a las percepciones de diversidad, consciente de que “el espacio es ilimitado”, un bhikkhu entra y permanece en la base del *espacio ilimitado*.

Lo que sea que exista en él de sensación, percepción, formaciones mentales y conciencia,¹⁰ él ve esos estados como transitorios... como *no yo*. Aparta su mente de esos estados y la dirige hacia el elemento inmortal... Este es el sendero, la vía para abandonar los cinco encadenamientos inferiores.

14. Nuevamente, al superar por completo la base del *espacio ilimitado*, consciente de que “la conciencia es ilimitada”, un bhikkhu entra y permanece en la base de la *conciencia ilimitada*.

Lo que sea que exista en él de sensación, percepción, formaciones mentales y conciencia, él ve esos estados como transitorios... como *no yo*. Aparta su mente de esos estados y la dirige hacia el elemento inmortal... Este es el sendero, la vía para abandonar los cinco encadenamientos inferiores.

15. Nuevamente, al superar por completo la base de la *conciencia ilimitada*, consciente de que “no hay nada”, un bhikkhu entra y permanece en la base de la *nada*.

Todo lo que existe en él de sensación, percepción, formaciones mentales y conciencia, él ve esos estados como transitorios, como sufrimiento, como enfermedad, como un tumor, como un aguijón, como una calamidad, como aflicción, como *no propios*, como desintegrándose, como vacío, como *no yo*. Aparta su mente de esos estados y la dirige hacia el elemento inmortal de esta manera: “Esto es lo pacífico, esto es lo sublime, es decir, el aquietamiento de todas las formaciones, el abandono de todos los apegos, la destrucción del anhelo, el desapasionamiento, el cese, Nibbāna”. Si él es firme en eso, logra la destrucción de las corrupciones. Pero si no logra la destrucción de las corrupciones debido a ese deseo por el Dhamma, ese deleite en el Dhamma, entonces con la destrucción de los cinco encadenamientos inferiores se vuelve uno destinado a reaparecer espontáneamente [en las *Moradas Puras*] y allí alcanzar Nibbāna final sin regresar nunca de ese mundo. Este es el sendero, la vía hacia el abandono de los cinco encadenamientos inferiores.

16. —Venerable señor, si este es el camino, la vía para el abandono de los cinco encadenamientos inferiores, entonces, ¿cómo es que algunos bhikkhus aquí [se dice que] obtienen la liberación por medio de la mente y algunos [se dice que] obtienen la liberación por medio de la sabiduría?

—La diferencia aquí, Ānanda, está en sus facultades, así lo declaro.¹¹

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. El venerable Ānanda quedó satisfecho y deleitado con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.64

1. BB: Los cinco encadenamientos inferiores (*orambhāgiyāni saṃyojanāni*) se llaman así porque conducen al renacimiento en los planos de la esfera de los sentidos. Son erradicadas en su totalidad sólo por el que no regresa.
 NT: En esta obra se ha utilizado el término “encadenamiento” como una posible acepción del término pāli *saṃyojana*, sin embargo, términos como “atadura”, “grillete” y “traba” han sido utilizados por diversos autores y son del todo válidos. En M.66 he escogido el término atadura (atado) para designar el término pāli *bandana (baddha)*; tal como lo indica dicho *sutta*, las ataduras pueden ser fuertes o débiles. La imagen subjetiva asociada con una cadena o encadenamiento da una idea de algo férreo o “más fuerte”, de allí que se haya escogido para designar esta categoría de la enseñanza. Por otra parte, un grillete por sí solo no representa una atadura, a menos que esté fijado por una cadena. Una observación más es el haber escogido “ataduras en el corazón” para traducir el término compuesto *cetasovinibandhā* utilizado en M.16, manteniendo así la consistencia entre términos en relación con M.66.
2. MA: Se puede plantear la pregunta: cuando el Buda preguntó acerca de los encadenamientos y el *Thera* respondió en términos de los encadenamientos, ¿por qué el Buda critica su respuesta? La razón es que Mālunkyāputta sostenía la opinión de que una persona está encadenada por las impurezas sólo en los momentos en que éstas le atacan, mientras que en otras ocasiones no está encadenada a ellas. El Buda habló así para mostrar el error de esta opinión.
3. BB: *Anuseti tvev’assa sakkāyadiṭṭhānusayo*. Sobre los *anusayas* o tendencias subyacentes, ver: M.44, n.16. En los comentarios se distingue que las impurezas ocurren en tres niveles: el nivel *anusaya*, donde permanecen como meras disposiciones latentes en la mente; el nivel *pariyutṭhāna*, donde se elevan para obsesionar y esclavizar la mente (al que se hace referencia en el párrafo §5 de este discurso); y el nivel *vītikkama*, donde motivan acciones corporales y verbales nocivas. El punto de la crítica del Buda es que los encadenamientos, incluso cuando no se manifiestan activamente, continúan existiendo a nivel de *anusaya* siempre y cuando no hayan sido erradicados por la vía supramundana.
4. BB: *Dhamma*. Esto también podría haberse traducido como “cosas”.
5. MA: La cadena [atadura o grillete] y la tendencia subyacente no son, en principio, cosas distintas; más bien, son la misma impureza a la

- que se le llama encadenamiento en el sentido de atar y [por otra parte], tendencia subyacente en el sentido de no estar abandonada.
6. *Upadivivekā*. MA glosa aquí *upadhi* como las cinco cuerdas del placer sensorial. Aunque las tres primeras cláusulas de esta declaración parecen expresar las mismas ideas que las dos cláusulas más habituales que siguen, MṬ indica que tienen por objeto mostrar los medios para volverse “completamente apartado de los placeres sensoriales, apartado de los estados malsanos”. NT: En el fragmento que sigue el venerable Bhikkhu Sujato traduce ‘*kāyaudtṭhullānaṃ paṭippassaddhiyā*’ como “el apaciguamiento de las incomodidades físicas”.
 7. BB: Este pasaje muestra el desarrollo de la introspección (*vipassanā*) sobre una base de serenidad (*samatha*), utilizando el *jhāna* en el que se basa la práctica de la introspección como el objeto mismo para la contemplación introspectiva. Ver: M. 52.4 y su correspondiente n.3. Aquí dos términos –transitorio y desintegrándose– muestran la característica de la temporalidad; tres términos (ajeno, vacío y *no yo*) muestran la característica del *no yo*; los seis términos restantes muestran la característica del sufrimiento.
 8. MA: Él “aleja su mente” de los cinco agregados incluidos dentro del *jhāna*, que ha visto estampados con las tres características. El “elemento inmortal” (*amatā dhātu*) es Nibbāna. Primero “dirige su mente hacia ello” con la conciencia introspectiva, habiéndolo oído alabado y descrito como “lo pacífico y sublime”, etcétera. Luego, con la vía supramundana, “dirige su mente hacia ello” convirtiéndolo en un objeto y penetrándolo como lo pacífico y sublime, etcétera.
 9. Ver: n.4, M.52.
 10. Sobre la omisión del cuarto logro inmaterial, ver: n.5, M.52.
 11. MA: Entre aquellos que proceden por el camino de la serenidad, un bhikkhu enfatiza la unificación de la mente; se dice que obtiene la liberación por medio de la mente; otro enfatiza la sabiduría: se dice que obtiene la liberación mediante la sabiduría. Entre aquellos que proceden por vía de la introspección, uno enfatiza la sabiduría: se dice que obtiene la liberación mediante la sabiduría; otro enfatiza la unificación de la mente; se dice que obtiene la liberación por medio de la mente. Los dos principales discípulos alcanzaron el estado de *arahant* al enfatizar tanto la serenidad como la introspección, pero el Ven. Sāriputta se convirtió en alguien que obtuvo la liberación mediante la sabiduría y el Ven. Mahā Moggallāna llegó a ser alguien que obtuvo la liberación por medio de la mente. Así, la razón (de las diferentes designaciones) es la diferencia en sus facultades, es decir, entre el predominio de la facultad de concentración o el predominio de la facultad de sabiduría.

65. *Bhaddāli Sutta*

A Bhaddāli

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado residía en Sāvattthī, en el Bosquecillo de Jeta, el parque de Anāthapiṇḍika. Allí se dirigió a los bhikkhus diciendo: —Bhikkhus. —Venerable señor, respondieron. El Bienaventurado dijo esto:

2. —Bhikkhus, yo como en una sola sesión. Al hacerlo, me libero de la enfermedad y la aflicción, y disfruto de ligereza, fuerza y una estancia cómoda. Vengan, bhikkhus, coman en una sola sesión. Al hacerlo, también estarán libres de enfermedades y aflicciones, y disfrutarán de ligereza y fuerza y de una estancia cómoda.¹

3. Cuando esto fue dicho, el venerable Bhaddāli le dijo al Bienaventurado: —Venerable señor, no estoy dispuesto a comer en una sola sesión; porque si lo hiciera, podría tener preocupación y ansiedad al respecto.²

—Entonces, Bhaddāli, come una parte allí donde te inviten y lleva una parte para comer. Comiendo de esa manera, te mantendrás.

—Venerable señor, tampoco estoy dispuesto a comer de esa manera; porque si así lo hiciera, también podría tener preocupación y ansiedad por ello.³

4. Entonces, cuando el Bienaventurado dio a conocer este precepto de entrenamiento,⁴ cuando el Saṅgha de bhikkhus estaba realizando el entrenamiento, el venerable Bhaddāli expresó su negativa [a cumplir]. Entonces el venerable Bhaddāli no se presentó ante el Bienaventurado durante todo ese período de tres meses [del retiro de las lluvias], como sucede con quien no cumple con el entrenamiento en la dispensa del Maestro.

5. Ahora, en esa ocasión, un cierto número de bhikkhus estaba ocupado en confeccionar una túnica para el Bienaventurado, pensando: “Con su túnica completa, al final de los tres meses [de las lluvias], el Bienaventurado partirá en peregrinaje”.

6. Entonces el venerable Bhaddāli se acercó a esos bhikkhus e intercambió saludos con ellos, y cuando terminó esta conversación cortés y amable, se sentó a un lado. Cuando lo hubo hecho, le

dijeron: —Amigo Bhaddāli, esta túnica se está confeccionando para el Bienaventurado. Con su túnica completa, al final de los tres meses [de las lluvias], el Bienaventurado se dispondrá a peregrinar. Por favor, amigo Bhaddāli, presta la debida atención a este consejo [de cumplir con el precepto de entrenamiento]. No dejes que te resulte más difícil más adelante.

7. “Sí, amigos”, respondió él, y fue a donde el Bienaventurado, y después de rendirle homenaje, se sentó a un lado y dijo: —Venerable señor, una transgresión me sobrevino, en que, como un tonto, confundido y torpe, cuando el Bienaventurado estaba dando a conocer un precepto de entrenamiento, cuando el Saṅgha de bhikkhus estaba realizando el entrenamiento, declaré mi negativa [a cumplir]. Venerable señor, que el Bienaventurado perdone mi transgresión vista como tal en aras de la moderación en el futuro.

8. —Ciertamente, Bhaddāli, una transgresión te superó, tal que, como un tonto, confundido y torpe, cuando un precepto de entrenamiento estaba siendo dado a conocer por mí, cuando el Saṅgha de bhikkhus estaba realizando el entrenamiento, expresaste tu negativa [a cumplir].

9. Bhaddāli, esta circunstancia no fue reconocida por ti al no haber reflexionado lo siguiente: “El Bienaventurado está viviendo en Sāvathī, y el Bienaventurado entonces me conocerá así: ‘el bhikkhu llamado Bhaddāli es alguien que no cumple con el entrenamiento en la dispensa del Maestro’”. Esta circunstancia no fue reconocida por ti.

Además, esta circunstancia adicional no fue reconocida por ti: “muchos bhikkhus se han establecido en Sāvathī para las lluvias, y por lo tanto, ellos también dirán de ti así: ‘el bhikkhu llamado Bhaddāli es uno que no cumple con el entrenamiento en la dispensa del Maestro’”. Esta circunstancia tampoco fue reconocida por ti.

Además, esta otra circunstancia no fue reconocida por ti: “muchas bhikkhunīs se han establecido en Sāvathī para las lluvias, por lo que entonces ellas también te conocerán así: ‘el bhikkhu llamado Bhaddāli es alguien que no cumple con el entrenamiento en la dispensa del Maestro’”. Esta circunstancia tampoco fue reconocida por ti.

Además, esta otra circunstancia no fue reconocida por ti: “muchos hombres seguidores laicos... Muchas mujeres seguidoras laicas que se están quedando en Sāvathī también te conocerán así: ‘el bhikkhu llamado Bhaddāli es alguien que no cumple con el entrenamiento en la dispensa del Maestro’”. Esta circunstancia tampoco fue reconocida por ti.

Además, esta otra circunstancia no fue reconocida por ti: “muchos *samaṇas* y brahmanes de otras sectas se han establecido en Sāvathī para el retiro de las lluvias, y entonces ellos también te conocerán

así: ‘el bhikkhu llamado Bhaddāli, un discípulo mayor del recluso Gautama, es uno que no cumple con el entrenamiento en la dispensa del Maestro’”. Esta circunstancia tampoco fue reconocida por ti.

10. —Venerable señor, me sobrevino una transgresión, como un tonto, confundido y torpe, cuando el Bienaventurado estaba dando a conocer un precepto de entrenamiento, cuando el Saṅgha de bhikkhus estaba realizando el entrenamiento, expresé mi negativa [a cumplir]. Venerable señor, que el Bienaventurado perdone mi transgresión vista como tal en aras de la moderación en el futuro.

—Ciertamente, Bhaddāli, una transgresión te superó, como un tonto, confundido y torpe, cuando se estaba dando a conocer un precepto de entrenamiento por mí, cuando el Saṅgha de bhikkhus estaba realizando el entrenamiento, expresaste tu negativa a cumplir.

11. ¿Qué piensas, Bhaddāli? Supongamos que un bhikkhu aquí fuera liberado en ambos sentidos,⁵ y yo le dijera: —Ven, bhikkhu, sé un tablón para mí para que pueda cruzar a través del lodo. ¿Caminaría [a través del lodo] por sí mismo,⁶ o acomodaría su cuerpo de otra manera, o diría “no”?

—No, venerable señor.

—¿Qué piensas, Bhaddāli? Supongamos que un bhikkhu aquí fuera uno liberado mediante la sabiduría... un testigo corporal... uno que ha logrado la visión... uno liberado por la fe... un seguidor del Dhamma... un seguidor de la fe, y yo le dijera: —Ven, bhikkhu, sé un tablón para mí para que pueda cruzar a través del lodo. ¿Caminaría por sí mismo, o acomodaría de su cuerpo de otra manera o diría “no”?

—No, venerable señor.

12. ¿Qué piensas, Bhaddāli? ¿Eras tú en esa ocasión uno liberado en ambos sentidos, o uno liberado mediante la sabiduría, o un testigo corporal o uno que ha logrado la visión o uno liberado por la fe, o un seguidor del Dhamma o un seguidor de la fe?

—No, venerable señor.

—Bhaddāli, en esa ocasión, ¿no estabas vacío, hueco y equivocado?

13. —Sí, venerable señor. Venerable señor, una transgresión me superó, en que, como un tonto, confundido y torpe, cuando el Bienaventurado estaba dando a conocer un precepto de entrenamiento, cuando el Saṅgha de bhikkhus estaba realizando el entrenamiento, expresé mi negativa a cumplir. Venerable señor, que el Bienaventurado perdone mi transgresión vista como tal en aras de la moderación en el futuro.

—Ciertamente, Bhaddāli, una transgresión te superó, en que como un tonto, confundido y torpe, cuando yo estaba dando a conocer un precepto de entrenamiento, cuando el Saṅgha de bhikkhus estaba realizando el entrenamiento, expresaste tu negativa a cumplir. Pero ya

que ves tu transgresión como tal y haces enmiendas de acuerdo con el Dhamma, te perdonamos; porque es crecimiento en la *disciplina del noble* cuando uno ve la transgresión de uno como tal y hace las paces de acuerdo con el Dhamma, asumiendo la moderación para el futuro.

14. Aquí, Bhaddāli, algún bhikkhu no cumple con el entrenamiento en la dispensa del Maestro. Él considera así: “Supongamos que yo fuera a recurrir a un lugar de descanso apartado: el bosque, la raíz de un árbol, una montaña, un barranco, una cueva en la ladera, un osario, un matorral, un espacio abierto, un montón de paja, tal vez podría lograr un estado sobrehumano, una distinción en conocimiento y visión digna de los nobles”. Entonces, acude así a algún lugar apartado de descanso. Mientras vive así retirado, el Maestro lo censura, los sabios compañeros de vida santa que han hecho investigación lo censuran, los *devas* lo censuran y él mismo se censura. Siendo censurado de esta manera por el Maestro, por los sabios compañeros en la vida santa, por los *devas* y por sí mismo, no logra ningún estado sobrehumano, ninguna distinción en conocimiento y visión digna de los nobles. ¿Por qué es eso? Así sucede con quien no cumple con el entrenamiento en la dispensa del Maestro.

15. Aquí, Bhaddāli, algún bhikkhu cumple con el entrenamiento en la dispensa del Maestro. Él considera así: “Supongamos que yo recurriese a un lugar de descanso apartado: el bosque, la raíz de un árbol, una montaña, un barranco, una cueva en la ladera, un osario, un matorral, un espacio abierto, un montón de paja, tal vez podría lograr un estado sobrehumano, una distinción en el conocimiento y visión digna de los nobles”. Entonces, acude así a algún lugar de descanso apartado. Mientras vive así recluso, el Maestro no lo censura, los sabios compañeros de vida santa que han hecho investigación no lo censuran, los *devas* no lo censuran, y él no se censura a sí mismo. Al no ser censurado de esta manera por el Maestro, por los sabios compañeros en la vida santa, por los *devas* y por sí mismo, logra un estado sobrehumano, una distinción en conocimiento y visión digna de los nobles.

16. Muy apartado de los placeres sensoriales, apartado de los estados malsanos, entra y permanece en el primer *jhāna*, que va acompañado de aplicación inicial y aplicación sostenida de la mente, con gozo y placer nacidos de la reclusión. ¿Por qué es eso? Así es para quien cumple el entrenamiento en la dispensa del Maestro.

17. Con el aquietamiento de la aplicación inicial y la aplicación sostenida de la mente, entra y permanece en el segundo *jhāna*... Con el desvanecimiento también del gozo... entra y permanece en el tercer *jhāna*... Con el abandono del placer y el dolor... entra y permanece en el cuarto *jhāna*... ¿Por qué es eso? Así es para quien cumple el entrenamiento en la dispensa del Maestro.

18. Cuando su mente concentrada está así purificada y brillante, sin mancha, libre de imperfecciones, maleable, manejable, estable y habiendo alcanzado la imperturbabilidad, la dirige al conocimiento del recuerdo de vidas pasadas... (Como en M. 51.24) ... Así con sus aspectos y detalles recuerda sus múltiples vidas pasadas. ¿Por qué es eso? Así es para quien cumple el entrenamiento en la dispensa del Maestro.

19. Cuando su mente concentrada es así purificada y brillante... alcanza la imperturbabilidad, la dirige al conocimiento de la muerte y reaparición de los seres... (Como en M. 51.25) ... Así con el ojo divino, que es purificado y supera al humano, comprende cómo los seres renacen según sus acciones. ¿Por qué es eso? Así sucede con aquel que cumple el entrenamiento en la dispensa del Maestro.

20. Cuando su mente concentrada es así purificada y brillante... alcanza la imperturbabilidad, la dirige al conocimiento de la destrucción de las corrupciones. Entiende como es en realidad: “Estas son las corrupciones” ... (Como en M. 51.26) ... Entiende cómo es en realidad: “Este es el camino que conduce al cese de las corrupciones”.

21. Cuando él sabe y ve así, su mente se libera de la corrupción del deseo sensorial, de la corrupción del devenir [o del deseo de existencia o no existencia] y de la corrupción de la ignorancia. Cuando se libera, llega el conocimiento: “Está liberada”. Él comprende: “El nacimiento ha sido destruido, la vida santa se ha vivido, lo que tenía que hacerse se ha hecho, y ya no hay retorno a ningún estado de ser”. ¿Por qué es eso? Así sucede con el que cumple el entrenamiento en la dispensa del Maestro.

22. Acto seguido, el venerable Bhaddāli preguntó: —Venerable señor, ¿cuál es la causa, cuál es la razón por la que en alguna instancia toman medidas contra un bhikkhu amonestándolo repetidamente? ¿Cuál es la causa, cuál es la razón por la que no toman tal acción contra algún bhikkhu amonestándolo repetidamente?

23. —Aquí, Bhaddāli, algún bhikkhu es un transgresor constante, con muchas ofensas. Cuando es corregido por los bhikkhus, prevarica, lleva la conversación a un lado, muestra perturbación, odio y amargura; no procede correctamente, no obedece, no se aclara a sí mismo, no dice: “Permítanme actuar de tal manera que el Saṅgha esté satisfecho”. Los bhikkhus, tomando en cuenta este asunto, piensan: “Sería bueno que los venerables examinaran a este bhikkhu de tal manera que este litigio en su contra no se resuelva demasiado rápido”. Y los bhikkhus examinan a ese bhikkhu de tal manera que el litigio en su contra no se resuelva demasiado rápido.

24. Pero aquí algún bhikkhu es un transgresor constante con muchas ofensas. Cuando es corregido por los bhikkhus, no prevarica, no desvía la conversación, ni muestra perturbación, odio ni amargura; procede correctamente, cumple, se aclara y dice: “Permítanme actuar

de tal manera que el Saṅgha esté satisfecha”. Los bhikkhus, tomando en cuenta este asunto, piensan: “Sería bueno que los venerables examinaran a este monje de tal manera que este litigio en su contra se resuelva rápidamente”. Y los bhikkhus examinan a ese bhikkhu de tal manera que el litigio en su contra se resuelve rápidamente.

25. Aquí algún bhikkhu es un transgresor ocasional, sin muchas ofensas. Cuando es corregido por los bhikkhus, prevarica... (Repetir el resto de §23) ... Y los bhikkhus examinan a ese bhikkhu de tal manera que el litigio en su contra no se resuelve demasiado rápido.

26. Pero aquí algún bhikkhu es un transgresor ocasional, sin muchas ofensas. Cuando es corregido por los bhikkhus, no prevarica... (Repetir el resto de §24) ... Y los bhikkhus examinan a ese bhikkhu de tal manera que el litigio en su contra se resuelve rápidamente.

27. Aquí algunos bhikkhus progresan por cuenta de fe y devoción.⁷ En este caso, los bhikkhus consideran así: “Amigos, este bhikkhu progresa por cuenta de fe y devoción. Que no pierda esa medida de fe y devoción, como podría hacerlo si actuamos contra él amonestándolo repetidamente”. Supongamos que un hombre tiene un solo ojo; entonces sus amigos y compañeros, sus parientes y asociados, cuidarían de su único ojo, pensando: “Que no pierda su único ojo”. Así también, un bhikkhu progresa por cuenta de fe y devoción, ... “Que no pierda esa medida de fe y devoción, como podría hacerlo si actuamos contra él amonestándolo repetidamente”.

28. Esta es la causa, esta es la razón por la cual se toma acción contra algún bhikkhu aquí amonestándolo repetidamente [en algunos casos]; esta es la causa, esta es la razón por la que no se toma tal acción contra algún bhikkhu aquí amonestándolo repetidamente [en otros casos].

29. —Venerable señor, ¿cuál es la causa, cuál es la razón, por la que previamente había menos reglas de entrenamiento y más bhikkhus se establecieron en el conocimiento final? ¿Cuál es la razón por la que ahora hay más reglas de entrenamiento y menos bhikkhus se establecen en el conocimiento final?

30. —Así es como es, Bhaddāli. Cuando los seres se están deteriorando y el Dhamma verdadero está desapareciendo, entonces hay más reglas de entrenamiento y menos bhikkhus se establecen en el conocimiento final. El Maestro no da a conocer una regla de entrenamiento para los discípulos hasta que ciertas cosas que son la base de las corrupciones se manifiestan aquí en el Saṅgha;⁸ pero cuando ciertas cosas que son la base de las corrupciones se manifiestan aquí en el Saṅgha, entonces el Maestro da a conocer la regla de entrenamiento para los discípulos con el fin de evitar aquellas cosas que son la base de las corrupciones.

31. Aquellas cosas que son la base de las corrupciones no se manifiestan aquí en el Saṅgha hasta que el Saṅgha ha alcanzado la

grandeza; pero cuando el Saṅgha ha alcanzado la grandeza, entonces aquellas cosas que son la base de las corrupciones se manifiestan aquí en el Saṅgha y, entonces, el Maestro da a conocer una regla de entrenamiento para los discípulos a fin de evitar aquellas cosas que son la base de las corrupciones. Esas cosas que son la base de las corrupciones no se manifiestan aquí en el Saṅgha hasta que el Saṅgha haya alcanzado la cima de la ganancia mundana... la cima de la fama... gran aprendizaje... renombre por largo tiempo; pero cuando el Saṅgha ha alcanzado un renombre duradero, entonces aquellas cosas que son la base de las corrupciones se manifiestan aquí en el Saṅgha, y entonces el Maestro da a conocer una regla de entrenamiento para los discípulos a fin de evitar aquellas cosas que son la base de las corrupciones.

32. Había pocos de ustedes, Bhaddāli, cuando enseñé una exposición del Dhamma a través del símil del joven potro de *pura sangre*. ¿Recuerdas eso, Bhaddāli?

—No, venerable señor.

—¿A qué razón atribuyes eso?

—Venerable señor, durante mucho tiempo he sido uno que no cumplió con el entrenamiento en la dispensa del Maestro.

—Esa no es la única causa ni razón. Sino más bien, al abarcar tu mente con mi mente, hace mucho tiempo que te conozco así: “Cuando estoy enseñando el Dhamma, este hombre descarriado no le presta atención, no atiende, no se ocupa con toda su mente, no escucha el Dhamma con oídos ávidos”. Aun así, Bhaddāli, te enseñaré una exposición del Dhamma a través del símil del joven potro de *pura sangre*. Escucha y atiende atentamente lo que voy a decir.

—Sí, venerable señor, respondió el venerable Bhaddāli.

El Bienaventurado dijo esto:

33. —Bhaddāli, supongamos que un hábil entrenador de caballos obtiene un excelente potro de *pura sangre*. Primero hace que se acostumbre a llevar la embocadura. Mientras se hace que el potro se acostumbre a llevar la embocadura, debido a que está haciendo algo que nunca había hecho, muestra cierta reticencia, retorcimiento y vacilación, pero a través de la repetición constante y la práctica gradual, se vuelve pacífico en esa acción.⁹

Cuando el potro se ha vuelto pacífico en esa acción, el domador lo acostumbra aún más a usar el arnés. Mientras se hace que el potro se acostumbre a llevar el arnés, debido a que no lo ha experimentado previamente, muestra cierta reticencia, retorciéndose y vacilando, pero a través de la repetición constante y la práctica gradual, se vuelve pacífico en esa acción.

Cuando el potro se ha vuelto pacífico en esa acción, el entrenador de caballos lo hace actuar además manteniendo el paso, corriendo en

un círculo, haciendo cabriolas, galopando, embistiendo, entrenándolo en las cualidades reales, en la herencia real, en la mayor velocidad, en la mayor rapidez, en la mayor mansedumbre. Mientras se hace que el potro se acostumbre a hacer estas cosas, debido a que está haciendo algo que nunca ha hecho, muestra cierta reticencia, retorcimiento y vacilación, pero a través de la repetición constante y la práctica gradual, se vuelve pacífico en esas acciones. Cuando el potro se ha vuelto pacífico en estas acciones, el entrenador de caballos lo recompensa aún más con un masaje y un cepillado. Cuando un potro de *pura sangre* posee estos diez factores, es digno del rey, está al servicio del rey y es considerado uno de los factores de un rey.

34. Así también, Bhaddāli, cuando un bhikkhu posee diez cualidades, es digno de regalos, digno de hospitalidad, digno de ofrendas, digno de saludo reverencial, un campo de mérito insuperable para el mundo. ¿Cuáles son los diez? Aquí, Bhaddāli, un bhikkhu posee la comprensión correcta,¹⁰ la intención correcta, el lenguaje correcto, la acción correcta, el sustento correcto, el esfuerzo correcto, la atención correcta, la concentración correcta, el conocimiento correcto, y la liberación correcta de uno que ha ido más allá del entrenamiento.¹¹ Cuando un bhikkhu posee estas diez cualidades, él es digno de regalos, digno de hospitalidad, digno de ofrendas, digno de saludo reverencial, un campo de mérito insuperable para el mundo.

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. El venerable Bhaddāli estuvo satisfecho y deleitado con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.65

1. BB: Esto se refiere a la práctica del Buda de comer una sola comida por la mañana. Según el *Pātimokkha*, a los bhikkhus se les prohíbe comer desde el mediodía hasta el amanecer siguiente, aunque la práctica de una sola sesión se recomienda, no es obligatoria.
2. MA: Estaría preocupado y ansioso sobre si pudiese vivir la vida santa durante toda su vida.
3. BB: Su ansiedad persistía porque todavía tendría que terminar su comida de los restos antes del mediodía.
4. BB: Esta es la regla que prohíbe comer fuera de los límites de tiempo adecuados. Ver: Vin Pāc 37 / iv.35.
5. BB: Los siete términos utilizados en esta sección representan una clasificación séptuple de individuos nobles. Se explican en M.70, §§14–21.
6. BB: Tanto Ñm como Horner interpretan aquí *sankameyya* en el sentido de que el bhikkhu se hace una tabla, es decir, se acuesta sobre el barro. Esto, sin embargo, se contradice con la respuesta negativa de Bhaddāli. Por lo tanto, parecería más correcto interpretar este verbo en el sentido de que él “cruza sobre sí mismo” (como significa literalmente el verbo), sin tener en cuenta el mandato del Buda. MA señala que el Buda nunca daría tal orden a sus discípulos, pero sólo dice esto para enfatizar el comportamiento recalcitrante de Bhaddāli.

NT: Una posible interpretación de los fragmentos correspondientes es que, si un individuo noble —desde el que tiene el más alto grado de logro, hasta el de menor rango— no se negaría a servir como puente en el lodo para el Bienaventurado, mucho menos se negaría a seguir los preceptos de entrenamiento. Dicho de otra manera, el negarse a proveer al Bienaventurado del propio cuerpo como un mero instrumento sería una nimiedad, comparado con el que un bhikkhu se negara a seguir los preceptos de entrenamiento. Por supuesto, un individuo noble no se negaría a ambas solicitudes por parte del Buda.

7. MA: Se mantiene mediante una medida de fe y devoción mundanas hacia su preceptor y maestro. Debido a que los otros bhikkhus lo ayudan, él permanece en la vida sin hogar y eventualmente puede convertirse en un gran monje que haya alcanzado los conocimientos directos.
8. BB: Este pasaje se refiere al principio fijo de que el Buda no establece una regla de entrenamiento hasta que surge un caso

que requiere la promulgación de una regla de entrenamiento apropiada. Véase Vin Pār 1 / iii.9–10.

9. BB: *Tasmim̐ ṭhāne parinibbāyati*. El verbo utilizado aquí es la forma verbal de *parinibbāna*, y podría traducirse literalmente, aunque erróneamente, como: “Él alcanza el Nibbāna final en esa acción”.
10. BB: “Alguien más allá del entrenamiento” (*asekha*) es un *arahant*. MA explica estos diez factores como constituyentes del fruto del *arahant*.
11. BB: El conocimiento correcto (*sammā ñāṇa*) es el conocimiento perteneciente al logro del fruto del *arahant*, la liberación correcta (*sammā vimutti*) la liberación del *arahant* respecto de todas las impurezas.

66. *Laṭukikopama Sutta*

El símil de la codorniz

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado residía en el país de los Āṅguttarāpanos, en donde había un pueblo llamado Āpaṇa.

2. Entonces, cuando llegó la mañana, el Bienaventurado se vistió, y tomando su cuenco y su túnica exterior, fue a Āpaṇa a su ronda de recolección de ofrendas de alimento. Cuando hubo vagado así en Āpaṇa y hubo regresado de su ronda, después de comer fue a cierta arboleda para pasar el día. Entró en la arboleda y se sentó a la raíz de un árbol para pasar el día.

3. Cuando llegó la mañana, el venerable Udāyin se vistió y, tomando su cuenco y su túnica exterior, también fue a Āpaṇa por alimento. Cuando hubo vagado por la dádiva alimenticia en Āpaṇa y hubo regresado de su ronda, después de su comida fue a esa misma arboleda para pasar el día. Habiendo entrado en la arboleda, se sentó a la raíz de un árbol para pasar el día.

4. Entonces, mientras el venerable Udāyin estaba solo en meditación, surgió en su mente el siguiente pensamiento: “¡De cuántos estados dolorosos nos ha librado el Bienaventurado! ¡Cuántos estados placenteros nos ha traído el Bienaventurado! ¡De cuántos estados malsanos nos ha librado el Bienaventurado! ¡Cuántos estados saludables nos ha traído el Bienaventurado!”

5. Entonces, cuando llegó la tarde, el venerable Udāyin se levantó de la meditación, se acercó al Bienaventurado y, después de rendirle homenaje, se sentó a un lado y le dijo:

6. —Aquí, venerable Señor, mientras estaba solo en meditación, surgió en mi mente el siguiente pensamiento: “¡De cuántos estados dolorosos nos ha librado el Bienaventurado!... ¡Cuántos estados saludables nos ha traído el Bienaventurado!” Venerable Señor, antes comíamos por la tarde, por la mañana y durante el día fuera del tiempo debido. Luego hubo una ocasión en que el Bienaventurado se dirigió a los bhikkhus así: —Bhikkhus, por favor abandonen esa comida diurna, que está fuera del horario apropiado.¹ Venerable Señor, estuve enojado y triste, pensando: “Los jefes de familia con fe nos dan comida de varios tipos durante el día

fuera del tiempo adecuado, y sin embargo el Bienaventurado nos dice que abandonemos esa ocasión para recibir comida, el Bienaventurado nos dice que renunciemos a ello. Por nuestro amor y respeto por el Bienaventurado, y por vergüenza y miedo de hacer el mal, abandonamos esa comida diurna, que estaba fuera del tiempo debido”.

Entonces comíamos solo por la noche y por la mañana. Luego hubo una ocasión en que el Bienaventurado se dirigió a los bhikkhus así: —Bhikkhus, por favor abandonen esa cena, que está fuera del horario apropiado. Venerable Señor, yo estaba molesto y triste, pensando: “El Bienaventurado nos dice que abandonemos la más opulenta de nuestras dos comidas, el Sublime nos dice que renunciemos a ella”. Una vez, venerable Señor, cierto hombre había obtenido un poco de sopa durante el día y dijo: —Dejen eso a un lado y lo comeremos todos juntos en la noche. [Casi] todos los platos se preparan por la noche, pocos durante el día. Por amor y respeto al Bienaventurado, y por vergüenza y miedo de hacer el mal, abandonamos esa cena, que estaba fuera del tiempo debido.

Sucedió, venerable Señor, que bhikkhus que vagaban buscando recolectar comida de dádivas en la espesa oscuridad de la noche se metieron en una fosa séptica, cayeron en una alcantarilla, se metieron en un arbusto espinoso y pisotearon a una vaca dormida; se toparon con maleantes que ya habían delinquido, y con los que planeaban delinquir, y han sido sexualmente provocados por mujeres. Una vez, venerable Señor, anduve vagando por comida en la espesa oscuridad de la noche. Una mujer que lavaba una olla me vio a la luz de un relámpago y gritó aterrorizada: —¡Piedad, un demonio ha venido por mí! Le dije: —Hermana, no soy un demonio, soy un bhikkhu esperando recibir comida. —¡Entonces es un bhikkhu cuya madre ha muerto y cuyo padre ha muerto!² ¡Mejor sería, bhikkhu, que te destazaran la barriga con un filoso cuchillo de carnicero antes que andar merodeando por dádivas de comida en aras de tu barriga en la densa negrura de la noche! Venerable Señor, al recordar todo eso pensé: “¡De cuántos estados dolorosos nos ha librado el Bienaventurado! ¡Cuántos estados placenteros nos ha traído el Bienaventurado! ¡De cuántos estados malsanos nos ha librado el Bienaventurado! ¡Cuántos estados saludables nos ha traído el Bienaventurado!”

7. —Así también, Udāyin, hay ciertos hombres descarriados aquí que, cuando les digo: abandonen esto, dicen: —¿Qué, una mera bagatela, una cosa tan pequeña como esta? ¡Este *samaṇa* es demasiado exigente! Y ellos no abandonan eso y muestran descortesía tanto hacia mí como hacia aquellos bhikkhus deseosos de entrenamiento. Para ellos esa cosa se convierte en una atadura fuerte, robusta, indestructible, que no se descompone, y en un yugo grueso.

8. Supongamos, Udāyin, que una codorniz estuviera atada por una enredadera podrida y por lo tanto esperaría ser dañada, capturada o muerta. Supongamos ahora que alguien dijera: “La enredadera podrida por la que está atada esa codorniz y por lo tanto espera ser dañada, capturada o muerta, es para ella una atadura débil, descompuesta, frágil y sin núcleo”. ¿Estaría hablando correctamente?

—No, venerable Señor. Porque para esa codorniz, la enredadera podrida por la que está atada y por lo tanto espera daño, captura o muerte, es una atadura fuerte, robusta, indestructible, que no se descompone, y es también un yugo grueso.

—Así también, Udāyin, hay ciertos hombres descarriados aquí que, cuando les digo: abandonen esto... no abandonan eso y muestran descortesía tanto hacia mí como hacia aquellos bhikkhus deseosos de entrenamiento. Para ellos esa cosa se convierte en una atadura (*baddha*) fuerte, robusta, indestructible, que no se descompone, y también en un yugo grueso.

9. Udāyin, hay ciertos miembros del clan aquí que, cuando les digo: —Abandonen esto, dicen: —Tal bagatela, una cosa tan pequeña para ser abandonada como esta, el Bienaventurado nos dice que la abandonemos, el Sublime nos dice que renunciemos a ella. Sin embargo, ellos abandonan eso y no muestran descortesía hacia mí o hacia aquellos bhikkhus deseosos de entrenamiento. Habiéndolo abandonado, viven a gusto, serenos, subsistiendo de las dádivas de los demás, con la mente [tan distante] como la de un ciervo salvaje. Para ellos, esa cosa se convierte en una atadura débil, podrida, frágil y sin núcleo.

10. Supongamos, Udāyin, un elefante de colmillo real con colmillos tan largos como los postes de un carro, de estatura completamente desarrollada, de alta crianza y acostumbrado a la batalla, que estuviera atado con fuertes correas de cuero, pero simplemente torciendo un poco su cuerpo podía romper y reventar las correas y luego ir a donde quisiera. Supongamos ahora que alguien dijera: —Las sólidas correas de cuero con las que está atado este elefante real con colmillos... son para él una atadura fuerte, robusta, indestructible, que no se descompone, y también un yugo grueso. ¿Estaría hablando correctamente?

—No, venerable Señor. Las sólidas correas de cuero con las que está atado ese elefante real de colmillos, que simplemente torciendo un poco su cuerpo podría romperlas y reventarlas y luego ir a donde quiera, son para él una atadura débil, podrida, frágil y sin núcleo.

—Así también, Udāyin, hay ciertos miembros del clan aquí que, cuando les digo: abandonen esto... abandonan aquello y no muestran descortesía hacia mí o hacia aquellos bhikkhus deseosos de entrenamiento. Habiéndolo abandonado, viven a gusto, serenos, subsistiendo

de las dádivas de los demás, con la mente [tan distante] como la de un ciervo salvaje. Para ellos, esa cosa se convierte en una atadura débil, podrida, frágil y sin núcleo.

11. Supongamos, Udāyin, que hubiera un hombre pobre, sin un centavo, indigente, y que tuviera una choza en ruinas abierta a los cuervos, no del mejor tipo, y una cama de mimbre en ruinas, no del mejor tipo, y algo de grano y semillas de calabaza en una olla, no del mejor tipo, y una bruja por esposa, no del mejor tipo. Podría ver a un bhikkhu en el parque de un monasterio sentado a la sombra de un árbol, con las manos y los pies bien lavados después de haber comido una comida deliciosa, dedicándose a la mente superior. Podría pensar: “¡Qué agradable es el estado del *samaṇa*! ¡Qué sano es el estado del recluso! ¡Si tan solo pudiera afeitarme el cabello y la barba, ponerme la túnica amarilla y salir de la vida hogareña a la vida sin hogar!” Pero al ser incapaz de abandonar su única choza en ruinas abierta a los cuervos, no del mejor tipo, y su única cama de mimbre en ruinas, no la de la mejor clase, y su grano y semillas de calabaza en una olla, no de la mejor clase, y su bruja esposa, no de la mejor clase, no puede afeitarse el cabello y la barba, ni ponerse la túnica amarilla y salir de la vida hogareña a la vida sin hogar. Ahora supongamos que alguien dijera: —Las ataduras por las que ese hombre está atado de tal manera que no puede abandonar su única choza en ruinas... y su bruja de esposa, no de la mejor clase, y afeitarse el cabello y la barba, ponerse la túnica amarilla, y salir de la vida hogareña a la vida sin hogar, tales ataduras son débiles, podridas, frágiles y sin núcleo. ¿Estaría hablando correctamente?

—No, venerable Señor. Las ataduras por las que ese hombre está atado para que no pueda abandonar su única choza en ruinas... y su bruja de esposa, no de la mejor clase, y afeitarse el cabello y la barba, ponerse la túnica amarilla y salir de la vida hogareña a la vida sin hogar; para él, son una atadura fuerte, robusta, indestructible, que no se pudre, y también son un yugo grueso.

—Así también, Udāyin, hay ciertos hombres descarriados aquí que, cuando les digo: abandonen esto... no abandonan eso y muestran descortesía hacia mí, así como hacia aquellos bhikkhus deseosos de entrenamiento. Para ellos esa cosa se convierte en una atadura fuerte, robusta, indestructible, que no se pudre, y en un yugo grueso.

12. Supongamos, Udāyin, que hubiera un jefe de familia rico o el hijo de un jefe de familia, con gran riqueza y propiedad, con gran número de lingotes de oro, gran número de graneros, gran número de campos, gran cantidad de tierra, gran número de esposas y gran número de esclavos hombres y mujeres. Podría ver a un bhikkhu en el parque de un monasterio sentado a la sombra de un árbol, con las

manos y los pies bien lavados después de haber comido una comida deliciosa, dedicándose a la mente superior. Podría pensar: “¡Qué agradable es el estado del *samaṇa*! ¡Qué sano es el estado del recluso! ¡Si tan solo pudiera afeitarme el cabello y la barba, ponerme la túnica amarilla y salir de la vida hogareña a la vida sin hogar!” Y abandonando su gran número de lingotes de oro, su gran número de graneros, su gran número de campos, su gran cantidad de tierra, su gran número de esposas, y su gran número de esclavos, se afeitaría el cabello y la barba, se pondría la túnica amarilla y saldría de la vida hogareña a la vida sin hogar. Ahora supongamos que alguien dijera: —Las ataduras con las que está atado ese jefe de familia o el hijo de un jefe de familia para que pueda abandonar su gran número de lingotes de oro... su gran número de esclavos, hombres y mujeres, y afeitarse el cabello y la barba, ponerse la túnica amarilla y salir de la vida hogareña a la vida sin hogar; para él, eso es una atadura fuerte, robusta, indestructible, que no se descompone, y también es un yugo grueso. ¿Estaría hablando correctamente?

—No, venerable Señor. Las ataduras por las que el jefe de familia o el hijo del jefe de familia está atado para que pueda abandonar su gran número de lingotes de oro... su gran número de esclavos, hombres y mujeres, y afeitarse el cabello y la barba, ponerse la túnica amarilla y salir de la vida hogareña a la vida sin hogar, para él, eso es una atadura débil, podrida, frágil y sin núcleo.

—Así también, Udāyin, hay ciertos miembros del clan aquí que, cuando les digo: abandonen esto... abandonan aquello y no muestran descortesía hacia mí o hacia aquellos bhikkhus deseosos de entrenamiento. Habiéndolo abandonado, viven tranquilos, no agitados, subsistiendo de las donaciones de los demás, con la mente tan distante como la de un ciervo salvaje. Para ellos, esa cosa se convierte en una atadura débil, descompuesta, frágil y sin núcleo.

13. Udāyin, hay cuatro tipos de personas que se encuentran en el mundo. ¿Cuáles son los cuatro?³

14. Aquí, Udāyin, alguna persona practica el camino del abandono de las adquisiciones (*upadhi*), la renuncia de las adquisiciones.⁴ Cuando está practicando el camino, los recuerdos y las intenciones asociadas con las adquisiciones lo acosan. Él los tolera; no los abandona, no los quita, no los elimina y no los aniquila. A esa persona la llamo encadenada, no desencadenada. ¿Por qué es eso? Porque he conocido la particular diversidad de facultades de esta persona.⁵

15. Aquí, Udāyin, alguna persona practica el camino del abandono de las adquisiciones, de la renuncia a las adquisiciones. Cuando está practicando el camino, los recuerdos y las intenciones asociadas con las adquisiciones lo acosan. Él no los tolera; los abandona, los quita,

los elimina y los aniquila. A esa persona también la llamo encadenada, no desencadenada. ¿Por qué es eso? Porque he conocido la particular diversidad de facultades de esta persona.⁶

16. Aquí, Udāyin, alguna persona practica el camino del abandono de las adquisiciones, de la renuncia a las adquisiciones. Cuando está practicando el camino, los recuerdos y las intenciones asociadas con las adquisiciones lo acosan de vez en cuando debido a lapsos de atención plena. Su atención plena puede tardar en surgir, pero rápidamente los abandona, los quita, los elimina y los aniquila.⁷ Tal como si un hombre dejara caer dos o tres gotas de agua sobre una plancha de hierro calentada todo el día, la caída de las gotas de agua puede ser lenta pero rápidamente se vaporizarían y desaparecerían. Así también, aquí alguna persona practica el camino... Su atención plena puede tardar en surgir, pero rápidamente los abandona, los quita, los elimina y los aniquila. A esa persona también la llamo encadenada, no desencadenada. ¿Por qué? Porque he conocido la particular diversidad de facultades de esta persona.

17. Aquí, Udāyin, alguna persona, habiendo entendido que la adquisición es la raíz del sufrimiento, se despoja de las adquisiciones y se libera con la destrucción de las adquisiciones. A esa persona la llamo desencadenada, no encadenada.⁸ ¿Por qué? Porque he conocido la particular diversidad de facultades de esta persona.

18. Hay, Udāyin, cinco ramas de placer sensorial. ¿Cuáles son las cinco? Formas cognoscibles por el ojo que son deseadas, queridas, agradables y atractivas, conectadas con el deseo sensorial, y provocadoras de lujuria.⁹ Sonidos cognoscibles por el oído... Olores cognoscibles por la nariz... Sabores cognoscibles por la lengua... Objetos tangibles cognoscibles por el cuerpo que se desean, se quieren, se anhelan, agradables y atractivos, conectados con el deseo sensorial y provocadores de lujuria. Estas son las cinco ramas del placer sensorial.

19. Ahora, Udāyin, el placer y la alegría que surgen dependiendo de estas cinco ramas del placer sensorial se llaman placer sensorial: un placer sucio, un placer burdo, un placer innoble. Digo de este tipo de placer que no se debe perseguir, que no se debe desarrollar, que no se debe cultivar, que se debe temer.

20. Aquí, Udāyin, completamente apartado de los placeres sensoriales, apartado de los estados nocivos, un bhikkhu entra y permanece en el primer *jhāna*... Con el aquietamiento de la aplicación inicial y aplicación sostenida de la mente, entra y permanece en el segundo *jhāna*... Con el desvanecimiento también del gozo... entra y permanece en el tercer *jhāna*... Con el abandono del placer y el dolor... entra y permanece en el cuarto *jhāna*...

21. Esto se llama la dicha de la renuncia, la dicha de la reclusión, la dicha de la paz, la dicha de la iluminación.¹⁰ Digo respecto a este tipo de placer, que es algo que debe ser perseguido, que debe ser desarrollado, que debe ser cultivado, que no debe ser temido.

22. Aquí, Udāyin, apartado de los placeres sensoriales, apartado de los estados nocivos, un bhikkhu entra y permanece en el primer *jhāna*... Ahora bien, esto, digo, pertenece a lo perturbable.¹¹ ¿Y qué es lo que pertenece a lo perturbable? La aplicación inicial y la aplicación sostenida de la mente que no han cesado en él, eso es lo que pertenece a lo perturbable.

23. Aquí, Udāyin, con el aquietamiento de la aplicación inicial y la aplicación sostenida de la mente, un bhikkhu entra y permanece en el segundo *jhāna*... Ahora bien, esto, digo, también pertenece a lo perturbable. ¿Y qué es lo que en él pertenece a lo perturbable? El gozo y el placer que no han cesado en él, eso es lo que pertenece a lo perturbable.

24. Aquí, Udāyin, con el desvanecimiento también del gozo... un bhikkhu entra y permanece en el tercer *jhāna*... Ahora bien, esto, digo, también pertenece a lo perturbable. ¿Y qué es lo que en él pertenece a lo perturbable? El placer de la ecuanimidad que no ha cesado allí, eso es lo que pertenece a lo perturbable.

25. Aquí, Udāyin, con el abandono del placer y el dolor... un bhikkhu entra y permanece en el cuarto *jhāna*... Ahora bien, esto, digo, pertenece a lo imperturbable.

26. Aquí, Udāyin, completamente apartado de los placeres sensoriales, apartado de los estados malsanos, un bhikkhu entra y permanece en el primer *jhāna*... Eso, digo, no es suficiente.¹² Abandónenlo, digo; supérenlo, digo. ¿Y qué lo supera?

27. Aquí, Udāyin, con el aquietamiento de la aplicación inicial y la aplicación sostenida de la mente, un bhikkhu entra y permanece en el segundo *jhāna*... Eso lo supera. Pero eso también, digo, no es suficiente. Abandónenlo, digo; supérenlo, digo. ¿Y qué lo supera?

28. Aquí, Udāyin, con el desvanecimiento también del gozo... un bhikkhu entra y permanece en el tercer *jhāna*... Eso lo supera. Pero eso también, digo, no es suficiente. Abandónenlo, digo; supérenlo, digo. ¿Y qué lo supera?

29. Aquí, Udāyin, con el abandono del placer y el dolor... un bhikkhu entra y permanece en el cuarto *jhāna*... Eso lo supera. Pero eso también, digo, no es suficiente. Abandónenlo, digo; supérenlo, digo. ¿Y qué lo supera?

30. Aquí, Udāyin, con la superación completa de las percepciones de forma, con la desaparición de las percepciones de impacto sensorial, sin prestar atención a las percepciones de diversidad, consciente de

que “el espacio es ilimitado”, un bhikkhu entra y permanece en la base del *espacio ilimitado*. Eso lo supera. Pero eso también, digo, no es suficiente. Abandónenlo, digo; supérenlo, digo. ¿Y qué lo supera?

31. Aquí, Udāyin, al superar completamente la base del *espacio ilimitado*, consciente de que “la conciencia es ilimitada”, un bhikkhu entra y permanece en la base de la *conciencia ilimitada*. Eso lo supera. Pero eso también, digo, no es suficiente. Abandónenlo, digo; supérenlo, digo. ¿Y qué lo supera?

32. Aquí, Udāyin, al superar por completo la base de la *conciencia ilimitada*, consciente de que “no hay nada”, un bhikkhu entra y permanece en la base de la *nada*. Eso lo supera. Pero eso también, digo, no es suficiente. Abandónenlo, digo; supérenlo, digo. ¿Y qué lo supera?

33. Aquí, Udāyin, al superar completamente la base de la *nada*, un bhikkhu entra y permanece en la base de la *ni percepción ni no-percepción*. Eso lo supera. Pero eso también, digo, no es suficiente. Abandónenlo, digo; supérenlo, digo. ¿Y qué lo supera?

34. Aquí, Udāyin, al superar completamente la base de la *ni percepción ni no-percepción*, un bhikkhu entra y permanece en el *cese de la percepción y la sensación*.¹³ Eso lo supera. Así hablo del abandono incluso de la base de *ni percepción ni no-percepción*. ¿Ves, Udāyin, algún encadenamiento, pequeño o grande, de cuyo abandono no hablo?

—No, venerable Señor.

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. El venerable Udāyin quedó satisfecho y deleitado con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.66

1. BB: De este pasaje y del siguiente, parece que el Buda restringió el tiempo permitido para las comidas de los bhikkhus en dos etapas sucesivas, primero prohibiendo sólo la comida de la tarde y permitiendo la comida de la noche. Sin embargo, en el relato del Vinaya sobre el origen de Pāc 37 (Vin iv.85) no se hace ninguna mención a esta prohibición sucesiva. Por el contrario, el texto parece asumir que es de conocimiento común que los bhikkhus no deben consumir alimentos después del mediodía, y muestra al Buda estableciendo la regla contra comer fuera de horario con un pronunciamiento categórico válido para todas las comidas después del mediodía.
2. BB: La expresión está en lo que parece ser un pāli muy coloquial. MA explica: Si la madre y el padre estuvieran vivos, le darían a su hijo diversos tipos de comida y le ofrecerían un lugar para dormir, y así no tendría que deambular por la noche en busca de comida.
3. MA: El Buda emprende esta enseñanza para analizar a la persona que abandona lo que se le dice que abandone (§9) en cuatro tipos distintos de individuos.
4. NT: Adquisiciones, *Upadhi* es una categoría particular de la enseñanza. En el Majjhima Nikāya se menciona en M. 26.6; 64.9; 66.14; 105.28; y 140.27. Al respecto, ver: n.3, M.26. MA indica: Por el abandono de cuatro tipos de *upadhi*: los agregados, las impurezas, las formaciones volitivas y las ramas del placer sensorial (*khandh'upadhi kiles'upadhi abhisankhār'upadhi kāmagaṇ'upadhi*).
5. BB y NT: Esta capacidad para conocer la disposición de las facultades de otros seres es uno de los diez poderes de un Tathāgata; Vbh §§814–27 ofrece un análisis detallado. MA establece el significado de manera más concisa como el conocimiento del Tathāgata sobre la superioridad e inferioridad de las facultades de fe, energía, atención plena, concentración y sabiduría de los seres. Ver: M. 12.15.
6. MA: La persona común, la que entra en la corriente, la que regresa una vez y la que no regresa pueden incluirse en la primera categoría (§14); la que se menciona en §16 es la que no regresa, pero debido a que el anhelo del ser todavía existe en ella, a veces puede aún deleitarse con pensamientos de disfrute mundano. Las mismas cuatro personas pueden incluirse en la segunda categoría (§15), la persona común, porque puede suprimir las impurezas surgidas, despertar energía, desarrollar la percepción y erradicar las impurezas al alcanzar el sendero supramundano.

7. BB: Este tipo se distingue del tipo anterior sólo por su lentitud a la hora de despertar la atención para abandonar las impurezas surgidas.
8. BB: Este es el *arahant*, quien es el único que ha erradicado todas las cadenas.
9. NT: Con relación a las acepciones del término *rāga*, ver: n.25, M.43.
10. BB: Aquí me he apartado de Ñm al traducir *sukha* como “bienaventuranza” en lugar de “placer” para evitar las frases que suenan incómodas que resultarían de una coherencia estricta. MA explica los *jhānas* como *nekkhammasukha* porque producen la bienaventuranza de renunciar a los placeres sensoriales; como *pavivekasukha* porque producen la bienaventuranza de estar apartados de la multitud y de las impurezas; como *upasamasukha* porque su bienaventuranza tiene el propósito de calmar las impurezas; y como *sambodhasukha* porque su bienaventuranza tiene como objetivo alcanzar la iluminación. Los *jhānas* en sí mismos, por supuesto, no son estados de iluminación.
11. BB: Todos los estados mentales por debajo del cuarto *jhāna* se clasifican como “lo perturbable” (*iñjita*). El cuarto *jhāna* y todos los estados superiores se denominan “lo imperturbable” (*aniñjita*). Ver: n.5, M.105; M.106, DN.15, AN. 4.10.
12. MA: No es apropiado apegarse a él con anhelo, y uno no debe detenerse en este punto.
13. BB: El *cese de la percepción y la sensación* no es simplemente un logro superior más en la escala de concentración, sino que aquí implica el pleno desarrollo de la introspección llevado a su clímax en el estado de *arahant*.

67. *Cātumā Sutta*

En Cātumā

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado residía en Cātumā en un bosque de mirobálanos.

2. Ahora, en esa ocasión, quinientos bhikkhus encabezados por el venerable Sāriputta y el venerable Mahā Moggallāna habían llegado a Cātumā para ver al Bienaventurado. Mientras los bhikkhus visitantes intercambiaban saludos con los bhikkhus residentes, preparaban los lugares de descanso y guardaban sus cuencos y sus túnicas exteriores, hacían mucho ruido y escándalo.

3. Entonces el Bienaventurado se dirigió al venerable Ānanda así: —Ānanda, ¿quiénes son estas personas ruidosas y escandalosas? Uno pensaría que son pescadores pregonando la venta de pescado.¹

—Venerable señor, son quinientos bhikkhus encabezados por Sāriputta y Moggallāna que han venido a Cātumā para ver al Bienaventurado. Y mientras los bhikkhus visitantes intercambiaban saludos con los bhikkhus residentes, preparaban lugares de descanso y guardaban sus cuencos y túnicas exteriores, han estado muy ruidosos y escandalosos.

4. Entonces, Ānanda, diles a esos bhikkhus en mi nombre que el Maestro llama a los venerables.

—Sí, venerable señor, respondió, y fue a donde se encontraban esos bhikkhus y les dijo: —El Maestro llama a los venerables.

—Sí, amigo, respondieron y fueron a donde se encontraba el Bienaventurado, y después de rendirle homenaje, se sentaron a un lado. Cuando lo hubieron hecho, el Bienaventurado les preguntó: —Bhikkhus, ¿por qué son tan ruidosos y escandalosos? Cualquiera pensaría que son pescadores vendiendo pescado.

—Venerable señor, somos quinientos bhikkhus encabezados por Sāriputta y Moggallāna que hemos venido a Cātumā para ver al Bienaventurado. Y fue mientras los bhikkhus visitantes intercambiábamos saludos con los bhikkhus residentes, preparábamos los lugares de descanso y guardábamos nuestros cuencos y túnicas exteriores, estuvimos muy ruidosos y escandalosos.

5. —Vayan, bhikkhus, los expulso. No deberían vivir cerca de mí.

—Sí, venerable señor, respondieron, y se levantaron de sus asientos, y después de rendir homenaje al Bienaventurado, manteniéndolo a su derecha, guardaron las cosas en sus lugares de descanso, y tomando sus cuencos y túnicas exteriores, se fueron.

6. Ahora bien, en esa ocasión los Sakya de Cātumā se habían reunido en su salón de asambleas para algún negocio u otro asunto. Al ver a los bhikkhus venir a lo lejos, fueron hacia ellos y les preguntaron: —¿Adónde van, venerables señores?

—Amigos, el Saṅgha de bhikkhus ha sido expulsado por el Bienaventurado.

—Entonces permítase que los venerables se sienten un rato. Quizá seamos capaces de restaurar su confianza.

—Sí, amigos, respondieron.

7. Entonces los Sakya de Cātumā fueron a donde se encontraba el Bienaventurado, y después de rendirle homenaje se sentaron a un lado y dijeron:

—Venerable señor, permítase que el Bienaventurado se deleite en el Saṅgha de los bhikkhus; venerable señor, que el Bienaventurado dé la bienvenida al Saṅgha de los bhikkhus; venerable señor, que el Bienaventurado brinde su apoyo al Saṅgha de los bhikkhus ahora como solía hacerlo en el pasado. Venerable señor, hay nuevos bhikkhus aquí, recién salidos [de la vida hogareña], recién llegados a este Dhamma y Disciplina. Si no tienen la oportunidad de ver al Bienaventurado, puede ocurrir en ellos algún cambio o alteración. Venerable señor, así como cuando las plántulas jóvenes no reciben agua, puede ocurrir en ellas algún cambio o alteración, así también, venerable señor, hay nuevos bhikkhus aquí, recién salidos, recién llegados a este Dhamma y Disciplina. Si no tienen la oportunidad de ver al Bienaventurado, puede darse en ellos algún cambio o alteración. Venerable señor, así como cuando un ternero que no ve a su madre puede sufrir algún cambio o alteración, así también, venerable señor, hay nuevos bhikkhus aquí, recién salidos, recién llegados a este Dhamma y Disciplina. Si no tienen la oportunidad de ver al Bienaventurado, puede ocurrir en ellos algún cambio o alteración. Venerable señor, permítase que el Bienaventurado se deleite en el Saṅgha de los bhikkhus; venerable señor, que el Bienaventurado dé la bienvenida al Saṅgha de los bhikkhus; venerable señor, que el Bienaventurado brinde su apoyo al Saṅgha de los bhikkhus ahora como solía hacerlo en el pasado.

8. Entonces, en cuanto el Brahmā Sahampati² supo con su mente el pensamiento en la mente del Bienaventurado, tan rápido como un hombre fuerte podría extender su brazo flexionado o flexionar su brazo extendido, se desvaneció del mundo de Brahma y apareció

ante el Bienaventurado. Luego se arregló la túnica superior sobre un hombro, y extendiendo sus manos en saludo reverencial hacia el Bienaventurado, dijo:

9. —Venerable señor, permítase que el Bienaventurado se deleite en el Saṅgha de los bhikkhus; venerable señor, que el Bienaventurado dé la bienvenida al Saṅgha de los bhikkhus; ... (Como en §7) ... ahora como solía hacerlo en el pasado.

10. Los Sakya de Cātumā y Brahmā Sahampati pudieron restaurar la confianza del Bienaventurado con los símiles de las plántulas y el ternero.

11. Entonces el venerable Mahā Moggallāna se dirigió a los bhikkhus así: —Levántense, amigos, tomen sus cuencos y túnicas exteriores. La confianza del Bienaventurado ha sido restaurada por los Sakya de Cātumā y el Brahmā Sahampati con los símiles de las plántulas y el ternero.

12. —Sí, amigo —respondieron y, levantándose de sus asientos, tomando sus cuencos y túnicas exteriores, se dirigieron hacia el Bienaventurado, y después de rendirle homenaje, se sentaron a un lado. Entonces el Bienaventurado preguntó al venerable Sāriputta: —¿Qué pensaste, Sāriputta, cuando despedí al Saṅgha de los bhikkhus?

—Venerable señor, pensé así: “El Saṅgha de bhikkhus ha sido despedido por el Bienaventurado. El Bienaventurado permanecerá ahora inactivo, dedicado a una morada placentera aquí y ahora; y nosotros también permaneceremos ahora inactivos, dedicados a una morada placentera aquí y ahora”.

—¡Detente, Sāriputta, detente! Tal pensamiento no debe ser considerado por ti nuevamente.³

13. Entonces el Bienaventurado se dirigió al venerable Mahā Moggallāna: —¿Qué pensaste, Moggallāna, cuando despedí al Saṅgha de los bhikkhus?

—Venerable señor, pensé así: “El Saṅgha de bhikkhus ha sido despedido por el Bienaventurado. El Bienaventurado permanecerá ahora inactivo, dedicado a una morada placentera aquí y ahora. Ahora el venerable Sāriputta y yo cuidaremos del Saṅgha de los bhikkhus”.

—¡Bien, bien, Moggallāna! Ya sea que yo cuide del Saṅgha de los bhikkhus, o Sāriputta y Moggallāna lo hagan.

14. Entonces el Bienaventurado se dirigió a los bhikkhus así:

—Bhikkhus, existen estos cuatro tipos de temores (*bhaya*) que deben afrontar aquellos que se sumergen en el agua.⁴ ¿Cuáles son los cuatro? Ellos son: miedo a las olas, miedo a los cocodrilos, miedo a los remolinos y miedo a los tiburones. Estos son los cuatro tipos de temores que deben esperar los que se sumergen en el agua.

15. Así también, bhikkhus, hay cuatro tipos de temores que deben afrontar ciertas personas que han abandonado la vida hogareña y se han convertido en personas sin hogar en este Dhamma y Disciplina. ¿Cuáles son los cuatro? Ellos son: miedo a las olas, miedo a los cocodrilos, miedo a los remolinos y miedo a los tiburones.

16. ¿Y qué es, bhikkhus, el miedo a las olas? Aquí, algún miembro del clan sale por fe de la vida hogareña a la vida sin hogar, considerando: “Soy una víctima del nacimiento, la vejez y la muerte, de la tristeza, el lamento, el dolor, la aflicción y la desesperanza; soy víctima del sufrimiento, presa del sufrimiento. Seguramente se puede conocer el final de toda esta masa de sufrimiento”.

Luego, después de haber salido así, sus compañeros en la vida santa le aconsejan e instruyen así: —Debes moverte de aquí para allá; debes mirar adelante y apartar la mirada así; debes flexionar y extender las extremidades así; debes usar la capa remendada, el cuenco y las túnicas de esta manera. Luego piensa: “Anteriormente, cuando estábamos en la vida hogareña, aconsejábamos e instruíamos a otros, y ahora estos bhikkhus, que parecen ser nuestros hijos o nuestros nietos, piensan que pueden aconsejarnos e instruirnos”. Y así abandona el entrenamiento y vuelve a la vida inferior. A él se le designa “uno que ha abandonado el entrenamiento y ha vuelto a la vida inferior porque estaba asustado por el miedo a las olas”. Ahora bien, “miedo a las olas” es una designación que apunta hacia la ira y la irritación.

17. ¿Y qué, bhikkhus, es el miedo a los cocodrilos? Aquí algunos miembros del clan salen por fe de la vida hogareña a la vida sin hogar, considerando: “Soy una víctima del nacimiento, la vejez y la muerte, de la tristeza, el lamento, el dolor, la aflicción y la desesperanza; soy víctima del sufrimiento, presa del sufrimiento. Seguramente se puede conocer el final de toda esta masa de sufrimiento”. Luego, después de haber salido así, sus compañeros en la vida santa le aconsejan e instruyen así: —Esto puede ser consumido por ti, esto no puede ser consumido por ti; esto lo puedes comer, esto no lo puedes comer; esto lo puedes degustar, esto no lo puedes degustar; esto puede ser bebido por ti, esto no puede ser bebido por ti.⁵ Puedes consumir lo que está permitido, no puedes consumir lo que no está permitido; puedes comer lo que está permitido, no puedes comer lo que no está permitido; puedes saborear lo que está permitido, no puedes probar lo que no está permitido; puedes beber lo que está permitido, no puedes beber lo que no está permitido. Puedes consumir alimentos dentro del tiempo adecuado, no puedes consumir alimentos fuera del tiempo adecuado; puedes comer en el tiempo debido, no puedes comer fuera del tiempo debido; puedes degustar la comida en el momento adecuado, no puedes degustar la

comida fuera del tiempo adecuado; puedes beber dentro del tiempo adecuado, no puedes beber fuera del tiempo adecuado.⁶

Entonces piensa: “Antes, cuando estábamos en la vida hogareña, consumíamos lo que nos gustaba y no consumíamos lo que no nos gustaba; comíamos lo que nos gustaba y no comíamos lo que no nos gustaba; probábamos lo que nos gustaba y no probábamos lo que no nos gustaba; bebíamos lo que nos gustaba y no bebíamos lo que no nos gustaba. Consumíamos lo permitido y lo no permitido; comíamos lo que estaba permitido y lo que no estaba permitido; probábamos lo que estaba permitido y lo que no estaba permitido; bebíamos lo que estaba permitido y lo que no estaba permitido. Consumíamos alimentos en el tiempo debido y fuera del tiempo debido; comíamos a tiempo y fuera de tiempo; probábamos la comida en el tiempo adecuado y fuera del tiempo adecuado; bebíamos dentro del tiempo apropiado y fuera del tiempo apropiado”.

Ahora, cuando los fieles jefes de familia nos dan buena comida de varios tipos durante el día fuera del horario apropiado, parece que estos bhikkhus ponen un bozal en nuestra boca. Y así abandona el entrenamiento y vuelve a la vida inferior. A éste [miembro del clan] se le llama “aquel que ha abandonado el entrenamiento y ha vuelto a la vida inferior, debido a que estaba asustado por el miedo a los cocodrilos”. Ahora bien, “miedo a los cocodrilos” es una designación que apunta a la glotonería.

18. ¿Y qué es, bhikkhus, el miedo a los remolinos? Aquí, algún miembro del clan sale por fe de la vida hogareña a la vida sin hogar, considerando: “Soy una víctima del nacimiento, la vejez y la muerte, de la tristeza, el lamento, el dolor, la aflicción y la desesperanza; soy víctima del sufrimiento, presa del sufrimiento. Seguramente se puede conocer el final de toda esta masa de sufrimiento”. Luego, después de haber salido así, cuando es de mañana se viste, y tomando su cuenco y su túnica exterior, va a un pueblo o ciudad a buscar ofrendas de alimento sin vigilar su cuerpo, sin vigilar su lenguaje, con la atención plena no establecida, y sin poner en guardia las facultades de los sentidos. Él ve en esa ocasión a algún jefe de familia o al hijo de un jefe de familia provisto y dotado de las cinco ramas del placer sensorial, disfrutando de ellas. Él considera así: “Anteriormente, cuando estábamos en la vida hogareña, estábamos provistos y dotados de las cinco ramas del placer sensorial y nos divertíamos con ellas. Mi familia tiene riqueza; puedo disfrutar de la riqueza y hacer méritos”. Y así, él abandona el entrenamiento y vuelve a la vida inferior. A él se le designa “uno que ha abandonado el entrenamiento y ha vuelto a la vida inferior porque estaba asustado por el miedo a los remolinos”. Ahora bien, “miedo a los remolinos” es una designación que apunta a las cinco ramas del placer sensorial.

19. ¿Y qué, bhikkhus, es el miedo a los tiburones? Aquí, algún miembro del clan sale por fe de la vida hogareña a la vida sin hogar; considerando: “Soy una víctima del nacimiento, la vejez y la muerte, de la tristeza, el lamento, el dolor, la aflicción y la desesperanza; soy víctima del sufrimiento, presa del sufrimiento. Seguramente se puede poner fin a toda esta masa de sufrimiento”.

Entonces, después de haber salido así, cuando es de mañana se viste, y tomando su cuenco y su túnica exterior, va a un pueblo o ciudad a pedir alimento sin vigilar su cuerpo, sin vigilar su lenguaje, con la atención plena no establecida, y sin poner en guardia las facultades de los sentidos. Ve allí a una mujer vestida con ropa ligera, vestida con poca ropa. Cuando ve a una mujer así, la lujuria infecta su mente. Debido a que su mente ha sido infectada por la lujuria, abandona el entrenamiento y vuelve a la vida inferior. A él se le designa “uno que ha abandonado el entrenamiento y ha vuelto a la vida inferior porque estaba asustado por el miedo a los tiburones”. Ahora bien, “miedo a los tiburones” es una designación que apunta a las mujeres.

20. Bhikkhus, estos son los cuatro tipos de temores que deben esperar ciertas personas que han pasado de la vida hogareña a la vida sin hogar en este Dhamma y Disciplina.

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. Los bhikkhus estuvieron satisfechos y deleitados con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.67

1. *Kevaṭṭā maññe macchavilope*. MA da dos explicaciones: una favorece esta interpretación, la otra sugiere “pescadores remolcando pescado”.
2. BB: Fue Brahmā Sahampati quien suplicó al Buda recién iluminado que enseñara el Dhamma al mundo. Ver: M. 26.20.
3. MA: En este caso el Ven. Sāriputta se equivocó al no reconocer su responsabilidad, pues el Saṅgha es responsabilidad de los dos grandes *Theras*. Así, el Buda lo reprendió, pero elogió al Ven. Moggallāna, quien sí reconoció su responsabilidad.
4. MA: El Buda emprendió esta enseñanza para mostrar que hay cuatro miedos (o peligros, *bhaya*) en su dispensación. Aquellos que puedan superar estos cuatro miedos se establecerán en la dispensación, mientras que los demás no se establecerán.
5. BB: El pāli utiliza dos palabras distintas que significan diferentes tipos de alimentos: *khādaniya*, “alimento para consumir”, incluye todas las variedades de verduras, nueces, frutas, ñames, etcétera; *bhojanīya*, “alimento para comer”, incluye alimentos elaborados con cereales, carne y pescado. Las cosas para degustar (*sāyitabba*) incluirían aperitivos ligeros.
6. BB: El tiempo adecuado es desde el alba hasta el mediodía, después del cual sólo se podrán beber líquidos.

68. *Naḷakapāna Sutta*

En Naḷakapāna

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado residía en el país de Kosala, en la arboleda Palāsa.

2. Ahora, en esa ocasión, muchos miembros del clan [de los Sakya] muy conocidos habían salido por fe de la vida hogareña a la vida sin hogar bajo el Bienaventurado: el venerable Anuruddha, el venerable Nandiya, el venerable Kimbila, el venerable Bhagu, el venerable Kuṇḍadhāna, el venerable Revata, el venerable Ānanda y otros miembros del clan muy conocidos.

3. Y en esa ocasión el Bienaventurado estaba sentado al aire libre rodeado por el Saṅgha de bhikkhus. Luego, refiriéndose a esos miembros del clan, se dirigió a los bhikkhus de la siguiente manera: —Bhikkhus, esos miembros del clan que han salido por fe de la vida hogareña a la vida sin hogar bajo mi dispensa, ¿se deleitan en la vida santa? Cuando se dijo esto, esos bhikkhus guardaron silencio.

Una segunda y una tercera vez, refiriéndose a esos miembros del clan, se dirigió a los bhikkhus de esta manera: —Bhikkhus, esos miembros del clan que han salido por fe de la vida hogareña a la vida sin hogar bajo mi dispensa, ¿se deleitan en la vida santa?

Por segunda y tercera vez, esos bhikkhus guardaron silencio.

4. Entonces el Bienaventurado consideró así: —¿Supongamos que yo pregunto a esos miembros del clan?

Luego se dirigió al venerable Anuruddha así: —Anuruddha, ¿todos ustedes se deleitan en la vida santa?

—Ciertamente, venerable señor, nos deleitamos en la vida santa.

5. —¡Bien, bien, Anuruddha! Es apropiado que todos ustedes, miembros del clan, que han salido por la fe de la vida hogareña a la vida sin hogar, se deleiten en la vida santa. Como todavía están dotados con la bendición de la juventud, jóvenes de cabello negro en la flor de la vida, podrían haberse entregado a los placeres sensoriales, pero han pasado de la vida hogareña a la vida sin hogar. No es porque los reyes los hayan expulsado por lo que han salido de la vida hogareña a la vida sin hogar, o porque los ladrones los hayan empujado, o debido a la deuda, o el miedo,

o la vida sin medios de subsistencia. Más bien, Anuruddha, ¿no saliste por fe de la vida hogareña a la vida sin hogar después de considerar lo siguiente?: “Soy una víctima del nacimiento, la vejez y la muerte, de la tristeza, el lamento, el dolor, la aflicción y la desesperanza; soy víctima del sufrimiento, presa del sufrimiento. Seguramente se puede conocer el final de toda esta masa de sufrimiento”. —Sí, venerable señor.

6. ¿Qué debe hacer, Anuruddha, un miembro del clan que se ha marchado así? Mientras no alcanza todavía el gozo y el placer que están apartados de los placeres sensoriales y apartados de los estados malsanos, o algo más pacífico que eso,¹ la codicia invade su mente y permanece, la mala voluntad invade su mente y permanece, la pereza y el letargo invaden su mente y permanecen, la inquietud y el remordimiento invaden su mente y permanecen, la duda invade su mente y permanece, el descontento invade su mente y permanece, el cansancio invade su mente y permanece. Eso es así mientras todavía no alcanza el gozo y el placer que están apartados de los placeres sensoriales y apartados de los estados malsanos, o algo más pacífico que eso. Cuando alcanza el gozo y el placer que están apartados de los placeres sensoriales y apartados de los estados malsanos, o algo más pacífico que eso, la codicia no invade su mente ni permanece, la mala voluntad... la pereza y el letargo... la inquietud y el remordimiento... la duda... el descontento... el cansancio no invade su mente ni permanece. Eso es así cuando alcanza el gozo y el placer que están apartados de los placeres sensoriales y apartados de los estados malsanos, o algo más pacífico que eso.

7. ¿Cómo es entonces, Anuruddha, acaso todos ustedes piensan de mí de esta manera?: “El Tathāgata no ha abandonado las corrupciones que contaminan, traen la renovación del ser, dan problemas, maduran en el sufrimiento y conducen al futuro nacimiento, envejecimiento y muerte. Es por eso por lo que el Tathāgata usa una cosa después de reflexionar, soporta otra cosa después de reflexionar, evita otra cosa después de reflexionar y elimina otra cosa después de reflexionar”.²

—No, venerable señor, nosotros no pensamos en el Bienaventurado de esa manera. Pensamos en el Bienaventurado de esta manera: “El Tathāgata ha abandonado las corrupciones que contaminan, traen la renovación del ser, dan problemas, maduran en el sufrimiento y conducen al futuro nacimiento, envejecimiento y muerte. Es por eso por lo que el Tathāgata usa una cosa después de reflexionar, soporta otra cosa después de reflexionar, evita otra cosa después de reflexionar y elimina otra cosa después de reflexionar”.

—¡Bien, bien, Anuruddha! El Tathāgata ha abandonado las corrupciones que contaminan, traen la renovación del ser, causan problemas, maduran en el sufrimiento y conducen al futuro nacimiento,

envejecimiento y muerte; las ha cortado de raíz, las ha hecho como un tocón de palmera, las ha eliminado para que ya no estén sujetas a un surgimiento futuro. Así como una palmera cuya copa es cortada es incapaz de crecer más, así también, el Tathāgata ha abandonado las corrupciones que contaminan... las ha cortado de raíz, las ha hecho como un tocón de palma, las ha eliminado para que ya no estén sujetas a un surgimiento futuro.

8. ¿Qué piensas, Anuruddha? ¿Qué propósito ve el Tathāgata en que cuando un discípulo ha muerto, él declara su reaparición así: “Tal discípulo ha reaparecido en tal y cual lugar; y tal otro discípulo ha reaparecido en tal o cual lugar?”³

—Venerable señor, nuestras enseñanzas tienen sus raíces en el Bienaventurado, están guiadas por el Bienaventurado, tienen al Bienaventurado como su recurso. Sería bueno que el Bienaventurado explicara el significado de estas palabras. Habiéndolo oído del Bienaventurado, los bhikkhus lo recordarán.

9. —Anuruddha, no es con el propósito de maquinar para engañar a la gente ni con el propósito de halagar a la gente, ni con el propósito de ganar honor o renombre, o con el pensamiento, “que la gente sepa que soy así”, que cuando un discípulo ha muerto, el Tathāgata declara su reaparición así: “Tal discípulo ha reaparecido en tal y cual lugar; o tal otro discípulo ha reaparecido en tal o cual lugar”. Más bien, es porque hay miembros fieles del clan, inspirados y complacidos por lo elevado, que cuando oyen eso, dirigen sus mentes a tal estado, lo cual conduce a su bienestar y felicidad durante mucho tiempo.

10. Aquí un bhikkhu escucha esto: “El bhikkhu llamado tal ha muerto; el Bienaventurado ha declarado de él: ‘Estaba establecido en el conocimiento final’”.⁴ Y ese bhikkhu ha visto a ese venerable por sí mismo o ha oído decir de él: “La virtud de ese venerable era así, su estado [de concentración] fue así, su sabiduría fue así, su permanencia [en los logros] fue así, su liberación fue así”. Recordando su propia fe, virtud, aprendizaje, generosidad y sabiduría, dirige su mente a tal estado. De esta manera, un bhikkhu tiene una morada placentera.

11. Aquí un bhikkhu escucha esto: “El bhikkhu llamado tal ha muerto; el Bienaventurado ha declarado de él: con la destrucción de los cinco encadenamientos inferiores, él ha reaparecido espontáneamente [en las *Moradas Puras*] y alcanzará el Nibbāna final sin regresar nunca de ese mundo”.⁵ Y ese bhikkhu ha visto a ese venerable por sí mismo... dirige su mente a tal estado. De esta manera también un bhikkhu tiene una morada placentera.

12. Aquí un bhikkhu escucha esto: “El bhikkhu llamado tal ha muerto; el Bienaventurado ha declarado de él: ‘Con la destrucción de tres encadenamientos [inferiores] y con la atenuación de la lujuria, el

odio y la ofuscación, se ha convertido en alguien que regresa una vez, regresando una sola vez a este mundo para poner fin al sufrimiento”. Y él mismo ha visto a ese venerable por sí mismo... dirige su mente a tal estado. De esta manera también un bhikkhu tiene una morada placentera.

13. Aquí un bhikkhu escucha esto: “El bhikkhu llamado tal ha muerto; el Bienaventurado ha declarado de él: ‘Con la destrucción de tres encadenamientos [inferiores] se ha convertido en uno que entra en la corriente, ya no está sujeto a la perdición, está destinado [a la liberación], se dirige a la iluminación”. Y él mismo... dirige su mente a tal estado. De esta manera también un bhikkhu tiene una morada placentera.

14. Aquí una bhikkhunī escucha esto: “La bhikkhunī llamada tal ha muerto; el Bienaventurado ha declarado de ella: ‘Ella estaba establecida en el conocimiento final”. Y ella ha visto a esa hermana por sí misma o ha escuchado decir de ella: “La virtud de esa hermana fue así, su estado [de concentración] fue así, su sabiduría fue así, su permanencia [en los logros] fue así, su liberación fue así”. Recordando su propia fe, virtud, erudición, generosidad y sabiduría, dirige su mente a tal estado. De esta manera, una bhikkhunī tiene una morada placentera.

15. Aquí una bhikkhunī escucha esto: “La bhikkhunī llamada tal ha muerto; el Bienaventurado ha declarado de ella: ‘Con la destrucción de los cinco encadenamientos inferiores, ella ha reaparecido espontáneamente [en las *Moradas Puras*] y allí alcanzará el Nibbāna final sin regresar nunca de ese mundo”.

16. Él ha declarado de ella: “Con la destrucción de tres encadenamientos [inferiores] y con la atenuación de la lujuria, el odio y la ofuscación, ella se ha convertido en una que regresa solo una vez, regresando solo una vez más a este mundo para poner fin al sufrimiento”.

17. Él ha declarado de ella: “Con la destrucción de tres encadenamientos [inferiores] se ha convertido en una que entra en la corriente, ya no está sujeta a la perdición, está destinada [a la liberación], se dirige a la iluminación”. Y ella ha visto a esa hermana por sí misma... ella dirige su mente a tal estado. De esta manera también una bhikkhunī tiene una morada placentera.

18. Aquí un seguidor laico oye esto: “El seguidor laico llamado tal ha muerto; el Bienaventurado ha declarado de él: ‘Con la destrucción de los cinco encadenamientos inferiores, ha reaparecido espontáneamente [en las *Moradas Puras*] y allí alcanzará el Nibbāna final sin regresar nunca de ese mundo”.

19. Él ha declarado de él: “Con la destrucción de tres encadenamientos [inferiores] y con la atenuación de la lujuria, el odio y la ofuscación, se

ha convertido en alguien que regresa una sola vez, regresando solo una vez más a este mundo para poner fin al sufrimiento”.

20. Él ha declarado de él: “Con la destrucción de tres encadenamientos [inferiores] se ha convertido en uno que entra en la corriente, ya no está sujeto a la perdición, está destinado [a la liberación], se dirige a la iluminación”. Y él ha visto a ese venerable por sí mismo o ha escuchado decir de él: “Así fue la virtud de ese venerable, así fue su estado [de concentración], así fue su sabiduría, así fue su permanencia [en los logros], así fue su liberación”. Recordando su propia virtud, aprendizaje, generosidad y sabiduría, dirige su mente a tal estado. De esta manera también un seguidor laico tiene una morada placentera.

21. Aquí una seguidora laica escucha esto: “La seguidora laica llamada tal ha muerto; el Bienaventurado ha declarado de ella: ‘Con la destrucción de los cinco encadenamientos inferiores, ella ha reaparecido espontáneamente [en las *Moradas Puras*] y allí alcanzará el Nibbāna final sin regresar nunca más de ese mundo”.

22. Él ha declarado de ella: “Con la destrucción de tres encadenamientos [inferiores] y con la atenuación de la lujuria, el odio y la ofuscación, ella se ha convertido en una que regresa una sola vez, regresando una sola vez más a este mundo para poner fin al sufrimiento”.

23. Él ha declarado de ella: “Con la destrucción de tres encadenamientos [inferiores] ella se ha convertido en una que entra en la corriente, ya no está sujeta a la perdición, está destinada [a la liberación], se dirige a la iluminación”. Y ella ha visto a esa hermana por sí misma o ha escuchado decir de ella: “La virtud de esa hermana fue así, su estado [de concentración] fue así, su sabiduría fue así, su permanencia [en los logros] fue así, su liberación fue así”. Recordando su propia fe, virtud, aprendizaje, generosidad y sabiduría, dirige su mente a tal estado. De esta manera también una seguidora laica tiene una morada placentera.

24. Entonces, Anuruddha, no es con el propósito de maquinar para engañar a la gente o con el propósito de halagar a la gente o con el propósito de ganar honor y renombre, o con el pensamiento: “Que la gente sepa que soy así”, que cuando un discípulo ha muerto, el Tathāgata declara su reaparición así: “Tal discípulo ha reaparecido en tal lugar; y tal ha reaparecido en tal lugar”. Más bien, es debido a que hay miembros fieles del clan inspirados y complacidos por lo que es elevado, que cuando escuchan eso, dirigen sus mentes a tal estado, y eso los lleva a su bienestar y felicidad por mucho tiempo.

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. El venerable Anuruddha quedó satisfecho y deleitado con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.68

1. BB: El “gozo y el placer apartados de los placeres sensoriales” significan el primero y el segundo *jhāna*; “algo más pacífico que eso” son los *jhānas* superiores y las cuatro vías [o senderos].
2. BB: Ver: M. 2.4. Estas son prácticas realizadas por alguien en entrenamiento para prevenir el surgimiento de corrupciones latentes que aún no han sido abandonadas.

NT: El Buda les pregunta si acaso piensan que debido a que no ha abandonado las corrupciones es por lo que continúa haciendo la práctica para la remoción de estas. Es una situación equivalente a la de un *arahant* que, no obstante que ha erradicado todas las corrupciones, continúa siguiendo al pie de la letra el Vinaya (a pesar de que es un instrumento para lograr el fin que ya se ha logrado). Mi apreciación es que, si se le presionara más al Buda para esclarecer las razones para hacer esto, contestaría que lo hace por compasión y para el beneficio de las generaciones futuras. Esta aseveración la ha hecho en otras partes del Canon. Un caso similar es el de la respuesta de Mahā Kassapa cuando le preguntaron la razón por la cual continuaba viviendo en el bosque vistiendo túnicas de harapos recogidos de los cementerios, a pesar de ser un *arahant*.

3. BB: Esto se refiere a la capacidad del Buda para descubrir mediante clarividencia los estados en los que sus discípulos han renacido.

NT: Esto constituye el segundo conocimiento —el logrado mediante el ojo divino (*dibbacakkhu*)— que forma parte del triple conocimiento (*tevijjā*). Por ejemplo, ver: M. 4.29; 32.6; 119.41.

4. BB: *Aññā*: el conocimiento alcanzado por el *arahant*. Cabe señalar que mientras que las declaraciones de logros hechas por bhikkhus y bhikkhunīs comienzan con el logro del estado de *arahant*, las de hombres y mujeres seguidores laicos comienzan con el logro del *no retorno* (en los párrafos §18 y §21). Aunque el budismo primitivo reconoce la posibilidad de que los laicos alcancen el estado de *arahant*, en todos los casos atestiguados en los Nikāyas, lo hacen al borde de la muerte o justo antes de solicitar la admisión al Saṅgha.
5. NT: Citando textualmente al *Diccionario Budista. Manual de términos y doctrinas budistas*. de Nyanatiloka Thera, BPS Pariyatti Ed., “Hay diez encadenamientos (*samyojana*): [cadenas, grilletes o ataduras] que atan los seres a la rueda de la existencia, a saber: (1) creencia en la personalidad (*sakkāya-diṭṭhi*), (2) duda escéptica

(*vicikicchā*), (3) apego a reglas y rituales (*sīlabbata-parāmāsa*), (4) deseo sensual (*kāma-rāga*), (5) rencor (*vyāpāda*), (6) deseo de existencia en la esfera de la materialidad sutil (*rūpa-rāga*), (7) deseo de existencia en la esfera de la inmaterialidad (*arūpa-rāga*), (8) engreimiento [el engreimiento sutil del “yo”] (*māna*), (9) agitación (*uddhacca*), (10) ignorancia (*avijjā*). Los primeros cinco se conocen como los “encadenamientos inferiores” (*orambhāgiya-saṃyojana*), ya que atan al mundo de los sentidos. Los últimos cinco se conocen como los “encadenamientos superiores” (*uddhambhāgiya-saṃyojana*), ya que atan a los mundos superiores, es decir los mundos de materialidad sutil y los inmatrimiales (AN 9:67, 68; 10:13; DN 33, etcétera).

Aquel que está libre de 1-3 es un *sotāpanna*, o aquel que “entra en la corriente”, es decir, uno que ha “entrado en la corriente hacia Nibbāna”. [A estos tres encadenamientos es a los que el *sutta* se refiere como “los tres encadenamientos inferiores”].

Aquel que, además de esos primeros tres encadenamientos, ha superado el cuarto y el quinto en su carácter más burdo, es llamado un *sakadāgāmi*, “uno que retorna solo una vez más” (al mundo del deseo sensorial).

Aquel que se encuentra totalmente libre de los primeros cinco es un *anāgāmi*, o “aquel que no retorna” (al mundo del deseo sensorial).

Aquel que se encuentra libre de los diez encadenamientos es llamado un *arahant*, es decir un santo perfecto.

En el *Abhidhamma* se encuentra una lista de diez encadenamientos con diferencias respecto a la lista de los *suttas*; ver: *Compendio del Abhidhamma. El Abhidhammattha Saṅgaha de Anuruddha*. Bhikkhu Bodhi, Ed.; trad. Bhikkhu Nandisena, El Colegio de México, 1ª. Ed., 1999. Cap. VII, §10, 11; §38, 40.

Por otra parte —citando nuevamente el diccionario arriba mencionado— el *anāgāmi*, al morir renace en las *Moradas Puras* (*suddhāvāsa*), las cuales “son un grupo de cinco cielos pertenecientes al mundo de la forma material sutil (*rūpa-loka*), en donde los que no retornan (*anāgāmi*) renacen, y en el que logran el estado de *arahant* y Nibbāna. Los nombres de los habitantes de las [cinco] *Moradas Puras* son: *Āviha*, *Ātappa*, *Sudassa*, *Sudassī*, *Akaṇiṭṭha*”.

69. *Gulissāni Sutta*

Gulissāni

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado residía en Rājagaha, en la arboleda de bambúes, en el santuario de las ardillas.

2. Ahora bien, en esa ocasión, un bhikkhu llamado Gulissāni, un habitante del bosque de conducta descuidada había venido de visita para quedarse en medio del Saṅgha por algún negocio u otro. El venerable Sāriputta se dirigió a los bhikkhus con referencia al bhikkhu Gulissāni así:

3. —Amigos, cuando un bhikkhu que habita en el bosque viene al Saṅgha y está viviendo en el Saṅgha, debe ser respetuoso y deferente hacia sus compañeros en la vida santa. Si es irrespetuoso y falto de deferencia con sus compañeros en la vida santa, habrá quien diga de él: “¿Qué ha ganado este venerable habitante del bosque con vivir solo en el bosque, haciendo lo que le gusta, ya que es irrespetuoso e indiferente hacia sus compañeros en la vida santa?” Dado que habría quienes dirían esto de él, un bhikkhu que habita en el bosque y ha venido al Saṅgha, y que está viviendo en el Saṅgha, debería ser respetuoso y deferente hacia sus compañeros en la vida santa.

4. Cuando un bhikkhu que habita en el bosque viene al Saṅgha y está viviendo en el Saṅgha, debe ser hábil en el buen comportamiento con respecto a los asientos de la siguiente manera: “Me sentaré de tal manera que no obstruya a los bhikkhus mayores y no niegue un asiento a los nuevos bhikkhus”. Si no es hábil en el buen comportamiento con respecto a los asientos, habrá quienes dirán de él: “¿Qué ha ganado este venerable habitante del bosque al vivir solo en el bosque, haciendo lo que le gusta, ya que ni siquiera sabe lo que pertenece al buen comportamiento?” Dado que habría quienes dirían esto de él, un bhikkhu que habita en el bosque y ha venido al Saṅgha, y que está viviendo en el Saṅgha, debería ser hábil en el buen comportamiento con respecto a los asientos.

5. Cuando un bhikkhu que habita en el bosque llega al Saṅgha y está viviendo en el Saṅgha, no debe entrar al pueblo demasiado temprano ni regresar tarde en el día. Si entra en el pueblo demasiado temprano

y regresa tarde en el día, habrá quienes dirán de él: “¿Qué ha logrado este venerable por vivir solo en el bosque, haciendo lo que le gusta, ya que entra en el pueblo demasiado temprano y regresa tarde en el día?” Dado que habría quienes dirían esto de él, un bhikkhu que habita en el bosque y ha venido al Saṅgha, y que está viviendo en el Saṅgha, no debería entrar al pueblo demasiado temprano ni regresar tarde en el día.

6. Cuando un bhikkhu que habita en el bosque viene al Saṅgha y está viviendo en el Saṅgha, no debe ir antes de la comida o después de la comida a visitar familias.¹ Si va antes de la comida o después de la comida a visitar familias, habrá quienes dirán de él: “Seguramente este venerable habitante del bosque, mientras mora solo en el bosque, haciendo lo que le gusta, debe estar acostumbrado a hacer visitas inoportunas, ya que se comporta así cuando ha venido al Saṅgha”. Dado que habría quienes dirían esto de él, un bhikkhu que habita en el bosque y ha venido al Saṅgha, y que está viviendo en el Saṅgha, no debería ir antes de la comida o después de la comida a visitar familias.

7. Cuando un bhikkhu que habita en el bosque viene al Saṅgha y está viviendo en el Saṅgha, no debe ser altivo ni personalmente vanidoso. Si es altivo y personalmente vanidoso, habrá quienes digan de él: “Seguramente este venerable habitante del bosque, mientras habita solo en el bosque, haciendo lo que le gusta, debe ser en general altivo y personalmente vanidoso, ya que se comporta así cuando ha venido al Saṅgha”. Dado que habría quienes dirían esto de él, un bhikkhu que habita en el bosque y ha venido al Saṅgha, y que está viviendo en el Saṅgha, no debería ser altivo ni personalmente vanidoso.

8. Cuando un bhikkhu que habita en el bosque viene al Saṅgha y está viviendo en el Saṅgha, no debe hablar con rudeza y sin cuidado. Si habla con rudeza y sin cuidado, habrá quienes digan de él: “¿Qué ha ganado este venerable habitante del bosque con vivir solo en el bosque, haciendo lo que le gusta, ya que es de lengua áspera y habla suelta?” Dado que habría quienes dirían esto de él, un bhikkhu que habita en el bosque y ha venido al Saṅgha, y que está viviendo en el Saṅgha, no debería hablar con rudeza y sin cuidado.

9. Cuando un bhikkhu que habita en el bosque viene al Saṅgha y está viviendo en el Saṅgha, debe ser fácil de corregir y debe asociarse con buenos amigos. Si es difícil de corregir y se asocia con malos amigos, habrá quienes digan de él: “¿Qué ha ganado este venerable habitante del bosque con vivir solo en el bosque, haciendo lo que le gusta, ya que es difícil de corregir y se asocia con malos amigos?” Dado que habría quienes dirían esto de él, un bhikkhu que habita en el bosque y ha venido al Saṅgha, y que está viviendo en el Saṅgha, debería ser fácil de corregir y debería relacionarse con buenos amigos.

10. Un bhikkhu que habita en el bosque debe proteger las puertas de sus facultades sensoriales. Si no guarda las puertas de sus facultades sensoriales, habrá quienes digan de él: “¿Qué ha ganado este venerable habitante del bosque con su morada solitaria en el bosque, haciendo lo que le gusta, ya que no guarda las puertas de sus facultades sensoriales?” Dado que habría quienes dirían esto de él, un bhikkhu que habita en el bosque y ha venido al Saṅgha, y que está viviendo en el Saṅgha, debería proteger las puertas de sus facultades sensoriales.

11. Un bhikkhu que habita en el bosque debe ser moderado al comer. Si no es moderado en el comer, habrá quienes digan de él: “¿Qué ha ganado este venerable habitante del bosque con vivir solo en el bosque, haciendo lo que le gusta, ya que no es moderado en el comer?” Dado que habría quienes dirían esto de él, un bhikkhu que habita en el bosque y ha venido al Saṅgha, y que está viviendo en el Saṅgha, debería ser moderado al comer.

12. Un bhikkhu que habita en el bosque debe dedicarse a la vigilia. Si no es devoto de la vigilia, habrá quienes digan de él: “¿Qué ha ganado este venerable habitante del bosque con vivir solo en el bosque, haciendo lo que le gusta, ya que no es devoto de la vigilia?” Dado que habría quienes dirían esto de él, un bhikkhu que habita en el bosque y ha venido al Saṅgha, y que está viviendo en el Saṅgha, debería estar dedicado a la vigilia.

13. Un bhikkhu que habita en el bosque debe ser enérgico. Si no es enérgico, habrá quienes digan de él: “¿Qué ha ganado este venerable habitante del bosque con vivir solo en el bosque, haciendo lo que le gusta, ya que es perezoso?” Dado que habría quienes dirían esto de él, un bhikkhu que habita en el bosque y ha venido al Saṅgha, y que está viviendo en el Saṅgha, debería ser enérgico.

14. Un bhikkhu que habita en el bosque debe establecerse en atención plena. Si es carente de atención plena, habrá quienes digan de él: “¿Qué ha ganado este venerable habitante del bosque con vivir solo en el bosque, haciendo lo que le gusta, ya que es carente de atención plena?” Dado que habría quienes dirían esto de él, un bhikkhu que habita en el bosque y ha venido al Saṅgha, y que está viviendo en el Saṅgha, debería establecerse en la atención plena.

15. Un bhikkhu que habita en el bosque debe estar concentrado. Si no está concentrado, habrá quienes dirán de él: “¿Qué ha ganado este venerable habitante del bosque con vivir solo en el bosque, haciendo lo que le gusta, ya que no está concentrado?” Dado que habría quienes dirían esto de él, un bhikkhu que habita en el bosque y ha venido al Saṅgha, y que está viviendo en el Saṅgha, debería estar concentrado.

16. Un bhikkhu que habita en el bosque debe ser sabio. Si no es sabio, habrá quienes dirán de él: “¿Qué ha ganado este venerable

habitante del bosque con su morada solitaria en el bosque, haciendo lo que le gusta, ya que no es sabio?” Dado que habría quienes dirían esto de él, un bhikkhu que habita en el bosque y ha venido al Saṅgha, y que está viviendo en el Saṅgha, debería ser sabio.

17. Un bhikkhu que habita en el bosque debe aplicarse al Dhamma superior y a la Disciplina superior.² Hay quienes le hacen una pregunta a un bhikkhu que habita en el bosque sobre el Dhamma superior y la Disciplina superior: Si, cuando se le pregunta, no responde, habrá quienes digan de él: “¿Qué ha ganado este venerable habitante del bosque con vivir solo en el bosque, haciendo lo que le gusta, ya que cuando se le hace una pregunta sobre el Dhamma superior y la Disciplina superior, no responde?” Dado que habría quienes dirían esto de él, un bhikkhu que habita en el bosque y ha venido al Saṅgha, y que está viviendo en el Saṅgha, debería aplicarse al Dhamma y Disciplina superiores.

18. Un bhikkhu que habita en el bosque debe dedicarse a aquellas liberaciones que son pacíficas e inmateriales, que trascienden las formas.³ Hay quienes le hacen una pregunta a un bhikkhu que habita en el bosque acerca de las liberaciones que son pacíficas, inmateriales y trascendentes. Si, cuando se le pregunta, no responde, habrá quienes digan de él: “¿Qué ha ganado este venerable habitante del bosque con vivir solo en el bosque, haciendo lo que le gusta, ya que cuando se le hace una pregunta acerca de esas liberaciones que son pacíficas e inmateriales y que trascienden las formas, no responde?” Dado que habría quienes dirían esto de él, un bhikkhu que habita en el bosque y ha venido al Saṅgha, y que está viviendo en el Saṅgha, debería dedicarse a esas liberaciones que son pacíficas, inmateriales y que trascienden las formas.

19. Un bhikkhu que habita en el bosque debe aplicarse al estado sobrehumano. Hay quienes le hacen una pregunta a un bhikkhu que habita en el bosque sobre el estado sobrehumano.⁴ Si, cuando se le pregunta, no responde, habrá quienes dirán de él: “¿Qué ha ganado este venerable habitante del bosque con su morada solitaria en el bosque, haciendo lo que le gusta, ya que ni siquiera sabe el propósito por el cual salió [de la vida hogareña a la vida sin hogar]?” Dado que habría quienes dirían esto de él, un bhikkhu que habita en el bosque y ha venido al Saṅgha, y que está viviendo en el Saṅgha, debería aplicarse al estado sobrehumano.

20. Cuando se dijo esto, el venerable Mahā Moggallāna preguntó al venerable Sāriputta: —Amigo Sāriputta, ¿deberían estas cosas ser emprendidas y practicadas solo por un bhikkhu que habita en el bosque, o por alguien que vive cerca de un pueblo también?

—Amigo Moggallāna, estas cosas deben ser emprendidas y practicadas incluso por un bhikkhu que habita en el bosque, cuánto más por uno que habita cerca de un pueblo.

NOTAS M.69

1. BB: Esto está prohibido por Pāc 46 (Vin iv.98–101). Un bhikkhu puede visitar a las familias en esos momentos sólo si ha informado a otro bhikkhu en el monasterio de sus intenciones, excepto durante la temporada de confección y entrega de túnicas.
2. *Abhidhamma abhivinaya*. MA dice que debería dedicarse a aprender el texto y el comentario del Abhidhamma Piṭaka y el Vinaya Piṭaka. Esto es claramente anacrónico. Sobre Abhidhamma en el contexto de los *suttas*, ver: n.6, M.32. Aunque no existe un cuerpo de literatura correspondiente llamado “Abhivinaya”, parece probable que la palabra se refiera a un enfoque sistemático y analítico del estudio del Vinaya, tal vez el incluido en el Suttavibhanga del Vinaya Piṭaka.
3. MA: Esto se refiere a los ocho logros meditativos. Como mínimo, debe llegar a ser competente en el trabajo preliminar de un tema de meditación, tal como una *kasiṇa*.
 NT: Tal parece que el *sutta* se refiere a las liberaciones representadas por los cuatro logros meditativos inmateriales, que corresponden a la base del *espacio ilimitado*, la base de las *conciencia ilimitada*, la base de la *nada* y la base de la *ni percepción ni no-percepción*.
4. MA: Esto se refiere a todos los estados supramundanos. Como mínimo, debería llegar a ser competente en una aproximación para desarrollar el conocimiento introspectivo hasta el nivel de *arahant*.

70. *Kīṭāgiri Sutta*

En Kīṭāgiri

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado viajaba por etapas (*anupubbena cārikaṃ caratī*) por el país de Kāsi junto con un gran Saṅgha de bhikkhus. Allí se dirigió a los bhikkhus así:

2. —Bhikkhus, me abstengo de comer por la noche. Al hacerlo, estoy libre de enfermedades y aflicciones, y disfruto de ligereza, fuerza y una estancia cómoda. Vengan, bhikkhus, absténganse de comer por la noche. Al hacerlo, también estarán libres de enfermedades y aflicciones, y disfrutarán de la liviandad, fortaleza y una permanencia confortable.¹

—Sí, venerable señor, respondieron.

3. Luego, mientras el Bienaventurado vagaba por etapas en el país de Kāsi, finalmente llegó a un pueblo de Kāsi llamado Kīṭāgiri. Y allí residió en este pueblo de Kāsi, Kīṭāgiri.

4. Ahora, en esa ocasión, los bhikkhus dirigidos por Assaji y Punabbasuka residían en Kīṭāgiri.² Entonces un número de bhikkhus fueron y les dijeron: —Amigos, el Bienaventurado y el Saṅgha de bhikkhus ahora se abstienen de comer por la noche. Al hacerlo, están libres de enfermedades y aflicciones, y disfrutan de salud, fuerza y una permanencia confortable. Vengan, amigos, absténganse de comer por la noche. Al hacerlo, también estarán libres de enfermedades y aflicciones, y disfrutarán de ligereza, fuerza y una estancia cómoda.

Cuando se dijo esto, los bhikkhus dirigidos por Assaji y Punabbasuka dijeron a esos bhikkhus: —Amigos, comemos por la tarde, por la mañana y durante el día fuera del horario apropiado. Al hacerlo, estamos libres de enfermedades y aflicciones, y disfrutamos de ligereza, fuerza y una estancia cómoda. ¿Por qué deberíamos abandonar [un beneficio] visible aquí y ahora para perseguir [un beneficio a lograr] en un tiempo futuro? Comeremos por la tarde, por la mañana y durante el día fuera del tiempo apropiado.

5. Como los bhikkhus no pudieron convencer a los bhikkhus dirigidos por Assaji y Punabbasuka, fueron a donde se encontraba el Bienaventurado. Después de rendirle homenaje, se sentaron a un lado

y le contaron todo lo ocurrido, agregando: —Venerable señor, ya que no pudimos convencer a los bhikkhus dirigidos por Assaji y Punabbasuka, hemos informado de este asunto al Bienaventurado.

6. Entonces el Bienaventurado se dirigió a cierto bhikkhu así: —Ven, bhikkhu, dile a los bhikkhus dirigidos por Assaji y Punabbasuka en mi nombre que el Maestro los llama.

—Sí, venerable señor, respondió, y se dirigió a los bhikkhus dirigidos por Assaji y Punabbasuka y les dijo: —El Maestro los llama, amigos.

—Sí, amigo, respondieron, y se dirigieron al Bienaventurado, y después de rendirle homenaje, se sentaron a un lado. Entonces el Bienaventurado dijo: —Bhikkhus, ¿es cierto que cuando un número de bhikkhus fueron y les dijeron: “Amigos, el Bienaventurado y el Saṅgha ahora se abstienen de comer por la noche... Vengan, amigos, absténganse de comer por la noche...”, les dijeron a esos bhikkhus: “Amigos, comemos por la noche... ¿Por qué deberíamos abandonar [un beneficio] visible aquí y ahora para perseguir [un beneficio a lograr] en un tiempo futuro? Comeremos por la tarde, por la mañana y durante el día fuera de la hora apropiada”. —Sí, venerable señor.

—Bhikkhus, ¿me han conocido enseñando el Dhamma de esta manera: “Cualquier cosa que esta persona experimente ya sea placentero o doloroso o *ni doloroso ni placentero*, los estados malsanos disminuyen en él y los estados sanos aumentan?”³ —No, venerable señor.

7. —Bhikkhus, ¿no me conocen enseñando el Dhamma de la siguiente manera?: “Aquí, cuando alguien siente cierto tipo de sensación placentera, los estados malsanos aumentan en él y los estados sanos disminuyen; pero cuando alguien siente otra clase de sensación placentera, los estados malsanos disminuyen en él y los sanos aumentan.”⁴

Aquí, cuando alguien siente cierto tipo de sensación dolorosa, los estados malsanos aumentan en él y los sanos disminuyen; pero cuando alguien siente otro tipo de sensación dolorosa, los estados malsanos disminuyen en él y los estados sanos aumentan.

Aquí, cuando alguien siente cierto tipo de sensación *ni dolorosa ni agradable*, los estados malsanos aumentan en él y los estados sanos disminuyen; pero cuando alguien siente otro tipo de sensación *ni dolorosa ni placentera*, los estados malsanos disminuyen en él y los estados sanos aumentan”. —Sí, venerable señor.

8. —Bien, bhikkhus.⁵ Y si fuera desconocido para mí, invisible, no encontrado, no entendido, no contactado por la sabiduría lo siguiente: “Aquí, cuando alguien siente cierto tipo de sensación placentera, los estados malsanos aumentan en él y los estados sanos disminuyen”,

¿sería apropiado para mí, sin saberlo, decir: “Abandona tal tipo de sensación placentera?” —No, venerable señor.

—Pero debido a que yo lo sé, lo veo, lo encuentro, lo entiendo, lo contacto con la sabiduría de esta manera: “Aquí, cuando alguien siente cierto tipo de sensación placentera, los estados malsanos aumentan en él y los estados sanos disminuyen”, por lo tanto yo digo: “Abandonen ese tipo de sensación placentera”.

Si fuera desconocido por mí, invisible, no encontrado, no entendido, no contactado por la sabiduría lo siguiente: “Aquí, cuando alguien siente otro tipo de sensación placentera, los estados malsanos disminuyen en él y los estados sanos aumentan”, ¿sería apropiado que yo, sin saberlo, dijera: “Entra y permanece en tal tipo de sensación placentera?” —No, venerable señor.

—Pero debido a que yo lo sé, lo veo, lo encuentro, lo entiendo, lo contacto con la sabiduría de esta manera: “Aquí, cuando alguien siente otro tipo de sensación placentera, los estados malsanos disminuyen en él y los estados sanos aumentan”, por eso digo: “Entra y permanece en tal tipo de sensación placentera”.

9. Si yo lo desconociera... Pero porque yo lo conozco... contactado por la sabiduría lo siguiente: “Aquí, cuando alguien siente cierto tipo de sensación dolorosa, los estados malsanos aumentan en él y los estados sanos disminuyen”, por lo tanto, yo digo: “Abandona ese tipo de sensación dolorosa”.

Si yo lo desconociera... Pero debido a que lo conozco... contactado por la sabiduría lo siguiente: “Aquí, cuando alguien siente otro tipo de sensación dolorosa, los estados malsanos disminuyen en él y los estados sanos aumentan”, por eso digo: “Entren y permanezcan en tal tipo de sensación dolorosa”.

10. Si yo lo desconociera... Pero debido a que lo conozco... contactado por la sabiduría lo siguiente: “Aquí, cuando alguien siente cierto tipo de sensación *ni dolorosa ni agradable*, los estados malsanos aumentan en él y los estados sanos disminuyen”, por lo que digo: “Abandona esa clase de sensación *ni dolorosa-ni agradable*”.

Si fuera desconocido por mí... Pero debido a que es conocido por mí... contactado por la sabiduría lo siguiente: “Aquí, cuando alguien siente otro tipo de sensación *ni dolorosa ni agradable*, estados malsanos disminuyen en él y los estados sanos aumentan”, por lo que digo: “Entra y permanece en tal tipo de sensación *ni dolorosa ni placentera*”.

11. Bhikkhus, no digo de todos los bhikkhus que todavía tienen trabajo que hacer con diligencia; ni digo de todos los bhikkhus que no tienen más trabajo que hacer con diligencia.

12. No digo de aquellos bhikkhus que son *arahants* con corrupciones destruidas, que han vivido la vida santa, han hecho lo que tenían que

hacer; dejaron la carga, alcanzaron la verdadera meta, destruyeron las cadenas del ser y están completamente liberados a través del conocimiento final, que todavía tienen trabajo que hacer con diligencia. ¿Por qué es eso? Ellos han hecho su trabajo con diligencia; ya no son capaces de ser negligentes.

13. Digo de tales bhikkhus que están en un entrenamiento superior, cuyas mentes aún no han alcanzado la meta, y que todavía aspiran a la seguridad suprema respecto de la esclavitud, que todavía tienen trabajo que hacer con diligencia. ¿Por qué es eso? Porque cuando esos venerables hacen uso de lugares de descanso adecuados y se asocian con buenos amigos y nutren sus facultades espirituales, pueden, al darse cuenta por sí mismos con conocimiento directo aquí y ahora, entrar y permanecer en esa meta suprema de la vida santa por el bien de la cual miembros del clan salen correctamente de la vida hogareña a la vida sin hogar. Al ver este fruto de la diligencia de estos bhikkhus, digo que todavía tienen trabajo que hacer con diligencia.

14. Bhikkhus, hay siete tipos de personas que existen en el mundo.⁶ ¿Cuáles siete? Ellos son: uno liberado en ambos sentidos (*ubhatobhāgavimutta*), uno liberado por la sabiduría (*paññāvimutta*), un testigo corporal (*kāyasakkhin*), uno que ha alcanzado la noción (*ditṭhipatta*), uno liberado por la fe (*saddhāvimutta*), un seguidor del Dhamma (*dhammānūsārī*) y un seguidor de la fe (*saddhānūsārī*).

15. ¿Qué tipo de persona es un liberado en ambos sentidos? Aquí alguna persona contacta con el cuerpo y permanece en aquellas liberaciones que son pacíficas e inmateriales, que trascienden las formas, y sus corrupciones son destruidas por su visión con sabiduría. Este tipo de persona se llama uno liberado en ambos sentidos.⁷ No digo de tal bhikkhu que todavía tenga trabajo que hacer con diligencia. ¿Por qué es eso? Ha hecho su trabajo con diligencia; ya no es capaz de ser negligente.

16. ¿Qué clase de persona es una liberada por la sabiduría? Aquí alguna persona no contacta con el cuerpo y mora en esas liberaciones que son formas pacíficas e inmateriales, trascendentes, pero sus corrupciones son destruidas por su visión con sabiduría. Este tipo de persona se llama una liberada por la sabiduría.⁸ No digo de tal bhikkhu que todavía tenga trabajo que hacer con diligencia. ¿Por qué es eso? Ha hecho su trabajo con diligencia; ya no es capaz de ser negligente.

17. ¿Qué tipo de persona es un testigo corporal? Aquí alguna persona contacta con el cuerpo y permanece en aquellas liberaciones que son pacíficas e inmateriales, que trascienden las formas, y algunas de sus corrupciones son destruidas por su visión con sabiduría. Este tipo de persona se llama testigo corporal.⁹ Digo de tal bhikkhu que todavía tiene trabajo que hacer con diligencia. ¿Por qué es eso? Porque

cuando ese venerable hace uso de lugares de descanso adecuados y se asocia con buenos amigos y nutre sus facultades espirituales, puede realizar por él mismo, con conocimiento directo aquí y ahora, entrando y permaneciendo en ese objetivo supremo de la vida santa por el cual los miembros del clan salen correctamente de la vida hogareña a la vida sin hogar. Al ver este fruto de la diligencia de tal bhikkhu, digo que todavía tiene trabajo que hacer con diligencia.

18. ¿Qué clase de persona es la que ha alcanzado la noción? Aquí alguna persona no contacta con el cuerpo y permanece en aquellas liberaciones que son pacíficas e inmateriales, que trascienden las formas, pero algunas de sus corrupciones son destruidas por su visión con sabiduría, y ha revisado y examinado con sabiduría las enseñanzas proclamadas por el Tathāgata. Este tipo de persona se llama alguien que ha logrado la noción.¹⁰ Digo de tal bhikkhu que todavía tiene trabajo que hacer con diligencia. ¿Por qué es eso? Porque cuando ese venerable... a la vida sin hogar. Al ver este fruto de la diligencia de tal bhikkhu, digo que todavía tiene trabajo que hacer con diligencia.

19. ¿Qué clase de persona es la liberada por la fe? Aquí alguna persona no contacta con el cuerpo y permanece en aquellas liberaciones que son pacíficas e inmateriales, que trascienden las formas, pero algunas de sus corrupciones son destruidas por su visión con sabiduría, y su fe está plantada, arraigada y establecida en el Tathāgata.¹¹ Este tipo de persona se llama liberado por la fe. Digo de tal bhikkhu que todavía tiene trabajo que hacer con diligencia. ¿Por qué es eso? Porque cuando ese venerable... a la vida sin hogar. Al ver este fruto de la diligencia de tal bhikkhu, digo que todavía tiene trabajo que hacer con diligencia.

20. ¿Qué tipo de persona es un seguidor del Dhamma? Aquí alguna persona no contacta con el cuerpo y permanece en aquellas liberaciones que son pacíficas e inmateriales, que trascienden las formas, y sus corrupciones aún no han sido destruidas por su visión con sabiduría, pero esas enseñanzas proclamadas por el Tathāgata son aceptadas por él después de reflexionar sobre ellas suficientemente con sabiduría. Además, tiene estas cualidades: la facultad de la fe, la facultad de la energía, la facultad de la atención plena, la facultad de la concentración y la facultad de la sabiduría. Este tipo de persona se llama seguidor del Dhamma.¹² Digo de tal bhikkhu que todavía tiene trabajo que hacer con diligencia. ¿Por qué es eso? Porque cuando ese venerable... a la vida sin hogar. Al ver este fruto de la diligencia de tal bhikkhu, digo que todavía tiene trabajo que hacer con diligencia.

21. ¿Qué tipo de persona es un seguidor de la fe? Aquí alguna persona no contacta con el cuerpo y permanece en aquellas liberaciones que son pacíficas e inmateriales, que trascienden las formas, y sus corrupciones aún no han sido destruidas por su visión

con sabiduría, sin embargo, tiene suficiente fe y amor por el Tathāgata. Además, tiene estas cualidades: la facultad de la fe, la facultad de la energía, la facultad de la atención plena, la facultad de la concentración y la facultad de la sabiduría. Este tipo de persona se llama seguidor de la fe. Digo de tal bhikkhu que todavía tiene trabajo que hacer con diligencia. ¿Por qué es eso? Porque cuando ese venerable hace uso de lugares de descanso adecuados y se asocia con buenos amigos y nutre sus facultades espirituales, puede, al darse cuenta por sí mismo con conocimiento directo aquí y ahora, entrar y permanecer en ese objetivo supremo de la vida santa por el cual los miembros de un clan salen correctamente de la vida hogareña a la vida sin hogar. Al ver este fruto de la diligencia de tal bhikkhu, digo que todavía tiene trabajo que hacer con diligencia.

22. Bhikkhus, no digo que el conocimiento final se alcance de una sola vez. Por el contrario, el conocimiento final se logra mediante un entrenamiento gradual, mediante una práctica gradual, mediante un progreso gradual.

23. ¿Y cómo se logra el conocimiento final mediante el entrenamiento gradual, la práctica gradual, el progreso gradual? Aquí alguien que tiene fe [en un maestro] lo visita, le rinde respeto; cuando le rinde respeto, le presta oído; el que presta oído escucha el Dhamma; habiendo escuchado el Dhamma, lo memoriza; examina el significado de las enseñanzas que ha memorizado; cuando examina su significado, gana una aceptación reflexiva de esas enseñanzas; cuando ha ganado una aceptación reflexiva de esas enseñanzas, brota en él el entusiasmo; cuando ha brotado el entusiasmo, aplica su voluntad; habiendo aplicado su voluntad, escudriña; habiendo escudriñado, se esfuerza; esforzándose resueltamente, realiza con el cuerpo [mental] la verdad suprema y la ve al comprenderla con sabiduría.¹³

24. No ha habido esa fe,¹⁴ bhikkhus, y no ha habido esa visita, y no ha habido ese respeto, y no ha habido ese escuchar, y no ha habido esa escucha del Dhamma, y no ha habido esa memorización del Dhamma, y no ha habido ese examen del significado, y no ha habido esa aceptación reflexiva de las enseñanzas, y no ha habido ese entusiasmo, y no ha habido esa aplicación de la voluntad, y no ha habido ese escrutinio, y no ha habido ese esfuerzo. Bhikkhus, han perdido su camino; bhikkhus, han seguido una práctica equivocada. ¿Hasta qué punto, bhikkhus, estos hombres descarriados se han desviado de esta Doctrina y Disciplina?

25. Bhikkhus, hay una fórmula de cuatro frases, y cuando se recita, un hombre sabio la entendería rápidamente.¹⁵ Se las recitaré, bhikkhus. Traten de entenderla.

—Venerable señor, ¿quiénes somos nosotros para entender el Dhamma?

26. —Bhikkhus, incluso con un maestro que se preocupa por las cosas materiales, un heredero de las cosas materiales, apegado a las cosas materiales, tal regateo [por parte de sus discípulos] no sería apropiado si dijeran: “Si conseguimos esto, lo haremos; si no conseguimos esto, no lo haremos”; entonces, ¿qué [debe decirse cuando el maestro es] el Tathāgata, quien está completamente desapegado de las cosas materiales?

27. Bhikkhus, para un discípulo fiel que tiene la intención de profundizar en la dispensa del Maestro, es natural que se comporte así: “El Bienaventurado es el Maestro, yo soy un discípulo; el Bienaventurado sabe, yo no sé”. Para un discípulo fiel que tiene la intención de profundizar en la dispensa del Maestro, la dispensa del Maestro es nutritiva y refrescante. Para un discípulo fiel que está empeñado en profundizar en la dispensa del Maestro, es natural que tenga la intención de comportarse de la siguiente manera: “De buena voluntad, que sólo queden mi piel, tendones y huesos, y que la carne y la sangre se sequen en mi cuerpo, pero mi energía no se relajará mientras no haya alcanzado lo que puede ser alcanzado por fuerza viril, energía y persistencia viriles”.¹⁶ Para un discípulo fiel que tiene la intención de profundizar en la dispensa del Maestro, se puede esperar uno de dos frutos: o el conocimiento final aquí y ahora o, si queda un rastro de apego, el no retorno.

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. Los bhikkhus quedaron satisfechos y deleitados con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.70

1. BB: Ver: n.1, M.66. De acuerdo con M. 66.6, MA explica que el Buda primero había prohibido la comida de la tarde y luego prohibió la comida de la noche. Lo hizo por preocupación por los delicados bhikkhus de la Orden, ya que podrían haberse fatigado demasiado rápido si ambas comidas tardías estuvieran prohibidas simultáneamente.
2. BB: En el Vinaya Piṭaka, los bhikkhus liderados por Assaji y Punabbasuka son descritos como bhikkhus “sin escrúpulos y depravados” y se les muestra entregándose a diversos tipos de mala conducta que corrompen a los laicos. En Kīṭāgiri se pronunció un acta de destierro contra ellos, y su negativa a obedecer llevó a la promulgación del Sanghādisesa 13 (Vin iii.179–84).
NT: El Ven. Assaji fue uno del grupo de los cinco bhikkhus que escuchó por primera vez el primer discurso del Buda y posteriormente logró el estado de *arahant* al escuchar el segundo discurso —el *Anattalakkhaṇa Sutta*. Posteriormente Assaji fue quien condujo al *samaṇa* Upatissa al logro de la entrada en la corriente mediante una escueta descripción de la enseñanza del Buda. Poco después de este evento, Upatissa y Kolita ingresaron a la orden de bhikkhus como los dos discípulos principales: Sāriputta y Moggallāna, respectivamente.
3. MA: Esta declaración se hace con referencia específica al placer que se experimenta al comer una cena nocturna, que no conduce a la práctica de los deberes de un monje.
4. MA: El primer tipo de sensación placentera es el gozo basado en la vida familiar, el segundo, el gozo basado en la renuncia. De manera similar, las dos oraciones siguientes se refieren al dolor y la sensación *ni agradable ni dolorosa* basados, respectivamente, en la vida familiar y la renuncia. Ver: M.137, §§9–15.
5. BB: Los párrafos §§8–10 sirven para proporcionar, apelando a la perfecta comprensión del Buda, las bases para su mandato de abandonar todas las sensaciones basadas en la vida familiar y desarrollar las sensaciones basadas en la renuncia.
6. BB: A continuación, se presenta una clasificación séptuple de individuos nobles que los categoriza no sólo sobre la base de su camino y obtención de frutos (como lo hace el esquema óctuple más familiar), sino según su facultad espiritual dominante. Pug 1:30–36/14–15 ofrece definiciones alternativas de estos siete.
7. *Ubhatobhāgavimutta*. MA: Él está “liberado en ambos sentidos” porque está liberado del cuerpo físico por los logros inmateriales

y del cuerpo mental por la vía (del *arahant*). La definición de Pug dice: Él contacta con el cuerpo y permanece en las ocho liberaciones, y sus manchas son destruidas al ver con sabiduría [*dassana*]. MA dice que el *ubhatobhāgavimutta* incluye a aquellos que alcanzan el estado de *arahant* después de emerger de uno u otro de los cuatro logros inmatrimales y a aquel que lo alcanza después de emerger del logro del cese [de la sensación y la percepción].

8. *Paññāvimutta*. MA: Esto incluye a aquellos que alcanzan el estado de *arahant* ya sea como meditadores de visión introspectiva seca (*sukkha-vipassaka*) o después de emerger de uno u otro de los cuatro *jhānas*. La definición de Pug simplemente sustituye las ocho liberaciones por “esas liberaciones... que trascienden las formas”.
9. *Kāyasakkhin*. MA: Este tipo incluye a los seis individuos, desde el establecido en el fruto de la entrada a la corriente hasta el que está en el camino del *arahant*, que contactan por primera vez con los [logros] (inmatrimales) y posteriormente logran Nibbāna. MT enfatiza que uno u otro de los logros inmatrimales, incluido el cese, es necesario para calificar como *kāyasakkhin*. La definición de Pug simplemente sustituye las ocho liberaciones.
10. *Diṭṭhipatta*. MA dice que este tipo incluye a los mismos seis individuos incluidos bajo *kāyasakkhin*, desde el que entra en la corriente hasta el que está en el sendero del estado de *arahant*, pero sin posesión de los logros inmatrimales. Pug lo define como alguien que ha entendido las Cuatro Nobles Verdades y que ha revisado y examinado con sabiduría las enseñanzas proclamadas por el Tathāgata.
11. *Saddhāvimutta*. MA dice que este tipo también incluye los mismos seis. Pug lo define de la misma manera que define el *diṭṭhipatta*, pero agrega que no ha revisado ni examinado las enseñanzas con sabiduría en la misma medida que lo ha hecho el *diṭṭhipatta*.
12. MA dice que este tipo, el *dhammānūsārī*, y el siguiente, el *saddhānūsārī*, son individuos en la vía de la entrada a la corriente, el primero con predominio de la sabiduría, el segundo con predominio de la fe. Para más información sobre estos dos tipos ver: n.27, M.22.
13. MA: Con el cuerpo [mental] comprende Nibbāna, la verdad última, y la penetra con la sabiduría propia de la vía supramundana.
NT: Ver esta misma descripción del camino gradual, con otros pormenores, en el *Sutta de Cankī*, M. 95, §§17-21.
14. BB: Es decir, estos bhikkhus no han tenido la fe necesaria para emprender el entrenamiento establecido para ellos por el Buda.

15. MA dice que la “declaración de cuatro frases” (*catuppadarṇ veyyākaraṇaṃ*) es la enseñanza de las Cuatro Nobles Verdades. BB: Sin embargo, aquí no se hace ninguna mención de las cuatro verdades. Posiblemente, la declaración de cuatro frases sea [cada] resolución sobre el esfuerzo que aparece en el párrafo §27, donde cada cláusula cuenta como una frase.

NT: Esto podría reformularse en forma resumida diciendo que para aquel que tiene intención de profundizar en la dispensa debe: (1) tener fe y ser humilde; (2) nutrirse y refrescarse con la enseñanza; (3) hacer esfuerzo; y (4) obtener el fruto de haber profundizado en la enseñanza (conocimiento final o el logro del no retorno).

16. MA: Con esto, el Buda muestra que el discípulo ideal practica despertando su energía y resolviendo: “No me levantaré mientras no haya alcanzado el estado de *arahant*”.

LAS ENSEÑANZAS DEL BUDA

MAJJHIMA NIKĀYA

**LOS DISCURSOS
DE EXTENSIÓN MEDIA
DEL BUDA**



VOLUMEN 2

Traducción al español de

Miguel A. Romero

Traducción al inglés de

Bhikkhu Ñāṇamoli y Bhikkhu Bodhi

3

La división de los ascetas errantes (*Paribbājakavagga*)

71. *Tevijjavacchagotta Sutta* A Vacchagotta sobre el triple conocimiento verdadero

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado estaba residiendo en Vesālī en el gran bosque, en el salón con el techo de dos aguas.

2. Ahora bien, en esa ocasión, el asceta errante (*paribbājaka*) Vacchagotta se alojaba en el parque de los errantes del árbol de mango del único loto blanco.¹

3. Entonces, cuando era de mañana, el Bienaventurado se vistió, y tomando su cuenco y su túnica exterior, fue a Vesālī por ofrendas de alimento. Entonces el Bienaventurado pensó: “Todavía es muy temprano para vagar por alimento en Vesālī. Supongamos que fuera a donde se encuentra el *paribbājaka* Vacchagotta en el parque de los errantes del árbol de mango del único loto blanco”.

4. Entonces el Bienaventurado fue a donde se encontraba el *paribbājaka* Vacchagotta en el parque de los errantes del árbol de mango del único loto blanco. El *paribbājaka* Vacchagotta vio venir al Bienaventurado a lo lejos y le dijo: —¡Que venga el Bienaventurado, venerable señor! ¡Bienvenido el Bienaventurado! Hace mucho tiempo que el Bienaventurado no encontró la oportunidad de venir aquí. Que se siente el Bienaventurado; este asiento está listo. El Bienaventurado se sentó en el asiento preparado, y el *paribbājaka* Vacchagotta tomó un asiento bajo, se sentó a un lado y dijo al Bienaventurado:

5. Venerable señor, he oído que el samana Gautama afirma ser omnisciente y quien todo lo ve, teniendo conocimiento y visión completos, de la siguiente manera: “Ya sea que esté caminando, de pie, dormido o despierto, el conocimiento y visión están presentes en mí de manera continua e ininterrumpida”.² Venerable señor, ¿acaso los que así hablan dicen lo dicho por el Bienaventurado, y no lo tergiversan con lo que es contrario a los hechos? ¿Explican, de acuerdo con el Dhamma [lo dicho por el Bienaventurado], de tal manera que no se pueda deducir legítimamente alguna razón para censurar su afirmación?

—Vaccha, aquellos que dicen esto no dicen lo que yo he dicho, sino que me tergiversan con lo que es falso y contrario a los hechos.³

6. —Venerable señor, ¿cómo debo responder, qué puedo decir acerca de lo que ha sido dicho por el Bienaventurado, y no tergiversarlo con lo que es contrario a los hechos? ¿Cómo puedo explicarlo, de acuerdo con el Dhamma, de tal manera que no pueda deducirse genuinamente alguna razón para criticar mi afirmación?

—Vaccha, si respondes así: “El samana Gautama tiene el triple conocimiento verdadero (*tevijjā*)”, estarás diciendo lo que yo he dicho, y no me tergiversarás con lo que es contrario a los hechos. Así explicarás de acuerdo con el Dhamma, de tal manera que no se pueda deducir legítimamente alguna razón para criticar tu afirmación.

7. Porque en la medida en que deseo, recuerdo mis múltiples vidas pasadas, es decir, un nacimiento, dos nacimientos... (Como en M. 51.24) ... Así, con sus aspectos y detalles, recuerdo mis múltiples vidas pasadas.

8. Y en cuanto quiero, con el ojo divino, que se purifica y supera al humano, veo morir y reaparecer a seres, inferiores y superiores, bellos y feos, afortunados y desafortunados, y entiendo cómo renacen los seres según sus acciones... (Como en M. 51.25) ...

9. Y al darme cuenta por mí mismo, con conocimiento directo, aquí y ahora entro y permanezco en la liberación de la mente (*cetovimutti*) y la liberación por medio de la sabiduría (*paññāvimutti*), liberaciones que no tienen mancha debido a la destrucción de las corrupciones.

10. Si respondes así: el samana Gautama tiene el triple conocimiento verdadero, estarás diciendo lo que ha sido dicho por mí y no me tergiversarás con lo que es contrario a los hechos. De esta manera, lo explicarás de acuerdo con el Dhamma de tal manera que no se podrá deducir legítimamente alguna razón para criticar tu afirmación.

11. Dicho esto, el renunciante Vacchagotta preguntó al Bienaventurado: —Maestro Gautama, ¿hay algún jefe de familia que, sin abandonar las cadenas de la vida hogareña (*gihisaṃyojana*), al disolverse el cuerpo haya puesto fin al sufrimiento [logrado el estado de *arahant*]?

—Vaccha, no hay jefe de familia que, sin abandonar las cadenas de la vida hogareña, al disolverse el cuerpo haya puesto fin al sufrimiento.⁴

12. —Maestro Gautama, ¿hay algún jefe de familia que, sin abandonar las cadenas de la vida hogareña, al disolverse el cuerpo haya ido a la región celestial (*saggaḷoka*)?

—Vaccha, no sólo hay cien o doscientos o trescientos o cuatrocientos o quinientos, sino muchos más jefes de familia que, sin

abandonar la cadena de ser cabezas de familia, al disolverse el cuerpo han ido a la región celestial.

13. —Maestro Gautama, ¿hay algún Ājīvaka que, al disolverse el cuerpo, haya puesto fin al sufrimiento?⁵

—Vaccha, no hay Ājīvaka que, al disolverse el cuerpo, haya puesto fin al sufrimiento.

14. —Maestro Gautama, ¿hay algún Ājīvaka que, al disolverse el cuerpo, haya ido a la región celestial?

—Cuando recuerdo los últimos noventa y un eones, Vaccha, no recuerdo a ningún Ājīvaka que, al disolverse el cuerpo, fuera a la región celestial, con una excepción; pero esa persona sostuvo las doctrinas de la eficacia moral de la acción y de la eficacia moral de los hechos.⁶

15. —Siendo así, Maestro Gautama, ese redil sectario [de los Ājīvakas] está vacío incluso de alguien que fuera a la región celestial.

—Siendo así, Vaccha, ese redil sectario está vacío incluso de alguien que haya ido a la región celestial.

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. El paribbājaka Vacchagotta estuvo satisfecho y deleitado con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.71

1. BB: Este *sutta* y los dos siguientes parecen presentar un relato cronológico de la evolución espiritual de Vacchagotta. El Saṃyutta Nikāya contiene una sección completa de breves discusiones entre el Buda y Vacchagotta, SN 33/iii.257–62. Véase también SN 44:7–11/iv.391–402.
2. BB: Éste es el tipo de omnisciencia que afirma el maestro jainista Nigaṇṭha Nātaputta en M. 14.17.
3. MA explica que, aunque parte de la declaración es válida, el Buda rechaza la declaración completa debido a la parte que no es válida. La parte válida de la afirmación es la afirmación de que Buda es omnisciente y todo lo ve; la parte excesiva es la afirmación de que el conocimiento y visión están continuamente presentes en él. Según la tradición exegética Theravāda, el Buda es omnisciente en el sentido de que todas las cosas cognoscibles le son potencialmente accesibles. Sin embargo, no puede saberlo todo simultáneamente y debe exponer todo lo que desee saber. En M. 90.8 el Buda dice que es posible conocer y ver todo, aunque no simultáneamente, y en AN 4:24 / ii.24 afirma conocer todo lo que se puede ver, oír, sentir y ser conocido. Esto es entendido por los comentaristas Theravāda como una afirmación de omnisciencia en el sentido calificado. Ver también a este respecto Miln 102–7.

NT: El “sentido calificado” se refiere a la forma limitada o específica de entender un concepto; en el presente caso debe entenderse entonces que la omnisciencia del Buda no debe considerarse como abarcadora de todo o de naturaleza absoluta. Por otra parte, dicha calificación, más específicamente, se refiere a que su conocimiento es profundo y completo en relación con el Dhamma y con la naturaleza de la realidad, pero no necesariamente de todo detalle o hecho trivial mundano. Esta interpretación da una idea más realista y práctica del conocimiento y alcance de un Buda, sin atribuirle niveles de conocimiento y capacidades que no son reales en cualquier ámbito.

4. MA explica “la traba de ser cabeza de familia” (*gihisaṃyojana*) como el apego a los requisitos de una cabeza de familia, que MṬ detalla como tierra, adornos, riqueza, grano, etcétera. MA dice que, aunque los textos mencionan a algunos individuos que alcanzaron la condición de *arahant* como laicos, mediante la vía del *arahant* destruyeron todo apego a las cosas mundanas y, por lo tanto, salieron [de la vida hogareña a la vida sin hogar] como

bhikkhus o fallecieron inmediatamente después de su logro. La cuestión de los *arahants* laicos se analiza en Miln 264.

5. BB: Los Ājīvakas, o Ājīvikas, eran una secta rival cuyas enseñanzas enfatizaban severas austeridades basadas en una filosofía que raya en el fatalismo. Ver: Basham, *History and Doctrines of the Ājīvikas*.
6. BB: Dado que este Ājīvaka creía en la eficacia moral de la acción, no podría haberse adherido al fatalismo filosófico ortodoxo de los Ājīvakas, que negaban el papel efectivo del *kamma* y los actos volitivos en la modificación del destino humano. MA identifica a este Ājīvaka con el *bodhisatta* de un nacimiento anterior.

72. *Aggivacchagotta Sutta*

A Vacchagotta acerca del fuego

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado residía en Sāvattthī, en el Bosquecillo de Jeta, el parque de Anāthapiṇḍika.

2. Entonces, el asceta errante (*paribbājaka*) Vacchagotta se acercó al Bienaventurado e intercambió saludos con él. Terminada esta cortés y amable charla, se sentó a un lado y preguntó al Bienaventurado:

3. —¿Cómo es entonces, Maestro Gautama? ¿Acaso el Maestro Gautama sostiene la siguiente noción?: “El mundo es eterno: solo esto es verdad, cualquier otra aseveración está equivocada”.

—Vaccha, no sostengo la noción de que: “El mundo es eterno, solo esto es verdad, todo lo demás está equivocado”.

4. —¿Cómo es entonces, el Maestro Gautama sostiene la siguiente noción?: “El mundo no es eterno: solo esto es verdad, todo lo demás está equivocado”.

—Vaccha, no sostengo la noción: “El mundo no es eterno: solo esto es verdad, todo lo demás está equivocado”.

5. —¿Cómo es entonces, Maestro Gautama?, ¿el Maestro Gautama sostiene la siguiente noción?: “El mundo es finito: sólo esto es verdad, todo lo demás está equivocado”.

Vaccha, no sostengo la noción: El mundo es finito: solo esto es verdad, todo lo demás está equivocado.

6. —¿Cómo es entonces, el Maestro Gautama sostiene la siguiente noción?: “El mundo es infinito: solo esto es verdad, cualquier otra aseveración está equivocada”.

—Vaccha, no sostengo la noción: “El mundo es infinito: solo esto es verdad, todo lo demás está equivocado”.

7. —¿Cómo es entonces, Maestro Gautama?, ¿el Maestro Gautama sostiene la siguiente noción?: “El alma y el cuerpo son lo mismo: solo esto es verdad, todo lo demás está equivocado”.¹

—Vaccha, no sostengo la noción: “El alma y el cuerpo son lo mismo: solo esto es verdad, todo lo demás está equivocado”.

8. —¿Cómo es entonces, el Maestro Gautama sostiene la siguiente noción?: “El alma es una cosa y el cuerpo otra: solo esto es verdad, todo lo demás está equivocado”.

—Vaccha, no sostengo la noción: “El alma es una cosa y el cuerpo otra: solo esto es verdad, todo lo demás está equivocado”.

9. —¿Cómo es entonces, Maestro Gautama? ¿El Maestro Gautama sostiene la siguiente noción?: “Después de la muerte existe un Tathāgata: solo esto es verdad, todo lo demás está equivocado”.²

—Vaccha, no sostengo la noción: “Después de la muerte existe un Tathāgata: solo esto es verdad, todo lo demás está equivocado”.

10. —¿Cómo es entonces, el Maestro Gautama sostiene la siguiente noción?: “Después de la muerte no existe un Tathāgata: solo esto es verdad, todo lo demás está equivocado”.

—Vaccha, no sostengo la noción: “Después de la muerte no existe un Tathāgata: solo esto es verdad, todo lo demás está equivocado”.

11. —¿Cómo es entonces, Maestro Gautama?, ¿el Maestro Gautama sostiene la siguiente noción?: “Después de la muerte, un Tathāgata existe y no existe: solo esto es verdad, todo lo demás está equivocado”.

—Vaccha, no sostengo la noción: “Después de la muerte, un Tathāgata existe y no existe: solo esto es verdad, todo lo demás está equivocado”.

12. —¿Cómo es entonces, el Maestro Gautama sostiene la siguiente noción?: “Después de la muerte, un Tathāgata ni existe ni no existe: solo esto es verdad, todo lo demás está equivocado”.

—Vaccha, no sostengo la noción: “Después de la muerte, un Tathāgata ni existe ni no existe: solo esto es verdad, todo lo demás está equivocado”.

13. —¿Cómo es entonces, Maestro Gautama? Cuando se le hace al Maestro Gautama cada una de estas diez preguntas, él responde: “Yo no sostengo ese punto de vista”. ¿Qué peligro ve el Maestro Gautama que no adopta ninguno de estos puntos de vista especulativos?

14. —Vaccha, la noción especulativa de que el mundo es eterno es un marañal de nociones, un desierto de nociones, una contorsión de nociones, una vacilación de nociones, un encadenamiento de nociones. El mundo está acosado por el sufrimiento, la aflicción, la desesperanza y la fiebre, y esa noción no conduce al desencanto, al desapasionamiento, al cese, a la paz, al conocimiento directo, a la iluminación, al Nibbāna.

La noción especulativa de que el mundo no es eterno... que el mundo es finito... que el mundo es infinito... que el alma y el cuerpo son lo mismo... que el alma es una cosa y el cuerpo otra... que después de la muerte existe un Tathāgata... que después de la muerte un Tathāgata no existe... que después de la muerte un Tathāgata existe y no existe... que después de la muerte un Tathāgata ni existe ni no existe es un marañal de nociones, un desierto de nociones, una contorsión de nociones, una vacilación de nociones, un encadenamiento de

nociones. El mundo está acosado por el sufrimiento, la aflicción, la desesperanza y la fiebre, y [esa noción] no conduce al desencanto, al desapasionamiento, al cese, a la paz, al conocimiento directo, a la iluminación, al Nibbāna. Al ver este peligro, no tomo ninguna de estas nociones especulativas.

15. —Entonces, ¿el Maestro Gautama tiene alguna noción especulativa?

—Vaccha, “noción especulativa” es algo que el Tathāgata ha dejado de lado. Porque el Tathāgata, Vaccha, ha visto³ esto: “Tal es la forma material, tal su origen, tal su desaparición; tal es la sensación, tal su origen, tal su desaparición; tal es la percepción, tal su origen, tal su desaparición; tales son las formaciones mentales, tal es su origen, tal es su desaparición; tal es la conciencia, tal es su origen, tal es su desaparición”. Por eso digo que el Tathāgata está liberado mediante el no apego, mediante la destrucción, el desvanecimiento, el cese, la renuncia y el abandono de todas las concepciones, de todas las fabricaciones, todo el hacer referencia a un *yo*, el hacer referencia a *lo mío* y de la tendencia subyacente al engreimiento.

16. —Cuando la mente de un bhikkhu se libera así, Maestro Gautama, ¿dónde reaparece después de la muerte?

—El término “reaparece” no se aplica, Vaccha.⁴

—¿Entonces no reaparece, Maestro Gautama?

—El término “no reaparece” no se aplica, Vaccha.

—¿Entonces reaparece y no reaparece, Maestro Gautama?

—El término “tanto reaparece como no reaparece” no se aplica, Vaccha.

—¿Entonces ni reaparece ni no reaparece, Maestro Gautama?

—El término “ni reaparece ni no reaparece” no se aplica, Vaccha.

17. —Cuando al Maestro Gautama se le hacen estas cuatro preguntas, responde: el término “reaparece” no se aplica, Vaccha; el término “no reaparece” no se aplica, Vaccha; el término “tanto reaparece como no reaparece” no se aplica, Vaccha; el término “ni reaparece ni no reaparece” no se aplica, Vaccha. Aquí he caído en el desconcierto, Maestro Gautama, aquí he caído en la confusión, y la medida de confianza que había ganado a través de la conversación anterior con el Maestro Gautama ahora ha desaparecido.

18. —Es suficiente para causarte desconcierto, Vaccha, suficiente para causarte confusión. Ya que este Dhamma, Vaccha, es profundo, difícil de ver y difícil de entender; pacífico y sublime, inalcanzable por mero razonamiento, sutil, *solo* para ser experimentado por los sabios. Es difícil para ti entenderlo cuando tienes otro punto de vista, aceptas otra enseñanza, apruebas otra enseñanza, cuando buscas un entrenamiento diferente y sigues a un maestro diferente. Así

que, a cambio, te preguntaré sobre esto, Vaccha. Respóndeme como consideres.

19. ¿Qué piensas, Vaccha? Supongamos que un fuego arde frente a ti. ¿Sabrías: “Este fuego está ardiendo delante de mí”?

—Yo lo sabría, Maestro Gautama.

—Si alguien te preguntara, Vaccha: ¿de qué depende que este fuego que arde ante ti arda? Al ser preguntado así, ¿qué responderías?

—Siendo preguntado así, Maestro Gautama, respondería: este fuego arde dependiendo del combustible de hierba y palos.

—Si ese fuego ante ti fuera extinguido, ¿sabrías: “Este fuego ante mí se ha extinguido?”

—Yo lo sabría, Maestro Gautama.

Si alguien te preguntara, Vaccha: cuando se extinguió ese fuego ante ti, ¿hacia dónde se dirigió dicho fuego? —¿hacia el este, al oeste, al norte o al sur?

—Eso no se aplica, Maestro Gautama. El fuego ardía dependiendo de su combustible de hierba y palos. Cuando este se agota, si no recibe más combustible, estando sin combustible, se cuenta como extinguido.

20. —Así también, Vaccha, el Tathāgata ha abandonado esa forma material por la cual alguien que describe al Tathāgata podría describirlo;⁵ la ha cortado de raíz, la ha hecho como un tocón de palma, la ha eliminado para que ya no esté sujeta a un surgimiento futuro. El Tathāgata está liberado de estimarse en términos de forma material, Vaccha, es profundo, inmensurable, difícil de sondear como el océano. “Reaparece” no se aplica; “no reaparece” no se aplica; “reaparece y no reaparece” no se aplica; “ni reaparece ni no reaparece” no se aplica.⁶ El Tathāgata ha abandonado esa sensación por la cual alguien que describe al Tathāgata podría describirlo... ha abandonado esa percepción por la cual alguien que describe al Tathāgata podría describirlo... ha abandonado esas formaciones por las cuales alguien que describe al Tathāgata podría describirlo... ha abandonado esa conciencia por la cual alguien que describe al Tathāgata podría describirlo; la ha cortado de raíz, la ha hecho como un tocón de palma, la ha eliminado para que ya no esté sujeta a un surgimiento futuro. El Tathāgata está liberado de estimarse en términos de conciencia, Vaccha; es profundo, inmensurable, difícil de sondear como el océano. “Reaparece” no se aplica; “no reaparece” no se aplica; “reaparece y no reaparece” no se aplica; “ni reaparece, ni no reaparece” no se aplica.

21. Cuando esto fue dicho, el asceta errante Vacchagotta le dijo al Bienaventurado: —Maestro Gautama, supongamos que hubiera un gran árbol *sāla* no lejos de un pueblo o ciudad, y la erosión desgastara sus ramas y follaje, su corteza y albura, de modo que en una ocasión

posterior, siendo despojado de ramas y follaje, despojado de corteza y albura, se volviera puro, consistiendo enteramente en duramen; así también, este discurso del Maestro Gautama está despojado de ramas y follaje, despojado de corteza y albura, y es puro, compuesto enteramente de duramen.

22. ¡Magnífico, Maestro Gautama! ¡Magnífico, Maestro Gautama! El Maestro Gautama ha aclarado el Dhamma de muchas maneras, como si estuviera poniendo en pie lo que había sido derribado, revelando lo que estaba oculto, mostrando el camino a quien estaba perdido, o levantando una lámpara en la oscuridad para que aquellos con vista puedan ver formas visibles. Voy al Maestro Gautama en busca de refugio, y al Dhamma, y al Saṅgha de los bhikkhus. A partir de hoy, que el Maestro Gautama me recuerde como un seguidor laico que ha ido a él en busca de refugio de por vida.

NOTAS M.72

1. BB: La noción de que el alma (*jīva*) y el cuerpo son lo mismo es materialismo, que reduce el alma al cuerpo. La siguiente noción de que el alma y el cuerpo son diferentes es una noción de eternidad, que considera al alma como un principio espiritual que persiste y que puede existir independientemente del cuerpo.
2. BB: La noción de que un Tathāgata existe después de la muerte es una forma de noción de eternidad que considera que el Tathāgata, o individuo espiritualmente perfecto, posee un *yo* que alcanza la liberación eterna después de la muerte del cuerpo. La noción de que un Tathāgata no existe después de la muerte también identifica al Tathāgata como un *yo*, pero sostiene que este *yo* es aniquilado con la muerte del cuerpo. La tercera noción intenta una síntesis de estos dos, la cual el Buda rechaza porque ambos componentes implican una noción errónea. La cuarta noción parece ser un intento escéptico de rechazar ambas alternativas o evitar adoptar una postura definitiva.
3. BB: En el pāli hay un juego de palabras entre *diṭṭhigata*, “noción especulativa”, que el Tathāgata ha descartado, y *diṭṭha*, lo que ha sido “visto” por el Tathāgata con visión directa, es decir, el surgimiento y el cese de los cinco agregados.
4. MA dice que “no reaparece” en realidad se aplica, en el sentido de que el *arahant* no experimenta una nueva existencia. Pero si Vacchagotta escuchara esto, lo malinterpretaría como una noción de aniquilación y, por lo tanto, el Buda niega que se aplique en ese sentido, ya que la aniquilación no es una posición sostenible.
5. MA dice que esta es la forma material mediante la cual uno describiría al Tathāgata como un ser (o un *yo*) que posee una forma material. MṬ añade que la forma material ha sido abandonada por el abandono de las cadenas conectadas con ella y, por lo tanto, se ha vuelto incapaz de surgir nuevamente en el futuro.
6. BB: Conviene conectar este pasaje con el símil del fuego extinguido. Así como no se puede decir que el fuego extinguido haya ido en ninguna dirección, tampoco se puede describir al Tathāgata que ha alcanzado el Nibbāna final en términos de las cuatro alternativas [del lema cuádruple: “reaparece”, “no reaparece”, “ambos, reaparece y no reaparece” y “ni reaparece ni no reaparece”]. El símil se refiere únicamente a la legitimidad del uso conceptual y lingüístico, y no pretende sugerir, como

algunos eruditos han sostenido, que el Tathāgata alcanza cierta absorción mística en el Absoluto. Las palabras “profundo, inmensurable, difícil de sondear” apuntan a la dimensión trascendental de la liberación alcanzada por el Realizado, su inaccesibilidad al pensamiento discursivo.

Parece ser que, en este punto del diálogo, el Buda recurre a imágenes para sugerir lo que los conceptos no pueden transmitir. Las dos imágenes —la del fuego extinguido y la del fondo del océano— establecen entre sí una tensión dialéctica, por lo que ambas deben ser tenidas en cuenta para no caer en visiones unilaterales. La imagen del fuego extinguido, tomada sola, se desvía hacia la extinción total y, por lo tanto, debe ser equilibrada por la imagen del océano; la imagen del océano, tomada sola, sugiere algún modo eterno de ser y, por lo tanto, debe ser equilibrada por la imagen del fuego extinguido. Una vez más, la verdad se encuentra en el medio que trasciende los extremos insostenibles.

73. *Mahāvacchagotta Sutta*

El gran discurso a Vacchagotta

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado residía en Rājagaha, en el bosque de bambúes, en el santuario de las ardillas.

2. Entonces, el asceta errante (*paribbājaka*) Vacchagotta se acercó al Bienaventurado e intercambió saludos con él. Terminada esta cortés y amable charla, se sentó a un lado y dijo al Bienaventurado:

3. —He tenido conversaciones con el Maestro Gautama durante mucho tiempo. Sería apropiado si el Maestro Gautama me enseñara brevemente lo sano y lo malsano.

—Puedo enseñarte lo sano y lo malsano en breve, Vaccha, y puedo enseñarte lo sano y lo malsano en detalle. Aun así, te enseñaré lo sano y lo malsano en pocas palabras. Escucha y atiende atentamente a lo que voy a decir.

—Sí, señor —respondió. El Bienaventurado dijo esto:

4. —Vaccha, el deseo es malsano, el no deseo es sano; la aversión es malsana, la no aversión es sana; la ofuscación es malsana, la no ofuscación es sana. De esta manera, tres cosas son malsanas y las otras tres cosas son sanas.

5. Matar seres vivos es malsano, abstenerse de matar seres vivos es sano; tomar lo que no es dado es malsano, abstenerse de tomar lo que no es dado es sano; la mala conducta en los placeres sensoriales es malsana, la abstención de la mala conducta en los placeres sensoriales es sana; las palabras falsas son malsanas, la abstención de palabras falsas es sana; el lenguaje malicioso es malsano, la abstención del lenguaje malicioso es sana; el lenguaje rudo es malsano, la abstención del lenguaje rudo es sana; el lenguaje frívolo es malsano, la abstención del lenguaje frívolo es sana; la codicia es malsana, la no codicia es sana; la mala voluntad es malsana, la no mala voluntad es sana; la comprensión incorrecta es malsana, la comprensión correcta es sana. De esta manera, diez cosas son malsanas y las otras diez cosas son sanas.¹

6. Cuando un bhikkhu ha abandonado el anhelo, lo corta de raíz, lo hace como un tocón de palma, lo elimina para que ya no esté sujeto a un surgimiento futuro, entonces ese bhikkhu es un *arahant*

con las corrupciones (*āsava*) destruidas, uno que ha vivido la vida santa, ha hecho lo que se tenía que hacer, ha dejado la carga, ha alcanzado la verdadera meta, ha destruido las cadenas del ser y está completamente liberado a través del conocimiento final.

7. —Además del Maestro Gautama, ¿hay algún bhikkhu, discípulo del Maestro Gautama, que, al darse cuenta por sí mismo con conocimiento directo aquí y ahora, entre y permanezca en la liberación de la mente y la liberación por medio de la sabiduría que no tienen mancha debido a la destrucción de las corrupciones?²

—No solo hay cien, Vaccha, o doscientos, trescientos, cuatrocientos o quinientos, sino muchos más bhikkhus, mis discípulos, quienes, al darse cuenta por sí mismos con conocimiento directo aquí y ahora, entran y permanecen en la liberación de la mente y la liberación mediante sabiduría que no tienen mancha debido a la destrucción de las corrupciones.

8. —Además del Maestro Gautama y los bhikkhus, ¿hay alguna bhikkhunī, discípula del Maestro Gautama, que al darse cuenta por sí misma con conocimiento directo aquí y ahora entra y permanece en la liberación de la mente y la liberación por medio de la sabiduría que no tienen mancha debido a la destrucción de las corrupciones?

—No solo hay cien... o quinientas, sino muchas más bhikkhunīs, mis discípulas, que al darse cuenta por ellas mismas con conocimiento directo aquí y ahora entran y permanecen en la liberación de la mente y la liberación por medio de la sabiduría que no tienen mancha debido a la destrucción de las corrupciones.

9. —Aparte del Maestro Gautama y los bhikkhus y bhikkhunīs, ¿hay algún seguidor laico, discípulo del Maestro Gautama, vestido de blanco, que lleva una vida de celibato, que, con la destrucción de los cinco encadenamientos inferiores, reaparecerá espontáneamente [en las *Moradas Puras*] y allí alcanzará Nibbāna final sin volver jamás de ese mundo?³

—No sólo hay cien... o quinientos, sino muchos más hombres seguidores laicos, mis discípulos, vestidos de blanco que llevan una vida de celibato que, con la destrucción de las cinco cadenas inferiores, reaparecerán espontáneamente [en las *Moradas Puras*] y allí alcanzan Nibbāna final sin regresar jamás de ese mundo.

10. —Aparte del Maestro Gautama, los bhikkhus, bhikkhunīs y los hombres seguidores laicos vestidos de blanco, que llevan una vida de celibato, ¿hay algún seguidor laico, discípulo del Maestro Gautama, vestido de blanco disfrutando de los placeres sensoriales, que lleva a cabo su instrucción, responde a su consejo, ha ido más allá de toda duda, se ha liberado de la perplejidad, ha ganado intrepidez, y se ha vuelto independiente de los demás en la dispensa del Maestro?⁴

—No son solamente cien... o quinientos, sino muchos más hombres seguidores laicos, mis discípulos, vestidos de blanco disfrutando de los placeres sensoriales, que llevan a cabo mi instrucción, responden a mis consejos, y han ido más allá de la duda, se han liberado de la perplejidad, han ganado intrepidez, y han logrado ser independientes de los demás en la dispensa del Maestro.

11. —Aparte del Maestro Gautama, los bhikkhus, bhikkhunīs, y los hombres seguidores laicos vestidos de blanco, tanto los que llevan una vida de celibato como los que disfrutan de los placeres sensoriales, ¿hay alguna mujer seguidora laica, discípula del Maestro Gautama, vestida de blanco, que lleve una vida de celibato, que, con la destrucción de las cinco cadenas inferiores, reaparecerá espontáneamente [en las *Moradas Puras*] y allí alcanzará Nibbāna final sin regresar jamás de ese mundo?

—No solo hay cien... o quinientas, sino muchas más mujeres seguidoras laicas, mis discípulas, vestidas de blanco, que llevan una vida de celibato, que, con la destrucción de las cinco cadenas inferiores, reaparecerán espontáneamente [en las *Moradas Puras*] y allí alcanzan Nibbāna final sin regresar jamás de ese mundo.

12. —Aparte del Maestro Gautama, los bhikkhus, bhikkhunīs y los hombres seguidores laicos vestidos de blanco, tanto los que llevan una vida de celibato como los que disfrutan de los placeres sensoriales, y las mujeres seguidoras laicas vestidas de blanco que llevan una vida de celibato, ¿hay alguna una seguidora laica, discípula del Maestro Gautama, vestida de blanco disfrutando de los placeres sensoriales, que lleva a cabo su instrucción, responde a su consejo, ha ido más allá de la duda, se ha liberado de la perplejidad, ha ganado intrepidez y se ha vuelto independiente de los demás en la dispensa del Maestro?

—No son solo cien... o quinientas, sino muchas más mujeres seguidoras laicas, mis discípulas vestidas de blanco, disfrutando de los placeres sensoriales, que llevan a cabo mi instrucción, responden a mi consejo, que han ido más allá de la duda, se han liberado de la perplejidad, ganan intrepidez y son independientes de los demás en la dispensa del Maestro.

13. —Maestro Gautama, si tan solo el Maestro Gautama fuera consumado en este Dhamma, pero ningún bhikkhu lo fuera, entonces esta vida santa sería deficiente en ese aspecto; pero, debido a que el Maestro Gautama y los bhikkhus están completos en este Dhamma, esta vida santa es completa en ese sentido.

Si solo el Maestro Gautama y los bhikkhus logran este Dhamma, pero no las bhikkhunīs, entonces esta vida santa sería deficiente en ese aspecto; pero, debido a que el Maestro Gautama, los bhikkhus y

las bhikkhunīs se han realizado en este Dhamma, esta vida santa es completa en ese sentido.

Si solo el Maestro Gautama, los bhikkhus y las bhikkhunīs culminaran en este Dhamma, pero ningún seguidor laico vestido de blanco que llevara una vida de celibato lo hiciera, entonces esta vida santa sería deficiente en ese sentido; pero, debido a que el Maestro Gautama, los bhikkhus, las bhikkhunīs, y los seguidores laicos vestidos de blanco que llevan una vida de celibato se realizan en este Dhamma, esta vida santa es completa en ese sentido.

Si solo el Maestro Gautama, los bhikkhus, las bhikkhunīs, y los hombres seguidores laicos vestidos de blanco que llevan una vida de celibato se lograran en este Dhamma —pero no se lograran los hombres seguidores laicos vestidos de blanco que disfrutaran de los placeres sensoriales— entonces esta vida santa sería deficiente en ese sentido; pero, debido a que el Maestro Gautama, los bhikkhus, las bhikkhunīs y los seguidores laicos vestidos de blanco —tanto los que llevan una vida de celibato como los que disfrutaran de los placeres sensoriales— se logran en este Dhamma, esta vida santa es así completa en ese sentido.

Si solo el Maestro Gautama, los bhikkhus, las bhikkhunīs, y los hombres seguidores laicos vestidos de blanco... se lograran en este Dhamma —pero ninguna mujer seguidora laica vestida de blanco que llevara una vida de celibato— entonces esta vida santa sería deficiente en ese sentido; pero, debido a que el Maestro Gautama, los bhikkhus, las bhikkhunīs, los hombres seguidores laicos vestidos de blanco... y las mujeres seguidoras laicas vestidas de blanco que llevan una vida de celibato se logran en este Dhamma, esta vida santa es completa en ese sentido.

Si solo el Maestro Gautama, los bhikkhus, las bhikkhunīs, los hombres seguidores laicos vestidos de blanco... y las mujeres seguidoras laicas vestidas de blanco que llevan una vida de celibato se lograran en este Dhamma —pero no se lograra ninguna mujer seguidora laica vestida de blanco disfrutando de los placeres sensoriales—, entonces esta vida santa sería deficiente en ese respecto; pero, debido a que el Maestro Gautama, los bhikkhus, las bhikkhunīs, los hombres seguidores laicos vestidos de blanco —tanto los que llevan una vida de celibato como los que disfrutaran de los placeres sensoriales— y las mujeres seguidoras laicas vestidas de blanco —tanto las que llevan una vida de celibato como las que disfrutaran de los placeres sensoriales— están consumados en este Dhamma, esta vida santa está así completa en ese sentido.

14. —Así como el río Ganges se inclina hacia el mar, desciende hacia el mar, fluye hacia el mar y llega al mar, así también la asamblea

[cuádruple] del Maestro Gautama, con sus *samaṇas* y sus jefes de familia, se inclina hacia Nibbāna, desciende hacia Nibbāna, fluye hacia Nibbāna y llega a Nibbāna.

15. —¡Magnífico, Maestro Gautama! ¡Magnífico, Maestro Gautama! El Maestro Gautama ha aclarado el Dhamma de muchas maneras, como si estuviera poniendo en pie lo que había sido derribado, revelando lo que estaba oculto, mostrando el camino a quien estaba perdido o levantando una lámpara en la oscuridad para que aquellos con vista vean formas visibles. Voy al Maestro Gautama en busca de refugio y al Dhamma y al Saṅgha de los bhikkhus. Recibiría la salida [a la vida sin hogar] bajo el Maestro Gautama; recibiría la admisión completa.

16. —Vaccha, uno que antes pertenecía a otra secta y desea la salida y la plena admisión en este Dhamma y Disciplina vive en período de prueba durante cuatro meses. Al cabo de cuatro meses, si los bhikkhus están satisfechos con él, le dan la salida y la plena admisión al estado de bhikkhu. Pero reconozco diferencias individuales en este asunto.

—Venerable señor, si aquellos que anteriormente pertenecieron a otra secta, y desean avanzar con la plena admisión en este Dhamma y Disciplina, viven un período de prueba de cuatro meses, y si al final de los cuatro meses los bhikkhus están satisfechos con ellos, les dan la salida y la plena admisión al estado de bhikkhu, entonces viviré en prueba durante cuatro años. Al final de los cuatro años, si los bhikkhus están satisfechos conmigo, que me den la salida y la plena admisión al estado de bhikkhu.

17. Entonces el paribbājaka Vacchagotta recibió la salida [de la vida hogareña a la vida sin hogar] bajo el Bienaventurado, y recibió la admisión completa. No mucho después de su plena admisión — medio mes después—, el venerable Vacchagotta fue a donde se encontraba el Bienaventurado, y después de rendirle homenaje, se sentó a un lado y le dijo al Bienaventurado: —Venerable señor, he logrado cualquier cosa que pueda ser lograda por el conocimiento de un discípulo en formación superior, mediante el conocimiento verdadero de un discípulo en entrenamiento superior. Que el Bienaventurado me enseñe más el Dhamma.⁵

18. —En ese caso, Vaccha, desarrolla dos cosas más: serenidad y conocimiento introspectivo. Cuando estas dos cosas —la serenidad y la introspección— se desarrollan más, conducirán a la penetración de muchos elementos.

19. En la medida en que desees: “Que pueda ejercer los diversos tipos de poderes sobrenaturales: habiendo sido uno, que pueda llegar a ser muchos; habiendo sido muchos, que me convierta en uno; que aparezca y desaparezca; que pueda atravesar sin obstáculos un

muro, un recinto, una montaña, como si atravesara el espacio; que pueda sumergirme dentro y fuera de la tierra como si fuera agua; que camine sobre el agua sin hundirme como si fuera tierra; sentado con las piernas cruzadas, que viaje en el espacio como un pájaro; con mi mano pueda tocar y acariciar la luna y el sol tan poderosos y grandiosos; que pueda ejercer el dominio corporal incluso hasta el mundo de Brahmā”, obtendrás la capacidad de presenciar cualquier aspecto allí, si existe una base (*āyatana*) adecuada.⁶

20. En la medida en que desees: “Que yo, con el elemento del oído divino, que se purifica y supera al humano, escuche ambas clases de sonidos, el divino y el humano, tanto los que están lejos como los que están cerca”, obtendrás la capacidad de presenciar cualquier aspecto en ellos, si hay una base adecuada.

21. En la medida en que lo desees: “Que yo comprenda las mentes de otros seres, de otras personas, habiéndolas abarcado con mi propia mente. Que pueda entender una mente afectada por la lujuria como afectada por la lujuria, y una mente no afectada por la lujuria como no afectada por la lujuria; que pueda entender una mente afectada por el odio como afectada por el odio, y una mente no afectada por el odio como no afectada por el odio; que pueda entender una mente afectada por la ofuscación como afectada por la ofuscación, y una mente no afectada por la ofuscación como no afectada por la ofuscación; que pueda entender una mente contraída como contraída, y una mente distraída como distraída; que pueda entender una mente exaltada como exaltada, y una mente no exaltada como no exaltada; que pueda entender una mente superable como superable, y una mente insuperable como insuperable; que pueda entender una mente concentrada como concentrada, y una mente no concentrada como no concentrada; que pueda entender una mente liberada como liberada, y una mente no liberada como no liberada”, obtendrás la capacidad de presenciar cualquier aspecto allí, si existe una base adecuada.

22. En la medida en que lo desees: “Que pueda recordar mis múltiples vidas pasadas, es decir, un nacimiento, dos nacimientos... (Como en M. 51.24) ... Así, con sus aspectos y detalles, que pueda recordar mis múltiples vidas pasadas”, obtendrás la capacidad de presenciar cualquier aspecto de estas, siempre que haya una base adecuada.

23. En la medida en que lo desees: “Que yo, con el ojo divino, que es purificado y supera al humano, vea morir y reaparecer a los seres, inferiores y superiores, hermosos y feos, afortunados y desafortunados... (Como en M. 51.25) ... y que pueda comprender cómo los seres renacen de acuerdo con sus acciones”, obtendrás la capacidad de presenciar cualquier aspecto en ello, si existe una base adecuada.

24. En la medida en que lo desees: “Que yo, al darme cuenta por mí mismo con conocimiento directo, entre aquí y ahora y permanezca en la liberación de la mente y la liberación por medio de la sabiduría que no tiene mancha con la destrucción de las corrupciones”, obtendrás la capacidad de presenciar cualquier aspecto en ello, si hay una base adecuada.

25. Entonces el venerable Vacchagotta, habiéndose deleitado y regocijado con las palabras del Bienaventurado, se levantó de su asiento, y después de rendir homenaje al Bienaventurado, manteniéndolo a su derecha, se fue.

26. En poco tiempo, morando solo, recluso, diligente, enérgico y resuelto, el venerable Vacchagotta, al darse cuenta por sí mismo con conocimiento directo, aquí y ahora entró y permaneció en esa meta suprema de la vida santa por el bien de la cual los miembros del clan salen correctamente de la vida hogareña a la vida sin hogar. Él supo directamente: “El nacimiento ha sido destruido, la vida santa se ha vivido, lo que se tenía que hacerse se ha hecho, y ya no hay retorno a ningún estado de ser”. Y el venerable Vacchagotta se convirtió en uno de los *arahants*.

27. Ahora bien, en esa ocasión un número de bhikkhus iban a ver al Bienaventurado. El venerable Vacchagotta los vio venir en la distancia. Al verlos, se acercó a ellos y les preguntó: —¿Adónde van los venerables?

—Vamos a ver al Bienaventurado, amigo.

—En ese caso, que los venerables rindan en mi nombre homenaje con la cabeza a los pies del Bienaventurado, diciendo: “Venerable señor, el bhikkhu Vacchagotta rinde homenaje con la cabeza a los pies del Bienaventurado. Luego díganle de mi parte: el Bienaventurado ha sido venerado por mí, el Sublime ha sido venerado por mí”.⁷

—Sí, amigo, respondieron esos bhikkhus. Luego fueron a donde se encontraba el Bienaventurado, y después de rendirle homenaje, se sentaron a un lado y le dijeron al Bienaventurado: Venerable señor, el venerable Vacchagotta rinde homenaje con su cabeza a los pies del Bienaventurado, y dice: “El Bienaventurado ha sido venerado por mí, el Sublime ha sido venerado por mí”.

28. —Bhikkhus, habiendo abarcado su mente con mi propia mente, ya sabía del bhikkhu Vacchagotta: “El bhikkhu Vacchagotta ha alcanzado el triple conocimiento verdadero y tiene una gran potencia y poder sobrenatural”. Y los *devas* también me dijeron esto: “El bhikkhu Vacchagotta ha alcanzado el triple conocimiento verdadero y tiene una gran potencia y poder sobrenaturales”.

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. Esos bhikkhus estuvieron satisfechos y deleitados con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.73

1. NT: Para un análisis de lo sano y lo malsano desde el punto de vista de la comprensión correcta, ver: *Sammādiṭṭhi Sutta*, M.9, §§ 3-8.
2. BB: Esta pregunta y la siguiente se refieren al logro del *arahant*, que (según MA) Vacchagotta pensaba que podría haber sido una prerrogativa exclusiva del Buda.
NT: En el sistema de los *suttas* las tres corrupciones se definen como: la corrupción del deseo sensorial (*kāmāsava*), la corrupción del devenir [o de la existencia] (*bhavāsava*) y la corrupción de la ignorancia (*avijjāsava*).
3. BB: Esta pregunta se refiere al que *no regresa*. Aunque un no-retornado pueda permanecer en la vida laica, necesariamente observa el celibato porque ha cortado las cadenas del deseo sensorial.
4. BB: Esta pregunta se refiere al que entra en la corriente y al que regresa una vez, [los cuales son individuos que] aún pueden entregarse a los placeres sensoriales si permanecen en la vida laica.
5. MA: Había obtenido el fruto del que *no regresa* y vino a preguntarle al Buda sobre la práctica de la introspección para alcanzar el camino del *arahant*. Sin embargo, el Buda vio que tenía las condiciones que sustentaban los seis conocimientos directos. Así que le enseñó la vía de la serenidad para producir los cinco conocimientos directos mundanos y la vía introspectiva para alcanzar el estado de *arahant*.
6. BB: La base adecuada (*āyatana*) es el cuarto *jhāna* para los cinco conocimientos directos, y el conocimiento introspectivo para el estado de *arahant*.
7. BB: *Paricīṇṇo me Bhagavā, paricīṇṇo me Sugato*. Esta es una forma indirecta de informar al Buda de su logro del estado de *arahant*. Los bhikkhus no comprendieron esto y, por lo tanto, el Buda interpreta su significado para ellos.

74. *Dīghanakha Sutta*

A Dīghanakha

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado residía en Rājagaha, en la cueva del jabalí, en la montaña Pico del Buitre.

2. Entonces, el asceta errante (*paribbājaka*) Dīghanakha fue a donde se encontraba el Bienaventurado e intercambió saludos con él.¹ Cuando terminó esta conversación cortés y amable, se paró a un lado y le dijo al Bienaventurado: —Maestro Gautama, mi doctrina y punto de vista es este: —Nada es aceptable para mí (*sabbaṃ me na khamatī*).²

—Esta noción tuya, Aggivessana, “Nada es aceptable para mí”, ¿no es al menos una noción aceptable para ti?

—Si esta opinión mía me fuera aceptable, Maestro Gautama, entonces también sería lo mismo, también sería lo mismo.³

3. —Bueno, Aggivessana, hay muchos en el mundo que dicen: “También sería lo mismo, también sería lo mismo”, pero no abandonan esa noción al tiempo en que adoptan otra noción. Son pocos en el mundo los que dicen: “También sería lo mismo, también sería lo mismo”, y que abandonan esa noción y no adoptan algún otro punto de vista.⁴

4. Aggivessana, hay algunos *samañās* y brahmanes cuya doctrina y punto de vista es este: “Todo es aceptable para mí”. Hay algunos *samañās* y brahmanes cuya doctrina y punto de vista es este: “Nada es aceptable para mí”. Y hay algunos *samañās* y brahmanes cuya doctrina y punto de vista es este: “Algo es aceptable para mí, algo no es aceptable para mí”.⁵ Entre estas nociones, la noción de aquellos *samañās* y brahmanes que sostienen la noción y doctrina de que “Todo es aceptable para mí” está cerca de la lujuria, cerca de la esclavitud, cerca del deleite, cerca del apego, cerca del aferramiento. La noción de esos *samañās* y brahmanes que sostienen la doctrina y noción de que “Nada es aceptable para mí” está cerca del no deseo, cerca de la no esclavitud, cerca del no deleite, cerca del no apego, cerca del no aferramiento.

5. Cuando se dijo esto, el paribbājaka Dīghanakha comentó: —El Maestro Gautama elogia mi noción, el Maestro Gautama recomienda mi punto de vista.

—Aggivessana, en cuanto a esos *samaṇas* y brahmanes que sostienen la doctrina y noción de que “Algo es aceptable para mí, y algo no es aceptable para mí”: la opinión de ellos en cuanto a lo que es aceptable está cerca de la lujuria, cerca de la esclavitud, cerca del deleite, cerca del apego, cerca del aferramiento, mientras que la visión de ellos en lo que respecta a lo que no es aceptable, está cerca del no deseo, cerca de la no esclavitud, cerca del no deleite, cerca del no apego, cerca del no aferramiento.

6. Ahora, Aggivessana, un hombre sabio entre esos *samaṇas* y brahmanes que sostienen la doctrina y el punto de vista “Todo es aceptable para mí” considera lo siguiente:⁶ “Si me adhiero obstinadamente a mi punto de vista ‘Todo es aceptable para mí’ y declaro: ‘Solo esto es verdad, todo lo demás está equivocado’, entonces puedo chocar con los otros dos: con un *samaṇa* o brahmán que sostiene la doctrina y considera que ‘Nada es aceptable para mí’, y con un *samaṇa* o brahmán que sostiene la doctrina y punto de vista ‘Algo es aceptable para mí, algo no es aceptable para mí’”.

Puedo entonces chocar con estos dos, y cuando hay un choque, hay disputas; cuando hay disputas, hay peleas; cuando hay querellas, hay vejaciones. Así, previendo por sí mismo choques, disputas, querellas y vejaciones, abandona ese punto de vista y no adopta otro punto de vista. Así es como llega a haber el abandono de estos puntos de vista; así es como se llega a renunciar a estos puntos de vista.

7. Un hombre sabio entre esos *samaṇas* y brahmanes que sostienen la doctrina y el punto de vista “Nada es aceptable para mí” considera así: “Si me adhiero obstinadamente a mi punto de vista ‘Nada es aceptable para mí’ y declaro: ‘Sólo esto es verdad, cualquier otra cosa está equivocada’, entonces puedo chocar con los otros dos: con un *samaṇa* o un brahmán que sostiene la doctrina y noción de que ‘Todo es aceptable para mí’, y con un *samaṇa* o brahmán que sostiene la doctrina y noción de que ‘Algo es aceptable para mí, y algo no es aceptable para mí’”.

Puedo entonces chocar con estos dos, y cuando hay un choque, hay disputas; cuando hay disputas, hay peleas; cuando hay querellas, hay vejaciones. Así, previendo por sí mismo choques, disputas, querellas y vejaciones, abandona ese punto de vista y no adopta otro punto de vista. Así es como llega a haber el abandono de estos puntos de vista; así es como se llega a renunciar a estos puntos de vista.

8. Un hombre sabio entre esos *samaṇas* y brahmanes que sostienen la doctrina y el punto de vista “Algo es aceptable para mí, y algo no es aceptable para mí” considera así: “Si me adhiero obstinadamente a mi noción de que ‘Algo es aceptable para mí, y algo no es aceptable para mí’ y declaro: ‘Solo esto es verdad, todo lo demás

está equivocado', entonces puedo chocar con los otros dos: con un *samaṇa* o brahmán que sostiene la doctrina y noción de que "Todo es aceptable para mí", y con un *samaṇa* o brahmán que tiene la doctrina y noción de que "Nada es aceptable para mí".

Puedo entonces chocar con estos dos, y cuando hay un choque, hay disputas; cuando hay disputas, hay peleas; cuando hay querellas, hay vejaciones. Así, previendo por sí mismo choques, disputas, querellas y vejaciones, abandona ese punto de vista y no adopta otro punto de vista. Así es como llega a haber el abandono de estos puntos de vista; así es como se llega a renunciar a estos puntos de vista.

9. Ahora, Aggivessana,⁷ este cuerpo hecho de forma material, que consta de los cuatro grandes elementos, procreado por una madre y un padre, y construido a partir de arroz hervido y gachas, está sujeto a la transitoriedad, a ser desgastado y erosionado, a disolución y desintegración. Debe ser considerado como transitorio, como sufrimiento, como enfermedad, como un tumor, como un dardo, como una calamidad, como una aflicción, como algo ajeno, como desintegrándose, como vacío, como *no yo*. Cuando uno mira este cuerpo así, uno abandona el deseo por el cuerpo, el afecto por el cuerpo, y la sumisión al cuerpo.

10. Hay, Aggivessana, tres tipos de sensaciones: sensación placentera, sensación dolorosa y sensación *ni dolorosa ni placentera*. En la ocasión en que se siente una sensación placentera, uno no siente una sensación dolorosa ni una sensación *ni dolorosa ni placentera*; en esa ocasión uno siente solo una sensación placentera. En la ocasión en que uno siente una sensación dolorosa, no siente sensación placentera ni sensación *ni dolorosa ni placentera*; en esa ocasión, uno siente solo una sensación dolorosa. En la ocasión en que uno siente una sensación *ni dolorosa ni placentera*, uno no siente una sensación placentera ni una sensación dolorosa; en esa ocasión, uno siente solo una sensación *ni dolorosa ni placentera*.

11. La sensación placentera, Aggivessana, es transitoria, condicionada, surge de manera dependiente, está sujeta a la destrucción, se desvanece, desaparece y cesa. La sensación dolorosa también es transitoria, está condicionada, surge de manera dependiente, está sujeta a la destrucción, se desvanece, desaparece y cesa. La sensación *ni dolorosa ni placentera* es transitoria, condicionada, surge de manera dependiente, está sujeta a destrucción, a desaparición, al desvanecimiento y cese.

12. Viendo así, un noble discípulo bien instruido se desencanta con la sensación placentera, se desencanta con la sensación dolorosa y se desencanta con la sensación *ni dolorosa ni placentera*. Estando desencantado, se vuelve desapasionado. A través del desapasiona-

miento, [su mente] se libera. Cuando se libera, llega el conocimiento: “Está liberada”. Él comprende: “El nacimiento ha sido destruido, la vida santa se ha vivido, lo que se tenía que hacer ha sido hecho, y ya no hay retorno a ningún estado de ser”.

13. Un bhikkhu cuya mente se libera así, Aggivessana, no se pone del lado de nadie ni discute con nadie; emplea el lenguaje comúnmente usado en el mundo, sin adherirse a él.⁸

14. Ahora bien, en esa ocasión, el venerable Sāriputta estaba de pie detrás del Bienaventurado, abanicándolo. Entonces pensó: “El Bienaventurado, en verdad, nos habla del abandono de estas cosas a través del conocimiento directo; el Sublime, en verdad, nos habla del abandono de estas cosas a través del conocimiento directo”. Mientras el venerable Sāriputta consideraba esto, al no apegarse, su mente se liberó de las corrupciones.⁹

15. Pero en el paribbājaka Dīghanakha surgió la visión inmaculada y sin mancha del Dhamma (*dharmacakkhu*): “Todo lo que está sujeto a surgir está sujeto a cesar”. El paribbājaka Dīghanakha vio el Dhamma, alcanzó el Dhamma, entendió el Dhamma, comprendió el Dhamma [las Cuatro Nobles Verdades]; cruzó más allá de toda duda, acabó con la perplejidad, ganó intrepidez y se independizó de los demás en la dispensación del Maestro.¹⁰

16. Luego le dijo al Bienaventurado: —¡Magnífico, Maestro Gautama! ¡Magnífico, Maestro Gautama! El Maestro Gautama ha aclarado el Dhamma de muchas maneras, como si estuviera poniendo en pie lo que había sido derribado, revelando lo que estaba oculto, mostrando el camino a quien estaba perdido, o levantando una lámpara en la oscuridad para que aquellos con vista puedan ver formas visibles.

Voy al Maestro Gautama en busca de refugio y al Dhamma y al Saṅgha de los bhikkhus. A partir de hoy, que el Maestro Gautama me recuerde como un seguidor laico que ha ido a él en busca de refugio de por vida.

NOTAS M.74

1. BB: Dīghanakha era el sobrino del Ven. Sāriputta. En el momento en que se acercó al Buda, Sāriputta había sido bhikkhu sólo durante dos semanas y era aún alguien que solo había entrado en la corriente.
2. MA sostiene que Dīghanakha es uno que sostenía la noción de aniquilación (*ucchedavādin*) y explica que esta afirmación significa que, “Ningún [modo de] renacimiento es aceptable para mí”. Sin embargo, el texto en sí no proporciona ninguna evidencia concreta que respalde esta interpretación. Parece mucho más probable que la afirmación de Dīghanakha, “Nada es aceptable para mí” (*sabbam me na khamati*), pretenda aplicarse específicamente a otros puntos de vista filosóficos y, por lo tanto, muestre que Dīghanakha es un escéptico radical de la clase caracterizada satíricamente en M. 76.30 como “revoloteadores de anguilas”. Su afirmación sería entonces equivalente a un repudio total de todos los puntos de vista filosóficos.
3. BB: Este intercambio, tal como lo interpretan MA y MṬ, debe entenderse de la siguiente manera: El Buda sugiere, con su pregunta, que la afirmación de Dīghanakha implica una contradicción inherente. Porque no puede rechazar todo sin rechazar también su propio punto de vista, y esto implicaría la posición opuesta, es decir, que algo le es aceptable. Sin embargo, aunque Dīghanakha reconoce las implicaciones de la pregunta del Buda, continúa insistiendo en su opinión de que nada es aceptable para él.
4. MA dice que la primera oración se refiere a aquellos que primero adoptan una visión de eternidad o de aniquilación básica y luego adoptan variaciones secundarias de esa noción; la segunda frase se refiere a quienes abandonan su noción básica sin adoptar una alternativa. Pero si, como parece plausible, Dīghanakha era un escéptico radical, entonces podría entenderse que la declaración del Buda señala una insatisfacción inherente a la posición del escéptico: es psicológicamente incómodo insistir en permanecer en la oscuridad. Así, la mayoría de los escépticos, aunque profesan un rechazo de todos los puntos de vista, adoptan subrepticamente algún punto de vista definido, mientras que unos pocos abandonan su escepticismo para buscar un camino hacia el conocimiento personal.
5. MA identifica aquí las tres nociones como la noción de eternidad, de aniquilación y de eternidad parcial. La noción de eternidad

está cerca de la lujuria (*sārāgāya santike*), etcétera, porque afirma y se deleita en la existencia, aunque sea en una forma sublimada; la noción de aniquilación está cerca de la no lujuria, etcétera, porque, aunque implica una concepción errónea de uno mismo, conduce al desencanto con la existencia. Si el segundo punto de vista se entiende como escepticismo radical, también podría considerarse cercano a la no lujuria en el sentido de que expresa desilusión con el intento de apuntalar el apego a la existencia con una base teórica y, por lo tanto, representa un paso tentativo, aunque erróneo, hacia la dirección del desapasionamiento respecto de la existencia.

NT: Para una breve discusión del uso del término ‘lujuria’ en algunos contextos en los *suttas*, ver: n.25, M.43.

6. MA: Esta enseñanza tiene como objetivo mostrarle a Dīghanakha el peligro que él considera y así animarlo a descartarlo.
7. MA: Llegados a este punto, Dīghanakha ha descartado su noción de aniquilación. Así, el Buda se propone ahora enseñarle la meditación introspectiva, primero mediante [la investigación de] la transitoriedad del cuerpo y luego mediante [el de] la transitoriedad de los factores mentales bajo el título de sensación.
8. MA cita un verso que dice que un *arahant* puede usar las palabras “yo” y “mío” sin dar lugar a engreimiento o malinterpretarlas como referencias a un yo o ego (SN 1:5/i.14). Véase también DN 9.53/i.202, donde el Buda dice sobre las expresiones que emplean la palabra “yo”: —Estos son simplemente nombres, expresiones, formas de hablar, designaciones de uso común en el mundo, que el Tathāgata usa sin malinterpretarlos.
9. MA: Habiendo reflexionado sobre el discurso pronunciado a su sobrino, el Ven. Sāriputta desarrolló conocimiento introspectivo y alcanzó el estado de *arahant*. Dīghanakha obtuvo a su vez el fruto de la entrada a la corriente.
10. MA: La visión del Dhamma (*dharmacakkhu*) es el camino de entrada a la corriente. La frase “Todo lo que está sujeto a surgir está sujeto a cesar” muestra el modo en que surge el camino. El sendero tiene como objeto el cese (*Nibbāna*), pero su función es penetrar todos los estados condicionados como sujetos al surgimiento y cese. BB: El “Dhamma” al que nos referimos aquí son las Cuatro Nobles Verdades. Habiendo visto estas verdades por sí mismo, ha cortado las cadenas de la duda y ahora posee la “visión que es noble y emancipadora y (que) conduce a quien practica de acuerdo con ella a la completa destrucción del sufrimiento” (M. 48.7).

75. Māgandiya Sutta

A Māgandiya

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado residía en el país de Kuru, donde había un pueblo de los Kurus llamado Kammāsadhamma, sobre una extensión de hierba en la cámara de fuego de un brahmán perteneciente al clan Bhāradvāja.

2. Entonces, cuando llegó la mañana, el Bienaventurado se vistió, y tomando su cuenco y su túnica exterior, fue a Kammāsadhamma por alimento de dádivas. Cuando hubo caminado en busca de alimento en Kammāsadhamma y hubo regresado de su ronda, después de su comida se fue a cierta arboleda para pasar el día. Habiendo entrado en la arboleda, se sentó a la raíz de un árbol para pasar el día.

3. Luego, el asceta errante (*paribbājaka*) Māgandiya, mientras caminaba y deambulaba para hacer ejercicio, fue a la cámara de fuego del brahmán perteneciente al clan Bhāradvāja. Allí vio una extensión de hierba preparada y le preguntó al brahmán: —¿Para quién se ha preparado esta extensión de hierba en la cámara de fuego del Maestro Bhāradvāja? Parece que podría ser la cama de un *samaṇa*.

4. —Maestro Māgandiya, está aquí el *samaṇa* Gautama, el hijo de los Sakya, que salió de un clan Sakya. Ahora se ha difundido un buen informe del Maestro Gautama en este sentido: “Ese Bienaventurado es Consumado, plenamente iluminado, perfecto en verdadero conocimiento y conducta, sublime, conocedor de los mundos, líder incomparable de personas entrenables, maestro de *devas* y humanos, iluminado, bendito”. Esta cama ha sido preparada para ese Maestro Gautama.

5. —Ciertamente, Maestro Bhāradvāja, es un mal espectáculo lo que vemos cuando vemos la cama de ese destructor del crecimiento¹ (*bhūnahuno*), el Maestro Gautama.

—¡Ten cuidado con lo que dices, Māgandiya, ten cuidado con lo que dices! Muchos nobles eruditos, brahmanes eruditos, jefes de familia eruditos y *samaṇas* eruditos tienen plena confianza en el Maestro Gautama, y han sido disciplinados por él en el camino noble y verdadero, en el Dhamma que es saludable.

—Maestro Bhāradvāja, incluso si viéramos a ese Maestro Gautama cara a cara, le diríamos a la cara: el samaṇa Gautama es un destructor del crecimiento. ¿Por qué? Porque eso se ha legado en nuestro discurso.

—Si el Maestro Māgandiya no tiene objeciones, ¿puedo decirle esto al Maestro Gautama?

—Que el Maestro Bhāradvāja esté tranquilo. Dígale exactamente lo que he dicho.

6. Mientras tanto, con el oído divino, que está purificado y supera al humano, el Bienaventurado escuchó esta conversación entre el brahmán del clan Bhāradvāja y el errante Māgandiya. Luego, cuando llegó la tarde, el Bienaventurado se levantó de la meditación, fue a la cámara de fuego del brahmán y se sentó en la extensión de hierba preparada. Luego, el brahmán del clan Bhāradvāja fue a donde se encontraba el Bienaventurado e intercambió saludos con él. Cuando terminó esta cortés y amable charla, se sentó a un lado.

El Bienaventurado le preguntó:

—Bhāradvāja, ¿tuviste alguna conversación con el mendicante Māgandiya sobre esta misma extensión de hierba?

Cuando esto fue dicho, el brahmán, asombrado y con los cabellos de punta, respondió:

—Queríamos decirle al Maestro Gautama sobre eso mismo, pero el Maestro Gautama se nos ha adelantado.

7. Pero esta discusión entre el Bienaventurado y el brahmán del clan Bhāradvāja quedó inconclusa, porque entonces el mendicante Māgandiya, mientras caminaba y deambulaba para hacer ejercicio, llegó a la cámara de fuego del brahmán y se acercó al Bienaventurado. Intercambió saludos con el Bienaventurado, y cuando terminó esta cortés y amable charla, se sentó a un lado. El Bienaventurado le dijo:

8. —Māgandiya, el ojo se deleita en las formas visibles, toma su deleite en las formas, se regocija en las formas; eso ha sido domado por el Tathāgata, vigilado, protegido y restringido, y él enseña el Dhamma para su restricción. ¿Fue con referencia a esto que dijiste: “El samaṇa Gautama es un destructor del crecimiento”?

—Fue con referencia a esto, Maestro Gautama, que dije: el samaṇa Gautama es un destructor del crecimiento. ¿Por qué es eso? Porque eso está registrado en nuestras escrituras.

—El oído se deleita en los sonidos... La nariz se deleita en los olores... La lengua se deleita en los sabores... El cuerpo se deleita en lo tangible... La mente se deleita en los objetos mentales, se regocija en los objetos mentales; eso ha sido domado por el Tathāgata, vigilado, protegido y restringido, y él enseña el Dhamma para su restricción. ¿Fue con referencia a esto que tú dijiste: el samaṇa Gautama es un destructor del crecimiento?

—Fue con referencia a esto, Maestro Gautama, que dije: el samāṇa Gautama es un destructor del crecimiento. ¿Por qué es eso? Porque eso está registrado en nuestras escrituras.

9. —¿Qué piensas, Māgandīya? Aquí alguien puede haber disfrutado anteriormente con formas cognoscibles por el ojo que son deseadas, queridas, agradables y atractivas, conectadas con el deseo sensorial y provocadoras de lujuria. En una ocasión posterior, habiendo comprendido cómo son en realidad el origen (*samudaya*), el cese (*atthaṅgama*), la satisfacción (*assāda*), el peligro (*ādinava*; [la desventaja]) y el escape (*nissaraṇa*) en el caso de las formas materiales, podría entonces abandonar el anhelo de las formas, eliminar la fiebre por las formas y permanecer sin sed, con una mente interiormente en paz.

¿Qué le dirías, Māgandīya?

— Nada, Maestro Gautama.

—¿Qué piensas, Māgandīya? Aquí alguien puede haber disfrutado anteriormente con sonidos cognoscibles por el oído... con olores cognoscibles por la nariz... con sabores cognoscibles por la lengua... con objetos tangibles cognoscibles por el cuerpo que son deseados, anhelados, agradables y aceptables, conectados con el deseo sensorial y provocadores de lujuria. En una ocasión posterior, habiendo entendido tal como son en realidad el origen, el cese, la satisfacción, el peligro y el escape en el caso de los objetos tangibles, podría abandonar el anhelo de objetos tangibles, eliminar la fiebre por los objetos tangibles y permanecer sin sed, con una mente interiormente en paz.

¿Qué le dirías, Māgandīya?

— Nada, Maestro Gautama.

10. —Māgandīya, anteriormente, cuando vivía la vida hogareña, me divertía, provisto y dotado de las cinco ramas del placer sensorial: de formas cognoscibles por el ojo... de sonidos cognoscibles por el oído... de olores cognoscibles por la nariz... de sabores cognoscibles por la lengua... de objetos tangibles cognoscibles por el cuerpo que se desean, se anhelan, son agradables y atractivos, relacionados con el deseo sensorial y provocadores de lujuria.

Tenía tres palacios, uno para la temporada de lluvias, uno para el invierno y otro para el verano. Viví en el palacio de las lluvias durante los cuatro meses de la temporada de lluvias, divirtiéndome con músicos, ninguno de los cuales era hombre (*nippurisa*), y no bajé al palacio bajo.²

En una ocasión posterior, habiendo entendido cómo son en realidad el origen, el cese, la satisfacción, el peligro y el escape en el caso de los placeres sensoriales, abandoné el anhelo por los placeres

sensoriales, quité la fiebre para con los placeres sensoriales, y permanecí sin sed, con la mente interiormente en paz.

Veo a otros seres que no están libres de la lujuria por los placeres sensoriales, siendo devorados por el ansia de los placeres sensoriales, ardiendo en fiebre por los placeres sensoriales, complaciéndose en los placeres sensoriales, y no los envidio, ni me deleito en dichos placeres. ¿Por qué es eso? Porque hay, Māgandiya, un deleite aparte de los placeres sensoriales, aparte de los estados malsanos, que supera incluso la bienaventuranza divina.³ Puesto que me deleito en eso, no envidio lo que es inferior, ni me deleito en ello.

11. Supongamos, Māgandiya, que un jefe de familia o el hijo de un jefe de familia fuera rico, con gran riqueza y propiedad, y estando provisto y dotado con las cinco ramas del placer sensorial, podría divertirse con formas cognoscibles por el ojo... con sonidos cognoscibles por el oído... con olores cognoscibles por la nariz... con sabores cognoscibles por la lengua... con objetos tangibles cognoscibles por el cuerpo que son deseados, anhelados, agradables y atractivos, conectados con deseo sensorial y provocadores de lujuria. Habiéndose conducido bien en cuerpo, palabra y mente, al disolverse el cuerpo, después de la muerte, podría reaparecer en un destino feliz, en el mundo celestial en la comitiva de los *devas* de los Treinta y Tres [el cielo de *Tāvātimsa*]; y allí, rodeado de un grupo de ninfas en la arboleda de Nandana, gozaría, provisto y dotado de las cinco ramas del placer sensorial divino.

Supongamos que viera a un jefe de familia o al hijo de un jefe de familia divirtiéndose, provisto y dotado de las cinco ramas de placer sensorial.

¿Qué opinas, Māgandiya? ¿Ese joven dios rodeado por el grupo de ninfas en la arboleda de Nandana, disfrutando de sí mismo, provisto y dotado de las cinco ramas del placer sensorial divino, envidiaría a ese jefe de familia o al hijo del jefe de familia por [disfrutar de] las cinco ramas del placer sensorial humano, o ese joven dios sería seducido por los placeres sensoriales humanos?

—No, Maestro Gautama. ¿Por qué no? Porque los placeres sensoriales divinos son más excelentes y sublimes que los placeres sensoriales humanos.

12. —Así también, Māgandiya, anteriormente cuando vivía la vida hogareña, me divertía, provisto y dotado de las cinco ramas del placer sensorial: con formas cognoscibles por el ojo... con objetos tangibles cognoscibles por el cuerpo que son deseados, anhelados, agradables y atractivos, conectados con el deseo sensorial y provocadores de lujuria.

En una ocasión posterior, habiendo entendido cómo realmente son la satisfacción, el peligro y el escape en el caso de los placeres

sensoriales, abandoné el anhelo de los placeres sensoriales, me deshice de la fiebre por los placeres sensoriales, y permanecí sin sed, con una mente interiormente en paz. Veo a otros seres que no están libres de la lujuria por los placeres sensoriales, siendo devorados por el ansia de los placeres sensoriales, ardiendo en fiebre por los placeres sensoriales, complaciéndose con los placeres sensoriales, y no los envidia ni me deleito en dichos placeres.

¿Por qué es eso? Porque existe, Māgandīya, un deleite aparte de los placeres sensoriales, aparte de los estados malsanos, que supera incluso la dicha divina. Puesto que me deleito en eso, no envidia lo que es inferior, ni me deleito en ello.

13. Supón, Māgandīya, que hubiera un leproso con llagas y ampollas en sus extremidades, siendo devorado por gusanos, rascándose las costras de sus heridas abiertas con sus uñas, cauterizando su cuerpo sobre un pozo de carbón ardiendo. Entonces, sus amigos y compañeros, sus parientes y conocidos, traerían un médico para que lo tratara. El médico le daría medicina, y por medio de esa medicina el hombre se curaría de su lepra y quedaría sano y feliz, independiente, dueño de sí mismo, capaz de ir a donde quisiera. Entonces podría ver a otro leproso con llagas y ampollas en sus extremidades, siendo devorado por gusanos, rascando las costras de sus heridas abiertas con sus uñas, cauterizando su cuerpo sobre un pozo de carbón ardiendo.

¿Qué opinas, Māgandīya? ¿Envidiaría ese hombre a ese otro leproso por su cauterización con carbón, o por el uso de medicina?

—No, Maestro Gautama. ¿Por qué es eso? Porque cuando hay enfermedad, hay necesidad de medicina, y cuando no hay enfermedad, no hay necesidad de medicina.

14. —Así también, Māgandīya, anteriormente cuando vivía la vida hogareña... (Como en §12) ... Dado que me deleito en eso, no envidia lo que es inferior, ni me deleito en ello.

15. Supón, Māgandīya, que hubiera un leproso con llagas y ampollas en sus extremidades, siendo devorado por gusanos, rascándose las costras de sus heridas abiertas con sus uñas, cauterizando su cuerpo sobre un pozo de carbón ardiendo. Entonces, sus amigos y compañeros, sus parientes y conocidos, trajeran un médico para que lo atendiera. El médico le daría la medicina, y por medio de esa medicina el hombre se curaría de su lepra y se tornaría sano y feliz, independiente, dueño de sí mismo, capaz de ir a donde quisiera. Luego, si dos hombres fuertes lo agarraran de ambos brazos y lo arrastraran hacia un pozo de carbón ardiendo.

¿Qué opinas, Māgandīya? ¿Ese hombre retorcería su cuerpo de esta manera y de aquella?

—Sí, Maestro Gautama. ¿Por qué es eso? Porque ese fuego es realmente doloroso al tacto, caliente y abrasador.

—¿Qué piensas, Māgandiya? ¿Es solo ahora que ese fuego es doloroso al tacto, caliente y abrasador, o antes también ese fuego era doloroso al tacto, caliente y abrasador?

—Maestro Gautama, ese fuego ahora es doloroso al tacto, caliente y abrasador, y antes también ese fuego era doloroso al tacto, caliente y abrasador. Porque cuando ese hombre era un leproso con llagas y ampollas en sus miembros, siendo devorado por gusanos, rascándose las costras de las aperturas de sus heridas con sus uñas, sus facultades estaban dañadas; por lo tanto, aunque el fuego era en realidad doloroso al tacto, adquirió una percepción errónea de que era agradable.

16. —Así también, Māgandiya, en el pasado los placeres sensoriales eran dolorosos al tacto, calientes y abrasadores; en el futuro los placeres sensoriales serán dolorosos al tacto, calientes y abrasadores; y ahora, en la actualidad, los placeres sensoriales son dolorosos al tacto, calientes y abrasadores. Pero estos seres que no están libres de la lujuria por los placeres sensoriales, que son devorados por el ansia de los placeres sensoriales, que arden en fiebre por los placeres sensoriales, tienen facultades que están dañadas; por lo tanto, aunque los placeres sensoriales son realmente dolorosos al contacto, adquieren una percepción equivocada de ellos como agradables.⁴

17. Supón, Māgandiya, que hubiera un leproso con llagas y ampollas en sus extremidades, siendo devorado por gusanos, rascándose las costras de las aperturas de sus heridas con sus uñas, cauterizando su cuerpo sobre un pozo de carbón ardiendo; cuanto más se rasca las costras y cauteriza su cuerpo, más asquerosas, más malolientes e infectadas se volverán las aberturas de sus heridas, sin embargo, encontraría cierta satisfacción y placer en rascarse las aberturas de sus heridas. Así también, Māgandiya, los seres que no están libres de la lujuria por los placeres sensoriales, que son devorados por el anhelo de los placeres sensoriales, que arden con fiebre por los placeres sensoriales, todavía se entregan a los placeres sensoriales; cuanto tales seres se entregan más a los placeres sensoriales, más aumenta su ansia por los placeres sensoriales y más los quema la fiebre por los placeres sensoriales, sin embargo, encuentran cierta medida de satisfacción y disfrute en dependencia de las cinco ramas del placer sensorial.

18. ¿Qué piensas, Māgandiya? ¿Has visto u oído alguna vez de un rey o un ministro del rey gozando, provisto y dotado de las cinco ramas del placer sensorial que, sin abandonar el ansia de los placeres sensoriales, sin quitar la fiebre por los placeres sensoriales, pueda

permanecer libre de sed, con una mente interiormente en paz, o alguien que pueda o alguien que podrá permanecer así?

—No, Maestro Gautama.

—Bien, Māgandiya. Yo tampoco he visto ni he oído hablar nunca de un rey o de un ministro de rey disfrutando, provisto y dotado de las cinco ramas del placer sensorial quien, sin abandonar el anhelo de los placeres sensoriales, sin quitar la fiebre por los placeres sensoriales, pueda permanecer libre de sed, con la mente interiormente en paz, o alguien que pueda o que pueda permanecer así. Por el contrario, Māgandiya, esos *samañas* o brahmanes que moraron, o moran, o morarán libres de sed, con una mente interiormente en paz, todos lo hacen después de haber entendido cómo realmente son el origen, el cese, la satisfacción, el peligro, y el escape respecto a los placeres sensoriales, y es después de abandonar el anhelo por los placeres sensoriales y quitar la fiebre por los placeres sensoriales que permanecieron o permanecen o permanecerán libres de sed, con una mente interiormente en paz.

19. Entonces, en ese momento, el Bienaventurado pronunció esta exclamación:

“La mayor de todas las ganancias es la salud,
Nibbāna es la mayor dicha,
el Noble Óctuple Sendero es el mejor de los caminos.
Porque conduce a la seguridad, a lo Inmortal”.

Dicho esto, el errante Māgandiya dijo al Bienaventurado:

—Es maravilloso, Maestro Gautama, es maravilloso lo bien que lo ha expresado el Maestro Gautama:

“La mayor de todas las ganancias es la salud,
Nibbāna es la mayor dicha”.

Nosotros también hemos escuchado a mendicantes anteriores que fueron maestros y maestros de maestros diciendo esto, y está de acuerdo con lo dicho, Maestro Gautama.

—Pero, Māgandiya, cuando escuchaste a los primeros mendicantes que eran maestros y maestros de maestros decir esto, ¿qué es esa salud? ¿qué es ese Nibbāna?

Cuando se dijo esto, el asceta errante Māgandiya se frotó los miembros con las manos y dijo: —Esta es esta salud, Maestro Gautama, este es ese Nibbāna; porque ahora estoy sano y feliz y nada me aflige.⁵

20. —Māgandiya, supongamos que hubiera un hombre ciego de nacimiento que no pudiera ver las formas oscuras y claras, que no pudiera ver las formas azules, amarillas, rojas o rosadas, que

no pudiera ver lo que era uniforme ni lo que era irregular; que no pudiera ver las estrellas el sol y la luna. Podría oír a un hombre con buena vista decir: “¡Qué bueno, señores, es un paño blanco, hermoso, sin mancha y limpio!” y él iría en busca de un paño blanco. Entonces un hombre lo engañara con un paño sucio y manchado diciéndole: “Buen hombre, aquí tienes un paño blanco, hermoso, sin mancha y limpio”. Y entonces, el hombre ciego lo aceptara y se lo pusiera, y estando satisfecho con él, pronunciaría palabras de satisfacción de la siguiente manera: “¡Qué bien, señores, es una tela blanca, hermosa, sin mancha y limpia!”

¿Qué piensas, Māgandiya? Cuando ese hombre ciego de nacimiento aceptó esa prenda sucia y manchada, se la puso y, estando satisfecho con ella, pronunció palabras de satisfacción de esta manera: “¡Bueno, en verdad, señores, es una tela blanca, hermosa, sin mancha y limpia!”, ¿lo hizo así sabiendo y viendo, o por la fe en el hombre con buena vista?

—Venerable Señor, lo habría hecho sin saber y sin ver, conducido por la fe en el hombre con buena vista.

21. —Así también, Māgandiya, los mendicantes de otras sectas son ciegos y sin visión. No conocen la salud, no ven el Nibbāna, pero pronuncian esta estrofa así:

“La mayor de todas las ganancias es la salud,
Nibbāna es la mayor bienaventuranza”.

Esta estrofa fue pronunciada por los primeros consumados, los plenamente iluminados, así:

“La mayor de todas las ganancias es la salud,
Nibbāna es la mayor dicha,
el Noble Óctuple sendero es el mejor de los caminos.
Porque conduce a la seguridad, a lo Inmortal”.

Ahora se ha vuelto gradualmente común entre la gente común.⁶ Y aunque este cuerpo, Māgandiya, es una enfermedad, un tumor, un dardo, una calamidad y una aflicción, refiriéndote a este cuerpo dices: “Esta es esa salud, Maestro Gautama, esto es ese Nibbāna”. No tienes esa noble visión, Māgandiya, por medio de la cual puedes conocer la salud y ver el Nibbāna.

22. —Tengo confianza en el Maestro Gautama y ahora pienso así: “El Maestro Gautama es capaz de enseñarme el Dhamma de tal manera que pueda llegar a conocer la salud y ver el Nibbāna”.

—Māgandiya, supongamos que hubiera un hombre ciego de nacimiento que no pudiera ver formas oscuras y claras... o el sol y la luna. Entonces sus amigos y compañeros, sus parientes y conocidos,

traerían un médico para que lo tratara. El médico haría una medicina para él, pero por medio de esa medicina la visión del hombre no surgiría ni se purificaría.

¿Qué piensas, Māgandiya, ese doctor cosecharía cansancio y decepción?

—Sí, Maestro Gautama.

—Así también, Māgandiya, si tuviera que enseñarte el Dhamma de esta manera: “Esta es esa salud, este es ese Nibbāna”, es posible que no conozcas la salud ni veas el Nibbāna, y eso sería molesto y problemático para mí.

23. —Tengo confianza en el Maestro Gautama así: “El Maestro Gautama es capaz de enseñarme el Dhamma de tal manera que pueda llegar a conocer la salud y ver el Nibbāna”.

—Māgandiya, supongamos que hubiera un hombre ciego de nacimiento que no pudiera ver formas oscuras y claras... o el sol y la luna. Podría oír a un hombre con buena vista decir: “¡Bueno en verdad, señores, es una tela blanca, hermosa, sin mancha y un paño hermoso, sin mancha y limpio!”, y él iría en busca de un paño blanco. Entonces un hombre lo engañara con una prenda sucia y manchada de esta manera: “Buen hombre, aquí tienes un paño blanco, hermoso, sin mancha y limpio”. Y él lo aceptaría, y se lo pondría.

Entonces, sus amigos y compañeros, sus parientes y conocidos, traerían un médico para que lo tratara. El médico haría la medicina —eméticos y purgantes, ungüentos y contraungüentos y tratamiento nasal— y por medio de esa medicina la visión del hombre surgiría y se purificaría.

Junto con el surgimiento de su visión, su deseo y gusto por esa prenda sucia y manchada sería abandonado; entonces podría arder de indignación y enemistad hacia ese hombre [que lo había engañado, a tal grado que] podría pensar que debería incluso ser asesinado tras exclamar: ¡Ciertamente, durante mucho tiempo he sido engañado y defraudado por este hombre con esta prenda sucia y manchada cuando él me dijo: buen hombre, aquí tienes un paño blanco, hermoso, sin mancha y limpio!

24. Así también, Māgandiya, si te enseñara el Dhamma así: “Esta es esa salud, este es ese Nibbāna”, podrías conocer la salud y ver el Nibbāna. Junto con el surgimiento de tu visión, tu deseo y lujuria por los cinco agregados afectados por el apego pueden ser abandonados. Entonces tal vez podrías pensar: “Ciertamente, he sido engañado, estafado y defraudado por mucho tiempo por esta mente. Porque cuando me aferré, me había estado aferrando solo a la forma material, me había estado aferrando solo a la sensación, me había estado aferrando solo a la percepción, me había estado aferrando

solo a las formaciones mentales, me había estado aferrando solo a la conciencia.⁷ Con mi aferramiento como condición, surge el devenir; con el devenir como condición, se da el nacimiento; con el nacimiento como condición, el envejecimiento y la muerte, la tristeza, el lamento, el dolor, la pena y la desesperanza llegan a ser. Tal es el origen de toda esta masa de sufrimiento”.

25. —Tengo confianza en el Maestro Gautama así: “El Maestro Gautama es capaz de enseñarme el Dhamma de tal manera que pueda levantarme de este asiento curado de mi ceguera”.

—Entonces, Māgandiya, asóciate con personas auténticas. Cuando te asocies con personas auténticas, escucharás el verdadero Dhamma.

Cuando escuches el verdadero Dhamma, practicarás de acuerdo con el verdadero Dhamma.

Cuando practiques de acuerdo con el Dhamma verdadero, sabrás y verás por ti mismo lo siguiente: “Estas son enfermedades, tumores y dardos; pero aquí, estas enfermedades, tumores y dardos cesan sin remanente.”⁸

Con el cese de mi apego, viene el cese del devenir [o existencia]; con el cese del devenir, cesa el nacimiento; con el cese del nacimiento, cesan la vejez y la muerte, cesan la tristeza, el lamento, el dolor, la aflicción y la desesperanza. Tal es el cese de toda esta masa de sufrimiento”.

26. Cuando se dijo esto, el mendicante Māgandiya dijo: —¡Magnífico, Maestro Gautama! ¡Magnífico, Maestro Gautama! El Maestro Gautama ha aclarado el Dhamma de muchas maneras, como si estuviera poniendo en pie lo que había sido derribado, revelando lo que estaba oculto, mostrando el camino a quien estaba perdido, o levantando una lámpara en la oscuridad para que aquellos con vista vean formas visibles.

Voy al Maestro Gautama en busca de refugio y al Dhamma y al Saṅgha de los bhikkhus. Recibiría la salida [de la vida hogareña a la vida sin hogar] bajo el Maestro Gautama. Recibiría la admisión completa [al estatus de bhikkhu].

27. —Māgandiya, aquel que anteriormente perteneció a otra secta y desea salir (*pabbajjā*) y ser admitido plenamente en este Dhamma y Disciplina (*dhamma vinaya*) tiene que pasar un período de prueba de cuatro meses. Al cabo de los cuatro meses, si los bhikkhus están satisfechos con él, le dan la salida y la plena admisión al estado de bhikkhu. Pero reconozco diferencias individuales en este asunto.

—Venerable Señor, si aquellos que anteriormente pertenecieron a otra secta y desean salir y [posteriormente] acceder a la plena admisión en este Dhamma y Disciplina viven un período de prueba durante cuatro meses, y si al final de los cuatro meses los bhikkhus,

estando satisfechos con ellos, les dan la salida y la plena admisión al estado de bhikkhu, entonces estoy dispuesto a vivir en prueba durante cuatro años. Al final de los cuatro años, si los bhikkhus están satisfechos conmigo, que me den la salida y la plena admisión al estado de bhikkhu.

28. Entonces el mendicante Māgandiya recibió la salida bajo el Bienaventurado, y recibió la admisión completa.

Y pronto, no mucho después de su plena admisión, morando solo, recluso, diligente, enérgico y resuelto, el venerable Māgandiya, al darse cuenta por sí mismo con conocimiento directo, aquí y ahora entró y permaneció en esa meta suprema de la vida santa en aras de la cual los miembros del clan salen correctamente de la vida hogareña a la vida sin hogar.

Él supo directamente:

“El nacimiento ha sido destruido, la vida santa se ha vivido, lo que se tenía que hacer se ha hecho, y ya no hay retorno a ningún estado de ser”.

Y el venerable Māgandiya se convirtió en uno de los *arahants*.

NOTAS M.75

1. *Bhūnahuno*. En Ms, Ñm había traducido esta enigmática expresión como “un destructor del ser”. Sigo a Horner en su traducción de la aclaración al margen del comentario *hatavaḍḍhino mariyāda-kāraḥassa*. MA explica que sostenía la opinión de que el “crecimiento” debería lograrse en los seis sentidos experimentando cualquier objeto sensorial que uno nunca haya experimentado antes, sin aferrarse a aquellos que ya le resultan familiares. Por lo tanto, su visión parece cercana a la actitud contemporánea de que la intensidad y variedad de la experiencia es el bien supremo y debe perseguirse sin inhibiciones ni restricciones. La razón de la desaprobación del Buda quedará clara en el párrafo §8.
2. MA aclara el término *nippurisa*, lit. “No hombres,” en el sentido de que todas eran mujeres. No sólo los puestos de músicos, sino todos los puestos del palacio, incluidos los de la portería, estaban ocupados por mujeres. Su padre, el rey, le había proporcionado tres palacios y un séquito de mujeres con la esperanza de mantenerlo confinado a la vida laica y distraerlo de pensamientos de renuncia.
3. MA: Esto se dice refiriéndose al logro del fruto del estado de *arahant* basado en el cuarto *jhāna*.
4. BB: La expresión *viparītasaññā* alude a la “percepción pervertida” (*saññāvipallāsa*) de percibir placer en lo que es realmente doloroso. MT dice que los placeres sensoriales son dolorosos porque despiertan impurezas dolorosas y porque producen frutos dolorosos en el futuro. Horner no entiende el punto al traducir la línea “(pueden) recibir un cambio de sensación y considerarlo placentero” (MLS 2:187).
5. BB: Māgandiya evidentemente entiende el verso de acuerdo con la quincuagésima octava noción errónea del Brahmajāla Sutta, según la cual, “Cuando este “yo”, dotado y provisto de las cinco ramas de los placeres de los sentidos, se deleita en ellos, en este punto, el “yo” alcanza el Nibbāna supremo aquí y ahora (DN 1.3.20 / i.36)”.
6. MA: El verso completo había sido recitado por los Budas anteriores sentados en medio de sus cuatro asambleas. La multitud lo aprendió como “un versículo que trata del bien”. Después de la muerte del último Buda, se extendió entre los mendicantes, quienes solo pudieron conservar las dos primeras líneas en sus libros.

7. BB: El enfático *yeva*, “justo”, implica que él se estaba aferrando a la forma material, sensación, etcétera, concebido erróneamente como “yo”, “mío” y “mi yo”. Con el surgimiento de la visión —una expresión metafórica para el camino de entrada a la corriente— la noción de la identidad es erradicada y entiende que los agregados son meros fenómenos vacíos, desprovistos de la identidad que antes él les había atribuido.
8. BB: “Estos” se refiere a los cinco agregados.

76. *Sandaka Sutta*

A Sandaka

1. Esto he escuchado. En una ocasión el Bienaventurado residía en Kosambī, en el parque de Ghosita.

2. Ahora bien, en esa ocasión, el paribbājaka Sandaka se alojaba en la cueva del árbol de *pilakkha* con una gran asamblea de mendicantes.

3. Entonces, cuando se hizo de noche, el venerable Ānanda se levantó de la meditación y se dirigió a los bhikkhus así: —Vengan, amigos, vayamos al estanque *Devakaṭṭa* para ver la cueva. —Sí, amigo, respondieron esos bhikkhus. Entonces el venerable Ānanda fue al estanque *Devakaṭṭa* junto con varios bhikkhus.

4. Ahora, en esa ocasión, el paribbājaka Sandaka estaba sentado con una gran asamblea de mendicantes que estaban haciendo un alboroto, hablando en voz alta y ruidosamente acerca de muchas clases de charlas sin sentido (*tiracchānakathā*),¹ tales como hablar de reyes, ladrones, ministros, ejércitos, peligros, batallas, comida, bebida, ropa, lechos, guirnaldas, perfumes, parientes, vehículos, pueblos, villas, ciudades, países, mujeres, héroes, calles, pozos, muertos, menudencias, el origen del mundo, el origen del mar, si las cosas son así o no son así.

Entonces, el paribbājaka Sandaka vio al venerable Ānanda acercándose en la distancia. Al verlo, hizo callar a su propia asamblea así: —Señores, cállense; señores, no hagan ruido. Aquí viene el samaṇa Ānanda, un discípulo del samaṇa Gautama, uno de los discípulos del samaṇa Gautama que se quedan en Kosambī. A estos venerables les gusta el silencio; son disciplinados en silencio; elogian el silencio. Tal vez, si encuentra a nuestra asamblea tranquila, pensará en unirse con nosotros. Entonces los mendicantes se quedaron en silencio.

5. El venerable Ānanda fue hacia el paribbājaka Sandaka que le dijo: —¡Venga el Maestro Ānanda! ¡Bienvenido sea el Maestro Ānanda! Hace mucho desde que el Maestro Ānanda encontró la oportunidad de venir aquí. Que se siente el Maestro Ānanda; este asiento está listo. El venerable Ānanda se sentó en el asiento preparado, y el paribbājaka Sandaka tomó un asiento bajo y se sentó a un lado.

Cuando lo hizo, el Venerable Ānanda le preguntó:

—¿Para qué discusión están sentados aquí juntos, Sandaka? ¿Y cuál fue tu discusión que quedó sin terminar?

—Maestro Ānanda, dejemos de lado la discusión por la cual estamos aquí sentados. El Maestro Ānanda bien puede oírla más tarde. Sería bueno que el Maestro Ānanda diera una plática sobre el Dhamma de su propio maestro.

—Entonces, Sandaka, escucha y atiende de cerca lo que diré.

—Sí, señor —contestó. El venerable Ānanda dijo esto:

6. —Sandaka, estos cuatro caminos que niegan la vida santa (*abrahamacariyavāsā*) han sido declarados por el Bienaventurado que conoce y ve, Consumado y plenamente iluminado, y también estos cuatro tipos de vida santa sin consuelo han sido declarados, donde un hombre sabio ciertamente no viviría la vida santa, o si la viviera, no alcanzaría el verdadero camino, el Dhamma que es sano.²

—Pero, Maestro Ānanda, ¿cuáles son esos cuatro caminos que niegan la vida santa que han sido declarados por el Bienaventurado que conoce y ve, Consumado y plenamente iluminado, en donde el hombre sabio ciertamente no viviría la vida santa, o si la viviera, no alcanzaría el verdadero camino, el Dhamma que es saludable?

7. —Aquí, Sandaka, algún maestro tiene una doctrina y el punto de vista siguiente: “No hay nada dado, nada ofrecido, nada sacrificado; no hay fruto o resultado de buenas y malas acciones; no hay este mundo, ni algún otro mundo; no hay madre, no hay padre; no hay seres que renacen espontáneamente; no hay *samañas* y brahmanes buenos y virtuosos en el mundo que se hayan realizado mediante conocimiento directo y declaren este mundo y el otro mundo.”³

Una persona consta de los cuatro grandes elementos.⁴ Cuando muere, la tierra regresa y va de nuevo al cuerpo de la tierra, el agua regresa y va de nuevo al cuerpo de agua, el fuego regresa y va de nuevo al cuerpo de fuego, el aire regresa y va de nuevo al cuerpo de aire; las facultades pasan al espacio. [Cuatro] hombres con el féretro como quinto [asistente] se llevan el cadáver. Las oraciones fúnebres duran hasta el terreno de cremación; los huesos blanquean; las ofrendas quemadas terminan en cenizas.

Dar es una doctrina de tontos. Cuando alguien afirma la doctrina de que hay [el dar y cosas por el estilo], es un parloteo vacío y falso. Los tontos y los sabios son igualmente cortados y aniquilados con la disolución del cuerpo; después de la muerte, no existen”.

8. De esto, un hombre sabio considera así: “Este buen maestro sostiene la siguiente doctrina y punto de vista: no hay nada dado... después de la muerte no existen”. Si las palabras de este buen maestro son verdaderas, entonces ambos somos exactamente iguales aquí,

estamos en el mismo nivel: yo que no he practicado [esta enseñanza] aquí, y él que la ha practicado; yo que no he vivido [esa vida santa] aquí, y él que la ha vivido.⁵

Sin embargo, no digo que ambos estamos cortados y aniquilados con la disolución del cuerpo, que después de la muerte no existiremos.

Pero es superfluo que este buen maestro vaya desnudo, se afeite, se esfuerce en la postura en cuclillas, y que se tire del cabello y de la barba, ya que yo, que vivo en una casa llena de niños, que uso sándalo de Benarés, que uso guirnaldas, aromas y ungüentos, y acepto oro y plata, cosecharé exactamente el mismo destino, el mismo curso futuro, que este buen maestro.

¿Qué sé y qué veo que deba llevar la vida santa bajo este maestro?

Entonces, cuando descubre que de esta manera niega la vida santa, se aparta de ella y la deja.

9. Esta es la primera forma que niega la vida santa que ha sido declarada por el Bienaventurado que conoce y ve, Consumado y plenamente iluminado, en la que un hombre sabio ciertamente no viviría la vida santa, o, si la viviera, no alcanzaría el verdadero camino, el Dhamma que es saludable.

10. De nuevo, Sandaka, aquí algún maestro tiene una doctrina y una noción como la siguiente: “Cuando uno actúa o hace que otros actúen, cuando uno mutila o hace que otros mutilen, cuando tortura o hace que otros inflijan tortura, cuando uno inflige dolor o hace que otros inflijan dolor, cuando uno oprime o hace que otros inflijan opresión, cuando uno intimida o hace que otros inflijan intimidación, cuando uno mata a los seres vivientes, toma lo que no se da, irrumpe en las casas, saquea la riqueza, comete robos, embosca las carreteras, seduce a la esposa de otro, [tal maestro] pronuncia falsamente: ‘Eso no hace ningún mal, e incluso, si con una rueda afilada como una navaja, se convirtiera a los seres vivientes de esta tierra en una masa de carne, en un montón de carne, por eso no habría mal ni consecuencia de ese mal.

Si uno fuera por la orilla sur del Ganges matando y asesinando, mutilando y haciendo que otros mutilen, torturando y haciendo que otros inflijan torturas, por eso no habría mal ni resultado del mal. Si uno fuera por la orilla norte del Ganges dando regalos y dando dádivas, haciendo ofrendas y haciendo regalos a otros, debido a eso allí no habría ningún mérito y ningún resultado de mérito.

Dando, domándose a uno mismo, con autorestricción, diciendo la verdad, no hay mérito ni resultado de mérito”.

11. Sobre esto, un hombre sabio considera así: “Este buen maestro que sostiene la siguiente doctrina y punto de vista: ‘Cuando uno actúa... no hay mérito ni resultado de mérito’.

Si las palabras de este buen maestro son verdaderas, entonces ambos somos exactamente iguales aquí, estamos en el mismo nivel: yo que no he practicado [esta enseñanza] aquí, y él que la ha practicado; yo que no he vivido [esa vida santa] aquí, y él que la ha vivido. Sin embargo, no digo que, hagamos lo que hagamos los dos, no se hace el mal.

Pero eso es superfluo para este buen maestro...

¿Qué sé y qué veo que deba llevar la vida santa bajo este maestro?"

Entonces, cuando descubre que de esta manera niega el vivir la [verdadera] vida santa, se aparta de ella y la deja.

12. Esta es la segunda forma que niega el vivir la vida santa que ha sido declarada por el Bienaventurado que conoce y ve, Consumado y plenamente iluminado...

13. De nuevo, Sandaka, aquí algún maestro tiene una doctrina y una noción como esta: "No hay causa o condición para la profanación de los seres; los seres están contaminados sin causa o condición. No hay causa o condición para la purificación de los seres. Los seres se purifican sin causa o condición. No hay poder, ni energía, ni fuerza viril, ni resistencia viril. Todos los seres, todos los seres vivos, todas las criaturas, todas las almas están sin dominio, poder y energía; moldeados por el destino, las circunstancias y la naturaleza, ellos experimentan el placer y el dolor en las seis clases".

14. De esto, un hombre sabio hace la siguiente consideración: "Este buen maestro tiene esta doctrina y punto de vista: 'No hay causa... en las seis clases'. Si las palabras de este buen maestro son verdaderas, entonces ambos somos exactamente iguales aquí, estamos en el mismo nivel: yo que no he practicado [esta enseñanza] aquí, y él que la ha practicado; yo que no he vivido [esa vida santa] aquí, y él que la ha vivido. Sin embargo, no digo que ambos seremos purificados sin causa o condición.

Pero esto es superfluo para este buen maestro...

¿Qué sé y qué veo que deba llevar esa vida santa bajo este maestro?" Entonces, cuando descubre que de esta manera se niega la vida santa, se aparta de ella y la deja.

15. Esta es la tercera vía que niega la vida santa que ha sido declarada por el bendito que conoce y ve, Consumado y plenamente iluminado.

16. De nuevo, Sandaka, aquí algún maestro tiene una doctrina y una noción como la siguiente:⁶ "Hay estos siete cuerpos que están sin crear, sin creador, estéril, de pie como picos de montaña, de pie como pilares. No se mueven ni se cambian ni se obstruyen entre sí. Ninguno es capaz [de despertar] placer o dolor o placer y dolor en otro.

¿Qué son los siete? Ellos son el cuerpo de la tierra, el cuerpo de agua, el cuerpo de fuego, el cuerpo de aire, el placer, el dolor y el alma

como séptimo. Estos siete cuerpos están no compuestos... Aquí no hay asesino, no hay matadero, ni oyente, ni hablante, ni cognoscente, ni íntimo. Incluso aquellos que le cortan la cabeza a alguien con una espada afilada no privan a nadie de la vida; la espada simplemente pasa por el espacio entre los siete cuerpos.

Hay estos cuatrocientos mil tipos principales de generación, y seis mil tipos; hay quinientos tipos de acción, y cinco tipos de acción, y tres tipos de acción, y acción, y semiacción; hay sesenta y dos caminos, sesenta y dos subeones, seis clases, ocho planos para el hombre, cuarenta y nueve mil tipos de sustento, cuatro mil novecientas clases de mendicantes, cuarenta y nueve mil moradas de serpientes, dos mil facultades, tres mil infiernos, treinta y seis elementos de polvo, siete razas percipientes, siete razas no percipientes, siete razas sin vaina, siete tipos de *devas*, siete tipos de hombres, siete tipos de demonios, siete lagos, siete nudos, siete tipos de abismos, setecientos tipos de abismos, siete tipos de sueños, setecientos tipos de sueños; y hay ocho mil cuatrocientos grandes eones en los que, al correr y deambular por la ronda de renacimientos, los necios y los sabios terminarán con el sufrimiento. No hay nada de lo siguiente: por esta virtud u observancia o ascetismo o vida santa, haré que la acción no madura madure o aniquilaré la acción madurada a medida que llegue.

El placer y el dolor se resuelven. La ronda de renacimientos es limitada, no hay acortamiento ni extensión, no aumenta ni disminuye. Así como una bola de cuerda cuando se lanza, llega hasta donde se desenrolla la cuerda, también, corriendo y deambulando por los renacimientos, los tontos y los sabios terminarán con el sufrimiento”.

17. Acerca de esto, un hombre sabio considera lo siguiente: “Este buen maestro sostiene la doctrina y punto de vista en el sentido de que, hay estos siete cuerpos... los tontos y los sabios acabarán con el sufrimiento”.

Si las palabras de este buen maestro son verdaderas, entonces ambos somos exactamente iguales aquí, estamos en el mismo nivel: yo que no he practicado [esta enseñanza] aquí y él que la ha practicado; yo que no he vivido [esa vida santa] aquí, y él que la ha vivido. Sin embargo, no digo que ambos terminemos el sufrimiento corriendo y deambulando por la ronda de renacimientos.

Pero es superfluo que este buen maestro vaya desnudo, que se afeite, se esfuerce en la posición en cuclillas, y se tire del cabello y la barba, ya que yo, que vivo en una casa llena de niños, que uso sándalo de Benarés, que llevo guirnaldas, uso aromas y ungüentos, y acepto oro y plata, cosecharé exactamente el mismo destino, el mismo curso futuro que el de este buen Maestro.

¿Qué sé y qué veo que deba llevar la vida santa bajo este maestro? Entonces, cuando [el hombre sabio] descubre que de esta manera se niega la vida santa, se aleja de ella y la deja.

18. Esta es la cuarta vía que niega la vida santa que ha sido declarada por el Bienaventurado que conoce y ve, Consumado y plenamente iluminado...

19. Estos, Sandaka, son los cuatro caminos que niegan la vida santa, que han sido declarados por el Bienaventurado que conoce y ve, Consumado y plenamente iluminado, en el que un hombre sabio ciertamente no viviría la vida santa, o si la viviera, no alcanzaría el verdadero camino, el Dhamma que es sano.

20. —Es maravilloso, Maestro Ānanda, es maravilloso, cómo han sido declarados los cuatro caminos que niegan la vida santa por el Bienaventurado que conoce y ve, Consumado y plenamente iluminado...

Pero, Maestro Ānanda, ¿cuáles son esos cuatro tipos de vida santa sin consuelo que han sido declarados por el Bienaventurado que conoce y ve, Consumado y plenamente iluminado, en donde un hombre sabio ciertamente no viviría la vida santa, o si la viviera, no alcanzaría el verdadero camino, el Dhamma que es saludable?

21. —Aquí, Sandaka, algún maestro dice ser omnisciente y verlo todo, declarando tener conocimiento y visión completos de la siguiente manera: “Ya sea que esté caminando, o de pie, o durmiendo, o despierto, el conocimiento y la visión están continuamente presentes en mí”.⁷

Entonces, entra en una casa vacía, no recibe comida de dádiva, un perro lo muerde, se encuentra con un elefante salvaje, con un caballo salvaje, con un toro salvaje, pregunta el nombre y el clan de una mujer o un hombre, pregunta el nombre de una villa o un pueblo, y el camino para ir allí.

Y cuando se le pregunta: ¿cómo es esto?, responde: —Tuve que entrar en una casa vacía, por eso entré en ella. No tenía que conseguir comida de dádiva, por eso no conseguí ninguna. Tuve que ser mordido por un perro, por eso me mordieron. Tuve que encontrarme con un elefante salvaje, un caballo salvaje, un toro salvaje, por eso me topé con ellos. Tuve que preguntar el nombre y el clan de una mujer o un hombre, por eso pregunté. Tuve que preguntar el nombre de una villa o un pueblo y el camino para ir allí, por eso pregunté.

22. Sobre esto, un hombre sabio considera lo siguiente: “Este buen maestro dice ser omnisciente y ver todo, tener conocimiento y visión completos...”. Cuando se le pregunta: ¿cómo es esto? Él responde: —Tenía que... por eso yo pregunté. Entonces, cuando descubre que esta vida santa no tiene consuelo, se aleja de ella y la deja.

23. Este es el primer tipo de vida santa sin consuelo que ha sido declarado por el Bienaventurado que conoce y ve, consumado y plenamente iluminado, en la que un hombre sabio ciertamente no viviría la vida santa, o, si la viviera, no alcanzaría la vía verdadera, el Dhamma que es saludable.

24. Nuevamente, Sandaka, aquí un maestro es un tradicionalista, uno que considera la tradición oral como verdad; enseña un Dhamma por tradición oral, por leyendas dictadas, por la autoridad de las colecciones. Pero cuando un maestro es un tradicionalista, uno que considera la tradición oral como verdad, parte de ella está bien transmitida y otra mal transmitida,⁸ algo de ello es cierto y lo otro no lo es.

25. Acerca de esto, un hombre sabio considera lo siguiente: “Este buen maestro es un tradicionalista... algo de ello es cierto y lo otro no lo es”. Entonces, cuando descubre que esta vida santa no tiene consuelo, se aparta de ella y la deja.

26. Este es el segundo tipo de vida santa sin consuelo que ha sido declarado por el Bienaventurado que conoce y ve, Consumado y plenamente iluminado...

27. De nuevo, Sandaka, aquí cierto maestro es un razonador, un indagador. Enseña un Dhamma moldeado exclusivamente por el razonamiento, siguiendo una línea de investigación a medida que se le ocurre. Pero cuando un maestro es un razonador, un investigador, algunas cosas están bien razonadas y otras están mal razonadas, algunas cosas son ciertas y otras no lo son.

28. Sobre esto, un hombre sabio considera lo siguiente: “Este buen maestro es un razonador... algunas cosas son verdaderas y otras no lo son”. Entonces, cuando descubre que esta vida santa no tiene consuelo, se aleja de ella y la deja.

29. Este es el tercer tipo de vida santa sin consuelo que ha sido declarado por el Bienaventurado que conoce y ve, Consumado y plenamente iluminado...

30. Nuevamente, Sandaka, aquí cierto maestro es un tonto y está confundido, cuando se le hace tal o cual pregunta, se involucra en el retorcimiento verbal, escurridizo como una anguila, responde: — No digo que sea así. Y no digo que sea como eso. Y no digo que sea diferente. Y no digo que no sea así. Y no digo que no sea diferente.⁹

31. Acerca de esto, un hombre sabio considera lo siguiente: “Este buen maestro es un tonto y está confundido...por lo tanto, se retuerce verbalmente, es escurridizo como anguila...”. Entonces, cuando descubre que esta vida santa no tiene consuelo, se aparta de ella y la deja.

32. Este es el cuarto tipo de vida santa sin consuelo que ha sido declarado por el Bienaventurado que conoce y ve, Consumado y plenamente iluminado...

33. Estos, Sandaka, son los cuatro tipos de vida santa sin consuelo que han sido declarados por el Bienaventurado, que sabe y ve, Consumado y plenamente iluminado, en los cuales un hombre sabio ciertamente no viviría la vida santa, o si él la viviera, no alcanzaría el verdadero camino, el Dhamma que es sano.

34. —Es maravilloso, Maestro Ānanda, es maravilloso, cómo los cuatro tipos de vida santa sin consuelo han sido declarados por el Bienaventurado que conoce y ve, Consumado y plenamente iluminado...

Pero, Maestro Ānanda, ¿qué afirma ese maestro?, ¿qué declara respecto a que, un hombre sabio ciertamente viva la vida santa, y que, mientras viva la misma, alcanzaría el verdadero camino, el Dhamma que es sano?

35-42. —Aquí, Sandaka, un Tathāgata aparece en el mundo, Consumado, plenamente iluminado... (Como en M.51, §§12-19) ... Él purifica su mente de la duda.

43. Habiendo abandonado así estos cinco impedimentos, imperfecciones de la mente que debilitan la sabiduría, muy recluso respecto de los placeres sensoriales, recluso de los estados malsanos, entra y permanece en el primer *jhāna*, acompañado de aplicación inicial (*vitakka*) y aplicación sostenida de la mente (*vicara*), con gozo y placer nacidos de la reclusión.

Un hombre sabio ciertamente viviría la vida santa con un maestro bajo el cual un discípulo alcanzara una distinción tan elevada, y, mientras la vive, alcanzaría el verdadero camino, el Dhamma que es saludable.

44-46. Nuevamente, con el aquietamiento de la aplicación inicial y la aplicación sostenida de la mente, entra y permanece en el segundo *jhāna*... con el desvanecimiento también del gozo... entra y permanece en el tercer *jhāna*... con el abandono del placer y el dolor... entra y permanece en el cuarto *jhāna*. Un hombre sabio ciertamente viviría la vida santa con un maestro bajo el cual un discípulo alcanza una distinción tan elevada...

47. Cuando su mente concentrada es así purificada, brillante, intachable, librada de la imperfección, maleable, manejable, firme y habiendo alcanzado la imperturbabilidad, la dirige hacia el conocimiento del recuerdo de sus vidas pasadas. Él recuerda sus múltiples vidas pasadas, es decir, un nacimiento, dos nacimientos... (Como en M. 51.24) ... así, con sus aspectos y detalles recuerda sus múltiples vidas pasadas.

Un hombre sabio ciertamente viviría la vida santa con un maestro bajo el cual un discípulo alcanza una distinción tan elevada...

48. Cuando su mente concentrada es así purificada, brillante, intachable, libre de imperfección, maleable, manejable, firme y habiendo alcanzado la imperturbabilidad, la dirige al conocimiento del fallecimiento y la reaparición de los seres... (Como en M. 51.25) ... así con el ojo divino, que es purificado y supera al humano, ve a los seres muriendo y reapareciendo, inferiores y superiores, hermosos y feos, afortunados y desafortunados, y entiende cómo los seres renacen de acuerdo con sus acciones.

Un hombre sabio ciertamente viviría la vida santa con un maestro bajo el cual un discípulo logra una distinción tan elevada...

49. Cuando su mente concentrada es así purificada, brillante, inmaculada, librada de la imperfección, maleable, manejable, estable y habiendo alcanzado la imperturbabilidad, la dirige al conocimiento de la destrucción de las corrupciones. Él entiende como en realidad es: "Esto es sufrimiento" ... (Como en M. 51.26) ... Él entiende como en realidad es: "Este es el camino que lleva al cese de las corrupciones".

50. Cuando conoce y ve así, su mente se libera de la corrupción del deseo sensorial, de la corrupción del devenir [o de la existencia], y de la corrupción de la ignorancia. Cuando se libera, viene el conocimiento: "Se ha liberado". Él entiende: "El nacimiento ha sido destruido, se ha vivido la vida santa, se ha hecho lo que se tenía que hacer, y ya no hay más llegar a ningún estado de ser".

Un hombre sabio ciertamente viviría la vida santa con un maestro bajo el cual un discípulo alcanza una distinción tan elevada, y, mientras la vive, alcanzaría el verdadero camino, el Dhamma que es saludable.

51. —Pero, Maestro Ānanda, cuando un bhikkhu es un *arahant* con corrupciones destruidas, que ha vivido la vida santa, ha hecho lo que tenía que hacerse, dejó la carga, alcanzó su propia meta, destruyó los encadenamientos del devenir, y es completamente liberado mediante el conocimiento final, ¿podría acaso disfrutar de los placeres sensoriales?

—Sandaka, cuando un bhikkhu es un *arahant* con corrupciones destruidas... y es completamente liberado a través del conocimiento final, es incapaz de transgredir en los siguientes cinco casos. Un bhikkhu cuyas corrupciones son destruidas es incapaz de privar deliberadamente a un ser vivo de vida; es incapaz de tomar lo que no se da, es decir, de robar; es incapaz de disfrutar de las relaciones sexuales; es incapaz de hablar, a sabiendas, falsedad; es incapaz de disfrutar de [objetos de] placer sensorial al almacenarlos como lo hacía anteriormente en la vida laica.¹⁰ Cuando un bhikkhu es un

arahant con corrupciones destruidas... es incapaz de transgredir en estos cinco casos.¹¹

52. —Pero, Maestro Ānanda, cuando un bhikkhu es un *arahant* con corrupciones destruidas... ¿es su conocimiento y visión de que sus corrupciones han sido destruidas *presente* en forma continua y sin interrupciones, ya sea que esté caminando o de pie, durmiendo o despierto?

—En cuanto a eso, Sandaka, te daré un símil, porque algunos sabios aquí entienden el significado de una declaración por medio de un símil. Supongamos que las manos y los pies de un hombre fueron cortados. Ya sea que esté caminando o de pie, durmiendo o despierto, sus manos y pies están cortados continua e ininterrumpidamente, pero lo sabría solo cuando revise el hecho.

Así también, Sandaka, cuando un bhikkhu es un *arahant* con corrupciones destruidas... su conocimiento y visión sobre la destrucción de sus corrupciones, no está presente de forma continua e ininterrumpida, ya sea que esté caminando o de pie, durmiendo o despierto; más bien, él sabe que “mis corrupciones han sido destruidas” sólo cuando revisa este hecho.¹²

53. —¿Cuántos emancipados (*niyyātāro*)¹³ hay en este Dhamma y Disciplina, Maestro Ānanda?

—No solo hay cien, Sandaka, o doscientos, trescientos, cuatrocientos o quinientos, sino muchos más emancipados que eso en este Dhamma y Disciplina.

—¡Es maravilloso! Maestro Ānanda, ¡es maravilloso! No hay elogios del propio Dhamma, ni el denigrar el Dhamma de los demás; existe la enseñanza del Dhamma en su rango completo, y hay tantos emancipados. Pero estos Ājīvakas, los hijos muertos de esas madres se alaban y menosprecian a los demás, y solo reconocen tres emancipadores, a saber, Nanda Vaccha, Kisa Sankicca y Makkhali Gosāla.¹⁴

54. Entonces el paribbājaka Sandaka se dirigió a su propia asamblea: —Vayan, señores. La vida santa debe ser vivida bajo el recluso Gautama. No es fácil para nosotros ahora renunciar a la ganancia, el honor y el renombre.

Así es como el paribbājaka Sandaka exhortó a su propia asamblea para vivir la vida santa bajo el Bienaventurado.

NOTAS M.76

1. BB: *Tiracchānakathā*. Muchos traductores traducen esta expresión como “charla animal”. Sin embargo, *tiracchāna* significa literalmente “ir horizontalmente”, y aunque este término se usa como designación para animales, MA explica que en el contexto actual significa hablar de que va “horizontalmente” o “perpendicularmente” al camino que conduce al cielo y la liberación.
2. BB: Las “cuatro maneras que niegan vivir la vida santa” (*abrahmacariyavāsā*, lit., “maneras que no son vivir la vida santa”) son enseñanzas que en principio anulan la perspectiva de alcanzar los frutos últimos de la disciplina espiritual. Como mostrará el *sutta*, sus defensores —inconsistentemente con sus propios principios— observaron el celibato y practicaron austeridades. Los “cuatro tipos de santos. La “vida sin consuelo” (*anassāsikāni brahmacariyāni*) no socava los principios de la vida santa, pero no ofrece la perspectiva de alcanzar los frutos supremos de la disciplina espiritual.
3. BB: El siguiente pasaje hace explícitas las premisas materialistas de la noción nihilista ya expuestas en M. 60.7. El *Sāmaññaphala Sutta* atribuye esta visión a Ajita Kesakambalin (DN 2.23 / i.55).
4. NT: El fragmento inicial del párrafo §7 es una de las expresiones que definen el entendimiento incorrecto; la expresión correspondiente de su opuesto puede leerse en el *Mahācattārīsaka Sutta*, M. 117.7.
5. BB: El punto parece ser que incluso si uno no vive la vida santa, en última instancia obtiene las mismas recompensas que quien la vive, como dejará claro el resto del pasaje.
6. BB: En el *Sāmaññaphala Sutta*, la noción que sigue, en cuanto a “el espacio entre los siete cuerpos”, se atribuye a Pakudha Kaccāyana (DN 2.26 / i.56). Sin embargo, en ese *sutta*, el siguiente pasaje sobre el elaborado sistema de clasificaciones, hasta “tanto los tontos como los sabios pondrán fin al sufrimiento”, está conectado con la noción de la no causalidad y sigue inmediatamente a la afirmación de la doctrina de la no causalidad establecida en este *sutta* en el párrafo §13. Allí toda la noción está asignada a Makkhali Gosāla. Dado que existen conexiones evidentes entre la doctrina de la no causalidad y los elementos del sistema de clasificaciones (por ejemplo, la referencia a las “seis clases”), y dado que se sabe que ambos fueron típicos del movimiento Ājīvaka encabezado por Makkhali Gosāla, parece que la inclusión de este sistema de clasificaciones

aquí bajo la doctrina de los siete cuerpos se produjo por un error de transmisión oral. La versión correcta sería, pues, la conservada por el Dīgha Nikāya. Para el comentario sobre el sistema de clasificación, véase Bodhi, *The Discourse on the Fruits of Reclusheship*, pp. 72–77.

7. BB: Ésta es la afirmación hecha por el maestro jainista Nigaṇṭha Nātaputta en M. 14.17, y tanto este último como Pūraṇa Kassapa [la repiten también] en AN 9:38/iv.428–29. El hecho de que [el Nigaṇṭha] haga malos juicios y deba hacer preguntas desmiente su pretensión de omnisciencia.
8. BB: Con BBS y SBJ deberíamos leer *sussutaṃ* y *dussutaṃ*. PTS *sussataṃ* y *dussataṃ* están claramente equivocados.
9. MA: Esta posición se llama “revoloteo de anguila” (*amarāvikkhepa*) porque la doctrina deambula aquí y allá, como una anguila que entra y sale del agua, [es muy resbaladiza] y por lo tanto es imposible agarrarla. En el *Sāmaññaphala Sutta* esta posición se atribuye a Saṅghaya Belaṭṭhiputta (DN 2.32/1.58–59). Es muy posible que los “revoloteadores de anguilas” fueran una clase de escépticos radicales que cuestionaron toda la perspectiva del conocimiento más allá de toda duda sobre cuestiones fundamentales.
10. MA: Es incapaz de almacenar provisiones de alimentos y otros bienes placenteros y posteriormente disfrutarlos.
11. BB: En DN 29.26 / iii.133 se mencionan otras cuatro cosas que el *arahant* no puede hacer: no puede tomar un curso de acción incorrecto debido al deseo, el odio, el miedo o la ofuscación.
12. BB: La traducción de este pasaje sigue SBJ y PTS. La versión BBS es más elaborada.
13. BB: *Niyyātāro*: Ñm había traducido esto como “guías”, Horner como “grandes líderes”. Evidentemente ambos siguieron PED, que considera *niyyātar* como un sustantivo agente relacionado con *niyyāma(ka)*, piloto o timonel. Pero *niyyātar* debe ser un sustantivo agente del verbo *niyyāti*, “salir (hacia la emancipación final)”, y así, se ha traducido aquí como “emancipador”. Este puede ser el único lugar en los Nikāyas donde aparece esta palabra.
14. BB: Sobre estos tres mentores de los Ājīvakas, ver: M. 36.5 y n.4, M.36. MA explica la frase *puttamātāya puttā*, “hijos muertos de la madre”, es decir: Se le ocurrió la idea: “Los Ājīvakas están muertos; su madre tenía hijos muertos”.

77. *Mahāsakuludāyi Sutta*

El discurso mayor a Sakuludāyin

1. Esto he escuchado. En una ocasión el Bienaventurado residía en Rājagaha, en el Bosquecillo de Bambúes, en el santuario de las ardillas.

2. Ahora, en esa ocasión, varios ascetas errantes (*paribbājakā*) conocidos se hospedaban en el santuario de los pavos reales, el parque de los mendicantes, es decir, Annabhāra, Varadhara y el paribbājaka Sakuludāyin, así como otros ascetas errantes conocidos.

3. Luego, cuando llegó la mañana, el Bienaventurado se vistió y, tomando su cuenco y túnica exterior, fue a Rājagaha para su ronda de recolección de alimento de ofrendas. Entonces pensó: “Todavía es temprano para deambular por la comida en Rājagaha. Supongamos que vaya a donde se encuentra el paribbājaka Sakuludāyin, en el santuario de los pavos reales, en el parque de los mendicantes”.

4. Luego, el Bienaventurado fue al santuario de los pavos reales, en el parque de los mendicantes. Ahora bien, en esa ocasión, el paribbājaka Sakuludāyin estaba sentado con una gran asamblea de mendicantes que estaban haciendo un alboroto, hablando en voz alta y ruidosamente de muchos tipos de charlas sin sentido, como hablar de reyes... (Como en M. 76.4) ... si las cosas son así o no. Entonces el paribbājaka Sakuludāyin vio al Bienaventurado venir a lo lejos. Al verlo, aquietó a su propia asamblea así: —Señores, estén callados; señores, no hagan ruido. Aquí viene el samaṇa Gautama. A este venerable le gusta la tranquilidad y elogia la tranquilidad. Tal vez si encuentra a nuestra asamblea tranquila, pensará en unirse a nosotros. Entonces los mendicantes se quedaron en silencio.

5. El Bienaventurado fue a donde se encontraba el paribbājaka Sakuludāyin, quien le dijo: —¡Venga aquí el Bienaventurado! ¡Bienvenido sea el Bienaventurado! Hace mucho que el Bienaventurado encontró la oportunidad de venir aquí. Que el Bienaventurado tome asiento; este asiento está listo.

El Bienaventurado se sentó en el asiento preparado, y el paribbājaka Sakuludāyin tomó un asiento bajo y se sentó a un lado. Cuando lo

hizo, el Bienaventurado le preguntó: —¿Con relación a qué discusión están ahora sentados juntos aquí, Udāyin? ¿Cuál fue la discusión que fue interrumpida?

6. —Venerable señor, dejemos de lado la discusión por la cual estamos ahora sentados aquí. El Bienaventurado bien puede oírlo más tarde. En los últimos días, venerable señor, cuando los *samañas* y brahmanes de varias sectas se han estado reuniendo y sentado en la sala de debate, este tema ha surgido: Es una ganancia para la gente de Āṅga y Magadha, es una gran fortuna para la gente de Āṅga y Magadha que estos *samañas* y brahmanes, jefes de órdenes, jefes de grupos, maestros de grupos, conocidos y famosos fundadores de sectas considerados por muchos como santos, han venido a pasar las lluvias en Rājagaha. Aquí está Pūraṇa Kassapa, el jefe de una orden, el jefe de un grupo, el maestro de un grupo, el conocido y famoso fundador de una secta considerada por muchos como un santo: ha venido a pasar las lluvias en Rājagaha. También está aquí Makkhali Gosāla... está Ajita Kesakambalin... está Pakudha Kaccāyana... está Sañjaya Belatṭhiputta... está Nigaṇṭha Nātaputta, el jefe de una orden, el jefe de un grupo, el maestro de un grupo, el famoso y conocido fundador de una secta considerada por muchos como un santo: él también ha venido a pasar las lluvias en Rājagaha. También está este samana Gautama, el jefe de una orden, el jefe de un grupo, el maestro de un grupo, el conocido y famoso fundador de una secta considerada por muchos como un santo: él también ha venido a pasar las lluvias en Rājagaha.

Ahora bien, entre estos dignos *samañas* y brahmanes, jefes de órdenes, ¿quiénes son honrados, respetados, reverenciados y venerados por sus discípulos? ¿Y cómo permanecen leales tras honrar y respetarlos?

Entonces, algunos dijeron lo siguiente: —Este Pūraṇa Kassapa es la cabeza de una orden... considerado por muchos como un santo, pero no es honrado, respetado, reverenciado ni venerado por sus discípulos, y sus discípulos no viven leales a él, ni honrándolo ni respetándolo.

En una ocasión Pūraṇa Kassapa estaba enseñando su Dhamma a una asamblea de varios cientos de seguidores. Entonces cierto discípulo suyo lo interrumpió diciendo así: —Señores, no hagan esta pregunta a Pūraṇa Kassapa. Él no sabe eso. Yo sé eso. Háganme esa pregunta. Responderé eso para ustedes, señores.

Sucedió entonces que Pūraṇa Kassapa no se salió con la suya, aunque agitó los brazos y se lamentó diciendo: —Cállense, señores, no hagan ruido, señores. No te preguntan a ti. Me están preguntando a mí. Les responderé.

De hecho, muchos de sus discípulos lo dejaron después de refutar su doctrina de la siguiente manera: “Tú no entiendes este Dhamma y Disciplina. Yo entiendo este Dhamma y Disciplina. ¿Cómo podrías acaso entender este Dhamma y Disciplina? Tu camino está mal. Mi camino es correcto. Soy consistente. Tú eres inconsistente. Lo que debería haberse dicho primero, lo dijiste al final. Lo que debería haberse dicho al último, lo dijiste primero. Lo que habías pensado con tanto cuidado se ha dado la vuelta al revés. Tu doctrina es refutada. Se demuestra que estás equivocado. ¡Ve y aprende mejor o desenrédate si puedes!”

Por lo tanto, Pūraṇa Kassapa no es honrado, respetado, reverenciado y venerado por sus discípulos, y sus discípulos no viven en dependencia de él ni honrándolo ni respetándolo. De hecho, es despreciado con el desprecio que se le muestra a su Dhamma.

Y algunos dijeron esto: —Este Makkhali Gosāla... este Ajita Kesakambalin... este Pakudha Kaccāyana... este Sañjaya Belaṭṭhiputta... Este Nigaṇṭha Nātaputta es el jefe de una orden... [Pero él] no es honrado, respetado, reverenciado y venerado por sus discípulos, ni sus discípulos viven leales a él, honrándolo y respetándolo. De hecho, es despreciado por el desprecio que se le muestra a su Dhamma.

Y algunos decían esto: —Este samaṇa Gautama es el jefe de una orden, el jefe de un grupo, el maestro de un grupo, el conocido y famoso fundador de una secta considerada por muchos como un santo. Es honrado, respetado, reverenciado y venerado por sus discípulos, y sus discípulos viven leales a él, honrándolo y respetándolo. En una ocasión en que el samaṇa Gautama estaba enseñando su Dhamma a una asamblea de varios cientos de seguidores, un cierto discípulo suyo se aclaró la garganta, carraspeando. Por lo tanto, uno de sus compañeros en la vida santa le empujó con la rodilla [para indicarle]: —Cállese, venerable señor; no haga ruido; el Bienaventurado, el Maestro, nos está enseñando el Dhamma.

Cuando el samaṇa Gautama le está enseñando al Dhamma a una asamblea de varios cientos de seguidores, en esa ocasión no hay sonido de sus discípulos tosiendo o despejando sus gargantas. Porque entonces esa gran asamblea está preparada con la expectación: “Escuchemos el Dhamma que el Bienaventurado está a punto de enseñar”.

Es como si un hombre estuviera en una encrucijada presionando [el panal para extraer] la miel pura y un gran grupo de personas estuvieran en expectación, así también, cuando el samaṇa Gautama está enseñando el Dhamma a una asamblea de varios cientos de seguidores, en esa ocasión no hay sonido de sus discípulos tosiendo o limpiando sus gargantas. Porque entonces esa gran asamblea está

preparada de manera expectante: “Escuchemos el Dhamma que el Bienaventurado está a punto de enseñar”.

E incluso aquellos discípulos suyos que abandonan a sus compañeros en la vida santa y abandonan el entrenamiento para volver a la vida inferior; incluso ellos alaban al Maestro y al Dhamma y al Saṅgha; se culpan a sí mismos en lugar de a los demás, diciendo: “Tuvimos mala suerte, tenemos poco mérito; porque, aunque fuimos a la vida sin hogar en un Dhamma tan bien proclamado, no pudimos vivir la vida santa perfecta y pura por el resto de nuestras vidas”. Habiéndose convertido en asistentes del monasterio o seguidores laicos, se comprometen y observan los cinco preceptos.

Por lo tanto, el samaṇa Gautama es honrado, respetado, reverenciado y venerado por sus discípulos, y sus discípulos viven leales a él, honrándolo y respetándolo.

7. —Pero, Udāyin, ¿cuántas cualidades ves en mí por las que mis discípulos me honran, respetan, reverencian y veneran, y viven leales a mí, honrándome y respetándome?

8. —Venerable señor, veo cinco cualidades en el Bienaventurado por las que sus discípulos lo honran, respetan, reverencian y veneran, y viven leales a Él, honrándolo y respetándolo.

¿Cuáles son las cinco? Primero, venerable Señor, el Bienaventurado come poco y elogia comer poco; esto lo veo como la primera cualidad del Bienaventurado por la cual sus discípulos lo honran, respetan, reverencian y veneran, y viven leales a él, honrándolo y respetándolo.

De nuevo, venerable señor, el Bienaventurado se contenta con cualquier tipo de túnica y elogia el contento con cualquier tipo de túnica; esto lo veo como la segunda cualidad del Bienaventurado...

Nuevamente, venerable Señor, el Bienaventurado se contenta con cualquier tipo de comida ofrecida y elogia el contento con cualquier tipo de comida ofrecida; esto lo veo como la tercera cualidad del Bienaventurado...

Nuevamente, venerable Señor, el Bienaventurado se contenta con cualquier tipo de lugar de descanso y elogia el contento con cualquier tipo de lugar de descanso; esto lo veo como la cuarta cualidad del Bienaventurado...

De nuevo, venerable Señor, el Bienaventurado está recluso y alaba la reclusión; esto lo veo como la quinta cualidad del Bienaventurado...

Venerable señor, estas son las cinco cualidades que veo en el Bienaventurado por las cuales sus discípulos lo honran, reverencian y veneran, y viven leales a Él, honrándolo y respetándolo.

9. —Supongamos, Udāyin, que mis discípulos me honran, respetan, reverencian y veneran, y viven leales a mí, honrándome y respetándome, con el siguiente pensamiento: “El samaṇa Gautama

come poco y elogia comer poco”. Sin embargo, hay discípulos míos que viven de una taza o media taza de comida, una fruta de bilva o la mitad de la cantidad de comida de una fruta de bilva, mientras que a veces yo como el contenido completo de mi cuenco o incluso más. Por lo tanto, si mis discípulos me honraran... con el siguiente pensamiento: “El recluso Gautama come poco y elogia comer poco”, entonces esos discípulos míos que viven de una taza de comida... no deberían honrarme, respetarme, reverenciarme y venerarme por esta cualidad, ni deberían vivir leales a mí, honrándome y respetándome.

Supongamos, Udāyin, que mis discípulos me honraran, respetaran, reverenciaran, veneraran, y vivieran leales a mí, honrándome y respetándome, con el siguiente pensamiento: “El samana Gautama está contento con cualquier tipo de túnica y elogia el contento con cualquier tipo de túnica”. Ahora bien, hay discípulos míos que visten túnicas hechas de trapos arrojados a la basura, portadores de túnicas burdas; recogen harapos del suelo de los lugares de cremación, de montones de basura o tiendas, los convierten en túnicas parchadas y las usan. Pero yo a veces uso túnicas dadas por los jefes de familia, túnicas tan finas que el pelo de calabaza es áspero en comparación. Por lo tanto, si mis discípulos me honraran... con el siguiente pensamiento: “El samana Gautama se contenta con cualquier tipo de túnica y elogia el contentamiento con cualquier tipo de túnica”, entonces esos discípulos míos que usan trapos de desecho, portadores de túnicas burdas... no deberían honrarme, respetarme, reverenciarme y venerarme por esta cualidad, ni deberían vivir leales a mí, honrándome y respetándome.

Supongamos, Udāyin, que mis discípulos me honraran, respetaran, reverenciaran y veneraran, viviendo leales a mí, honrándome y respetándome con el siguiente pensamiento: “El samana Gautama está contento con cualquier tipo de comida ofrecida y recomienda el contento con cualquier tipo de comida de dádiva”. Ahora bien, hay discípulos míos que comen alimento, que van colectando de ofrendas de casa en casa sin evitar una sola, que se deleitan en coleccionar su comida; cuando se les invita a entrar en las casas no dan su consentimiento, incluso cuando se les invita a sentarse. Pero yo a veces como en comidas por invitación de arroz selecto con muchas salsas y guisados. Por lo tanto, si mis discípulos me honraran... con el siguiente pensamiento: “El samana Gautama está contento con cualquier tipo de comida ofrecida y elogia el contento con cualquier tipo de comida de dádiva”, entonces esos discípulos míos que comen comida de dádiva... no deberían honrarme, respetarme, reverenciarme y venerarme por esta cualidad, ni deberían vivir leales a mí, honrándome y respetándome.

Supongamos, Udāyin, que mis discípulos me honraran, respetaran, reverenciaran y veneraran, y me fueran leales, honrándome y respetándome, con el siguiente pensamiento: “El recluso Gautama se contenta con cualquier tipo de lugar de descanso y recomienda el contento con cualquier tipo de lugar de descanso”. Ahora bien, hay discípulos míos que son habitantes de raíces de árboles y habitantes al aire libre, que no usan un techo durante ocho meses [del año], mientras que yo a veces vivo en mansiones de dos aguas, recubiertas por dentro y por fuera, protegidas contra el viento, aseguradas con pernos de puerta, con ventanas cerradas. Por lo tanto, si mis discípulos me honraran... con el siguiente pensamiento: “El samaña Gautama se contenta con cualquier tipo de lugar de descanso y elogia el contento con cualquier tipo de lugar de descanso”, entonces esos discípulos míos que son habitantes de raíces de árboles y habitantes al aire libre no deberían honrarme, respetarme, reverenciarme ni venerarme por esta cualidad, ni tampoco deberían vivir leales a mí, honrándome ni respetándome.

Supongamos, Udāyin, que mis discípulos me honraran, me respetaran, me reverenciaran y me veneraran, y vivieran leales a mí, honrándome y respetándome, con el siguiente pensamiento: “El samaña Gautama está recluso y elogia la reclusión”. Ahora bien, hay discípulos míos que son habitantes del bosque, habitantes en lugares de descanso remotos, que viven reclusos en junglas remotas y regresan al seno del Saṅgha una vez cada medio mes para la recitación del *Pātimokkha*. Pero yo a veces vivo rodeado de bhikkhus y bhikkhunīs, de hombres y mujeres seguidores laicos, de reyes y ministros de reyes, de otros sectarios y sus discípulos. Por lo tanto, si mis discípulos me honraran... con el siguiente pensamiento: “El samaña Gautama está recluso y elogia la reclusión”, entonces esos discípulos míos que son habitantes del bosque... no deberían honrarme, respetarme, reverenciarme ni venerarme por esta cualidad, ni deberían vivir leales a mí, honrándome y respetándome.

Por lo tanto, Udāyin, no es debido a estas cinco cualidades que mis discípulos me honran, respetan, reverencian y veneran, y viven leales a mí, honrándome y respetándome.

10. Sin embargo, Udāyin, hay otras cinco cualidades por las que mis discípulos me honran, respetan, reverencian y veneran, y viven leales a mí, honrándome y respetándome. ¿Cuáles son los cinco?

(I. La virtud más elevada)

11. Aquí, Udāyin, mis discípulos me estiman por la virtud más alta diciendo así: —El samaṇa Gautama es virtuoso, posee el agregado supremo de virtud. Esta es la primera cualidad por la cual mis discípulos me honran, respetan, reverencian y veneran, y viven leales a mí, honrándome y respetándome.

(II. Conocimiento y visión)

12. Una vez más, Udāyin, mis discípulos me estiman por mi excelente conocimiento y visión diciendo así: —Cuando el samaṇa Gautama dice: “Yo lo sé”, realmente lo sabe; cuando dice: “Yo veo”, realmente ve. El samaṇa Gautama enseña el Dhamma a través del conocimiento directo, no lo hace sin conocimiento directo; enseña el Dhamma con una base sólida, no lo hace sin una base sólida; enseña el Dhamma de manera convincente, no lo hace de forma poco convincente. Esta es la segunda cualidad por la cual mis discípulos me honran...

(III. La Sabiduría Superior)

13. Nuevamente, Udāyin, mis discípulos me estiman debido a la sabiduría superior diciendo así: —El samaṇa Gautama es sabio; posee el agregado supremo de sabiduría. Es imposible que no prevea las implicaciones de una afirmación,¹ o que no pueda confutar con razones las doctrinas actuales de los demás.

¿Qué piensas, Udāyin? ¿Intervendrían mis discípulos, sabiendo y viendo así, y me interrumpirían? —No, venerable señor. —No espero instrucción de mis discípulos; invariablemente, son mis discípulos quienes esperan de mí la instrucción. Esta es la tercera cualidad por la cual mis discípulos me honran...

(IV. Las Cuatro Nobles Verdades)

14. Nuevamente, Udāyin, cuando mis discípulos han reconocido el sufrimiento del que son víctimas, y del cual son presa, vienen a mí y me preguntan acerca de la noble verdad del sufrimiento. Al preguntarme, les explico la noble verdad del sufrimiento, y satisfago sus mentes con mi explicación. Me preguntan acerca de la noble verdad del origen del sufrimiento... sobre la noble verdad del cese del sufrimiento... sobre la noble verdad de la vía que conduce al cese del sufrimiento. Cuando me preguntan, les explico la noble verdad del camino que conduce al cese del sufrimiento, y satisfago sus mentes con mi explicación. Esta es la cuarta cualidad por la cual mis discípulos me honran...

(V. El Camino de desarrollar estados sanos)

1. Los cuatro fundamentos de la atención plena

15. Nuevamente, Udāyin, he proclamado a mis discípulos la vía para el desarrollo de los cuatro fundamentos de la atención plena (*satipaṭṭhāna*).² Aquí, un bhikkhu contempla el cuerpo como cuerpo, enérgico, plenamente consciente y atento, habiendo abandonado la codicia y el dolor por el mundo. Él permanece contemplando las sensaciones como sensaciones... Él permanece contemplando la mente como mente... Él permanece contemplando los fenómenos experienciales como fenómenos experienciales, enérgico, plenamente consciente y atento, habiendo abandonado la codicia y el dolor por el mundo. Y así muchos discípulos míos viven habiendo alcanzado la consumación y perfección del conocimiento directo.³

2. Los cuatro tipos de esfuerzo.

16. Nuevamente, Udāyin, he proclamado a mis discípulos la vía para desarrollar los cuatro tipos de esfuerzo (*cattāro sammappadhāna*). Aquí un bhikkhu despierta el entusiasmo respecto al no surgimiento de los estados mentales malsanos no surgidos, y hace un esfuerzo, despierta energía, ejerce su mente y se esfuerza. Despierta el entusiasmo por el abandono de los estados malsanos surgidos... Despierta el entusiasmo por promover el surgimiento de estados sanos no surgidos... Despierta el entusiasmo respecto a la continuidad, la no desaparición, el fortalecimiento, el aumento y el cumplimiento del desarrollo de estados sanos surgidos, y hace un esfuerzo, despierta energía, ejerce su mente y se esfuerza. Y así muchos discípulos míos viven habiendo alcanzado la consumación y perfección del conocimiento directo.

3. Las cuatro bases para el poder espiritual

17. Y de nuevo, Udāyin, he proclamado a mis discípulos la vía para desarrollar las cuatro bases [o vías] para el poder espiritual (*cattāro iddhipāda*). Aquí un bhikkhu desarrolla la base del poder espiritual que consiste en la concentración debida a la aspiración (*chandasaṁādhi*) y el esfuerzo con determinación. Desarrolla la base del poder espiritual que consiste en la concentración debido a la energía (*viriyasaṁādhi*) y el esfuerzo con determinación. Desarrolla la base del poder espiritual que consiste en la concentración debido a la [pureza de] la mente (*cittasaṁādhi*) y el esfuerzo con determinación. Desarrolla la base del poder espiritual que consiste en la concentración debido a la investigación (*vimamsāsaṁādhi*) y el esfuerzo con determinación. Y así, muchos discípulos míos viven habiendo alcanzado la consumación y perfección del conocimiento directo.

4. Las cinco facultades espirituales

18. Y de nuevo, Udāyin, he proclamado a mis discípulos el camino para desarrollar las cinco facultades espirituales (*pañcindriya*). Aquí, un bhikkhu desarrolla la facultad de fe (*saddhindriya*), que conduce a la paz, y conduce a la iluminación. Desarrolla la facultad de energía (*vīriyindriya*)... La facultad de atención plena (*satindriya*)... La facultad de concentración (*samādhindriya*)... La facultad de sabiduría (*paññindriya*), que conduce a la paz y lleva a la iluminación. Y así, muchos discípulos míos viven habiendo alcanzado la consumación y perfección del conocimiento directo.

5. Los cinco poderes espirituales

19. De nuevo, Udāyin, he proclamado a mis discípulos la vía para desarrollar los cinco poderes. Aquí un bhikkhu desarrolla el poder de la fe (*saddhābala*), que conduce a la paz, y conduce a la iluminación. Desarrolla el poder de la energía (*vīriyabala*)... el poder de la atención plena (*satibala*)... El poder de la concentración (*samādhibala*)... el poder de la sabiduría (*paññābala*), que conduce a la paz, conduce a la iluminación. Y así, muchos discípulos míos viven habiendo alcanzado la consumación y perfección del conocimiento directo.

6. Los siete factores de la iluminación

20. De nuevo, Udāyin, he proclamado a mis discípulos la vía para desarrollar los siete factores de la iluminación. Aquí, un bhikkhu desarrolla el factor de la iluminación de la atención plena (*satisambojjhaṅga*), que se sustenta en la reclusión, el desapasionamiento y el cese, y da como resultado la renuncia. Desarrolla el factor de la iluminación de la investigación de estados (*dhammavicayasambojjhaṅga*)... el factor de la iluminación de la energía (*vīriyasambojjhaṅga*)... el factor de la iluminación del gozo (*pītisambojjhaṅga*)... el factor de la iluminación de tranquilidad (*passaddhisambojjhaṅga*)... el factor de la iluminación de concentración (*samādhisambojjhaṅga*)... el factor de la iluminación de ecuanimidad (*upekkhāsambojjhaṅga*), que es apoyado por la reclusión, el desapasionamiento y el cese, y resulta en la renuncia. Y así muchos discípulos míos viven habiendo alcanzado la consumación y perfección del conocimiento directo.

7. El Noble Óctuple Sendero

21. Nuevamente, Udāyin, he proclamado a mis discípulos el camino para desarrollar el Noble Óctuple Sendero. Aquí un bhikkhu desarrolla la comprensión correcta, la intención correcta, el lenguaje correcto, la acción correcta, el modo de sustento correcto, el esfuerzo

correcto, la atención plena correcta y la concentración correcta. Y así muchos discípulos míos viven habiendo alcanzado la consumación y perfección del conocimiento directo.

8. Las ocho liberaciones

22. Una vez más, Udāyin, he proclamado a mis discípulos el camino para desarrollar las ocho liberaciones (*vimokkha*).⁴ Poseyendo forma material, uno ve formas [mediante *jhāna*]: esta es la primera liberación.

No poseyendo forma internamente, uno ve formas externamente: esta es la segunda liberación.

Uno es resuelto solo en lo hermoso [un *kaṣiṇa* hermoso o *brahmavihāra*]: esta es la tercera liberación.

Con la completa superación de las percepciones de la forma, con la desaparición de las percepciones del impacto sensorial, con la no atención a las percepciones de diversidad, consciente de que el “espacio es ilimitado”, uno entra y permanece en la base del *espacio ilimitado*: esta es la cuarta liberación.

Al superar completamente la base del *espacio ilimitado*, consciente de que la “conciencia es ilimitada”, uno entra y permanece en la base de la *conciencia ilimitada*: esta es la quinta liberación.

Al superar completamente la base de la *conciencia ilimitada*, consciente de que “no hay nada”, uno entra y permanece en la base de la *nada*: esta es la sexta liberación.

Al superar completamente la base de la *nada*, uno entra y permanece en la base de la *ni percepción ni no-percepción*: esta es la séptima liberación.

Al superar por completo la base de la *ni percepción ni no-percepción*, uno entra y permanece en el *cese de la percepción y la sensación*: esta es la octava liberación.

Y así, muchos discípulos míos viven habiendo alcanzado la consumación y perfección del conocimiento directo.

9. Las ocho bases para la trascendencia

23. De nuevo, Udāyin, he proclamado a mis discípulos la forma de desarrollar las ocho bases para la trascendencia (*abhibhāyatana*).⁵

Percibiendo la forma internamente, uno ve formas externamente, limitadas, atractivas y no atractivas; al trascenderlas, uno percibe así: “Yo sé, yo veo”.

Esta es la primera base para la trascendencia.⁶

Percibiendo la forma internamente, uno ve las formas externamente, inmensurables, atractivas y no atractivas; al trascenderlas, uno percibe así: “Yo sé, yo veo”.

Esta es la segunda base para la trascendencia.

Sin percibir la forma internamente, uno ve las formas externamente, limitadas, atractivas y no atractivas; al trascenderlas, uno percibe así: “Yo sé, yo veo”.

Esta es la tercera base para la trascendencia.⁷

Sin percibir la forma internamente, uno ve formas externamente, inmensurables, atractivas y no atractivas; al trascenderlas, uno percibe así: “Yo sé, yo veo”.

Esta es la cuarta base para la trascendencia.

No percibiendo la forma internamente, uno ve formas externamente, azules, de color azul, de apariencia azul, con luminosidad azul.

Al igual que una flor de lino, que es azul, de color azul, azul en apariencia, con luminosidad azul, o como paño de Benarés suavizado en ambos lados, que es azul, de color azul, de apariencia azul, con luminosidad azul; así también, al no percibir la forma internamente, uno ve las formas externamente... con luminosidad azul; al trascenderlas, uno percibe así: “Yo sé, yo veo”.

Esta es la quinta base para la trascendencia.

Sin percibir la forma internamente, uno ve formas externas, amarillas, de color amarillo, de apariencia amarilla, con luminosidad amarilla.

Al igual que una flor de Kaṇṇikāra, que es amarilla, de color amarillo, de apariencia amarilla, con luminosidad amarilla, o como paño de Benarés alisado por ambos lados, amarillo, de color amarillo, de apariencia amarilla, con luminosidad amarilla; así también, al no percibir la forma internamente, uno ve las formas externamente... con luminosidad amarilla; al trascenderlas, uno percibe así: “Yo sé, yo veo”.

Esta es la sexta base para la trascendencia.

Sin percibir la forma internamente, uno ve formas externas, rojas, de color rojo, de apariencia roja, con luminosidad roja.

Justo como una flor de hibisco, que es roja, de color rojo, de aspecto rojo, con luminosidad roja, o como paño de Benarés alisado por ambos lados, que es rojo, de color rojo, de apariencia roja, con luminosidad roja; así también, al no percibir la forma internamente, uno ve las formas externamente... con luminosidad roja; al trascenderlas, uno percibe así: “Yo sé, yo veo”.

Esta es la séptima base para la trascendencia.

Sin percibir la forma internamente, uno ve formas externas, blancas, de color blanco, de apariencia blanca, con luminosidad blanca.

Al igual que la estrella de la mañana, que es blanca, de color blanco, de apariencia blanca, con luminosidad blanca, o simplemente como paño de Benarés suavizado en ambos lados, que es blanco, de color

blanco, de apariencia blanca, con luminosidad blanca; así también, al no percibir la forma internamente, uno ve las formas externamente... con luminosidad blanca; al trascenderlas, uno percibe así: “Yo sé, yo veo”.

Esta es la octava base de la trascendencia.

Y así muchos discípulos míos viven habiendo alcanzado la consumación y perfección del conocimiento directo.

10. Los diez kasiṇas

24. De nuevo, Udāyin, he proclamado a mis discípulos el camino para desarrollar los diez *kasiṇas*.⁸ Uno contempla el *kasiṇa* de la tierra arriba, abajo y en derredor [en todas las direcciones] (*uddhamadho tiriyaṃ*), en forma unificada e inmensurable. Otro contempla el *kasiṇa* del agua... Otro contempla el *kasiṇa* del fuego... Otro contempla el *kasiṇa* del aire... otro contempla el *kasiṇa* azul... otro contempla el *kasiṇa* amarilla... otro contempla el *kasiṇa* roja... otro contempla el *kasiṇa* blanca... otro contempla el *kasiṇa* del espacio... otro contempla el *kasiṇa* de la conciencia arriba, abajo y en derredor, en forma unificada e inmensurable.

Y así, muchos discípulos míos permanecen habiendo alcanzado la perfección y consumación del conocimiento directo.

11. Los cuatro jhānas

25. De nuevo, Udāyin, he proclamado a mis discípulos la forma de desarrollar los cuatro *jhānas*. Aquí, muy aislado de los placeres sensoriales, aislado de los estados malsanos, un bhikkhu entra y permanece en el primer *jhāna*, que va acompañado de aplicación inicial y aplicación sostenida de la mente, con gozo y placer nacidos de la reclusión.⁹ Hace que el gozo y el placer nacidos de la reclusión permeen, llenen e invadan el cuerpo, de modo que no haya parte de todo su cuerpo que no esté impregnada de gozo y el placer nacidos de la reclusión.

Así como un asistente de baño o su aprendiz amontona limaduras de jabón en un lavabo de metal y, salpicándolas gradualmente con agua, lo amasa hasta que la humedad satura las limaduras de jabón, las permeen y las impregna por dentro y por fuera, pero la bola [formada de esta manera] en sí no exuda: así también, un bhikkhu hace que el gozo y el placer nacidos de la reclusión empapen, llenen e invadan su cuerpo, de modo que no haya ninguna parte de todo el cuerpo que no esté impregnada de gozo y del placer nacidos de la reclusión.

26. De nuevo, con el aquietamiento de la aplicación inicial y la aplicación sostenida de la mente, un bhikkhu entra y permanece en el segundo *jhāna*, que posee autoconfianza y unificación mental, sin aplicación inicial ni aplicación sostenida de la mente, con gozo y placer nacidos de la concentración. Hace que el gozo y el placer nazcan de la concentración empapando, llenado e impregnado ese cuerpo, de modo que no hay ninguna parte de todo el cuerpo que no esté impregnada de gozo y placer nacidos de la concentración.

Como si hubiera un lago cuyas aguas brotaran desde el fondo y no fluyeran del este, oeste, norte o sur, y no se rellenaran de vez en cuando con chubascos de lluvia, entonces la fresca fuente de agua que brotaría en el lago haría que el agua fresca empapara, llenara e impregnara el lago, de modo que no haya parte de todo el lago que no esté impregnada de agua fresca; así también, un bhikkhu hace que el gozo y el placer nacidos de la concentración empapen, llenen e impregnen su cuerpo, de modo que no haya ninguna parte de todo el cuerpo que no esté impregnada de gozo y placer nacidos de la concentración.

27. De nuevo, con el desvanecimiento también del gozo, un bhikkhu permanece en la ecuanimidad, y plenamente atento y consciente, aun sintiendo placer con el cuerpo, entra y permanece en el tercer *jhāna*, debido a lo cual los nobles anuncian: “Aquel que tiene ecuanimidad y es plenamente atento tiene una morada placentera”. Hace que el placer despojado de gozo empape, llene e impregne ese cuerpo, de modo que no hay ninguna parte de todo el cuerpo que no esté impregnada de placer libre de gozo.

Al igual que en un estanque de lotos azules o rojos o blancos, algunos lotos que nacen y crecen en el agua prosperan inmersos en el agua sin salir de él, y el agua fresca empapa, satura, los llena y los impregna hasta sus puntas y sus raíces, de modo que no hay parte de todos esos lotos que no esté impregnada de agua fresca.

Así también, un bhikkhu hace que el placer libre de gozo sature, empape, llene e impregne su cuerpo, de modo que no hay parte de todo el cuerpo que no esté impregnada de placer libre de gozo.

28. De nuevo, con el abandono del placer y el dolor, y con la anterior desaparición de la alegría y el pesar, un bhikkhu entra y permanece en el cuarto *jhāna*, que tiene ni-dolor ni-placer y pureza de atención plena debido a la ecuanimidad. Se sienta impregnando su cuerpo con una mente pura y brillante, de modo que no hay ninguna parte de todo su cuerpo que no esté impregnada de la mente pura y brillante.

Es como si un hombre estuviera sentado cubierto de la cabeza hacia abajo con una tela blanca, de modo que no haya parte de todo su cuerpo que no esté cubierta por la tela blanca.

Así también, un bhikkhu se sienta impregnando su cuerpo con una mente pura y brillante, de modo que no haya ninguna parte de todo el cuerpo que no esté impregnada de la mente pura y brillante.

Y así muchos discípulos míos viven habiendo alcanzado la consumación y perfección del conocimiento directo.

12. Conocimiento introspectivo

29. De nuevo, Udāyin, he proclamado a mis discípulos la siguiente manera de entender lo siguiente:¹⁰ “Este cuerpo mío, hecho de forma material, que consta de los cuatro grandes elementos, procreado por una madre y un padre, y edificado de arroz hervido y papilla, está sujeto a la transitoriedad, a ser desgastado y erosionado, a la disolución y la desintegración, y esta conciencia mía, es sostenida por él y atada a él”.

Supongamos que hubiera una hermosa gema de berilo clara como agua cristalina, de ocho facetas, bien cortada, clara y límpida, poseída de todas las buenas cualidades, y a través de ella se ensartaría un hilo azul, amarillo, rojo, blanco o marrón. Entonces, un hombre con buena vista, tomándola en su mano, podría revisarla diciendo así: “Esta es una hermosa gema de berilo clara como agua cristalina, de ocho facetas, bien cortada, clara y límpida, poseída de todas las buenas cualidades, y a través de ella se ensartara un hilo azul, amarillo, rojo, blanco o marrón”.

Así también he proclamado a mis discípulos la manera de entender lo siguiente: “Este cuerpo mío... está sujeto a la transitoriedad, a ser desgastado y erosionado, a la disolución y la desintegración y esta conciencia mía es sostenida por él y atada a él”.

Por lo tanto, muchos discípulos míos permanecen habiendo alcanzado la consumación y perfección del conocimiento directo.

13. El cuerpo formado por la mente

30. De nuevo, Udāyin, he proclamado a mis discípulos la forma de crear, a partir de este cuerpo, otro cuerpo que tiene forma, confeccionado mentalmente, con todas sus extremidades, sin carecer de alguna facultad.

Tal como si un hombre sacara el contenido de la cáscara de una caña y pensara así: “Este es el contenido, esta es la caña; el contenido es uno, la caña es otra; es de la caña que se ha sacado el contenido”; o como si un hombre sacara una espada de su funda y pensara así: “Esta es la espada, esta es la funda; la espada es una, la funda es otra”; es de la funda que se ha sacado la espada; o como si un hombre fuera a sacar a una serpiente de su madriguera y pensara así: “Esta es la serpiente, esta es la madriguera; la serpiente es una, la madriguera es

otra”; es de la madriguera que la serpiente ha sido extraída.

Así también, he proclamado a mis discípulos la forma de crear a partir de este cuerpo otro cuerpo que tiene forma, confeccionado mentalmente, con todas sus extremidades, y facultades.

Y así, muchos discípulos míos permanecen habiendo alcanzado la consumación y perfección del conocimiento directo.

14. Los tipos de poderes supernormales

31. De nuevo, Udāyin, he proclamado a mis discípulos el camino para ejercer los diversos tipos de poderes sobrenaturales: Habiendo sido uno, se convierte en muchos [individuos]; habiendo sido muchos, se convierten en uno; aparecen y desaparecen; pasan sin impedimento a través de muros, a través de recintos, a través de las montañas, como si pasaran meramente a través del espacio; se sumergen dentro y fuera de la tierra como si fuera agua; caminan sobre el agua sin hundirse, como si fuera tierra; sentados con las piernas cruzadas, viajan por el espacio como pájaros; con sus manos tocan y acarician la luna y el sol, tan majestuosos y poderosos; manejan el dominio corporal incluso hasta el mundo de Brahmā.

Así como un habilidoso alfarero o su aprendiz podrían crear y formar de arcilla bien preparada cualquier forma de olla que desearan; o tal como un hábil trabajador de marfil o su aprendiz podría crear y formar a partir de marfil bien preparado cualquier obra de arte de marfil que deseara; o tal como un hábil orfebre o su aprendiz podría crear y formar con oro bien preparado cualquier obra de arte de oro que deseara; así también, he proclamado a mis discípulos la forma de ejercer los diversos tipos de poderes sobrenaturales... ejerciendo dominio corporal incluso hasta el mundo de Brahmā.

Y así muchos discípulos míos permanecen habiendo alcanzado la consumación y perfección del conocimiento directo.

15. El elemento del oído divino

32. De nuevo, Udāyin, he proclamado a mis discípulos el camino mediante el cual, con el elemento del oído divino, que es purificado y supera al humano, oyen ambos tipos de sonidos, los divinos y los humanos, los que están lejos, así como los cercanos.

Así como un vigoroso trompetista podría hacerse oír sin dificultad en los cuatro cuartos [direcciones cardinales]; así también, he proclamado a mis discípulos el camino por el que, con el elemento del oído divino, oyen los sonidos divinos y humanos, los que están lejos, así como los cercanos.

Y así muchos discípulos míos permanecen habiendo alcanzado la consumación y perfección del conocimiento directo.

16. El entendiendo las mentes de los demás

33. De nuevo, Udāyin, he proclamado a mis discípulos el camino para entender las mentes de otros seres, de otras personas, habiéndolas abarcado con sus propias mentes. Entienden una mente afectada por la lujuria,¹¹ como afectada por la lujuria, y una mente no afectada por la lujuria, como no afectada por la lujuria; entienden una mente afectada por el odio, como afectada por el odio, y una mente no afectada por el odio como no afectada por el odio; entienden una mente afectada por la ofuscación, como afectada por la ofuscación, y una mente no afectada por la ofuscación, como no afectada por la ofuscación; entienden una mente contraída como contraída, y una mente distraída como distraída; entienden una mente exaltada como exaltada [o sublime], y una mente no exaltada como no exaltada; entienden una mente superable como superable, y una mente insuperable como insuperable; entienden una mente concentrada como concentrada, y una mente no concentrada como no concentrada; entienden una mente liberada como liberada, y una mente no liberada como no liberada.

Así como un hombre o una mujer, joven, juvenil y aficionado a los adornos, al ver la imagen de su propia cara en un espejo limpio y brillante o en un recipiente con agua limpia, sabría si hubiera una mancha diciendo: “Hay una mancha”, o sabría si no hubiera mancha diciendo: “No hay mancha”.

Así también, he proclamado a mis discípulos la forma de entender... una mente no liberada como no liberada.

Y así, muchos discípulos míos permanecen habiendo alcanzado la consumación y perfección del conocimiento directo.

17. El recuerdo de vidas pasadas

34. De nuevo, Udāyin, he proclamado a mis discípulos la forma de recordar sus múltiples vidas pasadas, es decir, un nacimiento, dos nacimientos, tres nacimientos, cuatro nacimientos, cinco nacimientos, diez nacimientos, veinte nacimientos, treinta nacimientos, cuarenta nacimientos, cincuenta nacimientos, cien nacimientos, mil nacimientos, cien mil nacimientos, muchos eones de contracción universal [con sus incontables renacimientos], muchos eones de expansión universal, muchos eones de contracción y expansión mundial, a saber: allí me llamé así, de tal clan, con tal apariencia, tal fue mi nutrición, tal mi experiencia de placer y dolor, tal mi vida; y

al fallecer allí, reaparecí en otro lugar; y allí también me llamé así... y partiendo de allí, reaparecí aquí. Así, con sus aspectos y detalles, recuerdan sus múltiples vidas pasadas.

Así, como un hombre podría ir de su propio pueblo a otro pueblo, y luego regresar a su propio pueblo. Podría pensar así: “Pasé de mi propio pueblo a ese pueblo, y allí me quedé de tal manera, me senté de tal manera, hablé de tal manera, guardé silencio de tal manera; y desde ese pueblo fui a ese otro pueblo y allí me quedé de tal manera... guardé silencio de tal manera; y de ese pueblo volví a mi propio pueblo”; así también, he proclamado a mis discípulos la forma de recordar sus múltiples vidas... así con sus aspectos y detalles recuerdan sus múltiples vidas pasadas.

Y así muchos discípulos míos permanecen habiendo alcanzado la consumación y perfección del conocimiento directo.

18. El ojo divino

35. De nuevo, Udāyin, he proclamado a mis discípulos el camino mediante el cual, con el ojo divino, que es purificado y supera al humano, ven a los seres morir y reaparecer, inferiores y superiores, hermosos y feos, afortunados y desafortunados. Entienden [de la siguiente manera] cómo los seres renacen de acuerdo con sus acciones: “Estos seres dignos, que se condujeron mal en el cuerpo, el habla y la mente, agresores de los nobles, equivocados en sus nociones, haciendo efectivas las nociones erróneas en sus acciones, tras la disolución del cuerpo, después de la muerte, reaparecen en un estado de privación, en un mal destino, en la perdición, incluso en el infierno; pero estos seres dignos, que estaban bien conducidos en cuerpo, habla y mente, no agresores de los nobles, de noción correcta, haciendo efectiva la noción correcta en sus acciones, tras la disolución del cuerpo, después de la muerte, han reaparecido en un buen destino, incluso en el mundo celestial”. Así, con el ojo divino, que es purificado y supera al humano, ven a los seres que se van y reaparecen, inferiores y superiores, hermosos y feos, afortunados y desafortunados, y entienden cómo los seres renacen de acuerdo con sus acciones.

Es como si hubiera dos casas con dos puertas y un hombre con buena vista, viera a gente entrando por una puerta y saliendo de la otra.

Así también, he proclamado a mis discípulos el camino por el que, con el ojo divino entienden cómo los seres renacen de acuerdo con sus acciones.

Y así muchos discípulos míos permanecen habiendo alcanzado la consumación y perfección del conocimiento directo.

19. La destrucción de las corrupciones

36. Una vez más, Udāyin, he proclamado a mis discípulos el camino mediante el cual, al darse cuenta por sí mismos con conocimiento directo, ellos entran y aquí y ahora permanecen en la liberación de la mente y la liberación por sabiduría que no tiene manchas debido a la destrucción de las corrupciones (*āsava*).

Es como si hubiera un lago en un receso de montaña, despejado, límpido e intacto, para que un hombre con buena vista en la orilla pudiera ver conchas, grava y guijarros, y también cardúmenes de peces nadando y descansando. Él podría pensar: “Hay en este lago, claro, límpido y sin perturbaciones, conchas, grava y guijarros, y también estos cardúmenes de peces nadando y descansando”.

Así también, he proclamado a mis discípulos el camino mediante el que, al darse cuenta por sí mismos con conocimiento directo, aquí y ahora entran y permanecen en la liberación de la mente y la liberación por sabiduría que no tienen manchas debido a la destrucción de las corrupciones.

Y así, muchos discípulos míos permanecen habiendo alcanzado la consumación y perfección del conocimiento directo.

37. Esta, Udāyin, es la quinta cualidad por la cual mis discípulos me honran, respetan, reverencian y veneran, y viven en dependencia de mí, honrándome y respetándome.

38. Estas, Udāyin, son las cinco cualidades¹² por las que mis discípulos me honran, respetan, reverencian y veneran, y viven en dependencia de mí, honrándome y respetándome.

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. El paribbājaka Udāyin quedó satisfecho y deleitado con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.77

1. BB: *Anāgataṃ vādapathaṃ*. Ñm había traducido: “una consecuencia lógica futura de una afirmación”. El significado parece ser que el Buda comprende todas las implicaciones no expresadas de su propia doctrina, así como de las doctrinas de sus oponentes.
2. BB: Explicado en su totalidad en M.10. Los primeros siete grupos de “estados saludables” (§§15-21) constituyen los treinta y siete requisitos de la iluminación (*bodhipakkhiyā dhammā*).
3. *Abhiññāvosānapāramippatta*. MA explica como el logro del estado de *arahant*. Éste puede ser el único sentido que tiene la palabra *pāramī* en los cuatro Nikāyas. En la literatura Theravāda posterior, comenzando quizás con obras como el Buddhavaṃsa, esta palabra pasa a significar las virtudes perfeccionadas que un *bodhisatta* debe cumplir durante muchas vidas para alcanzar la Budeidad. En ese contexto corresponde a la *pāramitā* de la literatura Mahāyāna, aunque las listas numéricas de virtudes se superponen sólo en parte.
4. MA explica aquí que la liberación (*vimokkha*) significa la liberación total (pero temporal) de la mente de los estados opuestos y su liberación total (pero temporal) al deleitarse en el objeto. La primera liberación es el logro de los cuatro *jhānas* usando un *kasiṇa* (ver §24 y n.8) derivado de un objeto coloreado en el propio cuerpo; el segundo es el logro de los *jhānas* utilizando un *kasiṇa* derivado de un objeto externo; el tercero puede entenderse como el logro de los *jhānas* a través de un *kasiṇa* de colores muy puro y hermoso o de los cuatro *brahmavihāras*. Las liberaciones restantes son los logros inmateriales y el logro del *cese de la percepción y la sensación*.
5. MA explica que éstas se llaman bases de trascendencia (*abhibhāyatana*) porque trascienden (*abhibhavati*, superan) los estados y objetos opuestos: los primeros mediante la aplicación del antídoto apropiado, los segundos mediante el surgimiento del conocimiento.
6. MA: El meditador hace el trabajo preliminar sobre una forma interna, por ejemplo, el azul de los ojos para un *kasiṇa* azul, la piel para un *kasiṇa* amarillo, la sangre para un *kasiṇa* rojo, los dientes para un *kasiṇa* blanco, pero el signo de concentración (*nimitta*) surge externamente. La “trascendencia” de las formas es el logro de la absorción junto con el surgimiento del signo. La percepción “Lo sé, veo” es el pensamiento (*ābhoga*) que ocurre

después de emerger del logro —no dentro del logro. La segunda base de trascendencia difiere de la primera sólo por la extensión del signo de dimensiones limitadas a ilimitadas.

7. MA: Las bases tercera y cuarta implican un trabajo preliminar realizado sobre una forma externa y el surgimiento del signo ocurre también externamente. Las bases quinta a octava se diferencian de la tercera y cuarta por la mayor pureza y luminosidad de sus colores.
8. BB: El *kaṣiṇa* es un objeto de meditación derivado de un dispositivo físico que proporciona un apoyo para adquirir el signo visualizado interiormente. Así, por ejemplo, se puede utilizar un disco hecho de arcilla como objeto preliminar para practicar el *kaṣiṇa* de la tierra, y un cuenco de agua para practicar el *kaṣiṇa* del agua. Los *kaṣiṇas* se explican en detalle en Vsm IV y V. Sin embargo, allí el *kaṣiṇa* espacial está restringido a un espacio limitado, y el *kaṣiṇa* de la conciencia es reemplazado por el *kaṣiṇa* de luz.
9. BB: Los símiles de los *jhānas* también aparecen en M.39, al igual que los símiles de los últimos tres tipos de conocimiento en los párrafos §§34-36.
10. BB: Los párrafos §§29-36 describen ocho variedades de conocimiento superior que, en el *Sāmaññaphala Sutta*, se denominan frutos superiores de la reclusión.
11. NT: Con referencia al uso del término “lujuria”, ver: n.25, M.43.
12. NT: Las últimas cinco cualidades (cuyos subtítulos están numerados del 10 al 14) se refieren a las siguientes categorías: Las diez *kaṣiṇas*, los cuatro *jhānas*, el conocimiento introspectivo, el cuerpo formado por la mente y los tipos de poderes supernormales.

78. *Samaṇamaṇḍikā Sutta* El *Paribbājaka* Samaṇamaṇḍikāputta

1. Esto he escuchado. En una ocasión el Bienaventurado residía en Sāvattḥī, en el Bosquecillo de Jeta, el parque de Anāthapiṇḍika. Ahora, en esa ocasión, el paribbājaka Uggāhamāna Samaṇamaṇḍikāputta se hospedaba en el parque de Mallikā, la plantación de *Tinduka* con una sala para los debates filosóficos,¹ junto con un gran número de seguidores de mendicantes, con hasta trescientos mendicantes.

2. El carpintero Pañcakanga salió de Sāvattḥī al mediodía para ver al Bienaventurado. Entonces pensó: “No es el momento adecuado para ver al Bienaventurado; aún se encuentra en retiro. Y no es el momento adecuado para ver a bhikkhus dignos de estima, ya que aún están en retiro. Supongamos que fuera al parque de Mallikā, a ver al paribbājaka Uggāhamāna Samaṇamaṇḍikāputta”. Considerando así fue al parque de Mallikā.

3. Ahora bien, en esa ocasión, el paribbājaka Uggāhamāna estaba sentado con una gran asamblea de mendicantes que estaban haciendo un alboroto, hablando en voz alta y ruidosa de muchos tipos de charlas sin sentido, como hablar de reyes... (Como en M. 76.4) ... si las cosas son así o no así. El paribbājaka Uggāhamāna Samaṇamaṇḍikāputta vio venir al carpintero Pañcakanga a la distancia. Al verlo, calmó su propia asamblea así: —Señores, mantengan silencio señores, no hagan ruido. Aquí viene el carpintero Pañcakanga, un discípulo del recluso Gautama, uno de los discípulos laicos vestidos de blanco del recluso Gautama que se alojan en Sāvattḥī. A estos venerables les gusta el silencio; son disciplinados en silencio; elogian el silencio. Tal vez si encuentra a nuestra asamblea tranquila, pensará en unirse a nosotros. Entonces los mendicantes se quedaron en silencio.

4. El carpintero Pañcakanga fue a donde se encontraba el paribbājaka Uggāhamāna e intercambió saludos con él. Cuando terminó esta charla cortés y amable, se sentó a un lado. El paribbājaka Uggāhamāna entonces le dijo:

5. —Carpintero, cuando un hombre posee cuatro cualidades, lo describo como consumado en cuanto a lo sano, perfeccionado en

lo sano, un asceta invencible habiendo alcanzado el logro supremo. ¿Cuáles son los cuatro? Propiamente no hace malas acciones corporales, no pronuncia malas palabras, no tiene malas intenciones, y no se gana la vida mediante modo de vida malsano alguno. Cuando un hombre posee estas cuatro cualidades, lo describo como realizado en lo sano, perfeccionado en lo que es sano, un asceta invencible habiendo alcanzado el logro supremo.

6. Entonces el carpintero Pañcakanga no aprobó ni desaprobó las palabras del paribbājaka Uggāhamāna. Sin hacerlo, se levantó de su asiento y se fue, pensando: “Aprenderé el significado de esta declaración en presencia del Bienaventurado”.

7. Luego fue a donde se encontraba el Bienaventurado, y después de rendirle homenaje, se sentó a un lado e informó al Bienaventurado toda su conversación con el paribbājaka Uggāhamāna. Acto seguido el Bienaventurado dijo:

8. —Si eso fuese así, Carpintero, entonces, de acuerdo con la declaración del paribbājaka Uggāhamāna un niño tierno y delicado que yace postrado boca abajo es consumado en lo sano, perfeccionado en lo sano, un asceta invencible habiendo alcanzado al logro supremo. Ya que un bebé tierno y delicado que yace postrado boca abajo, ni siquiera tiene la noción de “cuerpo”, entonces, ¿cómo haría una acción corporal malsana más allá del mero retorcerse? Un bebé tierno y delicado que yace postrado boca abajo ni siquiera tiene la noción de “lenguaje”, entonces, ¿cómo pronunciaría lenguaje malsano más allá de sus lloriqueos? Un bebé tierno y delicado que yace postrado boca abajo ni siquiera tiene la idea de “intención”, entonces, ¿cómo podría tener malas intenciones más allá de un mero enfurruñarse? Un bebé tierno y delicado que yace postrado boca abajo ni siquiera tiene la noción de “modo de subsistencia”, entonces, ¿cómo se ganaría la vida malsanamente más allá de ser amamantado en el pecho de su madre? Si eso fuera así, carpintero, entonces un bebé tierno y delicado que yace postrado boca abajo sería consumado en lo sano... según la declaración del paribbājaka Uggāhamāna.

Carpintero, cuando un hombre posee cuatro cualidades, lo describo, no consumado en lo sano, ni perfeccionado en lo sano, ni como un asceta invencible habiendo alcanzado el logro supremo, sino como alguien que se encuentra en la misma categoría que el niño tierno que yace postrado. ¿Cuáles son las cuatro? Aquí no hace malas acciones corporales, no pronuncia malas palabras, no tiene malas intenciones, y no se gana la vida mediante ningún modo de vida malsano. Cuando un hombre posee estas cuatro cualidades, lo describo, no como consumado... sino como alguien que se encuentra en la misma categoría que el bebé tierno y delicado acostado boca abajo.

9. Cuando un hombre posee diez cualidades, Carpintero, lo describo como realizado en lo sano, perfeccionado en lo sano, un asceta invencible habiendo alcanzado el logro supremo. Pero, en primer lugar, digo que debe entenderse así: “Estos son hábitos malsanos”, y también digo que: “Los hábitos malsanos se originan de esto”, y también:² “Los hábitos malsanos cesan sin remanente (*aparisesā nirujjhanti*) aquí”; y adicionalmente digo: “Uno que practica de esta manera practica el camino hacia el cese de hábitos malsanos”.

Asimismo, digo que debe entenderse de la siguiente manera: “Estos son hábitos saludables”, y también digo: “Los hábitos saludables se originan de esto”; y también: “Los hábitos saludables cesan sin residuo aquí”; y adicionalmente digo: “Uno practicando de esta manera practica el camino hacia el cese de los hábitos saludables”.

Por otra parte, digo que debe entenderse así: “Estas son intenciones malsanas”; y también digo: “Las intenciones malsanas se originan de esto”; y también: “Las intenciones malsanas cesan sin residuo aquí”; y adicionalmente digo: “Uno que practica de esta manera está practicando el camino al cese de las intenciones malsanas”.

Finalmente, digo que debe entenderse así: “Estas son intenciones sanas”; y también digo: “Las intenciones sanas se originan de esto”; y también: “Las intenciones sanas cesan sin resto aquí”; y finalmente digo: “Uno que practica de esta manera practica el camino hacia el cese de las intenciones sanas”.

10. ¿Y cuáles son los hábitos malsanos? Son las acciones corporales malsanas, las acciones verbales malsanas y el modo de vida malsano. Estos se llaman hábitos malsanos.

¿Y de dónde provienen estos hábitos malsanos? Su procedencia se declara de la siguiente manera: se dice que se originan en la mente. ¿Qué mente? Aunque la mente es múltiple, variada y de diferentes aspectos, hay una mente afectada por la avidez, el odio y la ofuscación. Los hábitos malsanos se originan en esa mente.

¿Y dónde cesan estos hábitos malsanos sin remanente? Su cese se declara de la siguiente manera: aquí, un bhikkhu abandona la mala conducta corporal y desarrolla una buena conducta corporal; abandona la mala conducta verbal y desarrolla una buena conducta verbal; abandona la mala conducta mental y desarrolla una buena conducta mental; abandona el sustento incorrecto y se gana la vida con el modo de vida correcto.³ Es aquí donde los hábitos malsanos cesan sin remanente.

¿Y cómo se practica el camino hacia el cese de hábitos malsanos? Aquí un bhikkhu despierta entusiasmo [genera la aspiración, el esmero] (*chandaṃ janeti*) por el no surgimiento de los estados

malsanos no surgidos y hace un esfuerzo, despierta energía, ejerce su mente y se aplica. Despierta entusiasmo por el abandono de los estados malsanos surgidos... Despierta entusiasmo por el surgimiento de estados saludables que aún no han surgido... Despierta entusiasmo por la continuidad, la no desaparición, el fortalecimiento, el aumento y la culminación mediante el desarrollo de estados sanos surgidos, y hace un esfuerzo, despierta energía, ejerce su mente y se aplica. Uno que así practica, practica el camino hacia el cese de los hábitos malsanos.⁴

11. ¿Y cuáles son los hábitos saludables? Son las acciones corporales sanas, las acciones verbales sanas y la pureza del modo de sustento para la vida. Estos se llaman hábitos saludables.

¿Y de dónde se originan estos hábitos saludables? Su origen se declara de la siguiente manera: Se dice que se originan en la mente. ¿Qué mente? Aunque la mente es múltiple, variada y de diferentes aspectos, es una mente que no se ve afectada por la aidez, el odio ni la ofuscación. Los hábitos saludables se originan en esa mente.

¿Y dónde cesan estos hábitos saludables sin remanente? Su cese se declara de la siguiente manera: aquí, un bhikkhu es virtuoso, pero no se identifica con su virtud, y entiende como es en realidad esa liberación de la mente y liberación por la sabiduría en donde estos hábitos saludables cesan sin remanente.⁵

¿Y cómo practica de modo tal que practique el camino hacia el cese de hábitos saludables? Aquí un bhikkhu despierta entusiasmo por el no surgimiento de los estados malsanos no surgidos... por la continuidad, la no desaparición, el fortalecimiento, el aumento y la consumación del desarrollo de estados sanos surgidos, y hace un esfuerzo, despierta energía, ejerce su mente y se aplica. Uno que practica así, practica el camino hacia el cese de los hábitos saludables.⁶

12. ¿Y cuáles son las intenciones malsanas? Son la intención de deseo sensorial, la intención de mala voluntad y la intención de crueldad. Estas se llaman intenciones malsanas.

¿Y de qué se originan estas intenciones malsanas? Su origen se declara de la siguiente manera: se dice que se originan en la percepción. ¿Qué percepción? Aunque la percepción es múltiple, variada y de diferentes aspectos, existe la percepción del deseo sensorial, la percepción de la mala voluntad y la percepción de la crueldad. Las intenciones malsanas se originan en esto.

¿Y dónde cesan estas malas intenciones sin remanente? Su cese se declara de la siguiente manera: aquí, recluso respecto a los placeres sensoriales, recluso de estados malsanos, un bhikkhu entra y permanece en el primer *jhāna*, que está acompañado de aplicación inicial y aplicación sostenida de la mente, con gozo y placer nacidos

de la reclusión. Es aquí donde las intenciones malsanas cesan sin remanente.⁷

¿Y cómo se practica el camino hacia el cese de las intenciones malsanas? Aquí un bhikkhu despierta entusiasmo por el no surgimiento de los estados malsanos aún no surgidos... por la continuidad, la no desaparición, el fortalecimiento, el aumento y la consumación mediante el desarrollo de estados sanos surgidos, y hace un esfuerzo, despierta energía, ejerce su mente y se aplica. Uno que practica así, practica el camino hacia el cese de las intenciones malsanas.⁸

13. ¿Y cuáles son las intenciones sanas? Son la intención de renuncia, la intención de *no mala voluntad* (*abyāpāda*), y la intención de *no crueldad* (*avihiṃsā*) Estas se llaman intenciones sanas.

¿Y de qué se originan estas intenciones sanas? Su origen se declara de la siguiente manera: se dice que se originan en la percepción. ¿Qué percepción? Aunque la percepción es múltiple, variada y de diferentes aspectos, existe la percepción de la renuncia, la percepción de la *no mala voluntad* y la percepción de la *no crueldad*. Las intenciones sanas se originan en esto.

¿Y dónde cesan estas intenciones sanas sin remanente? Su cese se declara de la siguiente manera: aquí, con el aquietamiento de la aplicación inicial y aplicación sostenida de la mente, un bhikkhu entra y permanece en el segundo *jhāna* [MA: propio del logro del fruto del estado del *arahant*], que posee confianza en sí mismo y unificación mental, sin aplicación inicial ni aplicación sostenida de la mente, con gozo y placer nacidos de la concentración. Es aquí donde estas intenciones sanas cesan sin remanente.⁹

¿Y cómo se practica el camino hacia el cese de las intenciones sanas? Aquí un bhikkhu despierta entusiasmo por el no surgimiento de estados malsanos no surgidos... Por la continuidad, la no desaparición, el fortalecimiento, el aumento y la consumación mediante el desarrollo de estados sanos surgidos, y hace esfuerzo, despierta energía, ejerce su mente y se aplica. Uno que practica así, practica el camino conducente hacia el cese de las intenciones sanas.¹⁰

14. Ahora bien, Carpintero, cuando una persona posee diez cualidades la describo como consumada en lo sano, perfeccionado en lo sano, un asceta invencible que ha alcanzado el logro supremo, a saber: aquí un bhikkhu posee la noción correcta de uno que ha ido más allá del entrenamiento,¹¹ la intención correcta de uno que ha ido más allá del entrenamiento, el lenguaje correcto de uno que ha ido más allá del entrenamiento, la acción correcta de uno que ha ido más allá del entrenamiento, el modo de sustento correcto de uno que ha ido más allá del entrenamiento, el esfuerzo correcto de uno que ha ido más allá del entrenamiento, la atención correcta de uno que

ha ido más allá del entrenamiento, la concentración correcta de uno que ha ido más allá del entrenamiento, el conocimiento correcto de uno que ha ido más allá del entrenamiento, y la liberación correcta de uno que ha ido más allá del entrenamiento. Cuando una persona posee estas diez cualidades, la describo como consumada en lo sano, perfeccionada en lo sano, un asceta invencible habiendo alcanzado el logro supremo.

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. El carpintero Pañcakanga quedó satisfecho y deleitado con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.78

1. MA: El parque fue construido por la reina Mallikā, esposa del rey Pasenadi de Kosala, y embellecido con árboles de flores y frutales. Al principio sólo se construyó una sala, de ahí su nombre, pero luego se construyeron muchas salas. Varias compañías de brahmanes y *samañas* se reunían aquí para exponer y discutir sus doctrinas.
2. MA: Primero, el Buda muestra el plano del *arahant*, el que está más allá del entrenamiento (es decir, mencionando las diez cualidades), luego establece un esquema aplicable al *sekha*, el discípulo en entrenamiento superior. La palabra traducida como “hábitos” es *sīla*, que en algunos contextos puede asumir un rango de significado más amplio que el de “virtud”.
3. MA explica que esto se refiere al fruto de la entrada a la corriente, porque es en ese punto que se cumple la virtud de la restricción por parte del *Pātimokkha* (y, para un budista laico, la observancia de los cinco preceptos). MA también interpreta los pasajes posteriores haciendo referencia a las otras vías y frutos supramundanos. Aunque el texto del *sutta* no menciona expresamente estos logros, la interpretación comentada parece estar justificada por la expresión “cesan sin resto [o remanente]” (*aparisesā nirujjhanti*), pues sólo con el logro de las respectivas vías y frutos se puede lograr el cese total de una impureza particular. La visión del comentario se ve respaldada aún más por la culminación de todo el discurso en la figura del *arahant*.
4. MA: En cuanto al camino de entrada a la corriente, se dice que se está practicando para su cese; cuando ha obtenido el fruto de la entrada en la corriente, se dice que han cesado.

NT: La práctica de la vía hacia el cese de los hábitos malsanos es una expresión del esfuerzo correcto, el sexto factor de la vía en el Noble Óctuple Sendero. Cuando se completa la vía de la entrada en la corriente cesan en forma irreversible los tres encadenamientos inferiores y —de acuerdo con los comentarios— las siguientes seis impurezas (*kilesa*): envidia, celos, hipocresía, fraudulencia, denigración y actitud dominadora.

5. BB: Este pasaje muestra al *arahant*, que mantiene una conducta virtuosa pero ya no se identifica con su virtud al concebirla como “yo” y “mío”. Dado que sus hábitos virtuosos ya no generan *kamma*, no pueden describirse como “sanos” [o “saludables”].

6. MA: En cuanto al camino del *arahant*, se dice que está practicando para el cese de los hábitos saludables; cuando ha obtenido el fruto del *arahant*, se dice que éstos han cesado.
7. MA: Esto se refiere al primer *jhāna* perteneciente al fruto del no retorno. El camino del no retorno erradica el deseo sensorial y la mala voluntad, y así previene cualquier surgimiento futuro de las tres intenciones nocivas: el deseo sensual, la mala voluntad y la crueldad.
8. MA: En cuanto al camino del no retorno, se dice que el *sekha* está practicando para el cese de las intenciones malsanas; cuando ha obtenido el fruto del no retorno, se dice que éstas han cesado.
9. MA: Esto se refiere al segundo *jhāna* perteneciente al fruto del *arahant*.
10. MA: En cuanto a la vía del *arahant*, se dice que está practicando para el cese de las intenciones sanas; cuando ha obtenido el fruto del *arahant*, se dice que éstas han cesado. Las intenciones virtuosas del *arahant* no se describen como “saludables” [o “sanas”, son meros actos funcionales, ya que carecen de las correspondientes raíces].
11. Ver: M. 65.34.

79. *Cūḷasakuludāyi Sutta*

El discurso menor a Sakuludāyin

1. Esto he escuchado. En una ocasión el Bienaventurado vivía en Rājagaha, en el bosque de bambúes, en el santuario de las ardillas. Ahora bien, en esa ocasión, el asceta errante (*paribbājaka*) Sakuludāyin se estaba quedando en el santuario de los pavorreales, en el parque de los mendicantes, con una gran asamblea de mendicantes.

2. Entonces, cuando era de mañana, el Bienaventurado se vistió, y tomando su cuenco y su túnica exterior, fue a Rājagaha por la comida de ofrenda. Entonces pensó: “Todavía es demasiado pronto para deambular por comida en Rājagaha. Supongamos que voy a donde se encuentra el *paribbājaka* Sakuludāyin en el santuario de los pavorreales, en el parque de los mendicantes”.

3-4. Luego, el Bienaventurado fue al santuario de los pavorreales, en el parque de los mendicantes. Ahora bien, en esa ocasión, el *paribbājaka* Sakuludāyin estaba sentado con una gran asamblea de mendicantes que estaban haciendo un alboroto... (Como en M.77, §§4-5) ... —¿A propósito de qué discusión están sentados juntos aquí, Udāyin? ¿Y cuál fue tu discusión que fue interrumpida?

5. —Venerable señor, dejemos de lado la discusión por la cual ahora estamos sentados aquí, el Bienaventurado bien puede oírla más tarde. Venerable señor, cuando yo no vengo a esta asamblea, entonces se sientan hablando de muchas clases de charlas sin sentido. Pero cuando yo vengo a esta asamblea, entonces ellos se sientan ante mí con la expectativa: “Oiremos el Dhamma que el recluso Udāyin nos expondrá”. Sin embargo, cuando el Bienaventurado viene, entonces tanto yo como la asamblea nos sentamos ante el Bienaventurado con la expectativa: “Oiremos el Dhamma que el Bienaventurado nos expondrá”.

6. —Entonces, Udāyin, sugiere algo de lo que debería hablar.

—Venerable señor, en los últimos días hubo uno que afirma ser omnisciente y verlo todo, teniendo conocimiento y visión completos, a saber: “Ya sea que esté caminando o de pie o durmiendo o despierto, el conocimiento y visión están continuamente presentes

en mí". Cuando le hice una pregunta acerca del pasado, se tornó evasivo, dejó la conversación a un lado y mostró ira, odio y amargura. Entonces, el gozo con respecto al Bienaventurado surgió en mí así: "Ah, ciertamente es el Bienaventurado, ciertamente es el Sublime el que es hábil en estas cosas".

—Pero, Udāyin, ¿quién es el que declara ser omnisciente y con visión total... y que, sin embargo, cuando le hiciste una pregunta acerca del pasado, eludió [la respuesta], dejó la conversación a un lado y mostró ira, odio y amargura?

—Fue el Nigaṇṭha Nātaputta, venerable señor.

7. —Udāyin, si alguien recuerda sus múltiples vidas pasadas, es decir, un nacimiento, dos nacimientos... Así, con sus aspectos y detalles, si recordara sus múltiples vidas pasadas, entonces podría hacerme una pregunta sobre el pasado o yo podría hacerle una pregunta acerca del pasado, y podría satisfacer mi mente con su respuesta a mi pregunta o yo podría satisfacer su mente con mi respuesta a su pregunta. Si alguien con el ojo divino, que es purificado y supera al humano, viera morir y reaparecer a los seres, inferiores y superiores, hermosos y feos, afortunados y desdichados... y comprendiera cómo los seres renacen según sus acciones, entonces, o bien podría hacerme una pregunta sobre el futuro o yo podría hacerle una pregunta sobre el futuro, y él podría satisfacer mi mente con su respuesta a mi pregunta o yo podría satisfacer su mente con mi respuesta a su pregunta. Pero deja a un lado el pasado, Udāyin, deja a un lado el futuro.

Te enseñaré el Dhamma: "Cuando esto existe, [entonces] eso llega a ser; con el surgimiento de esto, eso surge. Cuando esto no existe, aquello no llega a ser; con el cese de esto, eso cesa".¹

8. —Venerable señor, ni siquiera puedo recordar con sus aspectos y particularidades todo lo que he experimentado dentro de esta existencia presente; entonces, ¿cómo podría recordar mis múltiples vidas pasadas, es decir, un nacimiento, dos nacimientos... con sus aspectos y detalles, como lo hace el Bienaventurado? Y ahora ni siquiera puedo ver a un duende del barro; entonces, ¿cómo podría yo, con el ojo divino, que es purificado y supera al humano, ver morir y reaparecer a los seres, inferiores y superiores, hermosos y feos, afortunados y desdichados... y comprender cómo los seres renacen de acuerdo con sus acciones, tal como lo hace el Bienaventurado? Pero, venerable señor, cuando el Bienaventurado me dijo: —"Pero deja a un lado el pasado, Udāyin, deja que sea el futuro. Te enseñaré el Dhamma, a saber: 'Cuando esto existe, eso llega a ser; con el surgimiento de esto, eso surge. Cuando esto no existe, aquello no llega a ser; con el cese de esto, aquello cesa'", eso es aún menos claro

para mí. Tal vez, venerable señor, yo podría satisfacer la mente del Bienaventurado respondiendo una pregunta sobre la doctrina de nuestros propios maestros.

9. —Bueno, Udāyin, ¿qué se enseña en la doctrina de tus propios maestros?

—Venerable señor, se enseña en la doctrina de nuestros propios maestros: *¡Este es el esplendor perfecto, este es el esplendor perfecto!*

—Pero, Udāyin, dado que se enseña en la doctrina de tus propios maestros: *¡Este es el esplendor perfecto, este es el esplendor perfecto!* ¿cuál es ese esplendor perfecto?

—Venerable señor, ese esplendor es el esplendor perfecto que no es superado por ningún otro esplendor superior, más alto o sublime.

—Pero, Udāyin, ¿qué es ese esplendor que no es superado por ningún otro esplendor superior, más alto o sublime?

—Venerable señor, ese esplendor es el esplendor perfecto que no es superado por ningún otro esplendor superior, más alto o sublime.

10. —Udāyin, podrías continuar así durante mucho tiempo. Dices: “*Venerable señor, ese esplendor es el esplendor perfecto que no es superado por ningún otro esplendor más alto o sublime*”, pero no indicas cuál es ese esplendor.

Supongamos que un hombre dijera: —Estoy enamorado de la chica más hermosa de este país, entonces le preguntarían: —Buen hombre, en cuanto a esa chica más hermosa de este país de la que estás enamorado, ¿sabes si ella es de la clase noble o de la clase brahmán o de la clase de los comerciantes o de la clase de los trabajadores? y ese hombre respondiera: —No. Entonces le preguntarían: —Buen hombre, respecto a esa chica más hermosa de este país de la que estás enamorado, ¿sabes su nombre y clan?... ¿si es alta o baja o de mediana estatura?... ¿si es negra, o morena, o de piel dorada?... ¿en qué pueblo o ciudad vive? Y él respondiera: —No. Y luego le preguntarían: —Buen hombre, ¿entonces amas a una chica que nunca has conocido ni visto? Y él respondiera: —Sí.

¿Qué piensas, Udāyin, que siendo así, las palabras de ese hombre equivaldrían a una tontería?

—Ciertamente, venerable señor, siendo así, la charla de ese hombre equivaldría a una tontería.

—Pero de la misma manera, Udāyin, dices así: —“*Ese esplendor es el esplendor perfecto que no es superado por ningún otro esplendor más alto o sublime*, pero no indicas cuál es ese esplendor”.

11. —Venerable señor, así como una hermosa gema de berilo clara como agua cristalina, de ocho facetas, bien cortada, reposando sobre brocado rojo, resplandece, irradia y brilla, de tal esplendor es el yo [sobreviviente] íntegro después de la muerte.²

12. —¿Qué piensas, Udāyin? Entre esta hermosa gema de berilo, clara como agua cristalina, de ocho facetas, bien cortada, reposando sobre brocado rojo, que brilla, irradia y resplandece, y una luciérnaga en la espesa oscuridad de la noche, ¿cuál de estas dos emite el esplendor que es más excelente y sublime?

—La luciérnaga en la espesa oscuridad de la noche, venerable señor.

13. —¿Qué piensas, Udāyin? Entre esta luciérnaga en la espesa oscuridad de la noche y una lámpara de aceite en la espesa oscuridad de la noche, ¿cuál emite el esplendor que es más excelente y sublime?

—La lámpara de aceite, venerable señor.

14. —¿Qué piensas, Udāyin? Entre esta lámpara de aceite en la espesa oscuridad de la noche y una gran hoguera en la espesa oscuridad de la noche, ¿cuál de estas dos emite el esplendor que es más excelente y sublime?

—La gran hoguera, venerable señor.

15. —¿Qué piensas, Udāyin? Entre esta gran hoguera en la espesa oscuridad de la noche y la estrella de la mañana, hacia el amanecer, en un cielo claro y sin nubes, ¿cuál de estas dos emite el esplendor que es más excelente y sublime?

—La estrella de la mañana, hacia el amanecer, en un cielo claro y sin nubes, venerable señor.

16. —¿Qué piensas, Udāyin? Entre la estrella de la mañana, hacia el amanecer, en un cielo claro y sin nubes, y la luna llena a medianoche en un cielo claro y sin nubes, en el día de Uposatha del decimoquinto día, ¿cuál de estas dos emite el esplendor que es más excelente y sublime?

—La luna llena a la medianoche, en un cielo claro y sin nubes, en el día de Uposatha del decimoquinto día, venerable señor.

17. —¿Qué piensas, Udāyin? Entre la luna llena a medianoche, en un cielo despejado y sin nubes, en el día de Uposatha del decimoquinto día, o el disco solar lleno al mediodía, en un cielo despejado y sin nubes, en otoño, en el último mes de la estación lluviosa, ¿cuál de estas dos emite el esplendor que es más excelente y sublime?

—El disco lleno del sol al mediodía en un cielo claro y sin nubes en otoño en el último mes de la estación lluviosa, venerable señor.

18. —Más allá de esto, Udāyin, conozco muchos *devas* [cuyo esplendor] no es igualado por el resplandor del sol y la luna, y sin embargo, no digo que no haya otro esplendor más alto o sublime que ese esplendor. Pero tú, Udāyin, dices de ese esplendor que es más bajo e insignificante que el de una luciérnaga:

—Este es el esplendor perfecto, pero no indicas qué es ese esplendor.

19. Entonces, Udāyin dijo: —El Bienaventurado ha terminado la discusión; el Sublime ha terminado la discusión.

—Pero, Udāyin, ¿por qué dices eso?

—Venerable señor, se enseña en la doctrina de nuestros propios maestros: “Este es el esplendor perfecto, este es el esplendor perfecto”. Pero al ser presionados, cuestionados, y contrainterrogados sobre la doctrina de nuestros propios maestros por el Bienaventurado, nos encontramos vacíos, huecos y equivocados.

20. —¿Cómo es eso, Udāyin?, ¿Existe un mundo exclusivamente placentero? ¿Existe una forma práctica de realizar un mundo exclusivamente placentero?

—Venerable señor, se enseña en la doctrina de nuestros propios maestros: “Hay un mundo exclusivamente placentero; hay una manera práctica de realizar un mundo exclusivamente placentero”.

21. —Pero, Udāyin, ¿cuál es esa forma práctica de realizar un mundo exclusivamente placentero?

—Aquí, venerable señor, abandonando la matanza de seres vivos, alguien se abstiene de matar seres vivos; abandonando el tomar lo que no se le da, se abstiene de tomar lo que no es dado; abandonando la mala conducta en los placeres sensoriales, se abstiene de la mala conducta en los placeres sensoriales; abandonando el lenguaje falso, se abstiene de lenguaje falso; o bien emprende y practica algún tipo de ascetismo. Esta es la forma práctica de realizar un mundo exclusivamente placentero.

22. —¿Qué piensas, Udāyin? En una ocasión en que alguien abandona la matanza de seres vivos y se abstiene de matar seres vivos, ¿siente entonces él mismo sólo placer o tanto placer como dolor?

—Tanto placer como dolor, venerable señor.

—¿Qué piensas, Udāyin? En una ocasión en que deja de tomar lo que no se le da y se abstiene de tomar lo que no es dado... cuando abandona la mala conducta en los placeres sensoriales y se abstiene de la mala conducta en los placeres sensoriales... cuando abandona el hablar falsamente y se abstiene del lenguaje falso, ¿entonces su ser siente solo placer o placer y dolor a la vez?

—Tanto el placer como el dolor, venerable señor.

—¿Qué piensas, Udāyin? En una ocasión en que emprende y practica algún tipo de ascetismo, ¿siente entonces él mismo solo placer o tanto placer como dolor?

—Tanto el placer como el dolor, venerable señor.

—¿Qué piensas, Udāyin? ¿Se produce la realización de un mundo exclusivamente placentero siguiendo un camino de placer y dolor mixtos?

23. —El Bienaventurado ha terminado la discusión; el Sublime ha terminado la discusión.

—Pero, Udāyin, ¿por qué dices eso?

—Venerable señor, se enseña en la doctrina de nuestros propios maestros: “*Hay un mundo exclusivamente placentero; hay una manera práctica de realizar un mundo exclusivamente placentero*”. Pero al ser presionados, cuestionados y contrainterrogados por el Bienaventurado acerca de la doctrina de nuestros propios maestros, nos encontramos vacíos, huecos y equivocados. Pero ¿cómo es que, venerable señor, existe un mundo exclusivamente placentero? ¿Existe una forma práctica de realizar un mundo exclusivamente placentero?

24. —Hay un mundo exclusivamente placentero, Udāyin; hay una manera práctica de realizar un mundo exclusivamente placentero.

—Venerable señor, ¿cuál es esa práctica de realizar un mundo exclusivamente placentero?

25. —Aquí, Udāyin, completamente apartado de los placeres sensoriales, apartado de los estados malsanos, un bhikkhu entra y permanece en el primer *jhāna*... Con el aquietamiento de la aplicación inicial y aplicación sostenida de la mente, entra y permanece en el segundo *jhāna*... en el tercer *jhāna*... Esta es la manera práctica de realizar un mundo exclusivamente placentero.

—Venerable señor, esa no es la manera práctica para realizar un mundo exclusivamente placentero; de hecho, en ese punto ya se ha realizado un mundo exclusivamente placentero.

—Udāyin, en ese punto aún no se ha realizado un mundo exclusivamente placentero; esa es solo la manera práctica de realizar un mundo exclusivamente placentero.

26. Cuando se dijo esto, la asamblea del asceta errante Sakuludāyin hizo un alboroto, diciendo muy fuerte y ruidosamente: —¡Estamos perdidos junto con las doctrinas de nuestros propios maestros! ¡Estamos perdidos junto con las doctrinas de nuestros propios maestros! ¡No sabemos nada más alto que eso!³

Entonces el paribbājaka Sakuludāyin tranquilizó a esos mendicantes y le preguntó al Bienaventurado:

27. —Venerable señor, ¿en qué momento se realiza un mundo exclusivamente placentero?

—Aquí, Udāyin, ese se realiza con el abandono del placer y el dolor, y con la desaparición previa del gozo y el pesar, un bhikkhu entra y permanece en el cuarto *jhāna*, el cual tiene *ni dolor ni placer* y posee pureza de atención plena debido a la ecuanimidad. Así permanece él con aquellos *devas*, los cuales han surgido en un mundo enteramente placentero, y habla con ellos y entra en conversación con ellos.⁴ Es en este punto que se ha realizado un mundo exclusivamente placentero.

28. —Venerable señor, seguramente es por el bien de realizar ese mundo exclusivamente placentero que los bhikkhus llevan la vida santa bajo el Bienaventurado.

—No es con el fin de realizar ese mundo exclusivamente placentero que los bhikkhus se conducen en la vida santa bajo mi dirección. Hay otros estados, Udāyin, más elevados y sublimes [que ese] y es por el bien de realizarlos que los bhikkhus llevan la vida santa bajo mi dirección.

—¿Cuáles son esos estados más elevados y sublimes, venerable señor, en aras de realizarlos que los bhikkhus llevan la vida santa bajo la dirección del Bienaventurado?

29–36. —Aquí, Udāyin, un Tathāgata aparece en el mundo, Consumado, totalmente iluminado... (Como en M. 51, §§12–19) ... él purifica su mente de la duda.

37. Habiendo así abandonado estos cinco impedimentos, las imperfecciones de la mente que debilitan la sabiduría, completamente apartado de los placeres sensoriales, apartado de los estados malsanos, un bhikkhu entra y permanece en el primer *jhāna*... Este, Udāyin, es un estado más elevado y sublime en aras de realizarse para el cual los bhikkhus llevan la vida santa bajo mi dirección.

38–40. Nuevamente, con el aquietamiento de la aplicación inicial y aplicación sostenida de la mente, un bhikkhu entra y permanece en el segundo *jhāna*... el tercer *jhāna*... el cuarto *jhāna*. Esto también, Udāyin, es un estado más elevado y sublime en aras del cual los bhikkhus llevan la vida santa bajo mi dirección.

41. Cuando su mente concentrada está así purificada, brillante, sin mancha, libre de imperfecciones, maleable, manejable, estable y habiendo alcanzado la imperturbabilidad, la dirige al conocimiento del recuerdo de vidas pasadas. Recuerda sus múltiples vidas pasadas, es decir, un nacimiento, dos nacimientos... (Como en M. 51.24) ... Así, con sus aspectos y detalles, recuerda sus múltiples vidas pasadas. Esto también, Udāyin, es un estado superior y más sublime por el bien del cual los bhikkhus llevan la vida santa bajo mi dirección.

42. Cuando su mente concentrada está así purificada, brillante, sin mancha, libre de imperfecciones, maleable, manejable, estable y habiendo alcanzado la imperturbabilidad, la dirige al conocimiento de la muerte y reaparición de los seres... (Como M. 51.25) ... Así, con el ojo divino, que se purifica y supera al humano, ve morir y reaparecer a los seres, inferiores y superiores, hermosos y feos, afortunados y desdichados, y comprende cómo los seres renacen según sus acciones. Esto también, Udāyin, es un estado más elevado y sublime en aras del cual los bhikkhus llevan la vida santa bajo mi dirección.

43. Cuando su mente concentrada está así purificada, brillante, sin mancha, libre de imperfecciones, maleable, manejable, estable y habiendo alcanzado la imperturbabilidad, la dirige al conocimiento de la destrucción de las corrupciones (*āsava*). Entiende cómo es en realidad: “Esto es sufrimiento” ... (Como en M. 51.26) ... Entiende cómo es en realidad: “Este es el camino que conduce al cese de las corrupciones”.

44. Cuando él conoce y ve así, su mente se libera de la corrupción del deseo sensorial, de la corrupción del devenir [o existencia] y de la corrupción de la ignorancia. Cuando se libera, llega el conocimiento: “Está liberada”. Él comprende: “El nacimiento ha sido destruido, la vida santa se ha vivido, lo que se tenía que hacer se ha hecho, y ya no hay retorno a ningún estado de ser”.

Esto también, Udāyin, es un estado más elevado y sublime en aras del cual los bhikkhus llevan la vida santa bajo mi dirección. Éstos, Udāyin, son esos estados más elevados y sublimes en aras de los cuales los bhikkhus llevan la vida santa bajo mi dirección.

45. Cuando esto fue dicho, el paribbājaka Sakuludāyin dijo al Bienaventurado: —¡Magnífico, venerable señor! ¡Magnífico, venerable señor! El Bienaventurado ha aclarado el Dhamma de muchas maneras, como si estuviera poniendo en pie lo que había sido derribado, revelando lo que estaba oculto, mostrando el camino a quien estaba perdido, o levantando una lámpara en la oscuridad para que aquellos con vista pudieran ver formas visibles. Voy al Bienaventurado en busca de refugio y al Dhamma y al Saṅgha de los bhikkhus. Yo recibiría la salida de la vida hogareña a la vida sin hogar bajo el Bienaventurado, venerable señor; recibiría la plena admisión.

46. Cuando esto fue dicho, la asamblea del paribbājaka Sakuludāyin se dirigió a él así: —No lleve la vida santa bajo el samaṇa Gautama, Maestro Udāyin. Habiendo sido maestro, Maestro Udāyin, no viva como un alumno. Para el Maestro Udāyin, hacerlo sería como si una jarra de agua se convirtiera en un cántaro. No lleve la vida santa bajo el samaṇa Gautama, Maestro Udāyin. Habiendo sido maestro, Maestro Udāyin, no viva como un alumno.

Así es como la asamblea del asceta errante Sakuludāyin le impidió llevar una vida santa bajo la dirección del Bienaventurado.⁵

NOTAS M.79

1. BB: Ver: n.7, M.38.
2. BB: *Evaṃvaṇṇo attā hoti arogo param maraṇā*. La palabra *arogo*, que normalmente significa sano, aquí debe entenderse como permanente. MA dice que habla con referencia al renacimiento en el mundo celestial de *gloria refulgente*, la contraparte objetiva del tercer *jhāna*, del cual ha oído hablar sin alcanzarlo realmente. Su punto de vista parecería caer en la clase descrita en M. 102.3.
3. BB: Los traductores anteriores parecen haberse quedado perplejos ante el verbo *anassāma*. Así, Ñm en Ms traduce la frase: —No renunciamos a las doctrinas de nuestros maestros por este motivo. Y Horner: —Hemos escuchado esto de nuestros propios profesores. Pero *anassāma* es un aoristo [tiempo pretérito que indica una acción puntual] en primera persona del plural de *nassati*, “perecer, perderse”. La misma forma ocurre en M. 27.7. MA explica que sabían que en el pasado los meditadores harían el trabajo preparatorio en el *kasiṇa*, alcanzarían el tercer *jhāna* y renacerían en el mundo de la *gloria refulgente*. Pero a medida que pasó el tiempo, el trabajo preparatorio del *kasiṇa* ya no se entendía y los meditadores no podían alcanzar el tercer *jhāna*. Los ascetas errantes sólo aprendieron que existe “un mundo enteramente placentero” y que las cinco cualidades mencionadas en el párrafo §21 eran la “forma práctica” de lograrlo. No conocían ningún mundo enteramente placentero superior al tercer *jhāna*, ni ningún camino práctico superior a las cinco cualidades.
4. MA: Habiendo alcanzado el cuarto *jhāna*, por poder supernormal va al mundo de la *gloria refulgente* y conversa con los *devas* allí.
5. MA explica que, en una vida anterior, como bhikkhu durante la época del Buda Kassapa, Sakuludāyin había persuadido a otro monje a regresar a la vida laica para obtener sus túnicas y su cuenco, y este *kamma* obstructivo le impidió seguir adelante bajo el Buda en esta vida. Pero el Buda le enseñó dos largos *suttas* para proporcionarle una condición para logros futuros. Fue entonces que, durante el reinado del rey Asoka, Sakuludāyin alcanzó el estado de *arahant* como el *Thera* Assagutta, quien se destacó en la práctica de la benevolencia amorosa.

80. *Vekhanassa Sutta*

A Vekhanassa

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado residía en Sāvattṭhī, en el Bosquecillo de Jeta, el parque de Anāthapiṇḍika.

2. Entonces el asceta errante (*paribbājaka*) Vekhanassa fue hacia donde se encontraba el Bienaventurado e intercambió saludos con él.¹ Cuando terminó esta conversación cortés y amable, se colocó a un lado y en presencia del Bienaventurado pronunció esta exclamación:

—¡Este es el esplendor perfecto, este es el esplendor perfecto!

—Pero, Kaccāna, ¿por qué dices: “Este es el esplendor perfecto, este es el esplendor perfecto”? ¿Qué es ese esplendor perfecto?

—Maestro Gautama, ese esplendor es el esplendor perfecto que no es superado por ningún otro esplendor más alto o sublime.

—Pero, Kaccāna, ¿qué es ese esplendor que no es superado por ningún otro esplendor superior o más sublime?

—Maestro Gautama, ese esplendor es el esplendor perfecto que no es superado por ningún otro esplendor superior o más sublime.

3-11. —Kaccāna, podrías continuar por mucho tiempo de esta manera... (Como en M.79, §§10-18) ... sin embargo, no indicas cuál es ese esplendor.

12. Kaccāna, existen estas cinco ramas de placer sensorial.² ¿Cuáles cinco? Formas cognoscibles por los ojos que son anheladas, deseadas, agradables y atractivas, conectadas con el deseo sensorial, y provocadoras de lujuria. Sonidos cognoscibles por el oído... Olores cognoscibles por la nariz... Sabores cognoscibles por la lengua... Objetos tangibles cognoscibles por el cuerpo que son anhelados, deseados, agradables y atractivos, conectados con el deseo sensorial y provocadores de lujuria. Estas son las cinco ramas del placer sensorial.

13. Ahora, Kaccāna, el placer y el gozo que surgen dependiendo de estas cinco ramas de placer sensorial se llaman placer sensorial. Así, el placer sensorial [surge] a través de los placeres sensoriales, pero más allá del placer sensorial hay un placer en la cima de lo sensorial, y se declara que es el más alto entre ellos.³

14. Cuando se dijo esto, el paribbājaka Vekhanassa dijo: —Es maravilloso, Maestro Gautama, es maravilloso, cuán bien lo ha expresado el Maestro Gautama: “Así el placer sensorial [surge] a través de los placeres sensoriales, pero más allá del placer sensorial hay un placer en la cima de lo sensorial, y eso se declara ser el más alto entre ellos”.

—Kaccāna, para ti que eres de otro punto de vista, que aceptas otra enseñanza, que apruebas otra enseñanza, que buscas un entrenamiento diferente, que sigues a un maestro diferente, es difícil saber qué es la sensualidad, o qué es el placer sensorial, o qué es el placer en la cumbre de lo sensorial. Pero aquellos bhikkhus que son *arahants* con las corrupciones destruidas, que han vivido la vida santa, han hecho lo que tenían que hacer; dejaron la carga, alcanzaron la verdadera meta, destruyeron las ataduras del ser y están completamente liberados mediante el conocimiento final, ellos son los que saben lo que es la sensualidad, lo que es el placer sensorial, o lo que es el placer en la cima de lo sensorial.

15. Cuando se dijo esto, el paribbājaka Vekhanassa se tornó enojado y disgustado, e injurió, menospreció y censuró al Bienaventurado, diciendo: —El *samaṇa* Gautama será derrotado. Luego le dijo al Bienaventurado: —Entonces, hay algunos *samaṇas* y brahmanes aquí que, sin conocer el pasado y sin ver el futuro, inclusive afirman que: “El nacimiento ha sido destruido, la vida santa ha sido vivida, lo que había que hacerse se ha hecho, ya no se llega a ningún estado de ser”. Lo que dicen resulta ser ridículo; resultan ser meras palabras, vacías y huecas.

16. [Entonces, el Bienaventurado le dijo:] —Si algunos *samaṇas* y brahmanes, sin conocer el pasado y sin ver el futuro, sin embargo, afirman: “El nacimiento ha sido destruido, la vida santa ha sido vivida, lo que tenía que ser hecho ha sido hecho, ya no se llega a ningún estado de ser”, pueden ser razonablemente refutados.

Más bien, deja que el pasado haya pasado, Kaccāna, y deja que el futuro venga. Que venga una persona sabia, honesta y sincera, una persona de rectitud, y yo le instruyo, le enseño el Dhamma de tal manera que al practicar como se le instruyó, pronto sabrá y verá por sí misma que así, en verdad, llega a haber una liberación correcta respecto a la atadura, es decir, respecto a la atadura de la ignorancia.

Supongamos, Kaccāna, que hubiera un niño pequeño y tierno acostado boca abajo, atado con fuertes ligaduras [en las cuatro extremidades] con la quinta en el cuello; y más adelante, como consecuencia de su crecimiento y de la maduración de sus facultades, esas ataduras se aflojarían, entonces sabría: “Soy libre”, y no habría más ataduras. Así también, que venga una persona sabia... “Así, en

verdad, se llega a liberar correctamente de la atadura, es decir, de la atadura de la ignorancia”.

17. Cuando esto fue dicho, el paribbājaka Vekhanassa dijo al Bienaventurado: —¡Magnífico, Maestro Gautama! ¡Magnífico, Maestro Gautama! El Maestro Gautama ha aclarado el Dhamma... (Como en M. 74.19) ... para aquellos con vista para ver formas visibles. Voy al Maestro Gautama en busca de refugio, y al Dhamma y al Saṅgha de los bhikkhus. A partir de hoy, que el Bienaventurado me considere como un seguidor laico que ha ido a él en busca de refugio de por vida.

NOTAS M.80

1. MA identifica a Vekhanassa como el maestro de Sakuludāyin.
2. MA: Aunque era un asceta errante, estaba muy concentrado en los placeres sensoriales. El Buda emprendió esta enseñanza para hacerle reconocer su gran preocupación por los placeres sensoriales y, por lo tanto, el discurso sería beneficioso para él.
3. BB: En pāli esta frase toma la forma de un acertijo, y la traducción aquí es conjetural. MA explica que el “placer en la cima de lo sensorial” (o “el placer sensorial más elevado”, *kāmaggasukhaṃ*), es Nibbāna.

4

La división de los reyes
(*Rājavagga*)

81. *Ghaṭṭikāra Sutta*

Ghaṭṭikāra, el alfarero

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado se encontraba viajando de manera itinerante en la región de Kosala junto con un gran Saṅgha de bhikkhus.

2. Entonces el Bienaventurado salió del camino principal y, en cierto lugar, sonrió. Al venerable Ānanda se le ocurrió: “¿Cuál es la razón?, ¿cuál es la causa de la sonrisa del Bienaventurado? Los Tathāgatas no sonríen sin razón”. Así que se arregló la túnica superior sobre un hombro, y extendiendo las manos en saludo reverencial hacia el Bienaventurado le preguntó: —Venerable señor, ¿cuál es el motivo?, ¿cuál es la causa, de la sonrisa del Bienaventurado? Los Tathāgatas no sonríen sin razón.

3. —En una ocasión, Ānanda, en este lugar había un mercado próspero y concurrido llamado Vebhalinga, con muchos habitantes y lleno de gente. Ahora bien, el Bienaventurado Kassapa, Consumado y plenamente iluminado, vivía cerca de la ciudad comercial de Vebhalinga. Fue aquí, de hecho, donde el Bienaventurado Kassapa, Consumado y plenamente iluminado, tuvo su monasterio; fue aquí, de hecho, donde el Bienaventurado Kassapa, Consumado y totalmente iluminado, se sentó y aconsejó al Saṅgha de los bhikkhus.

4. Entonces el venerable Ānanda dobló su túnica de retazos en cuatro, y extendiéndola, dijo al Bienaventurado: —Entonces, venerable señor, permita que el Bienaventurado se siente. De manera que, este lugar habrá sido utilizado por dos seres Consumados, dos seres plenamente iluminados.

El Bienaventurado se sentó en el asiento que había sido preparado y se dirigió al venerable Ānanda así:

5. —En una ocasión, Ānanda, en este lugar había un mercado próspero y concurrido llamado Vebhalinga, con muchos habitantes y lleno de gente. Ahora bien, el Bienaventurado Kassapa, Consumado y plenamente iluminado, vivía cerca de la ciudad comercial de Vebhalinga. Fue aquí, de hecho, donde el Bienaventurado Kassapa, Consumado y plenamente iluminado, tuvo su monasterio; fue aquí, de

hecho, donde el Bienaventurado Kassapa, Consumado y plenamente iluminado, se sentó y aconsejó al Saṅgha de bhikkhus.

6. En Vebhalinga, el Bienaventurado Kassapa, Consumado y plenamente iluminado, tenía un seguidor, como seguidor principal, a un alfarero llamado Ghaṭikāra. Ghaṭikāra el alfarero tenía como amigo, como su amigo cercano, a un estudiante brahmán llamado Jotipāla.¹

Un día, el alfarero Ghaṭikāra se dirigió así al estudiante brahmán Jotipāla: —Mi querido Jotipāla, vayamos a ver al Bienaventurado Kassapa, Consumado y plenamente iluminado. Sostengo que es bueno ver a ese Bienaventurado, Consumado y plenamente iluminado. El estudiante brahmán Jotipāla respondió: —Suficiente, mi querido Ghaṭikāra, ¿de qué sirve ver a ese *samaṇa* calvo?²

Por segunda y tercera vez, el alfarero Ghaṭikāra dijo: —Mi querido Jotipāla, vayamos y veamos al Bienaventurado Kassapa, Consumado y plenamente iluminado. Sostengo que es bueno ver a ese Bienaventurado, Consumado y plenamente iluminado. Y una segunda y tercera vez el estudiante brahmán Jotipāla respondió: —Suficiente, mi querido Ghaṭikāra, ¿de qué sirve ver a ese *samaṇa* calvo? —Entonces, mi querido Jotipāla, tomemos una esponja vegetal y polvos de baño, vayamos al río a bañarnos. —Muy bien, respondió Jotipāla.

7. Así que el alfarero Ghaṭikāra y el estudiante brahmán Jotipāla tomaron una esponja vegetal y polvos de baño y fueron al río a bañarse. Entonces Ghaṭikāra le dijo a Jotipāla: —Mi querido Jotipāla, allí está muy cerca el monasterio del Bienaventurado Kassapa, Consumado y plenamente iluminado. Vayamos y veamos al Bienaventurado Kassapa, Consumado y plenamente iluminado. Sostengo que es bueno ver a ese Bienaventurado, Consumado y plenamente iluminado. Jotipāla respondió: —Suficiente, mi querido Ghaṭikāra, ¿de qué sirve ver a ese *samaṇa* calvo?

Una segunda y una tercera vez, Ghaṭikāra dijo: —Mi querido Jotipāla, allí está el monasterio del Bienaventurado Kassapa... Y una segunda y una tercera vez, el estudiante brahmán Jotipāla respondió: ‘Suficiente, mi querido Ghaṭikāra, ¿de qué sirve de ver a ese recluso, ese *samaṇa* calvo?

8. Entonces el alfarero Ghaṭikāra agarró al estudiante brahmán Jotipāla por el cinturón y dijo: —Mi querido Jotipāla, allí está el monasterio del Bienaventurado Kassapa, Consumado y plenamente iluminado, muy cerca. Vayamos y veamos al Bienaventurado Kassapa, Consumado y plenamente iluminado. Sostengo que es bueno ver a ese Bienaventurado, Consumado y plenamente iluminado. Entonces el estudiante brahmán Jotipāla se desabrochó el cinturón y dijo:

—Suficiente, mi querido Ghaṭṭikāra, ¿de qué sirve ver a ese *samaṇa* calvo?

9. Entonces, cuando el estudiante brahmán Jotipāla se hubo lavado la cabeza, el alfarero Ghaṭṭikāra lo agarró por el cabello³ y le dijo: —Mi querido Jotipāla, allí está el monasterio del Bienaventurado Kassapa, Consumado y plenamente iluminado, muy cerca. Vayamos y veamos al Bienaventurado Kassapa, Consumado y plenamente iluminado. Sostengo que es bueno ver a ese Bienaventurado, Consumado y plenamente iluminado.

Entonces el estudiante brahmán Jotipāla pensó: “¡Es maravilloso, es maravilloso que este alfarero Ghaṭṭikāra, que es de un nacimiento inferior, se atreva a agarrarme del cabello cuando nos hemos lavado la cabeza! Ciertamente esto no puede ser un asunto simple”. Y le dijo al alfarero Ghaṭṭikāra: —¿Llegas hasta este extremo, mi querido Ghaṭṭikāra? —Hasta este extremo llego, mi querido Jotipāla; ¡por lo tanto sostengo que es bueno ver a ese Bienaventurado, Consumado y plenamente iluminado! —Entonces, mi querido Ghaṭṭikāra, suéltame. Visitémoslo.

10. Así que Ghaṭṭikāra el alfarero y Jotipāla el estudiante brahmán fueron a donde se encontraba el Bienaventurado Kassapa, Consumado y plenamente iluminado. Ghaṭṭikāra, después de rendirle homenaje, se sentó a un lado, mientras Jotipāla intercambió saludos con él, y cuando terminó esta conversación cortés y amable, también se sentó a un lado. Ghaṭṭikāra dijo entonces al Bienaventurado Kassapa, Consumado y plenamente iluminado: —Venerable señor, este es el estudiante brahmán Jotipāla, mi amigo, mi amigo cercano. Que el Bienaventurado le enseñe el Dhamma.

Entonces el Bienaventurado Kassapa, Consumado y plenamente iluminado, instruyó, instó, incitó y alegró a Ghaṭṭikāra el alfarero y a Jotipāla el brahmán estudiante con una exposición del Dhamma. Al concluir la exposición, habiéndose deleitado y regocijado con las palabras del Bienaventurado Kassapa, se levantaron de sus asientos y después de rendir homenaje al Bienaventurado Kassapa, Consumado y plenamente iluminado, manteniéndolo a su derecha, partieron.

11. Entonces Jotipāla le preguntó a Ghaṭṭikāra: —Ahora que has escuchado este Dhamma, mi querido Ghaṭṭikāra, ¿por qué no te vas de la vida hogareña a la vida sin hogar?

—Mi querido Jotipāla, ¿no sabes que sostengo a mis padres ciegos y ancianos?

—Entonces, querido Ghaṭṭikāra, seré yo quien salga de la vida hogareña hacia la vida sin hogar.

12. Así que Ghaṭṭikāra el alfarero y Jotipāla el estudiante brahmán fueron al Bienaventurado Kassapa, Consumado y plenamente

iluminado. Después de rendirle homenaje, se sentaron a un lado, y Ghaṭikāra el alfarero dijo al Bienaventurado Kassapa, Consumado y plenamente iluminado: —Venerable señor, este es el estudiante brahmán Jotipāla, mi amigo, mi amigo cercano. Que el Bienaventurado le dé la admisión a la orden.

Y el estudiante brahmán Jotipāla recibió la admisión a la orden por parte del Bienaventurado Kassapa, Consumado y plenamente iluminado, y así recibió la admisión completa.⁴

13. Entonces, no mucho después de que Jotipāla, el estudiante brahmán había recibido la admisión completa —medio mes después de haberla recibido—, el Bienaventurado Kassapa, Consumado y plenamente iluminado, habiendo permanecido en Vebhalinga todo el tiempo que quiso, se dispuso a vagar hacia Benarés. Viajando por etapas, finalmente llegó a Benarés, y allí se fue a vivir al parque de los ciervos en Isipatana.

14. Ahora bien, el rey Kikī de Kāsi escuchó: “parece que el Bienaventurado Kassapa, Consumado y plenamente iluminado, ha llegado a Benarés y está viviendo en el parque de los ciervos en Isipatana”. Así que hizo preparar varios carruajes del reino y, montando un carruaje real, partió de Benarés con toda la pompa de la realeza para ver al Bienaventurado Kassapa, Consumado y plenamente iluminado.

Fue así hasta donde el camino era transitable para los carruajes y, luego se bajó de su carruaje y avanzó a pie hacia el Bienaventurado Kassapa, Consumado y plenamente iluminado. Después de rendirle homenaje, se sentó a un lado y el Bienaventurado Kassapa, Consumado y plenamente iluminado, instruyó, instó, despertó y alegró al Rey Kikī de Kāsi con una exposición del Dhamma.

15. Al concluir la exposición, el rey Kikī de Kāsi dijo: —Venerable señor, permita que el Bienaventurado junto con el Saṅgha de bhikkhus consientan en aceptar de mí la comida de mañana. Y el Bienaventurado Kassapa, Consumado y plenamente iluminado, aceptó en silencio. Entonces, sabiendo que el Bienaventurado Kassapa, Consumado y plenamente iluminado, había aceptado su invitación, se levantó de su asiento y después de rendirle homenaje, manteniéndolo a su derecha, partió.

16. Luego, cuando terminó la noche, el rey Kikī de Kāsi hizo preparar buena comida de varios tipos —preparada en su propia vivienda— con arroz rojo almacenado en gavillas con los granos oscuros seleccionados, junto con muchas salsas y curries, e hizo anunciar el tiempo al Bienaventurado Kassapa, Consumado y plenamente iluminado, así: —Es el momento, venerable señor, la comida está lista.

17. Entonces, siendo de mañana, el Bienaventurado Kassapa, Consumado y plenamente iluminado, vestido y tomando su cuenco y túnica exterior, fue con el Saṅgha de bhikkhus a la morada del rey Kikī de Kāsi y se sentó en el asiento previamente preparado.

Entonces, con sus propias manos, el rey Kikī de Kāsi sirvió y satisfizo al Saṅgha de bhikkhus encabezada por el Bienaventurado Kassapa, Consumado y plenamente iluminado, hubo comido y dejado su cuenco a un lado, el rey Kikī de Kāsi tomó un asiento bajo, se sentó a un lado y dijo: —Venerable señor, que el Bienaventurado acepte de mí una residencia para el periodo de lluvias en Benarés; habrá tal servicio para el Saṅgha.

—Suficiente, rey, mi residencia para las lluvias ya ha sido provista.

Una segunda y una tercera vez el rey Kikī de Kāsi dijo: —Venerable señor, que el Bienaventurado acepte de mí una residencia para las Lluvias en Benarés; eso será de ayuda para el Saṅgha.

—Suficiente, rey, mi residencia para las Lluvias ya ha sido provista.

El rey pensó: —El Bienaventurado Kassapa, Consumado y plenamente iluminado, no acepta de mí una residencia para el retiro de las lluvias en Benarés, y se sintió muy desilusionado y triste.

18. Entonces dijo: —Venerable señor, ¿tiene usted un mejor partidario que yo?

—Lo tengo, gran rey. Hay una ciudad comercial llamada Vebhalinga donde vive un alfarero llamado Ghaṭṭikāra. Es mi partidario, mi principal seguidor.

Ahora tú, gran rey, pensaste: “El Bienaventurado Kassapa, Consumado y plenamente iluminado, no acepta de mí una residencia para las lluvias en Benarés”, y estabas muy desilusionado y triste al respecto; pero el alfarero Ghaṭṭikāra no es ni será así.

El alfarero Ghaṭṭikāra se ha refugiado en el Buda, el Dhamma y el Saṅgha. Se abstiene de matar seres vivientes, de tomar lo que no se le da, de la mala conducta en los placeres sensoriales, de la palabra falsa y del vino, licor y embriagantes, que son la base de la negligencia. Tiene una confianza inquebrantable en el Buda, el Dhamma y el Saṅgha, y posee las virtudes amadas por los nobles. Está libre de dudas sobre el sufrimiento, sobre el origen del sufrimiento, sobre el cese del sufrimiento y sobre el camino que conduce al cese del sufrimiento.

Come una sola comida al día, observa el celibato, es virtuoso, de buen carácter. Ha dejado a un lado las piedras preciosas, la plata y el oro. No cava la tierra en busca de arcilla con un pico o con sus propias manos; lo que se ha desprendido de las orillas de los ríos o lo arrojan las ratas, lo trae a casa en un transportador; cuando ha hecho una olla

dice: —Que el que quiera ponga arroz o frijoles o lentejas selectos, y que se lleve lo que quiera.⁵ Mantiene a sus padres ciegos y ancianos. Habiendo destruido los cinco encadenamientos inferiores, él es uno que reaparecerá espontáneamente [en las *Moradas Puras*] y allí alcanzará el Nibbāna final sin regresar jamás de ese mundo.

19. En una ocasión, cuando vivía en Vebhalinga, siendo de mañana, me vestí y, tomando mi cuenco y mi túnica exterior, fui a donde residían los padres del alfarero Ghaṭṭikāra y les pregunté: —¿Adónde ha ido el alfarero, por favor?

—Venerable señor, su seguidor ha salido; pero tome arroz del caldero y salsa de la cacerola y coma.

Así lo hice, y me fui.

Entonces, el alfarero Ghaṭṭikāra fue a donde se encontraban sus padres y preguntó: —¿Quién tomó arroz del caldero y salsa de la cacerola, comió y se fue?

—Querido mío, el Bienaventurado Kassapa, Consumado y plenamente iluminado, fue quien lo hizo.

Entonces, el alfarero Ghaṭṭikāra pensó: “¡Es una gran ganancia para mí que el Bienaventurado Kassapa, Consumado y plenamente iluminado, tenga tanta confianza en mí!”

Y el gozo y la felicidad nunca lo abandonaron durante medio mes ni a sus padres durante una semana.

20. En otra ocasión cuando estaba viviendo en Vebhalinga, siendo de mañana, me vestí, y tomando mi cuenco y túnica exterior, fui a donde residían los padres del alfarero Ghaṭṭikāra y les pregunté: —¿Adónde ha ido el alfarero, por favor?

—Venerable señor, su seguidor ha salido; pero tome un poco de papilla de la vasija y salsa de la cacerola y coma.

Así lo hice y me fui.

Luego, el alfarero Ghaṭṭikāra fue a ver a sus padres y les preguntó: —¿Quién tomó papilla de la vasija y salsa de la cacerola, comió y se fue?

—Mi querido, el Bienaventurado Kassapa, Consumado y plenamente iluminado fue quien lo hizo.

Entonces el alfarero Ghaṭṭikāra pensó: “¡Es una ganancia para mí, es una gran ganancia para mí que el Bienaventurado Kassapa, Consumado y plenamente iluminado, tenga tanta confianza en mí!”

Y el éxtasis y la felicidad nunca lo abandonaron durante medio mes ni a sus padres durante una semana.

21. En otra ocasión, cuando vivía en Vebhalinga, mi choza tenía una gotera. Entonces me dirigí a los bhikkhus así: —Vayan, bhikkhus, y averigüen si hay hierba en la casa del alfarero Ghaṭṭikāra.

—Venerable señor, no hay hierba en la casa del alfarero Ghaṭṭikāra; solo está la paja de hierba sobre el techo de su taller.

—Vayan, bhikkhus, y quiten la paja de hierba del techo del taller del alfarero Ghaṭikāra.

Así lo hicieron.

Entonces, los padres del alfarero Ghaṭikāra preguntaron a los bhikkhus: —¿Quién está quitando la hierba del techo del taller?

—Hermana, la choza del Bienaventurado Kassapa, Consumado y plenamente iluminado, está goteando.

—¡Tómenlo entonces, venerables señores, tómelo, queridos!

Entonces, el alfarero Ghaṭikāra fue a donde se encontraban sus padres y les preguntó: —¿Quién ha quitado la paja de hierba del techo del taller?

—Los bhikkhus lo hicieron, querido; la choza del Bienaventurado Kassapa, Consumado y plenamente iluminado está goteando.

Entonces, el alfarero Ghaṭikāra pensó: “¡Es una ganancia para mí, es una gran ganancia para mí que el Bienaventurado Kassapa, Consumado y plenamente iluminado, tenga tanta confianza en mí!”

Y el gozo y la felicidad nunca lo abandonaron durante medio mes ni a sus padres durante una semana.

Luego ese taller permaneció tres meses enteramente “con el cielo por techo”, y sin embargo no llovió.

Tal es el alfarero Ghaṭikāra.

—Es una ganancia para el alfarero Ghaṭikāra, es una gran ganancia para él que el Bienaventurado Kassapa, Consumado y plenamente iluminado, confíe en él así.

22. Entonces, el rey Kikī de Kāsi envió al alfarero Ghaṭikāra quinientas carretas de arroz rojo almacenadas en la gavilla, y también materiales para salsa para acompañarlo. Entonces los hombres del rey fueron a donde se encontraba el alfarero Ghaṭikāra y le dijeron: —Venerable señor, hay quinientas carretas de arroz rojo almacenadas en la gavilla, y también materiales de salsa para acompañarlo, enviados a usted por el rey Kikī de Kāsi; por favor, acéptelos.

—El rey está muy ocupado y tiene mucho que hacer. Tengo suficiente. Que esto sea para el rey mismo.⁶

23. —Ahora, Ānanda, podrías pensar lo siguiente: “Ciertamente, alguien más era el estudiante brahmán Jotipāla en esa ocasión”. Pero no debe considerarse así. Yo era el estudiante brahmán Jotipāla en esa ocasión.

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. El venerable Ānanda quedó satisfecho y deleitado con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.81

1. BB: Al final de este sutta, el Buda afirmará que en aquel momento él mismo era Jotipāla. En SN 1:50 / i,35–36 la deidad Ghaṭṭikāra visita al Buda Gautama y recuerda su antigua amistad.

NT: En el tiempo del Buda Kassapa, el brahmán Jotipāla era el *bodhisatta* que, vidas después, se convertiría en el Buda Sakyamuni. El patrón narrativo de este *sutta* es similar al de muchas historias Jātaka y al de historias del origen de los versos del Dhammapada. En estos casos, el Buda hace la conexión entre personajes y eventos del presente con los correspondientes eventos y personajes de alguna de sus vidas pasadas. El objetivo de esto es casi siempre esclarecer causas pasadas en relación con eventos presentes, y así enfatizar las realidades del *kamma* y el renacimiento.

2. BB: Esta parece haber sido una expresión peyorativa común utilizada por los jefes de familia brahmanes con referencia a aquellos que llevaban una vida de renuncia de tiempo completo [es decir, la vida del *samaṇā*], contraria a su propio ideal de mantener el linaje familiar.
3. BB: En Oriente se considera, en circunstancias normales, una grave violación de la etiqueta que una persona de nacimiento inferior toque la cabeza a alguien de nacimiento superior. MA explica que Ghaṭṭikāra estaba dispuesto a arriesgarse a esa violación para persuadir a Jotipāla de encontrarse con el Buda.
4. MA afirma que los *bodhisattas* avanzan bajo la dirección de los Budas, purifican su virtud, aprenden las enseñanzas del Buda, practican la vida meditativa y desarrollan la intuición hasta el conocimiento de la conformidad (*anulomañāṇa*). Pero no se esfuerzan por alcanzar las vías y los frutos (lo que pondría fin a su carrera de *bodhisatta*).
5. BB: Su conducta se aproxima lo más posible a la de un *samaṇa*, hasta lo posible para alguien que todavía lleva una vida familiar. MA explica que no comercia con la cerámica que fabrica, sino que simplemente realiza un libre intercambio de servicios con sus vecinos.
6. MA explica que se negó debido a sus pocos deseos (*appicchata*). Se dio cuenta de que el rey había enviado los alimentos porque había oído el informe del Buda sobre sus propias virtudes, pero pensó: “No necesito esto. Con lo que adquiero a través de mi trabajo puedo mantener a mis padres y hacer ofrendas al Buda”.

82. *Raṭṭhapāla Sutta*

Discurso acerca de Raṭṭhapāla

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado estaba viajando de manera itinerante por el país de los Kurus con un gran Saṅgha de bhikkhus, y finalmente llegó a un pueblo de Kuru llamado Thullakoṭṭhita.

2. Los jefes de familia brahmanes de Thullakoṭṭhita escucharon: “El *samaṇa* Gautama, el hijo de los Sakya que salió de un clan Sakya, ha estado deambulando por el país de Kuru con un gran Saṅgha de bhikkhus y ha venido a Thullakoṭṭhita. Ahora bien, se ha difundido un buen informe del Maestro Gautama en este sentido: ‘Ese Bienaventurado es Consumado, plenamente iluminado, perfecto en verdadero conocimiento y conducta, sublime, conocedor de los mundos, líder incomparable de personas a ser entrenadas, maestro de *devas* y humanos, iluminado, bendito. Él declara este mundo con sus *devas*, sus Māras y sus Brahmās, esta generación con sus reclusos y brahmanes, sus príncipes y su gente, que él mismo ha comprendido con conocimiento directo. Enseña el Dhamma que es bueno en el inicio, bueno en la parte media y bueno en el final, con el significado y fraseo correctos, y revela una vida santa que es completamente perfecta y pura. Ahora bien, es bueno ver tales *arahants*’”.

3. Entonces los jefes de familia brahmanes de Thullakoṭṭhita fueron a donde se encontraba el Bienaventurado. Algunos rindieron homenaje al Bienaventurado y se sentaron a un lado; algunos intercambiaron saludos con él, y cuando terminó esta cortés y amable conversación, se sentaron a un lado; algunos extendieron sus manos en saludo reverencial hacia el Bienaventurado y se sentaron a un lado; algunos pronunciaron su nombre y clan en presencia del Bienaventurado y se sentaron a un lado; y algunos guardaron silencio y se sentaron a un lado. Cuando estuvieron sentados, el Bienaventurado los instruyó, instó, despertó y alegró con una plática sobre el Dhamma.

4. Ahora bien, en ese momento, un miembro del clan llamado Raṭṭhapāla, el hijo del líder del clan en esa misma Thullakoṭṭhita, estaba sentado en la asamblea.¹ Entonces se le ocurrió: “Tal como entiendo el

Dhamma enseñado por el Bienaventurado, no es fácil vivir en un hogar llevando una vida santa, totalmente perfecta y pura como una concha pulida. Supongamos que me afeito el cabello y la barba, me pongo la túnica amarilla y salgo de la vida hogareña a la vida sin hogar”.

5. Luego, los brahmanes cabeza de familia de Thullakoṭṭhita, habiendo sido instruidos, instados, despertados y alegrados por el Bienaventurado con plática sobre el Dhamma, se deleitaron y regocijaron con sus palabras. Entonces se levantaron de sus asientos, y después de rendirle homenaje, partieron, manteniéndolo a su derecha mientras se retiraban.²

6. Poco después de que se fueran, el miembro del clan Raṭṭhapāla fue a donde se encontraba el Bienaventurado, y después de rendirle homenaje, se sentó a un lado y le dijo: —Venerable señor, según entiendo el Dhamma enseñado por el Bienaventurado, mientras se vive en un hogar no es fácil llevar una vida santa, absolutamente perfecta y pura como una concha pulida. Venerable señor, quiero afeitarme el cabello y la barba, ponerme la túnica amarilla y salir de la vida hogareña hacia la vida sin hogar. Recibiría la salida bajo el Bienaventurado, y, así, recibiría la plena admisión.

—¿Tus padres, Raṭṭhapāla, te han permitido salir de la vida hogareña para vivir sin hogar?

—No, venerable señor, mis padres no me lo han permitido.

—Raṭṭhapāla, los Tathāgatas no dan ordenación a nadie que no tenga el permiso de sus padres.

—Venerable señor, me aseguraré de que mis padres me permitan salir de la vida hogareña y pasar a la vida sin hogar.

7. Entonces el miembro del clan Raṭṭhapāla se levantó de su asiento y, después de rendir homenaje al Bienaventurado, partió, manteniéndolo a su derecha.

Fue a ver a sus padres y les dijo: —Madre y padre, según entiendo el Dhamma enseñado por el Bienaventurado, no es fácil vivir en el hogar una vida santa, absolutamente perfecta y pura como una concha pulida. Deseo afeitarme el cabello y la barba, ponerme la túnica amarilla y salir de la vida hogareña y pasar a la vida sin hogar. Denme permiso para salir de la vida hogareña y pasar a la vida sin hogar.

Cuando hubo dicho esto, sus padres respondieron: —Querido Raṭṭhapāla, eres nuestro único hijo, querido y amado. Has sido criado en comodidad, educado en comodidad; no sabes nada del sufrimiento, querido Raṭṭhapāla.³ Incluso en el caso de tu muerte, te perderíamos de mala gana, entonces ¿cómo podríamos darte nuestro permiso para salir de la vida hogareña y vivir sin hogar mientras aún vives?

Por segunda vez... Por tercera vez, el miembro del clan Raṭṭhapāla dijo a sus padres: —Madre y padre... denme permiso para salir de la vida hogareña y vivir sin hogar.

Por tercera vez, sus padres respondieron: —Querido Raṭṭhapāla... ¿cómo podríamos darte nuestro permiso para salir de la vida hogareña y vivir sin hogar mientras aún vives?

Entonces, al no recibir el permiso de sus padres para salir, el miembro del clan Raṭṭhapāla se acostó en el suelo desnudo y dijo: —Aquí mismo moriré o recibiré la salida.

8. Entonces, los padres del miembro del clan Raṭṭhapāla le dijeron: —Querido Raṭṭhapāla, tú eres nuestro único hijo, querido y amado. Has sido criado en comodidad, educado en comodidad; no sabes nada del sufrimiento, querido Raṭṭhapāla. Levántate, querido Raṭṭhapāla, come, bebe y diviértete. Mientras comes, bebes y te diviertes, puedes ser feliz disfrutando de los placeres sensoriales y hacer méritos. No te permitimos salir de la vida hogareña y quedarte sin hogar. Incluso en el caso de tu muerte, te perderíamos de mala gana, entonces ¿cómo podríamos darte nuestro permiso para salir de la vida hogareña y vivir sin hogar mientras aún vives?

Cuando se dijo esto, el miembro del clan Raṭṭhapāla guardó silencio.

Por segunda vez...

Por tercera vez, sus padres le dijeron: —Querido Raṭṭhapāla... ¿cómo podríamos darte nuestro permiso para salir de la vida hogareña y vivir sin hogar mientras aún vives?

Por tercera vez, el miembro del clan Raṭṭhapāla guardó silencio.

9. Entonces los padres del miembro del clan Raṭṭhapāla fueron a donde se encontraban sus amigos y les dijeron: —Queridos, el miembro del clan Raṭṭhapāla se ha acostado en el suelo desnudo, habiendo dicho: “Aquí mismo moriré o recibiré la salida”.

Vengan, queridos, vayan a donde se encuentra el miembro del clan Raṭṭhapāla y díganle: —Amigo Raṭṭhapāla, eres el único hijo de tus padres... Levántate, amigo Raṭṭhapāla, come, bebe y diviértete... ¿Cómo podrían tus padres darte permiso para salir de la vida hogareña y vivir sin hogar mientras tú sigas viviendo?

10. Entonces los amigos del miembro del clan Raṭṭhapāla fueron hacia él y le dijeron: —Amigo Raṭṭhapāla, tú eres el único hijo de tus padres, querido y amado. Has sido criado en comodidad, educado en comodidad; no sabes nada del sufrimiento, amigo Raṭṭhapāla. Levántate, amigo Raṭṭhapāla, come, bebe y diviértete. Mientras comes, bebes y te diviertes puedes ser feliz disfrutando de los placeres sensoriales y hacer méritos. Tus padres no te permiten salir de la vida hogareña y vivir sin hogar. Incluso en el caso de tu muerte,

te perderían de mala gana, así que, ¿cómo podrían darte su permiso para salir de la vida hogareña y vivir sin hogar mientras aún vives? Cuando se dijo esto, el miembro del clan Raṭṭhapāla guardó silencio.

Por segunda vez...

Por tercera vez, sus amigos le dijeron: —Amigo Raṭṭhapāla... ¿cómo podrían darte permiso para salir de la vida hogareña y vivir sin hogar mientras aún vives?

Por tercera vez, el miembro del clan Raṭṭhapāla guardó silencio.

11. Entonces los amigos del miembro del clan Raṭṭhapāla fueron a sus padres y les dijeron: —Madre y padre, el miembro del clan Raṭṭhapāla está acostado en el suelo desnudo, habiendo dicho: “Aquí mismo moriré o recibiré la salida”.

Ahora bien, si ustedes no le dan su permiso para salir de la vida hogareña a la vida sin hogar, morirá allí. Pero si le dan su permiso, lo verán después de que haya sido admitido. Y en caso de que no disfrute de la salida a la vida sin hogar ¿qué otra cosa puede hacer sino volver aquí? Así que denle su permiso para salir de la vida hogareña y vivir sin hogar.

—Entonces, queridos, le daremos permiso al miembro del clan Raṭṭhapāla para salir de la vida hogareña y vivir sin hogar. Pero cuando haya salido, debe visitar a sus padres.

Entonces los amigos del miembro del clan Raṭṭhapāla fueron hacia él y le dijeron: —Levántate, amigo Raṭṭhapāla. Tus padres te permiten pasar de la vida hogareña a la vida sin hogar. Pero cuando hayas sido admitido, debes visitar a tus padres.

12. El miembro del clan Raṭṭhapāla entonces se levantó y, cuando hubo recobrado sus fuerzas, fue a donde se encontraba el Bienaventurado y, después de rendirle homenaje, se sentó a un lado y le dijo: —Venerable señor, tengo de mis padres permiso para salir de la vida hogareña a la vida sin hogar. Que el Bienaventurado me conceda la salida (*pabbajjā*).

Luego, el miembro del clan Raṭṭhapāla recibió la salida bajo el Bienaventurado y, posteriormente, la admisión completa (*upasampadā*).

13. Posteriormente, no mucho después de que el venerable Raṭṭhapāla hubiera recibido la admisión completa, medio mes más tarde, el Bienaventurado, habiendo permanecido en Thullakoṭṭhita todo el tiempo que quiso, partió con destino a Sāvattthī. Viajando de manera itinerante, finalmente llegó a Sāvattthī, y allí residió en el Bosquecillo de Jeta, el parque de Anāthapiṇḍika.

14. En poco tiempo, morando solo, en reclusión, diligente, enérgico y resuelto, el venerable Raṭṭhapāla, al darse cuenta por sí mismo con conocimiento directo, aquí y ahora entró y permaneció en

esa meta suprema de la vida santa por la cual los miembros del clan salen correctamente de la vida hogareña a la vida sin hogar.⁴

Él supo directamente: “El nacimiento ha sido destruido, la vida santa se ha vivido, lo que se tenía que hacer se ha hecho, y ya no hay retorno a ningún estado del ser”.

Y el venerable Raṭṭhapāla se convirtió en uno de los *arahants*.

15. Entonces el venerable Raṭṭhapāla fue a donde se encontraba el Bienaventurado, y después de rendirle homenaje, se sentó a un lado y le dijo: —Venerable señor, deseo visitar a mis padres, si tuviera el permiso del Bienaventurado.

Entonces el Bienaventurado penetró mentalmente en los pensamientos en la mente del venerable Raṭṭhapāla. Cuando supo que el miembro del clan Raṭṭhapāla era incapaz de abandonar el entrenamiento y regresar a la vida inferior, le dijo: —Puedes ir, Raṭṭhapāla, cuando te convenga.

16. Entonces el venerable Raṭṭhapāla se levantó de su asiento y, después de rendir homenaje al Bienaventurado, partió, manteniéndolo a su derecha. Luego ordenó su alojamiento y, tomando su cuenco y su túnica exterior, partió hacia Thullakoṭṭhita. Viajando en forma itinerante, finalmente llegó a Thullakoṭṭhita. Allí residió en Thullakoṭṭhita en el jardín Migācīra del rey Koravya.

Entonces, cuando llegó la mañana, se vistió y tomó su cuenco y su túnica exterior, y fue a Thullakoṭṭhita por ofrendas de comida. Mientras caminaba por comida de casa en casa en Thullakoṭṭhita, llegó a la casa de su propio padre.

17. Ahora bien, en esa ocasión el padre del venerable Raṭṭhapāla estaba sentado en el vestíbulo de la puerta central, mientras le arreglaban el cabello.

Cuando vio venir al venerable Raṭṭhapāla a lo lejos, dijo: —A nuestro único hijo, querido y amado, lo hicieron salir del hogar estos *samaṇas* calvos.

Entonces, en la casa de su propio padre, el venerable Raṭṭhapāla no recibió ni comida ni un cortés rechazo; en cambio, recibió solo malos tratos.

18. Justo en ese momento una esclava perteneciente a uno de sus parientes estaba a punto de tirar unas gachas viejas de avena. Al ver esto, el venerable Raṭṭhapāla le dijo: —Hermana, si vas a tirar esa cosa, entonces viértela aquí, en mi cuenco.

Y mientras lo hacía, reconoció los rasgos característicos de sus manos, de sus pies y de su voz. Luego la esclava fue a donde se encontraba la madre de Raṭṭhapāla y le dijo: —Por favor, mi señora, sepa que Raṭṭhapāla, el hijo de mi señor ha llegado.

—¡Válgame! ¡Si lo que dices es verdad, ya no eres una esclava!

Entonces, la madre del venerable Raṭṭhapāla fue a ver a su padre y le dijo: —Por favor, mi jefe de familia sepa que dicen que el miembro del clan Raṭṭhapāla ha llegado.

19. En ese momento, el venerable Raṭṭhapāla estaba comiendo las viejas gachas junto a la pared de cierto refugio. Su padre fue hacia él y le dijo: —Raṭṭhapāla, querido, seguro que hay... ¡y estás comiendo gachas viejas de avena!¹⁵ ¿No tienes tu propia casa a la que acudir?

—¿Cómo podríamos tener una casa, jefe de familia, cuando hemos pasado de la vida hogareña a la vida sin hogar? Estamos sin hogar. Fuimos a tu casa, pero allí no recibimos ofrendas de alimento ni una cortés negativa; en cambio, solo recibimos malos tratos.

—Ven, querido Raṭṭhapāla, vayamos a la casa.

—Suficiente, jefe de familia, mi comida de hoy ha terminado.

—Entonces, querido Raṭṭhapāla, consiente en aceptar la comida de mañana.

El venerable Raṭṭhapāla consintió en silencio.

20. Entonces, sabiendo que el venerable Raṭṭhapāla había consentido, su padre regresó a su propia casa donde hizo un gran montón con monedas de oro y lingotes y lo cubrió con esteras.

Luego les dijo a las ex esposas del venerable Raṭṭhapāla:

—Vengan, nueras, adórnense con adornos de la forma en que Raṭṭhapāla las encontraba más queridas y adorables.

21. Cuando hubo terminado la noche, el padre del venerable Raṭṭhapāla hizo preparar buena comida de varias clases en su propia casa, e hizo anunciar la hora al venerable Raṭṭhapāla: —Es hora, querido Raṭṭhapāla, la comida está lista.

22. Entonces, siendo por la mañana, el venerable Raṭṭhapāla se vistió, y tomando su cuenco y túnica exterior, fue a la casa de su propio padre y se sentó en el asiento que había sido preparado. Entonces su padre hizo descubrir la pila de monedas de oro y lingotes y dijo: —Querido Raṭṭhapāla, esta es tu fortuna materna; tu fortuna paterna es otra y tu fortuna ancestral es otra más. Querido Raṭṭhapāla, puedes disfrutar de la riqueza y hacer méritos. Ven pues, querido, abandona el entrenamiento y vuelve a la vida inferior; disfruta de la riqueza y haz méritos.

—Jefe de familia, si sigues mi consejo, haz que este montón de monedas de oro y lingotes se cargue en carros y se lleve para ser arrojado a la mitad del río Ganges. ¿Por qué es eso? Porque, jefe de familia, a causa de esto te sobrevendrán tristeza, lamentación, dolor, pena y desesperanza.

23. Entonces, las ex esposas del venerable Raṭṭhapāla le asieron los pies y le dijeron: —¿Cómo son, mi señor, las ninfas por causa de las cuales lleva la vida santa?

—No llevamos la vida santa en aras de ninfas, hermanas.

—Raṭṭhapāla, el hijo de nuestro señor nos llama “hermanas” — gritaron y allí mismo se desmayaron.

24. Entonces el venerable Raṭṭhapāla le dijo a su padre: —jefe de familia, si hay que dar una comida, entonces dala, pero no nos acoses.

—Come entonces, querido Raṭṭhapāla, la comida está lista.

Luego, con sus propias manos, el padre del venerable Raṭṭhapāla le sirvió y lo satisfizo con las diversas clases de buena comida. Cuando el venerable Raṭṭhapāla hubo comido y dejado su cuenco a un lado, se puso de pie y pronunció estas estrofas:

25. “He aquí un títere, vestido ostentosamente,⁶
un cuerpo hecho de llagas,
enfermo, un objeto de preocupación,
donde no hay estabilidad.

He aquí una figura que han adornado,
con joyas y pendientes también,
un esqueleto envuelto en piel,
hecho atractivo por su ropa.

Sus pies, adornados con tinte de henna,
y polvo untado en su cara:
puede seducir a un tonto, pero no
a un buscador de la otra orilla.

Su cabello está vestido con ocho trenzas
y ungüento untado sobre sus ojos:
puede seducir a un tonto, pero no
a un buscador de la otra orilla.

Un cuerpo sucio, bien adornado
como un tarro de ungüento recién pintado:
puede seducir a un tonto, pero no
a un buscador de la otra orilla.

El cazador de ciervos dispuso la trampa,
pero el ciervo no hizo activar la trampa;
comimos solo del anzuelo y ahora partimos
dejando a los cazadores para que se lamenten”.

26. Después de que el venerable Raṭṭhapāla se puso de pie y recitó estas estrofas, fue al jardín Migācīra del rey Koravya y se sentó al pie de un árbol para pasar el día.

27. Entonces el rey Koravya se dirigió así a su guardabosques: — Buen guardabosques, ordena el jardín de Migācīra para que podamos ir al jardín del placer y ver un lugar agradable. — Sí, señor —respondió.

Ahora, mientras limpiaba el jardín de Migācīra, el guardabosque vio al venerable Raṭṭhapāla sentado al pie de un árbol para pasar el día. Cuando lo vio, fue a donde se encontraba el rey Koravya y le dijo: —Señor, el Jardín Migācīra ha sido arreglado. El miembro del clan Raṭṭhapāla está allí, el hijo del líder del clan en este mismo Thullakoṭṭhita, de quien siempre ha hablado muy bien;⁷ está sentado a la raíz de un árbol para permanecer durante el día.

—Entonces, buen guardabosques, basta del jardín del placer por hoy. Ahora iremos a presentar nuestros respetos a ese Maestro Raṭṭhapāla.

28. Entonces, diciendo: “Regalen toda la comida que se ha preparado allí”, el rey Koravya hizo preparar una serie de carruajes reales, y montando en uno de ellos, acompañado por los otros carruajes, salió de Thullakoṭṭhita con toda la pompa de la realeza para ver al venerable Raṭṭhapāla. Condujo hasta donde el camino era transitable para los carruajes, y luego bajó de su carruaje y avanzó a pie seguido de los funcionarios más eminentes hasta donde estaba el venerable Raṭṭhapāla. Intercambió saludos con el venerable Raṭṭhapāla, y cuando terminó esta conversación cortés y amable, se paró a un lado y dijo: —Aquí hay una alfombra de elefante. Que el Maestro Raṭṭhapāla se siente en ella.

—No hay necesidad, gran rey. Siéntate. Estoy sentado en mi propia estera.

El rey Koravya se sentó en un asiento preparado y dijo:

29. —Maestro Raṭṭhapāla, hay cuatro clases de pérdida. Debido a que han experimentado estos cuatro tipos de pérdida, algunas personas aquí se afeitan el cabello y la barba, se ponen la túnica amarilla y abandonan la vida hogareña para vivir sin hogar. ¿Cuáles son los cuatro? Son pérdida por envejecimiento, pérdida por enfermedad, pérdida de riqueza y pérdida de familiares.

30. ¿Y qué es la pérdida por envejecimiento? Aquí, Maestro Raṭṭhapāla, alguien es viejo, anciano, cargado de años, avanzado en la vida, ha llegado a la última etapa. Y se considera así: soy viejo, envejecido, cargado de años, avanzado en la vida, he llegado a la última etapa. Ya no me es fácil adquirir riquezas no adquiridas previamente o aumentar las ya adquiridas. Supongamos que me afeito el cabello y la barba, me pongo la túnica amarilla y salgo de la vida hogareña a la vida sin hogar.

Entonces, debido a que él ha sufrido esa pérdida a través del envejecimiento, se afeita el cabello y la barba, se pone la túnica amarilla y sale de la vida hogareña hacia la vida sin hogar.

A esto se llama pérdida por envejecimiento.

Pero el Maestro Raṭṭhapāla todavía es joven, un joven de cabello negro dotado con la bendición de la juventud, en la flor de la vida. El Maestro Raṭṭhapāla no ha sufrido ninguna pérdida a causa del envejecimiento. ¿Qué ha sabido, visto u oído de tal manera que ha pasado de la vida hogareña a la vida sin hogar?

31. ¿Y qué es la pérdida por enfermedad? Aquí, Maestro Raṭṭhapāla, alguien está afligido, sufriendo y gravemente enfermo. Esa persona considera así: “estoy afligida, sufriendo y gravemente enferma. Ya no es fácil para mí adquirir riquezas no adquiridas previamente... sale a la vida sin hogar. Debido a que ha sufrido esa pérdida a través de la enfermedad... sale de la vida hogareña a la vida sin hogar”.

A esto se le llama pérdida por enfermedad.

Pero el Maestro Raṭṭhapāla ahora está libre de enfermedades y aflicciones; posee una buena digestión que no es ni demasiado fría ni demasiado caliente sino moderada. El Maestro Raṭṭhapāla no ha sufrido ninguna pérdida por enfermedad. ¿Qué ha sabido, visto u oído de tal manera que ha pasado de la vida hogareña a la vida sin hogar?

32. ¿Y qué es la pérdida de riqueza? Aquí, Maestro Raṭṭhapāla, alguien es rico, de gran riqueza, de grandes posesiones. Gradualmente, su riqueza se desvanece. Considera así: “Antes yo era rico, de muchas riquezas, de grandes posesiones. Gradualmente mi riqueza ha disminuido. Ya no es fácil para mí adquirir riqueza no adquirida previamente... sale a la vida sin hogar”. Debido a que él ha sufrido esa pérdida de riqueza... sale de la vida hogareña a la vida sin hogar.

A esto se llama pérdida de riqueza.

Pero el Maestro Raṭṭhapāla es el hijo del líder del clan en esta misma Thullakoṭṭhita. El Maestro Raṭṭhapāla no ha sufrido ninguna pérdida de riqueza. ¿Qué ha sabido, visto u oído de tal manera que ha pasado de la vida hogareña a la vida sin hogar?

33. ¿Y qué es la pérdida de familiares? Aquí, Maestro Raṭṭhapāla, alguien tiene muchos amigos y compañeros, parientes y conocidos. Poco a poco esos parientes suyos van desapareciendo. Considera así: “Antes tenía muchos amigos y compañeros, parientes y conocidos. Gradualmente esos parientes míos han disminuido. Ya no es fácil para mí adquirir riquezas no adquiridas previamente... sale a la vida sin hogar”. Debido a que él ha sufrido esa pérdida de parientes... sale de la vida hogareña a la vida sin hogar. Esto se llama pérdida de familiares.

Pero el Maestro Raṭṭhapāla tiene muchos amigos y compañeros, parientes y conocidos en esta misma Thullakoṭṭhita. El Maestro Raṭṭhapāla no ha sufrido ninguna pérdida de parientes. ¿Qué ha sabido, visto u oído de tal manera que ha pasado de la vida hogareña a la vida sin hogar?

34. Maestro Raṭṭhapāla, estos son los cuatro tipos de pérdida. Debido a que han experimentado estos cuatro tipos de pérdida, algunas personas aquí se afeitan el cabello y la barba, se ponen la túnica amarilla y dejan la vida hogareña para vivir sin hogar. El Maestro Raṭṭhapāla no ha pasado por ninguna de estas pérdidas. ¿Qué ha sabido, visto u oído de tal manera que ha pasado de la vida hogareña a la vida sin hogar?

35. —Gran rey, hay cuatro resúmenes del Dhamma que han sido enseñados por el Bienaventurado que sabe y ve, Consumado y plenamente iluminado. Conociéndolos, viéndolos y escuchándolos, pasé de la vida hogareña a la vida sin hogar. ¿Cuáles son los cuatro?

36. (1) “[La vida en] cualquier mundo es inestable, es arrasada”:⁸ este es el primer resumen del Dhamma enseñado por el Bienaventurado que sabe y ve, Consumado y plenamente iluminado. Sabiendo, viendo y oyendo esto, salí de la vida hogareña a la vida sin hogar.

(2) “[La vida en] cualquier mundo no tiene refugio ni protector”:⁹ este es el segundo resumen del Dhamma enseñado por el Bienaventurado que sabe y ve, Consumado y plenamente iluminado...

(3) “[La vida en] cualquier mundo no tiene nada [intrínsecamente] propio; uno tiene que dejar todo y morir”:¹⁰ este es el tercer resumen del Dhamma enseñado por el Bienaventurado que sabe y ve, Consumado y plenamente iluminado...

(4) “[La vida en] cualquier mundo es incompleta, insaciable, esclava del deseo”:¹¹ este es el cuarto resumen del Dhamma enseñado por el Bienaventurado que sabe y ve, Consumado y plenamente iluminado...

37. Gran rey, estos son los cuatro resúmenes del Dhamma que han sido enseñados por el Bienaventurado que sabe y ve, Consumado y plenamente iluminado. Al saberlos, verlos y escucharlos, salí de la vida hogareña a la vida sin hogar.

38. —El Maestro Raṭṭhapāla dijo: “La vida en cualquier mundo es inestable, es arrasada”. ¿Cómo debe entenderse el significado de esa declaración?”

—¿Qué te parece, gran rey? Cuando tenías veinte o veinticinco años, ¿eras un experto jinete de elefantes, un experto jinete de caballos, un experto conductor de carros, un experto arquero, un experto espadachín, fuerte en muslos y brazos, robusto, capaz en la batalla?

—Cuando tenía veinte o veinticinco años, Maestro Raṭṭhapāla, era un experto jinete de elefantes... fuerte en muslos y brazos, robusto, capaz en la batalla. A veces me pregunto si entonces tenía poderes sobrenaturales. No veía a nadie que pudiera igualarme en fuerza.

—¿Qué te parece, gran rey? ¿Eres ahora tan fuerte en muslos y brazos, tan robusto y capaz en la batalla?

—No, Maestro Raṭṭhapāla. Ahora soy viejo, envejecido, cargado de años, avanzado en la vida, he llegado a la última etapa; mis años han cumplido ochenta. A veces quiero poner mi pie aquí y lo pongo en otro lugar.

—Gran rey, fue por esto por lo que el Bienaventurado, que sabe y ve, Consumado y plenamente iluminado, dijo: “La vida en cualquier mundo es inestable, es arrasada”; y cuando supe, vi y oí esto, salí de la vida hogareña a la vida sin hogar.

—Es maravilloso, Maestro Raṭṭhapāla, es maravilloso lo bien que ha sido expresado por el Bienaventurado que sabe y ve, Consumado y plenamente iluminado: “La vida en cualquier mundo es inestable, es arrasada”. ¡Ciertamente es así!

39. Maestro Raṭṭhapāla, existen en esta corte tropas de elefantes y caballería, y tropas de carros e infantería, que servirán para someter cualquier amenaza hacia nosotros. Ahora bien, el Maestro Raṭṭhapāla dijo: “La vida en cualquier mundo no tiene refugio ni protector”. ¿Cómo debe entenderse el significado de esa afirmación?

—¿Qué te parece, gran rey? ¿Tienes alguna dolencia crónica?

—Tengo una dolencia crónica de viento, Maestro Raṭṭhapāla. A veces, mis amigos y compañeros, parientes y conocidos, se paran a mi alrededor, pensando: “¡Ahora el rey Koravya está a punto de morir, ahora el rey Koravya está a punto de morir!”

—¿Qué te parece, gran rey? ¿Acaso puedes ordenar a tus amigos y compañeros, tus parientes y conocidos: “Vengan, mis buenos amigos y compañeros, mis parientes y conocidos; todos los presentes compartan esta sensación dolorosa para que yo sienta menos dolor”? ¿O tienes que sentir ese dolor tú solo?

—No puedo mandar así a mis amigos y compañeros, ni a mis parientes, Maestro Raṭṭhapāla. Tengo que sentir ese dolor solo.

—Gran rey, fue por esto por lo que el Bienaventurado, que sabe y ve, Consumado y plenamente iluminado, dijo: “La vida en cualquier mundo no tiene refugio ni protector”; y cuando supe, vi y oí esto, salí de la vida hogareña a la vida sin hogar.

—Es maravilloso, Maestro Raṭṭhapāla, es maravilloso lo bien que ha sido expresado por el Bienaventurado que sabe y ve, Consumado y plenamente iluminado: “La vida en cualquier mundo no tiene refugio ni protector”. ¡De hecho es así!

40. Maestro Raṭṭhapāla, existen en esta corte abundantes monedas de oro y lingotes almacenados en bóvedas y desvanes. Ahora bien, el Maestro Raṭṭhapāla dijo: “La vida en cualquier mundo no tiene nada propio; uno tiene que dejarlo todo y morir”. ¿Cómo debe entenderse el significado de esa afirmación?

—¿Qué te parece, gran rey? Ahora que gozas provisto y dotado de las cinco ramas del placer sensorial, ¿acaso podrás tener [esas mismas fuentes de deseo sensorial] en la vida venidera, de modo que pudieras decir: “déjame gozar igualmente provisto y dotado de estas mismas cinco ramas del placer sensorial?” ¿O otros se harán cargo de esta propiedad, mientras que tú tendrás que pasar a la otra vida de acuerdo con tus acciones?

—No puedo tenerlo así en la vida venidera, Maestro Raṭṭhapāla. Por el contrario, otros se harán cargo de esta propiedad mientras que yo tendré que pasar a la otra vida de acuerdo con mis acciones.

—Gran rey, fue por esto por lo que el Bienaventurado, que sabe y ve, Consumado y plenamente iluminado, dijo: “La vida en cualquier mundo no tiene nada propio; uno tiene que dejarlo todo y morir; y cuando supe, vi y oí esto, salí de la vida hogareña a la vida sin hogar”.

—Es maravilloso, Maestro Raṭṭhapāla, es maravilloso lo bien que lo ha expresado el Bienaventurado que sabe y ve, Consumado y plenamente iluminado: “La vida en cualquier mundo no tiene nada propio”; uno tiene que dejarlo todo y seguir adelante. ¡Ciertamente es así!

41. Ahora el Maestro Raṭṭhapāla dijo: “La vida en cualquier mundo es incompleta, insaciable, esclava del deseo”. ¿Cómo debe entenderse el significado de esa declaración?

—¿Qué te parece, gran rey? ¿Reinas sobre el rico país de Kuru?

—Sí, Maestro Raṭṭhapāla, lo hago.

—¿Qué te parece, gran rey? Supongamos que un hombre confiable, digno de confianza viniera a ti desde el este y te dijera: —Por favor, sepa, gran rey, que he venido del este, y allí vi un gran país, poderoso y rico, muy poblado y lleno de gente. Hay muchas tropas de elefantes allí, mucha caballería, tropas de carros e infantería; allí hay mucho marfil, y muchas monedas de oro y lingotes, tanto en bruto como trabajados, y muchas mujeres por esposas. Con sus fuerzas presentes podrías conquistarlo. Entonces, gran rey. ¿Qué harías?

—Lo conquistaríamos, Maestro Raṭṭhapāla, y reinaríamos sobre él.

—¿Qué te parece, gran rey? Supongamos que un hombre digno de confianza y confiable viniera a ti desde el oeste... desde el norte... desde el sur... desde el otro lado del mar y te dijera: —Le ruego que sepa, gran rey, que he venido del otro lado del mar, y allí vi una gran país, poderoso y rico... podría conquistarlo. Entonces, gran rey. ¿Qué harías?

—Nosotros también lo conquistaríamos y reinaríamos sobre él Maestro Raṭṭhapāla.

—Gran rey, fue por esto por lo que el Bienaventurado, que sabe y ve, Consumado y plenamente iluminado, dijo: “La vida en cualquier

mundo es incompleta, insaciable, esclava del deseo; y cuando supe, vi y escuché esto, salí de la vida hogareña a la vida sin hogar”.

—Es maravilloso, Maestro Raṭṭhapāla, es maravilloso lo bien que ha expresado el Bienaventurado que sabe y ve, Consumado y plenamente iluminado: “La vida en cualquier mundo es incompleta, insaciable, esclava del deseo”. ¡De hecho es así!

42. Eso es lo que dijo el venerable Raṭṭhapāla. Y habiendo dicho esto, dijo, además:

“Veo hombres ricos en el mundo, que aún
por ignorancia no dan su riqueza acumulada.
Con avidez atesoran sus riquezas,
anhelando aún más placeres sensoriales.

Un rey que ha conquistado la tierra por la fuerza
y gobierna sobre la tierra limitada por el océano
aún está insatisfecho con la orilla cercana del mar
y tiene hambre de la otra orilla también.

La mayoría de las otras personas también —no solo un rey—
encuentran la muerte aún sujetos al anhelo sin cesar;
[con los planes] aún incompletos dejan el cadáver;
los deseos quedan insatisfechos en el mundo.

Sus parientes se lamentan y se arrancan el cabello,
llorando, “¡Ay de mí! ¡Pobre de mí! ¡Nuestro amado está
muerto!”

Se llevan el cuerpo envuelto en sudarios
para colocarlo en una pira y quemarlo allí.

Envuelto en un sudario, él deja atrás su riqueza,
pinchado con estacas, él arde [sobre la pira].
Y mientras muere, no hay parientes ni amigos
que puedan ofrecerle cobijo ni refugio aquí.

Mientras sus herederos se apoderan de sus riquezas, este ser
debe pasar [a la otra vida] de acuerdo con sus acciones;
y mientras muere, nada puede seguirlo;
ni hijo, ni esposa, ni riqueza, ni propiedad real.

La longevidad no se adquiere con la riqueza
ni la prosperidad puede desterrar la vejez;
corta es esta vida, como dicen todos los sabios,
la eternidad [es algo que la vida] no conoce, solo el cambio.

El rico y el pobre por igual sentirán el toque [de la muerte],
el tonto y el sabio también lo sentirán;
pero mientras el necio yace afligido por su necedad,
ningún sabio temblará al ser tocado [por la muerte].

Mejor es aquí la sabiduría que cualquier riqueza,
ya que por la sabiduría se gana la meta final.
Porque la gente por ignorancia comete malas acciones
mientras fracasan en alcanzar la meta, así vida tras vida.

Así como un ser va al útero y al otro mundo,
renovando la sucesiva ronda de nacimientos,
otro ser más, de poca sabiduría, confiando en aquel,
va también al útero y al otro mundo.

Así como a un ladrón atrapado en un robo
se le hace sufrir por su mala acción,
así a la gente después de la muerte, en el otro mundo,
se le hace sufrir por sus malas acciones.

Placeres sensoriales, variados, dulces, deliciosos,
de muchas maneras diferentes perturban la mente:
viendo el peligro en estos lazos sensuales
elegí llevar una vida sin hogar, oh rey.

Tal como caen los frutos del árbol, así también la gente,
tanto jóvenes como viejos caen cuando este cuerpo se rompe.
Viendo esto también, oh rey, he salido [de la vida hogareña]:
mejor es la vida asegurada del *samaṇa*".

NOTAS M.82

1. BB: Debido a su disposición a correr el riesgo de morir para obtener el permiso de sus padres para salir de la vida hogareña, más tarde el Buda lo declaró el más destacado de los que habían salido a la vida sin hogar por fe. Sus versos se encuentran en Thag, 769–93.
2. NT: Esta es una práctica que puede encontrarse en la vida monástica y que manifiesta respeto hacia alguien. En lo posible, cuando un bhikkhu se retira de la presencia de su maestro, se mantiene de manera que el maestro quede a la derecha del bhikkhu que se retira. Esta es la razón por la cual los bhikkhus y bhikkhunīs visten en los monasterios la túnica de forma que el hombro derecho quede descubierto y siempre se sientan con otro bhikkhu o bhikkhunī de mayor antigüedad manteniéndolo(a) a su derecha. También es la razón por la cual las circunvalaciones para rendir respeto a las estupas se llevan a cabo siempre caminando en el sentido de las manecillas del reloj.
3. BB: Omito aquí las líneas que comienzan con *ehi tvam Raṭṭhapāla*, que se encuentran en SBJ pero que se encuentran entre paréntesis en PTS y en una nota de BBS. Las líneas parecen encajar mejor en el párrafo §8 siguiente, con el verbo *uṭṭhehi* en lugar de *ehi*.
4. BB: Aunque aquí se utiliza la frase común “en poco tiempo”, MA dice que a Raṭṭhapāla le tomó doce años de esforzarse para alcanzar el estado de *arahant*. Esta afirmación parece correcta teniendo en cuenta que en su viaje de regreso a casa de sus padres su padre no lo reconoció inmediatamente.
5. MA explica que su padre quiso decir: “Raṭṭhapāla, querido mío, ahí está nuestra riqueza, no se nos puede llamar pobres, ¡pero tú te sientas en un lugar así comiendo papilla de avena vieja!” Sin embargo, el padre de familia estaba tan afligido por tal dolor que no pudo completar su declaración.
6. BB: Los versos se refieren evidentemente a sus antiguas esposas, adornadas para incitarlo a volver a la vida laica. Curiosamente, no se menciona a las esposas en la porción del *sutta* relacionada con sus días previos a la ordenación.
7. MA: Recordando al *Thera*, el rey lo elogiaba en medio de su ejército o de su harén: “Ese joven ha hecho algo difícil: habiendo abandonado una gran riqueza, salió sin volverse atrás ni mirar a un lado”.
8. *Upaṇīyati loko addhuvo*. MA: “Es arrastrado hacia el envejecimiento y la muerte”.

9. *Attāṇo loko anabhissaro*. MA: “No hay nadie capaz de ofrecerle cobijo ni de consolarlo con un refugio”. Esta afirmación, por supuesto, no niega un refugio respecto al mundo, que es precisamente lo que ofrece el Dhamma.
10. BB: *Assako loko sabbaṃ pahāya gamanīyaṃ*. NT: “El mundo no pertenece a nadie; al final todo debe ser abandonado y uno debe partir”.
11. BB: *Ūno loko atitto taṇhādāso*. NT: “El mundo es deficiente, insaciable y esclavo de la sed del deseo”.

83. *Makhādeva Sutta*

El rey Makhādeva

1. Esto he escuchado.¹ En una ocasión, el Bienaventurado residía en Mithilā, en el Bosquecillo de Mangos de Makhādeva.²

2. Entonces, estando en cierto lugar, el Bienaventurado sonrió. Al venerable Ānanda se le ocurrió: “¿Cuál es la razón?, ¿cuál es la causa de la sonrisa del Bienaventurado? Los Tathāgatas no sonríen sin razón”. Entonces se arregló la túnica superior sobre un hombro, y extendiendo sus manos en saludo reverencial hacia el Bienaventurado, le preguntó: —Venerable señor, ¿cuál es la razón?, ¿cuál es la causa de la sonrisa del Bienaventurado? Los Tathāgatas no sonríen sin razón.

3. —En una ocasión, Ānanda, en este mismo Mithilā había un rey llamado Makhādeva. Fue un rey justo que gobernó de acuerdo con el Dhamma, un gran rey que se estableció en el Dhamma.³ Se condujo por el Dhamma entre los brahmanes y los jefes de familia, entre los habitantes de las ciudades y la gente del campo, y observó los días de Uposatha en los días catorce, quince y octavo de la quincena.⁴

4. Ahora bien, al final de muchos años, muchos cientos de años, muchos miles de años, el rey Makhādeva se dirigió a su peluquero de esta manera: —Buen peluquero, cuando veas que me crecen canas en la cabeza, entonces dímelo: —Sí, señor —respondió. Y después de muchos años, muchos cientos de años, muchos miles de años, el peluquero vio crecer canas en el cabello del rey Makhādeva.⁵ Cuando las vio, le dijo al rey: —Los mensajeros divinos han aparecido, señor; en la cabeza de su Majestad se ven crecer canas. —Entonces, buen peluquero, saca con cuidado esas canas con unas pinzas y ponlas en mi palma. —Sí, señor, contestó, y arrancó esas canas cuidadosamente con pinzas y las puso en la palma del rey.

Entonces el rey Makhādeva le dio la bendición de una aldea a su peluquero, y llamando al príncipe, su hijo mayor, dijo: —Querido príncipe, los mensajeros divinos han aparecido;⁶ se ven canas creciendo en mi cabeza. He disfrutado de los placeres sensoriales humanos; ahora es el momento de buscar los placeres sensoriales divinos. Ven, querido príncipe, toma el control de la realeza. Me

afeitaré el cabello y la barba, me pondré la túnica amarilla y saldré de la vida hogareña a la vida sin hogar. Y ahora, querido príncipe, cuando tú también veas crecer canas en tu cabeza, entonces, después de darle la bendición de un pueblo a tu peluquero, y después de instruir cuidadosamente al príncipe, tu hijo mayor, en la realeza, afeítate el cabello y la barba, ponte la túnica amarilla y sal de la vida hogareña hacia la vida sin hogar. Continúa esta buena práctica instituida por mí y no seas el último hombre. Querido príncipe, cuando hay dos hombres viviendo, aquel bajo el cual se produce una infracción de esta buena práctica, es el último hombre entre ellos. Por lo tanto, querido príncipe, te digo: continúa con esta buena práctica instituida por mí y no seas el último hombre.

5. Luego, después de dar la bendición de una aldea a su peluquero y después de instruir cuidadosamente al príncipe, su hijo mayor, en la realeza, en la arboleda de mangos de Makhādeva, se afeitó el cabello y la barba, se puso la túnica amarilla y salió de la vida hogareña hacia la vida sin hogar.

Permaneció impregnando un cuadrante [o dirección cardinal] con una mente imbuida de benevolencia amorosa, asimismo el segundo, asimismo el tercero, asimismo el cuarto; así arriba, abajo, alrededor y en todas partes, y para todos como para sí mismo, permaneció impregnando el mundo que todo lo abarca con una mente imbuida de benevolencia amorosa, abundante, exaltada, inmensurable, sin hostilidad y sin mala voluntad.

Permaneció impregnando un cuadrante con una mente imbuida de compasión... con una mente imbuida de alegría apreciativa... con una mente imbuida de ecuanimidad, asimismo el segundo, asimismo el tercero, asimismo el cuarto; así arriba, abajo, alrededor y en todas partes, y para todos como para sí mismo, permaneció impregnando el mundo que todo lo abarca con una mente imbuida de ecuanimidad, abundante, exaltada, inmensurable, sin hostilidad y sin mala voluntad.

6. Durante ochenta y cuatro mil años, el rey Makhādeva jugó juegos infantiles; durante ochenta y cuatro mil años actuó como vice regente; durante ochenta y cuatro mil años gobernó el reino; durante ochenta y cuatro mil años llevó la vida santa en este Bosquecillo de mangos de Makhādeva después de afeitarse el cabello y la barba, ponerse la túnica amarilla y salir de la vida hogareña hacia la vida sin hogar. Al desarrollar las cuatro moradas divinas (*brahmavihārā*), al disolverse el cuerpo, después de la muerte, pasó al mundo de Brahmā.

7-9. Ahora bien, al final de muchos años, muchos cientos de años, muchos miles de años, el hijo del rey Makhādeva se dirigió a su peluquero de la siguiente manera: ... (Como arriba, §§4-6, sustituyendo "El hijo del rey Makhādeva" en las partes pertinentes)

... Al desarrollar las cuatro moradas divinas, tras la disolución del cuerpo, después de la muerte, pasó al mundo de Brahmā.

10. Los descendientes del hijo del rey Makhādeva en número de ochenta y cuatro mil reyes en sucesión, después de afeitarse el cabello y la barba y ponerse la túnica amarilla, y salieron de la vida hogareña a la vida sin hogar en este Bosquecillo de Mangos de Makhādeva. Permanecieron impregnando un cuadrante con una mente imbuida de benevolencia amorosa... con compasión... con alegría apreciativa... con ecuanimidad... sin mala voluntad.

11. Durante ochenta y cuatro mil años jugaron juegos infantiles; durante ochenta y cuatro mil años ejercieron como virreyes; por ochenta y cuatro mil años gobernaron el reino; durante ochenta y cuatro mil años llevaron la vida santa en este Bosquecillo de Mangos de Makhādeva después de afeitarse el cabello y la barba, ponerse la túnica amarilla y salir de la vida hogareña a la vida sin hogar. Al desarrollar las cuatro moradas divinas, al disolverse el cuerpo, después de la muerte, pasaron al mundo de Brahmā.

12. Nimi fue el último de esos reyes. Fue un rey justo que gobernó de acuerdo con el Dhamma, un gran rey que se estableció en el Dhamma. Se condujo por el Dhamma entre los brahmanes y los jefes de familia, entre los habitantes de las ciudades y la gente del campo, y observó los días de Uposatha en los días catorce, quince y octavo de la quincena.

13. En una ocasión, Ānanda, cuando los *devas* de Tāvātimsa se habían reunido y estaban sentados en la asamblea Sudhamma, esta discusión surgió entre ellos: —Es una ganancia, señores, para la gente de Videha, es una gran ganancia para la gente de Videha que su Rey Nimi sea un rey justo que gobierna de acuerdo con el Dhamma, un gran rey que está establecido en el Dhamma. Se conduce por el Dhamma entre los brahmanes y los jefes de familia, entre los habitantes de las ciudades y la gente del campo, y observa los días de Uposatha en los días catorce, quince y octavo de la quincena.

Entonces Sakka, soberano de los *devas*, se dirigió a los *devas* de Tāvātimsa: —Buenos señores, ¿quieren ver al rey Nimi? Entonces, los *devas* dijeron: —Buen señor, queremos ver al rey Nimi.

Ahora bien, en esa ocasión, siendo el día de Uposatha del día quince, el rey Nimi se había lavado la cabeza y ascendido a la cámara superior del palacio, en donde estaba sentado para la observancia del Uposatha. Entonces, tan rápido como un hombre fuerte podría extender su brazo flexionado o flexionar su brazo extendido, Sakka, soberano de los *devas*, desapareció de entre los *devas* de Tāvātimsa y apareció en presencia del rey Nimi, y dijo: —Es una ganancia para ti, gran rey, es una gran ganancia para ti, gran rey. Cuando los *devas* de Tāvātimsa se reunieron y se sentaron en la asamblea Sudhamma,

surgió esta discusión entre ellos: “Es una ganancia, señores, para la gente de Videha... el octavo de la quincena”. Gran rey, los *devas* quieren verte. Enviaré un carro enjaezado a mil purasangres para ti, gran rey. Gran rey, súbete al carro divino sin dudar.

El rey Nimi consintió en silencio. Entonces, tan rápido como un hombre fuerte podría extender su brazo flexionado o flexionar su brazo extendido, Sakka, soberano de los *devas* desapareció en presencia del rey Nimi y apareció entre los *devas* de Tāvatiṃsa.

14. Entonces Sakka, soberano de los *devas*, se dirigió al auriga Mātali de esta manera: —Ven, buen Mātali, prepara una carroza enganchada a mil purasangres, y ve a donde el rey Nimi y dile: “Gran rey, este carro enganchado a mil purasangres ha sido enviado por Sakka, soberano de los *devas*, para llevarlo a usted. Gran rey, suba al carro divino sin dudar”.

—Sí, su señoría, respondió el auriga Mātali. Y habiendo preparado un carro enjaezado a mil purasangres, fue al rey Nimi y le dijo: —Gran rey, este carro enjaezado a mil purasangres ha sido enviado por Sakka, soberano de los *devas*. Gran rey, monte el carro divino sin dudar. Pero, gran rey, ¿por qué ruta le conduciré? ¿Por aquella en la que los hacedores del mal experimentan los resultados de las malas acciones, o por aquella en la que los hacedores del bien experimentan los resultados de las buenas acciones? —Llévame por ambas rutas, Mātali.⁷

15. Así Mātali trajo al Rey Nimi a la asamblea Sudhamma. Sakka, soberano de los *devas*, vio venir al rey Nimi a lo lejos y le dijo: —¡Ven, gran rey! ¡Bienvenido, gran rey! Los *devas* de Tāvatiṃsa, gran rey, sentados en la asamblea Sudhamma, se han expresado así: “Es una ganancia, señores, para la gente de Videha... el octavo de la quincena”. Gran rey, los *devas* de Tāvatiṃsa quieren verte. Gran rey, disfruta del poder divino entre los *devas*.

—Suficiente, buen señor. Deja que el auriga me lleve de vuelta a Mithilā. Allí me conduciré por el Dhamma entre brahmanes y jefes de familia, entre habitantes de la ciudad y gente del campo; allí observaré los días de Uposatha los días catorce, quince y ocho de la quincena.

16. Entonces Sakka, soberano de los *devas*, le dijo al auriga Mātali: —Ven, buen Mātali, prepara el carro enganchado a mil purasangres y lleva al rey Nimi de regreso a Mithilā.

—Sí, su señoría, respondió el auriga Mātali. Y habiendo preparado el carro enganchado a mil purasangres, condujo al rey Nimi de regreso a Mithilā. Y allí, de hecho, el rey Nimi se condujo de acuerdo con el Dhamma entre los brahmanes y los jefes de familia, entre los habitantes de las ciudades y la gente del campo; y allí observó los días de Uposatha los días catorce, quince y ocho de la quincena.

17-19. Luego, al final de muchos años, muchos cientos de años, muchos miles de años, el rey Nimi se dirigió a su peluquero de esta manera: ... (Como arriba, §§4-6, sustituyendo “Rey Nimi” en las partes pertinentes) ... Al haber desarrollado las cuatro moradas divinas, al disolverse el cuerpo, después de la muerte, renació en el mundo de Brahmā.

20. Ahora bien, el rey Nimi tenía un hijo llamado Kaḷārajanaka. No salió de la vida hogareña a la vida sin hogar. Rompió esa buena práctica. Fue el último hombre entre ellos.

21. Ahora, Ānanda, puede ser que pienses así: “Ciertamente, en esa ocasión alguien más fue el rey Makhādeva, quien instituyó esa buena práctica”. Pero no debe considerarse así. Yo era el rey Makhādeva en esa ocasión. Yo instituí esa buena práctica y las generaciones posteriores continuaron esa buena práctica instituida por mí. Pero ese tipo de buena práctica no conduce al desencanto, al desapasionamiento, al cese, a la paz, al conocimiento directo, a la iluminación, al Nibbāna, sino solo a la reaparición en el mundo de Brahmā. Pero existe este tipo de buena práctica que he instituido ahora, que conduce al desencanto completo, al desapasionamiento, al cese, a la paz, al conocimiento directo, a la iluminación, al Nibbāna. ¿Y cuál es esa buena práctica? Es este Noble Óctuple Sendero; es decir, comprensión correcta, intención correcta, lenguaje correcto, acción correcta, modo de sustento correcto, esfuerzo correcto, atención correcta y concentración correcta. Esta es la buena práctica instituida por mí ahora, que lleva a completar el desencanto, el desapasionamiento, el cese, la paz, el conocimiento directo, la iluminación, al Nibbāna.

Ānanda, te digo: continúa esta buena práctica instituida por mí y no seas el último hombre. Ānanda, cuando hay dos hombres viviendo, aquél bajo el cual se produce una infracción de esta buena práctica es el último hombre entre ellos. Por lo tanto, Ānanda, te digo: continúa esta buena práctica instituida por mí y no seas el último hombre.⁸

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. El venerable Ānanda quedó satisfecho y deleitado con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.83

1. BB: Véase *Makhādeva Jātaka* (Núm. 9) y *Nimi Jātaka* (Núm. 541). El rey Makhādeva y el rey Nimi fueron nacimientos anteriores del Buda Gautama.
2. BB: La arboleda fue plantada originalmente por Makhādeva y por eso todavía lleva su nombre.
3. MA: Se estableció en los diez cursos de acción saludables.
4. BB: El Uposatha es el día de observancia religiosa de la antigua India, también absorbido como tal por el budismo. Ver: n.4, M.4.
5. BB: Según la cosmología budista, la esperanza de vida de los seres humanos oscila entre un mínimo de diez años y un máximo de muchos miles de años. Makhādeva vivió en una época en la que la esperanza de vida estaba en el extremo más largo del espectro.
6. BB: Sobre los “mensajeros divinos” —los presagios de la vejez, la enfermedad y la muerte— ver M.130.
7. MA: Mātali lo condujo primero a través de los infiernos, luego regresó y lo condujo a través del mundo celestial.
8. MA: Un bhikkhu virtuoso está rompiendo la buena práctica cuando piensa: “No puedo obtener el estado de *arahant*”, y no ejerce energía. [La práctica] ha sido rota por un bhikkhu corrupto. La continúan los siete *sekhas*. [Luego] ha sido continuada por el *arahant*.

84. *Madhurā Sutta*

En Madhurā

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el venerable Mahā Kaccāna residía en Madhurā en el Bosquecillo de Gundā.¹

2. El rey Avantiputta de Madhurā escuchó: “El recluso Kaccāna vive en Madhurā en el Bosquecillo de Gundā. Ahora se ha difundido un buen informe del Maestro Kaccāna en este sentido: él es sabio, con discernimiento, sagaz, erudito, elocuente y perspicaz; es un *thera* y es un *arahant*. Es bueno ver tales *arahants*”.

3. Luego, el rey Avantiputta de Madhurā hizo preparar una serie de carrozas reales y, montando una carroza real, salió de Madhurā con toda la pompa de la realeza para ver al venerable Mahā Kaccāna. Fue así hasta donde el camino era transitable para los carruajes, y luego se apeó de su carruaje y se dirigió a pie hacia el venerable Mahā Kaccāna. Intercambió saludos con él, y acabada esta cortés y amable charla, se sentó a un lado y dijo:

4. —Maestro Kaccāna, los brahmanes dicen así: “Los brahmanes son la casta más alta, los de cualquier otra casta son inferiores; los brahmanes son la casta más hermosa, los de cualquier otra casta son oscuros; sólo los brahmanes son purificados, no los que no son brahmanes; los brahmanes son los hijos de Brahmā, los descendientes de Brahmā, nacidos de su boca, nacidos de Brahmā, creados por Brahmā, herederos de Brahmā”. ¿Qué dice el Maestro Kaccāna al respecto?

5. —Es solo un dicho en el mundo, gran rey, decir que “los brahmanes son la casta más alta... herederos de Brahmā”. Y hay una manera por la cual se puede entender cómo esa declaración de los brahmanes es solo un dicho en el mundo.

¿Qué te parece, gran rey? Si un noble prospera en riquezas, grano, plata u oro, ¿habrá nobles que se levanten delante de él y se retiren después de él, que estén deseosos de servirle, que busquen agradarle y le hablen con dulzura, y habrá también brahmanes, comerciantes y trabajadores que hagan lo mismo?

—Los habrá, Maestro Kaccāna.

—¿Qué te parece, gran rey? Si un brahmán prospera en riqueza, grano, plata u oro, ¿habrá brahmanes que se levanten ante él y

se retiren tras él, que estén ansiosos por servirle, que busquen complacerle y le hablen con dulzura, y habrá también mercaderes, trabajadores, y nobles que hagan lo mismo?

—Los habrá, Maestro Kaccāna.

—¿Qué te parece, gran rey? Si un mercader prospera en riquezas, cereales, plata u oro, ¿habrá mercaderes que se levanten delante de él y se retiren después de él, que estén deseosos de servirle, que busquen complacerle y le hablen con dulzura, y habrá también trabajadores, nobles y brahmanes que hagan lo mismo?

—Los habrá, Maestro Kaccāna.

—¿Qué te parece, gran rey? ¿Si un trabajador prospera en riquezas, grano, plata u oro, habrá trabajadores que se levanten delante de él y se retiren después de él, que estén ansiosos por servirle, que busquen complacerlo y hablarle con dulzura, y habrá también nobles, brahmanes y comerciantes que hagan lo mismo?²

—Los habrá, Maestro Kaccāna.

—¿Qué te parece, gran rey? Si es así, entonces estas cuatro castas son todas iguales, o no lo son, o ¿cómo te parece a ti en este caso?

—Sin duda, si eso es así, Maestro Kaccāna, entonces estas cuatro castas son todas iguales: no hay ninguna diferencia entre ellas en lo que veo.

—Esa es una forma, gran rey, por la cual se puede entender cómo esa declaración de los brahmanes es solo un dicho en el mundo.

6. ¿Qué te parece, gran rey? Supongamos que un noble matara a los seres vivos, tomara lo que no se le da, se comportara mal en los placeres sensoriales, hablara falsamente, hablara maliciosamente, hablara con dureza, chismorreara, fuera codicioso, tuviera una mente de mala voluntad y mantuviera una noción errónea. Al disolverse el cuerpo, después de la muerte, ¿reaparecería en un estado de privación, en un destino infeliz, en la perdición, incluso en el infierno, o no sería así, o cómo te parece en este caso?

—Si un noble fuera así, Maestro Kaccāna, probablemente reaparecería en un estado de privación, en un destino infeliz, en la perdición, incluso en el infierno. Así es como me parece en este caso, y así lo he oído de los *arahants*.

—¡Bien, bien, gran rey! Lo que crees que es bueno, gran rey, y lo que has oído de los *arahants* es bueno. ¿Qué opinas, gran rey? Supongamos que un brahmán... un comerciante... un trabajador matara a seres vivos... y tuviera una noción equivocada. Al disolverse el cuerpo, después de la muerte, ¿reaparecería en un estado de privación, en un destino infeliz, en la perdición, incluso en el infierno, o no sería así, o cómo te parece en este caso?

—Si un brahmán... un comerciante... un trabajador fuera tal, Maestro Kaccāna, probablemente reaparecería en un estado de privación, en un destino infeliz, en la perdición, incluso en el infierno. Así es como me parece en este caso, y así lo he oído de los *arahants*.

—¡Bien, bien, gran rey! Lo que crees que es bueno, gran rey, y lo que has oído de los *arahants* es bueno. ¿Qué opinas, gran rey? Si es así, ¿entonces estas cuatro castas son todas iguales, o no lo son, o cómo te parece a ti en este caso?

—Sin duda, si eso es así, Maestro Kaccāna, entonces estas cuatro castas son todas iguales: no hay ninguna diferencia entre ellas en lo que veo.

—Esa también es una forma, gran rey, por la cual se puede entender cómo esa declaración de los brahmanes es solo un dicho en el mundo.

7. ¿Qué te parece, gran rey? Supongamos que un noble se abstuviera de matar seres vivientes, de tomar lo que no se le da, de la mala conducta en los placeres sensoriales, del lenguaje falso, del lenguaje malicioso, del lenguaje áspero y del chismorreio, y que no fuera codicioso, con una mente sin mala voluntad, y mantuviera una noción correcta. Al disolverse el cuerpo, después de la muerte, ¿sería probable que él reapareciera en un destino feliz, incluso en el mundo celestial, o no sería así, o cómo te parece a ti en este caso?

—Si un noble fuera así, Maestro Kaccāna, [probablemente] reaparecería en un destino feliz, incluso en el mundo celestial. Así es como me parece en este caso, y así lo he oído de los *arahants*.

—¡Bien, bien, gran rey! Lo que crees que es bueno, gran rey, y lo que has oído de los *arahants* es bueno. ¿Qué opinas, gran rey? Supongamos que un brahmán... un comerciante... un trabajador se abstuviera de matar seres vivos... y mantuviera una noción correcta. Al disolverse el cuerpo, después de la muerte, ¿sería probable que reapareciera en un destino feliz, incluso en el mundo celestial, o no sería así, o cómo te parece en este caso?

—Si un brahmán... un comerciante... un trabajador fuera tal, Maestro Kaccāna, [probablemente] reaparecería en un destino feliz, incluso en el mundo celestial. Así es como me parece en este caso, y así lo he oído de los *arahants*.

—¡Bien, bien, gran rey! Lo que crees que es bueno, gran rey, y lo que has oído de los *arahants* es bueno. ¿Qué opinas, gran rey? Si es así, entonces, ¿estas cuatro castas son todas iguales, o no lo son, o cómo te parece a ti en este caso?

—Sin duda, si eso es así, Maestro Kaccāna, entonces estas cuatro castas son todas iguales: no hay ninguna diferencia entre ellas en lo que veo.

—Esa también es una forma, gran rey, por la cual se puede entender cómo esa declaración de los brahmanes es solo un dicho en el mundo.

8. ¿Qué te parece, gran rey? Supongamos que un noble irrumpiera en casas, saqueara riquezas, cometiera actos de bandidaje, emboscara carreteras o sedujera a la esposa de otro, y si tus hombres lo arrestaran y lo presentaran ante ti, diciendo: —Señor, este es el culpable; ordene qué castigo desea para él. ¿Cómo tratarías a ese noble?

—Lo haríamos ejecutar, Maestro Kaccāna, o lo multaríamos, o lo exiliaríamos, o haríamos con él como se merece. ¿Por qué es eso? Porque ha perdido su antiguo estatus de noble y simplemente se le considera un ladrón.

—¿Qué te parece, gran rey? Supongamos que un brahmán... un comerciante... un trabajador entrara en las casas... o sedujera a la esposa de otro, y si tus hombres lo arrestaran y lo presentaran ante ti, diciendo: —Señor, este es el culpable; ordene qué castigo desea para él. ¿Cómo tratarías a esa persona?

—La haríamos ejecutar, Maestro Kaccāna, o lo multaríamos, o la exiliaríamos, o haríamos con ella como se merece. ¿Por qué es eso? Porque ha perdido su antiguo estatus de brahmán... comerciante... trabajador, y simplemente se le considera un ladrón.

—¿Qué te parece, gran rey? Si es así, entonces, ¿estas cuatro castas son todas iguales, o no lo son, o cómo te parece a ti en este caso?

—Ciertamente, si eso es así, Maestro Kaccāna, entonces estas cuatro castas son todas iguales; no hay diferencia entre ellos en absoluto en todo lo que veo.

—Esa también es una forma, gran rey, por la cual se puede entender cómo esa declaración de los brahmanes es solo un dicho en el mundo.

9. ¿Qué te parece, gran rey? Supongamos que un noble, después de afeitarse el pelo y la barba, ponerse la túnica amarilla y salir de la vida hogareña a la vida sin hogar, se abstuviera de matar seres vivos, de tomar lo que no se le da y de hablar falsamente. Absteniéndose de comer por la noche, comería sólo en una parte del día, y sería célibe, virtuoso, de buen carácter. ¿Cómo lo tratarías?

—Le rendiríamos homenaje, Maestro Kaccāna, o nos levantaríamos delante de él, o lo invitaríamos a sentarse; o lo invitaríamos a aceptar túnicas, dádivas, comida, lugar de descanso y requisitos medicinales; o dispondríamos para él una custodia, defensa y protección legítimas. ¿Por qué es eso? Porque ha perdido su antiguo estatus de noble, y simplemente se le considera un *samaṇa*.

—¿Qué te parece, gran rey? Supongamos que un brahmán... un comerciante... un trabajador, habiéndose afeitado el cabello y la barba... y fuera célibe, virtuoso, de buen carácter. ¿Cómo lo tratarías?

—Le rendíamos homenaje, Maestro Kaccāna, o nos levantaríamos delante de él, o lo invitaríamos a sentarse; o lo invitaríamos a aceptar túnicas, dádivas, comida, lugar de descanso y requisitos medicinales; o dispondríamos para él una custodia, defensa y protección legítimas. ¿Por qué es eso? Porque ha perdido su estatus anterior de brahmán... comerciante... trabajador, y es simplemente considerado como un *samaṇa*.

—¿Qué te parece, gran rey? Si es así, entonces ¿estas cuatro castas son todas iguales, o no lo son, o ¿cómo te parece a ti en este caso?

—Ciertamente, si eso es así, Maestro Kaccāna, entonces estas cuatro castas son todas iguales; no hay diferencia entre ellos en absoluto que yo vea.

—Esa también es una forma, gran rey, por la cual se puede entender cómo esa declaración de los brahmanes es solo un dicho en el mundo.

10. Cuando se dijo esto, el rey Avantiputta de Madhurā le dijo al venerable Mahā Kaccāna: —¡Magnífico, Maestro Kaccāna! ¡Magnífico, Maestro Kaccāna! El Maestro Kaccāna ha aclarado el Dhamma de muchas maneras, como si se estuviera poniendo de pie lo que había sido derribado, revelando lo que estaba escondido, mostrando el camino a quien se había perdido, o alzando una lámpara en la oscuridad para que aquellos con vista vean las formas visibles. Voy al Maestro Kaccāna en busca de refugio y al Dhamma y al Saṅgha de los bhikkhus. A partir de hoy, que el Maestro Kaccāna me recuerde como un seguidor laico que ha acudido a él en busca de refugio de por vida.

—No acudas a mí en busca de refugio, gran rey. Ve por refugio a ese mismo Bienaventurado a quien yo he ido por refugio.

—¿Dónde vive ahora, Maestro Kaccāna, ese Bienaventurado, Consumado y plenamente iluminado?

—Ese Bienaventurado, Consumado y plenamente iluminado, ha alcanzado Nibbāna final, gran rey.

11. —Si supiéramos que ese Bienaventurado estaba dentro de diez leguas, caminaríamos diez leguas para ver a ese Bienaventurado, Consumado y plenamente iluminado. Si supiéramos que ese Bienaventurado estaba a veinte leguas... treinta leguas... cuarenta leguas... cincuenta leguas... cien leguas, caminaríamos cien leguas para ver a ese Bienaventurado, Consumado y plenamente iluminado. Pero como ese Bienaventurado ha alcanzado Nibbāna final, vamos a ese Bienaventurado en busca de refugio y al Dhamma y al Saṅgha de los bhikkhus. A partir de hoy, que el Maestro Kaccāna me recuerde como un seguidor laico que se ha refugiado de por vida.

NOTAS M.84

1. BB: El Ven. Mahā Kaccāna fue declarado por el Buda como el discípulo más eminente en exponer el significado detallado de un breve dicho. Los *suttas* M.133 y M.138 también fueron pronunciados por él en circunstancias similares.
2. BB: De este pasaje parece que, a pesar de una tendencia a la rigidez, el sistema de clases indio era en ese momento considerablemente más flexible que el sistema de castas posterior que evolucionó a partir de él.

85. *Bodhirājakumāra Sutta*

Discurso al príncipe Bodhi

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado residía en el país de Bhagga, en Suṃsumāragira, en la arboleda Bhesakaḷā, en el parque de los venados.

2. Ahora bien, en esa ocasión se había construido recientemente un palacio llamado Kokanada para el príncipe Bodhi, y aún no había sido habitado por ningún *samaṇa* o brahmán, o por cualquier ser humano en absoluto.¹

3. Entonces el príncipe Bodhi se dirigió al estudiante brahmán Saṅjikāputta así: —Ven, mi querido Saṅjikāputta, ve al Bienaventurado y rinde homenaje en mi nombre con tu cabeza a sus pies, y pregúntale si está libre de enfermedades y aflicciones y si está saludable, fuerte y cómodo, y dile esto: —Venerable señor, el Príncipe Bodhi rinde homenaje con la cabeza a los pies del Bienaventurado, y pregunta si el Bienaventurado está libre de enfermedades... y morando en comodidad. Luego dile esto: —Venerable señor, permita que el Bienaventurado se reúna con el consentimiento del Saṅgha de bhikkhus para aceptar la comida de mañana por parte del Príncipe Bodhi.

—Sí, señor —respondió Saṅjikāputta, y fue a donde se encontraba el Bienaventurado e intercambió saludos con él. Cuando terminó esta cortés y amable charla, se sentó a un lado y dijo: —Maestro Gautama, el Príncipe Bodhi rinde homenaje con la cabeza a los pies del Maestro Gautama y pregunta si está libre de enfermedades... y morando en comodidad. Y dice esto: —Que el Maestro Gautama, junto con el Saṅgha de los bhikkhus, consientan en aceptar la comida de mañana por parte del príncipe Bodhi.

4. El Bienaventurado consintió en silencio. Entonces, sabiendo que el Bienaventurado había consentido, Saṅjikāputta se levantó de su asiento, fue a donde se encontraba el príncipe Bodhi y le contó lo que había sucedido, añadiendo: —El *samaṇa* Gautama ha consentido.

5. Luego, cuando terminó la noche, el príncipe Bodhi hizo preparar buena comida de varios tipos en su propia residencia, e hizo cubrir el palacio Kokanada con tela blanca hasta el último escalón

de la escalinata. Luego se dirigió al estudiante brahmán Saṅjikāputta así: —Ven, mi querido Saṅjikāputta, ve a donde se encuentra el Bienaventurado y anúnciale que es la hora diciendo: —Es hora, venerable señor, la comida está lista.

—Sí, señor —respondió Saṅjikāputta, y fue a donde se encontraba el Bienaventurado y anunció que era el momento diciendo: —Es el momento, Maestro Gautama, la comida está lista.

6. Entonces, siendo de mañana, el Bienaventurado se vistió, y tomando su cuenco y su túnica exterior, fue a la residencia del príncipe Bodhi.

7. Ahora, en esa ocasión, el príncipe Bodhi estaba de pie en el pórtico exterior esperando al Bienaventurado. Cuando vio venir al Bienaventurado de lejos, salió a su encuentro y le rindió homenaje; y luego, permitiendo que el Bienaventurado lo precediera, se dirigió al palacio Kokanada. Pero el Bienaventurado se detuvo en el escalón más bajo de la escalinata. El príncipe Bodhi le dijo: —Venerable señor, que el Bienaventurado pise la tela, que el Sublime pise la tela, para que ello pueda conducirme a mi bienestar y felicidad por mucho tiempo. Cuando esto fue dicho, el Bienaventurado guardó silencio.²

Una segunda vez... Una tercera vez, el príncipe Bodhi le dijo: —Venerable señor, que el Bienaventurado pise la tela, que el Sublime pise la tela, para que pueda conducirme a mi bienestar y felicidad durante mucho tiempo.

El Bienaventurado miró al venerable Ānanda. El venerable Ānanda le dijo al príncipe Bodhi: —Príncipe, deja que se quite la tela. El Bienaventurado no pisará una tira de tela; el Tathāgata tiene respeto por las generaciones futuras.³

8. Así que el príncipe Bodhi hizo quitar la tela y preparó asientos en los aposentos superiores del palacio Kokanada. El Bienaventurado y el Saṅgha de los bhikkhus ascendieron al palacio Kokanada y se sentaron en los asientos que habían sido preparados.

9. Entonces, con sus propias manos, el príncipe Bodhi sirvió y satisfizo al Saṅgha de bhikkhus encabezado por el Buda con varios tipos de buena comida. Cuando el Bienaventurado hubo comido y dejado su cuenco a un lado, el príncipe Bodhi tomó un asiento bajo, se sentó a un lado y le dijo al Bienaventurado: —Venerable señor, hemos pensado así: “El placer no se obtiene a través del placer; el placer se obtiene a través del dolor”.⁴

10. —Príncipe, antes de mi iluminación, cuando todavía era solo un *bodhisatta* no iluminado, yo también pensaba así: “El placer no se obtiene a través del placer; el placer se obtiene a través del dolor”.

11–14. Más tarde, príncipe, cuando aún era joven, un joven de cabello negro, hombre dotado con la bendición de la juventud, en la

flor de la vida... (Como en M.26, §§15–17) ... Y me senté allí pensando: “Esto servirá para esforzarse”.

15–42. Ahora bien, se me ocurrieron espontáneamente tres símiles, nunca escuchados... (Como en M.36, §§17–44, pero en el presente sutta en §§18–23 —correspondiente a §§20–25 de M.36— la oración *“Pero tal sensación dolorosa que surgió en mí no invadió mi mente y permaneció”* no ocurre; y en el presente sutta en §§37, 39 y 42 —correspondiente a §§39, 41 y 44 de M.36— la oración *“Pero tan agradable sensación que surgió en mí no invadió mi mente y quedó”* no ocurre) ... como sucede en quien permanece diligente, enérgico y resuelto.

43–53. Consideré: “Este Dhamma que he alcanzado es profundo” ... (Como en M.26, §§19–29) ... y los seis vivíamos de lo que esos dos bhikkhus trajeron de su ronda de ofrendas de comida.

54. Entonces los bhikkhus del grupo de cinco, no mucho después de haber sido enseñados e instruidos por mí, al darse cuenta por sí mismos con conocimiento directo, aquí y ahora entraron y permanecieron en esa meta suprema de la vida santa, por el bien de la cual los miembros del clan salen correctamente de la vida hogareña a la vida sin hogar.

55. Cuando se dijo esto, el príncipe Bodhi le dijo al Bienaventurado: —Venerable señor, cuando un bhikkhu encuentra al Tathāgata para que lo discipline, ¿cuánto tiempo pasa hasta que se da cuenta por sí mismo con conocimiento directo, aquí y ahora entra y permanece en esa meta suprema de la vida santa por el cual los miembros del clan han salido correctamente de la vida hogareña a la vida sin hogar?

—En cuanto a eso, príncipe, te haré una pregunta a cambio. Responde como elijas. ¿Qué opinas, príncipe? ¿Eres hábil en el arte de empuñar un gancho [puntiagudo, de entrenamiento] mientras montas en elefante?

—Sí, venerable señor, lo soy.

56. —¿Qué opinas, príncipe? Supongamos que un hombre viniera aquí pensando: “El príncipe Bodhi conoce el arte de empuñar un gancho de entrenamiento mientras monta un elefante; me entrenaré en ese arte con él”. Si no tuviera fe, no podría lograr lo que logra alguien que tiene fe; si tuviera mucha enfermedad, no podría lograr lo que logra uno que está libre de enfermedad; si fuera fraudulento y engañoso, no podría lograr lo que logra uno que es honesto y sincero; si fuera perezoso, no podría lograr lo que logra uno que es enérgico; si no fuera sabio, no podría lograr lo que logra uno que es sabio. ¿Qué opinas, príncipe? ¿Podría ese hombre entrenarse contigo en el arte de empuñar un gancho de entrenamiento mientras monta un elefante?

—Venerable señor, incluso si tuviera una de esas deficiencias, no podría entrenarse conmigo, entonces, ¿qué hay de los cinco?

57. —¿Qué te parece, príncipe? Supongamos que un hombre viniera aquí pensando: “El príncipe Bodhi conoce el arte de empuñar un gancho mientras monta un elefante; me entrenaré en ese arte con él”. Si tuviera fe, podría lograr lo que puede lograr alguien que tiene fe; si estuviera libre de enfermedad, podría lograr lo que puede lograr alguien que está libre de enfermedad; si fuera honesto y sincero, podría lograr lo que puede lograr alguien que es honesto y sincero; si tuviera energía, podría lograr lo que puede lograr alguien que es enérgico; si fuera sabio, podría lograr lo que puede lograr alguien que es sabio. ¿Qué opinas, príncipe? ¿podría ese hombre entrenarse contigo en el arte de empuñar un gancho de entrenamiento mientras monta un elefante?

—Venerable señor, incluso si tuviera una sola de esas cualidades, podría entrenarse conmigo, entonces, ¿qué hay de los cinco?

58. —Así también, príncipe, existen estos cinco factores de esfuerzo. ¿Cuáles cinco? Aquí un bhikkhu tiene fe, pone su fe en la iluminación del Tathāgata, así: “Ese Bienaventurado es Consumado, plenamente iluminado, perfecto en conocimiento y conducta verdaderos, sublime, conocedor de mundos, líder incomparable de personas a ser entrenadas, maestro de *devas* y los humanos, iluminado, bienaventurado”.

—Entonces está libre de enfermedades y aflicciones, posee una buena digestión que no es ni demasiado fría ni demasiado caliente, sino moderada y capaz de soportar la tensión del esfuerzo. Entonces es honesto y sincero, y se muestra tal como es al Maestro y a sus compañeros en la vida santa. Entonces es enérgico en abandonar estados malsanos y en emprender estados sanos, firme, aplicando su esfuerzo con determinación y perseverante en cultivar estados saludables. Entonces es sabio; posee una sabiduría sobre el surgimiento y el cese que es noble y penetrante y conduce a la destrucción completa del sufrimiento. Estos son los cinco factores del esfuerzo.

59. Príncipe, cuando un bhikkhu que posee estos cinco factores de esfuerzo encuentra a un Tathāgata para disciplinarlo, podría permanecer durante siete años, hasta que, al darse cuenta por sí mismo con conocimiento directo, aquí y ahora entrara y permaneciera en esa meta suprema de la vida santa, por el bien de la cual los miembros del clan salen correctamente de la vida hogareña a la vida sin hogar.

Y con mayor razón en menos siete años, príncipe. Cuando un bhikkhu que posee estos cinco factores de esfuerzo encuentra un Tathāgata para disciplinarlo, podría permanecer seis años... cinco

años... cuatro años... tres años... dos años... un año... y con mayor razón en menos de un año, príncipe... podría permanecer siete meses... seis meses... cinco meses... cuatro meses... tres meses... dos meses... un mes... medio mes... y mucho menos de medio mes, príncipe,... podría permanecer siete días y noches... seis días y noches... cinco días y noches ... cuatro días cinco días y noches... cuatro días y noches... tres días y noches... dos días y noches... un día y una noche.

Y con mayor razón en menos de un día y una noche, príncipe. Cuando un bhikkhu que posee estos cinco factores de esfuerzo encuentra un Tathāgata para disciplinarlo, luego de ser instruido por la noche, puede llegar a la excelencia en la mañana; siendo instruido por la mañana, podría llegar a la excelencia por la noche.

60. Cuando esto fue dicho, el príncipe Bodhi le dijo al Bienaventurado: —¡Oh, el Buda! ¡Oh, el Dhamma! ¡Oh, qué bien proclamado está el Dhamma! Porque alguien instruido por la noche podría llegar a la excelencia en la mañana, y alguien instruido en la mañana podría llegar a la excelencia en la noche.

61. Cuando se dijo esto, el estudiante brahmán Saṅjikāputta dijo al príncipe Bodhi: —El Maestro Bodhi dice: “¡Oh, el Buda! ¡Oh el Dhamma! ¡Oh, qué bien proclamado está el Dhamma!” Pero no ha dicho: “Voy al Maestro Gautama en busca de refugio y al Dhamma y al Saṅgha de los bhikkhus”.

—No digas eso, mi querido Saṅjikāputta, no digas eso. Escuché y aprendí esto de labios de mi madre: Hubo una ocasión en que el Bienaventurado vivía en Kosambī en el parque de Ghosita. Entonces mi madre, que estaba encinta, se dirigió al Bienaventurado, y después de rendirle homenaje, se sentó a un lado y le dijo: —Venerable señor, el príncipe o princesa en mi vientre, quienquiera que sea, va al Bienaventurado por refugio y al Dhamma y al Saṅgha de bhikkhus. Que el Bienaventurado se acuerde [del niño] como un laico seguidor que ha ido a él en busca de refugio de por vida. También hubo una ocasión en que el Bienaventurado vivía aquí, en el país de los Bhaggas en Sumsumāragira, en la arboleda Bhesakaḷā, en el parque de los venados. Entonces, mi nodriza, llevándome en su cadera, fue hacia el Bienaventurado y, después de rendirle homenaje, se paró a un lado y le dijo: —Venerable señor, este príncipe Bodhi va al Bienaventurado por refugio y al Dhamma y al Saṅgha de bhikkhus. Que el Bienaventurado lo recuerde como un seguidor laico que ha acudido a él en busca de refugio de por la vida.

Ahora, mi querido Saṅjikāputta, por tercera vez voy al Bienaventurado en busca de refugio y al Dhamma y al Saṅgha de bhikkhus. Que el Bienaventurado me recuerde como un seguidor laico que ha ido a él en busca de refugio de por vida.

NOTAS M.85

1. BB: El príncipe Bodhi era hijo del rey Udena de Kosambī; su madre era hija del rey Caṇḍappajjota de Avantī. La porción del *sutta* de los párrafos §2–§8 también se encuentra en Vin Cv Kh 5 / ii.127-29, donde conduce a la formulación de la regla mencionada en la siguiente nota.
2. MA explica que el príncipe Bodhi no tenía hijos y deseaba un hijo. Había oído que la gente podía cumplir sus deseos haciendo ofrendas especiales al Buda, así que extendió la tela blanca con la idea: “Si voy a tener un hijo, el Buda pisará la tela; si no voy a tener un hijo, él no pisará la tela”. El Buda sabía que debido al mal *kamma* pasado, él y su esposa estaban destinados a no tener hijos. Por eso no pisó la tela. Más tarde estableció una regla disciplinaria que prohibía a los bhikkhus pisar una tela blanca, pero posteriormente modificó la regla para permitir a los bhikkhus pisar una tela como una bendición para los jefes de familia.
3. BB: *Pacchimam janataṃ Tathāgato apaloketi*. La versión del Vinaya aquí dice *anukampati*, “tiene compasión”, que es preferible. MA explica que el venerable. Ānanda dijo esto con el pensamiento en mente: “En épocas posteriores la gente llegará a considerar el honor a los bhikkhus como una manera de asegurar el cumplimiento de sus deseos mundanos y perderán la fe en el Saṅgha si sus demostraciones de honor no les traen el éxito que ellos desean”.
4. BB: Este es el principio básico de los jainistas, como en M. 14.20.

86. *Aṅgulimāla Sutta*

Acerca de Aṅgulimāla

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado vivía en Sāvattḥī, en el Bosquecillo de Jeta, el parque de Anāthapiṇḍika.

2. Ahora bien, en esa ocasión había un bandido en el reino del rey Pasenadi de Kosala llamado Aṅgulimāla, que era un asesino sanguinario, dado a los golpes y la violencia, despiadado con los seres vivos. Pueblos, ciudades y distritos fueron devastados por él. Asesinaba constantemente a la gente y usaba sus dedos como guirnalda.¹

3. Luego, cuando llegó la mañana, el Bienaventurado se vistió y, tomando su cuenco y su túnica exterior, fue a Sāvattḥī a buscar ofrendas de alimento. Cuando anduvo por Sāvattḥī en busca de alimento y regresó de su ronda, después de comer ordenó su lugar de descanso y, tomando su cuenco y su túnica exterior, partió por el camino que conducía a donde se encontraba Aṅgulimāla. Vaqueros, pastores, labradores y viajeros vieron al Bienaventurado caminando por el camino que conducía a donde estaba Aṅgulimāla y le dijeron: —No tomes este camino, *samaṇa*. En este camino está el bandido Aṅgulimāla, que es asesino, sanguinario, dado a los golpes y a la violencia, despiadado con los seres vivos. Pueblos, ciudades y distritos han sido devastados por él. Constantemente está asesinando personas y usa sus dedos como una guirnalda. Los hombres han venido a lo largo de este camino en grupos de diez, veinte, treinta e incluso cuarenta, pero aun así han caído en manos de Aṅgulimāla. Dicho esto, el Bienaventurado prosiguió en silencio.

Por segunda vez... Por tercera vez, los vaqueros, pastores y labradores que pasaban por allí le dijeron esto al Bienaventurado, pero el Bienaventurado permanecía en silencio.

4. El bandido Aṅgulimāla vio venir al Bienaventurado a la distancia. Cuando lo vio, pensó: “¡Es maravilloso, es asombroso! Los hombres han venido por este camino en grupos de diez, veinte, treinta y hasta cuarenta, pero aun así han caído en mis manos. Pero ahora este *samaṇa* viene solo, sin compañía, como si se abriera paso a la fuerza.

¿Por qué no debería tomar la vida de este *samaṇa*?” Aṅgulimāla tomó entonces su espada y su escudo, se abrochó el arco y la carcasa y lo siguió.

5. Entonces el Bienaventurado realizó tal hazaña de poder sobrenatural que el bandido Aṅgulimāla, aunque corrió tan rápido como pudo, no pudo alcanzar al Bienaventurado, que caminaba a su paso normal. Entonces el bandido Aṅgulimāla pensó: “¡Es maravilloso, es asombroso! Antes podía alcanzar incluso a un elefante veloz y apoderarme de él; podía alcanzar incluso a un caballo veloz y apoderarme de él; podía alcanzar incluso a un carro veloz y apoderarme de él; podía alcanzar incluso a un venado veloz y apoderarme de él; pero ahora, aunque estoy corriendo tan rápido como puedo, ¡no puedo alcanzar a este *samaṇa* que camina a su paso normal!” Se detuvo y llamó al Bienaventurado: —¡Detente, *samaṇa*! ¡Detente, *samaṇa*!

—Yo me he detenido, Aṅgulimāla, tú también debes detenerte.

Entonces el bandido Aṅgulimāla pensó: “Estos *samaṇas*, hijos de los Sakya, dicen la verdad, afirman la verdad; pero, aunque este *samaṇa* sigue caminando, dice: *me he detenido, Aṅgulimāla, tú también debes detenerte*”. Supongamos que interrogo a este *samaṇa*.

6. Entonces el bandido Aṅgulimāla se dirigió al Bienaventurado en estrofas así:

“Mientras caminas, *samaṇa*, me dices que te has detenido;
pero ahora, cuando me he parado, dices que no he parado.
Te pregunto ahora, oh *samaṇa*, sobre el significado:
¿Cómo es que tú te has detenido y yo no?

[El Buda le responde:]

“Aṅgulimāla, me he detenido para siempre,
me abstengo de la violencia hacia los seres vivos;
pero tú no tienes freno respecto a las cosas que viven:
por eso me he detenido y tú no”.

[Aṅgulimāla:]

“Oh, por fin este *samaṇa*, un sabio venerado,
ha venido a este gran bosque por mi bien.²
Habiendo escuchado tu estrofa enseñando el Dhamma,
en verdad, renunciaré al mal para siempre.

Diciendo esto, el bandido tomó su espada y sus armas,
y las arrojó en la hondonada de un abismo abierto;

entonces el bandido adoró los pies del Sublime,
y allí mismo, pidió la salida [a la vida sin hogar].

El Iluminado, el Sabio de la Gran Compasión,
el Maestro del mundo con todos sus *devas*,
se dirigió a él con estas palabras: “Ven, bhikkhu”.
Y así fue como Aṅgulimāla llegó a ser un bhikkhu.

7. Entonces el Bienaventurado emprendió el viaje de regreso a Sāvattī con Aṅgulimāla como su asistente. Caminando de manera itinerante, finalmente llegó a Sāvattī, y allí residió en Sāvattī en el Bosquecillo de Jeta, el parque de Anāthapiṇḍika.

8. Ahora bien, en esa ocasión, grandes multitudes de personas se estaban reuniendo a las puertas del palacio interior del rey Pasenadi, muy estruendosas y ruidosas, gritando: —Señor, el bandido Aṅgulimāla está en tu reino; ¡es un asesino, con las manos ensangrentadas, dado a los golpes y la violencia, sin piedad con los seres vivos! ¡Pueblos, ciudades y distritos han sido devastados por él! ¡Constantemente asesina gente y usa sus dedos como una guirnalda! ¡El rey debe acabar con él!

9. Entonces, a la mitad del día, el rey Pasenadi de Kosala salió de Sāvattī con una caballería de quinientos hombres y partió hacia el parque. Transitó hasta donde el camino era transitable para los carruajes, y luego se apeó de su carruaje y se dirigió a pie hacia el Bienaventurado. Después de rendir homenaje al Bienaventurado, se sentó a un lado, y el Bienaventurado le dijo: —¿Qué pasa, gran rey? ¿Te está atacando el rey Seniya Bimbisāra de Magadha, o los Licchavianos de Vesālī, u otros reyes hostiles?

10. —Venerable señor, el rey Seniya Bimbisāra de Magadha no me está atacando, ni tampoco me atacan, ni los Licchavianos de Vesālī, ni otros reyes hostiles. Pero hay un bandido en mi reino llamado Aṅgulimāla, que es asesino, sanguinario, dado a los golpes y la violencia, despiadado con los seres vivos. Pueblos, ciudades y distritos han sido devastados por él. Constantemente asesina personas y usa sus dedos como una guirnalda. Tengo la intención de ejecutarlo, venerable señor.

11. —Gran rey, supongamos que vieras que Aṅgulimāla se ha afeitado el cabello y la barba, que se ha puesto la túnica amarilla y que ha salido de la vida hogareña a la vida sin hogar; que se abstiene de matar seres vivientes, de tomar lo que no se da y de hablar falsamente; que come sólo una comida al día, y que es célibe, virtuoso y de buen carácter. Si fueras a verlo así, ¿cómo lo tratarías?

—Venerable señor, le rendiríamos homenaje, o nos pondríamos de pie por él, o le invitaríamos a sentarse; o lo invitaríamos a aceptar túnicas, dádivas, alimentos, un lugar de descanso y requisitos medicinales; o dispondríamos para él una custodia, defensa y protección legítimas. Pero, venerable señor, ¿cómo podría un hombre tan inmoral, de tan mal carácter, tener tal virtud y moderación?

12. Ahora bien, en esa ocasión el venerable Aṅgulimāla estaba sentado no lejos del Bienaventurado. Entonces el Bienaventurado extendió su brazo derecho y le dijo al rey Pasenadi de Kosala: —Gran rey, este es Aṅgulimāla.

Entonces el rey Pasenadi se asustó, se alarmó y se aterrorizó. Sabiendo esto, el Bienaventurado le dijo: —No tengas miedo, gran rey, no tengas miedo. No hay nada de lo que tengas que temer de él.

Entonces el temor, la alarma y el terror del rey se calmaron. Se acercó al venerable Aṅgulimāla y dijo: —Venerable señor, ¿el noble señor es realmente Aṅgulimāla?

—Sí, gran rey.

—Venerable señor, ¿De qué familia es el padre del noble señor? ¿De qué familia es su madre?

—Mi padre es un Gagga, gran rey; mi madre es una Mantāṇi.

—Que el noble señor Gagga Mantāṇiputta descanse contento. Proporcionaré túnicas, comida de dádiva, lugar de descanso y requisitos medicinales para el noble señor Gagga Mantāṇiputta.

13. Ahora bien, en ese momento el venerable Aṅgulimāla era un habitante del bosque, uno que comía comida de dádivas, un portador de trapos de desecho, y se restringía a sí mismo a tres túnicas. Respondió: —Suficiente, gran rey, mis tres túnicas están completas.

El rey Pasenadi entonces volvió donde el Bienaventurado, y después de rendirle homenaje, se sentó a un lado y dijo: —Es maravilloso, venerable señor, es maravilloso cómo el Bienaventurado domestica a los indómitos, trae paz a los intranquilos, y lleva al Nibbāna a aquellos que no han alcanzado el Nibbāna. Venerable señor, nosotros mismos no pudimos domarlo con la fuerza y las armas, sin embargo, el Bienaventurado lo ha domado sin la fuerza ni las armas. Y ahora, venerable señor, partimos. Estamos ocupados y tenemos mucho que hacer.

—Puedes irte, gran rey, cuando te convenga.

Entonces el rey Pasenadi de Kosala se levantó de su asiento, y después de rendir homenaje al Bienaventurado, manteniéndolo a su derecha, partió.

14. Luego, cuando llegó la mañana, el venerable Aṅgulimāla se vistió y, tomando su cuenco y su túnica exterior, fue a Sāvattḥī a buscar ofrendas de alimento. Mientras caminaba por alimento de

casa en casa en Sāvattthī, vio a cierta mujer en trabajo de parto difícil, en trabajo doloroso. Al ver esto, pensó: “¡Cómo se afligen los seres! En verdad, ¡cómo se afligen los seres!”³

Cuando caminó por ofrendas de alimento en Sāvattthī y regresó de su ronda, después de su comida fue a donde se encontraba el Bienaventurado, y después de rendirle homenaje, se sentó a un lado y dijo: —Venerable señor, por la mañana me vestí, y tomando mi cuenco y mi túnica exterior, fui a Sāvattthī por comida. Mientras caminaba por las dádivas de alimento de casa en casa en Sāvattthī, vi a cierta mujer en trabajo de parto difícil, en trabajo doloroso. Cuando vi eso pensé: “¡Cómo se afligen los seres! En verdad, ¡cómo se afligen los seres!”

15. —En ese caso, Āṅgulimāla, ve a Sāvattthī y dile a esa mujer: “Hermana, desde que nací, no recuerdo que haya privado intencionalmente de la vida a un ser vivo. ¡Mediante esta verdad, que estés bien y que tu bebé esté bien!”

—Venerable señor, ¿no estaría diciendo una mentira deliberada, porque intencionalmente he privado a muchos seres vivos de la vida?

—Entonces, Āṅgulimāla, ve a Sāvattthī y dile a esa mujer: “Hermana, desde que nací *con el nacimiento noble*, no recuerdo haber privado intencionalmente de la vida a un ser viviente. ¡Mediante esta verdad, que estés bien y que tu niño esté bien!”⁴

—Sí, venerable señor, respondió el venerable Āṅgulimāla, y habiendo ido a Sāvattthī, le dijo a esa mujer: “Hermana, desde que nací *con el nacimiento noble*, no recuerdo que haya privado intencionalmente de la vida a un ser viviente. ¡Mediante esta verdad, que estés bien y que tu bebé esté bien!” Entonces la mujer y el niño se pusieron bien.

16. En poco tiempo, morando solo, en reclusión, diligente, enérgico y resuelto, el venerable Āṅgulimāla, al darse cuenta por sí mismo con conocimiento directo, aquí y ahora entró y permaneció en esa meta suprema de la vida santa por el bien de la cual los miembros del clan salen correctamente de la vida hogareña a la vida sin hogar. Él supo directamente: “El nacimiento ha sido destruido, la vida santa se ha vivido, lo que tenía que hacerse ha sido hecho, y ya no hay retorno a ningún estado de ser”. Y el venerable Āṅgulimāla se convirtió en uno de los *arahants*.

17. Entonces, cuando llegó la mañana, el venerable Āṅgulimāla se vistió, y tomando su cuenco y su túnica exterior, fue a Sāvattthī a buscar ofrendas de alimento. Ahora, en esa ocasión, alguien arrojó un terrón y golpeó el cuerpo del venerable Āṅgulimāla, alguien más arrojó un palo y golpeó su cuerpo, y alguien más arrojó un fragmento de cerámica y golpeó su cuerpo. Entonces, con la sangre manando de su cabeza cortada, con su cuenco roto y con su túnica exterior

desgarrada, el venerable Aṅgulimāla fue hacia el Bienaventurado. El Bienaventurado lo vio venir a lo lejos y le dijo: —¡Sopórtalo, brahmán! ¡Sopórtalo, brahmán! Estás experimentando aquí y ahora el resultado de hechos por los cuales podrías haber sido torturado en el infierno durante muchos años, durante muchos cientos de años, durante muchos miles de años.⁵

18. Entonces, mientras el venerable Aṅgulimāla permanecía solo en retiro, experimentando la bienaventuranza de la liberación, pronunció esta exclamación:⁶

“Quien una vez vivió en la negligencia
y después ya no es negligente,
él ilumina este mundo
como la luna libre de una nube.

Quien corrige las malas acciones que hizo
al hacer buenas acciones en su lugar,
él ilumina este mundo
como la luna libre de una nube.

El bhikkhu joven que dedica
sus esfuerzos a las enseñanzas de Buda,
él ilumina este mundo
como la luna libre de una nube

Que mis enemigos escuchen discursos sobre el Dhamma,
que se dediquen a las enseñanzas de Buda,
que mis enemigos atiendan a esa buena gente
que lleva a otros a aceptar el Dhamma.

Que mis enemigos presten atención de vez en cuando
y escuchen el Dhamma de aquellos que predicán la paciencia,
de los que hablan también en alabanza de la bondad,
y que los sigan con buenas acciones.

Porque ciertamente entonces no desearían hacerme daño,
ni pensarían en dañar a otros seres.
Entonces, aquellos que protegen a todos, frágiles o fuertes,
que alcancen la paz que todo lo supera.

Quienes hacen canales guían el agua,
los flecheros enderezan las flechas,
los carpinteros tallan la madera,
pero los sabios buscan domarse a sí mismos.

Hay algunos que se doman con golpes,
otros con lanzas y otros con látigos;
pero fui domado por Aquel
que no tiene vara ni arma alguna.

“Inofensivo” es el nombre que llevo,
no obstante, habiendo sido peligroso en el pasado.⁷
El nombre que llevo hoy es verdadero:
no lastimo ahora a ningún ser vivo en absoluto.

Y aunque una vez viví como un bandido
conocido por todos como “Mālā de Dedos”,
uno a quien la gran inundación arrasó,
fui por refugio al Buda.

Y aunque una vez tuve las manos ensangrentadas
con el nombre de “Mālā de Dedos”,
observen el refugio que he encontrado:
el lazo del devenir ha sido cortado.

Mientras hice muchas acciones que conducen
a renacer en los reinos del mal,
ahora su resultado me ha llegado,
y así como dádivas libre de deudas.⁸

Son tontos y no tienen sentido
quienes se entregan a la negligencia,
pero aquellos con sabiduría guardan la diligencia
y la tratan como su mayor bien.

No le des paso a la negligencia
ni busques el deleite en los placeres sensoriales,
en cambio, medita con diligencia
para alcanzar la dicha perfecta.

Así que bienvenido a esta elección mía
y deja que permanezca así, no estando mal hecha;
de todas las enseñanzas a las que recurrí,
he llegado a la mejor.

Así que bienvenido a esta elección mía
y deja que permanezca así, no estando mal hecha;
he alcanzado el triple conocimiento
y he hecho todo lo que el Buda enseña”.

NOTAS M.86

1. BB: El nombre “Aṅgulimāla” es un epíteto que significa “guirnalda (*mālā*) de dedos (*anguli*)”. Era hijo del brahmán Bhaggava, capellán del rey Pasenadi de Kosala. Su nombre de pila era Ahimsaka, que significa “inofensivo”. Estudió en Takkasilā, donde se convirtió en el favorito de su maestro. Sus compañeros de estudios, celosos de él, le dijeron al maestro que Ahimsaka había cometido adulterio con su esposa. El maestro, decidido a arruinar a Ahimsaka, le ordenó que le trajera mil dedos humanos de la mano derecha como honorarios. Ahimsaka vivía en el bosque de Jālinī, atacaba a los viajeros, le cortaba un dedo a cada uno y lo llevaba como una guirnalda alrededor de su cuello. En el momento en que se abre el *sutta*, le faltaba un dedo para completar los mil y había tomado la determinación de matar a la siguiente persona que apareciera. El Buda vio que la madre de Aṅgulimāla iba de camino a visitarlo, y consciente de que Aṅgulimāla tenía las condiciones necesarias para ser *arahant*, lo interceptó poco antes de la llegada de su madre. El matricidio es uno de los cinco crímenes abyectos que conducen al renacimiento inmediato en el infierno. De esa manera, el Buda intercede para evitar que Aṅgulimāla cometa dicho crimen.
2. MA explica que Aṅgulimāla acababa de darse cuenta de que el *samaṇa* que tenía ante él era el mismo Buda y que había venido al bosque con el expreso propósito de transformarlo.
3. MT explica que la expresión *mūlhagabbha* significa que el feto se había girado sólo parcialmente en el útero y estaba siendo expulsado horizontalmente, de modo que su salida estaba bloqueada. MA dice que, aunque Aṅgulimāla había matado a casi mil personas, nunca había dado lugar a un pensamiento de compasión. Pero ahora, por el poder de su ordenación, la compasión surgió en él tan pronto como vio a la mujer en trabajo de parto.
4. BB: Incluso hoy en día, los monjes budistas suelen recitar esta expresión como un amuleto protector (*paritta*) para las mujeres embarazadas que se acercan al momento del parto.
5. MA explica que cualquier acción volitiva (*kamma*) es capaz de producir tres tipos de resultados: un resultado que se puede experimentar aquí y ahora, es decir, en la misma vida en la que se comete el acto; un resultado que se experimentará en la próxima existencia; y un resultado que se puede experimentar en cualquier vida posterior a la siguiente, mientras continúe la

estancia en *saṃsāra*. Debido a que había alcanzado el estado de *arahant*, Aṅgulimāla había escapado a los dos últimos tipos de resultados, pero no al primero, ya que incluso los *arahants* son susceptibles de experimentar los resultados de las acciones que realizaron en la vida presente antes de alcanzar el estado de *arahant*.

6. BB: Varios de los versos que siguen también aparecen en el *Dhammapada*. Los versos de Aṅgulimāla se encuentran completos en Thag 866–891.
7. Aunque MA dice que Ahimsaka, “inofensivo”, era el nombre de pila de Aṅgulimāla, el comentario al Theragāthā dice que su nombre original era Himsaka, que significa “peligroso”.
8. BB: Mientras que se dice que los bhikkhus virtuosos, pero que aún no son *arahants*, comen la comida de dádivas del país como herencia del Buda, el *arahant* come “libre de deudas” porque se ha hecho completamente digno de recibir ofrendas de comida. Véase Vsm I, 125–27. NT: Otra posible interpretación de este verso es que —habiendo logrado el estado de *arahant*— su deuda kármica había sido saldada en lo que respecta a vidas venideras y, por otra parte, ya había experimentado todas las resultantes dolorosas de su *kamma* en la vida presente y, por lo tanto, quedaba sin deuda (ver n.5).

87. *Piyajātika Sutta*

Nacido de aquellos que son queridos

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado residía en Sāvattthī, en el Bosquecillo de Jeta, el parque de Anāthapiṇḍika.

2. Ahora bien, en esa ocasión, el querido y amado hijo único de cierto jefe de familia había muerto. Después de la muerte de su hijo, no tenía ganas de trabajar ni de comer. Siguió yendo al cementerio y llorando: “¡Mi único hijo, ¿dónde estás?, mi único hijo, ¿dónde estás?!”

3. Entonces ese padre de familia fue hacia el Bienaventurado, y después de rendirle homenaje, se sentó a un lado. El Bienaventurado le dijo: —Jefe de familia, tus facultades no son las de alguien que tiene el control de su propia mente. Tus facultades están trastornadas.

—¿Cómo podrían no estar trastornadas mis facultades, venerable señor, ya que mi querido y amado único hijo ha muerto? Desde que murió no tengo más ganas de trabajar ni de comer. Sigo yendo al cementerio y llorando: “¡Mi único hijo, ¿dónde estás?, mi único hijo, ¿dónde estás?!”

—¡Así es, jefe de familia, así es! La tristeza, el llanto, el dolor, el pesar y la desesperanza nacen de los que son queridos, surgen de los que son queridos.

—Venerable señor, ¿quién pensaría jamás que la tristeza, el lamento, el dolor, la pena y la desesperanza nacen de los que son queridos, surgen de los que son queridos? Venerable señor, la felicidad y la alegría nacen de los amados, surgen de los que son queridos. Entonces, disgustado con las palabras del Bienaventurado, y desaprobándolas, el padre de familia se levantó de su asiento y se fue.

4. Ahora bien, en esa ocasión, algunos apostadores estaban jugando con dados no lejos del Bienaventurado. Entonces el jefe de familia se dirigió a ellos y les dijo: —Hace un momento, señores, fui a donde se encontraba el samana Gautama, y después de rendirle homenaje, me senté a un lado. Cuando lo hube hecho, el samana Gautama me dijo: —Jefe de familia, tus facultades no son las de quien tiene el control de su propia mente. Tus facultades están trastornadas. [Yo le

dije]: —Venerable señor, la felicidad y la alegría nacen de los que son queridos, surgen de los que son queridos. Entonces, disgustado con las palabras del samana Gautama, desaprobándolas, me levanté de mi asiento y me fui.

—¡Así es, jefe de familia, así es! La felicidad y la alegría nacen de los que son queridos, surgen de los que son queridos.

Entonces el jefe de familia se fue pensando: “Estoy de acuerdo con los apostadores”.

5. Finalmente, esta historia llegó al palacio del rey. Entonces el rey Pasenadi de Kosala le dijo a la reina Mallikā: —Esto es lo que ha dicho el samana Gautama, Mallikā: “La tristeza, el lamento, el dolor, el pesar y la desesperanza nacen de aquellos que son queridos, surgen de aquellos que son queridos”.

—Si eso ha sido dicho por el Bienaventurado, señor, entonces es así.

—No importa lo que diga el samana Gautama, Mallikā lo aplaude así: “Si eso ha sido dicho por el Bienaventurado, señor, entonces así es”. Así como un alumno aplaude todo lo que le dice su maestro, diciendo: “¡Así es, maestro, así es!”; así también, Mallikā, no importa lo que diga el samana Gautama, tú lo aplaudes así: “Si eso ha sido dicho por el Bienaventurado, señor, entonces así es”. ¡Vete de aquí, Mallikā, fuera contigo!

6. Entonces la reina Mallikā se dirigió al brahmán Nālijangha: —Ven, brahmán, ve al Bienaventurado y rinde homenaje en mi nombre con tu cabeza a sus pies, y pregúntale si está libre de enfermedad y aflicción, si está sano, fuerte y permanece en comodidad, y dile: “Venerable señor, la reina Mallikā rinde homenaje con la cabeza a los pies del Bienaventurado y pregunta si el Bienaventurado está libre de enfermedades... y permanece en comodidad”. Luego dile esto: “Venerable señor: ¿Acaso han sido pronunciadas por el Bienaventurado las siguientes palabras?: ‘La tristeza, el lamento, el dolor, el pesar y la desesperanza nacen de los que son queridos, surgen de los que son queridos’”. Aprende bien lo que el Bienaventurado conteste y repórtame a mí, pues los Tathāgatas no dicen mentiras.

—Sí, señora —respondió—, y fue a donde se encontraba el Bienaventurado e intercambió saludos con él. Cuando terminó esta cortés y amable charla, se sentó a un lado y dijo: “Maestro Gautama, la reina Mallikā rinde homenaje con la cabeza a los pies del Maestro Gautama y le pregunta si está libre de enfermedades... y permanece en comodidad”. Y ella dice esto: “Venerable señor, ¿ha dicho el Bienaventurado estas palabras?: ‘La tristeza, el lamento, el dolor, el pesar y la desesperanza nacen de los que son queridos, surgen de los que son queridos’”.

7. —¡Así es, brahmán, así es! La tristeza, el lamento, el dolor, el pesar y la desesperanza nacen de los que son queridos, surgen de los que son queridos.

8. Se puede entender a partir de esto, brahmán, cómo la pena, la lamentación, el dolor, el pesar y la desesperanza nacen de aquellos que son queridos, surgen de aquellos que son queridos. Una vez, en este mismo Sāvathī, había cierta mujer cuya madre murió. A causa de la muerte de su madre, enloqueció, perdió la razón y anduvo de calle en calle y de encrucijada en encrucijada, diciendo: “¿Han visto a mi madre? ¿Han visto a mi madre?”

9–14. Y también se puede entender a partir de esto cómo la tristeza, el lamento, el dolor, el pesar y la desesperanza nacen de los que son queridos, surgen de los que son queridos. Una vez, en este mismo Sāvathī, había cierta mujer cuyo padre murió... cuyo hermano murió... cuya hermana murió... cuyo hijo murió... cuya hija murió... cuyo esposo murió. A causa de la muerte de su marido, enloqueció, perdió la razón y anduvo de calle en calle y de encrucijada en encrucijada, diciendo: “¿Han visto a mi marido? ¿Han visto a mi marido?”

15–21. Y también se puede entender a partir de esto cómo la tristeza, el lamento, el dolor, el pesar y la desesperanza nacen de los que son queridos, surgen de los que son queridos. Una vez, en este mismo Sāvathī, había cierto hombre cuya madre murió... cuyo padre murió... cuyo hermano murió... cuya hermana murió... cuyo hijo murió... cuya hija murió... cuya esposa murió. A causa de la muerte de su esposa, enloqueció, perdió la cabeza y anduvo de calle en calle y de encrucijada en encrucijada, diciendo: “¿Han visto a mi esposa? ¿Han visto a mi esposa?”

22. Y también se puede entender a partir de esto cómo la tristeza, el lamento, el dolor, el pesar y la desesperanza nacen de aquellos que son queridos, surgen de aquellos que son queridos. Una vez, en este mismo Sāvathī, había cierta mujer que se fue a vivir con la familia de sus parientes. Sus parientes querían divorciarla de su esposo y dársela a otro a quien ella no quería. Entonces la mujer dijo a su marido: —Señor, estos parientes míos quieren divorciarme de ti y darme a otro a quien no quiero. Entonces el hombre cortó a la mujer en dos y la destripó, pensando: “Estaremos juntos en el más allá”. También se puede entender a partir de esto cómo la tristeza, el lamento, el dolor, el pesar y la desesperanza nacen de aquellos que son queridos, surgen de aquellos que son queridos.

23. Entonces, deleitándose y regocijándose con las palabras del Bienaventurado, el brahmán Nālijangha se levantó de su asiento, fue a ver a la reina Mallikā y le informó toda su conversación con el Bienaventurado.

24. Entonces, la reina Mallikā fue al rey Pasenadi de Kosala y le preguntó: —¿Qué piensa, señor? ¿Es la princesa Vajīrī querida por usted?

—Sí, Mallikā, la princesa Vajīrī me es querida.

—¿Qué le parece, señor? Si el cambio y la alteración¹ tuvieran lugar en la princesa Vajīrī, ¿surgirían en usted la tristeza, la lamentación, el dolor, el pesar y la desesperanza?

—El cambio y la alteración en la Princesa Vajīrī significaría una alteración en mi vida. ¿Cómo podría no surgir en mí la tristeza, el lamento, el dolor, el pesar y la desesperanza?

—Fue con referencia a esto, señor, que el Bienaventurado que sabe y ve, Consumado y plenamente iluminado, dijo: “La tristeza, el lamento, el dolor, el pesar y la desesperanza nacen de aquellos que son queridos, surgen de aquellos que son queridos”.

25–28. ¿Qué le parece, señor? ¿Es la noble reina Vāsabhā querida por usted?... ¿Es el general Viḍūḍabha querido por usted?... ¿Soy yo querida por usted?... ¿Kāsi y Kosala son queridos por usted?²

—Sí, Mallikā, Kāsi y Kosala son queridos por mí. Les debemos a Kāsi y Kosala que usemos sándalo de Kāsi y usemos guirnaldas, esencias y ungüentos.

—¿Qué le parece, señor? Si el cambio y la alteración tuvieran lugar en Kāsi y Kosala, ¿La tristeza, la lamentación, el dolor, el pesar y la desesperanza surgirían en usted?

—El cambio y la alteración en Kāsi y Kosala significarían una alteración en mi vida. ¿Cómo podría no surgir en mí la tristeza, el lamento, el dolor, el pesar y la desesperanza?

—Fue con referencia a esto, señor, que el Bienaventurado que sabe y ve, Consumado y plenamente iluminado, dijo: “La tristeza, el lamento, el dolor, el pesar y la desesperanza nacen de aquellos que son queridos, surgen de aquellos que son queridos”.

29. —¡Es maravilloso, Mallikā, es maravilloso hasta dónde el Bienaventurado penetra con sabiduría y ve con sabiduría! Ven, Mallikā, dame el agua de la ablución.³

Entonces el rey Pasenadi de Kosala se levantó de su asiento y, arreglándose la túnica superior sobre un hombro, extendió sus manos en un saludo reverencial hacia el Bienaventurado y pronunció esta exclamación tres veces: “¡Honor al Bienaventurado, Consumado y plenamente iluminado! ¡Honor al Bienaventurado, Consumado y plenamente iluminado! ¡Honor al Bienaventurado, Consumado y plenamente iluminado!”

NOTAS M.87

1. BB: La expresión se utiliza a menudo para referirse a enfermedades graves o la muerte.
2. BB: Viḍḍabha era el hijo del rey, quien finalmente lo derrocó. Kāsi y Kosala son tierras sobre las que gobernó el rey.
3. MA: Usó esto para lavarse las manos, los pies y limpiarse la boca antes de reverenciar al Buda.

88. *Bāhitika Sutta*

La capa

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado residía en Sāvattḥī, en el Bosquecillo de Jeta, el parque de Anāthapiṇḍika.

2. Entonces, cuando llegó la mañana, el venerable Ānanda se vistió y, tomando su cuenco y su túnica exterior, fue a Sāvattḥī a buscar ofrendas de alimento. Cuando hubo vagado por alimento en Sāvattḥī y regresó de su ronda, después de su comida fue al parque del este, al palacio de la madre de Migāra, para pasar el día.

3. Ahora bien, en esa ocasión, el rey Pasenadi de Kosala había montado el elefante Ekaṇḍarīka y salía cabalgando de Sāvattḥī al mediodía. Vio al venerable Ānanda venir a lo lejos y le preguntó al ministro Sirivaḍḍha: —Ese es el venerable Ānanda, ¿no es así? —Sí, señor, ese es el venerable Ānanda.

4. Entonces el rey Pasenadi de Kosala le dijo a un hombre: —Ven, buen hombre, ve al venerable Ānanda y rinde homenaje en mi nombre con tu cabeza a sus pies, diciendo: “Venerable señor, el rey Pasenadi de Kosala rinde homenaje con su cabeza a los pies del venerable Ānanda”. Luego di esto: “Venerable señor, si el venerable Ānanda no tiene asuntos urgentes, tal vez el venerable Ānanda esperaría un momento, por compasión”.

5. —Sí, señor —respondió el hombre—, y se dirigió al venerable Ānanda, y después de rendirle homenaje, se puso de pie a un lado y le dijo al venerable Ānanda: “Venerable señor, el rey Pasenadi de Kosala rinde homenaje con su cabeza a los pies del venerable Ānanda y dice esto: ‘Venerable señor, si el venerable Ānanda no tiene asuntos urgentes, tal vez el venerable Ānanda esperaría un momento, por compasión’”.

6. El venerable Ānanda consintió en silencio. Luego, el rey Pasenadi fue en elefante hasta donde el elefante podía llegar, y luego desmontó y se dirigió al venerable Ānanda a pie. Después de rendirle homenaje, se colocó a un lado y le dijo al venerable Ānanda: —Venerable señor, si el venerable Ānanda no tiene asuntos urgentes, sería bueno que fuera a la orilla del río Aciravatī, por compasión.

7. El venerable Ānanda consintió en silencio. Fue a la orilla del río Aciravatī y se sentó a la raíz de un árbol en un asiento preparado. Luego, el rey Pasenadi fue en elefante hasta donde el elefante podía llegar, y luego desmontó y se dirigió al venerable Ānanda a pie. Después de rendirle homenaje, se paró a un lado y le dijo al venerable Ānanda: —Aquí, venerable señor, hay una alfombra de elefante. Que el venerable Ānanda se siente en ella.

—No hay necesidad, gran rey. Siéntate. Estoy sentado en mi propia estera.

8. El rey Pasenadi de Kosala se sentó en un asiento preparado y dijo: —Venerable Ānanda, ¿se comportaría el Bienaventurado con el cuerpo de tal manera que pudiera ser censurado por *samañas* y brahmanes?¹

—Gran rey, el Bienaventurado no se comportaría con el cuerpo de tal manera que pudiera ser censurado por *samañas* y brahmanes sabios.

—¿Se comportaría el Bienaventurado, venerable Ānanda, con el lenguaje... se comportaría con la mente de tal manera que pudiera ser censurado por *samañas* y brahmanes?

—Gran rey, el Bienaventurado no se comportaría con el lenguaje... no se comportaría con la mente de tal manera que pudiera ser censurado por sabios *samañas* y brahmanes.

9. —¡Es maravilloso, venerable señor, es maravilloso! Porque lo que no pudimos lograr con una pregunta, el venerable Ānanda lo logró con la respuesta a la pregunta. No reconocemos nada de valor en los elogios y reproches de otros, dichos por personas insensatas e ignorantes, que hablan sin haber investigado y evaluado; pero reconocemos como valiosas las alabanzas y reproches de otros dichas por personas sabias, inteligentes y sagaces que hablan después de haber investigado y evaluado.

10. Ahora, venerable Ānanda, ¿qué tipo de comportamiento corporal censuran los sabios *samañas* y brahmanes?

—Cualquier comportamiento corporal que no sea sano, gran rey.

—Ahora, venerable Ānanda, ¿qué tipo de comportamiento corporal es perjudicial?

—Cualquier comportamiento corporal que sea censurable, gran rey.

—Ahora, venerable Ānanda, ¿qué tipo de comportamiento corporal es censurable?

—Cualquier comportamiento corporal que traiga aflicción, gran rey.

—Ahora, venerable Ānanda, ¿qué tipo de comportamiento corporal trae aflicción?

—Cualquier comportamiento corporal que tenga resultados dolorosos, gran rey.

—Ahora, venerable Ānanda, ¿qué tipo de comportamiento corporal tiene resultados dolorosos?

—Cualquier comportamiento corporal, gran rey, que conduzca a la propia aflicción, o a la aflicción de otros, o a la aflicción de ambos, y debido al cual los estados malsanos aumentan y los estados sanos disminuyen. Tal comportamiento corporal es censurado por sabios *samaṇas* y brahmanes, gran rey.²

11. —Ahora, venerable Ānanda, ¿qué tipo de comportamiento verbal censuran los sabios *samaṇas* y los brahmanes?

—Cualquier comportamiento verbal que sea malsano... (Completo como en §10, sustituyendo “comportamiento verbal” por “comportamiento corporal”) ...

12. —Ahora, venerable Ānanda, ¿qué tipo de comportamiento mental es censurado por sabios *samaṇas* y brahmanes?

—Cualquier comportamiento mental que sea malsano... (Completo como en §10, sustituyendo “comportamiento mental” por “comportamiento corporal”) ...

13. —Ahora, venerable Ānanda, ¿el Bienaventurado alaba solo el abandono de todos los estados malsanos?

—El Tathāgata, gran rey, ha abandonado todos los estados malsanos y posee estados sanos.³

14. —Ahora, venerable Ānanda, ¿qué tipo de comportamiento corporal no es censurado por sabios *samaṇas* y brahmanes?

—Cualquier comportamiento corporal que sea sano, gran rey.

—Ahora, venerable Ānanda, ¿qué tipo de comportamiento corporal es sano?

—Cualquier comportamiento corporal que sea irreprochable, gran rey.

—Ahora, venerable Ānanda, ¿qué tipo de comportamiento corporal es irreprochable?

—Cualquier comportamiento corporal que no traiga aflicción, gran rey.

—Ahora, venerable Ānanda, ¿qué tipo de comportamiento corporal no trae aflicción?

—Cualquier comportamiento corporal que tenga resultados agradables, gran rey.

—Ahora, venerable Ānanda, ¿qué tipo de comportamiento corporal tiene resultados agradables?

—Cualquier comportamiento corporal, gran rey, que no conduzca a la propia aflicción, o a la aflicción de otros, o a la aflicción de ambos, y debido al cual los estados malsanos disminuyen y los estados sanos

aumentan. Tal comportamiento corporal, gran rey, no es censurado por sabios *samaṇas* y brahmanes.

15. —Ahora, venerable Ānanda, ¿qué tipo de comportamiento verbal no es censurado por sabios *samaṇas* y brahmanes?

—Cualquier comportamiento verbal que sea sano... (Completo como en §14, sustituyendo “comportamiento verbal” por “comportamiento corporal”) ...

16. —Ahora, venerable Ānanda, ¿qué tipo de comportamiento mental no es censurado por *samaṇas* y brahmanes sabios?

—Cualquier comportamiento mental que sea sano... (Completo como en §14, sustituyendo “comportamiento mental” por “comportamiento corporal”) ...

17. —Ahora, venerable Ānanda, ¿el Bienaventurado alaba solo la realización de todos los estados sanos?

—El Tathāgata, gran rey, ha abandonado todos los estados malsanos y posee estados sanos.

18. —¡Es maravilloso, venerable señor, es maravilloso lo bien que ha sido expresado por el venerable Ānanda! Y estamos satisfechos y complacidos por lo bien expresado por él. Venerable señor, estamos tan satisfechos y complacidos con lo que ha sido tan bien expresado por el venerable Ānanda que, si se le permitiera el tesoro del elefante, se lo daríamos; si se le permitiera el tesoro del caballo, se lo daríamos; si se le permitiera el favor de un pueblo, se lo daríamos. Pero sabemos, venerable señor, que estos no están permitidos para el venerable Ānanda. Pero está esta capa mía,⁴ venerable señor, que me fue enviada envuelta en un estuche de parasol real por el rey Ajātasattu de Magadha, de dieciséis manos de largo y ocho manos de ancho. Que el venerable Ānanda la acepte por compasión.

—No es necesario, gran rey. Mi túnica triple está completa.

19. —Venerable señor, este río Aciravatī ha sido visto tanto por el venerable Ānanda como por nosotros mismos cuando una gran nube ha llovido fuertemente sobre las montañas; entonces este río Aciravatī se desborda en sus dos orillas. Así también, venerable señor, el venerable Ānanda puede hacerse una túnica triple con esta capa, y puede repartir su vieja túnica triple entre sus compañeros en la vida santa. De esta manera, nuestra ofrenda se desbordará. Venerable señor, que el venerable Ānanda acepte el manto.

20. El venerable Ānanda aceptó el manto. Entonces el rey Pasenadi de Kosala dijo: —Y ahora, venerable señor, partimos. Estamos ocupados y tenemos mucho que hacer.

—Puedes irte, gran rey, cuando te convenga.

Luego, el rey Pasenadi de Kosala, habiéndose deleitado y regocijado con las palabras del venerable Ānanda, se levantó de su asiento y,

después de rendir homenaje al venerable Ānanda, manteniéndolo a su derecha, partió.

21. Luego, poco después de que se hubo ido, el venerable Ānanda fue a donde se encontraba el Bienaventurado, y después de rendirle homenaje, se sentó a un lado, le contó toda su conversación con el rey Pasenadi de Kosala, y le entregó el manto al Bienaventurado.

22. Entonces el Bienaventurado se dirigió a los bhikkhus: —Es una ganancia, bhikkhus, para el rey Pasenadi de Kosala, es una gran ganancia para el rey Pasenadi de Kosala que ha tenido la oportunidad de ver y respetar a Ānanda.

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. Los bhikkhus estuvieron satisfechos y deleitados con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.88

1. MA explica que el rey hizo esta pregunta con referencia al caso que involucraba a la asceta errante Sundarī, que estaba pendiente de investigación en ese momento. Con el deseo de desacreditar al Buda, algunos ascetas errantes persuadieron a Sundarī para que visitara la arboleda de Jeta por la noche y luego se dejara ver regresar al amanecer, para que la gente sospechara. Después de un tiempo, la asesinaron y la enterraron cerca del Bosquecillo de Jeta, y cuando su cuerpo fue descubierto allí, señalaron con un dedo acusador al Buda. Después de una semana, el informe falso salió a la luz cuando los espías del rey descubrieron la verdadera historia detrás del asesinato. Véase Ud 4:8 / 42–45.

Sigo aquí a BBS y SBJ, que añaden la calificación “sabio” a la frase “*samaṇas* y brahmanes” (*samaṇehi brāhmaṇehi viññūhi*). La respuesta de Ānanda implica, por lo tanto, que lo que se debe evitar es su censura y no la de los ascetas comunes. Que esta lectura es correcta está respaldada por la declaración del rey justo debajo, de que Ānanda ha hecho con su respuesta lo que él mismo no pudo hacer con la pregunta, es decir, distinguir entre los sabios y los tontos.

2. BB: Brevemente, este pasaje ofrece cinco criterios de acciones malas: lo malsano subraya la calidad psicológica de la acción, su efecto nocivo sobre la mente; el hecho de que sea censurable subraya su naturaleza moralmente perjudicial; su capacidad de producir resultados dolorosos llama la atención sobre su potencial kármico indeseable; y la última afirmación llama la atención tanto sobre su mala motivación como sobre las dañinas consecuencias a largo plazo que dicha acción conlleva tanto para uno mismo como para los demás. La explicación opuesta se aplica a la buena acción, analizada en el párrafo §14.
3. MA: La respuesta del venerable Ānanda va más allá de la pregunta, porque muestra no sólo que el Buda elogia el abandono de todos los estados malsanos, sino que actúa de acuerdo con su palabra al haber abandonado también todos los estados malsanos.
4. MA explica la palabra *bāhitikā*, que da nombre al *sutta*, como una capa producida en un país extranjero.

NT: *Bāhitikā* también se traduce como “externa(o)”; “paño importado”; “manto”; “capa”; “tela extranjera”. Lit. lo que mantiene (el frío) fuera.

89. *Dhammacetiya Sutta*

Monumentos al Dhamma

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado residía en el país de los Sakya, donde había un pueblo Sakya llamado Medaḷumpa.

2. Ahora bien, en esa ocasión, el rey Pasenadi de Kosala había llegado a Nagaraka por algún negocio u otro. Luego se dirigió a Dīgha Kārāyaṇa:¹ —Querido Kārāyaṇa, prepara los carruajes reales. Vayamos al jardín del placer para ver un lugar agradable.

—Sí, señor —respondió Dīgha Kārāyaṇa—. Cuando los carruajes reales estuvieron preparados, le informó al rey: —Señor, los carruajes estatales están listos para usted. Puede partir a su conveniencia.

3. Entonces el rey Pasenadi montó un carruaje real y, acompañado por los otros carruajes, salió de Nagaraka con toda la pompa de la realeza y se dirigió hacia el parque. Así fue hasta donde el camino era transitable para carruajes y luego desmontó de su carruaje y entró al parque a pie.

4. Mientras caminaba y deambulaba por el parque para hacer ejercicio, el rey Pasenadi vio raíces de árboles que eran encantadoras e inspiradoras, silenciosas y sin disturbios a causa de voces, con una atmósfera de reclusión, alejadas de la gente, favorables para el retiro. La vista de estas le recordó al Bienaventurado así: “Estas raíces de árboles son hermosas e inspiradoras, tranquilas e imperturbables por las voces, con una atmósfera de recogimiento, alejadas de la gente, propicias para el retiro, como los lugares donde solíamos rendir respeto al Bienaventurado, Consumado y plenamente iluminado”. Luego le dijo a Dīgha Kārāyaṇa lo que había pensado y preguntó: —¿Dónde vive ahora el Bienaventurado, Consumado y plenamente iluminado?

5. —Hay, señor, un pueblo de los Sakya llamado Medaḷumpa. El Bienaventurado, Consumado y plenamente iluminado, reside ahora allí.

—¿Qué distancia hay de Nagaraka a Medaḷumpa?

—No está lejos, señor, tres leguas (*yojana*).² Todavía hay luz suficiente para ir allí.

—Entonces, querido Kārāyaṇa, prepara los carruajes reales. Vayamos y veamos al Bienaventurado, Consumado y plenamente iluminado.

—Sí, señor —respondió—. Cuando los carruajes reales estuvieron preparados, le informó al rey: señor, los carruajes reales están listos para usted. Puede ir a su conveniencia.

6. Entonces el rey Pasenadi montó en un carruaje real y, acompañado por los demás carruajes, partió de Nagaraka hacia la ciudad Sakya de Medaḷumpa. Llegó allí cuando aún era de día y se dirigió hacia el parque. Así fue hasta donde el camino era transitable para los carruajes, y luego desmontó de su carruaje y entró al parque a pie.

7. Ahora bien, en esa ocasión, un cierto número de bhikkhus estaba caminando de un lado a otro al aire libre. Entonces el rey Pasenadi se acercó a ellos y les preguntó: —Venerables señores, ¿dónde vive ahora el Bienaventurado, Consumado y plenamente iluminado? Queremos ver al Bienaventurado, Consumado y plenamente iluminado.

8. —Esa es su morada, gran rey, con la puerta cerrada. Sube a ella en silencio, sin prisas, entra en el porche, aclara tu garganta y toca en el panel. El Bienaventurado te abrirá la puerta. El rey Pasenadi entregó su espada y su turbante a Dīgha Kārāyaṇa en ese mismo momento. Entonces Dīgha Kārāyaṇa pensó: “¡Así que el rey va ahora a una sesión secreta! ¡Y tengo que esperar aquí solo ahora!”³ Sin prisa, el rey Pasenadi subió en silencio a la vivienda con la puerta cerrada, entró en el pórtico, se aclaró la garganta y golpeó el panel. El Bienaventurado abrió la puerta.

9. Entonces el rey Pasenadi entró en la morada. Postrándose con la cabeza a los pies del Bienaventurado, cubrió de besos los pies del Bienaventurado y los acarició con las manos, pronunciando su nombre: —Soy el rey Pasenadi de Kosala, venerable señor; soy el rey Pasenadi de Kosala, venerable señor.

—Pero, gran rey, ¿qué razón ves para hacer tan supremo honor a este cuerpo y para mostrar tal amistad?

10. —Venerable señor, infiero de acuerdo con el Dhamma sobre el Bienaventurado: “El Bienaventurado está plenamente iluminado, el Dhamma está bien proclamado por el Bienaventurado, el Saṅgha de los discípulos del Bienaventurado está practicando el buen camino”. Ahora bien, venerable señor, veo algunos *samaṇas* y brahmanes llevando una vida santa limitada durante diez años, veinte años, treinta años o cuarenta años, y luego, en una ocasión posterior los veo bien arreglados y ungidos, con el cabello y la barba recortados, disfrutando, provistos y dotados de las cinco ramas del placer sensorial. Pero aquí veo a bhikkhus que llevan una vida santa, pura y perfecta mientras dura la vida y el aliento. De hecho, no veo

ninguna otra vida santa en otro lugar tan perfecta y pura como esta. Por eso, venerable señor, infiero de acuerdo con el Dhamma sobre el Bienaventurado: El Bienaventurado está plenamente iluminado, el Dhamma está bien proclamado por el Bienaventurado, el Saṅgha de los discípulos del Bienaventurado está practicando el buen camino.

11. Nuevamente, venerable señor, los reyes pelean con los reyes, los nobles con los nobles, los brahmanes con los brahmanes, los padres de familia con los padres de familia; la madre pelea con el hijo, el hijo con la madre, el padre con el hijo, el hijo con el padre; el hermano pelea con el hermano, la hermana con la hermana, la hermana con el hermano, y el amigo con el amigo.⁴ Pero aquí veo a bhikkhus viviendo en concordia, con aprecio mutuo, sin disputas, mezclándose como la leche y el agua, mirándose unos a otros con ojos bondadosos. No veo ninguna otra asamblea en otro lugar con tanta concordia. Esto también, venerable señor, es por lo que infiero de acuerdo con el Dhamma sobre el Bienaventurado: El Bienaventurado está plenamente iluminado, el Dhamma está bien proclamado por el Bienaventurado, el Saṅgha de los discípulos del Bienaventurado está practicando el buen camino.

12. Nuevamente, venerable señor, he caminado y vagado de parque en parque y de jardín en jardín. Allí he visto algunos *samaṇas* y brahmanes que son flacos, miserables, antiestéticos, ictéricos, con venas que sobresalen en sus extremidades, de tal manera que la gente no querría volver a mirarlos. He pensado: “Ciertamente estos venerables están llevando la vida santa en descontento, o han hecho alguna mala acción y la están ocultando, tan flacos y miserables son... tanto que la gente no los querría volver a mirar”. Me acerqué a ellos y les pregunté: —¿Por qué ustedes, venerables, son tan flacos y miserables... de tal manera que la gente no querría volver a mirarlos? Su respuesta fue: —Es nuestra enfermedad familiar, gran rey.

Sin embargo, aquí veo a los bhikkhus sonrientes y alegres, en verdad alegres, claramente deleitados, sus facultades frescas, viviendo a gusto, serenos, subsistiendo con lo que otros dan, permaneciendo con la mente [tan recluida] como la de un ciervo salvaje. He pensado: “Ciertamente estos venerables perciben sucesivos estados de excelsa distinción en la dispensación del Bienaventurado, ya que ellos moran así sonrientes y alegres... con la mente [tan recluida] como la de un ciervo salvaje”.

Esto también, venerable señor, es la razón por la que infiero de acuerdo con el Dhamma sobre el Bienaventurado: “El Bienaventurado está plenamente iluminado, el Dhamma está bien proclamado por el Bienaventurado, el Saṅgha de los discípulos del Bienaventurado está practicando el buen camino”.

13. Además, venerable señor, siendo un noble rey ungido en la cabeza, puedo ejecutar a los que deben ser ejecutados, multar a los que deben ser multados, exiliar a los que deben ser exiliados. Sin embargo, cuando estoy sentado en el consejo, irrumpen y me interrumpen. Aunque digo: —Señores, no irruman ni me interruman cuando estoy sentado en el consejo; esperen hasta el final de mi discurso—, aun así, todavía irrumpen y me interrumpen.

Pero aquí veo a los bhikkhus, mientras el Bienaventurado está enseñando el Dhamma⁵ a una asamblea de varios cientos de seguidores, de forma que ni siquiera se escucha el sonido de un discípulo del Bienaventurado tosiendo o carraspeando.

En una ocasión, el Bienaventurado estaba enseñando el Dhamma a una asamblea de varios cientos de seguidores y allí un discípulo suyo se aclaró la garganta. Entonces uno de sus compañeros de la vida santa le dio un codazo para indicarle: —Cállate, venerable señor, no hagas ruido; el Bienaventurado, el Maestro, nos está enseñando el Dhamma. Pensé: “¡Es maravilloso, es maravilloso cómo una asamblea puede ser tan bien disciplinada sin necesidad de fuerza o arma! De hecho, no veo ninguna otra asamblea en otro lugar tan bien disciplinada”.

Esto también, venerable señor, es la razón por la que infiero de acuerdo con el Dhamma acerca del Bienaventurado: “El Bienaventurado está plenamente iluminado, el Dhamma es bien proclamado por el Bienaventurado, el Saṅgha de los discípulos del Bienaventurado está practicando el buen camino”.

14. Además, venerable señor, he visto aquí a ciertos sabios nobles que eran inteligentes, conocedores de las doctrinas de otros, tan diestros como tiradores que podrían partir un cabello con una flecha,⁶ y que vagan, por decirlo así, como derribando las opiniones de otros con sus agudos ingenios.

Cuando escuchan: “El samaṇa Gautama visitará tal o cual pueblo o ciudad”, formulan una pregunta así: “Iremos a donde está el samaṇa Gautama y le haremos esta pregunta. Si se le pregunta así, responderá así, y así refutaremos su doctrina de esta manera; y si se le pregunta así, responderá así, y así refutaremos su doctrina de esa manera”. Ellos escuchan: “El samaṇa Gautama ha venido a visitar tal o cual pueblo o ciudad”. Entonces, van a donde se encuentra el Bienaventurado, y el Bienaventurado los instruye, insta, despierta, y los alegra con una plática sobre el Dhamma.

Después de haber sido instruidos, instados, despertados y alegrados por el Bienaventurado con una plática sobre el Dhamma, ni siquiera le hacen la pregunta, entonces, ¿cómo deberían refutar su doctrina? De hecho, se convierten en sus discípulos.

Esto también, venerable señor, es por lo que infiero de acuerdo con el Dhamma sobre el Bienaventurado: “El Bienaventurado está plenamente iluminado, el Dhamma está bien proclamado por el Bienaventurado, el Saṅgha de los discípulos del Bienaventurado está practicando el buen camino”.

15. Nuevamente, venerable señor, he visto aquí a ciertos brahmanes eruditos...

16. Nuevamente, venerable señor, he visto aquí a ciertos sabios jefes de familia...

17. Nuevamente, venerable señor, he visto aquí a ciertos *samañās* eruditos ... Ni siquiera le hacen la pregunta; entonces, ¿cómo deberían refutar su doctrina? De hecho, le piden al Bienaventurado que les permita salir de la vida hogareña para ir a la vida sin hogar, y él les da la admisión.

No mucho tiempo después de haber partido así, morando solos, retraídos, diligentes, enérgicos y resueltos, al darse cuenta por sí mismos con conocimiento directo, aquí y ahora entran y moran en esa meta suprema de la vida santa por el bien de la cual los miembros del clan salen correctamente de la vida hogareña a la vida sin hogar. Dicen así: “Casi nos perdemos, casi perecemos, porque antes decíamos que éramos *samañās*, aunque en realidad no éramos *samañās*; afirmábamos que éramos brahmanes, aunque en realidad no éramos brahmanes; afirmábamos que éramos *arahants*, aunque en realidad no éramos *arahants*. Pero ahora somos *samañās*, ahora somos brahmanes, ahora somos *arahants*”.

Esto también, venerable señor, es la razón por la que infiero de acuerdo con el Dhamma sobre el Bienaventurado: “El Bienaventurado está plenamente iluminado, el Dhamma está bien proclamado por el Bienaventurado, el Saṅgha de los discípulos del Bienaventurado está practicando el buen camino”.

18. Por otra parte, venerable señor, Isidatta y Purāṇa,⁷ mis dos inspectores, comen mi comida y usan mis carruajes; les doy un sustento y les doy fama. Sin embargo, a pesar de esto, no me hacen tanto honor como le hacen al Bienaventurado. En una ocasión, cuando había salido al frente de un ejército y estaba probando a estos inspectores, Isidatta y Purāṇa, me alojé en un lugar muy estrecho. Entonces estos dos inspectores, Isidatta y Purāṇa, después de pasar gran parte de la noche hablando sobre el Dhamma, se acostaron con la cabeza en la dirección donde habían oído que el Bienaventurado estaba y con los pies hacia mí. Pensé: “¡Es maravilloso, es maravilloso! Estos dos inspectores, Isidatta y Purāṇa, comen mi comida y usan mis carruajes; les doy un sustento y les doy fama. Sin embargo, a pesar de esto, son menos respetuosos conmigo que con el Bienaventurado.

Ciertamente estas buenas personas perciben estados sucesivos de elevada distinción en la dispensación del Bienaventurado”.

Esto también, venerable señor, es la razón por la que infiero de acuerdo con el Dhamma sobre el Bienaventurado: “El Bienaventurado está plenamente iluminado, el Dhamma está bien proclamado por el Bienaventurado, el Saṅgha de los discípulos del Bienaventurado está practicando el buen camino”.

19. Además, venerable señor, el Bienaventurado es un noble y yo soy un noble; el Bienaventurado es un Kosalí y yo soy un Kosalí; el Bienaventurado tiene ochenta años y yo tengo ochenta años.⁸ Siendo así, me parece adecuado hacer tan supremo honor al Bienaventurado y mostrarle tal amistad.

20. Y ahora, venerable señor, partimos. Estamos ocupados y tenemos mucho que hacer.

—Puedes irte, gran rey, cuando te convenga.

Entonces el rey Pasenadi de Kosala se levantó de su asiento, y después de rendir homenaje al Bienaventurado, manteniéndolo a su derecha, partió.⁹

21. Luego, poco después de que se hubiera ido, el Bienaventurado se dirigió a los bhikkhus diciendo: —Bhikkhus, antes de levantarse de su asiento y marcharse, este rey Pasenadi pronunció monumentos al Dhamma (*dhammacetiyaṇi*).¹⁰ Aprendan los monumentos al Dhamma, bhikkhus; dominen los monumentos al Dhamma; recuerden los monumentos al Dhamma. Bhikkhus, los monumentos al Dhamma son beneficiosos y pertenecen a los fundamentos de la vida santa.

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. Los bhikkhus estuvieron satisfechos y deleitados con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.89

1. BB: Dīgha Kārāyaṇa era el comandante en jefe de las fuerzas del rey Pasenadi. Era sobrino de Bandhula, jefe de los Mallas y antiguo amigo del rey Pasenadi, a quien el rey había matado junto con sus treinta y dos hijos debido a la traición de sus ministros corruptos. Kārāyaṇa estaba en connivencia secreta con el príncipe Viḍḍabha, hijo de Pasenadi, para ayudarlo a usurpar el trono de su padre.
2. BB: Tres leguas (*vojana*) serían veinte millas [treinta y dos kilómetros] aproximadamente.
3. MA dice que pensó: “Anteriormente, después de consultar en privado con el samana Gautama, el rey arrestó a mi tío y a sus treinta y dos hijos. Quizás esta vez me arreste”. Las insignias reales confiadas a Dīgha Kārāyaṇa también incluían el abanico, la sombrilla y las sandalias. Dīgha Kārāyaṇa se apresuró a regresar a la capital con la insignia real y coronó rey a Viḍḍabha.
4. En M. 13.11 se dice que estas disputas surgen a causa de los placeres sensoriales.
5. Como en M. 77.6.
6. Como en M.27, §§4–7.
7. BB: En el momento de su muerte, el Buda declaró que ambos tenían el logro del que retorna una sola vez. Ver: AN 6:44 / iii.348.
8. BB: Esta afirmación indica que este *sutta* puede asignarse al último año de la vida del Buda.
9. BB: Cuando el rey Pasenadi regresó al lugar donde había dejado a Dīgha Kārāyaṇa, sólo encontró a una sirvienta que le informó de la noticia. Luego se apresuró a viajar a Rājagaha para conseguir la ayuda de su sobrino, el rey Ajātasattu. Pero como llegó tarde, encontró las puertas de la ciudad cerradas. Agotado por el viaje, se acostó en un salón fuera de la ciudad y murió durante la noche.
10. MA: Monumentos al Dhamma significa palabras que expresan reverencia al Dhamma. Siempre que se muestra reverencia hacia cualquiera de las Tres Joyas, también se muestra hacia las demás.

90. *Kaṇṇakatthala Sutta*

En Kaṇṇakatthala

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado estaba residiendo en Ujuññā, en el parque de ciervos Kaṇṇakatthala.

2. Ahora bien, en esa ocasión, el rey Pasenadi de Kosala había llegado a Ujuññā por algún negocio u otro. Luego le dijo a un hombre: —Ven, buen hombre, ve al Bienaventurado y rinde homenaje en mi nombre con tu cabeza a sus pies, y pregúntale si está libre de enfermedad y aflicción, y si está saludable, fuerte y morando confortablemente, diciéndole: venerable señor, el rey Pasenadi de Kosala rinde homenaje con la cabeza a los pies del Bienaventurado, y pregunta si el Bienaventurado está libre de enfermedades... y morando en comodidad. Y luego dile esto: venerable señor, hoy el rey Pasenadi de Kosala vendrá a ver al Bienaventurado después de haber desayunado.

—Sí, señor —respondió el hombre, y fue a donde se encontraba el Bienaventurado, y después de rendirle homenaje, se sentó a un lado y le entregó su mensaje.

3. Las hermanas Somā y Sakulā escucharon:¹ “Hoy el rey Pasenadi de Kosala irá a ver al Bienaventurado después de que haya desayunado”.

Entonces, mientras se servía la comida, las dos hermanas se acercaron al rey y le dijeron: —Señor, rinda homenaje en nuestro nombre con su cabeza a los pies del Bienaventurado, y pregúntele si está libre de enfermedades... y morando en comodidad, diciéndole: venerable señor, las hermanas Somā y Sakulā rinden homenaje con sus cabezas a los pies del Bienaventurado, y preguntan si está libre de enfermedades... y morando en comodidad.

4. Luego, cuando hubo terminado su desayuno, el rey Pasenadi de Kosala fue a donde se encontraba el Bienaventurado, y después de rendirle homenaje, se sentó a un lado y le hizo saber el mensaje de las hermanas Somā y Sakulā.

—Pero, gran rey, ¿las hermanas Somā y Sakulā no pudieron encontrar otro mensajero?

—Venerable señor, las hermanas Somā y Sakulā escucharon: “Hoy el rey Pasenadi de Kosala irá a ver al Bienaventurado después de que haya desayunado”. Entonces, mientras se servía la comida, las hermanas Somā y Sakulā vinieron a mí y dijeron: —Señor, rinda homenaje en nuestro nombre con la cabeza a los pies del Bienaventurado, y pregúntele si está libre de enfermedad... y morando en comodidad.

—Que las hermanas Somā y Sakulā sean felices, gran rey.

5. Entonces el rey Pasenadi de Kosala dijo al Bienaventurado: —Venerable señor, he oído esto: “El samaṇa Gautama dice: ‘No hay *samaṇa* o brahmán que sea omnisciente y que todo lo vea, que pueda pretender tener un conocimiento completo y visión; eso no es posible’”. Venerable señor, ¿los que así hablan dicen lo que ha sido dicho por el Bienaventurado, y no lo tergiversan con lo que es contrario a los hechos? ¿Explican de acuerdo con el Dhamma de tal manera que nada que proporcione un motivo de censura pueda deducirse legítimamente de sus afirmaciones?

—Gran Rey, los que hablan así no dicen lo que ha sido dicho por mí, sino que tergiversan con lo que es falso y contrario a los hechos.

6. Entonces el rey Pasenadi de Kosala se dirigió al general Viḍḍabha: —General, ¿quién introdujo esta historia en el palacio?

—Fue Sañjaya, señor, el brahmán del clan Ākāsa.

7. Entonces el rey Pasenadi de Kosala le dijo a un hombre: —Ven, buen hombre, en mi nombre dile a Sañjaya, el brahmán del clan Ākāsa: venerable señor, el rey Pasenadi de Kosala te llama.

—Sí, señor —respondió el hombre—. Fue a donde estaba Sañjaya, el brahmán del clan Ākāsa, y le dijo: —Venerable señor, el rey Pasenadi de Kosala te llama.

8. Mientras tanto, el rey Pasenadi de Kosala dijo al Bienaventurado: —Venerable señor, ¿podría haber sido dicho otra cosa por el Bienaventurado en referencia a eso, y la persona lo entendió mal? ¿De qué manera recuerda el Bienaventurado haber hecho esa declaración?

—Recuerdo haber hecho la declaración de esta manera, gran rey: “No hay *samaṇa* o brahmán que sepa todo, que vea todo, simultáneamente; eso no es posible”.²

—Lo que ha dicho el Bienaventurado parece razonable, lo que ha dicho el Bienaventurado parece estar respaldado por la razón: “No hay *samaṇa* o brahmán que sepa todo, que vea todo, simultáneamente; eso no es posible”.

9. Existen estas cuatro castas, venerable señor: los nobles, los brahmanes, los comerciantes y los trabajadores. ¿Hay alguna distinción o diferencia entre ellos?

—Existen estas cuatro castas, gran rey: los nobles, los brahmanes, los comerciantes y los trabajadores. Dos de ellos, es decir, los nobles y los brahmanes, se consideran superiores porque los hombres les rinden homenaje, se levantan por ellos y les brindan saludos reverenciales y servicios cortesés.

10. —Venerable señor, no preguntaba por esta vida presente; estaba preguntando acerca de la vida venidera.³ Existen estas cuatro castas, venerable señor: los nobles, los brahmanes, los comerciantes y los trabajadores. ¿Hay alguna distinción o diferencia entre ellos?

—Gran rey, existen estos cinco factores de esfuerzo.⁴ ¿Cuáles cinco? Aquí un bhikkhu tiene fe, él pone su fe en la iluminación del Tathāgata así: “El Bienaventurado es Consumado, plenamente iluminado, perfecto en verdadero conocimiento y conducta, sublime, conocedor de los mundos, líder incomparable de personas para ser entrenadas, maestro de *devas* y humanos, iluminado, bendito”. Por otra parte, él está libre de enfermedades y aflicciones, poseyendo una buena digestión que no es ni demasiado fría ni demasiado caliente, sino mediana y capaz de soportar la tensión del esfuerzo. Por otra parte, es honesto y sincero, y se muestra como realmente es a su maestro y a sus compañeros en la vida santa. Por otra parte, es enérgico en abandonar estados malsanos y en emprender estados sanos, firme, aplicando su esfuerzo con firmeza y perseverante en cultivar estados sanos. Finalmente, es sabio; él posee una sabiduría sobre el surgimiento y el cese que es noble y penetrante y conduce a la destrucción completa del sufrimiento. Estos son los cinco factores del esfuerzo.

Existen estas cuatro castas, gran rey: los nobles, los brahmanes, los comerciantes y los trabajadores. Ahora bien, si poseyeran estos cinco factores de esfuerzo, eso los conduciría a su bienestar y felicidad durante mucho tiempo.

11. —Venerable señor, existen estas cuatro castas: los nobles, los brahmanes, los comerciantes y los trabajadores. Ahora bien, si poseyeran estos cinco factores de esfuerzo, ¿habría alguna diferencia entre ellos aquí en ese sentido?

—Aquí, gran rey, digo que la diferencia entre ellos radicaría en la diversidad de sus esfuerzos. Supongamos que hubiera dos elefantes domesticables, o caballos domesticables, o bueyes domesticables que estuvieran bien domados y disciplinados, y dos elefantes domesticables, o caballos domesticables, o bueyes domesticables que estuvieran indomados e indisciplinados. ¿Qué opinas, gran rey? Los dos elefantes domesticables, o caballos domesticables, o bueyes domesticables que estuvieran bien domados y disciplinados, al ser domados ¿adquirirían el comportamiento de los domados? ¿Llegarían al grado de los domados?

—Sí, venerable señor.

—¿Y si los dos elefantes domesticables, o caballos domesticables, o bueyes domesticables que estuvieran indomados e indisciplinados, sin ser domados, adquirirían el comportamiento de los domados, llegarían al grado de los domados, como los dos elefantes, o caballos, o bueyes que estaban bien domados y disciplinados?

—No, venerable señor.

—Así también, gran rey, no es posible que lo que pueda lograr quien tiene fe, quien está libre de enfermedades, quien es honesto y sincero, quien es enérgico y sabio, pueda ser alcanzado por alguien que no tiene fe, que tiene muchas enfermedades, que es fraudulento y engañoso, que es perezoso y que no es sabio.

12. —Lo que ha dicho el Bienaventurado parece razonable, lo que ha dicho el Bienaventurado parece estar respaldado por la razón. Existen estas cuatro castas, venerable señor: los nobles, los brahmanes, los comerciantes y los trabajadores. Ahora bien, si poseyeran estos cinco factores de esfuerzo, y si su esfuerzo fuera correcto, ¿habría alguna diferencia entre ellos a ese respecto?

—Aquí, gran rey, a este respecto digo que entre ellos no hay diferencia, es decir, entre la liberación de uno y la liberación de los otros. Supongamos que un hombre toma madera de *sāka* seca, enciende un fuego y produce calor; y luego otro hombre toma leña de *sāla* seca, enciende un fuego y produce calor; y luego otro hombre toma leña seca de mango, enciende un fuego y produce calor; y luego otro hombre toma leña de higuera seca, enciende un fuego y produce calor. ¿Qué opinas, gran rey? ¿Habría alguna diferencia entre estos fuegos encendidos con diferentes clases de leña, es decir, entre la llama de uno y las llamas de los otros, o entre el color de uno y los colores de los otros, o entre el resplandor de uno y los resplandores de los otros?

—No, venerable señor.

—Así también, gran rey, cuando el fuego [espiritual] es encendido por la energía, encendido por el esfuerzo, digo que no hay diferencia, es decir, entre la liberación de uno y la liberación de los otros.

13. —Lo que ha dicho el Bienaventurado parece razonable, lo que ha dicho el Bienaventurado parece estar respaldado por la razón. Pero, venerable señor, ¿cómo es esto? ¿Hay *devas*?

—¿Por qué preguntas eso, gran rey?

—Venerable señor, estaba preguntando si esos *devas* vuelven a este estado [humano] o si no lo hacen.

—Gran rey, esos *devas* que todavía están sujetos a la mala voluntad vuelven a este estado [humano], esos *devas* que ya no están sujetos a la mala voluntad no vuelven a este estado [humano].⁵

14. Cuando se dijo esto, el General Viḍḍabha preguntó al Bienaventurado: —Venerable señor, ¿pueden esos *devas* que todavía están sujetos a la mala voluntad y que regresan a este estado [humano] derrocar o desterrar de ese lugar a esos *devas* que ya no están sujetos a la mala voluntad y que no vuelven a este estado [humano]?

Entonces el venerable Ānanda pensó: “Este general Viḍḍabha es el hijo del rey Pasenadi de Kosala, y yo soy el hijo del Bienaventurado. Este es el momento de que un hijo hable con el otro”. Le dijo al general Viḍḍabha: —General, le haré una pregunta a cambio. Responda como usted elija. ¿Qué opina usted, general? Está toda la extensión del reino del rey Pasenadi de Kosala, donde ejerce señorío y soberanía; ahora bien, ¿puede el rey Pasenadi de Kosala derrocar o desterrar de ese lugar a cualquier *samaṇa* o brahmán, independientemente de si ese *samaṇa* o brahmán tiene méritos o no, y si lleva la vida santa o no?

—Él puede hacerlo, señor.

—¿Qué opina usted, general? Está toda la extensión que no es del rey Pasenadi de Kosala, donde no ejerce señorío y soberanía; ahora bien, ¿puede el rey Pasenadi de Kosala derrocar o desterrar de ese lugar a cualquier *samaṇa* o brahmán, independientemente de si ese *samaṇa* o brahmán tiene méritos o no, y si lleva la vida santa o no?

—Él no puede hacerlo, señor.

—¿Qué opina, General? ¿Ha oído hablar de los *devas* de Tāvatiṃsa?

—Sí, señor, he oído hablar de ellos. Y el rey Pasenadi de Kosala también ha oído hablar de ellos.

—General, ¿qué opina? ¿Puede el rey Pasenadi de Kosala derrocar a los *devas* de Tāvatiṃsa o desterrarlos de ese lugar?

—Señor, el rey Pasenadi de Kosala ni siquiera puede ver a los *devas* de Tāvatiṃsa, entonces, ¿cómo podría él derrocarlos o desterrarlos de ese lugar?

—Así también, general, aquellos *devas* que todavía están sujetos a la mala voluntad y que regresan a este estado [humano] ni siquiera pueden ver a aquellos *devas* que ya no están sujetos a la mala voluntad y que no regresan a este estado [humano]; entonces, ¿cómo podrían derrocarlos o desterrarlos de ese lugar?

15. Entonces el rey Pasenadi de Kosala preguntó al Bienaventurado: —Venerable señor, ¿cuál es el nombre de este bhikkhu?

—Su nombre es Ānanda, gran rey.

—Ānanda [alegría] él es, de hecho, venerable señor, y Ānanda así parece. Lo que ha dicho el venerable Ānanda parece razonable, lo que ha dicho parece estar respaldado por la razón. Pero, venerable señor, ¿existe Brahmā?

—¿Por qué preguntas eso, gran rey?

—Venerable señor, estaba preguntando si ese Brahmā vuelve a este estado [humano] o si no lo hace.

—Gran rey, cualquier Brahmā que todavía esté sujeto a la mala voluntad regresa a este estado [humano], cualquier Brahmā que ya no esté sujeto a la mala voluntad no regresa a este estado [humano].

16. Entonces un hombre anunció al rey Pasenadi de Kosala: —Ha venido, gran rey, Sañjaya, el brahmán del clan Ākāsa. El rey Pasenadi de Kosala le preguntó a Sañjaya, el brahmán del clan Ākāsa: —Brahmán, ¿quién introdujo esta historia en el palacio?

—Señor, fue el general Viḍḍabha.

El general Viḍḍabha dijo: —Señor, fue Sañjaya, el brahmán del clan Ākāsa.

17. Entonces un hombre anunció al rey Pasenadi de Kosala: —Señor, es hora de partir.

El rey Pasenadi de Kosala le dijo al Bienaventurado: —Venerable señor, le hemos preguntado al Bienaventurado acerca de la omnisciencia, y el Bienaventurado ha respondido acerca de la omnisciencia; aprobamos y aceptamos esa respuesta, por lo que estamos satisfechos. Hemos preguntado al Bienaventurado sobre la purificación en las cuatro castas, y el Bienaventurado ha respondido sobre la purificación en las cuatro castas; aprobamos y aceptamos esa respuesta, por lo que estamos satisfechos. Le hemos preguntado al Bienaventurado acerca de los *devas*, y el Bienaventurado ha respondido acerca de los *devas*; aprobamos y aceptamos esa respuesta, por lo que estamos satisfechos. Le hemos preguntado al Bienaventurado acerca de los Brahmās, y el Bienaventurado ha respondido acerca de los Brahmās; aprobamos y aceptamos esa respuesta, por lo que estamos satisfechos. Cualquier cosa que le preguntamos al Bienaventurado, eso el Bienaventurado ha respondido; aprobamos y aceptamos esas respuestas, por lo que estamos satisfechos. Y ahora, venerable señor, partimos. Estamos ocupados y tenemos mucho que hacer.

—Puedes irte, gran rey, cuando te convenga.

18. Entonces el rey Pasenadi de Kosala, habiéndose deleitado y regocijado con las palabras del Bienaventurado, se levantó de su asiento y después de rendir homenaje al Bienaventurado, manteniéndolo a su derecha, partió.

NOTAS M.90

1. MA: Estas dos hermanas eran las esposas del rey (no sus hermanas).
2. MA: No hay nadie que pueda conocer y ver todo –pasado, presente y futuro– con un solo acto de apercibimiento mental, con un acto de conciencia; por lo tanto, este problema se analiza en términos de un solo acto de conciencia (*ekacitta*). Sobre la cuestión del tipo de omnisciencia que la tradición Theravāda atribuye al Buda, ver: n.3, M.71.
3. BB: Es decir, no pregunta sobre su estatus social, sino sobre sus perspectivas de progreso y logros espirituales.
4. BB: Como en M. 85.58.
5. MA explica que regresar y no regresar se refiere al renacimiento, lo que sugiere que los *devas* que no regresan no regresan, mientras que aquellos que regresan siguen siendo “mundanos”. La misma distinción se aplicaría a la discusión sobre Brahmās en el párrafo §15. Los dos términos clave que aquí distinguen los dos tipos de *devas* aparecen en la PTS ed. como *savyāpajjhā* y *abyāpajjhā*, “sujeto a mala voluntad” y “libre de mala voluntad”, respectivamente; en SBJ, como *sabyāpajjhā* y *abyāpajjhā* (que efectivamente tiene el mismo significado): en BBS, aparecen como *sabyābajjhā* y *abyābajjhā*, “sujetos a aflicción” y “no sujetos a aflicción”. Esta última lectura cuenta con el apoyo de MA, lo que explica la distinción a través del sufrimiento mental. En ediciones anteriores de esta traducción traduje de acuerdo con la lectura BBS, pero ahora la lectura PTS-SBJ me parece más probable. Después de todo, es más probable que un príncipe se preocupara por la malevolencia de los *devas* que por su sufrimiento.

Téngase en cuenta que la palabra *itthatta*, que en la declaración común del estado de *arahant* significa cualquier estado de existencia manifiesta, aquí MA la glosa como *manussaloka*, el mundo humano.

K.R. Norman, en un interesante artículo, ha propuesto una reedición radical de esta parte del *sutta*, lo que implicaría importantes diferencias en la traducción, pero como sus propuestas no están respaldadas por ninguna edición, dudo en seguirlo. Ver: Norman, *Collected Papers*, 2:162–71.

5

La división sobre los Brahmanes (*Brāhmaṇavagga*)

91. *Brahmāyu Sutta*

Brahmāyu

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado caminaba de manera itinerante por el país de los Videhas, con un gran Saṅgha de bhikkhus, con quinientos bhikkhus.

2. Ahora bien, en esa ocasión, el brahmán Brahmāyu vivía en Mithilā. Era viejo, anciano, cargado de años, avanzado en la vida y llegado a la última etapa; tenía ciento veinte años. Era un maestro de los Tres Vedas con sus vocabularios, liturgia, fonología y etimología, y las historias como quinta división; hábil en filología y gramática, estaba completamente versado en filosofía natural y en las marcas de un Gran Hombre.¹

3. El brahmán Brahmāyu escuchó: “El samaṇa Gautama, el hijo de los Sakya, que salió de un clan Sakya, ha estado caminando por el país de los Videhas con un gran Saṅgha de bhikkhus, con quinientos bhikkhus. Ahora se ha difundido un buen informe del Maestro Gautama en este sentido: “El Bienaventurado es Consumado y plenamente iluminado, perfecto en verdadero conocimiento y conducta, sublime, conocedor de los mundos, líder incomparable de personas a ser entrenadas, maestro de *devas* y humanos, iluminado, bendito. Él declara este mundo con sus *devas*, sus Māras y sus Brahmās, esta generación con sus *samaṇas* y brahmanes, con sus príncipes y su gente, que él mismo ha entendido con conocimiento directo. Enseña el Dhamma que es bueno al principio, bueno en el medio y bueno al final, con el significado y fraseo correctos, y revela una vida santa que es completamente perfecta y pura. Ahora bien, es bueno ver a tales *arahants*”.

4. Ahora bien, en ese momento, el brahmán Brahmāyu tenía un joven estudiante brahmán llamado Uttara, que era un maestro de los Tres Vedas... completamente versado en filosofía natural y en las marcas de un Gran Hombre. Le dijo a su estudiante: —Mi querido Uttara, el samaṇa Gautama, el hijo de los Sakya, que salió de un clan Sakya, ha estado caminando de manera itinerante por el país de los Videhas con un gran Saṅgha de bhikkhus, con quinientos bhikkhus... Ahora bien, es bueno ver a tales *arahants*. Ven, mi querido Uttara, ve

a donde se encuentra el samana Gautama y averigua si es cierto o no lo que se ha difundido sobre él, y si el Maestro Gautama es alguien así o no. Así sabremos del Maestro Gautama a través de ti.

5. —Pero ¿cómo sabré, señor, si el informe difundido sobre el Maestro Gautama es cierto o no, y si el Maestro Gautama es alguien así o no?

—Mi querido Uttara, las treinta y dos marcas de un Gran Hombre se han transmitido en nuestros himnos, y el Gran Hombre que está dotado de ellas tiene solo dos destinos posibles, ningún otro.² Si vive la vida hogareña, se convierte en un Monarca que hace girar la Rueda de la Ley, un rey justo que gobierna de acuerdo con el Dhamma, maestro de los cuatro cuartos, todo victorioso, que ha estabilizado su país y posee los siete tesoros. Tiene estos siete tesoros: el tesoro de la rueda, el tesoro del elefante, el tesoro del caballo, el tesoro de la joya, el tesoro de la mujer, el tesoro del mayordomo, y el tesoro del consejero como el séptimo.³ Sus hijos, que superan los mil, son valientes y heroicos, y aplastan los ejércitos de otros; sobre esta tierra limitada por el océano, gobierna sin vara, sin arma, por medio del Dhamma. Pero si sale de la vida hogareña y adopta la vida sin hogar, se convierte en un Consumado y plenamente iluminado, que descubre el velo en el mundo.⁴ Pero yo, mi querido Uttara, soy el dador de los himnos; tú eres el receptor de ellos.

6. —Sí, señor —respondió. Se levantó de su asiento y, después de rendir homenaje al brahmán Brahmāyu, y manteniéndolo a su derecha, partió hacia el país de los Videhas, por donde ambulaba el Bienaventurado. Viajando por etapas, se acercó al Bienaventurado e intercambió saludos con él. Cuando terminó esta conversación cortés y amable, se sentó a un lado y buscó las treinta y dos marcas de un Gran Hombre en el cuerpo del Bienaventurado. Vio, más o menos, las treinta y dos marcas de un Gran Hombre en el cuerpo del Bienaventurado, excepto dos; estaba dudoso e inseguro acerca de dos de las marcas, y no podía decidirse y asegurarse acerca de ellas: sobre el órgano masculino encerrado en una vaina y sobre el tamaño de la lengua.

Entonces se le ocurrió al Bienaventurado: “Este brahmán estudiante Uttara ve, más o menos, las treinta y dos marcas de un Gran Hombre en mí, excepto dos; tiene dudas e incertidumbre sobre dos de las marcas, y no puede decidir y asegurarse sobre ellas: sobre el órgano masculino que está encerrado en una vaina y sobre el tamaño de la lengua”.

7. Entonces el Bienaventurado realizó una proeza de poder sobrenatural tal que, el estudiante brahmán Uttara vio que el órgano masculino del Bienaventurado estaba encerrado en una vaina.⁵ Acto seguido, el Bienaventurado sacó su lengua y repetidamente tocó tanto

sus orificios auriculares como los nasales y cubrió toda su frente con su lengua.

8. Entonces el estudiante brahmán Uttara pensó: “El samaña Gautama está dotado con las treinta y dos marcas de un Gran Hombre”. ¿Y si siguiera al samaña Gautama y observara su comportamiento?

Luego siguió al Bienaventurado durante siete meses como una sombra, sin dejarlo nunca. Al final de los siete meses, en el país de los Videhas, partió para viajar a Mithilā, en donde se encontraba el brahmán Brahmāyu. Cuando llegó, le rindió homenaje y se sentó a un lado. Acto seguido, el brahmán Brahmāyu le preguntó: —Bueno, mi querido Uttara, ¿es cierto o no el informe que se ha difundido sobre el Maestro Gautama? ¿Y el Maestro Gautama es así o no?

9. —La noticia que se ha difundido sobre el Maestro Gautama es verdad, señor, y no otra cosa; y el Maestro Gautama es así y no de otro modo. Posee las treinta y dos marcas de un Gran Hombre.

El Maestro Gautama pone su pie en el suelo de lleno: esta es una marca de un Gran Hombre en el Maestro Gautama...

En las plantas de sus pies hay ruedas con mil radios, nervaduras y fulcros, todo completo...

Tiene talones salientes...

Tiene los dedos de las manos y de los pies largos...

Sus manos y pies son suaves y tiernos...

Tiene las manos y los pies con membranas [entre los dedos]...

Sus pies están arqueados...

Tiene piernas como las de un antílope...

Cuando está de pie sin agacharse, las palmas de ambas manos tocan y rozan sus rodillas...

Su órgano masculino está encerrado en una vaina...

Él es del color del oro, su piel tiene un brillo dorado...

Es de piel fina, y debido a la finura de su piel, el polvo y la suciedad no se pegan a su cuerpo...

Su vello corporal crece individualmente, cada vello creciendo solo en un folículo...

Las puntas de sus vellos corporales se curvan hacia arriba; los vellos curvados hacia arriba son de color azul-negro, del color del colirio, rizados y girados hacia la derecha...

Tiene los miembros rectos de un Brahmā...

Tiene siete convexidades...⁶

Tiene el torso de un león...

El surco entre sus hombros está relleno...

Él tiene la extensión de un árbol de higuera de Bengala; la envergadura de sus brazos es igual a la altura de su cuerpo, y la altura de su cuerpo es igual a la envergadura de sus brazos...

Su cuello y sus hombros son parejos...

Su sentido del gusto es supremamente agudo (*rasaggasaggi*)...⁷

Tiene mandíbula de león...

Tiene cuarenta dientes [32 en un ser humano normal] ...

Sus dientes son parejos...

Sus dientes no tienen huecos...

Sus dientes son bastante blancos...

Tiene una lengua grande...

Tiene una voz divina, como el canto del pájaro *Karavīka*...

Sus ojos son de un azul profundo...

Tiene pestañas de buey...

Tiene cabello creciendo en el espacio entre sus cejas, que es blanco con el brillo del algodón suave...

Su cabeza tiene forma de turbante (*uṇhīsa*): esta es una marca de un Gran Hombre en el Maestro Gautama.⁸

El Maestro Gautama está dotado de estas treinta y dos marcas de un Gran Hombre.

10. Cuando camina, da el paso con el pie derecho primero. No extiende demasiado el pie, ni lo apoya demasiado cerca. Camina ni demasiado rápido ni demasiado lento. Camina sin que sus rodillas entrechoquen. Camina sin que sus tobillos choquen entre sí. Camina sin levantar ni bajar los muslos, ni juntarlos ni separarlos. Cuando camina, solo oscila la parte inferior de su cuerpo, y no camina con esfuerzo corporal. Cuando se vuelve para mirar, lo hace con todo el cuerpo. No mira hacia arriba; no mira directamente hacia abajo. No camina mirando a su alrededor. Mira delante de él la longitud de un yugo de arado; más allá de eso, tiene conocimiento y visión sin trabas.

11. Cuando entra en un recinto, no sube ni baja el cuerpo, ni lo inclina hacia delante ni hacia atrás. No se vuelve ni demasiado lejos ni demasiado cerca de su asiento. No se apoya en el asiento con la mano. No arroja su cuerpo sobre el asiento.

12. Cuando está sentado en un recinto, no mueve las manos. No se mueve con los pies. No se sienta con las rodillas cruzadas. No se sienta con los tobillos cruzados. No se sienta con la mano sujetando la barbilla. Cuando está sentado en el interior, no tiene miedo, no se estremece ni tiembla, no está nervioso. Al no tener miedo, no tiritar ni temblar ni estar nervioso, su cabello no se eriza y tiene la tendencia a recluirse.

13. Cuando recibe el agua para el cuenco, no levanta ni baja el cuenco, ni lo inclina hacia adelante ni hacia atrás. No recibe ni muy poca ni demasiada agua para el cuenco. Lava el cuenco sin hacer ruido de salpicaduras. Lava el cuenco sin darle la vuelta. No pone el cuenco en el suelo para lavarse las manos: cuando sus manos son lavadas, su cuenco es lavado, y cuando el cuenco es lavado, sus manos son

lavadas. Él vierte el agua para el cuenco, ni muy lejos ni muy cerca, y no la derrama.

14. Cuando recibe arroz, no sube ni baja el cuenco, ni lo inclina hacia delante ni hacia atrás. No recibe ni muy poco arroz ni demasiado arroz. Agrega salsas en la proporción adecuada; no excede la cantidad justa de salsa en el bocado. Da vuelta el bocado dos o tres veces en su boca y luego lo traga, y ningún grano de arroz entra en su cuerpo sin masticar, y ningún grano de arroz permanece en su boca; luego toma otro bocado. Toma su comida experimentando el sabor, aunque no experimentando avidez por el sabor. La comida que ingiere tiene ocho factores: no es por diversión ni por embriaguez [con el placer] ni por el bien de la belleza física y el atractivo, sino sólo por la resistencia y continuación de su cuerpo, para el fin de la incomodidad, y como soporte en la vida santa; él considera lo siguiente: “Así acabaré con las viejas sensaciones [de hambre] sin despertar nuevas sensaciones [debidas a la ingestión excesiva] y estaré sano e intachable y viviré con comodidad”.⁹

15. Cuando ha comido y recibe agua para el cuenco, no levanta ni baja el cuenco, ni lo inclina hacia delante ni hacia atrás. No recibe ni muy poca ni demasiada agua para el cuenco. Lava el cuenco sin hacer ruido de salpicaduras. Lava el cuenco sin darle la vuelta. No pone el cuenco en el suelo para lavarse las manos: cuando se lavan las manos, se lava el cuenco; y cuando se lava el cuenco, se lavan sus manos. No vierte el agua para el cuenco ni demasiado lejos ni demasiado cerca y no la derrama.

16. Cuando ha comido, no pone el cuenco en el suelo ni demasiado lejos ni demasiado cerca; y no es descuidado con el cuenco ni demasiado preocupado al respecto.

17. Cuando ha comido, se sienta un rato en silencio, pero no deja pasar el tiempo de la bendición (*anumodanā*).¹⁰ Cuando ha comido y da la bendición, no lo hace criticando la comida ni esperando otra comida; él instruye, insta, despierta y alegra a esa audiencia con pláticas puramente sobre el Dhamma. Cuando lo ha hecho, se levanta de su asiento y se va.

18. Él no camina ni demasiado rápido ni demasiado lento, y no va como quien quiere escapar.

19. Su túnica no la usa ni demasiado alta ni demasiado baja en su cuerpo, ni demasiado apretada contra su cuerpo, ni demasiado suelta en su cuerpo, ni el viento se lleva su túnica de su cuerpo. El polvo y la suciedad no ensucian su cuerpo.

20. Cuando ha ido al monasterio, se sienta en un asiento preparado. Habiéndose sentado, se lava los pies, aunque no se preocupa por acicalarlos. Después de lavarse los pies, se sienta con las piernas

cruzadas, endereza el cuerpo y establece la atención plena frente a él. No ocupa su mente con la aflicción propia, ni la aflicción de otros, ni la aflicción de ambos; se sienta con la mente puesta en su propio bienestar, en el bienestar de los demás y en el bienestar de ambos, incluso en el bienestar del mundo entero.

21. Cuando ha ido al monasterio, enseña el Dhamma a una audiencia. Él ni halaga ni reprende a esa audiencia; la instruye, insta, despierta y alienta hablando puramente sobre el Dhamma. El discurso que sale de su boca tiene ocho cualidades: es claro, inteligible, melodioso, audible, resonante, eufónico, profundo y sonoro. Pero mientras su voz es inteligible hasta donde se extiende la audiencia, su discurso no sale más allá de la audiencia. Cuando el pueblo ha sido instruido, exhortado, animado y regocijado por él, se levantan de sus asientos y se van mirándolo sólo a él y sin preocuparse de nada más.

22. Hemos visto al Maestro Gautama caminando, señor, lo hemos visto de pie, lo hemos visto ingresar a un recinto, lo hemos visto adentro, sentado en silencio, lo hemos visto comer en un recinto, lo hemos visto sentado en silencio después de comer, lo hemos visto dando la bendición después de comer, lo hemos visto yendo al monasterio, lo hemos visto en el monasterio, sentado en silencio, lo hemos visto en el monasterio enseñando el Dhamma a una audiencia. Así es el Maestro Gautama; tal es, y más que eso.¹¹

23. Cuando se dijo esto, el brahmán Brahmāyu se levantó de su asiento y, después de arreglarse la túnica superior sobre un hombro, extendió sus manos en saludo reverencial hacia el Bienaventurado y pronunció esta exclamación tres veces: —¡Honor al Bienaventurado, Consumado y plenamente iluminado! ¡Honor al Bienaventurado, Consumado y plenamente iluminado! ¡Honor al Bienaventurado, Consumado y plenamente iluminado! Tal vez en algún momento nos encontremos con el Maestro Gautama, tal vez podamos tener alguna conversación con él.

24. Luego, en el curso de su peregrinaje, el Bienaventurado finalmente llegó a Mithilā. Allí residió el Bienaventurado en la arboleda de mangos de Makhādeva. Los jefes de familia brahmanes de Mithilā escucharon: “El samaṇa Gautama, el hijo de los Sakya, que salió de un clan Sakya, ha estado caminando por el país de los Videhas con un gran Saṅgha de bhikkhus, con quinientos bhikkhus, y ahora ha venido a Mithilā y vive en la arboleda de mangos de Makhādeva. Ahora bien, se ha difundido un buen informe del Maestro Gautama en este sentido... (Como en §3 arriba) ... Ahora bien, es bueno ver a tales *arahants*”.

25. Entonces los brahmanes jefes de familia de Mithilā fueron a donde se encontraba el Bienaventurado. Algunos rindieron homenaje

al Bienaventurado y se sentaron a un lado; algunos intercambiaron saludos con él, y cuando terminó esta cortés y amable charla, se sentaron a un lado; algunos extendieron sus manos en saludo reverencial hacia él y se sentaron a un lado; algunos pronunciaron su nombre y clan en presencia del Bienaventurado y se sentaron a un lado; algunos guardaron silencio y se sentaron a un lado.

26. El brahmán Brahmāyu escuchó: “El samaṇa Gautama, el hijo de los Sakya, que salió de un clan Sakya, ha llegado a Mithilā y está viviendo en la arboleda de mangos de Makhādeva en Mithilā”.

Luego, el brahmán Brahmāyu fue a la arboleda de mangos de Makhādeva con varios estudiantes brahmanes. Cuando llegó a la arboleda de mangos, pensó: “No es correcto que deba ir al samaṇa Gautama sin que primero me anuncien”. Luego se dirigió a cierto estudiante brahmán: —Ven, estudiante brahmán, ve al samaṇa Gautama y pregunta en mi nombre si el samaṇa Gautama está libre de enfermedad y aflicción, y está saludable, fuerte y morando en comodidad, diciéndole: “Maestro Gautama, el brahmán Brahmāyu pregunta si el Maestro Gautama está libre de enfermedad... morando en comodidad”, y dile esto: “El brahmán Brahmāyu, Maestro Gautama, está viejo, anciano, cargado de años, avanzado en la vida y llegado a la última etapa; él está en sus ciento veinte años. Es un maestro de los Tres Vedas con sus vocabularios, liturgia, fonología y etimología, y las historias como quinta división; experto en filología y gramática, está completamente versado en filosofía natural y en las marcas de un Gran Hombre. De todos los jefes de familia brahmanes que viven en Mithilā, el brahmán Brahmāyu es declarado el más destacado de ellos en riqueza, en conocimiento de los himnos, y en edad y fama”. Él desea ver al Maestro Gautama.

—Sí, señor —respondió el estudiante brahmán. Entonces se acercó al Bienaventurado e intercambió saludos con él, y cuando terminó esta conversación cortés y amable, se paró a un lado y entregó su mensaje. [*El Bienaventurado dijo:*]

—Estudiante, deja que el brahmán Brahmāyu venga cuando le convenga.

27. Entonces el estudiante brahmán fue a donde se encontraba el brahmán Brahmāyu y le dijo: —El samaṇa Gautama ha concedido el permiso. Puede venir, señor, cuando le convenga.

Así que el brahmán Brahmāyu fue a donde se encontraba el Bienaventurado. La asamblea lo vio venir de lejos, y de inmediato le dieron paso como a alguien muy conocido y famoso. Entonces el brahmán Brahmāyu dijo a la asamblea: —Basta, señores, que cada uno se siente en su propio asiento. Me sentaré aquí al lado del samaṇa Gautama.

28. Entonces fue a donde se encontraba el Bienaventurado e intercambió saludos con él, y cuando terminó esta cortés y amable charla, se sentó a un lado y buscó las treinta y dos marcas de un Gran Hombre en el cuerpo del Bienaventurado. Vio, más o menos, las treinta y dos marcas de un Gran Hombre en el cuerpo del Bienaventurado, excepto dos; tenía dudas sobre dos de las marcas, y no podía establecerse y decidirse sobre ellas: sobre el órgano masculino encerrado en una vaina y sobre el tamaño de la lengua.

29. Entonces el brahmán Brahmāyu se dirigió al Bienaventurado en estrofas:

“Las dos y treinta marcas que aprendí
esos son los signos de un Gran Hombre:
aun no veo dos de estos
sobre tu cuerpo, Gautama.
¿Está lo que debe estar oculto por la tela
encerrado en una vaina,
tal como corresponde al más grande de los hombres?
Aunque llamado por una palabra de género femenino [*jivhā*, la
lengua],¹²
¿quizás su lengua es varonil?
Tal vez su lengua también sea grande,
¿según lo que nos han enseñado?
Por favor, sácala un poco
y así, oh vidente, cura nuestra duda,
para el bienestar en esta misma vida
y la felicidad en las vidas por venir.
Y ahora anhelamos dejar de preguntar
algo que aspiramos a saber”.

30. Entonces se le ocurrió al Bienaventurado: “Este brahmán Brahmāyu ve, más o menos, las treinta y dos marcas de un Gran Hombre en mí, excepto dos; tiene dudas e incertidumbre sobre dos de las marcas, y no puede establecerse y decidirse sobre ellas: sobre el órgano masculino encerrado en una vaina y sobre el tamaño de la lengua”.

Entonces el Bienaventurado realizó una hazaña de poder sobrenatural de tal manera que el brahmán Brahmāyu vio que el órgano masculino del Bienaventurado estaba encerrado en una vaina. A continuación, el Bienaventurado sacó la lengua, y repetidamente se tocó los dos orificios de las orejas y las dos fosas nasales, y cubrió toda su frente con la lengua.

31. Entonces el Bienaventurado pronunció estas estrofas en respuesta al brahmán Brahmāyu:

“Las dos y treinta marcas que aprendiste,
esos son los signos de un Gran Hombre:
todo en mi cuerpo se puede encontrar:
entonces, brahmán, no dudes más de eso.

Lo que debe saberse (*abhiññeyya*; [las Cuatro Nobles Verdades]) lo he sabido directamente,
lo que debe ser desarrollado (*bhāvetabba*; [el Noble Óctuple Sendero]) lo he desarrollado,
lo que debe ser abandonado (*pahātabba*; [las corrupciones]) lo he abandonado,
por lo tanto, brahmán, soy un Buda.¹³ Para el bienestar en esta misma vida
y la felicidad en las vidas por venir,
ya que se te da licencia, adelante, pregunta
lo que sea que aspire a saber”.

32. Entonces el brahmán Brahmāyu pensó: “El samaṇa Gautama me ha concedido permiso. ¿Sobre qué debo preguntarle: lo bueno en esta vida o lo bueno en las vidas venideras?” Entonces pensó: “Soy hábil en el bien de esta vida, y otros también me preguntan sobre el bien en esta vida. ¿Por qué no debería preguntarle solo sobre el bien en las vidas venideras?” Luego se dirigió al Bienaventurado en estrofas:

“¿Cómo se convierte uno en brahmán?
¿Cómo se llega al conocimiento (*vedagū*)?¹⁴
¿Cómo se tiene el triple conocimiento?
¿Cómo se llama a uno un erudito santo?
¿Cómo se convierte uno en *arahant*?
¿Cómo se alcanza la consumación?
¿Cómo es uno un sabio silencioso?
¿Y cómo se le llama a uno un Buda?”¹⁵

33. Entonces el Bienaventurado pronunció estas estrofas en respuesta:

“Quién sabe de sus vidas anteriores,
ve el cielo y los estados de privación,
y ha llegado a la destrucción del nacimiento,
un sabio que conoce por conocimiento directo,

quien sabe que su mente se purifica,
completamente libre de toda lujuria,
quien ha abandonado el nacimiento y la muerte,
quien es completo en la vida santa,
quien ha trascendido todo...
—uno como este se llama un Buda”.¹⁶

34. Cuando esto fue dicho, el brahmán Brahmāyu se levantó de su asiento, y después de arreglar su túnica superior sobre un hombro, se postró con su cabeza a los pies del Bienaventurado, y cubrió los pies del Bienaventurado con besos y los acarició con sus manos, pronunciando su nombre: —Yo soy el brahmán Brahmāyu, Maestro Gautama; yo soy el brahmán Brahmāyu, Maestro Gautama.

35. Los de la asamblea se asombraron y maravillaron, y dijeron: —¡Es maravilloso, señores, es maravilloso, qué gran poder y fuerza tiene el samana Gautama, para que el bien conocido y famoso brahmán Brahmāyu haga tal demostración de humildad!

Entonces el Bienaventurado dijo al brahmán Brahmāyu: —Basta, brahmán, levántate; siéntate en tu propio asiento, ya que tu mente tiene confianza en mí.

Entonces el brahmán Brahmāyu se levantó y se sentó en su propio asiento.

36. El Bienaventurado le dio entonces la instrucción progresiva,¹⁷ es decir, habló sobre el dar, habló sobre la virtud, habló sobre los cielos; explicó el peligro, la degradación y la corrupción de los placeres sensoriales, y la bendición de la renuncia. Cuando supo que la mente del brahmán Brahmāyu estuvo lista, receptiva, libre de obstáculos, exaltada y confiada, le expuso la enseñanza especial de los Budas: el sufrimiento, su origen, su cese y el camino. Así como un paño limpio al que se le quitaron todas las marcas tomaría el tinte uniformemente, así también, mientras el brahmán Brahmāyu estaba sentado allí, la visión pura e inmaculada del Dhamma surgió en él: “Todo lo que está sujeto a surgir está sujeto a cesar”. Entonces el brahmán Brahmāyu vio el Dhamma, alcanzó el Dhamma, entendió el Dhamma, comprendió el Dhamma; cruzó más allá de toda duda, eliminó la perplejidad, ganó intrepidez y se independizó de los demás en la dispensación del Maestro.

37. Entonces dijo al Bienaventurado: —¡Magnífico, Maestro Gautama! ¡Magnífico, Maestro Gautama! El Maestro Gautama ha aclarado el Dhamma de muchas formas, como si fuera a poner de pie lo que había sido derribado, revelar lo que estaba escondido, mostrar el camino a quien estaba perdido, o sostener una lámpara en la oscuridad para que los que tienen vista vean las formas visibles. Voy

al Maestro Gautama en busca de refugio y al Dhamma y al Saṅgha de los bhikkhus. Que el Maestro Gautama me recuerde desde hoy como un seguidor laico que ha ido a él en busca de refugio de por vida. Que el Bienaventurado, junto con el Saṅgha de los bhikkhus, consienta en aceptar de mí la comida de mañana.

El Bienaventurado consintió en silencio. Luego, sabiendo que el Bienaventurado había consentido, el brahmán Brahmāyu se levantó de su asiento y, después de rendir homenaje al Bienaventurado, y manteniéndolo a su lado derecho, partió.

38. Entonces, cuando terminó la noche, el brahmán Brahmāyu hizo preparar buena comida de varios tipos en su residencia, y entonces anunció la hora apropiada al Bienaventurado: —Ya es hora, Maestro Gautama, la comida está lista.

Entonces, siendo de mañana, el Bienaventurado se vistió, y tomando su tazón y su túnica exterior, fue con el Saṅgha de bhikkhus a la residencia del brahmán Brahmāyu y se sentó en el asiento preparado. Luego, durante una semana, con sus propias manos, el brahmán Brahmāyu sirvió y satisfizo al Saṅgha de bhikkhus encabezados por el Buda con varios tipos de buena comida.

39. Al final de esa semana, el Bienaventurado salió a caminar [por etapas] por el país de los Videhas. Poco después de su partida, murió el brahmán Brahmāyu. Luego, varios bhikkhus se acercaron al Bienaventurado y, después de rendirle homenaje, se sentaron a un lado y dijeron: —Venerable señor, el brahmán Brahmāyu ha muerto. ¿Cuál es su destino? ¿Cuál es su curso futuro?

—Bhikkhus, el brahmán Brahmāyu era sabio, entró en el camino del Dhamma y no me molestó en la interpretación del Dhamma. Con la destrucción de las cinco ataduras inferiores, ha reaparecido espontáneamente [en las *Moradas Puras*] y allí alcanzará el Nibbāna final, sin regresar jamás de ese mundo.

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. Los bhikkhus estuvieron satisfechos y deleitados con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.91

1. BB: Esta es una descripción común de un brahmán erudito. Según MA, los Tres Vedas son Iru, Yaju y Sāma (= Rig, Yajur y Sāman). El cuarto Veda, el Atharva, no se menciona, pero MA dice que su existencia está implícita cuando las historias (*Itihāsa*) le llaman “el quinto”, es decir, de las obras consideradas autorizadas por los brahmanes. Es más probable, sin embargo, que estas historias sean llamadas “el quinto” en relación con las cuatro ramas de estudio auxiliares de los Vedas que las preceden en la descripción. La traducción de términos técnicos aquí sigue a MA, con la ayuda del *Sanskrit-English Dictionary* de Monier-Williams (Oxford, 1899). Sobre las marcas de un Gran Hombre, MA dice que esta era una ciencia basada en doce mil trabajos que explicaban las características de los grandes hombres, como Budas, *paccekabuddhas*, discípulos principales, grandes discípulos, Monarcas que hacen girar la Rueda, etcétera. Estas obras incluían dieciséis mil versos llamados “El mantra del Buda”.
2. BB: Las treinta y dos marcas, enumeradas en el párrafo (§9), más adelante, son el tema de un *sutta* completo en el *Dīgha Nikāya*, DN 30, *Lakkhaṇa Sutta*. Allí cada una de las marcas se explica como la consecuencia kármica de una virtud particular perfeccionada por el Buda durante sus existencias anteriores como *bodhisatta*.

NT: las 32 marcas de un gran hombre aparecen completas en el Tathāgata solo después de la iluminación, es probable que por esta razón —mientras era aún el príncipe Siddhartha— solo mostrara algunas de estas marcas. Una vez lograda la budeidad es fácil imaginar que, siendo el Buda un ser único y particular, no causaría extrañeza que mostrara una morfología inusual. Sin embargo, aún como Buda, en muchas partes del Canon se ensalza su hermosura física. Hay que tomar en cuenta que las iconografías tempranas —particularmente la escultura— tuvieron una fuerte influencia grecorromana (el caso del arte de Gandhāra), por lo que siempre se muestra allí el Buda de acuerdo con el ideal griego de perfección física y belleza. En este sentido es curioso como en el arte tailandés del periodo Sukhotai, por ejemplo, se muestra al Buda con varias de las 32 marcas —incluyendo la de la gran longitud de los brazos— arregladas de una forma que podríamos considerar, a lo más, “armoniosa” desde la perspectiva de nuestra mentalidad occidental, la cual ha sido fuertemente influenciada por el ideal griego. Hay otro detalle que de mi parte

es meramente especulativo: el Buda tenía una capacidad total de cambiar su apariencia a voluntad. Pienso que en muchos casos utilizaba este poder para presentarse ante ciertas personas o grupos, mostrando cierta apariencia que fuera conducente a infundir estados mentales propicios para poder enseñarles el Dhamma. Consideremos que un Buda va más allá de lo humano con el objeto de ejercer su Gran Compasión (*mahākaruṇā*) para ayudar a los demás, esta es una cualidad única que caracteriza a los *sammāsambuddhas*.

3. BB: Los siete tesoros se analizan en M.129, §§34–41. La adquisición del tesoro de la rueda explica por qué se le llama “Monarca que hace girar la Rueda”.
4. BB: *Loke vivattacchaddo*. Para hipótesis sobre la forma original y el significado de esta expresión, véase Norman, *Group of Discourses II*, n. a 372, pp. 217-18. MA: El mundo, envuelto en la oscuridad de las impurezas, está cubierto por siete velos: lujuria, odio, ofuscación, engreimiento, opiniones [erróneas], ignorancia y conducta inmoral. Habiendo quitado estos velos, el Buda permanece generando luz a su alrededor. Por lo tanto, es aquel que descubre el velo en el mundo. O bien, *vivattacchaddo* puede resolverse en *vivatto* y *vicchaddo*; es decir, está desprovisto de lo redondo (*vaṭṭarahito*) y desprovisto de velos (*chadanarahito*). Por la ausencia de la Ronda (es decir, *saṃsāra*), él es un *arahant*; por la ausencia de velos, un ser plenamente iluminado.
5. MA explica que el Buda logró esta hazaña después de determinar primero que el maestro de Uttara, Brahmāyu, tenía el potencial para lograr el fruto del no-retorno, y que el logro de este fruto dependía de la disipación de las dudas de Uttara.
6. BB: Las siete convexidades son la parte posterior de los cuatro miembros, los dos hombros y el tronco.
7. BB: *Rasaggasaggī*. El *Lakkhaṇa Sutta* (DN 30.2.7/iii.166) amplía: “Todo lo que toca con la punta de la lengua lo saborea en la garganta y el sabor se dispersa por todas partes”. Sin embargo, es difícil entender cómo esta cualidad podría considerarse una característica física o cómo podría ser percibida por otros.
8. BB: Esta marca, la *uṇhīsa*, explica la protuberancia que se ve comúnmente en la parte superior de la cabeza de las imágenes de Buda.
9. BB: Esta es la reflexión estándar sobre el uso adecuado de la comida de dádiva, como en M. 2.14.
10. BB: La bendición (*anumodanā*) es un breve discurso después de la comida, en la que se instruye a los donantes en algún aspecto

del Dhamma y se expresa el deseo de que su meritorio *kamma* les traiga abundantes frutos.

11. BB: Aquí sigo a BBS, que es más completo que SBJ y PTS. MA: Esta es la intención: “Las excelentes cualidades que no he descrito son mucho más numerosas que las que sí he descrito. Las excelentes cualidades del Maestro Gautama son como la gran tierra y el gran océano; expuestos en detalle, son infinitos e inmensurables, como el espacio”.
12. BB: La palabra pāli para lengua, *jivhā*, es de género femenino.
13. BB: Lo que debe conocerse directamente (*abhiññeyya*) son las Cuatro Nobles Verdades, lo que debe desarrollarse (*bhāvetabba*) es el Noble Óctuple Sendero, y lo que debe abandonarse (*pahātabba*) son las impurezas encabezadas por el anhelo. Aquí el contexto requiere que la palabra “Buda” se entienda en el sentido específico de ser plenamente iluminado (*sammāsambuddha*).
14. BB: *Vedagū*. Este término y los dos siguientes (*tevijja* y *sotthiya*) parecen haber representado tipos ideales entre los brahmanes; véase también M. 39.24, 26 y 27. Los términos sexto y séptimo (*kevalī* y *muni*) eran probablemente tipos ideales entre las órdenes ascéticas no védicas. En su respuesta, el Buda dota a estos términos de nuevos significados derivados de su propio sistema espiritual.
15. BB: Aquí y en la respuesta, la palabra “Buda” puede significar simplemente alguien que está iluminado o despierto, en un sentido aplicable a cualquier *arahant*, aunque la respuesta de Brahmāyu también sugiere que puede estar destinada en el sentido más estricto de ser plenamente iluminado [*sammāsambuddha*].
16. MA ofrece una explicación complicada de cómo la respuesta del Buda responde a las ocho preguntas de Brahmāyu.
17. BB: Como en M. 56.18.

92. *Sela Sutta*

A Sela

1. Esto he escuchado.¹ En una ocasión, el Bienaventurado estaba ambulando por el país de los Anguttarāpanos, con un gran Saṅgha de bhikkhus, con mil doscientos cincuenta bhikkhus, y finalmente llegó a un pueblo de los Anguttarāpanos llamado Āpaṇa.

2. El asceta Keṇiya, de pelo enmarañado, escuchó: “El samaṇa Gautama, el hijo de los Sakya, que salió de un clan Sakya, ha estado ambulando por el país de los Anguttarāpanos con un gran Saṅgha de bhikkhus, con mil doscientos cincuenta bhikkhus, y ha venido a Āpaṇa. Se ha difundido un buen informe del Maestro Gautama en este sentido “... (Como en M. 91.3) ... Ahora bien, es bueno ver a tales *arahants*”.

3. Entonces el asceta Keṇiya, de pelo enmarañado, fue hacia el Bienaventurado e intercambió saludos con él, y cuando terminó esta conversación cortés y amable, se sentó a un lado. El Bienaventurado lo instruyó, instó, despertó y alegró con una plática sobre el Dhamma. Luego, habiendo sido instruido, instado, despertado y alegrado por el Bienaventurado con una plática sobre el Dhamma, el asceta Keṇiya, de pelo enmarañado, le dijo al Bienaventurado: —Que el Maestro Gautama junto con el Saṅgha de los bhikkhus consientan en aceptar la comida de mañana de mi parte.

Cuando se dijo esto, el Bienaventurado le dijo: —El Saṅgha de bhikkhus es grande, Keṇiya, consta de mil doscientos cincuenta bhikkhus, y tú tienes plena confianza en los brahmanes.

Por segunda vez, el asceta Keṇiya, de pelo enmarañado, le dijo al Bienaventurado: —Aunque el Saṅgha de los bhikkhus es grande, el Maestro Gautama, consta de mil doscientos cincuenta bhikkhus, y aunque yo confío plenamente en los brahmanes, permita que el Maestro Gautama, junto con el Saṅgha de los bhikkhus, consientan en aceptar de mí la comida de mañana. Una segunda vez el Bienaventurado le dijo: —El Saṅgha de los bhikkhus es grande, Keṇiya...

Por tercera vez, el asceta Keṇiya, de pelo enmarañado, le dijo al Bienaventurado: —Aunque el Saṅgha es grande, el Maestro Gautama... aun así, permítase que el Maestro Gautama se reúna con el Saṅgha de los bhikkhus dando su consentimiento para aceptar la comida de mañana por parte mía. El Bienaventurado consintió en silencio.

4. Entonces, sabiendo que el Bienaventurado había consentido, Keṇiya se levantó de su asiento y fue a su propia ermita, donde se dirigió a sus amigos y compañeros, sus parientes y conocidos, así: —Escuchen, señores, mis amigos y compañeros, mis parientes. El samana Gautama ha sido invitado por mí para la comida de mañana junto con el Saṅgha de bhikkhus. Hagan las compras y los preparativos necesarios para mí.

—Sí, señor, respondieron, y algunos excavaron hornos, algunos cortaron leña, algunos lavaron platos, algunos colocaron jarras de agua, algunos prepararon asientos, mientras que el mismo Keṇiya, el asceta de pelo enmarañado instaló un pabellón.

5. Ahora bien, en esa ocasión, el brahmán Sela se estaba quedando en Āpaṇa. Era un maestro de los Tres Vedas con sus vocabularios, liturgia, fonología y etimología, y las historias como quinta división; experto en filología y gramática, estaba completamente versado en filosofía natural y en las marcas de un Gran Hombre, y estaba enseñando la recitación de los himnos a trescientos estudiantes brahmanes.

6. En ese momento, el asceta de pelo enmarañado, Keṇiya, había depositado plena confianza en el brahmán Sela. Luego, el brahmán Sela, mientras caminaba y deambulaba para hacer ejercicio acompañado por sus trescientos estudiantes brahmanes, llegó a la ermita de Keṇiya, el asceta de pelo enmarañado. Allí vio a algunos hombres excavando hornos, algunos cortando leña, algunos lavando platos, algunos colocando una olla de agua, algunos preparando asientos, mientras Keṇiya preparaba el pabellón.

7. Cuando vio esto, le preguntó al asceta de pelo enmarañado Keṇiya: —¿Qué sucede? ¿El Maestro Keṇiya va a celebrar un matrimonio o una entrega en matrimonio? ¿O hay algún gran sacrificio? ¿O el rey Seniya Bimbisāra de Magadha ha sido invitado con un gran séquito para la comida de mañana?

8. —No voy a celebrar un matrimonio o una entrega en matrimonio, maestro Sela, ni el rey Seniya Bimbisāra de Magadha ha sido invitado con un gran séquito para la comida de mañana, pero estoy planeando un gran sacrificio. El samana Gautama, el hijo de los Sakya, que salió de un clan Sakya, ha estado ambulando por el país de los Anguttarāpanos con un gran Saṅgha de bhikkhus, con mil doscientos cincuenta bhikkhus, y ha venido a Āpaṇa. Ahora bien, se ha difundido un buen informe del Maestro Gautama en este sentido:

“Ese Bienaventurado es Consumado y plenamente iluminado, perfecto en verdadero conocimiento y conducta, sublime, conocedor de los mundos, líder incomparable de personas a ser entrenadas, maestro de *devas* y humanos, iluminado, bendito”. Él ha sido invitado por mí para la comida de mañana junto con el Saṅgha de bhikkhus.

9. —¿Dijiste “Buda”, Keṇiya?

—Dije “Buda”, Sela.

—¿Dijiste “Buda”, Keṇiya?

—Dije “Buda”, Sela.

10. Entonces se le ocurrió al brahmán Sela: “Incluso este sonido ‘Buda’ es difícil de encontrar en este mundo. Ahora las treinta y dos marcas de un Gran Hombre se han transmitido en nuestros himnos, y el Gran Hombre que está dotado de ellos tiene solo dos destinos posibles, ningún otro. Si vive la vida hogareña, se convierte en un Monarca que hace girar la Rueda de la Ley, un rey justo que gobierna por el Dhamma, maestro de los cuatro cuartos, todo victorioso, que ha estabilizado su país y posee los siete tesoros. Él tiene estos siete tesoros: el tesoro de la rueda, el tesoro del elefante, el tesoro del caballo, el tesoro de la joya, el tesoro de la mujer, el tesoro del mayordomo y el tesoro del consejero como el séptimo. Sus hijos, que superan el millar, son valientes y heroicos y aplastan los ejércitos de los demás; sobre esta tierra limitada por el océano gobierna sin vara, sin arma, por medio del Dhamma. Pero si sale de la vida del hogar y se va a la vida sin hogar, se convierte en un Consumado, el plenamente iluminado, que descorre el velo en el mundo”.

11. [Sela dijo]: —Mi buen Keṇiya, ¿dónde está viviendo ahora el Maestro Gautama, el Consumado y plenamente iluminado?

Cuando se dijo esto, el asceta de pelo enmarañado, Keṇiya, extendió su brazo derecho y dijo: —Allí, donde está esa línea verde del bosque, Maestro Sela.

12. Entonces el brahmán Sela fue con los trescientos estudiantes brahmanes a donde se encontraba el Bienaventurado. Se dirigió a los estudiantes brahmanes diciendo: —Vengan en silencio, señores, anden con cuidado, porque estos Bienaventurados son difíciles de abordar, como leones que vagan solos. Cuando esté hablando con el samana Gautama, no entren ni me interrumpan; esperen hasta que termine nuestra conversación.

13. Entonces el brahmán Sela fue a donde se encontraba el Bienaventurado e intercambió saludos con él. Cuando terminó esta conversación cortés y amable, se sentó a un lado y buscó las treinta y dos marcas de un Gran Hombre en el cuerpo del Bienaventurado. Vio, más o menos, las treinta y dos marcas de un Gran Hombre en el cuerpo del Bienaventurado, excepto dos; estaba dudoso e inseguro

acerca de dos de las marcas, y no podía establecerse y decidirse acerca de ellas: sobre el órgano masculino encerrado en una vaina y sobre el tamaño de la lengua.

Entonces se le ocurrió al Bienaventurado: “Este brahmán Sela ve en mí las treinta y dos marcas de un Gran Hombre, excepto dos; tiene dudas e incertidumbre sobre dos de las marcas, y no puede decidir ni decidirse sobre ellas: sobre el órgano masculino que está encerrado en una vaina y sobre el tamaño de la lengua”

14. Entonces el Bienaventurado realizó una proeza de poder sobrenatural tal, que el brahmán Sela vio que el órgano masculino del Bienaventurado estaba encerrado en una vaina. A continuación, el Bienaventurado sacó la lengua y se tocó repetidamente los dos orificios de las orejas y las dos fosas nasales, y se cubrió toda la frente con la lengua.

15. Entonces el brahmán Sela pensó: “El samaṇa Gautama está dotado con las treinta y dos marcas de un Gran Hombre; están completas, no incompletas. Pero no sé si es un Buda o no. Sin embargo, he oído de brahmanes mayores que hablan de acuerdo con el linaje de los maestros que aquellos que son consumados, plenamente iluminados, se revelan como tales cuando se habla en su alabanza. Supongamos que elogio al samaṇa Gautama en su presencia con estrofas apropiadas”.

Luego elogió al Bienaventurado en su presencia con estrofas apropiadas:

16. [Sela]

“Oh perfecto en cuerpo, bien favorecido,
bien formado y hermoso de contemplar;
oh Bienaventurado, dorado es tu color,
y blancos tus dientes; tú eres fuerte.
Las características se ven todas y cada una
que distinguen a un hombre tan bien nacido;
todas ellas se encuentran en tu cuerpo,
estas marcas que revelan a un Gran Hombre.
Con ojos claros, con semblante brillante,
majestuoso, erguido como una llama,
en medio de este cuerpo de *samaṇās*
brillas como el sol abrasador.
Un bhikkhu tan encantador de mirar
con una piel de un brillo tan dorado
—con una belleza tan rara,
¿por qué debería estar contento con la vida de un *samaṇa*?
Eres digno de ser un rey, un señor de aurigas,

un monarca que hace girar la rueda,
un vencedor en los cuatro cuartos
y señor de la arboleda de árboles Jambu.²
Con guerreros y grandes príncipes
todos dedicados a su servicio,
oh, Gautama, usted debe reinar
como soberano de los hombres,
rey sobre todos los reyes”.

17. [Buda]

“Yo ya soy rey, oh Sela,
soy el rey supremo del Dhamma;
por medio del Dhamma hago girar la rueda,
la rueda que nadie puede detener”.

18. [Sela]

“Usted reclama la iluminación completa,
usted me dice, oh, Gautama,
‘Soy el rey supremo del Dhamma;
por medio del Dhamma hago girar la rueda’.

¿Quién es su general?, ese discípulo
que sigue la vía propia del Maestro,
¿quién es el que le ayuda a girar La Rueda del Dhamma
puesta en movimiento por usted?”

19. [Buda]

“La rueda puesta en movimiento por mí,
esa misma rueda suprema del Dhamma,
Sāriputta el hijo del Tathāgata
me ayuda a girar esta rueda.
Lo que se debe saber se sabe directamente,
lo que se debe desarrollar ha sido desarrollado,
lo que debe ser abandonado ha sido abandonado,
por lo tanto, brahmán, soy un Buda.

Así que guarda todas tus dudas sobre mí
y deja que la resolución tome su lugar,
porque siempre es difícil lograr
el ver a los Iluminados.

Yo soy aquel cuya presencia en el mundo
muy rara vez se encuentra,
soy el plenamente iluminado,
yo, oh brahmán, soy el médico supremo.

Yo soy el Santo, sin igual,
quien ha aplastado a todas las hordas repletas de Māra;
habiendo derrotado a todos mis enemigos,
me regocijo libre de temor”.

20. [Sela]

“Oh señores, escuchen esto, escuchen lo que dice,
el hombre de visión, el médico,
el héroe poderoso que ruge
como un león en el bosque.

¿Quién, aunque sea de nacimiento paria,
no le creería cuando viera
que es el santo, sin igual,
el que ha aplastado a todas las hordas repletas de Māra?
Ahora que me siga el que quiera
y el que no quiera, que se vaya.
Porque yo saldré [de la vida hogareña...] bajo él,
este hombre de gran sabiduría”.

21. [Alumnos]

“Si ahora apruebas, oh, señor,
esta enseñanza del Iluminado,
nosotros también saldremos bajo la dispensa,
de este hombre de gran sabiduría”.

22. [Sela]

“Hay trescientos brahmanes aquí
que con las manos en alto imploran:
‘Oh, que vivamos la vida santa
bajo su dispensa, oh Bienaventurado”.

23. [Buda]

“La vida santa es bien proclamada, oh, Sela,
para ser vista aquí y no ser retrasada;

el que entrena con diligencia
encontrará una salida fructífera”.

24. Entonces el brahmán Sela y su asamblea recibieron la salida [de la vida hogareña a la vida sin hogar] bajo el Bienaventurado, y recibieron la admisión completa.

25. Luego, cuando terminó la noche, el asceta de pelo enmarañado, Keṇiya, hizo preparar buena comida de varios tipos en su propia ermita, e hizo anunciar el tiempo al Bienaventurado: —Es hora, Maestro Gautama, la comida está lista.

Entonces, siendo de mañana, el Bienaventurado se vistió, y tomando su cuenco y su túnica exterior, fue con el Saṅgha de bhikkhus a la ermita del asceta de cabello enmarañado, Keṇiya, y se sentó en el asiento preparado. Luego, con sus propias manos, el asceta Keṇiya sirvió y satisfizo al Saṅgha de bhikkhus encabezado por el Buda con varios tipos de buena comida. Cuando el Bienaventurado hubo comido y dejado su cuenco a un lado, el asceta de pelo enmarañado Keṇiya tomó un asiento bajo y se sentó a un lado. Entonces el Bienaventurado le dio su bendición con estas estrofas:

26. “Las ofrendas incineradas son la gloria de los fuegos,
Sāvitṛī la gloria de los himnos védicos,
gloria de los seres humanos, un rey,
gloria de los ríos que fluyen, el mar;
la luna es la gloria de las estrellas,
el sol es la gloria de todo lo que brilla;
el mérito es la gloria de todos los que aspiran;
el Saṅgha, la gloria de los que dan”.

Cuando el Bienaventurado hubo dado su bendición con estas estrofas, se levantó de su asiento y partió.

27. Entonces, no mucho después de su plena admisión, morando solos, reclusos, diligentes, enérgicos y resueltos, el venerable Sela y su asamblea, al darse cuenta por sí mismos con conocimiento directo, aquí y ahora entraron y permanecieron en ese objetivo supremo de la vida santa por el cual los miembros de un clan salen correctamente de la vida hogareña a la vida sin hogar. Supieron directamente: “El nacimiento ha sido destruido, se ha vivido la vida santa, lo que tenía que hacerse se ha hecho, y ya no hay retorno a ningún estado de ser”. Y el venerable Sela junto con su asamblea, todos se convirtieron en *arahants*.

28. Entonces el venerable Sela, junto con su asamblea, fue al Bienaventurado. Habiéndose acomodado su túnica superior sobre

un hombro, extendiendo sus manos en saludo reverencial hacia el Bienaventurado, se dirigió a él con estas estrofas:

“Han pasado ocho días, ¡oh, Vidente de Todo!,
desde que fuimos a ti por refugio.
En estas siete noches, oh Bienaventurado,
hemos sido entrenados en tu enseñanza.

Usted es el Buda, usted es el Maestro,
Usted es el Sabio, el conquistador de Māra.
Habiendo cortado todas las malas tendencias,
ha cruzado y guiado a la humanidad.

Ha superado todas las adquisiciones,
ha eliminado todas las manchas.
Es un león libre de aferramientos,
ha abandonado el miedo y el pavor.

Aquí están estos trescientos bhikkhus,
con las manos extendidas en adoración.
Oh héroe, extiende tus pies,
y que estos grandes seres adoren al Maestro”.

NOTAS M.92

1. BB: El texto de este *sutta* no ha sido incluido en la PTS ed. del *Majjhima Nikāya*, ya que es idéntico al *sutta* del mismo nombre en el *Sutta Nipāta*, publicado en dos versiones diferentes por el PTS y editado por Dines Anderson y Helmer Smith.
2. BB: Es decir, *Jambudīpa*, el subcontinente indio.

93. *Assalāyana Sutta*

A Assalāyana

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado residía en Sāvathī, en el Bosquecillo de Jeta, el parque de Anāthapiṇḍika.

2. Ahora bien, en ese momento, quinientos brahmanes de diversas provincias se estaban quedando en Sāvathī por algún negocio u otro. Entonces esos brahmanes pensaron: “Este samaṇa Gautama describe la purificación para las cuatro castas.¹ ¿Quién puede discutir con él acerca de esta afirmación?”

3. Ahora, en esa ocasión, un estudiante brahmán llamado Assalāyana se hospedaba en Sāvathī. Joven, con la cabeza rapada, de dieciséis años, era un maestro de los Tres Vedas, con sus vocabularios, liturgia, fonología y etimología, y las historias como quinta división; experto en filología y gramática, estaba completamente versado en filosofía natural y en las marcas de un Gran Hombre. Entonces los brahmanes pensaron: “Este joven estudiante brahmán llamado Assalāyana se queda en Sāvathī. Joven... completamente versado en filosofía natural y en las marcas de un Gran Hombre. Él podrá disputar con el samaṇa Gautama sobre esta afirmación”.

4. Así que los brahmanes fueron a donde se encontraba el estudiante brahmán Assalāyana y le dijeron: —Maestro Assalāyana, este samaṇa Gautama describe la purificación para las cuatro castas. Que el Maestro Assalāyana venga y discuta con el samaṇa Gautama sobre esta afirmación.

Cuando se dijo esto, el estudiante brahmán Assalāyana respondió: —Señores, el samaṇa Gautama es uno que habla del Dhamma. Ahora bien, es difícil discutir con aquellos que hablan del Dhamma. No soy capaz de discutir con el samaṇa Gautama sobre esta afirmación.

Por segunda vez los brahmanes le dijeron: —Maestro Assalāyana, este samaṇa Gautama describe la purificación para las cuatro castas. Que venga el Maestro Assalāyana y discuta con el samaṇa Gautama sobre esta afirmación. Pues el entrenamiento de un renunciante ha sido completado por el Maestro Assalāyana.²

Por segunda vez, el estudiante brahmán Assalāyana respondió: —Señores, el samaṇa Gautama es uno que habla del Dhamma. Ahora bien, es difícil discutir con aquellos que hablan del Dhamma. No soy capaz de discutir con el samaṇa Gautama sobre esta afirmación.

Los brahmanes le dijeron por tercera vez: —Maestro Assalāyana, este samaṇa Gautama describe la purificación para las cuatro castas. Que el Maestro Assalāyana venga y discuta con el samaṇa Gautama sobre esta afirmación. Pues el entrenamiento de un renunciante ha sido completado por el Maestro Assalāyana. Que el Maestro Assalāyana no sea derrotado sin siquiera haber peleado la batalla.

Cuando se dijo esto, el estudiante brahmán Assalāyana respondió: —Sin duda, señores, no me están entendiendo cuando digo: “El samaṇa Gautama es alguien que habla del Dhamma. Ahora bien, es difícil discutir con aquellos que hablan del Dhamma. No soy capaz de discutir con el samaṇa Gautama sobre esta afirmación”. Aun así, señores, a su orden iré.

5. Luego, el estudiante brahmán Assalāyana fue con un gran número de brahmanes a donde se encontraba el Bienaventurado, e intercambió saludos con él. Cuando terminó esta cortés y amable charla, se sentó a un lado y le dijo al Bienaventurado: —Maestro Gautama, los brahmanes dicen así: “Los brahmanes son la casta más alta, los de cualquier otra casta son inferiores; los brahmanes son la casta más hermosa, los de cualquier otra casta son oscuros; solo los brahmanes son purificados, no los no brahmanes; solo los brahmanes son los hijos de Brahmā, la descendencia de Brahmā, nacidos de su boca, nacidos de Brahmā, creados por Brahmā, herederos de Brahmā”. ¿Qué dice el Maestro Gautama sobre eso?

—Ahora, Assalāyana, se ve a las mujeres brahmanes teniendo sus períodos, quedando embarazadas, dando a luz y amamantando.³ Y, sin embargo, esos brahmanes, aunque nacidos del útero, dicen esto: “Los brahmanes son la casta más alta... solo los brahmanes son los hijos de Brahmā, la descendencia de Brahmā, nacidos de su boca, nacidos de Brahmā, creados por Brahmā, herederos de Brahmā”.

6. —Aunque el Maestro Gautama dice esto, los brahmanes todavía piensan así: “Los brahmanes son la casta más alta... herederos de Brahmā”.

—¿Qué piensas, Assalāyana? ¿Has oído que en Yona y Kamboja⁴ y en otros países del exterior sólo hay dos castas, amos y esclavos, y que los amos se convierten en esclavos y los esclavos en amos?

—Eso he oído, señor.

—Entonces, ¿sobre la base de qué [argumento] o con el apoyo de qué [autoridad] los brahmanes en este caso dicen así: “Los brahmanes son la casta más alta... herederos de Brahmā”?

7. —Aunque el Maestro Gautama dice esto, los brahmanes todavía piensan así: “Los brahmanes son la casta más alta... herederos de Brahmā”.

—¿Qué piensas, Assalāyana?⁵ Supón que un noble matara seres vivos, tomara lo que no se le da, se comportara mal en los placeres sensoriales, hablara falsamente, hablara maliciosamente, hablara con rudeza, chismorreara, fuera codicioso, tuviera una mente de mala voluntad, y mantuviera nociones incorrectas. Al disolverse el cuerpo, después de la muerte, ¿tal vez aparecería solamente él —y no un brahmán— en un estado de privación, en un destino infeliz, en la perdición, incluso en el infierno? Supongamos que un comerciante... un trabajador matara seres vivos... y tuviera una noción equivocada. Al disolverse el cuerpo después de la muerte, ¿sólo él —y no un brahmán— [podría] reaparecer en un estado de privación, en un destino infeliz, en la perdición, incluso en el infierno?

—No, Maestro Gautama. Ya sea un noble, un brahmán, un comerciante o un trabajador, aquellos de las cuatro castas que matan seres vivos... y tienen una noción equivocada, tras la disolución del cuerpo, después de la muerte, [es probable que] reaparezcan en un estado de privación, en un destino infeliz, en la perdición, incluso en el infierno.

—Entonces, ¿sobre la base de qué [argumento] o con el apoyo de qué [autoridad] los brahmanes en este caso dicen: “Los brahmanes son la casta más alta... herederos de Brahmā”?

8. —Aunque el Maestro Gautama dice esto, los brahmanes todavía piensan así: “Los brahmanes son la casta más alta... herederos de Brahmā”.

—¿Qué piensas, Assalāyana? Supongamos que un brahmán se abstuviera de matar seres vivientes, de tomar lo que no es dado, de la mala conducta en los placeres sensoriales, del lenguaje falso, del lenguaje malicioso, del lenguaje rudo y del chisme, y no fuera codicioso, teniendo una mente sin mala voluntad, y manteniendo una noción correcta. Al disolverse el cuerpo, después de la muerte, ¿acaso reaparecería en un destino feliz, incluso en el mundo celestial, y no así si se tratara de un noble, un comerciante o un trabajador?

—No, Maestro Gautama. Ya sea un noble, un brahmán, un comerciante o un trabajador, aquellos de las cuatro castas que se abstienen de matar seres vivos... y tienen una noción correcta, tras la disolución del cuerpo, después de la muerte, [es probable que] reaparezcan en un destino feliz, incluso en el mundo celestial.

Entonces, ¿sobre la base de qué [argumento] o con el apoyo de qué [autoridad] los brahmanes en este caso dicen: “Los brahmanes son la casta más alta... herederos de Brahmā”?

9. —Aunque el Maestro Gautama dice esto, los brahmanes todavía piensan así: “Los brahmanes son la casta más alta... herederos de Brahmā”.

—¿Qué piensas, Assalāyana? ¿Solo un brahmán es capaz de desarrollar una mente de benevolencia amorosa hacia esta región, sin hostilidad y sin mala voluntad, pero no así un noble, un comerciante o un trabajador?

—No, Maestro Gautama. Ya sea un noble, un brahmán, un comerciante o un trabajador, las personas de las cuatro castas son capaces de desarrollar una mente de benevolencia amorosa hacia esta región, sin hostilidad y sin mala voluntad.

—Entonces, ¿sobre la base de qué [argumento] o con el apoyo de qué [autoridad] los brahmanes en este caso dicen: “Los brahmanes son la casta más alta... herederos de Brahmā”?

10. —Aunque el Maestro Gautama dice esto, los brahmanes todavía piensan así: “Los brahmanes son la casta más alta... herederos de Brahmā”.

—¿Qué piensas, Assalāyana? ¿Solo un brahmán es capaz de tomar una esponja vegetal y polvos de baño, ir al río y lavarse el polvo y la suciedad, pero no así un noble, un comerciante o un trabajador?

—No, Maestro Gautama. Ya sea un noble, un brahmán, un comerciante o un trabajador, las personas de las cuatro castas son capaces de tomar una esponja vegetal y polvos de baño, e ir al río y lavarse el polvo y la suciedad.

—Entonces, ¿sobre la base de qué [argumento] o con el apoyo de qué [autoridad] los brahmanes en este caso dicen: “Los brahmanes son la casta más alta... herederos de Brahmā”?

11. —Aunque el Maestro Gautama dice esto, los brahmanes todavía piensan así: “Los brahmanes son la casta más alta... herederos de Brahmā”.

—¿Qué piensas, Assalāyana? Supongamos que un rey noble con la cabeza ungida reuniera aquí a cien hombres de diferente nacimiento y les dijera: “Vengan, señores, que cualquiera que haya nacido en un clan noble o un clan brahmán o un clan real tome una antorcha con un palo de madera de un árbol *sāla*, o *salala*, o de sándalo o de madera de *padumaka* y entonces encienda un fuego y produzca calor. Y también que cualquiera que haya nacido en un clan de marginados, un clan de tramperos, un clan de trabajadores de mimbre, un clan de carreteros o un clan de carroñeros tome una antorcha hecha de un palo hecho de un abrevadero para perros, de un abrevadero para cerdos, de un cubo de basura o de madera de ricino y entonces encienda un fuego y produzca calor”.

¿Qué piensas, Assalāyana? Cuando se enciende un fuego y alguien del primer grupo produce calor, ¿tendría ese fuego una llama, un color y un resplandor, y sería posible utilizarlo para propósitos de fuego, mientras que cuando se enciende un fuego y el calor es producido por alguien del segundo grupo, ese fuego no tendría llama, ni color, ni resplandor, y no sería posible usarlo para los propósitos del fuego?

—No, Maestro Gautama. Cuando se enciende un fuego y alguien del primer grupo produce calor, ese fuego tendría una llama, un color y un resplandor, y sería posible usarlo para los propósitos del fuego. Y cuando se enciende un fuego y se produce calor por alguien del segundo grupo, ese fuego también tendría una llama, un color y un resplandor, y sería posible usarlo para los propósitos del fuego. Porque todo fuego tiene una llama, un color y un resplandor, y es posible usar todo fuego para los propósitos del fuego.

—Entonces, ¿sobre la base de qué [argumento] o con el apoyo de qué [autoridad] los brahmanes en este caso dicen: “Los brahmanes son la casta más alta... herederos de Brahmā”?

12. —Aunque el Maestro Gautama dice esto, los brahmanes todavía piensan así: “Los brahmanes son la casta más alta... herederos de Brahmā”.

—¿Qué piensas, Assalāyana? Supongamos que un joven noble fuera a cohabitar con una joven brahmán, y de su cohabitación naciera un hijo. ¿Debería llamarse noble a ese hijo nacido por el lado del padre y brahmán por el lado de la madre?

—Podría llamarse ambos, Maestro Gautama.

13. —¿Qué piensas, Assalāyana? Supongamos que un joven brahmán cohabitara con una chica noble, y un hijo naciera de su cohabitación. ¿Debe llamarse brahmán al hijo nacido por parte del padre y noble por parte de la madre?

—Podría llamarse ambos, Maestro Gautama.

14. —¿Qué piensas, Assalāyana? Supongamos que una yegua se apareara con un asno macho, y como resultado naciera una mula. ¿Se debe llamar a la mula caballo por parte de la madre o burro por parte del padre?

—Es una mula, Maestro Gautama, ya que no es de ninguna [de las otras especies]. Veo la diferencia en este último caso, pero no veo diferencia en ninguno de los casos anteriores.

15. —¿Qué piensas, Assalāyana? Supongamos que hubiera dos estudiantes brahmanes que fueran hermanos, nacidos de la misma madre, uno estudioso y perspicaz, y otro ni estudioso ni perspicaz. ¿A cuál de ellos los brahmanes alimentarían primero en un banquete funerario, o en una ofrenda ceremonial de arroz con leche, o en un banquete de sacrificio, o en un banquete para invitados?

—En tales ocasiones, los brahmanes alimentarían primero al que fuera estudioso y perspicaz, Maestro Gautama; porque ¿cómo podría dar gran fruto lo que se le da a alguien que no es estudioso ni perspicaz?

16. —¿Qué piensas, Assalāyana? Supongamos que hubiera dos estudiantes brahmanes que fueran hermanos, nacidos de la misma madre, uno estudioso y perspicaz, pero inmoral y de mal carácter, y uno no estudioso ni perspicaz, pero virtuoso y de buen carácter. ¿A cuál de ellos los brahmanes alimentarían primero en un banquete funerario, o en una ofrenda ceremonial de arroz con leche, o en un banquete de sacrificio, o en un banquete para invitados?

—En tales ocasiones, los brahmanes alimentarían primero al que no era ni estudioso ni agudo, sino virtuoso y de buen carácter, Maestro Gautama; porque ¿cómo podría dar gran fruto lo que se le da a uno que es inmoral y de mal carácter?

17. —Assalāyana, primero tomaste tu posición sobre el nacimiento, y después de eso tomaste tu posición sobre el aprendizaje de las escrituras, y después de eso has llegado a tomar tu posición sobre la base misma de que la purificación es para las cuatro castas, tal como yo lo describo.

Cuando se dijo esto, el estudiante brahmán Assalāyana se sentó silencioso y consternado, con los hombros caídos y la cabeza gacha, sombrío y sin respuesta. Sabiendo esto, el Bienaventurado le dijo:

18. —En una ocasión, Assalāyana, cuando siete videntes brahmanes estaban consultando juntos en cabañas de hojas en el bosque, esta noción perniciosa surgió en ellos: “Los brahmanes son la casta más alta... herederos de Brahmā”. Ahora el vidente Devala el Oscuro escuchó esto.⁶ Luego se arregló el cabello y la barba, se vistió con prendas de color ocre, se puso sandalias gruesas y, tomando un bastón hecho de oro, apareció en el patio de los siete brahmanes videntes. Luego, mientras caminaba de un lado a otro del patio de los siete videntes brahmanes, el vidente Devala el Oscuro habló así: —¿Adónde han ido esos dignos videntes brahmanes? ¿Adónde han ido esos dignos brahmanes videntes? Entonces los siete videntes brahmanes pensaron: “¿Quién está caminando de un lado a otro en el patio de los siete videntes brahmanes como un patán de pueblo hablando así?: ¿Adónde han ido esos dignos videntes brahmanes? ¿Adónde han ido esos dignos videntes brahmanes?” ¡Maldigámoslo!” Entonces los siete brahmanes videntes maldijeron al vidente Devala el Oscuro así: —¡Tórnate en cenizas, vil! ¡Tórnate en cenizas, vil! Pero cuanto más lo maldecían los siete videntes brahmanes, más atractivo, hermoso y apuesto se volvía el vidente Devala el Oscuro. Entonces los siete videntes brahmanes pensaron: “Nuestro ascetismo es

en vano, nuestra vida santa es infructuosa; porque antiguamente cuando maldecíamos a alguien exclamando: —¡Tórnate en ceniza, vill! ¡Tórnate en cenizas, vill! siempre se convertía en cenizas; pero cuanto más maldecimos a este, más apuesto, hermoso y atractivo se vuelve”.

—Su ascetismo no es en vano, señores, su vida santa no es estéril. Pero, señores, abandonen su odio hacia mí.

—Hemos desechado nuestro odio hacia usted, señor. ¿Quién es usted?

—¿Han oído hablar del vidente Devala el Oscuro, señores?

—Sí, señor

—Yo soy él, señores.

Entonces los siete videntes brahmanes fueron al vidente Devala el Oscuro y le rindieron homenaje. Luego les dijo: —Señores, escuché que mientras los siete videntes brahmanes habitaban en cabañas de hojas en el bosque, surgió en ellos esta noción perniciosa: “Los brahmanes son la casta más alta... herederos de Brahmā”. —Así es, señor.

—Pero, señores, ¿saben si la madre que los dio a luz se fue solo con un brahmán y nunca con un no brahmán? —No, señor.

—Pero, señores, ¿saben si las madres de su madre, hasta la séptima generación, fueron solo con brahmanes y nunca con no brahmanes? —No, señor.

—Pero, señores, ¿saben si el padre que los engendró se fue solo con una mujer brahmán y nunca con una mujer que no fuera brahmán? —No, señor.

—Pero, señores, ¿saben si los padres de su padre hasta la séptima generación fueron solo con mujeres brahmanes y nunca con mujeres no brahmanes? —No, señor.

—Pero, señores, ¿saben cómo se produce el descenso de un embrión?

—Señor, sabemos cómo se produce el descenso de un embrión. Aquí, existe la unión de padre y madre, la madre está en su periodo fértil, y el *gandhabba* está presente.⁷ De este modo el descenso de un embrión se produce por la unión de estas tres cosas.

—Entonces, señores, ¿saben con certeza si ese *gandhabba* es un noble, un brahmán, un comerciante o un trabajador?

—Señor, no sabemos con seguridad si ese *gandhabba* es un noble, un brahmán, un comerciante o un trabajador.

—Siendo así, señores, ¿entonces qué son ustedes?

—Siendo así, señor, no sabemos lo que somos.

—Ahora, Assalāyana, incluso esos siete videntes brahmanes, al ser presionados e interrogados por el vidente Devala el Oscuro sobre su propia afirmación sobre el nacimiento, no pudieron respaldarla. Pero

¿cómo podrás, al ser presionado, interrogado y contrainterrogado por mí ahora sobre tu afirmación sobre el nacimiento, poder apoyarla? Tú, que confías en las doctrinas de los maestros, no eres ni siquiera apto para ser su Puṇṇa porta cucharas.⁸

19. Cuando se dijo esto, el estudiante brahmán Assalāyana dijo al Bienaventurado: —¡Magnífico, Maestro Gautama! ¡Magnífico, Maestro Gautama!... (Como en M. 91.37) ... A partir de hoy, que el Maestro Gautama me recuerde como un seguidor laico que ha acudido a él en busca de refugio de por vida.

NOTAS M.93

1. BB: El argumento a favor de esta tesis se expone en M. 90, §§10-12.
2. MA: Hablan así con la intención de decir: —Habiendo estudiado los Tres Vedas, te has entrenado en los mantras mediante los cuales aquellos que salen emprenden su salida y los mantras que recitan después de haber salido. Has practicado su modo de conducta. Por lo tanto, no serán derrotados. La victoria será tuya.
3. BB: Esta afirmación pretende mostrar que los brahmanes nacen de mujeres, al igual que otros seres humanos, y por lo tanto no tiene fundamento su afirmación de que nacieron de la boca de Brahmā.
4. BB: *Yona* es la transliteración pāli de Jonia. Kamboja es una región al noroeste del “País Medio” de la India.
5. BB: El argumento de los párrafos §§7-8 aquí es sustancialmente idéntico al de M.84.
6. MA identifica a Devala el Oscuro, Asita Devala, con el Buda en una vida anterior. El Buda emprende esta enseñanza para mostrar: —En el pasado, cuando tú eras de nacimiento superior y yo era de nacimiento inferior, no podías responder una pregunta que te hice acerca de una afirmación relativa al nacimiento. Entonces, ¿cómo puedes hacerlo ahora que eres inferior y yo me he convertido en un Buda?
7. BB: Como en n.10, M.38 y M. 38.26. Tenga en cuenta que el diálogo justo debajo establece el significado de *gandhabba* como el difunto que está a punto de renacer.
8. MA: Puṇṇa era el nombre de un sirviente de los siete videntes; tomaba una cuchara, cocinaba hojas y las servía

94. *Ghoṭamukha Sutta*

A Ghoṭamukha

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el venerable Udena residía en Benarés, en la arboleda de mangos de Khemiya.

2. Ahora bien, en esa ocasión el brahmán Ghoṭamukha había llegado a Benarés por algún negocio u otro. Mientras caminaba y deambulaba para hacer ejercicio, llegó a la arboleda de mangos de Khemiya. En ese momento, el venerable Udena caminaba de un lado a otro al aire libre. Luego, el brahmán Ghoṭamukha se acercó al venerable Udena e intercambió saludos con él. Cuando terminó esta conversación cortés y afable, todavía caminando de un lado a otro con el venerable Udena, dijo esto: —Digno *samaṇa*, no hay vida de renunciante que concuerde con el Dhamma: así me parece aquí, y eso puede deberse a que no he visto a seres tan venerables como usted o porque no he visto el Dhamma aquí.

3. Cuando se dijo esto, el venerable Udena se apartó del camino, entró en su morada y se sentó en un asiento preparado.¹ Y Ghoṭamukha también se apartó del camino, entró en la morada y se quedó a un lado. Entonces, el venerable Udena le dijo: —Hay asientos, brahmán, siéntate si lo deseas.

—No nos sentamos porque estábamos esperando que el Maestro Udena [hablara]. ¿Cómo podría alguien como yo tomarse la libertad de sentarse sin haber sido invitado a hacerlo?

4. Entonces, el brahmán Ghoṭamukha tomó un asiento bajo, se sentó a un lado y le dijo al venerable Udena: —Digno *samaṇa*, no hay vida de renunciante que concuerde con el Dhamma: así me parece aquí, y eso puede ser porque no he visto a seres tan venerables como usted o porque no he visto el Dhamma aquí.

—Brahmán, si crees que hay que estar de acuerdo con alguna afirmación mía, entonces concuerda con ella; si crees que se puede argumentar en contra de alguna declaración mía, entonces argumenta en contra de ella; y si no entiendes el significado de alguna declaración mía, pídemelo que te lo aclare así: —¿Cómo es esto, Maestro Udena?

¿Cuál es el significado de esto? De esta manera podemos discutir este asunto.

—Maestro Udena, si creo que hay que estar de acuerdo con alguna declaración del Maestro Udena, estaré de acuerdo con ella; si creo que se puede argumentar en contra de alguna declaración suya, lo haré; y si no entiendo el significado de alguna declaración del Maestro Udena, entonces le pediré al Maestro Udena que lo aclare así: —¿Cómo es esto, Maestro Udena? ¿Cuál es el significado de esto? De esta manera discutamos este asunto.

5-6. —Brahmán, hay cuatro tipos de personas que se encuentran en el mundo. ¿Cuáles cuatro? ... (Como en M.51, §§5-6) ...

—Pero, Maestro Udena, el tipo de persona que no se atormenta a sí mismo ni persigue la práctica de torturarse a sí mismo y que no atormenta a otros ni persigue la práctica de torturar a otros; quien, puesto que no se atormenta ni a sí mismo ni a los demás, está aquí y ahora sin hambre, extinguido y tranquilo, y permanece experimentando bienaventuranza, habiéndose convertido él mismo en santo. Tal persona no atormenta ni tortura —ni a sí mismo ni a los demás—, siendo que ambos desean el placer y retroceden ante el dolor. Es por eso por lo que este tipo de persona satisface mi mente.

7. —Brahmán, hay dos clases de asambleas. ¿Cuáles dos? Aquí cierta asamblea codicia joyas y aretes y busca esposas e hijos, hombres y mujeres esclavos, campos y tierras, oro y plata. Pero aquí cierta congregación no codicia joyas y aretes, y habiendo abandonado esposas e hijos, hombres y mujeres esclavos, campos y tierras, oro y plata, se ha ido de la vida hogareña a la vida sin hogar. Ahora bien, existe este tipo de persona que no se atormenta a sí misma ni persigue la práctica de torturarse a sí misma y que no atormenta a otros ni persigue la práctica de torturar a otros; quien, ya que no se atormenta ni a sí misma ni a los demás, está aquí y ahora sin hambre, extinguida y tranquila, y permanece experimentando bienaventuranza, habiéndose tornado en santa ella misma. ¿En cuál de las dos clases de asamblea sueles ver a esta persona, brahmán? ¿En la asamblea que codicia las joyas y los aretes y busca esposas e hijos, esclavos hombres y mujeres, campos y tierra, oro y plata?; ¿o en la asamblea que no codicia las joyas y los aretes, sino que habiendo abandonado a esposas e hijos... ha salido de la vida hogareña a la vida sin hogar?

—Usualmente veo a este tipo de persona, Maestro Udena, en la congregación que no codicia joyas y aretes, pero que ha abandonado esposas e hijos...

8. —Pero recién ahora, brahmán, entendimos que dijiste: “Digno *samaṇa*, no hay vida de renunciante que concuerde con el Dhamma:

así me parece aquí, y eso puede deberse a que no he visto a alguien tan venerable como tú mismo o porque no he visto el Dhamma aquí”.

—Ciertamente, Maestro Udena, fue para aprender que dije esas palabras. Hay una vida de *samaṇa* que concuerda con el Dhamma; así me parece aquí, y que el Maestro Udena me recuerde como habiéndolo dicho así. Sería bueno si, por compasión, el Maestro Udena me expusiera en detalle esos cuatro tipos de personas que mencionó brevemente.

9. —Entonces, brahmán, escucha y presta mucha atención a lo que voy a decir.

—Sí, señor —respondió el brahmán Ghoṭamukha. El venerable Udena dijo esto:

10–30. —Brahmán, ¿qué tipo de persona se atormenta a sí misma y persigue la práctica de torturarse a sí misma? Aquí cierta persona va desnuda... (Como M.51, §§8–28) ... y mora experimentando bienaventuranza, habiéndose tornado en santa ella misma.

31. Cuando se dijo esto, el brahmán Ghoṭamukha dijo al venerable Udena: —¡Magnífico, Maestro Udena! ¡Magnífico, Maestro Udena! El Maestro Udena ha aclarado el Dhamma de muchas maneras, como si estuviera poniendo en pie lo que había sido derribado, revelando lo que estaba oculto, mostrando el camino a alguien que estaba perdido, o levantando una lámpara en la oscuridad para que aquellos con vista vean formas visibles. Voy al Maestro Udena en busca de refugio y al Dhamma y al Saṅgha de bhikkhus. A partir de hoy, que el Maestro Udena me recuerde como un seguidor laico que ha acudido a él en busca de refugio de por vida.

32. —No vayas a mí en busca de refugio, brahmán. Ve por refugio a ese mismo Bienaventurado a quien yo he ido por refugio.

—¿Dónde vive ahora el Maestro Gautama, Consumado y plenamente iluminado, Maestro Udena?

—Ese Bienaventurado, Consumado y plenamente iluminado, ha alcanzado el Nibbāna final, brahmán.

—Si supiéramos que el Maestro Gautama estaba a diez leguas, recorreríamos diez leguas para ver a ese Maestro Gautama, Consumado y plenamente iluminado. Si supiéramos que el Maestro Gautama estaba a veinte leguas... treinta leguas... cuarenta leguas... cincuenta leguas... a cien leguas, andaríamos cien leguas para ver a ese Maestro Gautama, Consumado y plenamente iluminado. Pero como ese Maestro Gautama ha alcanzado el Nibbāna final, vamos a ese Maestro Gautama en busca de refugio y al Dhamma y al Saṅgha de los bhikkhus. A partir de hoy, que el Maestro Udena me recuerde como un seguidor laico que se ha refugiado de por vida.

33. Ahora, Maestro Udena, el rey de Aṅga me da una donación diaria. Permítame darle al Maestro Udena una donación regular de eso.

—¿Qué tipo de donación diaria regular te da el rey de Aṅga, brahmán?

—Quinientos *kaḥāpaṇas*, Maestro Udena.²

—No está permitido que aceptemos oro y plata, brahmán.

—Si no está permitido para el Maestro Udena, haré que se construya un monasterio para el Maestro Udena.

—Si deseas que se construya un monasterio para mí, brahmán, haz que se construya un salón de asambleas para el Saṅgha en Pāṭaliputta.³

—Todavía estoy más satisfecho y complacido de que el Maestro Udena me sugiera que le dé un regalo al Saṅgha. Entonces, con esta donación regular y otra donación regular, construiré un salón de asambleas para el Saṅgha en Pāṭaliputta.

Luego, con esa donación regular que le ofreció al Maestro Udena y otra donación regular añadida, el brahmán Ghoṭamukha hizo construir un salón de asambleas para el Saṅgha en Pāṭaliputta, el cual ahora se conoce como Ghoṭamukhī.

NOTAS M.94

1. MA: Lo hizo después de reconocer que sería necesaria una prolongada discusión.
2. BB: El *kaḥāpaṇa* era la principal unidad monetaria de la época.
3. BB: Durante los últimos días del Buda, esta ciudad era todavía un pequeño pueblo conocido como Pāṭaligāma. En DN 16.1.28 / iii.87, el Buda predice su grandeza futura. Con el tiempo, se convirtió en la capital de Magadha. Su actual descendiente es la ciudad de Patna, capital del estado de Bihar.

95. *Cankī Sutta*

Con Cankī

1. Esto he escuchado.¹ En una ocasión, el Bienaventurado estaba viajando de manera itinerante por el país de Kosala, con una gran Saṅgha de bhikkhus, y finalmente llegó a una aldea de brahmanes de Kosala llamada Opasāda. Allí, el Bienaventurado se quedó en la arboleda de los *devas*,² el bosquecillo de árboles *sāla* al norte de Opasāda.

2. Ahora bien, en esa ocasión, el brahmán Cankī estaba gobernando sobre Opasāda, una propiedad de la corona abundante en seres vivos, rica en praderas, bosques, canales de agua y cereales: una dotación real, una concesión sagrada que le dio el rey Pasenadi de Kosala.

3. Los jefes de familia brahmanes de Opasāda escucharon: “El samaṇa Gautama, el hijo de los Sakya que salió de un clan Sakya, ha estado caminando por el país de los Videhas con un gran Saṅgha de bhikkhus, con quinientos bhikkhus.

Ahora se ha difundido un buen informe del Maestro Gautama en este sentido: “El Bienaventurado es Consumado, plenamente iluminado, perfecto en verdadero conocimiento y conducta, sublime, conocedor de los mundos, líder incomparable de personas a ser entrenadas, maestro de *devas* y humanos, iluminado, bendito. Él declara este mundo con sus *devas*, sus Māras y sus Brahmās, esta generación con sus *samaṇas* y brahmanes, con sus príncipes y su gente, que él mismo ha entendido con conocimiento directo. Enseña el Dhamma que es bueno al principio, bueno en el medio y bueno al final, con el significado y el fraseo correctos, y revela una vida santa que es completamente perfecta y pura. Ahora bien, es bueno ver a tales *arahants*”.

4. Luego, los brahmanes jefes de familia de Opasāda partieron de Opasāda en grupos y bandas y se dirigieron hacia el norte, hacia la arboleda de los *devas*, el bosquecillo de árboles *sāla*.

5. Ahora bien, en esa ocasión el brahmán Cankī se había retirado al piso superior de su palacio para descansar al mediodía. Luego vio a los brahmanes jefes de familia de Opasāda partir de Opasāda

en grupos y bandas y dirigirse hacia el norte, a la arboleda de los *devas*, la arboleda de los árboles *sāla*. Cuando los vio, le preguntó a su ministro: —Buen ministro, ¿por qué los brahmanes jefes de familia de Opasāda parten de Opasāda en grupos y bandas y se dirigen hacia el norte a la arboleda de los *devas*, el bosquecillo de árboles *sāla*?

6. —Señor, está el samaṇa Gautama, el hijo de los Sakya que salió a la vida sin hogar procedente de un clan Sakya, que ha estado caminando en forma itinerante por el país de Kosala... (Como en el Sutta 91, §3) ... Ellos van a ver a ese Maestro Gautama.

—Entonces, buen ministro, diríjase a los brahmanes jefes de familia de Opasāda y dígales: —Señores, el brahmán Cankī dice esto: —Por favor, esperen, señores. El brahmán Cankī también irá a ver al samaṇa Gautama.

—Sí, señor —respondió el ministro, y se dirigió a los jefes de familia brahmanes de Opasāda y les dio el mensaje.

7. Ahora, en esa ocasión, quinientos brahmanes de varios estados se estaban quedando en Opasāda por algún negocio u otro. Oyeron: “Se dice que el brahmán Cankī va a ver al samaṇa Gautama”. Entonces fueron a donde se encontraba el brahmán Cankī y le preguntaron: —Señor, ¿es verdad que va a ver al samaṇa Gautama?

—Así es, señores. Voy a ver al samaṇa Gautama.

8. —Señor, no vaya a ver al samaṇa Gautama. No es correcto, Maestro Cankī, que vaya a ver al samaṇa Gautama; más bien, es propio que el samaṇa Gautama venga a verlo. Porque usted, señor, es bien nacido por ambos lados, de descendencia materna y paterna pura durante siete generaciones, incontestable e impecable en cuanto al nacimiento. Siendo así, Maestro Cankī, no es correcto que vaya a ver al samaṇa Gautama; más bien, es propio que el samaṇa Gautama venga a verlo. Usted, señor, es rico, con grandes riquezas y posesiones. Usted, señor, es un maestro de los Tres Vedas con sus vocabularios, liturgia, fonología³ y etimología, y las historias como quinta división; hábil en filología y gramática, está completamente versado en filosofía natural y en las marcas de un Gran Hombre. Usted, señor, es apuesto, agraciado y elegante, posee una suprema belleza de tez, con una belleza y una presencia sublimes, notables a la vista. Usted, señor, es virtuoso, maduro en virtud, poseedor de virtud madura. Usted, señor, es un buen orador con una buena elocución; pronuncia palabras corteses, claras, impecables y comunica el significado. Usted, señor, enseña a los maestros de muchos, y enseña la recitación de los himnos a trescientos estudiantes brahmanes. Usted, señor, es honrado, respetado, reverenciado, venerado y estimado por el rey Pasenadi de Kosala. Usted, señor, es honrado, respetado, reverenciado, venerado y estimado por el brahmán Pokkharasāti.⁴ Usted, señor, gobierna sobre

Opasāda, una propiedad de la corona que abunda en seres vivos... una concesión sagrada que le ha dado el rey Pasenadi de Kosala. Siendo así, Maestro Cankī, no es propio que vaya a ver al samaña Gautama; más bien, es propio que el samaña Gautama venga a verle.

9. Cuando se dijo esto, el brahmán Cankī dijo a esos brahmanes: —Ahora, señores, escúchenme por qué es apropiado que yo vaya a ver al Maestro Gautama, y por qué no es apropiado que el Maestro Gautama venga a verme. Señores, el samaña Gautama es bien nacido por ambos lados, de pura ascendencia materna y paterna durante siete generaciones, incontestable e impecable en cuanto al nacimiento. Siendo así, señores, no es propio que el Maestro Gautama venga a verme; más bien, me corresponde a mí ir a ver al Maestro Gautama. Señores, el samaña Gautama salió dejando mucho oro y lingotes guardados en bóvedas y desvanes. Señores, el samaña Gautama salió de la vida hogareña a la vida sin hogar cuando aún era joven, un joven de cabello negro dotado con la bendición de la juventud, en la flor de la vida. Señores, el samaña Gautama se afeitó el cabello y la barba, se puso la túnica amarilla y salió de la vida hogareña a la vida sin hogar, aunque su madre y su padre deseaban lo contrario y lloraban con lágrimas en los ojos. Señores, el samaña Gautama es hermoso, bien parecido y agraciado, poseedor de una belleza suprema de tez, con una belleza y una presencia sublimes, notable a la vista. Señores, el samaña Gautama es virtuoso, de noble virtud, de sana virtud que posee virtud sana. Señores, el samaña Gautama es un buen orador con una buena elocución; habla palabras que son corteses, claras, impecables y comunican el significado. Señores, el samaña Gautama es un maestro de los maestros de muchos. Señores, el samaña Gautama está libre de lujuria sensual y sin vanidad personal. Señores, el samaña Gautama sostiene la doctrina de la eficacia moral de la acción, la doctrina de la eficacia moral de los hechos; él no busca ningún daño para la línea de brahmanes. Señores, el samaña Gautama salió de una familia aristocrática, de una de las familias nobles originales. Señores, el samaña Gautama salió de una familia rica, de una familia de gran riqueza y grandes posesiones. Señores, la gente viene de reinos y distritos remotos para interrogar al samaña Gautama. Señores, muchos miles de *devas* han ido en busca de refugio de por vida al samaña Gautama. Señores, se ha difundido un buen informe del samaña Gautama en este sentido: “Ese Bienaventurado es Consumado, plenamente iluminado, perfecto en verdadero conocimiento y conducta, sublime, conocedor de los mundos, líder incomparable de personas para ser entrenadas, maestro de *devas* y humanos, iluminado, bendito”. Señores, el samaña Gautama posee las treinta y dos marcas de un Gran Hombre. Señores, el rey Seniya

Bimbisāra de Magadha y su esposa e hijos se han refugiado de por vida en el samaṇa Gautama. Señores, el rey Pasenadi de Kosala y su esposa e hijos se han refugiado de por vida en el samaṇa Gautama. Señores, el brahmán Pokkharasāti y su esposa e hijos han ido en busca de refugio de por vida al samaṇa Gautama. Señores, el samaṇa Gautama ha llegado a Opasāda y vive en Opasāda en la arboleda de los *devas*, la arboleda de árboles *sāla*, al norte de Opasāda.

Ahora bien, todos los *samaṇas* o brahmanes que vienen a nuestra ciudad son nuestros invitados, y los invitados deben ser honrados, respetados, reverenciados y venerados por nosotros. Desde que el samaṇa Gautama ha llegado a Opasāda, él es nuestro invitado, y como nuestro invitado debe ser honrado, respetado, reverenciado y venerado por nosotros. Siendo así, señores, no conviene que el Maestro Gautama venga a verme; más bien, me corresponde a mí ir a ver al Maestro Gautama.

Señores, esta es la alabanza del Maestro Gautama que he aprendido, pero la alabanza del Maestro Gautama no se limita a eso, porque la alabanza del Maestro Gautama es inmensurable. Como el Maestro Gautama posee cada uno de estos factores, no es propio que venga a verme; más bien es correcto para mí ir a ver al Maestro Gautama. Por lo tanto, señores, vayamos todos a ver al samaṇa Gautama.

10. Entonces el brahmán Cankī, junto con una gran compañía de brahmanes, fue a donde se encontraba el Bienaventurado e intercambiaron saludos con él. Cuando terminó esta charla cortés y amable, se sentó a un lado.

11. Ahora bien, en esa ocasión, el Bienaventurado estaba sentado terminando una charla amable con algunos brahmanes muy importantes. En ese momento, sentado en la asamblea, estaba un estudiante brahmán llamado Kāpaṭhika. Joven, con la cabeza rapada, de dieciséis años, era un maestro de los Tres Vedas con sus vocabularios, liturgia, fonología y etimología, y las historias como quinta división; hábil en filología y gramática, estaba completamente versado en filosofía natural y en las marcas de un Gran Hombre.

Mientras los brahmanes más ancianos estaban conversando con el Bienaventurado, él repetidamente irrumpía e interrumpía su conversación. Entonces el Bienaventurado reprendió al brahmán estudiante Kāpaṭhika de esta manera: —No se permita que el venerable Bhāradvāja entre e interrumpa la charla de los brahmanes más importantes mientras conversan. Que el venerable Bhāradvāja espere hasta que termine la charla. Cuando se dijo esto, el brahmán Cankī le dijo al Bienaventurado: —Que el Maestro Gautama no reprenda al estudiante brahmán Kāpaṭhika. El estudiante brahmán Kāpaṭhika es miembro de un clan, es muy erudito, tiene buena

entrega, es sabio; él es capaz de tomar parte en esta discusión con el Maestro Gautama.

12. Entonces el Bienaventurado pensó: “Ciertamente, ya que los brahmanes lo honran así, el estudiante brahmán Kāpaṭhika debe ser experto en las escrituras de los Tres Vedas”.

Entonces, el estudiante brahmán Kāpaṭhika pensó: “Cuando el samaṇa Gautama me mire, le haré una pregunta”.

Entonces, sabiendo con su propia mente el pensamiento en la mente del estudiante brahmán Kāpaṭhika, el Bienaventurado volvió su mirada hacia él. Entonces el estudiante brahmán Kāpaṭhika pensó: “El samaṇa Gautama se ha vuelto hacia mí. Supongamos que le hago una pregunta”. Luego le dijo al Bienaventurado: —Maestro Gautama, con respecto a los antiguos himnos brahmánicos que han llegado a través de la transmisión oral, preservados en las colecciones, los brahmanes llegan a la conclusión definitiva: “Sólo esto es verdad, todo lo demás está equivocado”. ¿Qué dice el Maestro Gautama sobre esto?

13. —Entonces, Bhāradvāja, entre los brahmanes ¿hay acaso un solo brahmán que diga así?: —*Sé esto, veo esto*: “Solo esto es verdad; todo lo demás está equivocado”.

—No, Maestro Gautama.

—Entonces, Bhāradvāja, entre los brahmanes, ¿hay un solo maestro o un solo maestro de maestros de la séptima generación de maestros que diga así: —*Sé esto, veo esto*: “Solo esto es verdad; todo lo demás está equivocado”?

—No, Maestro Gautama.

—Entonces, Bhāradvāja, los antiguos brahmanes videntes, los creadores de los himnos, los compositores de los himnos, cuyos antiguos himnos que antes se cantaban, pronunciaban y compilaban, los brahmanes de hoy en día todavía cantan y repiten, repitiendo lo que se dijo y recitando lo que se recitó, es decir, Aṭṭhaka, Vāmaka, Vāmadeva, Vessāmitta, Yamataggi, Angirasa, Bhāradvāja, Vāsetṭha, Kassapa y Bhagu,⁵ ¿dijeron incluso estos antiguos brahmanes videntes: —*Sabemos esto, vemos esto*: “Solo esto es verdad; todo lo demás está equivocado”?

—No, Maestro Gautama.

—Entonces, Bhāradvāja, parece que entre los brahmanes no hay ni un solo brahmán que diga así: —*Sé esto, veo esto*: “solo esto es verdad; todo lo demás está equivocado”. Y entre los brahmanes no hay ni siquiera un solo maestro o el maestro de un solo maestro que se remonte a la séptima generación de maestros, que diga así: —*Sé esto, veo esto*: “Solo esto es verdad; todo lo demás está equivocado”. Y los antiguos videntes brahmanes, los creadores de los himnos,

los compositores de los himnos... incluso estos antiguos brahmanes videntes no dijeron así: —*Sabemos esto, vemos esto*: “Solo esto es verdad; todo lo demás está equivocado”.

Supongamos que hubiera una fila de ciegos, cada uno en contacto con el siguiente: el primero no ve, el de en medio no ve y el último no ve. Así también, Bhāradvāja, con respecto a tu declaración, los brahmanes parecen ser como una fila de ciegos: el primero no ve, el de en medio no ve y el último no ve. ¿Qué piensas, Bhāradvāja? Siendo así, ¿acaso la fe de los brahmanes resulta no tener fundamento?

14. —Los brahmanes honran esto no sólo por la fe, Maestro Gautama. También lo honran como tradición oral.

—Bhāradvāja, primero tomaste tu posición en la fe, ahora hablas de la tradición oral. Hay cinco cosas, Bhāradvāja, que pueden resultar de dos maneras diferentes aquí y ahora. ¿Cuáles cinco? Fe (*saddhā*), aprobación (*ruṇi*), tradición oral (*anussava*), reflexión razonada (*ākāraparivitakka*) y aceptación reflexiva de una noción⁶ (*ditṭhinijjhānakkhanti*). Estas cinco cosas pueden resultar de dos maneras diferentes aquí y ahora. Ahora bien, algo puede aceptarse plenamente por la fe, pero puede ser vacío, hueco y falso; pero alguna otra cosa puede no ser completamente aceptada por fe, sin embargo, puede ser basada en hechos, verdadera y sin errores. Una vez más, algo puede estar plenamente aprobado... bien transmitido... bien meditado... bien reflexionado y sin embargo puede estar vacío, hueco y falso; pero alguna otra cosa pudiera no ser bien reflexionada, y sin embargo puede ser basada en hechos, verdadera y sin errores.

Por lo tanto, bajo estas condiciones, no es propio que un hombre sabio que preserva la verdad llegue a la siguiente conclusión definitiva: “Sólo esto es verdad; todo lo demás está equivocado”.⁷

15. —Pero, Maestro Gautama, ¿de qué manera se preserva [protege] la verdad⁸ (*saccānurakkhana*)? ¿Cómo preserva uno la verdad? Entonces le preguntamos al Maestro Gautama sobre la preservación de la verdad.

—Si una persona tiene fe, Bhāradvāja, preserva la verdad cuando dice: “Mi fe es así”; pero todavía no llega a la conclusión definitiva: “Sólo esto es verdad; todo lo demás está equivocado”. De esta manera, Bhāradvāja, se preserva la verdad; así protege la verdad; de esta manera describimos la preservación de la verdad. Pero hasta este punto aún no se ha descubierto la verdad⁹ (*saccānubodha*).

Si una persona aprueba algo... si recibe una tradición oral... si [llega a una conclusión basada en] una reflexión razonada... si obtiene la aceptación reflexiva de una noción, conserva la verdad cuando dice: “Mi aceptación reflexiva de una noción es así”; pero aún no llega a la conclusión definitiva: “Solo esto es verdad; todo lo demás está equivocado”. De

esta manera también, Bhāradvāja, existe la preservación de la verdad; así se conserva la verdad; de esta manera describimos la preservación de la verdad. Pero hasta ahora no se ha descubierto la verdad.

16. —Así, Maestro Gautama, se preserva la verdad; así se conserva la verdad; así reconocemos la preservación de la verdad.

Pero ¿de qué manera —Maestro Gautama— existe el descubrimiento de la verdad? ¿De qué manera se descubre la verdad? Entonces le preguntamos al Maestro Gautama sobre el descubrimiento de la verdad.

17. —Aquí, Bhāradvāja, un bhikkhu puede estar viviendo en dependencia de algún pueblo o ciudad.¹⁰ Entonces, un jefe de familia o el hijo de un jefe de familia va a donde se encuentre ese bhikkhu y lo investiga con respecto a tres tipos de estados: aquellos basados en el deseo, a los basados en la aversión, y aquellos estados basados en la ofuscación, preguntándose: “¿Hay en este venerable algún estado basado en el deseo tal que, con su mente obsesionada por ese estado, pudiera decir —sin realmente saber—, “*Yo sé*”; o mientras no viera, pudiera decir, “*Yo veo*”; o podría instar a otros a actuar de una manera que los lleve a sufrir daño y sufrimiento durante mucho tiempo?”

Mientras lo investiga, llega a saber: “No existen tales estados basados en el deseo en este venerable. El comportamiento corporal y el comportamiento verbal de este venerable no son los de uno afectado por el deseo. Y el Dhamma que enseña este venerable es profundo, difícil de ver y difícil de entender, pacífico y sublime, inalcanzable por el mero razonamiento, sutil, para ser experimentado por los sabios. Este Dhamma no puede ser enseñado fácilmente por alguien afectado por el deseo”.

18. Cuando ha investigado a tal bhikkhu y ha visto que él está purificado de los estados basados en el deseo, lo investiga a continuación con respecto a aquellos basados en la aversión: “¿Hay en este venerable algunos estados basados en la aversión tales que, con su mente obsesionada por esos estados... podría instar a otros a actuar de una manera que los lleve a daño y sufrimiento durante mucho tiempo?” Mientras lo investiga, llega a saber: “No existen tales estados basados en la aversión en este venerable. La conducta corporal y la conducta verbal de este venerable no son las de uno afectado por la aversión. Y el Dhamma que enseña este venerable es profundo... para ser experimentado por los sabios. Este Dhamma no puede ser enseñado fácilmente por alguien afectado por la aversión”.

19. Cuando lo haya investigado y haya visto que está purificado de los estados basados en la aversión, lo investiga a continuación con respecto a los estados basados en la ofuscación: “¿Hay en este venerable algún estado basado en la ofuscación tal que, con su mente

obsesionada por esos estados... podría instar a otros a actuar de una manera que los lleve a daño y sufrimiento durante mucho tiempo?”

Mientras lo investiga, llega a saber: “No existen tales estados basados en la ofuscación en este venerable. El comportamiento corporal y el comportamiento verbal de este venerable no son los de uno afectado por la ofuscación. Y el Dhamma que enseña este venerable es profundo... para ser experimentado por los sabios. Este Dhamma no puede ser enseñado fácilmente por alguien afectado por la ofuscación”.

20. Cuando lo ha investigado y ha visto que está purificado de estados basados en la ofuscación, entonces nace fe en él (*saddhājāto*); lleno de fe lo visita y le rinde homenaje (*parirupāsati*); después de rendirle respeto, presta oído (*sotaṃ odahati*); cuando presta oído, escucha el Dhamma (*dhammaṃ suṇāti*); habiendo escuchado el Dhamma, lo memoriza para examinar el significado de las enseñanzas (*dhatānaṃ dhammānaṃ atthaṃ upaparikkhati*) que ha memorizado; cuando examina su significado, obtiene una aceptación reflexiva de esas enseñanzas (*dhammā nijjhānaṃ khamanti*); cuando ha ganado una aceptación reflexiva de esas enseñanzas, brota el entusiasmo (*chanda*); cuando ha brotado el entusiasmo, aplica su voluntad (*ussahati*); habiendo aplicado su voluntad, escudriña¹¹ (*tūleti*); habiendo escudriñado, se esfuerza¹² (*padhāna*); esforzándose resueltamente, realiza con el cuerpo mental la verdad suprema y la ve al penetrarla con sabiduría¹³ (*kāyena ceva paramasaccaṃ sachikaroti paññāya ca naṃ ativijja passati*).

De esta manera, Bhāradvāja, se da el descubrimiento de la verdad; así se descubre la verdad; de esta manera describimos el descubrimiento de la verdad. Pero hasta ahora, no hay llegada final a la verdad¹⁴ (*saccānuppatti*).

21. —En ese camino, Maestro Gautama, está el descubrimiento de la verdad; así reconocemos el descubrimiento de la verdad. Pero Maestro Gautama ¿de qué manera se llega finalmente a la verdad? Así que preguntamos al Maestro Gautama acerca de lo que sea de mayor ayuda para la llegada final a la verdad.

—La llegada final a la verdad, Bhāradvāja, radica en la repetición, el desarrollo y el cultivo de esas mismas cosas. De esta manera, Bhāradvāja, es la llegada final a la verdad; así se llega finalmente a la verdad; de esta manera describimos la llegada final a la verdad.

22. —Así, Maestro Gautama, está la llegada final a la verdad; así se llega finalmente a la verdad; de esa manera reconocemos la llegada final a la verdad. Pero, Maestro Gautama, ¿qué es lo que más ayuda a la llegada final a la verdad? Así que preguntamos al Maestro Gautama qué es lo más útil para la llegada definitiva a la verdad.

—Esforzarse (*padhāna*) es de gran ayuda para llegar finalmente a la verdad, Bhāradvāja. Si uno no se esfuerza, no se llega finalmente a la verdad; pero debido a que uno se esfuerza, finalmente llega a la verdad. Es por eso por lo que esforzarse es lo más útil para llegar finalmente a la verdad.

23. —Pero, Maestro Gautama, ¿qué es lo más útil para esforzarse? Así que preguntamos al Maestro Gautama qué es lo más útil para esforzarse.

—El escrutinio (*tulanāya*) es de gran ayuda para esforzarse, Bhāradvāja. Si no se escudriña, no se lucha; pero porque uno escudriña, uno se esfuerza. Es por eso por lo que el escrutinio es lo más útil para esforzarse.

24. —Pero, Maestro Gautama, ¿qué es lo más útil para el escrutinio? Así que preguntamos al Maestro Gautama sobre lo que es más útil para el escrutinio.

—La aplicación de la voluntad (*ussāha*) es de gran ayuda para el escrutinio, Bhāradvāja. Si uno no aplica la voluntad, uno no escudriñará; pero debido a que uno aplica su voluntad, uno escudriña. Es por eso por lo que la aplicación de la voluntad es lo más útil para el escrutinio.

25. —Pero, Maestro Gautama, ¿qué es de mayor ayuda para la aplicación de la voluntad? Así que preguntamos al Maestro Gautama sobre lo que más ayuda para la aplicación de la voluntad.

—El entusiasmo (*chanda*) es de gran ayuda para la aplicación de la voluntad, Bhāradvāja. Si uno no despierta entusiasmo, no aplicará su voluntad; pero debido a que uno despierta el entusiasmo, uno aplica su voluntad. Por eso el entusiasmo es lo más útil para la aplicación de la voluntad.

26. —Pero, Maestro Gautama, ¿qué es lo que más ayuda al entusiasmo? Así que preguntamos al Maestro Gautama sobre lo que más ayuda al entusiasmo.

—Una aceptación reflexiva de las enseñanzas es de gran ayuda para el entusiasmo, Bhāradvāja. Si uno no logra una aceptación reflexiva de las enseñanzas, el entusiasmo no brotará; pero debido a que uno gana una aceptación reflexiva de las enseñanzas, brota el entusiasmo. Es por eso por lo que una aceptación reflexiva de las enseñanzas es de gran ayuda para el entusiasmo.

27. —Pero, Maestro Gautama, ¿qué es lo que más ayuda a una aceptación reflexiva de las enseñanzas? Así que preguntamos al Maestro Gautama qué es lo más útil para una aceptación reflexiva de las enseñanzas.

—La examinación del significado es de gran ayuda para una aceptación reflexiva de las enseñanzas, Bhāradvāja. Si uno no examina el significado, no obtendrá una aceptación reflexiva de

las enseñanzas; pero debido a que uno examina su significado, se gana una aceptación reflexiva de las enseñanzas. Es por eso por lo que la examinación del significado es de gran ayuda para lograr una aceptación reflexiva de las enseñanzas.

28. —Pero, Maestro Gautama, ¿qué es de mayor ayuda para examinar el significado? Así que preguntamos al Maestro Gautama qué cosa es más útil para el examen del significado.

—Memorizar las enseñanzas es de gran ayuda para examinar el significado, Bhāradvāja. Si uno no memoriza una enseñanza, no examinará su significado; pero debido a que uno memoriza una enseñanza, uno examina su significado.

29. —Pero, Maestro Gautama, ¿qué es de mayor ayuda para memorizar las enseñanzas? Así que preguntamos al Maestro Gautama qué es lo más útil para memorizar las enseñanzas.

—Escuchar el Dhamma es de gran ayuda para memorizar las enseñanzas, Bhāradvāja. Si uno no escucha el Dhamma, no memorizará las enseñanzas; pero debido a que uno escucha el Dhamma, uno memoriza las enseñanzas. Es por eso por lo que escuchar el Dhamma es de gran ayuda para memorizar las enseñanzas.

30. —Pero, Maestro Gautama, ¿qué es lo más útil para escuchar el Dhamma? Así que preguntamos al Maestro Gautama qué es lo más útil para escuchar el Dhamma.

—Prestar atención es de gran ayuda para escuchar el Dhamma, Bhāradvāja. Si uno no presta atención, no escuchará el Dhamma; pero debido a que uno presta oído, uno escucha el Dhamma. Es por eso por lo que prestar atención es de gran ayuda para escuchar el Dhamma.

31. —Pero Maestro Gautama, ¿qué es de mayor ayuda para prestar oído? Así que preguntamos al Maestro Gautama qué es lo más útil para prestar atención.

—Mostrar respeto es de gran ayuda para escuchar, Bhāradvāja. Si no se respeta, no se presta oído; pero como se respeta, se presta oído. Es por eso por lo que mostrar respeto es lo más útil para escuchar [las enseñanzas].

32. —Pero, Maestro Gautama, ¿qué es lo que más ayuda a rendir respeto? Así que preguntamos al Maestro Gautama qué es lo más útil para rendir respeto.

—Visitar es de lo más útil para mostrar respeto, Bhāradvāja. Si uno no visita [a un maestro], no le rendirá respeto; pero debido a que uno visita [a un maestro], uno le rinde respeto. Es por eso por lo que visitar es lo más útil para mostrar respeto.

33. —Pero Maestro Gautama, ¿qué es de mayor ayuda para visitar? [Finalmente] le preguntamos al Maestro Gautama qué es lo más útil para visitar.

—La fe es de gran ayuda para visitar, Bhāradvāja. Si la fe [en un maestro] no surge, uno no lo visitará; pero debido a que surge la fe [en un maestro], uno lo visita. Por eso la fe es de gran ayuda para visitar.

34. —Le hemos preguntado al Maestro Gautama sobre la preservación de la verdad, y el Maestro Gautama respondió sobre la preservación de la verdad; aprobamos y aceptamos esa respuesta, por lo que estamos satisfechos. Le preguntamos al Maestro Gautama sobre el descubrimiento de la verdad, y el Maestro Gautama respondió sobre el descubrimiento de la verdad; aprobamos y aceptamos esa respuesta, por lo que estamos satisfechos. Le preguntamos al Maestro Gautama sobre la llegada final a la verdad, y el Maestro Gautama respondió sobre la llegada final a la verdad; aprobamos y aceptamos esa respuesta, por lo que estamos satisfechos. Le preguntamos al Maestro Gautama sobre lo que más ayuda para la llegada final a la verdad, y el Maestro Gautama respondió sobre lo que más ayuda para la llegada final a la verdad; aprobamos y aceptamos esa respuesta, por lo que estamos satisfechos.

Todo lo que le preguntamos al Maestro Gautama, eso nos ha respondido; aprobamos y aceptamos esas respuestas, por lo que estamos satisfechos. Antiguamente, Maestro Gautama, pensábamos: “¿Quiénes son estos *samaṇas* calvos, estos oscuros descendientes inferiores de los pies del Pariente, para que entiendan el Dhamma?”¹⁵ Pero el Maestro Gautama ciertamente me ha inspirado amor por los *samaṇas*, confianza en los *samaṇas*, reverencia por los *samaṇas*.

35. ¡Magnífico, Maestro Gautama! ¡Magnífico, Maestro Gautama!... (Como en M. 91.37) ... A partir de hoy, que el Maestro Gautama me recuerde como un seguidor laico que ha acudido a él en busca de refugio de por vida.

NOTAS M.95

1. BB: El pasaje inicial de este *sutta*, hasta el párrafo §10, es prácticamente idéntico al comienzo del *Sonadaṇḍa Sutta* (DN 4).
2. MA: Se llamaba así porque allí se hacían ofrendas a los *devas*.
3. NT: La fonología estudia el sistema mental y social de signos propios de un lenguaje; dicho sistema asocia signos a sonidos determinados. Por otra parte, la fonética o fonemática estudia la manera en que se realizan específicamente esos signos mediante el aparato fonador.
4. BB: Otro brahmán acomodado que residía en Ukkhatṭhā, una propiedad real que le dió el rey Pasenadi. En DN 2.21 / i110 escucha un discurso del Buda, logra la entrada en la corriente, y toma refugio junto con su familia y sus seguidores.
5. BB: Estos son los antiguos *rishis* a quienes los brahmanes consideraban los autores divinamente inspirados de los himnos védicos.
6. BB: En pāli: *saddhā, ruci, anussava, ākāraparivitakka, diṭṭhinijjhānakkhanti*. De estos cinco motivos para llegar a una convicción, los dos primeros parecen ser principalmente emotivos, el tercero una aceptación ciega de la tradición, y los dos últimos, principalmente racionales o cognitivos. Las “dos maneras diferentes” en que cada uno de estos motivos puede resultar son: verdaderas o falsas.
7. BB: No le corresponde llegar a esta conclusión porque no ha comprobado personalmente la verdad de su convicción, sino que sólo la acepta sobre una base que no puede proporcionar certeza.
8. BB: *Saccānurakkhana*: La salvaguardia de la verdad, la protección de la verdad.
9. BB: *Saccānubodha*: o el despertar a la verdad.
10. BB: El procedimiento para el descubrimiento de la verdad recomendado en este *sutta* parece ser una elaboración del enfoque descrito en M.47.
11. *Tūleti*. MA: Él investiga las cosas en términos de transitoriedad, etcétera. Por lo tanto, esta etapa parece ser la de la contemplación introspectiva.
12. BB: Aunque aplicar la voluntad (*ussahati*) parece similar al esfuerzo (*padahati*), el primero puede entenderse como el esfuerzo realizado antes de la contemplación introspectiva, el segundo como el esfuerzo que lleva la introspección al nivel de la vía supramundana.

13. MA: Logra el Nibbāna con el cuerpo mental (de la vía de entrada a la corriente), y habiendo penetrado las impurezas, ve el Nibbāna con sabiduría, haciéndolo claro y evidente.
14. BB: Mientras que el descubrimiento de la verdad en este contexto parece significar el logro de la entrada en la corriente, la llegada final a la verdad (*saccānuppatti*) parece significar el logro pleno del estado de *arahant*.
15. BB: “El Pariente” (*bandhu*) es Brahmā, a quien los brahmanes llamaban así porque lo consideraban su ancestro primordial. MA explica que entre los brahmanes existía la creencia de que ellos mismos eran descendientes de la boca de Brahmā, los *khattiyas* de su pecho, los *vessas* de su vientre, los *suddas* de sus piernas, y los *samaṇas* de las plantas de sus pies.

96. *Esukārī Sutta*

A Esukārī

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado residía en Sāvattḥī, en el Bosquecillo de Jeta, el parque de Anāthapiṇḍika.

2. Entonces el brahmán Esukārī fue a donde se encontraba el Bienaventurado e intercambió saludos con él. Terminada esta cortés y amable charla, se sentó a un lado y dijo:

3. —Maestro Gautama, los brahmanes prescriben cuatro niveles de servicio. Prescriben el nivel de servicio hacia un brahmán, el nivel de servicio hacia un noble, el nivel de servicio hacia un comerciante y el nivel de servicio hacia un trabajador. Allí, Maestro Gautama, los brahmanes prescriben lo siguiente como el nivel de servicio hacia un brahmán: un brahmán puede servir a un brahmán, un noble puede servir a un brahmán, un comerciante puede servir a un brahmán y un trabajador puede servir a un brahmán. Ese es el nivel de servicio hacia un brahmán que prescriben los brahmanes. Maestro Gautama, los brahmanes prescriben lo siguiente como el nivel de servicio hacia un noble: un noble puede servir a un noble, un comerciante puede servir a un noble y un trabajador puede servir a un noble. Ese es el nivel de servicio hacia un noble que prescriben los brahmanes. Maestro Gautama, los brahmanes prescriben lo siguiente como el nivel de servicio hacia un comerciante: un comerciante puede servir a un comerciante y un trabajador puede servir a un comerciante. Ese es el nivel de servicio hacia un comerciante que prescriben los brahmanes. Maestro Gautama, los brahmanes prescriben lo siguiente como el nivel de servicio hacia un trabajador: solo un trabajador puede servir a un trabajador; porque, ¿quién más podría servir a un obrero? Ese es el nivel de servicio hacia un trabajador que prescriben los brahmanes. ¿Qué dice el Maestro Gautama sobre esto?

4. —Bueno, brahmán, ¿acaso todo el mundo ha autorizado a los brahmanes a prescribir estos cuatro niveles de servicio? —No, Maestro Gautama.

—Supongamos, brahmán, que le obligan a comer un trozo de carne a un hombre pobre, sin dinero y sin recursos, y le dijeran:

“Buen hombre, debes comer esta carne y pagarla”; así también, sin el consentimiento de esos otros *samaṇas* y brahmanes, los brahmanes, no obstante, prescriben esos cuatro niveles de servicio.

5. Yo no digo, brahmán, que todos deben ser servidos, ni digo que nadie debe ser servido. Porque si, al servir a alguien, uno empeora y no mejora a causa de ese servicio, entonces digo que no debe ser servido. Y si, al servir a alguien, uno se vuelve mejor y no peor por ese servicio, entonces digo que debe ser servido.

6. Si le preguntaran a un noble así: ¿a cuál de estos debes servir; a uno en cuyo servicio te vuelves peor y no mejor cuando le sirves, o a aquel en cuyo servicio te vuelves mejor y no peor cuando le sirves?, respondiendo correctamente, un noble respondería así: “No debo servir a aquel en cuyo servicio me vuelvo peor y no mejor al servirlo; debo servir a aquel en cuyo servicio me vuelvo mejor y no peor cuando le sirvo”.

Si le preguntaran a un brahmán... si le preguntaran a un comerciante... si le preguntaran a un trabajador... respondiendo correctamente, un trabajador respondería así: “No debo servir a aquel en cuyo servicio me vuelvo peor y no mejor cuando lo sirvo; debo servir a aquel en cuyo servicio me vuelvo mejor y no peor cuando le sirvo”.

7. Yo no digo, brahmán, que uno es mejor porque proviene de una familia aristocrática, ni digo que uno es peor porque proviene de una familia aristocrática. No digo que uno sea mejor porque sea de gran belleza, ni digo que sea peor porque sea de gran belleza. No digo que uno sea mejor porque tenga mucha riqueza, ni digo que sea peor porque tenga mucha riqueza.

8. Porque aquí, brahmán, uno de una familia aristocrática puede matar seres vivos, tomar lo que no le ha sido dado, comportarse mal en los placeres sensoriales, hablar con falsedad, hablar maliciosamente, hablar rudamente, chismorrear, ser avaro, tener una mente de mala voluntad y tener una noción errónea. Por lo tanto, no digo que uno es mejor porque uno es de una familia aristocrática. Pero también, brahmán, alguien de una familia aristocrática puede abstenerse de matar seres vivos, de tomar lo que no le ha sido dado, de la mala conducta en los placeres sensoriales, de lenguaje falso, del lenguaje malicioso, del lenguaje rudo y del chismorreio, y puede no tener codicia, tener una mente sin mala voluntad y tener una noción correcta. Por eso no digo que uno sea peor por ser de familia aristocrática.

Aquí, brahmán, uno de gran belleza... uno de gran riqueza puede matar seres vivos... y tener una noción errónea. Por eso no digo que uno es mejor porque uno es de gran belleza... de gran riqueza. Pero

también, brahmán, uno de gran belleza... de gran riqueza puede abstenerse de matar seres vivos... y tener una noción correcta. Por lo tanto, no digo que uno sea peor porque uno es de gran belleza... de gran riqueza.

9. Yo no digo, brahmán, que todos deben ser servidos, ni digo que nadie debe ser servido. Porque si, al servir a alguien, la fe, la virtud, el aprendizaje, la generosidad y la sabiduría aumentan en su servicio, entonces digo que debe ser servido.

10. Cuando se dijo esto, el brahmán Esukārī le dijo al Bienaventurado: —Maestro Gautama, los brahmanes prescriben cuatro tipos de riqueza. Prescriben la riqueza de un brahmán, la riqueza de un noble, la riqueza de un comerciante y la riqueza de un trabajador.

Allí, Maestro Gautama, los brahmanes prescriben la riqueza de un brahmán, como el hecho de vagar por ofrendas de alimento;¹ un brahmán que desdeña su propia riqueza, es decir, el vagar por ofrendas de alimento, abusa de su deber como un guardia que toma lo que no se le ha dado. Esa es la riqueza de un brahmán que prescriben los brahmanes.

Maestro Gautama, los brahmanes prescriben lo siguiente como la riqueza de un noble: el arco y el carcaj; un noble que desdeña su propia riqueza, es decir, el arco y el carcaj, abusa de su deber como un guardia que toma lo que no se le ha dado. Esa es la riqueza de un noble que prescriben los brahmanes.

Maestro Gautama, los brahmanes prescriben lo siguiente como la riqueza de un comerciante: la agricultura y la ganadería;² un comerciante que desdeña su propia riqueza, es decir, la agricultura y la ganadería, abusa de su deber como un guardia que toma lo que no se le ha dado. Esa es la riqueza de un comerciante que prescriben los brahmanes.

Maestro Gautama, los brahmanes prescriben lo siguiente como la riqueza de un trabajador: la hoz y la pértiga de transporte; un trabajador que desdeña su propia riqueza, es decir, la hoz y la pértiga, abusa de su deber como un guardia que toma lo que no se le ha dado. Esa es la riqueza de un trabajador que prescriben los brahmanes. ¿Qué dice el Maestro Gautama sobre esto?

11. —Bueno, brahmán, ¿acaso todo el mundo ha autorizado a los brahmanes a prescribir estos cuatro tipos de riqueza? —No, Maestro Gautama.

—Supongamos, brahmán, que le obligaran a comer un trozo de carne a un hombre pobre, sin dinero y sin recursos, y le dijeran: “Buen hombre, debes comer esta carne y pagarla”; así también, sin el consentimiento de esos otros *samaṇas* y brahmanes, los brahmanes sin embargo prescriben estos cuatro tipos de riqueza.

12. Yo, brahmán, declaro el noble Dhamma supramundano como la riqueza propia de una persona³. Pero recordando su antiguo linaje familiar materno y paterno, se le considera según el lugar donde renace (*attabhāvassa abhinibbatti*). Si renace en un clan de nobles, se le considera noble; si renace en un clan de brahmanes, se le considera brahmán; si renace en un clan de mercaderes, se le considera mercader; si renace en un clan de trabajadores, se le considera trabajador.

Así como el fuego se cuenta por la condición particular que depende de la que arde, cuando el fuego arde dependiendo de los leños, se lo considera como un fuego de leños; cuando el fuego arde dependiendo de carrizos, se considera como fuego de carrizos; cuando el fuego arde dependiendo de la hierba, se considera como un fuego de hierba; cuando el fuego quema dependiente del estiércol de vaca, se considera como un fuego de estiércol de vaca; así también, brahmán, declaro el noble Dhamma supramundano como la riqueza propia de una persona. Pero recordando su antiguo linaje materno y paterno, se le considera según el lugar donde renace.⁴ Si renace... en un clan de trabajadores, se le considera trabajador.

13. Si, brahmán, alguien de un clan de nobles sale de la vida hogareña a la vida sin hogar, y después de encontrar el Dhamma y la Disciplina proclamados por el Tathāgata, se abstiene de matar seres vivos, de tomar lo que no se le da, de actividad sexual, de palabras falsas, de palabras maliciosas, de palabras rudas y de chismes, y no es codicioso, no tiene una mente de mala voluntad y tiene una noción correcta, es uno que está cumpliendo el camino verdadero, el Dhamma que es sano.

Si, brahmán, alguien de un clan de brahmanes sale... Si alguien de un clan de mercaderes sale... Si alguien de un clan de trabajadores sale de la vida hogareña a la vida sin hogar, y después de encontrar el Dhamma y la Disciplina proclamados por el Tathāgata, se abstiene de matar seres vivos... y tiene la noción correcta, es alguien que está logrando el camino verdadero, el Dhamma que es sano.

14. ¿Qué piensas, brahmán? ¿Solo un brahmán es capaz de desarrollar una mente de benevolencia amorosa hacia cierta región, sin hostilidad y sin mala voluntad, y no un noble, un comerciante o un trabajador?

—No, Maestro Gautama. Ya sea un noble, un brahmán, un mercader o un trabajador: los de las cuatro castas son capaces de desarrollar una mente de benevolencia amorosa hacia una determinada región, sin hostilidad y sin mala voluntad.

—Así también, brahmán, si alguien de un clan de nobles sale... (Repetir §13) ... es alguien que está logrando el camino verdadero, el Dhamma que es sano.

15. ¿Qué piensas, brahmán? ¿Solo un brahmán es capaz de tomar una esponja vegetal y polvos de baño, ir al río y lavarse el polvo y la suciedad, y no un noble, un comerciante o un trabajador?

—No, Maestro Gautama. Ya sea un noble, un brahmán, un mercader, o un trabajador, los de las cuatro castas son capaces de tomar una esponja vegetal y polvos de baño, ir al río y lavarse el polvo y la suciedad.

—Así también, brahmán, si alguien de un clan de nobles sale... (Repetir §13) ... es alguien que está logrando el camino verdadero, el Dhamma que es sano.

16. ¿Qué piensas, brahmán? Supongamos que un noble rey ungido en la cabeza reuniera aquí a cien hombres de diferente nacimiento... (Como en M. 93.11) ... Porque todo fuego tiene una llama, un color y un resplandor, y es posible usar todo el fuego para los propósitos del fuego.

Así también, brahmán, si alguien de un clan de nobles sale... (Repetir §13) ... es alguien que está logrando el camino verdadero, el Dhamma que es sano.

17. Cuando se dijo esto, el brahmán Esukārī dijo al Bienaventurado: —¡Magnífico, Maestro Gautama! ¡Magnífico, Maestro Gautama!... Que desde hoy el Maestro Gautama me recuerde como un seguidor laico que ha ido a él en busca de refugio de por vida.

NOTAS M.96

1. MA: Había sido una práctica antigua entre los brahmanes vagar en busca de ofrendas de comida, incluso cuando poseían grandes riquezas.
2. BB: Aunque la agricultura puede parecer una ocupación extraña para alguien descrito como mercader, debe entenderse que los *vessas* no sólo dirigían proyectos comerciales urbanas, sino que también poseían y supervisaban proyectos agrarios.
3. BB: *Ariyaṃ kho ahaṃ brāhmaṇa lokuttaraṃ dhammaṃ purisassa sandhanaṃ paññāpemi*. [Brahmán, enseño el Dhamma noble, supramundano, que conduce al hombre a la liberación].
4. BB: *Attabhāvassa abhinibbatti*: literalmente, “dondequiera que tenga lugar la reconcepción de su individualidad”.

97. *Dhānañjāni Sutta*

A Dhānañjāni

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado residía en Rājagaha, en la arboleda de bambúes, en el santuario de las ardillas.

2. Ahora, en esa ocasión, el venerable Sāriputta caminaba por las Colinas del Sur con un gran Saṅgha de bhikkhus. Entonces, cierto bhikkhu que había pasado las lluvias en Rājagaha fue al venerable Sāriputta en las Colinas del Sur e intercambió saludos con él. Cuando terminó esta conversación cortés y amable, se sentó a un lado, y el venerable Sāriputta le preguntó: —¿Está el Bienaventurado fuerte y bien, amigo?

—El Bienaventurado está bien y fuerte, amigo.

—¿El Saṅgha de los bhikkhus está bien y fuerte, amigo?

—El Saṅgha de los bhikkhus también está bien y fuerte, amigo.

—Amigo, hay un brahmán llamado Dhānañjāni que vive en la puerta de Taṇḍulapāla. ¿Ese brahmán Dhānañjāni está bien y fuerte?

—Ese brahmán Dhānañjāni también está bien y fuerte, amigo.

—¿Es diligente (*appamādo*),¹ amigo?

—¿Cómo podría ser diligente, amigo? Saquea a los jefes de familia brahmanes en nombre del rey, y saquea al rey en nombre de los jefes de familia brahmanes. Ha muerto su esposa, que tenía fe y procedía de un clan con fe, y él se ha casado con otra mujer, una mujer sin fe que viene de un clan sin fe.

—Estas son malas noticias que escuchamos, amigo. De hecho, es una mala noticia escuchar que el brahmán Dhānañjāni se ha vuelto negligente (*pamatta*), Tal vez en algún momento nos encontremos con el brahmán Dhānañjāni y tengamos una conversación con él.

3. Entonces, habiendo permanecido en las Colinas del Sur todo el tiempo que quiso, el venerable Sāriputta se dispuso a vagar hacia Rājagaha. Caminando en forma itinerante, finalmente llegó a Rājagaha, y allí vivió en la arboleda de bambúes, en el santuario de las ardillas.

4. Entonces, cuando llegó la mañana, el venerable Sāriputta se vistió y, tomando su cuenco y su túnica exterior, fue a Rājagaha

a buscar ofrendas de alimento. Ahora bien, en ese momento, el brahmán Dhānañjāni estaba ordeñando sus vacas en un establo fuera de la ciudad. Así que, cuando el venerable Sāriputta había vagado por alimento en Rājagaha y había regresado de su ronda, después de su comida fue a donde se encontraba el brahmán Dhānañjāni. El brahmán Dhānañjāni vio al venerable Sāriputta acercándose a lo lejos, se acercó a él y le dijo: —Bebe un poco de esta leche fresca, Maestro Sāriputta, hasta que sea la hora de la comida.

—Suficiente, brahmán, he terminado mi comida por hoy. Yo estaré en la raíz de ese árbol para la permanencia del día. Puedes venir allí.

—Sí, señor —respondió.

5. Y luego, después de haber comido su comida de la mañana, el brahmán Dhānañjāni fue a donde se encontraba el venerable Sāriputta e intercambió saludos con él. Cuando terminó esta charla cortés y amable, se sentó a un lado, y el venerable Sāriputta le preguntó: —¿Eres diligente, Dhānañjāni?

—¿Cómo podría ser diligente, Maestro Sāriputta, cuando tenemos que mantener a nuestros padres, nuestra esposa e hijos, y nuestros esclavos, sirvientes y trabajadores; cuando tenemos que cumplir con nuestro deber hacia nuestros amigos y compañeros, hacia nuestros parientes y conocidos, hacia nuestros invitados, hacia nuestros antepasados difuntos, hacia los *devas* y hacia el rey; y cuando este cuerpo también debe ser revitalizado y nutrido?

6. —¿Qué piensas, Dhānañjāni? Supongamos que alguien aquí fuera a comportarse en contra del Dhamma, a comportarse de forma malsana por el bien de sus padres, y luego, debido a tal comportamiento, los guardianes del infierno fueran a arrastrarlo al infierno. ¿Sería capaz de liberarse suplicando, diciendo así?: —Fue por el bien de mis padres que me comporté en contra del Dhamma, que yo, contrariamente al Dhamma, me comporté de forma malsana, así que no permitan que los guardianes del infierno me arrastren al infierno. ¿O podrían sus padres liberarlo suplicando así?: —Fue por nuestro bien que se comportó en contra del Dhamma, que se comportó de forma malsana, así que no permitan que los guardianes del infierno lo arrastren al infierno.

—No, Maestro Sāriputta. Incluso mientras gritara, los guardianes del infierno lo arrojarían al infierno.

7-15. —¿Qué piensas, Dhānañjāni? Supongamos que alguien aquí fuera a comportarse en contra del Dhamma, a comportarse de forma malsana por el bien de su esposa e hijos... por el bien de sus esclavos, sirvientes y trabajadores... por el bien de sus amigos y compañeros... por el bien de sus parientes y conocidos... por el bien de sus invitados... por el bien de sus antepasados difuntos... por el

bien de los *devas*... por el bien del rey... por el bien de revitalizar y nutrir su cuerpo, y, debido a tal comportamiento los guardianes del infierno lo arrastraran al infierno. ¿Sería capaz de liberarse a sí mismo suplicando así?: —Fue por revitalizar y nutrir este cuerpo, que me comporté en contra del Dhamma, que me comporté de forma malsana, así que no permitan que los guardianes del infierno me arrastren al infierno. ¿O podrían otros liberarlo suplicando así?: —Fue por el bien de... revitalizar y nutrir su cuerpo, que se comportó en contra del Dhamma, que se comportó de forma malsana, así que no permitan que los guardianes del infierno lo arrastren al infierno.

—No, Maestro Sāriputta. Incluso mientras estuviera gritando, los guardianes del infierno lo arrojarían al infierno.

16. —¿Qué piensas, Dhānañjāni? ¿Quién es mejor, el que, por el bien de sus padres se comporta en contra del Dhamma, se comporta de forma malsana, o el que, por el bien de sus padres se comporta de acuerdo con el Dhamma, se comporta con rectitud?

—Maestro Sāriputta, aquel que por el bien de sus padres se comporta en contra del Dhamma, se comporta de forma malsana, no es mejor; el que por el bien de sus padres se comporta de acuerdo con el Dhamma, se comporta con rectitud, es mejor. El comportamiento de acuerdo con el Dhamma, el comportamiento recto, es mejor que el comportamiento contrario al Dhamma, que el comportamiento malsano.

—Dhānañjāni, hay otros tipos de trabajo, rentables y de acuerdo con el Dhamma, por medio de los cuales uno puede sustentarse, medios por los cuales uno puede mantener a sus padres y, al mismo tiempo evitar hacer el mal y practicar el mérito.

17-25. ¿Qué piensas, Dhānañjāni? ¿Quién es mejor, el que, por su esposa e hijos... por sus esclavos, sirvientes y trabajadores... por sus amigos y compañeros... por sus parientes y conocidos... por el bien de sus invitados... por el bien de sus antepasados fallecidos... por el bien de los *devas*... por el bien del rey... por el bien de revitalizar y nutrir su cuerpo se comporta en contra del Dhamma, se comporta de forma malsana, o alguien que, por el bien de... revitalizar y nutrir este cuerpo, se comporta de acuerdo con el Dhamma, se comporta con rectitud?

—Maestro Sāriputta, el que por el bien de revitalizar y nutrir este cuerpo se comporta en contra del Dhamma, se comporta de forma malsana, no es mejor; el que por el bien de revitalizar y nutrir este cuerpo se comporta de acuerdo con el Dhamma, se comporta con rectitud, es mejor. El comportamiento de acuerdo con el Dhamma, el comportamiento recto, es mejor que el comportamiento contrario al Dhamma, que el comportamiento malsano.

—Dhānañjāni, hay otros tipos de trabajo, rentables y de acuerdo con el Dhamma, por medio de los cuales uno puede revitalizar y nutrir este cuerpo y, al mismo tiempo evitar hacer el mal y practicar el mérito.

26. Entonces, el brahmán Dhānañjāni, habiéndose deleitado y regocijado con las palabras del venerable Sāriputta, se levantó de su asiento y partió.

27. En una ocasión posterior, el brahmán Dhānañjāni se sintió afligido, sufriendo y gravemente enfermo. Entonces le dijo a un hombre: —Ven, buen hombre, ve al Bienaventurado, rinde homenaje en mi nombre con tu cabeza a sus pies, y dile: “Venerable señor, el brahmán Dhānañjāni está afligido, sufre y está gravemente enfermo; él rinde homenaje con su cabeza a los pies del Bienaventurado”. Luego, ve donde el venerable Sāriputta, rinde homenaje en mi nombre con tu cabeza a sus pies, y dile: “Venerable señor, el brahmán Dhānañjāni está afligido, sufre y está gravemente enfermo; él rinde homenaje con su cabeza a los pies del venerable Sāriputta”. Luego dile así: “Sería bueno, venerable señor, si el venerable Sāriputta viniera a la casa del brahmán Dhānañjāni, por compasión”.

—Sí, venerable señor, respondió, y fue a donde se encontraba el Bienaventurado, y, después de rendir homenaje al Bienaventurado, se sentó a un lado y entregó su mensaje. Luego fue al venerable Sāriputta y después de rendir homenaje al venerable Sāriputta, entregó su mensaje, diciéndole: —Sería bueno, venerable señor, si el venerable Sāriputta viniera a la residencia del brahmán Dhānañjāni, por compasión. El venerable Sāriputta consintió en silencio.

28. Entonces el venerable Sāriputta se vistió, y tomando su cuenco y su túnica exterior, fue a la residencia del brahmán Dhānañjāni, se sentó en un asiento preparado y le dijo al brahmán Dhānañjāni: —Espero que estés bien, brahmán, espero que estés cómodo. Espero que tus sensaciones dolorosas estén disminuyendo y no aumentando, y que su disminución, no su aumento, sea evidente.

29. —Maestro Sāriputta, no estoy mejorando, no estoy cómodo. Mis sensaciones dolorosas aumentan, no disminuyen; su aumento, y no su disminución es aparente. Así como si un hombre fuerte me abriera la cabeza con una espada afilada, así también, vientos violentos atraviesan mi cabeza. No estoy mejorando... Así como si un hombre fuerte estuviera apretando una correa de cuero resistente alrededor de mi cabeza como una banda para la cabeza, también tengo dolores violentos en la cabeza. No me estoy mejorando... Así como un carnicero hábil o su aprendiz fueran a rebanar el vientre de un buey con un cuchillo de carnicero afilado, así también, los vientos violentos están rebanando mi vientre. No me estoy mejorando... Como

si dos hombres fuertes agarraran a un hombre más débil por ambos brazos y lo asaran sobre un pozo de brasas, así también, hay un ardor violento en mi cuerpo. No estoy mejorando. No estoy cómodo. Mis sensaciones dolorosas aumentan, no disminuyen; su aumento, y no su disminución es aparente.

30. —¿Qué piensas, Dhānañjāni? ¿Qué es mejor, el infierno o el reino animal? —El reino animal, Maestro Sāriputta. —¿Qué es mejor, el reino de los animales o el reino de los espíritus hambrientos (*petaloka*)? —El reino de los espíritus hambrientos, Maestro Sāriputta. —¿Qué es mejor, el reino de los espíritus hambrientos o el reino de los seres humanos? —El de los seres humanos, Maestro Sāriputta. —¿Qué es mejor: el de los seres humanos o el de los *devas* del cielo de los Cuatro Grandes Reyes? —El de los *devas* del cielo de los Cuatro Grandes Reyes, Maestro Sāriputta. —¿Qué es mejor: el de los *devas* del cielo de los Cuatro Grandes Reyes o el de los *devas* del cielo de Tāvatiṃsa? —El de los *devas* del cielo de Tāvatiṃsa, Maestro Sāriputta. —¿Qué es mejor, el de los *devas* del cielo de Tāvatiṃsa o el de los *devas* de Yāma? —El de los devas de Yāma, Maestro Sāriputta. —¿Qué es mejor: el de los *devas* de Yāma o el de los *devas* del cielo Tusita? —El de los *devas* del cielo Tusita, Maestro Sāriputta. —¿Qué es mejor, el de los *devas* del cielo de Tusita o el de los *devas que se deleitan en crear*? —El de los *devas que se deleitan en crear*, Maestro Sāriputta. —¿Qué es mejor: el de los *devas que se deleitan en crear* o el de los *devas que ejercen poder sobre las creaciones de otros*? —El de los *devas que ejercen poder sobre las creaciones de otros*, Maestro Sāriputta.

31. —¿Qué piensas, Dhānañjāni? ¿Qué es mejor: el reino de los *devas que ejercen poder sobre las creaciones de otros* o el mundo de Brahmā? —El mundo de Brahmā, Maestro Sāriputta.

Entonces el venerable Sāriputta pensó: “Estos brahmanes son devotos del mundo de Brahmā. Supongamos que le enseñó al brahmán Dhānañjāni el camino a la compañía de Brahmā”. [Y dijo:] —Dhānañjāni, te enseñaré el camino a la compañía de Brahmā. Escucha y atiende atentamente lo que voy a decir. —Sí, señor —respondió. El venerable Sāriputta dijo esto:

32. —¿Cuál es el camino a la compañía de Brahmā? Aquí, Dhānañjāni, un bhikkhu mora impregnando un cuarto [cuadrante o dirección cardinal] con una mente imbuida de benevolencia amorosa, asimismo el segundo, asimismo el tercero, asimismo el cuarto; así arriba, abajo, alrededor y en todas partes, y para todos como para sí mismo, mora impregnando el mundo que todo lo abarca con una mente imbuida de benevolencia amorosa (*mettāsahagatena*), abundante, exaltada, inmensurable, sin hostilidad y sin mala voluntad. Este es el camino a la compañía de Brahmā.

33–35. Una vez más, Dhānañjāni, un bhikkhu mora impregnando un cuarto con una mente imbuida de compasión (*karuṇāsahagatena*) ... con una mente imbuida de alegría apreciativa (*muditāsahagatena*)... con una mente imbuida de ecuanimidad (*upekkhāsahagatena*), asimismo el segundo, asimismo el tercero, asimismo el cuarto; así arriba, abajo, alrededor y en todas partes, y para todos como para sí mismo, permanece impregnando el mundo que todo lo abarca con una mente imbuida de ecuanimidad, abundante, exaltada, inmensurable, sin hostilidad y sin mala voluntad. Este también es el camino hacia la compañía de Brahmā.

36. —Entonces, Maestro Sāriputta, rinda homenaje en mi nombre con su cabeza a los pies del Bienaventurado, y diga: —Venerable señor, el brahmán Dhānañjāni que está afligido, sufre y está gravemente enfermo; rinde homenaje con la cabeza a los pies del Bienaventurado.

Luego, el venerable Sāriputta, habiendo establecido al brahmán Dhānañjāni en el mundo inferior (*hīna*) de Brahmā, se levantó de su asiento y partió mientras aún quedaba más por hacer.²

37. Entonces el Bienaventurado se dirigió a los bhikkhus así: —Bhikkhus, Sāriputta, habiendo establecido al brahmán Dhānañjāni en el mundo inferior de Brahmā, se levantó de su asiento y partió mientras aún quedaba más por hacer.

38. Entonces, el venerable Sāriputta fue a donde se encontraba el Bienaventurado, y, después de rendirle homenaje, se sentó a un lado y le dijo: —Venerable señor, el brahmán Dhānañjāni está afligido, sufre y está gravemente enfermo; le rinde homenaje con la cabeza a los pies del Bienaventurado.

—Sāriputta, habiendo establecido al brahmán Dhānañjāni en el mundo inferior de Brahmā, ¿por qué te levantaste de tu asiento y te fuiste cuando aún había más por hacer?

—Venerable señor, pensé así: “Estos brahmanes son devotos del mundo de Brahmā. Supongamos que le enseñe al brahmán Dhānañjāni el camino a la compañía de Brahmā”.

—Sāriputta, el brahmán Dhānañjāni ha muerto y ha reaparecido en el mundo de Brahmā.³

NOTAS M.97

1. NT: El término *appamāda* es discutido en el Buddhist Dictionary. Manual of Buddhist Terms and Doctrines de Nyanatiloka Thera. A continuación ofrezco la traducción al español de la definición correspondiente al término: “‘Diligencia’, celo, no laxitud, seriedad; se considera —en la doctrina y disciplina del Buda— como la base de todo progreso.

“Así como todas las huellas de los seres vivos son superadas por la huella del elefante, y la huella del elefante es considerada como la más poderosa entre ellas, así todas las cualidades meritorias tienen la diligencia como base, y la diligencia es considerada como la más poderosa de estas cualidades”. (AN 10:15.)

Ver también el capítulo sobre la Diligencia (*Appamāda Vagga*) en Dh.p. y la última exhortación del Buda: “Todas las formaciones son transitorias. ¡Hagan esfuerzo con diligencia!” (*appamādena sampādettha*: DN 16). En los comentarios a menudo se explica como la presencia (lit., ‘no ausencia’) de atención plena (*satiyā vip̐pavāsa*).

2. BB: *Sati uttarakaraṇīye*. El Ven. Sāriputta se había ido sin darle una enseñanza que le hubiera permitido llegar a la vía supramundana y fijar su destino para la iluminación. Comparado con esto, incluso el renacimiento en el mundo de Brahmā se describe como “inferior” (*hīna*).
3. BB: Esta observación tiene la fuerza de un suave reproche. El Buda debe haber visto que Dhānañjāni tenía el potencial para alcanzar la vía supramundana, ya que en otros lugares (por ejemplo, M.99, §§24-27) él mismo enseña el camino al mundo de Brahmā sólo cuando ese potencial falta en su oyente.

NT: Debido a que el venerable Sāriputta no poseía el poder de un Buda para determinar si una persona tiene —en un momento dado— el potencial para acceder a las vías supramundanas falló en establecer a Dhānañjāni en alguna de dichas vías, tal vez considerando que, para los brahmanes, el destino ideal es el mundo de Brahmā.

98. *Vāseṭṭha Sutta*

A *Vāseṭṭha*

1. Esto he escuchado.¹ En una ocasión el Bienaventurado estaba viviendo en Icchānangala, en el bosque cerca de Icchānangala.

2. Ahora bien, en esa ocasión, varios brahmanes bien conocidos y acomodados se alojaban en Icchānangala, es decir, el brahmán Cankī, el brahmán Tārukkha, el brahmán Pokkharasāti, el brahmán Jāṇussoṇi, el brahmán Todeyya, y otros brahmanes muy conocidos y acomodados.

3. Entonces, mientras los estudiantes brahmanes *Vāseṭṭha* y *Bhāradvāja* caminaban y deambulaban para hacer ejercicio, surgió esta discusión entre ellos: ¿cómo es uno un brahmán? El estudiante brahmán *Bhāradvāja* dijo: —Cuando uno nace bien en ambos lados, de pura ascendencia materna y paterna siete generaciones atrás, incontestable e impecable con respecto al nacimiento, entonces uno es un brahmán. El estudiante brahmán *Vāseṭṭha* dijo: —Cuando uno es virtuoso y cumple con las observancias, entonces uno es un brahmán.

4. Pero el brahmán estudiante *Bhāradvāja* no pudo convencer al brahmán estudiante *Vāseṭṭha*, ni el brahmán estudiante *Vāseṭṭha* pudo convencer al brahmán estudiante *Bhāradvāja*.

5. Entonces el estudiante brahmán *Vāseṭṭha* se dirigió al estudiante brahmán *Bhāradvāja*: —Señor, el samaṇa Gautama, el hijo de los Sakya que salió de un clan Sakya, vive en Icchānangala, en el bosque cerca de Icchānangala. Ahora se ha difundido un buen informe del Maestro Gautama en este sentido: Ese Bienaventurado es Consumado, plenamente iluminado, perfecto en verdadero conocimiento y conducta, sublime, conocedor de los mundos, líder incomparable de personas a ser entrenadas, maestro de *devas* y humanos, iluminado, bendito. Ven, *Bhāradvāja*, vayamos al samaṇa Gautama y preguntémosle sobre este asunto. Tal como responda, lo recordaremos. —Sí, señor —respondió el estudiante brahmán *Bhāradvāja*.

6. Luego, los dos estudiantes brahmanes, *Vāseṭṭha* y *Bhāradvāja*, fueron a donde se encontraba el Bienaventurado e intercambiaron

saludos con él. Cuando terminó esta conversación cortés y amable, se sentaron a un lado y el estudiante brahmán Vāseṭṭha se dirigió al Bienaventurado en estrofas así:

7. [Vāseṭṭha]

1. “Ambos somos reconocidos por poseer el conocimiento que reclamamos del Triple Veda,
porque soy alumno de Pokkharasāti
y él es alumno de Tārukka.
2. Hemos alcanzado la maestría total
por encima de todo aquello que enseñan los expertos
védicos;
expertos en filología y gramática.
Igualamos a nuestros maestros en recitación.
3. Ha surgido una disputa entre nosotros, Gautama,
en cuanto a la cuestión del nacimiento y la clase:
Bhāradvāja dice que uno es un brahmán de nacimiento,
mientras yo sostengo que uno es un brahmán por acción.²
Conoce esto, oh Vidente, como nuestro debate.
4. Como ninguno de los dos pudo convencer al otro,
ni hacerle ver su punto de vista
hemos venido a preguntarle, Señor,
ampliamente famoso por ser un Buda.
5. Así como la gente se vuelve con las palmas
hacia la luna cuando empieza a crecer,
así en el mundo le veneran
y le rinden homenaje, Gautama.
6. Así que ahora le pedimos, Gautama,
el ojo surgido en el mundo:
¿Es uno un brahmán por nacimiento o por acción?
Explique a los que no sabemos
cómo debemos reconocer a un brahmán”.

8. [Buda]

7. “Te enseño en orden como realmente son,
Vāseṭṭha —dijo el Bienaventurado—,
las divisiones genéricas de los seres vivos;
porque muchas son las clases de nacimiento.

8. Conoce primero la hierba y los árboles:
aunque carecen de autoconciencia,
su nacimiento es su marca distintiva;
porque muchas son las clases de nacimiento.
9. Luego vienen las polillas y las mariposas,
y así hasta hormigas y termitas:
su nacimiento es su marca distintiva;
porque muchas son las clases de nacimiento.
10. Entonces conoce las clases de cuadrúpedos
[de varios tipos] tanto pequeños como grandes:
su nacimiento es su marca distintiva;
porque muchas son las clases de nacimiento.
11. Conoce a aquellos cuyo vientre son sus pies,
a saber, la clase de serpientes de espalda larga:
su nacimiento es su marca distintiva;
porque muchas son las clases de nacimiento.
12. Conoce también a los peces habitantes del agua
que pastan en el mundo líquido:
su nacimiento es su marca distintiva;
porque muchas son las clases de nacimiento.
13. A continuación, conoce a los pájaros que alzan el vuelo
mientras surcan los cielos abiertos:
su nacimiento es su marca distintiva;
porque muchas son las clases de nacimiento.
- 9.
14. Mientras en estos nacimientos las diferencias
de nacimiento hacen su marca distintiva,
con los humanos, ninguna diferencia de nacimiento
hace una marca distintiva en ellos.
15. Ni en los cabellos ni en la cabeza
ni en los oídos ni en los ojos,
ni en la boca ni en la nariz,
ni en los labios ni en las cejas;
16. Ni en los hombros ni en el cuello
ni en el vientre ni en la espalda,
ni en las nalgas ni en el pecho,
ni en los genitales ni en las formas de apareamiento;

17. Ni en las manos ni en los pies,
ni en los dedos ni en las uñas,
ni en las rodillas ni en los muslos,
ni en su color ni en su voz:
aquí el nacimiento no hace ninguna marca distintiva,
como en el caso de los otros tipos de nacimiento.
18. En los cuerpos humanos en sí mismos
no se puede encontrar nada distintivo.
La distinción entre los seres humanos
es meramente designación verbal (*sāmañña*).³
- 10.
19. Quien se gana la vida entre los hombres⁴
mediante agricultura, debes saber;
es llamado agricultor, Vāseṭṭha;
él no es un brahmán.
20. Quien se gana la vida entre los hombres
mediante oficios variados, debes saber
que es llamado un artesano, Vāseṭṭha;
él no es un brahmán.
21. Quien se gana la vida entre los hombres
mediante mercancía, debes saber
que es llamado un comerciante, Vāseṭṭha;
él no es un brahmán.
22. Quien se gana la vida entre los hombres
al servir a los demás, debes saber
que es llamado un sirviente, Vāseṭṭha;
él no es un brahmán.
23. Quien se gana la vida entre los hombres
al robar, debes saber
que es llamado ladrón, Vāseṭṭha;
él no es un brahmán.
24. Quien se gana la vida entre los hombres
mediante el tiro con arco, debes saber
que es llamado soldado, Vāseṭṭha;
él no es un brahmán.
25. Quien se gana la vida entre los hombres
mediante oficio sacerdotal, debes saber

que es llamado capellán, Vāsetṭha;
él no es un brahmán.

26. El que gobierna entre los hombres
la ciudad y el reino, debes saber
que es llamado gobernante, Vāsetṭha;
él no es un brahmán.

11.

27. Yo no lo llamo un brahmán
por su origen y linaje,
si aún le acechan impedimentos;
es sólo alguien al que llaman ‘Señor’.⁵
Quien está libre de impedimentos y no se aferra más:
él es a quien yo llamo un brahmán.
28. Quien ha cortado todas las cadenas
y ya no es sacudido por la angustia,
quien ha superado todas las ataduras, desapegado:
él es a quien yo llamo un brahmán.
29. Quien ha cortado cada correa y atadura,
las riendas y la brida también,
cuyo travesaño se ha levantado, el despierto:
él es a quien yo llamo un brahmán.
30. Quien resiste sin rastro de odio
abuso, violencia y esclavitud también,
con la fuerza de la paciencia bien dispuesta:
él es a quien yo llamo un brahmán.
31. Quien no se enciende de ira,
obediente, virtuoso y humilde,
controlado, portando su cuerpo final:
él es a quien yo llamo un brahmán.
32. Quien, como la lluvia sobre las hojas de loto
o semilla de mostaza en la punta de un punzón,
no se aferra en absoluto a los placeres sensoriales:
él es a quien yo llamo un brahmán.
33. Quien sabe aquí mismo, dentro de sí mismo,
la destrucción de todo sufrimiento,
con la carga dejada y desprendida:
él es a quien yo llamo un brahmán.

34. Quien, con profundo entendimiento, sabio,
puede distinguir el camino del no-camino
y ha alcanzado la meta suprema:
él es a quien yo llamo un brahmán.
35. Distante por igual de los amos de casa
y de los que han salido a la vida sin hogar,
quien vaga sin hogar ni deseo:
él es a quien yo llamo un brahmán.
36. Quién ha dejado a un lado la vara
contra todos los seres, frágiles o audaces,
quien no mata ni los hace matar:
él es a quien yo llamo un brahmán.
37. Quien no tiene oposición entre los oponentes,
pacífico entre los dados a la violencia,
quien no se aferra entre los que se aferran:
él es a quien yo llamo un brahmán.
38. Quien ha abandonado toda lujuria y odio,
abandonado el engreimiento y el desprecio,
como semilla de mostaza en la punta de un punzón:
él es a quien yo llamo un brahmán.
39. Quien habla sin asperezas,
lleno de significado, siempre veraz,
y coyas palabras no ofenden a nadie:
él es a quien yo llamo un brahmán.
40. Quién en el mundo nunca tomará
lo que no se le da, largo o corto,
pequeño o grande, hermoso o repulsivo:
él es a quien yo llamo un brahmán.
41. Quien no tiene más anhelos interiores
en cuanto a este mundo y el próximo,
quien vive sin anhelo y desapegado:
él es a quien yo llamo un brahmán.
42. Quien no tiene más desenfrenos,
no más perplejidad puesto que sabe;
quien ha ganado una posición firme en lo Inmortal:
él es a quien yo llamo un brahmán.
43. Quien ha trascendido todos los lazos aquí,
tanto del mérito como de las malas acciones,

está sin tristeza, inmaculado y puro:
él es a quien yo llamo un brahmán.

44. Quien, puro como la luna sin mancha,
es claro y límpido, y en quien
el deleite y el devenir han sido destruidos:
él es a quien yo llamo un brahmán.
45. Quién ha pasado más allá del pantano,
el fango, *saṃsāra*, todo engaño,
quién ha cruzado a la otra orilla
y medita dentro de los *jhānas*,
está imperturbable y sin perplejidad,
Nibbāna obtenido mediante el no apego:
él es a quien yo llamo un brahmán.
46. Quien ha abandonado los placeres sensoriales
y deambula aquí sin hogar,
con deseos sensoriales y el devenir ambos destruidos:
él es a quien yo llamo un brahmán.
47. Quien ha abandonado también el anhelo,
y deambula aquí sin hogar,
con deseo y devenir ambos destruidos:
él es a quien yo llamo un brahmán.
48. Quien deja atrás todos los lazos humanos
y ha desechado las ataduras del cielo,
desapegado de todos los lazos en todas partes:
él es a quien yo llamo un brahmán.
49. Quien deja atrás el deleite y el descontento,
quien es sereno y sin adquisiciones,
el héroe que ha trascendido el mundo entero:
él es a quien yo llamo un brahmán.
50. Quién sabe cómo mueren los seres
y reaparecen en muchos modos,
sin aferrarse, sublime, despierto:
él es a quien yo llamo un brahmán.
51. Aquel cuyo destino es desconocido
para los *devas*, los espíritus y los hombres,
un *arahant* con corrupciones destruidas:
él es a quien yo llamo un brahmán.

52. Quien no tiene impedimento alguno,
delante, detrás o en el medio,
quien está libre y no se aferra más:
él es a quien yo llamo un brahmán.
53. El líder de la manada, el héroe perfecto,
el gran vidente cuya victoria se gana,
imperturbable, limpio, despierto:
él es a quien yo llamo un brahmán.
54. Quien conoce sus múltiples vidas pasadas
y ve los cielos y los estados de aflicción,
quien ha llegado a la destrucción del nacimiento:
él es a quien yo llamo un brahmán.
- 12.
55. Porque ‘nombre y clan’ son asignados
como meras designaciones en el mundo;
originándose en convenciones,
se les asignan aquí y allá.
56. Para aquellos que no conocen este hecho,
las nociones erróneas han sido la base de sus corazones
durante mucho tiempo;
sin saberlo, ellos declaran:
‘Uno es un brahmán por nacimiento’.
57. Uno no es un brahmán por nacimiento,
ni por nacimiento es un no-brahmán.
Sin embargo, por la acción uno es un brahmán,
por la acción uno es un no-brahmán.
58. Porque los hombres son labradores por sus acciones,⁶
y por sus actos son artesanos también;
y los hombres son mercaderes por sus actos,
y por sus actos son siervos también.
59. Y los hombres son ladrones por sus actos,
y por sus actos son también soldados;
y los hombres son capellanes por sus actos,
y por sus actos son gobernantes también.

13.

60. Así es como el verdaderamente sabio
ve la acción como realmente es,
videntes del origen dependiente,
hábiles en la acción y sus resultados.⁷
61. La acción hace girar el mundo,
la acción hace girar a esta generación.
Los seres vivos están ligados por la acción,
como la rueda del carro por el eje.
62. El ascetismo, la vida santa,
el autocontrol y el entrenamiento interior:
mediante esto uno se convierte en un brahmán,
y en este supremo brahmanismo él reside.⁸
63. Uno que posee el triple conocimiento,
pacífico, con el devenir todo destruido:
Así puedes conocerlo, oh Vāseṭṭha,
como Brahmā y Sakka para aquellos que entienden”.

14. Cuando se dijo esto, los estudiantes brahmanes Vāseṭṭha y Bhāradvāja dijeron al Bienaventurado: —¡Magnífico, Maestro Gautama! ¡Magnífico, Maestro Gautama!... Que el Maestro Gautama nos recuerde desde hoy como seguidores laicos que hemos acudido a él en busca de refugio para el resto de la vida.

NOTAS M.98

1. BB: El texto de este *sutta* no ha sido incluido en la PTS ed. del *Majjhima Nikāya*, ya que es idéntico al *sutta* del mismo nombre en el *Sutta Nipāta*, publicado en dos versiones diferentes por la PTS y editado por Dines Anderson y Helmer Smith.
2. BB: Aquí la palabra *kamma* debe entenderse como acción o hecho presente, y no acción pasada que produce sus consecuencias presentes.
3. *Sāmañña*. MA: Entre los animales, la diversidad en la forma de sus partes corporales está determinada por su especie (*yonī*), pero eso (la diferenciación de especies) no se encuentra en los cuerpos individuales de los brahmanes y otras clases de humanos. Siendo tal el caso, la distinción entre brahmanes, khattiyas, etcétera, es puramente una designación verbal; se habla de ella como mera expresión convencional.
4. MA: Hasta este punto, el Buda ha criticado la afirmación de Bhāradvāja de que el nacimiento convierte a uno en brahmán. Ahora defenderá la afirmación de Vāseṭṭha de que la acción convierte a uno en brahmán. Porque los antiguos brahmanes y otras personas sabias del mundo no reconocerían la condición de brahmán de alguien deficiente en sustento, virtud y conducta.
5. BB: *Bhovādi*. *Bho*, “señor”, era un modo de dirigirse a los brahmanes. A partir de este momento, el Buda identificará al verdadero brahmán con el *arahant*. Los versículos 27–54 aquí son idénticos a Dhp 396–423, excepto por una copla adicional en Dhp 423.
6. MA: Por la acción volitiva presente que realiza el trabajo agrícola, etcétera.
7. BB: Con este verso, la palabra *kamma* sufre un cambio de significado señalado por el término “origen dependiente”. *Kamma* aquí ya no significa simplemente una acción presente que determina el estatus social de uno, sino una acción en el sentido especial de una fuerza que une a los seres al ciclo de la existencia. Esta misma línea de pensamiento se vuelve aún más clara en el siguiente versículo.
8. BB: Este verso y el siguiente nuevamente se refieren al *arahant*. Aquí, sin embargo, el contraste no es entre el *arahant* como aquel que se santificó por sus acciones y el brahmán nacido indigno de su designación, sino entre el *arahant* como aquel que se liberó de la esclavitud de la acción y el resultado, y todos los demás seres que permanecen atados por sus acciones a la rueda del nacimiento y la muerte.

99. *Subha Sutta*

A Subha

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado residía en Sāvattthī, en el Bosquecillo de Jeta, el parque de Anāthapiṇḍika.

2. Ahora bien, en esa ocasión, el estudiante brahmán Subha, el hijo de Todeyya, se estaba quedando en la residencia de cierto jefe de familia en Sāvattthī, por algún negocio.¹ Entonces el estudiante brahmán Subha, el hijo de Todeyya, le preguntó al jefe de familia en cuya residencia se hospedaba: —jefe de familia, he oído que Sāvattthī no carece de *arahants*. ¿A qué *samaṇa* o brahmán podemos ir hoy para presentar nuestros respetos?

—Venerable señor, este Bienaventurado vive en Sāvattthī en el Bosquecillo de Jeta, en el parque de Anāthapiṇḍika. Puede ir a presentar sus respetos a ese Bienaventurado, venerable señor.

3. Luego, habiendo asentido al jefe de familia, el estudiante brahmán Subha, el hijo de Todeyya, fue a donde se encontraba el Bienaventurado e intercambió saludos con él. Terminada esta cortés y amable charla, se sentó a un lado y preguntó al Bienaventurado:

4. —Maestro Gautama, los brahmanes dicen esto: “El jefe de familia está logrando el verdadero camino, el Dhamma que es saludable. El que salió [a la vida sin hogar] no está logrando el verdadero camino, el Dhamma que es saludable”. ¿Qué dice el Maestro Gautama sobre esto?

—Estudiante, hablo de esto después de hacer un análisis;² no hablo de esto unilateralmente. No alabo la manera incorrecta de practicar por parte de un jefe de familia o de alguien que ha salido a la vida sin hogar; porque, ya sea un jefe de familia o uno que ha salido a la vida sin hogar, alguien que ha entrado en el camino equivocado de la práctica, debido a su camino equivocado de práctica, no está logrando el camino verdadero, el Dhamma que es saludable. Alabo la manera correcta de practicar por parte de un jefe de familia o de uno que sale a la vida sin hogar; porque, ya sea un jefe de familia o uno que ha salido a la vida sin hogar, aquel que ha entrado en el camino correcto de la práctica, en virtud de su camino correcto de práctica, está logrando el camino verdadero, el Dhamma que es saludable.

5. —Maestro Gautama, los brahmanes dicen esto: “Ya que el trabajo de la vida doméstica implica mucha actividad, grandes funciones, grandes compromisos y proyectos, es de gran fruto. Dado que el trabajo de los que partieron implica una pequeña cantidad de actividad, pequeñas funciones, pequeños compromisos y pequeñas empresas, es de poco fruto”. ¿Qué dice el Maestro Gautama sobre esto?

—Nuevamente, estudiante, hablo de esto después de hacer un análisis; no hablo de esto unilateralmente. Hay trabajo que implica mucha actividad, grandes funciones, grandes compromisos y proyectos, que, cuando fracasa, es de escaso fruto. Hay trabajo que implica mucha actividad, grandes funciones, grandes compromisos y proyectos, que, cuando tiene éxito, es de gran fruto. Hay un trabajo que implica poca actividad, pequeñas funciones, pequeños compromisos y pequeñas empresas, que, cuando falla, es de poco fruto. Hay trabajo que implica una pequeña cantidad de actividad, pequeñas funciones, pequeños compromisos y pequeñas empresas, que, cuando tiene éxito, es de gran fruto.

6. ¿Y cuál, estudiante, es ese trabajo de mucha actividad... que, cuando fracasa, es de escaso fruto? La agricultura es ese trabajo de mucha actividad... que, cuando falla, es de escaso fruto. ¿Y cuál es, estudiante, ese trabajo de mucha actividad... que, cuando tiene éxito, da grandes frutos? La agricultura es de nuevo ese trabajo que implica mucha actividad... que, cuando tiene éxito, es de gran fruto. ¿Y cuál es, estudiante, ese trabajo de poca actividad... que, cuando fracasa, es de escaso fruto? El comercio es ese trabajo de poca actividad... que, cuando fracasa, es de poco fruto.³ ¿Y cuál, estudiante, es ese trabajo de poca actividad... que cuando tiene éxito da mucho fruto? El comercio es, de nuevo ese trabajo que implica una pequeña cantidad de actividad... que, cuando tiene éxito, es de gran fruto.

7. Así como la agricultura, estudiante, es un trabajo que involucra mucha actividad... pero es de poco fruto cuando fracasa, así el trabajo de la vida familiar involucra mucha actividad, grandes funciones, grandes compromisos y proyectos, pero es de poco fruto cuando falla. Así como la agricultura es un trabajo que involucra mucha actividad... y es de gran fruto cuando tiene éxito, así el trabajo de la vida familiar involucra mucha actividad, grandes funciones, grandes compromisos y proyectos, y es de gran fruto cuando tiene éxito. Así como el comercio es un trabajo que implica una pequeña cantidad de actividad... y es de escaso fruto cuando fracasa, así el trabajo de los que salen a la vida sin hogar implica una pequeña cantidad de actividad, pequeñas funciones, pequeños compromisos y proyectos, y es de poco fruto cuando falla. Así como el comercio es un trabajo que involucra

una pequeña cantidad de actividad... pero es de gran fruto cuando tiene éxito, así el trabajo de los que salen a la vida sin hogar involucra una pequeña cantidad de actividad, pequeñas funciones, pequeños compromisos y proyectos, pero es de gran fruto cuando tiene éxito.

8. —Maestro Gautama, los brahmanes prescriben cinco cosas para el desempeño del mérito, para lograr lo saludable.

—Si no es un problema para ti, estudiante, por favor indica en esta asamblea las cinco cosas que los brahmanes prescriben para el desempeño del mérito, para lograr lo saludable.

—No es un problema para mí, Maestro Gautama, cuando venerables como usted y otros están sentados [en la asamblea].

—Entonces dilo, estudiante.

9. —Maestro Gautama, la verdad es lo primero que prescriben los brahmanes para la realización del mérito, para lograr lo saludable. El ascetismo es la segunda cosa... El celibato es la tercera cosa... El estudio es la cuarta cosa... La generosidad es la quinta cosa que los brahmanes prescriben para el desempeño del mérito, para lograr lo saludable. Estas son las cinco cosas que los brahmanes prescriben para el desempeño del mérito, para lograr lo saludable. ¿Qué dice el Maestro Gautama sobre esto?

—¿Cómo es entonces, estudiante,⁴ acaso entre los brahmanes hay incluso un solo brahmán que diga así: “Declaro el resultado de estas cinco cosas habiéndolas realizado yo mismo con conocimiento directo”? —No, Maestro Gautama.

—¿Cómo es entonces, estudiante, acaso entre los brahmanes hay incluso un solo maestro o maestro de maestros que se remonte a la séptima generación de maestros que haya dicho así: “Declaro el resultado de estas cinco cosas habiéndolas entendido yo mismo con conocimiento directo”? —No, Maestro Gautama.

—¿Cómo es entonces, estudiante, acaso los antiguos videntes brahmanes, los creadores de los himnos, los compositores de los himnos, cuyos antiguos himnos fueron antiguamente cantados, pronunciados y compilados, que los brahmanes de hoy en día todavía cantan y repiten, repitiendo lo que se dijo, recitando lo que fue recitado —es decir, *Aṭṭhaka*, *Vāmaka*, *Vāmadeva*, *Vessāmita*, *Yamataggi*, *Angirasa*, *Bhāradvāja*, *Vāsetṭha*, *Kassapa* y *Bhagu*—, incluso estos antiguos videntes brahmanes dijeron así: “Declaramos el resultado de estas cinco cosas habiéndolas entendido nosotros mismos con conocimiento directo”? —No, Maestro Gautama.

—Entonces, estudiante, parece que entre los brahmanes no hay ni un solo brahmán que diga así: “Declaro el resultado de estas cinco cosas habiéndolas entendido yo mismo con conocimiento directo”. Y entre los brahmanes no hay ni un solo maestro o maestro de un

solo maestro hasta la séptima generación de maestros, que diga así: “Declaro el resultado de estas cinco cosas habiéndolas entendido yo mismo con conocimiento directo”. Y los antiguos videntes brahmanes, los creadores de los himnos, los compositores de los himnos... incluso estos antiguos videntes brahmanes no dijeron así: “Declaramos el resultado de estas cinco cosas, habiéndolas entendido nosotros mismos con conocimiento directo”. Supongamos que hubiera una fila de ciegos cada uno en contacto con el siguiente: el primero no ve, el de en medio no ve, y el último no ve. Así también, estudiante, con respecto a su declaración, los brahmanes parecen ser como una fila de ciegos: el primero no ve, el de en medio no ve y el último no ve.

10. Cuando se dijo esto, el estudiante brahmán Subha, el hijo de Todeyya, se enojó y se disgustó con el símil de la fila de ciegos, e injurió, menospreció y censuró al Bienaventurado, diciendo: —El samana Gautama será refutado. Entonces le dijo al Bienaventurado: —Maestro Gautama, el brahmán Pokkharasāti del clan Upamaññā, señor de la arboleda Subhaga, dice así:⁵ “Algunos *samañas* y brahmanes aquí reclaman estados sobrehumanos, distinciones en conocimiento y visión dignos de los nobles. Pero lo que dicen resulta ridículo; resultan ser meras palabras, vacías y huecas. Porque, ¿cómo podría un ser humano conocer o ver o realizar un estado sobrehumano, una distinción en conocimiento y visión digna de los nobles? Eso es imposible”.

11. —¿Cómo es entonces, estudiante, acaso el brahmán Pokkharasāti entiende las mentes de todos los *samañas* y brahmanes, habiéndolos abarcado con su propia mente?

—Maestro Gautama, el brahmán Pokkharasāti ni siquiera entiende la mente de su esclava Puṇṇikā, habiéndola abarcado con su propia mente. Entonces, ¿cómo podría él entender así las mentes de todos los *samañas* y brahmanes?

12. —Estudiante, supongamos que hubiera un hombre ciego de nacimiento que no pudiera ver las formas claras y oscuras, que no pudiera ver las formas azules, amarillas, rojas o carmín, que no pudiera ver lo que era uniforme ni lo que era irregular, que no pudiera ver las estrellas, el sol y la luna. Él podría decir así: “No hay formas oscuras y claras, ni nadie que vea formas oscuras y claras; no hay formas azules, amarillas, rojas o carmín, y nadie que vea formas azules, amarillas, rojas o carmín; no hay nada uniforme o irregular, y nadie que vea algo uniforme o irregular; no hay estrellas, ni el sol ni luna, y nadie que vea las estrellas, el sol y la luna. No conozco estos, no veo estos, por lo tanto, estos no existen”. Hablando así, estudiante, ¿estaría hablando correctamente?

—No, Maestro Gautama. Hay formas oscuras y claras, y aquellos que ven formas oscuras y claras... hay las estrellas, el sol y la luna, y aquellos que ven las estrellas, el sol y la luna. Si dijera: “Esto no los conozco, esto no lo veo, por lo tanto, esto no existe”, no estaría hablando correctamente.

13. —Así también, estudiante, el brahmán Pokkharasāti es ciego y sin visión. Que él pudiera saber o ver o realizar un estado sobrehumano, una distinción en conocimiento y visión digna de los nobles, eso sería imposible. ¿Qué opinas, estudiante? ¿Qué es mejor para los brahmanes acomodados de Kosala —como el brahmán Cankī, el brahmán Tārukkha, el brahmán Pokkharasāti, el brahmán Jāṇussoṇi, o su padre, el brahmán Todeyya—: que las declaraciones que hacen estén de acuerdo con las convenciones mundanas o que sean tales que descarten las convenciones mundanas? —Que estén de acuerdo con las convenciones mundanas, Maestro Gautama.

—¿Qué es mejor para ellos: que las declaraciones que hacen sean reflexivas o irreflexivas? —Reflexivas, Maestro Gautama. —¿Qué es mejor para ellos, que hagan sus declaraciones después de reflexionar, o sin reflexionar? —Después de reflexionar, Maestro Gautama. —¿Qué es mejor para ellos: que las declaraciones que hacen sean beneficiosas o no beneficiosas? —Beneficiosas, Maestro Gautama.

14. —¿Qué opinas, estudiante? Si es así, ¿la declaración hecha por el brahmán Pokkharasāti estaba de acuerdo con las convenciones mundanas o las descartaba? —Las descartaba, Maestro Gautama. —¿La declaración fue hecha reflexiva o irreflexivamente? —Irreflexivamente, Maestro Gautama. —¿La afirmación se hizo después de reflexionar o sin reflexionar? —Sin reflexionar, Maestro Gautama. —¿La declaración hecha fue beneficiosa o no beneficiosa? —No beneficiosa, Maestro Gautama.

15. —Ahora bien, existen estos cinco impedimentos, estudiante. ¿Cuáles son los cinco? El impedimento del deseo sensorial, el impedimento de la aversión, el impedimento de la pereza y el letargo, el impedimento de la agitación y el remordimiento, y el impedimento de la duda. Estos son los cinco impedimentos. El brahmán Pokkharasāti está obstruido, obstaculizado, bloqueado y envuelto por estos cinco impedimentos. Que él pudiera conocer, o ver, o realizar un estado sobrehumano, una distinción en conocimiento y visión digna de los nobles, eso sería imposible.

16. Ahora están estas cinco ramas de placer sensorial, estudiante. ¿Cuáles son las cinco? Formas cognoscibles por el ojo que son deseadas, queridas, agradables y atractivas, conectadas con el deseo sensorial y provocadoras de lujuria. Sonidos cognoscibles por el oído... Olores cognoscibles por la nariz... Sabores cognoscibles por

la lengua... Objetos tangibles cognoscibles por el cuerpo que son deseados, queridos, agradables y atractivos, conectados con el deseo sensorial y provocadores de lujuria. Estas son las cinco ramas del placer sensorial. El brahmán Pokkharasāti está atado a estas cinco ramas de placer sensorial, encaprichado con ellas y completamente entregado a ellas; las disfruta sin ver el peligro en ellas o comprender el escape de ellas. Que pudiera conocer, o ver, o realizar un estado sobrehumano, una distinción en conocimiento y visión digna de los nobles —eso sería imposible.

17. ¿Qué opinas, estudiante? ¿Cuál de estos dos fuegos tendría mejor llama, color y resplandor; un fuego que podría arder dependiendo del combustible, como hierba y madera, o un fuego que podría arder independientemente del combustible, como hierba y madera?

—Si fuera posible, Maestro Gautama, que un fuego ardiera independientemente de combustibles como hierba y madera, ese fuego tendría una mejor llama, color y resplandor.

—Es imposible, estudiante, no puede suceder que un fuego pueda arder independientemente de un combustible como la hierba o la madera, excepto mediante el ejercicio de poderes sobrenaturales. El fuego que arde dependiendo del combustible como la hierba y la madera, digo, es como el gozo que es dependiente de las cinco ramas del placer sensorial. El fuego que arde independientemente del combustible como la hierba y la madera, digo, es el gozo que está separado de los placeres sensoriales, separado de los estados malsanos.

¿Y qué es, estudiante, el gozo que está aparte de los placeres sensoriales, aparte de los estados malsanos? Aquí, completamente apartado de los placeres sensoriales, apartado de los estados malsanos, un bhikkhu entra y permanece en el primer *jhāna*, que va acompañado de aplicación inicial (*vitakka*) y aplicación sostenida de la mente (*vicāra*), con gozo y placer nacidos de la reclusión. Este es un gozo aparte de los placeres sensoriales, aparte de los estados malsanos. Nuevamente, con el aquietamiento de la aplicación inicial y aplicación sostenida de la mente, un bhikkhu entra y permanece en el segundo *jhāna*, que posee confianza en sí mismo y unificación mental, sin aplicación inicial y aplicación sostenida de la mente, con gozo y placer nacidos de la concentración. Esto también es un gozo aparte de los placeres sensoriales, aparte de los estados malsanos.

18. De esas cinco cosas, estudiante, que los brahmanes prescriben para el desempeño del mérito, para lograr lo saludable, ¿cuál de las cinco prescriben como la más fructífera para el desempeño del mérito, para lograr lo saludable?

—De esas cinco cosas, Maestro Gautama, que los brahmanes prescriben para la realización del mérito, para lograr lo saludable, ellos prescriben la generosidad como la más fructífera para la realización del mérito, para lograr lo saludable.

19. —¿Qué opinas, estudiante? Aquí un brahmán podría estar celebrando un gran sacrificio, y otros dos brahmanes irían allí pensando en tomar parte en ese gran sacrificio. Un brahmán entre ellos pensaría: “Oh, que solo yo pueda obtener el mejor asiento, la mejor agua, la mejor comida de dádiva en el refectorio; ¡Que ningún otro brahmán obtenga el mejor asiento, la mejor agua, la mejor comida de dádiva en el refectorio!” Y es posible que el otro brahmán, no ese primero, obtenga el mejor asiento, la mejor agua, la mejor comida de dádiva en el refectorio. Pensando en esto, el primer brahmán podría enfadarse y disgustarse. ¿Qué tipo de resultado describen los brahmanes para esto?

—Maestro Gautama, los brahmanes no dan regalos de tal manera, pensando: “Deja que los demás se enojen y se disgusten por esto”. Más bien, los brahmanes dan regalos motivados por la compasión (*anukampā*).

—Siendo así, estudiante, ¿no es esta la sexta base de los brahmanes para el desempeño del mérito, es decir, el motivo de la compasión?⁶

—Siendo así, Maestro Gautama, esta es la sexta base de los brahmanes para la realización del mérito, es decir, el motivo de la compasión.

20. —De esas cinco cosas, estudiante, que los brahmanes prescriben para el desempeño del mérito, para lograr lo saludable, ¿en dónde ves a menudo esas cinco cosas, entre los jefes de familia o entre los que salen de la vida hogareña a la vida sin hogar?

—Esas cinco cosas, Maestro Gautama, que los brahmanes prescriben para la realización del mérito, para lograr lo saludable, las veo a menudo entre los que salen, rara vez entre los jefes de familia. Porque el padre de familia tiene mucha actividad, grandes funciones, grandes compromisos y proyectos: no habla constante e invariablemente con la verdad, ni practica el ascetismo, ni observa el celibato, ni participa en el estudio, ni participa en la generosidad. Pero uno que sale de la vida hogareña a la vida sin hogar tiene una pequeña cantidad de actividad, pequeñas funciones, pequeños compromisos y proyectos: constante e invariablemente habla la verdad, practica el ascetismo, observa el celibato, se dedica al estudio y se dedica a la generosidad. Por lo tanto, esas cinco cosas que los brahmanes prescriben para el desempeño del mérito, para lograr lo saludable, las veo a menudo entre los que salen, rara vez entre los jefes de familia.

21. —Esas cinco cosas, estudiante, que los brahmanes prescriben para el desempeño del mérito, para lograr lo saludable, yo las llamo el equipamiento de la mente, es decir, para desarrollar una mente sin hostilidad y sin mala voluntad. Aquí, estudiante, un bhikkhu es uno que habla con la verdad. Pensando: “Soy alguien que habla con la verdad”, y así obtiene inspiración en el significado, obtiene inspiración en el Dhamma, obtiene alegría relacionada con el Dhamma. Es esa alegría conectada con lo saludable, lo que llamo un equipamiento de la mente. Aquí, estudiante, un bhikkhu es un asceta... uno que es célibe... uno que se dedica al estudio... uno que se dedica a la generosidad. Pensando: “Soy alguien que se dedica a la generosidad”, y así obtiene inspiración en el significado, obtiene inspiración en el Dhamma, obtiene alegría relacionada con el Dhamma. Es esa alegría conectada con lo saludable lo que llamo un equipamiento de la mente. Por lo tanto, esas cinco cosas que los brahmanes prescriben para el desempeño del mérito, para lograr lo saludable, yo las llamo equipamiento de la mente, es decir, para desarrollar una mente sin hostilidad y sin mala voluntad.

22. Cuando se dijo esto, el estudiante brahmán Subha, el hijo de Todeyya, dijo al Bienaventurado: —Maestro Gautama, he oído que el samana Gautama conoce el camino a la compañía de Brahmā.

—¿Qué te parece, estudiante? ¿Está el pueblo de Naḷakāra cerca de aquí, no lejos de aquí?

—Sí, señor, el pueblo de Naḷakāra está cerca de aquí, no lejos de aquí.

—¿Qué te parece, estudiante? Supongamos que hay un hombre nacido y criado en la aldea de Naḷakāra, y tan pronto como saliera de Naḷakāra le preguntaran sobre el camino a la aldea. ¿Ese hombre sería lento o vacilante en responder?

—No, Maestro Gautama. ¿Por qué es eso? Porque ese hombre nació y se crio en Naḷakāra, y está bien familiarizado con todos los caminos hacia la aldea.

—Aun así, un hombre nacido y criado en la aldea de Naḷakāra pudiera tardar o dudar en responder cuando se le preguntara sobre el camino a la aldea, pero un Tathāgata, cuando se le pregunta sobre el mundo de Brahmā o el camino que conduce al mundo de Brahmā, nunca duda ni vacila en responder. Entiendo a Brahmā, estudiante, y entiendo el mundo de Brahmā, y entiendo el camino que lleva al mundo de Brahmā, y entiendo cómo uno debe practicar para reaparecer en el mundo de Brahmā.⁷

23. —Maestro Gautama, he oído que el samana Gautama enseña el camino a la compañía de Brahmā. Sería bueno que el Maestro Gautama me enseñara el camino a la compañía de Brahmā.

—Entonces, estudiante, escucha y presta atención a lo que voy a decir.

—Sí, señor —respondió. El Bienaventurado dijo esto:

24. —¿Cuál, estudiante, es el camino a la compañía de Brahmā? Aquí un bhikkhu mora impregnando una cuarta parte [un cuadrante o dirección cardinal] con una mente imbuida de benevolencia amorosa, asimismo la segunda, asimismo la tercera, asimismo la cuarta; así arriba, abajo, alrededor y en todas partes, y para todos como para sí mismo, permanece impregnando el mundo que todo lo abarca con una mente imbuida de benevolencia amorosa, abundante, exaltada, inmensurable, sin hostilidad y sin mala voluntad. Cuando la liberación de la mente por medio de la benevolencia amorosa se desarrolla de esta manera, ninguna acción limitante permanece allí, ninguna persiste allí.⁸ Así como un trompetista vigoroso podría hacerse oír sin dificultad en las cuatro direcciones, así también, cuando la liberación de la mente por medio de la benevolencia amorosa se desarrolla de esta manera, ninguna acción limitante permanece allí, ninguna persiste allí. Este es el camino hacia la compañía de Brahmā.

25–27. De nuevo, un bhikkhu mora impregnando un cuarto con una mente imbuida de compasión... con una mente imbuida de alegría apreciativa... con una mente imbuida de ecuanimidad, asimismo el segundo, asimismo el tercero, asimismo el cuarto; así arriba, abajo, alrededor y en todas partes, y para todos como para sí mismo, permanece impregnando el mundo que todo lo abarca con una mente imbuida de ecuanimidad, abundante, exaltada, inmensurable, sin hostilidad y sin mala voluntad. Cuando la liberación de la mente por medio de la ecuanimidad se desarrolla de esta manera, no queda ninguna acción limitante allí, ninguna persiste allí. Así como un trompetista vigoroso podría hacerse oír sin dificultad en los cuatro cuartos, así también, cuando la liberación de la mente por medio de la ecuanimidad se desarrolla de esta manera, ninguna acción limitante permanece allí, ninguna persiste allí. Este también es el camino hacia la compañía de Brahmā.

28. Cuando esto fue dicho, el brahmán estudiante Subha, el hijo de Todeyya, dijo al Bienaventurado: —¡Magnífico, Maestro Gautama! ¡Magnífico, Maestro Gautama! El Maestro Gautama ha aclarado el Dhamma de muchas maneras, como si estuviera poniendo en pie lo que se había derribado, revelando lo que estaba oculto, mostrando el camino a alguien que estaba perdido, o levantando una lámpara en la oscuridad para que aquellos con vista vean las formas visibles. Voy al Maestro Gautama en busca de refugio y al Dhamma y al Saṅgha de bhikkhus. Que el Maestro Gautama me recuerde como un seguidor laico que ha acudido a él en busca de refugio de por vida.

29. Y ahora, Maestro Gautama, partimos. Estamos ocupados y tenemos mucho que hacer.

—Puedes irte, estudiante, cuando te convenga.

Luego, el estudiante brahmán Subha, el hijo de Todeyya, se deleitó y se regocijó con las palabras del Bienaventurado, se levantó de su asiento y después de rendir homenaje al Bienaventurado, rodeándolo con el lado derecho (*padakkhiṇa*), partió.

30. Ahora bien, en esa ocasión, el brahmán Jāṇussoṇi salía de Sāvattṭi a la mitad del día en un carro completamente blanco tirado por yeguas blancas.⁹ Vio al estudiante brahmán Subha, el hijo de Todeyya, que venía a la distancia y le preguntó: —Ahora bien, ¿de dónde viene el Maestro Bhāradvāja en este medio día?

—Señor, vengo de la presencia del samaṇa Gautama.

—¿Qué piensa el Maestro Bhāradvāja de la lucidez de la sabiduría del samaṇa Gautama? ¿Es sabio, no es así?

—Señor, ¿quién soy yo para conocer la lucidez de la sabiduría del samaṇa Gautama? Ciertamente, uno tendría que ser su igual para conocer la lucidez de la sabiduría del samaṇa Gautama.

—El Maestro Bhāradvāja alaba al samaṇa Gautama con grandes elogios.

—Señor, ¿quién soy yo para alabar al samaṇa Gautama? El samaṇa Gautama es alabado por los dignos de alabanza como el mejor entre los *devas* y los humanos. Señor, esas cinco cosas que los brahmanes prescriben para la realización del mérito, para lograr lo saludable, el samaṇa Gautama las llama el equipamiento de la mente, es decir, lo necesario para desarrollar una mente sin hostilidad y sin mala voluntad.

31. Cuando se dijo esto, el brahmán Jāṇussoṇi se bajó de su carruaje completamente blanco tirado por yeguas blancas, y después de arreglar su túnica superior sobre un hombro, extendió sus manos en saludo reverencial hacia el Bienaventurado y pronunció esta exclamación: —¡Es una ganancia para el rey Pasenadi de Kosala, es una gran ganancia para el rey Pasenadi de Kosala que el Tathāgata, Consumado y plenamente iluminado, viva en su reino!

NOTAS M.99

1. BB: Todeyya era un brahmán rico, señor supremo de Tudigāma, una aldea cerca de Sāvattḥī. El M.135 también fue dirigido a este mismo Subha.
2. BB: *Vibhajjavādo kho aham ettha*. Tales declaraciones explican la posterior designación del budismo como *vibhajjavāda*, “la doctrina del análisis”. Como deja claro el contexto, el Buda se llama a sí mismo *vibhajjavādin*, no porque analice las cosas en sus componentes (como se cree popularmente), sino porque distingue las diferentes implicaciones de una pregunta sin responder unilateralmente.
3. BB: Es evidente que en aquella época el comercio se encontraba todavía en una fase temprana de desarrollo. ¡Difícilmente podría hacerse la misma afirmación hoy!
4. BB: Como en M. 95.13.
5. BB: Esta declaración debe haber sido hecha antes de que Pokkharasāti se convirtiera en seguidor del Buda, como se menciona en M. 95.9.
6. BB: *Anukampājātika*.
7. BB: Este conocimiento pertenece al tercero de los poderes del Tathāgata: conocer los caminos hacia todos los destinos. Ver M. 12.12.
8. MA explica la acción limitante (*pamāṇakataṃ kammaṃ*) como *kamma* perteneciente a la esfera de los sentidos (*kāmāvacara*). Se contrasta con una acción ilimitada o inmensurable, es decir, la de los *jhānas* pertenecientes a la esfera de la materia sutil o a la esfera inmaterial. En este caso se refieren a los *brahmavihāras* desarrollados hasta el nivel jhánico. Cuando se alcanza y domina un *jhāna* perteneciente a la esfera de la materia sutil o a la esfera inmaterial, entonces, un *kamma* perteneciente a la esfera de los sentidos no puede dominarlo y lograr la oportunidad de producir su propio resultado. Más bien, por el contrario, es el *kamma* perteneciente a la esfera de la materia sutil o a la esfera inmaterial el que domina los *kammas* de la esfera de los sentidos y produce sus resultados. Al obstruir el resultado de los *kammas* de la esfera de los sentidos, el *brahmavihāra* que se ha dominado conduce al renacimiento en compañía de Brahmā.
9. BB: Como en M. 27.2.

100. *Saṅgārava Sutta*

A Saṅgārava

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado caminaba en forma itinerante por el país de Kosala con un gran Saṅgha de bhikkhus.

2. Ahora bien, en esa ocasión, una mujer brahmán llamada Dhānañjānī se hospedaba en Caṇḍalakappa, teniendo plena confianza en el Buda, el Dhamma y el Saṅgha.¹ En una ocasión tropezó y, al recuperar el equilibrio, exclamó tres veces: —¡Honor al Bienaventurado, Consumado y plenamente iluminado! ¡Honor al Bienaventurado, Consumado y plenamente iluminado! ¡Honor al Bienaventurado, Consumado y plenamente iluminado!

3. En ese momento había un estudiante brahmán llamado Saṅgārava que se alojaba en Caṇḍalakappa. Era un maestro de los Tres Vedas, con sus vocabularios, liturgia, fonología y etimología, y las historias como quinta división; experto en filología y gramática, estaba completamente versado en filosofía natural y en las marcas de un Gran Hombre. Habiendo escuchado a la mujer brahmán Dhānañjānī pronunciar esas palabras, él le dijo: —Esta mujer brahmán Dhānañjānī debe ser deshonrada y degradada, ya que cuando hay brahmanes alrededor, alaba a ese *samaṇa* calvo.

[Ella respondió:] —Mi querido señor, usted no conoce la virtud y la sabiduría del Bienaventurado. Si supiera la virtud y la sabiduría del Bienaventurado, mi querido señor, nunca pensaría en abusar de él e injuriarlo.

—Entonces, señora, infórmeme cuando el recluso Gautama venga a Caṇḍalakappa.

—Sí, querido señor, respondió la mujer brahmán Dhānañjānī.

4. Luego, después de caminar por etapas en el país de Kosala, el Bienaventurado finalmente llegó a Caṇḍalakappa. Allí, en Caṇḍalakappa, el Bienaventurado residía en la arboleda de mangos, perteneciente a los brahmanes del clan Todeyya.

5. La mujer brahmán Dhānañjānī escuchó que el Bienaventurado había llegado, así que fue a donde se encontraba el estudiante

brahmán Saṅgārava y le dijo: —Mi querido señor, el Bienaventurado ha llegado a Caṇḍalakappa y está viviendo aquí en Caṇḍalakappa, en la arboleda de mangos perteneciente a los brahmanes del clan Todeyya. Ahora, querido señor, puede ir cuando le convenga.

—Sí, señora, respondió. Luego fue a donde se encontraba el Bienaventurado e intercambió saludos con él. Terminada esta cortés y amable charla, se sentó a un lado y dijo:

6. —Maestro Gautama, hay algunos *samaṇas* y brahmanes que afirman [enseñar] los fundamentos de la vida santa después de haber alcanzado la consumación y perfección del conocimiento directo aquí y ahora.² ¿Dónde se encuentra el Maestro Gautama entre estos *samaṇas* y brahmanes?

7. —Bhāradvāja,³ digo que hay una diversidad entre esos *samaṇas* y brahmanes que afirman [enseñar] los fundamentos de la vida santa después de haber alcanzado la consumación y perfección del conocimiento directo aquí y ahora. Hay algunos *samaṇas* y brahmanes que son tradicionalistas, que, sobre la base de la tradición oral afirman [enseñar] los fundamentos de la vida santa después de haber alcanzado la consumación y perfección del conocimiento directo aquí y ahora; tales son los brahmanes de los Tres Vedas. Hay algunos *samaṇas* y brahmanes que, enteramente sobre la base de la mera fe, afirman [enseñar] los fundamentos de la vida santa después de haber alcanzado la consumación y perfección del conocimiento directo aquí y ahora; tales son los razonadores e investigadores.⁴ Hay algunos *samaṇas* y brahmanes que, habiendo conocido directamente el Dhamma por sí mismos⁵ entre cosas nunca escuchadas antes, afirman [enseñar] los fundamentos de la vida santa después de haber alcanzado la consumación y perfección del conocimiento directo aquí y ahora.

8. Yo, Bhāradvāja, soy uno de esos *samaṇas* y brahmanes que, habiendo conocido directamente el Dhamma por sí mismos entre cosas nunca escuchadas, afirman [enseñar] los fundamentos de la vida santa después de haber alcanzado la consumación y perfección del conocimiento directo aquí y ahora. En cuanto a cómo soy uno de esos *samaṇas* y brahmanes, eso puede entenderse de la siguiente manera.

9. Aquí, Bhāradvāja, antes de mi iluminación, cuando todavía era solo un *bodhisatta* no iluminado, consideré lo siguiente: La vida doméstica está abarrotada y polvorienta; la vida del que ha salido de la vida hogareña está abierta de par en par. Mientras se vive en un hogar, no es fácil llevar una vida santa totalmente perfecta y pura como una concha pulida. Supongamos que me afeito el cabello y la barba, me pongo la túnica amarilla y salgo de la vida hogareña a la vida sin hogar.

10-13. Más tarde, Bhāradvāja, cuando aún era joven... (Como en M.26, §§14-17) ... Y me senté pensando: “Esto servirá para esforzarse”.

14-30. Ahora bien, estos tres símiles nunca escuchados se me ocurrieron espontáneamente ... (Como en M.36, §§17-33; pero en el presente sutta, en §§17-22 —correspondientes a §§20-25 de M.36— no aparece la oración “*Pero tal sensación dolorosa que surgió en mí no invadió mi mente ni permaneció*”) ... los cinco bhikkhus se disgustaron y se retiraron de mi presencia, pensando: “El samana Gautama ahora vive lujosamente; ha renunciado a su esfuerzo y ha tornado al lujo”.

31-41. Ahora bien, cuando hube comido alimentos sólidos y recobré mi fuerza, posteriormente, completamente aislado de los placeres sensoriales, aislado de los estados malsanos... (Como en M.36, §§34-44; pero en el presente sutta, en §§36, 38 y 41 —correspondientes a §§39, 41 y 44 de M.36— no ocurre la oración “*Pero esa sensación agradable que surgió en mí no invadió mi mente ni permaneció*”) “... tal como sucede en el que permanece diligente, enérgico y resuelto”.

42. Cuando se dijo esto, el estudiante brahmán Saṅgārava dijo al Bienaventurado: —El esfuerzo del Maestro Gautama fue inquebrantable, el esfuerzo del Maestro Gautama fue el de un hombre verdadero, como debe ser para un Consumado, un plenamente iluminado. Pero ¿cómo es eso, Maestro Gautama, ¿hay devas?

—Sé que es el caso, Bhāradvāja, que hay devas.

—Pero ¿cómo es esto, Maestro Gautama, que cuando se le pregunta: “¿Hay devas?”; dice: sé que es el caso, Bhāradvāja, que hay devas. Si es así, ¿no es vacío y falso lo que dice?⁶

—Bhāradvāja, cuando a uno se le pregunta: “¿Hay devas?”; ya sea que uno responda, ‘hay devas’, o ‘sé que es el caso [que hay devas]’, un hombre sabio puede sacar la conclusión definitiva de que hay devas.

—¿Pero por qué el Maestro Gautama no me respondió de la primera manera?⁷

—Está ampliamente aceptado en el mundo, Bhāradvāja, que hay devas.

43. Cuando se dijo esto, el estudiante brahmán Saṅgārava dijo al Bienaventurado: —¡Magnífico, Maestro Gautama! ¡Magnífico, Maestro Gautama! El Maestro Gautama ha aclarado el Dhamma de muchas maneras, como si estuviera poniendo de pie lo que había sido derribado, revelando lo que estaba oculto, mostrando el camino a alguien que estaba perdido, o levantando una lámpara en la oscuridad para que aquellos con vista vean las formas visibles. Voy al Maestro Gautama en busca de refugio y al Dhamma y al Saṅgha de los bhikkhus. Que el Maestro Gautama me recuerde como un seguidor laico que ha acudido a él en busca de refugio por el resto de mi vida.

NOTAS M.100

1. Dhānañjānī entró en la corriente. MA dice que Saṅgārava era el hermano menor de su marido.
2. *Diṭṭhadhammābhiññāvosānapāramippattā ādibrahmacariyaṃ paṭijānanti*. MA glosa: Ellos afirman ser los originadores, creadores, productores de una vida santa, diciendo: “Habiéndolo conocido directamente aquí y ahora en esta existencia presente y habiendo alcanzado la consumación, hemos alcanzado el Nibbāna, llamado ‘perfección’ porque es la trascendencia de todo”.
3. NT: Al inicio del párrafo, el Buda se refiere en realidad a Saṅgārava, ya que —de acuerdo con la costumbre de la época— era común llamar a las personas por el nombre del clan al que pertenecían, en este caso el clan Bhāradvāja.
4. BB: Es desconcertante que aquí se diga que los razonadores e investigadores (*takkī, vīmaṇsī*) se basan en la mera fe (*saddhāmatkena*). En otros lugares, la fe y el razonamiento se contrastan como dos motivos diferentes de convicción (M. 95.14), y la “mera fe” parece estar más estrechamente relacionada con la confianza en la tradición oral que con el razonamiento y la investigación.
5. BB: *Sāmaṃ yeva dhammaṃ abhiññāya*. Esta frase enfatiza la realización personal directa como fundamento para promulgar una vida santa.
6. MA dice que Saṅgārava tuvo la idea de que el Buda habló así sin conocimiento real, y por lo tanto acusa al Buda del discurso falso. La secuencia de ideas de este pasaje es difícil de seguir y es probable que el texto esté corrupto. K.R. Norman ha propuesto una reconstrucción de esta parte del diálogo, pero es difícil seguirlo en detalle. Ver: Norman, *Collected Papers*, 2:1–8.
7. NT: ¿Tal vez Saṅgārava esperaba una respuesta de tono categórico?

Tercera parte
Los últimos cincuenta discursos
(*Uparipaṇṇāsapāḷi*)

1

La división en Devadaha
(*Devadahavagga*)

101. *Devadaha Sutta*

En Devadaha

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado estaba residiendo en el país Sakya, donde había un pueblo Sakya llamado Devadaha. Allí el Bienaventurado se dirigió a los bhikkhus así: — Bhikkhus. —Venerable señor, respondieron. El Bienaventurado dijo esto:

2. —Bhikkhus, hay algunos *samaṇas* y brahmanes que sostienen la doctrina y la noción siguiente: “Lo que sea que sienta esta persona, ya sea placer o dolor o *ni dolor ni placer* (*adukkham-asukhā*), todo eso es causado por lo que se hizo en el pasado.¹ Así que al eliminar con ascetismo las acciones pasadas,² y al no hacer nuevas acciones, no habrá ninguna consecuencia en el futuro. Sin consecuencias en el futuro, está la destrucción de la acción. Con la destrucción de la acción, está la destrucción del sufrimiento. Con la destrucción del sufrimiento, está la destrucción de la sensación. Con la destrucción de la sensación, se agotará todo sufrimiento”. Así es como lo proclaman los Nigaṇṭhas, bhikkhus.

3. Me dirijo a los Nigaṇṭhas que hablan así y les digo: —Amigos Nigaṇṭhas, ¿es cierto que sostienen tal doctrina y tal noción como esta: “Lo que sea que sienta esta persona... todo sufrimiento se agotará?” Si, cuando se les pregunta así, los Nigaṇṭhas lo admiten y dicen “sí”, les digo:

4. Pero, amigos, ¿saben que existieron en el pasado, y que no es el caso que no existieron? —No, amigo. —Pero, amigos, ¿acaso saben que en el pasado cometieron malas acciones y no se abstuvieron de ellas? —No, amigo. —Pero, amigos, ¿saben que han hecho tales y tales malas acciones? —No, amigo. —Pero, amigos, ¿saben que ya se ha agotado tanto sufrimiento, o que tanto sufrimiento falta por agotar, o que cuando se haya agotado tanto sufrimiento, se habrá agotado todo el sufrimiento? —No, amigo. —Pero, amigos, ¿saben lo que es el abandono de los estados malsanos y lo que es el cultivo de los estados sanos aquí y ahora? —No, amigo.

5. —Entonces, amigos, parece que no saben si realmente existieron en el pasado, ni si no existieron. Tampoco saben si cometieron malas acciones en ese pasado, ni si se abstuvieron de ellas. No saben si llevaron a cabo tales o cuales malas acciones, ni cuánto del sufrimiento resultante ya se ha agotado o cuánto aún les queda por agotar. Desconocen, además, si al agotarse cierta cantidad de sufrimiento, este se habrá extinguido por completo. Tampoco saben qué implica el abandono de los estados malsanos ni el cultivo de los estados sanos aquí y ahora. Siendo así, no es apropiado que los venerables Nigaṇṭhas declaren: “Lo que sea que sienta esta persona, ya sea placer o dolor o *ni dolor ni placer*, todo eso es causado por lo que se hizo en el pasado. Entonces, al eliminar con ascetismo las acciones pasadas y al no realizar acciones nuevas, no habrá consecuencias en el futuro. Sin consecuencias en el futuro... todo sufrimiento se agotará”.

6. Amigos Nigaṇṭhas, si supieran con certeza que realmente existieron en el pasado, y que no es el caso que no existieron; o si supieran que en ese pasado cometieron malas acciones y no se abstuvieron de ellas; o si supieran qué tipo de malas acciones realizaron; o si conocieran la cantidad de sufrimiento que ya se ha extinguido, o cuánto sufrimiento aún les queda por extinguir; o si supieran que, al agotarse cierto grado de sufrimiento, todo el sufrimiento se extinguiría por completo; o si comprendieran lo que implica el abandono de los estados malsanos y el cultivo de los estados sanos aquí y ahora; en ese caso, sería razonable que los venerables Nigaṇṭhas declararan: “Cualquier cosa que esta persona sienta... todo sufrimiento se agotará”.

7. Amigos Nigaṇṭhas, supongamos que un hombre es herido por una flecha densamente untada con veneno, y que debido a esto sintiera sensaciones dolorosas, atormentadoras y punzantes. Entonces, sus amigos y compañeros, parientes y conocidos, traerían a un cirujano. El cirujano cortaría alrededor de la abertura de la herida con un cuchillo, buscaría la flecha con una sonda, sacaría la flecha y aplicaría un polvo medicinal en la abertura de la herida, y a cada paso el hombre sentiría dolor, angustia, sensaciones penetrantes. Luego, en una ocasión posterior, cuando la herida esté curada y cubierta de piel, el hombre estará bien y feliz, independiente, dueño de sí mismo, capaz de ir a donde quisiera. Él podría pensar: “Anteriormente fui atravesado por una flecha densamente untada con veneno, y debido a esto sentí sensaciones dolorosas, atormentadoras y penetrantes. Entonces mis amigos y compañeros, parientes y conocidos trajeron un cirujano. El cirujano cortó alrededor de la abertura de la herida con un cuchillo, buscó la flecha con una sonda, sacó la flecha y aplicó un polvo medicinal en la abertura de la herida, y en cada paso sentí sensaciones dolorosas, atormentadoras y penetrantes. Pero ahora que la herida

está curada y cubierta con piel, estoy bien y feliz, independiente, dueño de mí mismo, capaz de ir a donde quiera”.

8. Así también, amigos Nigaṇṭhas, si ustedes supieran que existieron en el pasado, y que no es el caso que no existieron; ... o si supieran qué es el abandono de estados malsanos y qué es el cultivo de estados sanos aquí y ahora; siendo así, sería apropiado que los venerables Nigaṇṭhas declararan: “Lo que sea que sienta esta persona... todo sufrimiento se agotará”.

9. Pero, amigos Nigaṇṭhas, ya que no saben que existieron en el pasado, y que no es el caso que no existieron; ... o lo que implica el abandono de estados malsanos y lo que implica el cultivo de estados sanos aquí y ahora, entonces no es apropiado que los venerables Nigaṇṭhas declaren: “Lo que sea que esta persona sienta... todo sufrimiento se agotará”.

10. Cuando se dijo esto, los Nigaṇṭhas me dijeron: —Amigo, el nigaṇṭha Nātaputta es omnisciente y todo lo ve y afirma tener conocimiento y visión completos así: “Ya sea que esté caminando o de pie o dormido o despierto, el conocimiento y visión están continua e ininterrumpidamente presentes para mí”. Y él también dice así: “Nigaṇṭhas, han cometido malas acciones en el pasado; agótenlas con la ejecución de austeridades estrictas. Y cuando estén aquí y ahora restringidos en cuerpo, palabra y mente, eso es no hacer malas acciones para el futuro. Así, aniquilando con ascetismo las [malas] acciones pasadas y no realizando nuevas acciones, no habrá consecuencias en el futuro. Sin consecuencias en el futuro... todo sufrimiento se agotará”. Esto dicho es aprobado y aceptado por nosotros, por lo que estamos satisfechos.

11. Cuando se dijo esto, les dije a los Nigaṇṭhas:³ —Hay cinco cosas, amigos Nigaṇṭhas, que pueden resultar de dos maneras diferentes aquí y ahora. ¿Cuáles cinco? Ellas son: la fe, la aprobación, la tradición oral, la reflexión razonada y la aceptación reflexiva de una noción. Estas cinco cosas pueden resultar de dos maneras diferentes aquí y ahora. Aquí, ¿qué tipo de fe tienen los venerables Nigaṇṭhas en un maestro que habla del pasado? ¿Qué tipo de aprobación, qué tipo de tradición oral, qué tipo de reflexión razonada, qué tipo de aceptación reflexiva de una noción? Hablando así, bhikkhus, yo no vi ninguna defensa legítima de su posición por parte de los Nigaṇṭhas.

12. Nuevamente, bhikkhus, les dije a los Nigaṇṭhas: —¿Qué piensan, amigos Nigaṇṭhas? Cuando hay un esfuerzo intenso, una lucha intensa, ¿sienten entonces sensaciones dolorosas, atormentadoras y penetrantes debido al esfuerzo intenso? Pero cuando no hay un esfuerzo intenso, una lucha intensa, ¿acaso esas sensaciones dolorosas, atormentadoras y penetrantes debido al esfuerzo intenso no son

sentidas? —Cuando hay un esfuerzo intenso, amigo Gautama, una lucha intensa, entonces sentimos dolor, sensaciones atormentadoras y penetrantes debido al esfuerzo intenso; pero cuando no hay un esfuerzo intenso, no hay una lucha intensa, entonces no sentimos ninguna sensación dolorosa, atormentadora o punzante debido al esfuerzo intenso.

13. —Así que parece, amigos Nigaṇṭhas, que cuando hay un esfuerzo intenso... sienten sensaciones dolorosas, atormentadoras y penetrantes debido a un esfuerzo intenso; pero cuando no hay un esfuerzo intenso... no sienten ninguna sensación dolorosa, atormentadora o penetrante debido al esfuerzo intenso. Siendo así, no es apropiado que los venerables Nigaṇṭhas declaren:⁴ “Todo lo que sienta esta persona, ya sea placer o dolor o *ni dolor ni placer*, todo eso es causado por lo que se hizo en el pasado. Entonces, al aniquilar con ascetismo las acciones pasadas y al no realizar acciones nuevas, no habrá consecuencias en el futuro. Sin consecuencias... todo sufrimiento se agotará”.

14. Si, amigos Nigaṇṭhas, cuando hubo un esfuerzo intenso, una lucha intensa, entonces hubo sensaciones dolorosas, atormentadoras y penetrantes debido al esfuerzo intenso, y cuando no hubo un esfuerzo intenso, ni una lucha intensa, entonces aún estuvieron presentes las sensaciones dolorosas, atormentadoras y penetrantes; siendo así, sería apropiado que los venerables Nigaṇṭhas declararan: “Lo que sea que sienta esta persona... todo sufrimiento se agotará”.

15. Pero ya que, amigos Nigaṇṭhas, cuando hay un esfuerzo intenso, una lucha intensa, entonces sienten sensaciones dolorosas, atormentadoras y penetrantes debido al esfuerzo intenso, pero cuando no hay un esfuerzo intenso, una lucha intensa, entonces no sienten sensaciones dolorosas, atormentadoras y penetrantes debido a un esfuerzo intenso, por lo tanto, ustedes están sintiendo sólo las sensaciones dolorosas, atormentadoras y penetrantes de su propio esfuerzo autoimpuesto, y es a través de la ignorancia, el desconocimiento y la ofuscación que sostienen erróneamente que: “Cualquier cosa que esta persona siente... todo el sufrimiento será agotado”. Hablando así, bhikkhus, no vi ninguna defensa legítima de la posición por parte de los Nigaṇṭhas.

16. Nuevamente, bhikkhus, les dije a los Nigaṇṭhas: —¿Qué piensan, amigos nigaṇṭhas? ¿Es posible que una acción cuyo resultado ha de experimentarse aquí y ahora,⁵ pueda, a través del esfuerzo y la lucha, convertirse en una acción cuyo resultado ha de experimentarse en la próxima vida? —No, amigo. —Pero ¿es posible que una acción cuyo resultado ha de experimentarse en la próxima vida pueda, a través del esfuerzo y la lucha, convertirse en una acción cuyo resultado sea experimentado aquí y ahora? —No, amigo.

17. —¿Qué piensan, amigos Nigaṇṭhas, es posible que una acción cuyo resultado ha de experimentarse como agradable pueda, mediante el esfuerzo y la lucha, tornarse en una acción cuyo resultado ha de experimentarse como doloroso? —No, amigo. —Pero ¿acaso es posible que una acción cuyo resultado ha de experimentarse como doloroso pueda, mediante el esfuerzo y la lucha, tornarse en una cuyo resultado ha de ser experimentado como agradable? —No, amigo.

18. —¿Qué piensan, amigos Nigaṇṭhas? ¿Es posible que una acción cuyo resultado ha de experimentarse en una personalidad madura, aquí y ahora, pueda, mediante el esfuerzo y la lucha, convertirse en una acción cuyo resultado ha de experimentarse en una personalidad inmadura, en la próxima vida?⁶ —No, amigo. —Pero ¿acaso es posible que una acción cuyo resultado ha de experimentarse en una personalidad inmadura pueda, mediante el esfuerzo y la lucha, convertirse en una cuyo resultado ha de experimentarse en una personalidad madura? —No amigo.

19. —¿Qué piensan, amigos Nigaṇṭhas? ¿Es posible que una acción cuyo resultado ha de experimente mucho pueda, a través del esfuerzo y la lucha, convertirse en una acción cuyo resultado ha de experimentarse poco? —No, amigo. —Pero ¿es posible que una acción cuyo resultado ha de experimentarse en poca medida pueda, a través del esfuerzo y la lucha, convertirse en uno cuyo resultado ha de experimentarse mucho? —No, amigo.

20. —¿Qué piensan, amigos Nigaṇṭhas? ¿Es posible que una acción cuyo resultado ha de experimentarse pueda, a través del esfuerzo y la lucha, convertirse en una acción cuyo resultado no ha de experimentarse?⁷ —No, amigo. —Pero ¿es posible que una acción cuyo resultado no ha de experimentarse pueda, mediante el esfuerzo y la lucha, tornarse en una cuyo resultado ha de experimentarse? —No, amigo.

21. —De modo que parece ser, amigos Nigaṇṭhas, que no es posible que una acción cuyo resultado ha de experimentarse aquí y ahora pueda, mediante el esfuerzo y la lucha, tornarse en una acción cuyo resultado ha de experimentarse en la próxima vida, e imposible que una acción cuyo resultado ha de experimentarse en la próxima vida pueda, a través del esfuerzo y la lucha, convertirse en una cuyo resultado ha de experimentarse aquí y ahora; imposible que una acción cuyo resultado ha de experimentarse como agradable pueda, a través del esfuerzo y la lucha, convertirse en una cuyo resultado ha de experimentarse como doloroso, e imposible que una acción cuyo resultado ha de experimentarse como doloroso pueda, a través del esfuerzo y la lucha, convertirse en una acción cuyo resultado ha de experimentarse como agradable; imposible que una acción cuyo resultado ha de experimentarse en una personalidad madura pueda,

a través del esfuerzo y lucha, convertirse en una cuyo resultado ha de experimentarse en una personalidad inmadura, e imposible que una acción cuyo resultado ha de experimentarse en una personalidad inmadura pueda, a través del esfuerzo y la lucha, convertirse en una cuyo resultado ha de experimentarse en una personalidad madura; imposible que una acción cuyo resultado ha de experimentarse mucho pueda, a través del esfuerzo y la lucha, convertirse en una acción cuyo resultado ha de experimentarse poco, e imposible que una acción cuyo resultado ha de experimentarse poco pueda, a través del esfuerzo y la lucha, convertirse en una cuyo resultado ha de experimentarse mucho; imposible que una acción cuyo resultado ha de experimentarse pueda, a través del esfuerzo y la lucha, convertirse en una acción cuyo resultado no ha de experimentarse, e imposible que una acción cuyo resultado no ha de experimentarse pueda, a través del esfuerzo y la lucha, convertirse en una acción cuyo resultado ha de experimentarse. Siendo eso así, entonces el esfuerzo de los venerables Nigaṇṭhas es infructuoso, su lucha es infructuosa.

22. Así es como hablan los Nigaṇṭhas, bhikkhus. Y debido a que los Nigaṇṭhas hablan así, hay diez deducciones legítimas a partir de sus afirmaciones que proporcionan terreno para censurarlos:

1. Si el placer y el dolor que sienten los seres son causados por lo que se hizo en el pasado, entonces los Nigaṇṭhas seguramente deben haber hecho malas acciones en el pasado, ya que ahora sienten tales sensaciones dolorosas, atormentadoras y penetrantes.
2. Si el placer y el dolor que sienten los seres son causados por el acto creativo de un dios supremo (*issaranimmānahetu*),⁸ entonces los Nigaṇṭhas deben haber sido creados por un dios supremo malvado, ya que ahora sienten sensaciones tan dolorosas, atormentadoras y penetrantes.
3. Si el placer y el dolor que sienten los seres son causados por las circunstancias y la naturaleza (*sangatibhāvahe*tu; [la doctrina de Makkhali Gosāla]),⁹ entonces los Nigaṇṭhas seguramente deben tener mala suerte, ya que ahora sienten sensaciones tan dolorosas, atormentadoras y penetrantes.
4. Si el placer y el dolor que sienten los seres son causados por la clase [entre las seis clases de nacimiento] (*abhi*jātihe)tu),¹⁰ entonces los Nigaṇṭhas seguramente deben pertenecer a una mala clase, ya que ahora sienten sensaciones tan dolorosas, atormentadoras y penetrantes.
5. Si el placer y el dolor que sienten los seres son causados por el esfuerzo aquí y ahora, entonces los Nigaṇṭhas deben

esforzarse mal aquí y ahora, ya que ahora sienten sensaciones tan dolorosas, atormentadoras y penetrantes.

6. Si el placer y el dolor que sienten los seres son causados por lo que se hizo en el pasado, entonces los Nigaṇṭhas deben ser censurados; en caso contrario, entonces los Nigaṇṭhas aún deben ser censurados.
7. Si el placer y el dolor que sienten los seres son causados por el acto creativo de un dios supremo, entonces los Nigaṇṭhas deben ser censurados; en caso contrario, aún deben ser censurados.
8. Si el placer y el dolor que sienten los seres son causados por el azar, entonces los Nigaṇṭhas deben ser censurados; en caso contrario, aún deben ser censurados.
9. Si el placer y el dolor que sienten los seres son causados por la clase, entonces los Nigaṇṭhas deben ser censurados; en caso contrario, aún deben ser censurados.
10. Si el placer y el dolor que sienten los seres son causados por el esfuerzo aquí y ahora, entonces los Nigaṇṭhas deben ser censurados; en caso contrario, aún deben ser censurados.

Así hablan los Nigaṇṭhas, bhikkhus. Y debido a que los Nigaṇṭhas hablan así, estas diez deducciones legítimas de sus afirmaciones proporcionan motivos para censurarlos. Por lo tanto, su esfuerzo es infructuoso, su lucha es infructuosa.

23. ¿Y cómo es fructífero el esfuerzo, bhikkhus, cómo es que la lucha es fructífera? Aquí, bhikkhus, un bhikkhu no está abrumado por el sufrimiento, no se agobia con el sufrimiento, y no renuncia al placer que concuerda con el Dhamma, pero no está obsesionado con él.¹¹ Ese bhikkhu sabe lo siguiente: “Cuando me esfuerzo con determinación, esta fuente particular de sufrimiento se desvanece en mí debido a ese esfuerzo determinado; y cuando miro con ecuanimidad, esta fuente particular de sufrimiento se desvanece en mí mientras desarrollo la ecuanimidad”.¹² Se esfuerza con determinación con respecto a esa fuente particular de sufrimiento que se desvanece en él a causa de ese esfuerzo hecho con determinación, desarrolla la ecuanimidad con respecto a esa fuente particular de sufrimiento que se desvanece en él mientras desarrolla la ecuanimidad. Cuando se esfuerza con determinación, tal o cual fuente de sufrimiento se desvanece en él a causa de ese esfuerzo determinado; así, ese sufrimiento se agota en él. Cuando mira con ecuanimidad, tal o cual fuente de sufrimiento se desvanece en él mientras desarrolla la ecuanimidad; así es como ese sufrimiento se agota en él.

24. Supongamos, bhikkhus, que un hombre amara a una mujer con la mente atada a ella por un intenso deseo y pasión. Él podría

ver a esa mujer parada con otro hombre, charlando, bromeando, y riéndose. ¿Qué opinan, bhikkhus? ¿No surgirían en ese hombre la tristeza, la lamentación, el dolor, la congoja y la desesperanza cuando ve a esa mujer de pie con otro hombre, charlando, bromeando y riendo?

—Sí, venerable señor. ¿Por qué es eso? Porque ese hombre ama a esa mujer con su mente atada a ella por un intenso deseo y pasión; por eso surgirían en él la tristeza, la lamentación, el dolor, la congoja y la desesperanza cuando la ve parada con otro hombre, charlando, bromeando y riendo.

25. —Entonces, bhikkhus, el hombre podría pensar: “Amo a esta mujer con la mente atada a ella por el intenso deseo y la pasión; debido a eso, surgen en mí la tristeza, la lamentación, el dolor, la congoja y la desesperanza cuando la veo de pie con otro hombre, charlando, bromeando y riendo. ¿Qué pasaría si abandonara mi deseo y lujuria por esa mujer?” Entonces, él abandonaría su deseo y codicia respecto a esa mujer. En una ocasión posterior podría ver a esa mujer de pie con otro hombre, charlando, bromeando y riendo. ¿Qué opinan, bhikkhus? ¿Aparecería la tristeza, la lamentación, el dolor, la congoja y la desesperanza en ese hombre cuando ve a esa mujer de pie con otro hombre...?

—No, venerable señor. ¿Por qué es eso? Porque ese hombre ya no ama a esa mujer; es por eso por lo que la tristeza, la lamentación, el dolor, la congoja y la desesperanza no surgen en él cuando ve a esa mujer de pie con otro hombre...

26. —Así también, bhikkhus, cuando un bhikkhu que no está abrumado por el sufrimiento no se agobia por el sufrimiento... (Como en §23 arriba) ... Así se agota el sufrimiento en él. Por lo tanto, bhikkhus, el esfuerzo es fructífero, la lucha es fructífera.

27. Nuevamente, bhikkhus, un bhikkhu considera lo siguiente: “Mientras vivo según mi placer, los estados malsanos aumentan en mí y disminuyen los estados sanos; pero cuando me esfuerzo en lo que es doloroso, los estados malsanos disminuyen en mí y los estados sanos aumentan. ¿Qué pasaría si me esfuerzo en lo que es doloroso?” Entonces se esfuerza en lo que es doloroso. Cuando lo hace, los estados malsanos disminuyen en él y los estados sanos aumentan.¹³ En un momento posterior no se esfuerza en lo que es doloroso. ¿Por qué es eso? Debido a que se ha logrado el propósito por el cual ese bhikkhu se esforzó en lo doloroso; por eso, en un momento posterior, no requiere esforzarse en lo que es doloroso.

28. Supongamos, bhikkhus, que un flechero estuviera calentando y flameando un eje de flecha entre dos llamas, haciéndolo recto y moldeable. Una vez que el eje de la flecha se hubiera calentado y asado

entre las dos llamas y se hubiera hecho recto y moldeable, entonces, en otro momento, no volvería a calentar y flamear nuevamente ese eje de la flecha para hacerlo recto y moldeable. ¿Por qué es eso? Debido a que se ha logrado el propósito por el cual ese flechero calentó y flameó la flecha y la hizo recta y moldeable; por eso, en un momento posterior, no volvería a calentar y flamear el eje de la flecha para hacerla recta y moldeable.

29. Así también, un bhikkhu considera así... (Como en §27 arriba) ... Por eso, en un momento posterior no se esfuerza en lo que es doloroso. Así también, bhikkhus, el esfuerzo es fructífero, la lucha es fructífera.

30-37. De nuevo, bhikkhus, aquí aparece un Tathāgata en el mundo, Consumado, plenamente iluminado... (Como en M.51, §§12-19) ... Él purifica su mente de la duda.

38. Habiendo abandonado así estos cinco impedimentos, imperfecciones de la mente que debilitan la sabiduría, bastante aislado de los placeres sensoriales, aislado de los estados malsanos, entra y permanece en el primer *jhāna*, que está acompañado de aplicación inicial y aplicación sostenida de la mente, con gozo y placer nacidos de la reclusión. Así también, bhikkhus, el esfuerzo es fructífero, la lucha es fructífera.

39. Nuevamente, bhikkhus, con el aquietamiento de la aplicación inicial y aplicación sostenida de la mente, un bhikkhu entra y permanece en el segundo *jhāna*, que tiene confianza en sí mismo y unificación mental, sin aplicación inicial ni aplicación sostenida de la mente, con gozo y placer nacidos de la concentración. Así también, bhikkhus, el esfuerzo es fructífero, la lucha es fructífera.

40. Nuevamente, bhikkhus, con el desvanecimiento también del gozo, un bhikkhu permanece en la ecuanimidad, y consciente y plenamente atento, aun sintiendo placer con el cuerpo, entra y permanece en el tercer *jhāna*, debido a la cual los nobles declaran: "Aquel que tiene ecuanimidad y es plenamente atento tiene una morada placentera". Así, también, bhikkhus, el esfuerzo es fructífero, la lucha es fructífera.

41. Nuevamente, bhikkhus, con el abandono del placer y del dolor, y con la anterior desaparición de la alegría y el pesar, un bhikkhu entra y permanece en el cuarto *jhāna*, el cual tiene *ni dolor ni placer* y pureza de atención plena debida a la ecuanimidad. Así también, bhikkhus, el esfuerzo es fructífero, la lucha es fructífera.

42. Cuando su mente concentrada es así purificada, brillante, sin mancha, libre de imperfección, maleable, manejable, estable y habiendo alcanzado la imperturbabilidad, la dirige al conocimiento del recuerdo de vidas pasadas. Recuerda sus múltiples vidas pasadas,

es decir, un nacimiento, dos nacimientos... (Como en M. 51.24) ... Así, con sus aspectos y detalles, recuerda sus múltiples vidas pasadas. Así también, bhikkhus, el esfuerzo es fructífero, la lucha es fructífera.

43. Cuando su mente concentrada es así purificada, brillante, sin mancha, libre de imperfección, maleable, manejable, firme y habiendo alcanzado la imperturbabilidad (*añeñjappatte*) la dirige al conocimiento de la muerte y reaparición de los seres... (Como en M. 51.25) ... Así con el ojo divino, que es purificado y supera al humano, ve a los seres falleciendo y reapareciendo, inferiores y superiores, hermosos y feos, afortunados y desafortunados, y entiende cómo los seres pasan a la otra vida de acuerdo con sus acciones. Así también, bhikkhus, el esfuerzo es fructífero, la lucha es fructífera.

44. Cuando su mente concentrada es así purificada, brillante, sin mancha, libre de imperfección, maleable, manejable, firme y habiendo alcanzado la imperturbabilidad, la dirige al conocimiento de la destrucción de las corrupciones. Él entiende, como es en realidad: “Esto es el sufrimiento... Este es el origen del sufrimiento... Este es el cese del sufrimiento... Este es el camino que conduce al cese del sufrimiento. Estas son las corrupciones... Este es el origen de las corrupciones... Este es el cese de las corrupciones... Este es el camino que conduce al cese de las corrupciones”.

45. Cuando entiende y ve de esta forma, su mente se libera de la corrupción del deseo sensorial, de la corrupción del deseo de existencia [o no existencia], y de la corrupción de la ignorancia. Cuando se libera, llega el conocimiento: “Está liberada”. Él entiende: “El nacimiento ha sido destruido, se ha vivido la vida santa, lo que tenía que hacerse se ha hecho, y ya no hay más llegar a ningún estado del ser”. Por lo tanto, aquí también, bhikkhus, el esfuerzo es fructífero, la lucha es fructífera.

46. Así habla el Tathāgata, bhikkhus. Y debido a que el Tathāgata habla así, hay diez motivos legítimos para alabarlos:

1. Si el placer y el dolor que sienten los seres son causados por lo que se hizo en el pasado, entonces el Tathāgata seguramente debe haber hecho buenas acciones en el pasado, ya que ahora siente tales sensaciones agradables y sin mancha.
2. Si el placer y el dolor que sienten los seres son causados por el acto creativo de un Dios Supremo, entonces el Tathāgata seguramente debe haber sido creado por un buen Dios Supremo, ya que ahora siente sensaciones tan agradables y sin mancha.
3. Si el placer y el dolor que sienten los seres son causados por las circunstancias y la naturaleza, entonces el Tathāgata seguramente debe tener buena suerte, ya que ahora siente sensaciones tan agradables y sin mancha.

4. Si el placer y el dolor que sienten los seres son causados por la clase [entre las seis clases de nacimiento], entonces el Tathāgata seguramente debe pertenecer a una buena clase, ya que ahora siente sensaciones tan agradables y sin mancha.
5. Si el placer y el dolor que sienten los seres son causados por el esfuerzo aquí y ahora, entonces el Tathāgata seguramente debe esforzarse bien aquí y ahora, ya que ahora siente sensaciones tan agradables y sin mancha.
6. Si el placer y el dolor que sienten los seres son causados por lo que se hizo en el pasado, entonces el Tathāgata debe ser alabado; en caso contrario, entonces el Tathāgata aún debe ser alabado.
7. Si el placer y el dolor que sienten los seres son causados por el acto creativo de un dios supremo, entonces el Tathāgata debe ser alabado; en caso contrario, entonces el Tathāgata aún debe ser alabado.
8. Si el placer y el dolor que sienten los seres son causados por el azar, entonces el Tathāgata debe ser alabado; en caso contrario, entonces el Tathāgata aún debe ser alabado.
9. Si el placer y el dolor que sienten los seres son causados por la clase, entonces el Tathāgata debe ser alabado; en caso contrario, entonces el Tathāgata aún debe ser alabado.
10. Si el placer y el dolor que sienten los seres son causados por el esfuerzo aquí y ahora, entonces el Tathāgata debe ser alabado; en caso contrario, entonces el Tathāgata aún debe ser alabado.

Así habla el Tathāgata, bhikkhus. Y debido a que el Tathāgata habla así, hay diez motivos legítimos para alabarlo.

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. Los bhikkhus estuvieron satisfechos y deleitados con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.101

1. BB: Esta doctrina, que aquí se atribuye a los jainistas, también es criticada por el Buda en SN 36:21 / iv.230–31 y AN 3:61 / i.173–74. La enseñanza del Buda reconoce la existencia de una sensación que no es el resultado de una acción pasada sino un concomitante de la acción presente, y también admite una sensación que no es ni kármicamente activa ni resultante kármica.
2. BB: Desde aquí hasta el párrafo §5, “Siendo así...”, también en M.14, §§17–19. La declaración del nigaṇṭha Nātaputta, que en M. 14.17 introduce la posición de los Nigaṇṭhas, viene aquí después, en el párrafo §10, como la justificación de los Nigaṇṭhas para su afirmación.
3. BB: Como en M. 95.14.
4. BB: No es apropiado que hagan esa declaración porque su “esfuerzo intenso”, es decir, su práctica ascética es la causa de sus sensaciones dolorosas, como afirma el Buda en el párrafo §15.
5. BB: Ésta es una expresión técnica para una acción cuyo resultado ha de madurar en esta vida presente.
6. MA: Una acción cuyo resultado debe experimentarse en una personalidad madura es sinónimo de una acción cuyo resultado ha de experimentarse aquí y ahora. Una acción cuyo resultado debe ser experimentada en una personalidad inmadura es sinónimo de acción cuyo resultado ha de experimentarse en la próxima vida. Pero se hace una especificación de la siguiente manera: cualquier acción que produzca su resultado en la misma vida debe ser experimentada aquí y ahora, pero sólo una acción que produce su resultado dentro de siete días se llama algo que debe ser experimentado en una personalidad madura.

NT: Así pues, “personalidad madura” es el ser (psico-físico) en la vida presente. “Personalidad inmadura” se refiere al ser en la vida por venir. Creo que el Buda usó esos términos debido a que serían mejor entendidos por los Nigaṇṭhas.

7. BB: Ésta es una acción que no tiene la oportunidad de producir su resultado y por lo tanto deja de existir.

NT: Este sería el caso en el que el esfuerzo y la lucha constituyen un *kamma* destructivo (*upaghātaka kamma*), el cual puede ser de naturaleza sana o malsana, y cuyo efecto es suplantar otro *kamma* más débil, previniendo su fructificación y, por otra parte, produciendo —a cambio— su propio resultado,

ver: *Abhidhammattha Saṅgaha. A Comprehensive Manual of Abhidhamma*, Bhikkhu Bodhi, Ed., BPE (2013), Cap. V, §18, pp. 202-3. En este caso, la respuesta negativa del nigaṇṭha representa la noción errónea de la negación de la efectividad de las acciones (*akiriya-diṭṭi*).

8. BB: *Issaranimmānahetu*. Esta doctrina de los teístas es criticada por el Buda en AN 3:61/i.174.
9. BB: *Sangatibhāvaheṭu*. Esto alude a la doctrina de Makkhali Gosāla, criticada extensamente en M. 60.21 y AN 3:61 / i.175.
10. BB: *Abhijātiheṭu*. Esto también se refiere a un principio de Makkhali Gosāla.
11. BB: Ésta es una formulación del camino medio del Buda, que evita el extremo de la auto mortificación sin caer en el otro extremo del enamoramiento por el placer sensorial.
12. MA explica que la fuente del sufrimiento es el deseo, llamado así porque es la raíz del sufrimiento comprendido en los cinco agregados. El pasaje muestra dos enfoques alternativos para superar el anhelo: uno que emplea el esfuerzo enérgico y el otro, la ecuanimidad desapegada. MA identifica el “desvanecimiento” de la fuente con la vía supramundana. Se dice que el pasaje ilustra la práctica de quien progresa por un sendero placentero con conocimiento rápido y directo (*sukhapaṭipadā khippābhiññā*).
13. BB: Este pasaje se presenta para mostrar la razón por la que el Buda permitió a sus bhikkhus realizar prácticas ascéticas (*dhutaṅga*): el uso moderado de austeridades es conducente a la superación de las impurezas; sin embargo, no son adoptadas para “desgastar el viejo *kamma* y purificar el alma”, como creían los jainistas y otras sectas ascéticas. MA dice que este pasaje ilustra la práctica de alguien que progresa por un camino difícil con un conocimiento directo lento (*dukkhapaṭipadā dandhābhiññā*).

102. *Pañcattaya Sutta*

Las cinco y tres

1. Esto he escuchado.¹ En una ocasión el Bienaventurado residía en Sāvattṭhī, en el Bosquecillo de Jeta, el parque de Anāthapiṇḍika. Allí se dirigió a los bhikkhus así: —Bhikkhus. —Venerable señor, respondieron. El Bienaventurado dijo esto:

(ESPECULACIONES SOBRE EL FUTURO)

2. —Bhikkhus, hay algunos *samaṇas* y brahmanes que especulan sobre el futuro y tienen nociones sobre el futuro, que afirman varias proposiciones doctrinales sobre el futuro.

- I. Algunos afirman así: “El ser es percipiente y permanece intacto después de la muerte”.
- II. Algunos afirman así: “El ser no es percipiente y permanece intacto después de la muerte”.
- III. Algunos afirman así: “El ser no es ni percipiente ni no-percipiente y permanece intacto después de la muerte”.
- IV. O describen la aniquilación, destrucción y exterminio de un ser existente [al morir].
- V. O algunos afirman el Nibbāna aquí y ahora.²

De esta manera entonces: a) ellos describen un ser existente que no se ve afectado después de la muerte; o b) describen la aniquilación, destrucción y exterminio de un ser existente [al morir]; o c) afirman el Nibbāna aquí y ahora. Por lo tanto, estas [nociones] siendo cinco se convierten en tres, y siendo tres, se convierten en cinco. Este es el resumen de las “cinco y tres”.

3. (I) “Allí, bhikkhus, esos *samaṇas* y brahmanes que describen el ser como percipiente e intacto después de la muerte, describen a tal ser, percipiente e intacto después de la muerte, ya sea como:
material;

- inmaterial;
- tanto material como inmaterial;
- ni material ni inmaterial;
- percipiente de unidad;
- percipiente de diversidad;
- percipiente de lo limitado;
- percipiente de lo inmensurable.³

O bien, entre los pocos que van más allá de esto, algunos hacen afirmaciones sobre el *kaśiṇa* de la conciencia, inmensurable e imperturbable.⁴

4. El Tathāgata, bhikkhus, entiende esto a saber: aquellos buenos *samaṇas* y brahmanes, que describen el ser como percipiente e intacto después de la muerte describen tal ser ya sea como material... o lo describen como percipiente de lo inmensurable. O, de otra forma, algunos hacen aseveraciones acerca de la base de la *nada*, inmensurable e imperturbable; [para ellos] “no hay nada” se declara ser la más pura, suprema, mejor e insuperable de esas percepciones, ya sean percepciones de forma o de aquello sin forma, de unidad o diversidad.⁵ Eso es condicionado y burdo; sin embargo, [declaro que] hay cese de formaciones. Habiendo conocido “hay esto”, viendo el escape de *eso*, el Tathāgata ha ido más allá de eso —es decir, más allá de lo condicionado.⁶

5. (II) Allí, bhikkhus, aquellos *samaṇas* y brahmanes que describen al ser como no percipiente e intacto después de la muerte, describen a tal ser, no percipiente e intacto después de la muerte, ya sea como: material;

- inmaterial;
- tanto material como inmaterial;
- ni material ni inmaterial.⁷

6. En eso, bhikkhus, ellos critican a esos *samaṇas* y brahmanes que describen al ser como percipiente e intacto después de la muerte. ¿Por qué es eso? Porque dicen: “La percepción es una enfermedad, la percepción es un tumor, la percepción es un dardo; esto es pacífico, esto es sublime, es decir, la *no percepción*”.⁸

7. El Tathāgata, bhikkhus, entiende esto así: “Aquellos buenos *samaṇas* y brahmanes que describen el ser como no-percipiente e intacto después de la muerte describen a tal ser, *no percipiente* y sin deterioro después de la muerte, ya sea como material... o ni material ni inmaterial”. Que cualquier *samaṇa* o brahmán pueda decir: “Aparte de la forma material, aparte de la sensación, aparte de la percepción, aparte de las formaciones mentales, describiré el ir y venir de la

conciencia, su desaparición y reaparición, su crecimiento, aumento y maduración” —eso es imposible.⁹ Eso es condicionado y burdo; sin embargo, declaro que hay cese de formaciones. Habiendo sabido que “hay esto,” al ver el escape de eso, el Tathāgata ha ido más allá de eso.

8. (III) Allí, bhikkhus, aquellos *samaṇas* y brahmanes que describen al ser como *ni percipiente ni no percipiente* e intacto después de la muerte describen a tal ser, como *ni percipiente ni no percipiente* e intacto después de la muerte, ya sea como:

material;

- inmaterial;
- tanto material como inmaterial;
- ni material ni inmaterial.¹⁰

9. Allí, bhikkhus, ellos critican a esos buenos *samaṇas* y brahmanes que describen al ser como percipiente e intacto después de la muerte, y también critican a esos buenos *samaṇas* y brahmanes que describen el [ser] como no percipiente e intacto después de la muerte. ¿Por qué es eso? Porque dicen: “La percepción es una enfermedad, la percepción es un tumor, la percepción es un dardo, y la *no percepción* es estupefacción (*sammoha*)”;¹¹ afirmando, esto es pacífico, esto es sublime, es decir, la *ni percepción ni no-percepción*.

10. El Tathāgata, bhikkhus, entiende esto así: “Aquellos buenos *samaṇas* y brahmanes que describen al ser como *ni percipiente ni no-percipiente* e inalterado después de la muerte, describen tal ser, *ni percipiente ni no-percipiente* e inalterado después de la muerte, como ser ya sea material... o ni material ni inmaterial. Si cualesquiera *samaṇas* o brahmanes describen la entrada en esta base ocurriendo a través de cierta medida de formaciones con respecto a lo que se ve, se escucha, se siente y se conoce, eso se declara un desastre por entrar en esta base.¹² Ya que, para esta base, se declara, no debe ser lograda como un logro con formaciones; esta base, se declara, debe ser alcanzada como un logro con un residuo de formaciones (*saśaṅkhārāvasesasamāpatti*).¹³ Eso es condicionado y burdo, sin embargo declaro que hay cese de formaciones”. Habiendo sabido, “hay esto,” viendo el escape de eso, el Tathāgata ha ido más allá de eso.

11. (IV) Allí, bhikkhus, aquellos *samaṇas* y brahmanes que describen la aniquilación, la destrucción y el exterminio de un ser existente tras la muerte¹⁴ critican a esos buenos *samaṇas* y brahmanes que describen al ser como percipiente e intacto después de la muerte, y critican a esos buenos *samaṇas* y brahmanes que describen al ser como *no percipiente* e intacto después de la muerte, y critican a esos buenos *samaṇas* y brahmanes que describen al ser como *ni*

percipiente ni no percipiente e intacto después de la muerte. ¿Por qué es eso? Todos estos buenos *samaṇas* y brahmanes, precipitándose hacia adelante, afirman su apego así: “Seremos así después de la muerte, así seremos después de la muerte”. Así como un comerciante que va al mercado piensa: “A través de esto, eso será mío; con esto, conseguiré eso”; así también, estos buenos *samaṇas* y brahmanes parecen comerciantes cuando declaran: “Seremos así después de la muerte, así seremos después de la muerte”.

12. El Tathāgata, bhikkhus, entiende esto así: “Aquellos buenos *samaṇas* y brahmanes que describen la aniquilación, la destrucción y el exterminio de un ser existente al morir, lo hacen por miedo a la identidad y debido al disgusto con la identidad, y de esa manera siguen corriendo y dando vueltas alrededor de esa misma identidad.¹⁵ Tal como un perro atado por una correa a un poste o pilar firme continúa corriendo y dando vueltas alrededor de ese mismo poste o pilar; así también, estos buenos *samaṇas* y brahmanes, por miedo a la identidad y debido al asco con la identidad, continúan corriendo y dando vueltas alrededor de esa misma identidad. Eso está condicionado y es burdo, sin embargo, declaro que hay cese de formaciones”. Habiendo sabido, “hay esto”, viendo el escape de eso, el Tathāgata ha ido más allá de eso.

13. Bhikkhus, cualesquiera *samaṇas* o brahmanes que especulan sobre el futuro y tienen nociones sobre el futuro, que afirman varias proposiciones doctrinales sobre el futuro, todos afirman las cinco bases mencionadas o una particular entre ellas.¹⁶

(ESPECULACIONES SOBRE EL PASADO)

14. Bhikkhus, hay algunos *samaṇas* y brahmanes que especulan sobre el pasado y tienen nociones sobre el pasado, que afirman varias proposiciones doctrinales sobre el pasado.

1. Algunos afirman así: “El ser y el mundo son eternos: sólo esto es cierto, todo lo demás está equivocado”.¹⁷
2. Algunos afirman así: “El ser y el mundo no son eternos: solo esto es cierto, todo lo demás está equivocado”.¹⁸
3. Algunos afirman así: “El ser y el mundo ambos son eternos y no eternos: sólo esto es cierto, todo lo demás está equivocado”.¹⁹
4. Algunos afirman así: “El ser y el mundo no son *ni eternos ni no eternos*: sólo esto es cierto, todo lo demás está equivocado”.²⁰
5. Algunos afirman así: “El ser y el mundo son finitos: sólo esto es cierto, todo lo demás está equivocado”.²¹
6. Algunos afirman así: “El ser y el mundo son infinitos: sólo esto es cierto, todo lo demás está equivocado”.

7. Algunos afirman así: “El ser y el mundo son finitos e infinitos: sólo esto es cierto, todo lo demás está equivocado”.
8. Algunos afirman así: “El ser y el mundo no son *ni finitos ni infinitos*: sólo esto es cierto, todo lo demás está equivocado”.
9. Algunos afirman así: “El ser y el mundo son percipientes de unidad: sólo esto es cierto, todo lo demás está equivocado”.²²
10. Algunos afirman así: “El ser y el mundo son percipientes de diversidad: sólo esto es cierto, todo lo demás está equivocado”.
11. Algunos afirman así: “El ser y el mundo son percipientes de lo limitado: sólo esto es cierto, todo lo demás está equivocado”.
12. Algunos afirman así: “El ser y el mundo son percipientes de lo inmensurable: sólo esto es cierto, todo lo demás está equivocado”.
13. Algunos afirman así: “El ser y el mundo experimentan placer exclusivamente: sólo esto es cierto, todo lo demás está equivocado”.
14. Algunos afirman así: “El ser y el mundo experimentan dolor exclusivamente: sólo esto es cierto, todo lo demás está equivocado”.
15. Algunos afirman así: “El ser y el mundo experimentan tanto placer como dolor: sólo esto es cierto, todo lo demás está equivocado”.
16. Algunos afirman así: “El ser y el mundo experimentan *ni placer ni dolor*: sólo esto es cierto, todo lo demás está equivocado”.

15. (1) Allí, bhikkhus, en cuanto a esos *samañas* y brahmanes que sostienen una doctrina y una noción como esta: “El ser y el mundo son eternos: sólo esto es cierto, todo lo demás está equivocado”, el que aparte de la fe, aparte de la aprobación, aparte de la tradición oral, aparte de la reflexión razonada, aparte de la aceptación reflexiva de una noción, tengan un conocimiento personal puro y claro de esto —eso es imposible.²³ Ya que ellos carecen de conocimiento personal puro y claro, incluso el mero conocimiento fragmentario que esos buenos *samañas* y brahmanes aclaran acerca de su noción se declara como un aferramiento de su parte.²⁴ Eso está condicionado y es burdo, pero [declaro que] hay cese de formaciones. Habiendo sabido “hay esto”, al ver el escape de eso, el Tathāgata ha ido más allá de eso.

16. (2–16) Allí, bhikkhus, en cuanto a aquellos *samañas* y brahmanes que tienen tal doctrina y noción como esta: “El ser y el mundo no son eternos... tanto eternos como no eternos... *ni eternos ni no eternos*... finitos... infinitos... ambos finitos e infinitos... no son ni finitos ni infinitos... percipientes de unidad... percipientes de diversidad... percipientes de lo limitado... percipiente de lo inmensurable... [expe-

rimentan] exclusivamente placer... [experimentan] exclusivamente dolor... [experimentan] tanto placer como dolor... [experimentan] *ni placer ni dolor* diciendo: —sólo esto es verdad, todo lo demás está equivocado”; el que aparte de la fe, aparte de la aprobación, aparte de la tradición oral, aparte de la reflexión razonada, aparte de la aceptación reflexiva de una noción, tengan cualquier conocimiento personal puro y claro de esto —eso es imposible. Ya que no tienen conocimiento personal puro y claro, incluso el conocimiento fragmentario que esos *samañas* y brahmanes clarifican acerca de su noción se declara un aferramiento de su parte. Eso está condicionado y es burdo, sin embargo declaro que hay cese de formaciones. Habiendo sabido “hay esto”, al ver el escape de eso, el Tathāgata ha ido más allá de eso.²⁵

(NIBBĀNA AQUÍ Y AHORA)²⁶

17. (V) Aquí, bhikkhus,²⁷ algún *samaña* o brahmán, con la renuncia de nociones sobre el pasado y el futuro y mediante la completa falta de resolución sobre los encadenamientos del placer sensorial, entra y permanece en el gozo de la reclusión (*pavivekaṃ pītiṃ*; [primero y segundo *jhāna*]).²⁸ Él piensa: “Esto es lo pacífico, esto es lo sublime: que uno entre y permanezca en el gozo de la reclusión”. Entonces, ese gozo de la reclusión cesa en él. Con el cese del gozo de la reclusión surge el dolor, y con el cese del dolor surge el gozo de la reclusión.²⁹ Así como la luz del sol impregna el área que deja la sombra, y la sombra impregna el área que deja la luz del sol, así también, con el cese del gozo de la reclusión, surge el dolor, y con el cese del dolor surge el gozo de la reclusión.

18. El Tathāgata, bhikkhus, entiende esto así: este buen *samaña* o brahmán, con la renuncia de nociones sobre el pasado y el futuro... y con el cese del dolor, surge el gozo de la reclusión. Eso está condicionado y es burdo, pero [declaro que] hay cese de formaciones. Habiendo sabido, “hay esto”, al ver el escape de eso, el Tathāgata ha ido más allá de eso.

19. Aquí, bhikkhus, algún *samaña* o brahmán, con la renuncia de nociones sobre el pasado y el futuro, con la falta de resolución sobre los encadenamientos del placer sensorial, y con la superación del gozo de la reclusión, entra y permanece en el placer no mundano (*nirāmisarṃ sukhaṃ*).³⁰ Él piensa así: “Esto es pacífico, esto es lo sublime: que uno entre y permanezca en el placer no mundano”. Ese placer no mundano cesa en él. Con el cese del placer no mundano, surge el gozo de la reclusión, y con el cese del gozo de la reclusión, surge el placer no mundano. Así como la luz del sol impregna el área

que deja la sombra, y la sombra impregna el área que deja la luz del sol, con el cese del placer no mundano, surge el gozo de la reclusión y con el cese del gozo de la reclusión, surge el placer no mundano.

20. El Tathāgata, bhikkhus, entiende esto así: este buen *samaṇa* o brahmán, con la renuncia de nociones sobre el pasado y el futuro... y con el cese del gozo de la reclusión, surge el placer no mundano. Eso está condicionado y es burdo, pero [declaro que] hay cese de formaciones. Habiendo sabido que “hay esto”, al ver el escape de eso, el Tathāgata ha ido más allá de eso.

21. Aquí, bhikkhus, algún *samaṇa* o brahmán, con la renuncia de nociones sobre el pasado y el futuro, con la falta total de resolución sobre los encadenamientos del placer sensorial, y con la superación del gozo de la reclusión y del placer no mundano, entra y permanece en una sensación *ni dolorosa ni agradable*.³¹ Él piensa: “Esto es pacífico, esto es sublime: que uno entre y permanezca en la sensación *ni dolorosa ni agradable*”. Esa sensación *ni dolorosa ni agradable* cesa en él. Con el cese de la sensación *ni dolorosa ni agradable*, surge el placer no mundano, y con el cese del placer no mundano surge la sensación *ni dolorosa ni agradable*. Así como la luz del sol impregna el área que deja la sombra, y la sombra impregna el área que deja la luz del sol, así también, con el cese de la sensación *ni dolorosa ni agradable*, surge el placer no mundano, y con el cese del placer no mundano, surge la sensación *ni dolorosa ni agradable*.

22. El Tathāgata, bhikkhus, entiende esto así: este buen *samaṇa* o brahmán, con la renuncia de nociones sobre el pasado y el futuro... y con el cese del placer no mundano, surge la sensación *ni dolorosa ni agradable*. Eso está condicionado y es burdo, sin embargo, declaro que hay cese de formaciones. Habiendo sabido que “hay esto”, al ver el escape de eso, el Tathāgata ha ido más allá de eso.

23. Aquí, bhikkhus, algún *samaṇa* o brahmán, con la renuncia de nociones sobre el pasado y el futuro, con total falta de resolución sobre los encadenamientos del placer sensorial, y con la superación tanto del gozo de la reclusión, como del placer no mundano y de la sensación *ni dolorosa ni agradable*, se considera así: “Yo estoy en paz, yo he alcanzado Nibbāna, yo no estoy aferrado (*santo’haṃ asmi, nibbuto’haṃ asmi, anupādāno’haṃ asmi*)”.³²

24. El Tathāgata, bhikkhus, entiende esto así: este buen recluso o brahmán, con la renuncia de nociones sobre el pasado y el futuro... se considera así: “Yo estoy en paz, yo he alcanzado Nibbāna, yo no estoy aferrado”. Ciertamente, este venerable afirma el camino dirigido a Nibbāna. Sin embargo, este buen *samaṇa* o brahmán todavía se apega, aferrándose a una noción sobre el pasado o a una noción sobre el futuro o a un encadenamiento de placer sensorial o al gozo

de la reclusión, o al placer no mundano, o a la sensación *ni dolorosa ni agradable*. Y cuando este venerable se considera así: “Estoy en paz, yo he alcanzado Nibbāna, no me aferro”, eso también se declara un aferramiento por parte de este buen *samaṇa* o brahmán.³³ Eso está condicionado y es burdo, sin embargo, declaro que hay cese de formaciones. Habiendo entendido “hay esto”, viendo el escape de eso, el Tathāgata ha ido más allá de eso.

25. Bhikkhus, este estado supremo de paz sublime ha sido descubierto por el Tathāgata, es decir, la liberación mediante el no aferramiento (*anupādā vimokkha*),³⁴ al entender tal como son en realidad el origen, el cese, la gratificación, el peligro y el escape en el caso de las seis bases de contacto. Bhikkhus, ese es el estado supremo de paz sublime descubierto por el Tathāgata, es decir, la liberación mediante el no apego, entendiendo cómo son en realidad el origen, el cese, la gratificación, el peligro y el escape en el caso de las seis bases de contacto.³⁵

Eso dijo el Bienaventurado. Los bhikkhus estuvieron satisfechos y deleitados con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.102

1. BB: Este *sutta* es una contraparte de “longitud media” del *Brahmajāla Sutta* más largo, incluido en el Dīgha Nikāya y publicado en traducción con sus comentarios en Bodhi, *Discourse on the All-Embracing Net of Views*. Se encontrarán explicaciones detalladas de casi todas las nociones mencionadas en este *sutta* en la Introducción y la Segunda Parte de ese trabajo.
 NT: Existe una traducción tibetana del *Paḷcatraya Sūtra*, la contraparte de este texto perteneciente a la escuela *Mūlasarvāstivāda*, cuyas colecciones se conservaron en Skt. Peter Skilling analiza este texto en *Mahāsūtras II*, pp. 469–511. Skilling destaca los interesantes contrastes entre esta versión del texto y la versión pāli. Skilling señala que en el *Paḷcatraya* tibetano, las afirmaciones sobre el Nirvāṇa aquí y ahora no están comprendidas en nociones sobre el futuro, sino que constituyen una categoría separada. El *Brahmajāla Sutta* coloca afirmaciones sobre el Nibbāna supremo aquí y ahora entre las nociones sobre el futuro, pero la disposición en la contraparte tibetana parece ser más lógica.
2. *Aroga*, “sano”, explicado como “permanente” por MA.
3. BB: En el *Brahmajāla Sutta* se mencionan dieciséis variedades de esta noción: las ocho que se dan aquí y otras dos tétradas —el ser como finito, infinito, ambos y ninguno; y el ser experimentando exclusivamente placer, exclusivamente dolor, una mezcla de ambos, y ninguna de estas—. En el presente *sutta*, estas dos tétradas se incorporan bajo especulaciones sobre el pasado en el párrafo §14, pero en SN 24:37-44 / iii.219-20 describen al ser después de la muerte.
4. BB: Evidentemente, en la lista anterior las nociones del ser como inmaterial, perceptor de la unidad y perceptor de lo inmensurable se basan en el logro de la base del *espacio ilimitado*. MṬ explica la conciencia-kasiṇa como la base de la *conciencia ilimitada*, afirmando que estos teóricos declaran que esa base es el ser.
5. BB: La percepción dentro de la tercera meditación inmaterial —la base de la *nada*— es la más sutil y refinada de todas las percepciones mundanas. Aunque todavía existe un tipo de percepción en el cuarto logro inmaterial —la *ni percepción ni no-percepción*—, esta es tan sutil que ya no es apropiado designarla como percepción.
6. MA parafrasea así: todos esos tipos de percepciones junto con las nociones están condicionadas, y debido a que están condicionadas, son burdas. Pero existe el Nibbāna, llamado el

cese de las formaciones, es decir, de lo condicionado. Habiendo conocido “hay esto”, —es decir que hay Nibbāna—, al ver el escape respecto a lo condicionado, el Tathāgata ha ido más allá de lo condicionado.

7. BB: La segunda tétrada del párrafo §3 se elimina aquí ya que el ser se concibe como no perceptor. En el *Brahmajāla Sutta* se mencionan ocho variedades de esta noción: estas cuatro más la tétrada finito-infinito.
8. NT: Estos *samaṇas* que, en base al establecimiento de esa noción, renacen en el plano de los seres *no percipientes*, el cual corresponde a la existencia de un solo agregado. Tras el curso kármico de esa existencia —en la cual quedan suspendidos la conciencia y factores mentales— supuestamente renacerían eventualmente en un plano con mayor número de agregados.
9. MA señala que esta afirmación se hace con referencia a aquellos planos de existencia donde existen los cinco agregados. En los planos inmatrimales, la conciencia ocurre sin el agregado de forma material, y en el plano no perceptor hay forma material sin conciencia. Pero la conciencia nunca ocurre sin los otros tres agregados mentales.

NT: A pesar de ser realidades finales en sí mismas, la conciencia y sus concomitantes —los agregados mentales de sensación, percepción y formaciones mentales— no son separables.

10. BB: El *Brahmajāla Sutta* menciona ocho variedades de esta noción; estas cuatro más la tétrada finito-infinito.
11. BB: *Sammoha*, que aquí obviamente tiene un significado diferente al habitual “confusión” u “ofuscación”.

NT: Es decir, es el resultado de una noción que, al buscar un mero cese parcial de la percepción durante cierto tiempo, no tiene efecto benéfico alguno, además de ser una posición totalmente dirigida a un sin sentido.

12. MA explica que el compuesto *ditṭhasutamutaviññātabba* significa “lo que debe ser conocido como lo visto, oído y sentido” y lo considera una referencia a las cogniciones de la puerta de los sentidos. Sin embargo, también puede comprender todas las cogniciones más densas de la puerta de la mente. Para alcanzar el cuarto logro inmaterial, se deben superar todas las “formaciones mentales” ordinarias involucradas en otros procesos cognitivos, porque su persistencia es un obstáculo para alcanzar este logro. Por eso se le llama “no perceptivo” (*n’eva saññī*).
13. BB: *Sasankhārāvasesasamāpatti*. Dentro del cuarto logro inmaterial queda un residuo de formaciones mentales extremadamente sutiles. Por eso se le llama *no no-perceptivo* (*nāsaññī*).

14. BB: El *Brahmajāla* explica siete tipos de noción de aniquilación, aquí todos reunidos como uno solo.
15. BB: El “miedo y disgusto por la identidad” es un aspecto de *vibhavataṇhā*, el anhelo de no existencia. La noción de aniquilación a la que da lugar todavía implica una identificación con uno mismo —un yo que es aniquilado en el momento de la muerte— y así, a pesar de su negación, vincula al individuo que adopta esa teoría a la ronda de la existencia.
16. BB: Hasta ahora sólo se han analizado cuatro de las cinco clases originales de especulaciones sobre el futuro, pero el Buda habla como si todas fueran explicadas. MA intenta resolver el problema explicando que las afirmaciones de “Nibbāna aquí y ahora” estaban comprendidas por los términos “perceptor de unidad” y “perceptor de diversidad” en el párrafo §3. Esta explicación, sin embargo, no es convincente. Nm, en Ms, había añadido el título “Nibbāna aquí y ahora” sobre los párrafos §17 y §§17-21 que parecen corresponder con las últimas cuatro de las cinco doctrinas de Nibbāna aquí y ahora en el *Brahmajāla*. Sin embargo, esta interpretación parece contradicha por el párrafo §13 y por la frase utilizada en los párrafos §17, §19 y §21, “con la renuncia a las nociones sobre el pasado y el futuro”, lo que excluiría las doctrinas del “Nibbāna aquí y ahora” de las nociones sobre el futuro, (aunque se incluye entre esas nociones en el preámbulo). El problema parece insoluble y levanta la sospecha de que el texto fue hasta cierto punto corrompido en el curso de su transmisión oral. También es problemático insertar las opiniones sobre el pasado justo debajo. No sólo no se mencionan tales nociones en el preámbulo, sino que la colocación del pasado después del futuro invierte la secuencia temporal normal. Skilling sugiere que este pasaje pudo haber sido parte de un comentario oral sobre el *sutta* que, en algún momento, fue absorbido por el texto.
17. BB: Esta noción incluye a los cuatro adeptos a la noción de eternidad que especulan sobre el pasado mencionado en el *Brahmajāla*.
18. BB: Dado que se trata de una noción que se refiere al pasado, se puede interpretar que en algún momento del pasado el ser y el mundo surgieron espontáneamente de la nada. Así comprendería las dos doctrinas del origen fortuito del *Brahmajāla*, tal como lo sostiene MA.
19. BB: Esto incluye los cuatro tipos de noción de eternidad parcial.
20. BB: Esto puede incluir los cuatro tipos de ambigüedad interminable o “retorcimiento de anguila” del *Brahmajāla*.
21. BB: Las nociones 5 a 8 corresponden exactamente a los cuatro extensionistas del *Brahmajāla*.

22. BB: Las ocho nociones (9-16) están, en el *Brahmajāla*, incluidas entre las doctrinas de la inmortalidad perceptible comprendidas entre las especulaciones sobre el futuro.
23. BB: Es decir, deben aceptar su doctrina basándose en algún fundamento distinto del conocimiento, que implique creencia o razonamiento. En M. 95.14, se dice que estos cinco motivos de convicción arrojan conclusiones que pueden resultar verdaderas o falsas.
24. MA: Eso no es realmente conocimiento sino comprensión errónea; por eso se declara que se aferra a sus nociones.
25. MA dice que en este punto se han incorporado los sesenta y dos nociones establecidas en el *Brahmajāla Sutta*; sin embargo, este *sutta* tiene un alcance aún más amplio, ya que incluye una exposición del punto de vista de la identidad (más notablemente implícito en el párrafo §24).
26. BB: El título de esta sección, y el siguiente número romano “V”, fueron insertados por Ñm bajo el supuesto de que este pasaje presenta las doctrinas del Nibbāna aquí y ahora, mencionadas, pero no explicadas anteriormente.
27. MA: Esta sección pretende mostrar cómo las sesenta y dos nociones especulativas surgen dominadas por la noción de identidad.
28. BB: *Pavivekaṃ pītiṃ*. Esto se refiere a los dos primeros *jhānas*, que incluyen a *pīti* [gozo].
29. MA explica que este es el dolor causado por la pérdida de *jhāna*. La pena no surge inmediatamente después del cese de *jhāna*, sino sólo después de reflexionar sobre su desaparición.
30. BB: *Nirāmisam sukhaṃ*. Éste es el placer del tercer *jhāna*.
31. BB: El cuarto *jhāna*.
32. BB: *Santo’ham asmi, nibbuta’ham asmi, anupādāno’ham asmi*. En pāli, la expresión *aham asmi*, “yo soy”, revela que todavía está involucrado con el apego, como señalará el Buda.
33. MA considera que esto es una alusión a la noción de la identidad. Por eso todavía se aferra a una noción.
 NT: En esa declaración se describe como el *samaṇa* o brahmán, a pesar de lo logrado, aún está sujeto a *saṃsāra* por el engreimiento del “yo” (un encadenamiento superior). Esto distingue claramente al *anāgāmi* ya que, adicionalmente, ha ido más allá del encadenamiento del deseo sensorial y experimenta placer no mundano.
34. MA afirma que en otros lugares la expresión “liberación mediante el no apego” (*anupādā vimokkha*) significa Nibbāna, pero aquí significa el logro del fruto del *arahant*.

35. BB: El *Brahmajāla Sutta* también señala la comprensión del origen, etcétera, de las seis bases de contacto como la manera de trascender todas las nociones.

NT: En SN 35.21 se dice: “Bhikkhus, el surgimiento, continuación, producción, y manifestación [de las bases sensoriales] es el surgimiento de *dukkha*, la continuación de la enfermedad, la manifestación de la vejez y la muerte. El cese, disminución y extinción [de las bases sensoriales] es el cese del sufrimiento, el cese de la enfermedad, la muerte de la vejez y la muerte”. Y en (SN 35.13) se dice: “...El placer y gozo que surgen en dependencia [de las bases sensoriales]: esa es la gratificación [en ellas]. Las [bases sensoriales] son transitorias, *dukkha*, y sujetas a cambio: este el peligro [en ellas]. La remoción y abandono del deseo y lujuria por [las bases sensoriales]: este es el escape [con respecto a ellas]...”.

103. *Kinti Sutta*

¿Qué piensan de mí?

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado estaba residiendo en Kusinārā, en la arboleda de las ofrendas. Allí se dirigió a los bhikkhus así: —Bhikkhus. —Venerable señor, respondieron. El Bienaventurado dijo esto:

2. —¿Qué piensan de mí, bhikkhus? ¿Que el samaṇa Gautama enseña el Dhamma en aras de las túnicas? ¿O que el samaṇa Gautama enseña el Dhamma en aras de la comida de dádivas? ¿O que el samaṇa Gautama enseña el Dhamma en aras de un lugar de descanso? ¿O que el samaṇa Gautama enseña el Dhamma en aras de un mejor estado del ser (*bhavābhavaṇa*)?¹

—Nosotros no pensamos que el samaṇa Gautama enseña el Dhamma en aras de las túnicas, o en aras de la comida de dádivas, o en aras de un lugar de descanso, o en aras de un mejor estado del ser.

—Entonces, bhikkhus, siendo que no piensan que el samaṇa Gautama enseña el Dhamma en aras de las túnicas... o en aras de un mejor estado del ser, ¿qué piensan de mí?

—Venerable señor, nosotros pensamos que el Bienaventurado es compasivo y busca nuestro bienestar; que él enseña el Dhamma por compasión.

—Entonces, bhikkhus, ustedes piensan así acerca de mí: “El Bienaventurado es compasivo y busca nuestro bienestar; él enseña el Dhamma por compasión”.

3. Entonces, bhikkhus, estas cosas que les he enseñado después de conocerlas directamente, es decir, los cuatro fundamentos de la atención plena (*satipaṭṭhāna*), los cuatro esfuerzos correctos (*sammāpadhāna*), las cuatro bases para el poder (*iddhipāda*), las cinco facultades (*pañcindriya*), los cinco poderes (*pañcabala*), los siete factores de la iluminación (*bojjhaṅga*), el Noble Óctuple Sendero (*ariya aṭṭhaṅgika magga*): en estas cosas todos deben entrenarse en concordia, con aprecio mutuo, sin disputas.

4. Mientras están entrenando en concordia, con aprecio mutuo, sin disputar, dos bhikkhus pueden hacer afirmaciones diferentes sobre el Dhamma superior (*abhidhamma*).²

5. Ahora bien, si ustedes consideraran de la siguiente manera: “Estos venerables difieren tanto en el significado (*attha*) como en el fraseo (*byañjana*)”,³ entonces, cualquier bhikkhu que ustedes creyeran que es el más razonable debería ser abordado, y se le debería expresar lo siguiente: “Los venerables difieren tanto en el significado como en la frase. Los venerables deben saber que es por esta razón que hay diferencia en el significado y diferencia en el fraseo; que no caigan en una disputa”. Entonces, cualquier bhikkhu que ustedes creyeran que es el más razonable de los que están del lado opuesto debería ser abordado, y se le debería plantear lo siguiente: “Los venerables difieren sobre el significado y el fraseo. Los venerables deben saber que es por esta razón que hay diferencia en el significado y diferencia en el fraseo; que no caigan en disputa”. De manera que lo que se ha captado erróneamente debe tenerse en cuenta como captado erróneamente. Teniendo presente lo que se ha captado erróneamente como captado erróneamente, se debe exponer qué es Dhamma y qué es la Disciplina.

6. Ahora bien, si ustedes consideraran de la siguiente manera: “Estos venerables difieren en cuanto al significado, pero están de acuerdo en el fraseo”, entonces, cualquier bhikkhu que ustedes creyeran que es el más razonable debería ser abordado, y se le debería plantear lo siguiente: “Los venerables difieren en cuanto al significado, pero están de acuerdo en el fraseo. Los venerables deben saber que es por esto por lo que hay diferencia en el significado, pero acuerdo en el fraseo; que no caigan en una disputa”. Entonces, cualquier bhikkhu que ustedes creyeran que es el más razonable de los que están del lado opuesto debería ser abordado, y se le debería plantear lo siguiente: “Los venerables difieren en cuanto al significado, pero están de acuerdo en el fraseo. Los venerables deben saber que es por esto por lo que hay diferencia en el significado, pero que hay acuerdo en el fraseo; que no caigan en una disputa”. Por lo tanto, lo que se ha captado incorrectamente debe tenerse en cuenta como captado incorrectamente, y lo que se ha captado correctamente debe tenerse en cuenta como captado correctamente. Teniendo en cuenta lo que se ha captado incorrectamente como captado incorrectamente, y teniendo en cuenta lo que se ha captado correctamente como captado con corrección, se debe exponer qué es el Dhamma y qué es la Disciplina.

7. Ahora bien, si ustedes consideraran de la siguiente manera: “Estos venerables están de acuerdo en el significado, pero difieren en cuanto al fraseo”, entonces, cualquier bhikkhu que ustedes creyeran que es el más razonable debería ser abordado, y se le debería plantear lo siguiente: “Los venerables están de acuerdo en el significado, pero

difieren en cuanto al fraseo. Los venerables deben saber que es por esta razón que hay acuerdo en el significado, pero diferencia en el fraseo. Pero el fraseo es una mera insignificancia. Que los venerables no caigan en una disputa por una mera insignificancia”.⁴ Entonces, cualquier bhikkhu que ustedes creyeran que es el más razonable de los que están del lado opuesto debería ser abordado, y se le debería plantear lo siguiente: “Los venerables están de acuerdo en el significado, pero difieren en cuanto al fraseo. Los venerables deben saber que es por esta razón que hay acuerdo en el significado, pero diferencia en el fraseo. Pero el fraseo es una mera insignificancia. Que los venerables no caigan en una disputa por una mera insignificancia”. Por lo tanto, lo que se ha entendido correctamente debe tenerse en cuenta como captado correctamente, y lo que se ha captado erróneamente debe tenerse en cuenta como captado erróneamente. Teniendo en cuenta lo que se ha captado correctamente como captado con corrección, y teniendo en cuenta lo que se ha captado incorrectamente como captado incorrectamente, se debe exponer qué es el Dhamma y qué es la Disciplina.

8. Ahora bien, si ustedes consideraran de la siguiente manera: “Estos venerables están de acuerdo tanto en el significado como en el fraseo”, entonces, cualquier bhikkhu que ustedes creyeran que es el más razonable debería ser abordado, y se le debería plantear lo siguiente: “Los venerables están de acuerdo tanto en el significado como en el fraseo. Los venerables deben saber que es por esto por lo que hay acuerdo tanto en el significado como en el fraseo; que los venerables no caigan en una disputa”. Entonces, el bhikkhu que ustedes creyeran que es el más razonable de los que están del lado opuesto debería ser abordado, y se le debería plantear lo siguiente: “Los venerables están de acuerdo tanto en el significado como en el fraseo. Los venerables deben saber que es por esto por lo que hay acuerdo tanto en el significado como en el fraseo; que los venerables no caigan en una disputa”. Así que lo que ha sido correctamente comprendido debe tenerse en cuenta como captado correctamente. Teniendo en cuenta lo que se ha captado correctamente como captado con corrección, se debe exponer qué es el Dhamma y qué es la Disciplina.

9. Mientras están entrenando en concordia, con aprecio mutuo, sin disputas, algún bhikkhu podría cometer una ofensa o una transgresión.⁵

10. Ahora bien, bhikkhus, ustedes no deberían apresurarse a reprenderlo; más bien, la persona debería ser examinada así: “No me alteraré, y la otra persona no será lastimada; porque la otra persona no es dada a la ira y al resentimiento, no está firmemente apegada

a su punto de vista y cede con facilidad, y yo puedo hacer que esa persona emerja de lo malsano y se establezca en lo sano”. Si ustedes consideraran de esta manera, bhikkhus, entonces sería correcto hablar.

11. Entonces, bhikkhus, ustedes pueden considerar lo siguiente: “No me alteraré, pero la otra persona será lastimada, porque la otra persona es dada a la ira y al resentimiento. Sin embargo, no está firmemente apegada a su punto de vista y cede con facilidad, y entonces puedo hacer que esa persona emerja de lo malsano y se establezca en lo sano. Es una insignificancia el que la otra persona resulte herida, pero es mucho más importante que yo pueda hacer que esa persona salga de lo malsano”. Si ustedes consideraran de esta manera, bhikkhus, entonces sería correcto hablar.

12. Entonces, bhikkhus, ustedes pueden considerar lo siguiente: “Estaré preocupado, pero la otra persona no será lastimada; porque la otra persona no es dada a la ira y al resentimiento, aunque está firmemente apegada a su punto de vista y cede con dificultad; sin embargo, puedo hacer que esa persona emerja de lo malsano y se establezca en lo sano. Es una mera insignificancia que yo esté preocupado, pero es mucho más importante que yo pueda hacer que esa persona emerja de lo malsano y se establezca en lo sano”. Si ustedes consideraran de esta manera, bhikkhus, entonces sería correcto hablar.

13. Entonces, bhikkhus, ustedes pueden considerar lo siguiente: “Yo me alteraré y la otra persona será lastimada; porque ella es dada a la ira y al resentimiento, y está firmemente apegada a su punto de vista y lo abandona con dificultad; sin embargo, puedo hacer que esa persona emerja de lo malsano y se establezca en lo sano. Es una mera insignificancia que yo esté preocupado y que la otra persona sea lastimada, pero es mucho más importante que yo pueda hacer que esa persona emerja de lo malsano y se establezca en lo sano”. Si ustedes consideraran de esta manera, bhikkhus, entonces sería correcto hablar.

14. Entonces, bhikkhus, ustedes pueden considerar lo siguiente: “Yo me alteraré y la otra persona será lastimada; porque la otra persona es dada a la ira y al resentimiento, y está firmemente apegada a su punto de vista y lo abandona con dificultad; y no puedo hacer que esa persona emerja de lo malsano y se establezca en lo sano”. Entonces, bhikkhus, uno no debe subestimar el establecerse en la ecuanimidad hacia tal persona.

15. Mientras entrenan en concordia, con aprecio mutuo, sin disputas, podrían surgir fricciones verbales mutuas, insolencia en la expresión de los puntos de vista, molestia mental, amargura y

abatimiento. Luego, cualquier bhikkhu que ustedes creyeran que es el más razonable de los que están del lado de uno debería ser abordado, y se le debería plantear lo siguiente: “Mientras estábamos entrenando en concordia, amigo, con aprecio mutuo, sin disputas, surgieron fricciones verbales mutuas, insolencia en la expresión de los puntos de vista, molestia mental, amargura y abatimiento. Si el Samaña [el Bienaventurado] lo supiera, ¿lo censuraría?”⁶

Respondiendo correctamente, el bhikkhu respondería así: “Mientras estábamos entrenando... Si el Samaña lo supiera, lo censuraría”.

—Pero, amigo, sin abandonar eso [la disputa], ¿puede uno comprender Nibbāna? Respondiendo correctamente, el bhikkhu respondería así: —Amigo, sin abandonar eso, uno no puede comprender Nibbāna.⁷

16. Entonces cualquier bhikkhu que se ustedes creyeran que es el más razonable de los que están del lado opuesto debería ser abordado, y se le debería plantear lo siguiente: “Mientras estábamos entrenando en concordia, amigo, con aprecio mutuo, sin disputas, surgieron fricciones verbales mutuas, insolencia en los puntos de vista, molestia mental, amargura y abatimiento. Si el Samaña lo supiera, ¿lo censuraría?” Respondiendo correctamente, el bhikkhu respondería así: “Mientras estábamos entrenando... Si el Samaña lo supiera, lo censuraría”.

—Pero, amigo, sin abandonar eso, ¿puede uno comprender Nibbāna? Respondiendo correctamente, el bhikkhu respondería así: —Amigo, sin abandonar eso, uno no puede comprender Nibbāna.

17. Si otros le preguntaran a ese bhikkhu así: “¿Fue el venerable quien hizo que esos bhikkhus emergieran de lo malsano y se establecieran en lo sano?”, respondiendo correctamente, el bhikkhu diría así: “Aquí, amigos, fui a donde el Bienaventurado. El Bienaventurado me enseñó el Dhamma. Habiendo escuchado ese Dhamma, hablé con esos bhikkhus. Los bhikkhus escucharon ese Dhamma, y emergieron de lo malsano y se establecieron en lo sano”. Respondiendo de esta manera, el bhikkhu no se enaltecería a sí mismo ni despreciaría a los demás. Su respuesta estaría alineada con el Dhamma, de modo que no habría ningún motivo legítimo para censurarlo por lo que afirmara.

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. Los bhikkhus estuvieron satisfechos y deleitados con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.103

1. *Bhavābhavaḥetu*. MA: ¿Crees que él enseña el Dhamma como un medio para ganar méritos para poder experimentar felicidad en tal o cual estado del ser [superior]?
2. *Abhidhamma*. MA dice que esto se refiere a los treinta y siete requisitos de la iluminación mencionadas en el párrafo anterior. Ver: n.6, M.32.
3. BB: El significado (*attha*) y la frase (*byañjana*) son los dos aspectos del Dhamma enseñados por el Buda. El siguiente pasaje, párrafos §§5–8, debe compararse con DN 29.18–21 / iii.128–29, que también expresa una preocupación por la preservación del significado y de la redacción correctos del Dhamma.
4. BB: Se hace esta afirmación porque ligeras desviaciones de la redacción correcta no son necesariamente un obstáculo para una comprensión adecuada del significado. Pero en otro lugar (por ejemplo, AN 2:20 / i.59) el Buda señala que la expresión incorrecta de la forma y la interpretación incorrecta del significado son dos factores responsables de la distorsión y desaparición del verdadero Dhamma.
5. BB: El principio general que subyace a los párrafos §§ 10-14 es el siguiente: si el monje ofensor puede ser rehabilitado, entonces, a pesar del dolor que haya sufrido y del problema que hubiera causado para sí mismo, uno debe tratar de corregirlo. Pero si no es susceptible de ser rehabilitado, basta con mantener la propia ecuanimidad.
6. MA explica: “El Samaṇa” (*samaṇa*) con *satthā*, el Maestro, refiriéndose al Buda. Un uso similar del término se encuentra en M. 105.18, 21.
7. BB: La “cosa” (*dhamma*) que se pretende, dice MA, es la pelea.

104. *Sāmagāma Sutta*

En Sāmagāma

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado estaba residiendo en el país de los Sakya, en Sāmagāma.

2. Ahora bien, en esa ocasión, el Nigaṇṭha Nātaputta acababa de morir en Pāvā.¹ A su muerte, los Nigaṇṭhas se dividieron, se separaron en dos [facciones], y se habían dado a peleas y reyertas, y estaban metidos en disputas, apuñalándose unos a otros con dagas verbales: — Tú no entiendes este Dhamma y Disciplina. Yo entiendo este Dhamma y Disciplina. ¿Cómo podrías entender este Dhamma y Disciplina? Tu camino está mal. Mi camino es correcto. Soy consistente. Eres inconsistente. Lo que debería haber sido dicho primero lo has dicho al final. Lo que debería haber sido dicho al último lo dijiste primero. Lo que habías pensado con tanto cuidado se ha vuelto al revés. Tu afirmación ha sido refutada. Estás refutado. ¡Ve y aprende mejor, o desenrédate si puedes!

Parecía como si no hubiera nada más que una matanza entre los alumnos del Nigaṇṭha Nātaputta. Y sus discípulos laicos vestidos de blanco estaban disgustados, consternados y decepcionados con los alumnos del Nigaṇṭha Nātaputta, así como con su Dhamma y Disciplina mal proclamado y expuesto, que no era emancipador, no conducente a la paz, expuesto por alguien que no estaba completamente iluminado, y estaban ahora tras la ruptura de su santuario, sin refugio.²

3. Entonces el sāmañera Cunda,³ que había pasado el retiro de las lluvias en Pāvā, se dirigió al venerable Ānanda, y después de rendirle homenaje, se sentó a un lado y le contó lo que estaba ocurriendo.

El venerable Ānanda dijo entonces al sāmañera Cunda: —Amigo Cunda, esta es una noticia que se le debe comunicar al Bienaventurado. Ven, acerquémonos al Bienaventurado y digámosle esto.

—Sí, venerable señor, respondió el sāmañera Cunda.

4. Entonces el venerable Ānanda y el sāmañera Cunda fueron juntos al Bienaventurado. Después de rendirle homenaje, se sentaron a un lado, y el venerable Ānanda dijo al Bienaventurado: —Este sāmañera Cunda, venerable señor, dice así: —Venerable señor, el

Nigaṇṭha Nātaputta acaba de morir. A su muerte, los Nigaṇṭhas se dividieron, se dividieron en dos... y ahora está con su santuario roto, sin refugio. Pensé, venerable señor: “Que no surja ninguna disputa en el Saṅgha cuando el Bienaventurado se haya ido. Porque tal disputa sería para el daño y la infelicidad de muchos, para la pérdida, el daño y el sufrimiento de *devas* y humanos”.

5. —¿Qué piensas, Ānanda? Estas cosas que te he enseñado después de conocerlas directamente, es decir, los cuatro fundamentos de la atención plena (*satipaṭṭhāna*), los cuatro esfuerzos correctos (*sammāpadhāna*), las cuatro bases para el poder (*iddhipāda*), las cinco facultades (*pañcindriya*), los cinco poderes (*pañcabala*), los siete factores de la iluminación (*bojjhaṅga*), el Noble Óctuple Sendero (*ariya aṭṭhaṅgika magga*): ¿acaso ves, Ānanda, incluso dos bhikkhus que hagan afirmaciones diferentes sobre estas cosas?

—No, venerable señor, no veo ni siquiera a dos bhikkhus que hagan afirmaciones diferentes sobre estas cosas. Pero, venerable señor, hay personas que viven con deferencia hacia el Bienaventurado que podríán, cuando se haya ido, crear una disputa en el Saṅgha sobre el sustento y sobre el *Pātimokkha*.⁴ Tal disputa sería para el daño y la infelicidad de muchos, para la pérdida, el daño y el sufrimiento de *devas* y humanos.

—Una disputa sobre el sustento o sobre el *Pātimokkha* sería insignificante, Ānanda. Pero si surgiera una disputa en el Saṅgha sobre el Sendero o la Vía,⁵ tal disputa sería para el daño y la infelicidad de muchos, para la pérdida, el daño y el sufrimiento de *devas* y humanos.

6. Hay, Ānanda, estas seis raíces de disputas.⁶ ¿Cuáles seis? Aquí, Ānanda, un bhikkhu está enojado y resentido. Tal bhikkhu habita irrespetuoso y sin deferencia hacia el Maestro, hacia el Dhamma y hacia el Saṅgha, y no cumple con el entrenamiento. Un bhikkhu que habita irrespetuoso y sin deferencia hacia el Maestro, hacia el Dhamma y hacia el Saṅgha, y que no cumple con el entrenamiento, crea una disputa en el Saṅgha, que sería para el daño y la infelicidad de muchos, para la pérdida, el daño y el sufrimiento de *devas* y humanos. Ahora bien, si ven alguna de esas raíces de disputa, ya sea en ustedes mismos o externamente, deben esforzarse por abandonar esa misma raíz malsana de disputa. Y si no ven tal raíz de disputa ni en ustedes mismos ni externamente, deben practicar de tal manera que esa misma raíz malsana de disputa no estalle en el futuro. Así es el abandono de esa mala raíz de disputa; por lo tanto, existe el no surgimiento de esa raíz malsana de disputa en el futuro.

7–11. Una vez más, un bhikkhu es desdeñoso e insolente... envidioso y avaro... fraudulento y engañoso... tiene deseos malsanos y nociones erróneas... se adhiere a sus propios puntos de vista,

se aferra a ellos con tenacidad y los abandona con dificultad. Tal bhikkhu habita irrespetuoso y sin deferencia hacia el Maestro, hacia el Dhamma y hacia el Saṅgha, y no cumple con el entrenamiento. Un bhikkhu que habita irrespetuoso, sin deferencia hacia el Maestro, hacia el Dhamma y hacia el Saṅgha, y que no cumple con el entrenamiento, crea una disputa en el Saṅgha, que sería para el daño y la infelicidad de muchos, para la pérdida, el daño y sufrimiento de *devas* y humanos.

Ahora bien, si ven alguna de esas raíces de disputa, ya sea en ustedes mismos o externamente, deben esforzarse por abandonar esa misma raíz malsana de disputa. Y si no ven tal raíz de disputa ni en ustedes mismos ni externamente, deben practicar de tal manera que esa misma raíz malsana de disputa no surja en el futuro. Así se abandona la raíz malsana de la disputa; por lo tanto, existe el no surgimiento de esa raíz malsana de disputa en el futuro.

Estas son las seis raíces de la disputa.

12. Ānanda, existen estos cuatro tipos de litigio. ¿Cuáles cuatro? Litigio por controversia o disputa (*vivādādhikaraṇa*), litigio por acusación (*anuvādādhikaraṇa*), litigio por delito u ofensa (*āpattādhikaraṇa*) y litigio de proceso (*kiccādhikaraṇa*). Estos son los cuatro tipos de litigio (*adhikaraṇa*).⁷

13. Ānanda, existen estos siete tipos de apaciguamiento [o asentamiento] del litigio (*adhikaraṇasamatha*).⁸ Para el arreglo y pacificación de los litigios cuando se produzcan, [debiendo proceder así]: podrá disponerse el desahogo por confrontación, podrá disponerse el desahogo por memoria, podrá disponerse el desahogo por causa de locura pasada, por efecto del reconocimiento de una falta, por la opinión de la mayoría, por el pronunciamiento de mal carácter contra alguien, y mediante el “cubrir el caso con pasto”.

14. ¿Y cómo se elimina el litigio mediante la confrontación (*sammukhāvinaya*)?⁹ Aquí los bhikkhus están discutiendo: “Es Dhamma”, o “No es Dhamma”, o “Es Disciplina”, o “No es Disciplina”. Esos bhikkhus todos deben reunirse en concordia. Luego, habiéndose reunido, se debe trazar la guía del Dhamma (*dhammanetti samanumajjittabbā*).¹⁰ Una vez que se ha trazado la guía del Dhamma, ese litigio debe resolverse de una manera que concuerde con dicho Dhamma.

Tal es la eliminación del litigio mediante la confrontación. Y de esta manera, aquí llega a darse el arreglo de algunos litigios mediante la resolución del litigio por confrontación.

15. ¿Y cómo existe la opinión de una mayoría? Si esos bhikkhus no pueden resolver ese litigio en esa morada, deben ir a una morada donde haya un mayor número de bhikkhus. Allí deben reunirse todos

juntos en concordia. Luego, habiéndose reunido, se debe trazar la guía del Dhamma. Una vez que se ha trazado la guía del Dhamma, ese litigio debe resolverse de una manera que concuerde con dicho Dhamma.

Tal es la resolución por la opinión de una mayoría. Y así aquí llega a ser el arreglo de algunos litigios por la opinión de una mayoría.

16. ¿Y cómo se eliminan los litigios [mediante] o por cuenta de la memoria (*sativinaya*)¹¹? Aquí un bhikkhu reprende a otro bhikkhu por tal o cual ofensa grave, una que implica la derrota (*pārājika*) o que raya en la derrota (*saṅghādisesa*)¹²: —¿Recuerda el venerable haber cometido tal y tal ofensa, una falta grave, que implique la derrota o que raye en la derrota? Él dice: —No recuerdo, amigos, haber cometido tal o cual falta grave, que implique la derrota o que raye en la derrota. En su caso, la remoción de los litigios por causa de la memoria debe pronunciarse.

Tal es la supresión del litigio por cuenta de la memoria. Y de esta manera, aquí llega a darse el arreglo de algunos litigios mediante la remoción del litigio por cuenta de la memoria.

17. ¿Y cómo se eliminan los litigios por cuenta de una locura pasada (*amūlḥavinaya*)¹³? Aquí un bhikkhu reprende a otro bhikkhu por tal o cual ofensa grave, una que implica la derrota o que raya en la derrota: —¿Recuerda el venerable haber cometido tal o cual ofensa grave, una que implique la derrota o que raye en la derrota? Él dice: —No recuerdo, amigos, haber cometido tal o cual ofensa grave, una que implique la derrota o que raye en la derrota. A pesar de la negación, el primero presiona más al segundo: —¿Seguramente el venerable debe saber muy bien si recuerda haber cometido tal o cual ofensa grave, de derrota o rayando en la derrota? Él dice: —Me había vuelto loco, amigo, estaba loco, y cuando estaba enojado dije e hice muchas cosas impropias de un *samaṇa*. No recuerdo, estaba loco cuando hice eso. En su caso, debe pronunciarse la eliminación del litigio por cuenta de una locura pasada.

Tal es la eliminación de los litigios por causa de la locura pasada. Y de esta manera, aquí llega a darse el arreglo de algunos litigios mediante la eliminación del litigio por cuenta de la locura pasada.

18. ¿Y cómo se efectúa el reconocimiento de una falta? Aquí un bhikkhu, ya sea que haya sido o no amonestado, recuerda una ofensa, la revela y la expone. Debe entonces acudir a un bhikkhu más sénior y, después de colocarse la túnica sobre un hombro, debe rendir homenaje a sus pies. Luego, sentándose sobre sus talones, debe levantar las manos con las palmas juntas y decir: —Venerable señor, he cometido tal y tal ofensa; lo confieso. El otro dice: —¿Ves tu falta?

—Sí, la veo.

—¿Practicarás la restricción en el futuro?

—Practicaré la restricción en el futuro.

Tal es el efecto del reconocimiento de una falta.¹⁴ Y de esta manera, aquí llega a darse el arreglo de algunos litigios mediante el reconocimiento [formal] de una ofensa.

19. ¿Y cómo se da el pronunciamiento por mal carácter (*pāpiyyāsikā*)¹⁵ contra alguien? Aquí un bhikkhu reprende a otro por tal o cual ofensa grave, una que involucra la derrota o que raya en la derrota: —¿Recuerda el venerable haber cometido tal o cual ofensa grave, una que implique la derrota o que raye en la derrota?

Él contesta: —No recuerdo, amigos, haber cometido tal o cual ofensa grave, una que implique la derrota o que raye en la derrota. A pesar de la negación, el primero presiona más al segundo: —¿Seguramente el venerable debe saber muy bien si recuerda haber cometido tal o cual ofensa grave, que implique la derrota o que raye en la derrota?

Él contesta: —Yo, amigos, no recuerdo haber cometido tal o cual ofensa grave, que implique la derrota o que raye en la derrota. Pero, amigos, yo recuerdo haber cometido tal o cual falta menor.

A pesar de la negación, el primero presiona más al segundo: —¿Seguramente el venerable debe saber muy bien si recuerda haber cometido tal o cual falta grave, alguna que implique derrota o que raye en la derrota?

Él contesta: —Amigos, aun cuando no me lo preguntan, reconozco haber cometido esta falta menor; entonces, cuando me preguntan si cometí una falta grave, ¿por qué no debería reconocer haber cometido tal o cual ofensa grave, que implique la derrota o que raye en la derrota?

El otro dice: —Amigo, si no se te hubiera interrogado, no habrías reconocido haber cometido esta ofensa menor; entonces, ¿por qué, cuando se te interrogó, habrías de reconocer haber cometido tal o cual ofensa grave, que implique la derrota o que raye en la derrota? ¿Seguramente el venerable debe saber muy bien si recuerda haber cometido tal o cual falta grave, que implique derrota o que raye en la derrota?

Él contesta: —Yo recuerdo, amigos, haber cometido tal o cual falta grave, que implique derrota o que raye en la derrota. Estaba bromeando, estaba delirante, cuando dije que no recordaba haber cometido tal o cual ofensa grave, que implicara la derrota o que rayara en la derrota.

Tal es el pronunciamiento de mal carácter contra alguien. Y de esta manera, aquí llega a darse el arreglo de algunos litigios mediante el pronunciamiento de mal carácter en contra de alguien.

20. ¿Y cómo hay que “cubrir con pasto (*tiṇavatthāraka*)”?¹⁶ Aquí, cuando los bhikkhus se han dado a peleas y reyertas y están metidos en disputas, pueden haber dicho y hecho muchas cosas impropias de un *samaṇa*. Todos esos bhikkhus deben reunirse en concordia. Cuando se hayan reunido, un bhikkhu sabio entre los bhikkhus que están del mismo lado debe levantarse de su asiento, y después de arreglarse la túnica sobre un hombro, debe levantar las manos, con las palmas juntas, y pedir una promulgación del Saṅgha así: —Que el venerable Saṅgha me escuche. Cuando empezamos con peleas y reyertas y estábamos metidos en disputas, dijimos e hicimos muchas cosas impropias de un *samaṇa*. Si es aprobado por el Saṅgha, entonces, por el bien del Saṅgha, por el bien de estos venerables y por el mío propio, en medio del Saṅgha confesaré, por el método de *cubrir con pasto*, cualquier ofensa de estos venerables y cualquier ofensa mía, excepto para las que exigen seria censura y las relacionadas con los laicos.¹⁷

Luego, un bhikkhu sabio entre los bhikkhus que están juntos en la otra parte debe levantarse de su asiento, y después de acomodarse su túnica sobre un hombro, debe levantar las manos, con las palmas juntas, y pedir una promulgación del Saṅgha de la siguiente manera: —Que me escuche el venerable Saṅgha. Cuando empezamos con peleas y reyertas y estábamos metidos en disputas, dijimos e hicimos muchas cosas impropias de un *samaṇa*. Si es aprobado por el Saṅgha, entonces, por el bien de estos venerables y por mi propio bien, en medio del Saṅgha confesaré, mediante el método de *cubrir con pasto*, cualquier ofensa de estos venerables y cualquier ofensa mía, excepto aquellas que requieran una seria censura y aquellas relacionadas con los laicos”.

Tal es el “cubrir una ofensa con pasto”. Y de esta manera, aquí llega a darse la resolución de algunos litigios mediante el *cubrir con pasto*.

21. Ānanda, existen estos seis principios de cordialidad que crean amor y respeto, y conducen a la cohesión, a la no disputa, a la concordia y a la unidad.¹⁸ ¿Cuáles son los seis?

Aquí un bhikkhu mantiene actos corporales de benevolencia amorosa tanto en público como en privado hacia sus compañeros en la vida santa. Este es un principio de cordialidad que crea amor y respeto, y conduce a la cohesión, a la no disputa, a la concordia y a la unidad.

Una vez más, un bhikkhu mantiene actos verbales de benevolencia amorosa tanto en público como en privado hacia sus compañeros en la vida santa. Este también es un principio de cordialidad que crea amor y respeto, y conduce a... la unidad.

Una vez más, un bhikkhu mantiene actos mentales de benevolencia amorosa tanto en público como en privado hacia sus compañeros en

la vida santa. Este es también un principio de cordialidad que crea amor y respeto, y conduce a... la unidad.

Una vez más, un bhikkhu disfruta de las cosas en común con sus compañeros virtuosos en la vida santa; sin reservas, comparte con ellos cualquier ganancia de un tipo que concuerde con el Dhamma y que se haya obtenido de una manera que concuerde con el Dhamma, incluso lo que está en su cuenco. Este también es un principio de cordialidad que crea amor y respeto, y conduce a... la unidad.

Una vez más, un bhikkhu mora tanto en público como en privado, poseyendo en común con sus compañeros en la vida santa aquellas virtudes que son intactas, sin rasgaduras, sin manchas, sin mácula, liberadoras, alabadas por los sabios, no malinterpretadas y conducentes a la concentración. Este también es un principio de cordialidad que crea amor y respeto y conduce a... la unidad.

Una vez más, un bhikkhu mora tanto en público como en privado, poseyendo en común con sus compañeros en la vida santa esa noción que es noble y emancipadora, y conduce a quien practica de acuerdo con ella a la destrucción completa del sufrimiento. Este también es un principio de cordialidad que crea amor y respeto, y conduce a la cohesión, a la no disputa, a la concordia y a la unidad.

Estos son los seis principios de cordialidad que crean amor y respeto, y conducen a la cohesión, a la no disputa, a la concordia y a la unidad.

22. Si, Ānanda, se emprenden y mantienen estos seis principios de cordialidad, ¿ves algún curso de lenguaje, trivial o burdo, que no pudieras soportar?¹⁹

—No, venerable Señor.

—Por lo tanto, Ānanda, emprendan y mantengan estos seis principios de cordialidad. Eso conducirá a su bienestar y felicidad por mucho tiempo.

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. El venerable Ānanda quedó satisfecho y deleitado con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.104

1. BB: El inicio de este sutta es el mismo que el de DN 29, que también se ocupa de preservar la armonía en el Saṅgha después de la muerte del Buda.
2. MA: El “santuario” y el “refugio” son el mismo Nigaṇṭha Nātaputta, que ahora está muerto.
3. El *sāmaṇera* [o novicio] Cunda era el hermano menor de venerable Sāriputta.
4. BB: Incluso cuando el Buda todavía estaba vivo, ya había estallado una disputa de este tipo entre los bhikkhus de Kosambī, a la que se hace referencia en M. 48.2.
5. BB: Esta sería una disputa sobre el Noble Óctuple Sendero o los otros requisitos para la iluminación [*bodhipakkhiya dhammā*].
6. BB: Los primeros cuatro pares están incluidos entre las “imperfecciones que contaminan la mente” mencionados en M. 7.3.
7. BB: *Adhikaraṇa*. Horner traduce “cuestiones legales”. Se tratan detalladamente en Vin Cv Kh 4 / Vin ii.88–93; véase Horner, *Book of the Discipline*, 5:117–25. Brevemente, el litigio debido a una disputa (*vivādādhikaraṇa*) surge cuando los bhikkhus disputan sobre el Dhamma y la Disciplina; litigio debido a una acusación (*anuvādādhikaraṇa*) cuando los bhikkhus acusan a un bhikkhu de cometer una transgresión de las reglas monásticas; litigio por una ofensa (*āpattādhikaraṇa*) cuando un bhikkhu que ha cometido una transgresión busca exonerarse de ella; y los litigios sobre procedimientos (*kiccādhikaraṇa*) se ocupan de la promulgación de las funciones formales del Saṅgha.
8. BB: *Adhikaraṇasamatha*. Se tratan en detalle en Vin Cv Kh 4. En Vin ii.93–104 se analiza cómo se deben aplicar los siete medios de solución para la resolución de los cuatro tipos de litigios; véase Horner, *Book of the Discipline*, 5:125–40.

NT: El vocablo compuesto *adhikaraṇasamatha*, cuyo significado es resolver o asentar una disputa o pleito legal, está relacionado directamente a *samatha*, lo cual significa calmar, serenar, apaciguar en forma muy intencionada y “unificada” — por decirlo así. Por otra parte, hay que notar que el vocablo pāli inicia con la preposición *adhi* (ver hacia arriba, por encima), la cual es la misma que se usa en los vocablos *adhicitta* (mente superior) y *adhisīla* (moral superior o moral más elevada). En este caso el pāli da la idea de “solucionar los problemas en la forma más elevada” es decir, en la forma en que las disputas o diferencias se resuelven entre personas nobles o auténticas.

9. BB: *Sammukkhāvinaya*. Horner traduce “veredicto en presencia de”. En Vin ii.93, esto se explica como confrontación con (o presencia de) el Saṅgha, el Dhamma, la Disciplina y los individuos que son partes en la disputa. Este tipo de acuerdo se aplica a los cuatro tipos de litigios, con pequeñas diferencias en la formulación.
10. BB: *Dhammanetti samanumajjitabbā*. MA da como ejemplo de *dhammanetti* los diez cursos de conducta saludable y no saludable, pero dice que aquí se refiere al Dhamma y la Disciplina en sí mismos.
11. BB: *Sativinaya*. Horner dicta “veredicto de inocencia”. En Vin ii.80, se dice que esto se da cuando un bhikkhu es puro y sin ofensas y se le reprocha una ofensa; debe pedirle al Saṅgha que le dé tal veredicto apelando a su recuerdo completo y preciso de su comportamiento.
12. BB: Una ofensa que implica derrota, una ofensa *pārājika*, requiere la expulsión del Saṅgha. Una ofensa que raya en la derrota es una ofensa *sanghādisesa*, que requiere una reunión formal del Saṅgha y un período de penalización temporal, o que requeriría seguir los pasos preliminares [legales] que conducirían al pronunciamiento de una ofensa *pārājika*. Sigo a BBS y SBJ, que tienen un bhikkhu como acusador, en lugar de PTS, que usa una forma plural. Así también a continuación.

NT: En el argot monástico los bhikkhus siempre se refieren a las ofensas *pārājika* como “ofensas de derrota” u “ofensas que implican derrota” desde que se estableció el *vinaya*. La razón (que tal vez no es evidente) es que en el *vinaya* se da a entender en términos del resultado de la batalla con el enemigo. Hay un símil referente a guerreros que entran en batalla (ver: AN.7.75, 7.76) en donde el Buda explica que cuando un bhikkhu se enfrenta a posibilidades de transgresión, “entra en batalla”. Dependiendo de la gravedad de la transgresión el símil indica la gravedad de las heridas sufridas en la batalla. Un ejemplo es cuando un bhikkhu insulta a otro bhikkhu. Esto implica una falta que amerita confesión (*pācittiya*). Si el bhikkhu confiesa la falta, entonces se considera que “ha sido atendido de sus heridas, se ha repuesto y puede continuar en la batalla”. En otro caso, un grupo de bhikkhus genera conflicto y desarmonía en la comunidad en la que se agrupan, a tal grado que hay una separación de la comunidad misma, entonces incurren en una falta extremadamente grave (*sanghādisesa*), la cual amerita una reunión del Saṅgha y la exoneración es solamente posible tras la pérdida de su antigüedad (durante el periodo que tardaron los bhikkhus en confesar tal ofensa) y otras medidas disciplinarias

que se les imponen para su rehabilitación. En el símil esto es como el guerrero que es herido de gravedad en la batalla y solo se podrá recuperar si sus heridas graves son atendidas con diligencia y cuidado. El caso extremo es cuando un bhikkhu mata intencionalmente a un ser humano. Aquí es donde el término *pārājika* —el calificativo para ese tipo de ofensa— significa derrota. En el símil, el guerrero ha sido herido de tal gravedad que muere en la batalla, y en el caso real eso significa que el agresor ha perdido el estatus de bhikkhu en el momento de haber cometido tal acción y, consecuentemente, ya no podrá ser restablecido como miembro del Saṅgha.

13. BB: *Amūḷhavinaya*. Se da un veredicto de locura pasada cuando un bhikkhu comete delitos durante un período de locura. El criterio para determinar la locura es que no debe tener ningún recuerdo de su conducta durante el período en que se solicita el veredicto.
14. BB: El procedimiento descrito es el método establecido por el cual un bhikkhu obtiene la exoneración de su transgresión cuando ha cometido cualquier delito que pueda ser aclarado mediante la confesión.
15. BB: *Pāpiyyāsikā*. Horner traduce “decisión por depravación específica”. Este veredicto se pronuncia contra un bhikkhu que es causante de conflictos y peleas en el Saṅgha, que es ignorante y está lleno de ofensas, o que vive en asociación impropia con jefes de familia.
16. BB: *Tiṇavatthāraka*. Se recurre a este medio de solución cuando el Saṅgha ha sido involucrado en una disputa en el curso de la cual los bhikkhus cometieron muchas ofensas menores. Dado que presentar cargos por estos delitos podría prolongar el conflicto, los delitos se eliminan por los medios descritos en el *sutta*. MA explica que este método es como echar pasto sobre los excrementos para eliminar el mal olor, de ahí el nombre de “cubrir con pasto”.
17. BB: Los delitos que requieren una censura grave son los de las clases *pārājika* y *saṅghādisesa*. Aquellos relacionados con los laicos son casos en los que un bhikkhu injuria y menosprecia a los jefes de familia.
18. BB: Como en M. 48.6.
19. BB: En M. 21.21, esto se dice con referencia al símil de la sierra.

105. *Sunakkhatta Sutta*

A Sunakkhatta

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado estaba residiendo en Vesālī, en el Gran Bosque, en el salón con el techo de dos puntas.

2. Ahora bien, en esa ocasión, un número de bhikkhus había declarado el conocimiento final en presencia del Bienaventurado así: —Entendemos que el nacimiento ha sido destruido, la vida santa ha sido vivida, lo que tenía que ser hecho ha sido hecho, y ya no hay retorno a ningún estado de ser.

3. Sunakkhatta, hijo de los Licchavianos,¹ escuchó: un número de bhikkhus, al parecer, han declarado el conocimiento final en presencia del Bienaventurado, así: —Entendemos que el nacimiento ha sido destruido... y ya no hay retorno a ningún estado de ser. Entonces Sunakkhatta, el hijo de los Licchavianos fue a donde se encontraba el Bienaventurado, y después de rendirle homenaje, se sentó a un lado y le dijo al Bienaventurado:

4. —He oído, venerable señor, que varios bhikkhus han declarado el conocimiento final en presencia del Bienaventurado. ¿Lo hicieron correctamente o hay algunos bhikkhus aquí que declaran el conocimiento final porque se sobreestiman a sí mismos?

5. —Cuando esos bhikkhus, Sunakkhatta, declararon el conocimiento final en mi presencia, hubo algunos bhikkhus que declararon el conocimiento final correctamente y hubo algunos que declararon el conocimiento final porque se sobreestimaron a sí mismos (*adhimānena*).² En esto, cuando los bhikkhus declaran correctamente el conocimiento final, su declaración es verdadera. Pero cuando los bhikkhus declaran el conocimiento final porque se sobreestiman a sí mismos, el Tathāgata piensa: “Debería enseñarles el Dhamma”.³ Así es en este caso, Sunakkhatta, que el Tathāgata piensa: “Debería enseñarles el Dhamma”. Pero algunos hombres equivocados aquí formulan una pregunta, vienen al Tathāgata y se la preguntan. En ese caso, Sunakkhatta, aunque el Tathāgata haya pensado: “Debería enseñarles el Dhamma”, cambia de parecer.⁴

6. —Este es el momento, Bienaventurado, este es el momento, Sublime, para que el Bienaventurado enseñe el Dhamma. Habiéndolo oído del Bienaventurado, los bhikkhus lo recordarán.

—Entonces escucha, Sunakkhatta, y presta mucha atención a lo que voy a decir.

—Sí, venerable señor, respondió al Bienaventurado Sunakkhatta, el hijo de los Licchavianos. El Bienaventurado dijo esto:

7. —Existen, Sunakkhatta, estas cinco ramas del placer sensorial. ¿Cuáles son las cinco? Formas cognoscibles por el ojo que son anheladas, deseadas, agradables y atractivas, conectadas con el deseo sensorial y provocadoras de lujuria. Sonidos cognoscibles por el oído... Olores cognoscibles por la nariz... Sabores cognoscibles por la lengua... Objetos tangibles cognoscibles por el cuerpo que son anhelados, deseados, agradables y atractivos, conectados con el deseo sensorial y provocadores de lujuria. Estas son las cinco ramas del placer sensorial.

8. Es posible, Sunakkhatta, que alguna persona aquí tenga la intención puesta en las cosas materiales mundanas (*lokāmisādhimutto*).⁵ Cuando una persona tiene la intención puesta en las cosas materiales mundanas, entonces sólo habla de lo que le interesa, su pensamiento y reflexión están en línea con eso, se asocia con ese tipo de persona, y encuentra satisfacción en eso. Pero cuando se está hablando de lo imperturbable (*āneñja*),⁶ no lo escuchará ni le prestará atención, ni esforzará su mente para comprenderlo. No se asocia con ese tipo de persona, y no encuentra satisfacción en eso.

9. Supongamos, Sunakkhatta, que un hombre hubiera dejado su propio pueblo o ciudad hace mucho tiempo, y fuera a ver a otro hombre que recientemente había dejado ese pueblo o ciudad. Le preguntaría a ese hombre si la gente de ese pueblo o ciudad estaba segura, próspera y saludable, y ese hombre le diría si la gente de ese pueblo o ciudad estaba segura, próspera y saludable. ¿Qué opinas, Sunakkhatta? ¿Escucharía ese primer hombre, le prestaría atención y esforzaría su mente para comprender?

—Sí, venerable señor.

—Así también, Sunakkhatta, es posible que alguna persona aquí tenga puesta la intención en las cosas materiales mundanas. Cuando una persona tiene la intención puesta en las cosas materiales mundanas... y no encuentra satisfacción en eso. Debe entenderse como alguien que tiene la intención puesta en las cosas materiales mundanas.

10. Es posible, Sunakkhatta, que alguna persona aquí tenga la intención puesta en lo imperturbable. Cuando una persona dirige su intención a lo imperturbable, entonces sólo habla acerca de lo que le

interesa, su pensamiento y reflexión están en línea con eso, se asocia con ese tipo de persona, y encuentra satisfacción en eso. Pero cuando se habla de las cosas materiales mundanas que están sucediendo, él no las escuchará ni les prestará atención, ni esforzará su mente para entenderlas. No se asocia con ese tipo de persona, y no encuentra satisfacción en eso.

11. Así como una hoja amarilla que ha caído de su tallo es incapaz de volverse verde de nuevo, así también, Sunakkhatta, cuando una persona tiene la intención puesta en lo imperturbable, se ha despojado de las ataduras de las cosas materiales mundanas. Debe entenderse como alguien desligado de las ataduras de las cosas materiales mundanas, que tiene la intención puesta en lo imperturbable.

12. Es posible, Sunakkhatta, que alguna persona aquí tenga su intención dirigida a la base de la *nada*. Cuando una persona está con su intención en la base de la *nada*, sólo habla de lo que le interesa, su pensamiento y reflexión están en línea con eso, se asocia con ese tipo de persona y encuentra satisfacción en eso. Pero cuando se habla de lo imperturbable, no lo escucha ni le da oído ni se esfuerza por entenderlo. No se asocia con ese tipo de persona, y no encuentra satisfacción en eso.

13. Así como una piedra gruesa que se ha partido en dos no se puede volver a unir, así también, Sunakkhatta, cuando una persona tiene la intención dirigida a la base de la *nada*, su encadenamiento a lo imperturbable se ha partido. Debe entenderse como alguien desprendido de las cadenas de lo imperturbable, que se concentra en la base de la *nada*.

14. Es posible, Sunakkhatta, que alguna persona aquí dirija su atención a la base de la *ni percepción ni no-percepción*. Cuando una persona dirige su intención hacia la base de la *ni percepción ni no-percepción*, solo habla sobre lo que le interesa, su pensamiento y reflexión están en línea con eso, se asocia con ese tipo de persona y encuentra satisfacción en eso. Pero cuando se está hablando de la base de la *nada*, él no lo escuchará ni le dará atención, ni esforzará su mente para comprenderlo. No se asocia con ese tipo de persona, y no encuentra satisfacción en eso.

15. Supongamos que una persona ha comido algo delicioso y lo ha vomitado. ¿Qué opinas, Sunakkhatta? ¿Podría ese hombre tener algún deseo de comer esa comida otra vez?

—No, venerable señor. ¿Por qué es eso? Porque esa comida se considera repulsiva.

—Así también, Sunakkhatta, cuando una persona está con la intención puesta en la base de la *ni percepción ni no-percepción*, su encadenamiento a la base de la *nada* ha sido rechazado. Debe

entenderse como alguien desligado de las cadenas de la base de la *nada* que está atenta a la base de la *ni percepción ni no-percepción*.

16. Es posible, Sunakkhatta, que alguna persona aquí haya puesto su intención completamente en Nibbāna. Cuando una persona dirige su intención completamente hacia Nibbāna, solo habla de lo que le interesa, y su pensamiento y reflexión están en línea con eso, y se asocia con ese tipo de persona, y encuentra satisfacción en eso. Pero cuando se habla de la base de la *ni percepción ni no-percepción*, él no lo escuchará ni prestará atención, ni esforzará su mente para comprenderlo. No se asocia con ese tipo de persona, y no encuentra satisfacción en eso.

17. Así como una palmera a la que se le ha cortado la copa es incapaz de volver a crecer, así también, Sunakkhatta, cuando una persona está con su atención completamente puesta en Nibbāna, su encadenamiento a la base de la *ni percepción ni no-percepción* ha sido cortado: cortado de raíz, hecho como un tocón de palma, eliminado para que ya no esté sujeto a un surgimiento futuro. Debe entenderse como alguien desligado de las ataduras de la base de la *ni percepción ni no-percepción*, que está completamente absorto en Nibbāna.

18. Es posible, Sunakkhatta, que algún bhikkhu aquí presente pueda pensar así: —El anhelo ha sido llamado una flecha por el Samana;⁷ el veneno de la ignorancia se esparce por el deseo, la lujuria y la mala voluntad. Esa flecha del anhelo ha sido quitada de mí; el veneno de la ignorancia ha sido expulsado. Soy alguien que está con la atención completamente puesta en el Nibbāna”. Dado que él se concibe a sí mismo así, aunque sea contrario a los hechos,⁸ podría perseguir aquellas cosas que no son adecuadas para alguien que está con la atención completamente puesta en el Nibbāna. Podría perseguir la visión de formas inadecuadas con el ojo, podría perseguir sonidos inadecuados con el oído, olores inadecuados con la nariz, sabores inadecuados con la lengua, cosas tangibles inadecuadas con el cuerpo u objetos mentales inadecuados con la mente.

Cuando persigue la visión de formas inadecuadas con el ojo... objetos mentales inadecuados con la mente, la lujuria invade su mente. Con su mente invadida por la lujuria, incurriría en la muerte o en un sufrimiento mortal.

19. Supongamos, Sunakkhatta, que un hombre fuera herido por una flecha densamente untada con veneno, y sus amigos y compañeros, sus parientes y conocidos, trajeran un cirujano. El cirujano cortaría alrededor de la abertura de la herida con un cuchillo, luego buscaría la flecha con una sonda, luego sacaría la flecha y expulsaría el humor venenoso, pero dejando trazas de este. Sabiendo que una traza aún quedaba,⁹ diría: —Buen hombre, te he arrancado la flecha; el veneno ha sido expulsado dejando una traza, pero es incapaz de hacerte daño.

Come solo alimentos adecuados; no comas alimentos inadecuados o la herida puede supurar. De vez en cuando lava la herida y de vez en cuando unge su abertura, para que el pus y la sangre no cubran la abertura de la herida. No camines con el viento y el sol o el polvo y la suciedad que puedan infectar la abertura de la herida. Cuida tu herida, buen hombre, y procura que la herida cicatrice.

20. El hombre pensaría: “La flecha me ha sido arrancada; el veneno ha sido expulsado sin dejar traza, y no es capaz de hacerme daño”. Entonces, él comería alimentos inadecuados y la herida supuraría. No lavaría la herida de vez en cuando ni ungiría la abertura de vez en cuando, y el pus y la sangre cubrirían la abertura de la herida. Caminaría con el viento y el sol, y el polvo y la suciedad infectarían la abertura de la herida. No cuidaría de su herida, ni procuraría que la herida sanara. Entonces, tanto porque hace lo que no conviene como porque quedó un remanente cuando se expulsó el humor fétido y venenoso, la herida se hincharía y con su hinchazón incurriría en la muerte o en un sufrimiento mortal.

21. Así también, Sunakkhatta, es posible que algún bhikkhu aquí pueda pensar así: “El anhelo ha sido llamado una flecha por el *Samaṇa*; el veneno de la ignorancia se esparce por el deseo, la lujuria y la mala voluntad. Me he quitado esa flecha del anhelo; el veneno de la ignorancia ha sido expulsado. Soy alguien que está con la atención completamente puesta en Nibbāna”. Debido a que él se concibe a sí mismo así, aunque sea contrario a los hechos, podría perseguir aquellas cosas que no son adecuadas para alguien que está con la atención completamente puesta en Nibbāna... (Como arriba) ... Con su mente invadida por la lujuria, incurriría en la muerte o en un sufrimiento mortal.

22. Porque en la disciplina del Noble, Sunakkhatta, “la muerte” se refiere a cuando uno abandona el entrenamiento y vuelve a la vida inferior; y se designa “sufrimiento mortal” a cuando uno comete alguna ofensa grave (*pārājika* o *saṅghādisesa*).¹⁰

23. Es posible, Sunakkhatta, que algún bhikkhu aquí pueda pensar así: “El anhelo ha sido llamado una flecha por el *Samaṇa*; el veneno de la ignorancia se esparce por el deseo, la lujuria y la mala voluntad. Esa flecha del anhelo ha sido quitada de mí; el veneno de la ignorancia ha sido expulsado. Soy alguien que está completamente concentrado en el Nibbāna”. Siendo alguien que realmente está con la atención completamente puesta en el Nibbāna, no perseguiría aquellas cosas que no son adecuadas para alguien que está con la atención completamente puesta en el Nibbāna. No perseguiría la vista de formas inapropiadas con el ojo, no perseguiría sonidos inapropiados con el oído, olores inapropiados con la nariz, sabores

inapropiados con la lengua, tangibles inapropiados con el cuerpo, u objetos mentales inapropiados con la mente.

Debido a que no persigue la visión de formas inadecuadas con el ojo... los objetos mentales inadecuados con la mente, la lujuria no invade su mente. Debido a que su mente no está invadida por la lujuria, no incurriría en la muerte o en un sufrimiento mortal.

24. Supongamos, Sunakkhatta, que un hombre fuera herido por una flecha densamente untada con veneno, y sus amigos y compañeros, sus parientes y conocidos trajeran un cirujano. El cirujano cortaría alrededor de la abertura de la herida con un cuchillo, luego buscaría la flecha con una sonda, luego sacaría la flecha y expulsaría el veneno sin dejar traza. Sabiendo que no quedaba rastro, diría: —Buen hombre, te he arrancado la flecha; el veneno ha sido expulsado sin dejar traza, y es incapaz de hacerte daño. Come solo alimentos adecuados; no comas alimentos inadecuados o la herida puede supurar. De vez en cuando lava la herida y de vez en cuando unge su abertura, para que el pus y la sangre no cubran la abertura de la herida. No camines con el viento y el sol, o el polvo y la suciedad podrían infectar la abertura de la herida. Cuida tu herida, buen hombre, y haz que la herida cicatrice.

25. El hombre pensaría: “La flecha me ha sido arrancada; el veneno ha sido expulsado sin dejar traza, y es incapaz de hacerme daño”. Él solo comería alimentos adecuados y la herida no supuraría. De vez en cuando la lavaría y de vez en cuando ungiría la abertura, y el pus y la sangre no cubrirían la abertura de la herida. No caminaría con el viento y el sol, y el polvo y la suciedad no infectarían la abertura de la herida. Él cuidaría de su herida y se encargaría de que la herida sanara. Entonces, tanto por hacer lo que conviene como por no quedar traza al expulsar el humor fétido venenoso, la herida sanaría, y por haber sanado y estar cubierta de piel, no incurriría en muerte ni en sufrimiento mortal.

26. Así también, Sunakkhatta, es posible que algún bhikkhu aquí pueda pensar así: “El deseo ha sido llamado una flecha por el Samaṇa; el veneno de la ignorancia se esparce por el deseo, la lujuria y la mala voluntad. Esa flecha del anhelo ha sido arrancada de mí; el veneno de la ignorancia ha sido expulsado. Soy alguien que está con la atención completamente puesta en el Nibbāna”. Siendo alguien que realmente está completamente concentrado en el Nibbāna, él no perseguiría aquellas cosas que no son adecuadas para alguien que está con la atención completamente puesta en el Nibbāna... (como arriba) ... Debido a que su mente no está invadida por la lujuria, él no incurriría en la muerte o en un sufrimiento mortal.

27. Sunakkhatta, he dado este símil para transmitir un significado. Este es el significado aquí: “Herida” es un término para las seis bases

internas. “Veneno” es un término para la ignorancia. “Flecha” es un término para el deseo. “Sonda” es un término para la atención plena. “Cuchillo” es un término para la sabiduría noble. “Cirujano” es un término para el Tathāgata, el Consumado, el plenamente iluminado.

28. Ese bhikkhu, Sunakkhatta, es alguien que practica la moderación en las seis bases de contacto. Habiendo entendido que la adquisición es la raíz del sufrimiento,¹¹ estando sin adquisición, liberado en la destrucción de las adquisiciones, no es posible que dirija su cuerpo o despierte su mente hacia ninguna adquisición.

29. Supongamos, Sunakkhatta, que hubiera una copa de bronce con una bebida que poseyera un buen color, olor y sabor, pero que estuviera mezclada con veneno, y viniera un hombre que quisiera vivir, no morir, que quisiera placer y retrocediera ante el dolor.¹²

—¿Qué piensas, Sunakkhatta, crees que ese hombre bebería esa copa de bebida, sabiendo que: “Si bebo esto incurriré en la muerte o en un sufrimiento mortal?”

—No, venerable señor.

—Así también, ese bhikkhu es alguien que practica la moderación en las seis bases de contacto. Habiendo entendido que la adquisición es la raíz del sufrimiento, estando sin adquisición, liberado en la destrucción de las adquisiciones, no es posible que dirija su cuerpo o despierte su mente hacia ninguna adquisición.

30. Supongamos, Sunakkhatta, que hubiera una serpiente venenosa mortal, y viniera un hombre que quisiera vivir, no morir, que quisiera placer y retrocediera ante el dolor.

—¿Qué piensas, Sunakkhatta, ese hombre le daría la mano o el pulgar a esa serpiente venenosa mortal, sabiendo que —si me muerde, incurriré en la muerte o en un sufrimiento mortal?

—No, venerable señor.

—Así también, cuando un bhikkhu practica la moderación en las seis bases del contacto, y habiendo entendido que el apego es la raíz del sufrimiento, está sin apego, liberado por la destrucción del apego, no es posible que él dirija su cuerpo o despierte su mente hacia cualquier objeto de apego.

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. Sunakkhatta, hijo de los Licchavianos, quedó satisfecho y deleitado con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.105

1. BB: Ver: M.12 y n.1 correspondiente.
2. BB: *Adhimānena*. MA: Declaran esto por vanidad, considerando que han alcanzado lo que no han logrado.
3. MA: Para dejarles claro su nivel de logro.
4. MA: Debido a que están motivados por el deseo, entonces el pensamiento que surge en el Tathāgata —de enseñar el Dhamma a los verdaderos practicantes— cambia (es decir, se desvanece).
5. BB: *Lokāmisā*. Estas son las cinco ramas del placer sensorial.
6. BB: *Āneñja* (BBS); *āṇañja* (PTS). Éste es un término técnico para los logros meditativos desde el cuarto *jhāna* hasta los cuatro logros inmateriales. Pero dado que los dos logros inmateriales más elevados se tratan por separado, parece que en este *sutta* sólo el cuarto *jhāna* y los dos logros inmateriales inferiores pretenden ser “lo imperturbable”.
7. BB: [Samaṇa]: El Buda.
8. BB: Leyendo con BBS, *evaṃmāni assa atathaṃ samānaṃ*. CPD sugiere que *atathaṃ samānaṃ* puede ser un acusativo absoluto. Este pasaje remite al problema de la autosobreestimación con el que comenzó el discurso.
9. BB: Sigo aquí a PTS, cuya lectura parece compatible con todas las versiones anteriores a BBS. Debido a que más tarde se compara al cirujano con el Tathāgata, y el texto no puede atribuir un error de juicio al Buda, BBS insiste en una aplicación estricta del símil y, por lo tanto, ha “corregido” el texto para que diga *sa-upādiseso ti jānamāno*. Seguí esta lectura en la primera edición, pero ahora creo que fue un error por parte de BBS alterar el texto recibido. No es necesario esperar un paralelismo estricto en la aplicación del símil. SBJ sigue a BBS en la lectura de *sa-upādiseso*, pero conserva *maññamāno*, lo que roza la incoherencia. Todos los editores. tienen *janamāno* como participio en la versión contrastante del símil que se encuentra a continuación. Donde PTS tiene *alañ* justo debajo, deberíamos leer *analañ* con BBS y SBJ, apoyado también por la glosa en MA.
10. BB: Cualquier ofensa de las dos clases, *pārājika* y *saṅghādisesa*; ver: n.12 en M.104. La analogía es difícil de aplicar con total precisión, ya que, si el anhelo y la ignorancia realmente hubieran sido eliminados de él dejando sólo un rastro, el bhikkhu sería un *sekha*; sin embargo, es inconcebible que un *sekha* abandone el entrenamiento o cometa una ofensa impura [grave(?)]. Parece que en este caso la analogía debe ser aplicada libremente, y el

bhikkhu debe entenderse como alguien que imagina falsamente que el anhelo y la ignorancia han sido eliminados en él.

11. BB: Ver: M. 66.17. MA: El *arahant*, liberado en Nibbāna, la destrucción del deseo [al tomarlo] como objeto, nunca desviaría su cuerpo ni despertaría su mente para entregarse a las cinco ramas del placer sensorial.
12. BB: Como en M. 46.19. Sigo a BBS y SBJ, que incluyen *rasasampanno*, término que falta en PTS.

106. Āneñjasappāya Sutta

El camino a lo imperturbable

1. Esto he escuchado.¹ En una ocasión, el Bienaventurado estaba residiendo en el país de Kuru, donde había un pueblo de Kurus llamado Kammāsadhamma. Allí el Bienaventurado se dirigió a los bhikkhus diciendo: —Bhikkhus. —Venerable señor, respondieron. El Bienaventurado dijo esto:

2. —Bhikkhus, los placeres sensoriales,² son transitorios, huecos, falsos, engañosos; son ilusorios y son el parloteo de los necios. Los placeres sensoriales aquí y ahora y los placeres sensoriales en las vidas venideras, las percepciones sensoriales aquí y ahora y las percepciones sensoriales en las vidas venideras: ambos son igualmente el reino de Māra, el dominio de Māra, el cebo de Māra, el coto de caza de Māra. A causa de ellos, surgen estos estados mentales malsanos tales como la codicia, la mala voluntad y la presunción, y constituyen una obstrucción para un noble discípulo que se está entrenando aquí.

(LO IMPERTURBABLE)

3. Allí, bhikkhus, un noble discípulo considera lo siguiente: “Los placeres sensoriales aquí y ahora y los placeres sensoriales en las vidas venideras... constituyen una obstrucción para un noble discípulo que se está entrenando aquí. Supongamos que yo fuera a permanecer con una mente plena y exaltada, habiendo trascendido el mundo y habiendo hecho una firme determinación [de lograr *jhāna*] con la mente.³ Cuando lo haga, no habrá más estados mentales malsanos como la codicia, la mala voluntad y la presunción en mí, y con el abandono de ellos mi mente será ilimitada, inmensurable y bien desarrollada”.

Cuando practica de esta manera y permanece así con frecuencia, su mente adquiere confianza en esta base [la del cuarto *jhāna*].⁴ Una vez que tiene plena confianza, o alcanza lo imperturbable (*āneñja*) o se torna hacia ello con sabiduría. Al disolverse el cuerpo, después de

la muerte, es posible que la conciencia conducente a la continuación [al renacimiento] (*samvattanikaṃ viññāṇaṃ*) pueda pasar [a renacer] en lo imperturbable.⁵ Bhikkhus, se declara que esta es la primera vía dirigida a lo imperturbable.

4. Nuevamente, bhikkhus, un noble discípulo considera así:⁶ “[Hay] placeres sensoriales aquí y ahora y placeres sensoriales en vidas venideras, percepciones sensoriales aquí y ahora y percepciones sensoriales en vidas venideras; cualquiera que sea la forma material [que haya], toda forma material es los cuatro grandes elementos y la forma material que se deriva de los cuatro grandes elementos”.

Cuando practica de esta manera y frecuentemente permanece así, su mente adquiere confianza en dicha base. Una vez que hay plena confianza, o alcanza lo imperturbable [la base del *espacio ilimitado*] ahora o se torna [hacia esa base] con sabiduría. Al disolverse el cuerpo, después de la muerte, es posible que la conciencia conducente a la continuación pase [a renacer] en lo imperturbable. Esto, bhikkhus, se declara que es la segunda vía dirigida a lo imperturbable.

5. Nuevamente, bhikkhus, un noble discípulo considera lo siguiente:⁷ “Placeres sensoriales aquí y ahora y placeres sensoriales en vidas venideras, percepciones sensoriales aquí y ahora y percepciones sensoriales en vidas venideras, formas materiales aquí y ahora y formas materiales en vidas venideras, percepciones de formas aquí y ahora y percepciones de formas en las vidas venideras, ambos son transitorios. No vale la pena deleitarse en lo que es transitorio, no vale la pena darle la bienvenida, no vale la pena aferrarse a ello”.

Cuando practica de esta manera y frecuentemente permanece así, su mente adquiere confianza en esta base. Una vez que hay plena confianza, o alcanza lo imperturbable [la base de la *conciencia ilimitada*] o se torna [hacia la base del *espacio ilimitado*] con sabiduría. Al disolverse el cuerpo, después de la muerte, es posible que la conciencia conducente a la continuación pase [a renacer] en lo imperturbable. Esto, bhikkhus, se declara que es la tercera vía dirigida a lo imperturbable.

(LA BASE DE LA NADA)

6. Nuevamente, bhikkhus, un noble discípulo considera lo siguiente:⁸ “Placeres sensoriales aquí y ahora y placeres sensoriales en vidas venideras, percepciones sensoriales aquí y ahora y percepciones sensoriales en vidas venideras, formas materiales aquí y ahora y formas materiales en vidas venideras, percepciones de formas aquí y ahora y percepciones de formas en vidas venideras, y percepciones de

lo imperturbable, todas son percepciones. Donde estas percepciones cesan sin dejar residuo, eso es lo pacífico, eso es lo sublime, es decir, la base de la *nada*”.

Cuando practica de esta manera y frecuentemente permanece así, su mente adquiere confianza en esta base. Una vez que hay plena confianza, o alcanza la base de la *nada* ahora o se torna [hacia ella] con sabiduría. Al disolverse el cuerpo, después de la muerte, es posible que la conciencia conducente a la continuación pase [a renacer] en la base de la *nada*. Esto, bhikkhus, se declara que es la primera vía dirigida a la base de la *nada*.

7. Nuevamente, bhikkhus, un discípulo noble, que ha ido al bosque o a la raíz de un árbol o a una choza vacía, considera así: “Esto está vacío de un *yo* o de lo que pertenece a un *yo*”.⁹

Cuando practica de esta manera y frecuentemente permanece así, su mente adquiere confianza en esta base. Una vez que hay plena confianza, o alcanza a la base de la *nada* ahora o se torna [hacia ella] con sabiduría. Al disolverse el cuerpo, después de la muerte, es posible que la conciencia conducente a la continuación pueda pasar [a renacer] en la base de la *nada*. Esto, bhikkhus, se declara que es la segunda vía dirigida a la base de la *nada*.

8. Nuevamente, bhikkhus, un noble discípulo considera así: “No soy nada que pertenezca a alguien en ninguna parte, y no hay algo que me pertenezca [como parte de] alguien en ninguna parte”.¹⁰

Cuando practica de esta manera y frecuentemente permanece así, su mente adquiere confianza en esta base. Una vez que hay plena confianza, o alcanza la base de la *nada* ahora o se torna [hacia ella] con sabiduría. Al disolverse el cuerpo, después de la muerte, es posible que la conciencia conducente a la continuación pase [a renacer] en la base de la *nada*. Esto, bhikkhus, se declara que es la tercera vía dirigida a la base de la *nada*.

(LA BASE DE LA NI PERCEPCIÓN NI NO-PERCEPCIÓN)

9. Nuevamente, bhikkhus, un noble discípulo considera lo siguiente: “Placeres sensoriales aquí y ahora y placeres sensoriales en vidas venideras, percepciones sensoriales aquí y ahora y percepciones sensoriales en vidas venideras, formas materiales aquí y ahora y formas materiales en vidas venideras, percepciones de formas aquí y ahora y percepciones de formas en vidas venideras, percepciones de lo imperturbable [cuarto *jhāna* y primeros dos logros inmateriales] y percepciones de la base de la *nada*, todas son percepciones. Donde estas percepciones cesan sin dejar residuo, eso es lo pacífico, eso es lo sublime, es decir, la base de la *ni percepción ni no-percepción*”.

Cuando practica de esta manera y frecuentemente permanece así, su mente adquiere confianza en esta base. Una vez que hay plena confianza, alcanza la base de la *ni percepción ni no-percepción* ahora o se torna [hacia ella] con sabiduría. Al disolverse el cuerpo, después de la muerte, es posible que la conciencia conducente a la continuación pueda pasar [a renacer] en la base de la *ni percepción ni no-percepción*. Esto, bhikkhus, se declara que es la vía dirigida a la base de la *ni percepción ni no-percepción*.

(NIBBĀNA)

10. Cuando se dijo esto, el venerable Ānanda dijo al Bienaventurado: —Venerable señor, aquí un bhikkhu está practicando así: “Puede que no sea, y puede que no sea mío; no será, y no será mío. Lo que existe, lo que ha llegado a ser [los cinco agregados del apego], lo abandono”. Así él obtiene la ecuanimidad.¹¹ Venerable señor, ¿alcanza tal bhikkhu el Nibbāna?

—Aquí, Ānanda, un bhikkhu podría alcanzar el Nibbāna, aquí otro bhikkhu podría no alcanzar el Nibbāna.

—¿Cuál es la causa y la razón, venerable señor, por la que un bhikkhu aquí puede alcanzar el Nibbāna, mientras que otro bhikkhu aquí puede no alcanzar el Nibbāna?

—Aquí, Ānanda, un bhikkhu está practicando así: “Puede que no sea, y puede que no sea mío; no será, y no será mío. Lo que existe, lo que ha llegado a ser, eso lo abandono”. Así obtiene la ecuanimidad. Se deleita en esa ecuanimidad, le da la bienvenida y permanece aferrándose a ella. Mientras lo hace, su conciencia se vuelve dependiente de ella y se aferra a ella. Un bhikkhu con apego, Ānanda, no alcanza el Nibbāna.¹²

11. —Pero, venerable señor, cuando ese bhikkhu se aferra, ¿a qué se aferra?

—A la base de la *ni percepción ni no-percepción*, Ānanda.

—Cuando ese bhikkhu se aferra, venerable señor, parece que se aferra al mejor [objeto de] aferramiento.

—Cuando ese bhikkhu se aferra, Ānanda, se aferra al mejor [objeto de] aferramiento; porque este es el mejor [objeto de] apego, es decir, la base de la *ni percepción ni no-percepción*.¹³

12. —Aquí, Ānanda, un bhikkhu está practicando así: “Puede que no sea, y puede que no sea mío; no será, y no será mío. Lo que existe, lo que ha llegado a ser, eso lo abandono”. Así obtiene la ecuanimidad. No se deleita en esa ecuanimidad, ni la acoge, ni permanece aferrándose a ella. Como no lo hace, su conciencia no se vuelve dependiente de ella y no se aferra a ella. Un bhikkhu sin apego, Ānanda, alcanza el Nibbāna.

13. —¡Es maravilloso, venerable señor, es maravilloso! El Bienaventurado, en efecto, nos ha explicado el cruce de la inundación en dependencia de uno u otro apoyo (*nissāya oghassa nittharaṇā*).¹⁴ Pero, venerable señor, ¿qué es la noble liberación?¹⁵

—Aquí, Ānanda, un noble discípulo considera lo siguiente: “Placeres sensoriales aquí y ahora y placeres sensoriales en vidas venideras, percepciones sensoriales aquí y ahora y percepciones sensoriales en vidas venideras, formas materiales aquí y ahora y formas materiales en vidas venideras, percepciones de formas aquí y ahora y percepciones de formas en vidas venideras, percepciones de lo imperturbable, percepciones de la base de la *nada* y percepciones de la base de la *ni percepción ni no-percepción*: esta es la identidad en la medida en que la identidad se extiende (*esa sakkāyo yāvatā sakkāyo*).¹⁶ Esto es lo Inmortal, es decir, la liberación de la mente a través del desapego”.¹⁷

14. Así, Ānanda, he enseñado el camino dirigido a lo imperturbable, he enseñado el camino dirigido a la base de la *nada*, he enseñado el camino dirigido a la base de la *ni percepción ni no-percepción*, he enseñado el cruce de la inundación en dependencia de uno u otro apoyo, he enseñado la noble liberación.

15. “Lo que debe hacerse por sus discípulos por compasión de parte de un maestro que busca su bienestar y tiene compasión por ellos, eso he hecho por ustedes, Ānanda. Allí están estas raíces de árboles, estas chozas vacías. Mediten, Ānanda, no se demoren, o se arrepentirán más tarde. Esta es nuestra instrucción para ustedes”.

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. El venerable Ānanda quedó satisfecho y deleitado con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.106

1. BB: Ver: n.6, M.105. Aquí también el término “imperturbable” parece comprender sólo el cuarto *jhāna* y los dos logros inmateriales inferiores.
2. MA dice que se pretenden tanto los placeres sensoriales objetivos como las impurezas sensuales.
3. MA comenta: “Haber trascendido el mundo de la esfera de los sentidos y haber determinado con una mente que tiene *jhāna* como objetivo”.
4. MA explica que la frase “su mente adquiere confianza en esta base” significa que obtiene una visión introspectiva encaminada a alcanzar el estado de *arahant* o el acceso al cuarto *jhāna*. Si obtiene acceso al cuarto *jhāna*, esto se convierte en su base para alcanzar “lo imperturbable”, es decir, el cuarto *jhāna* mismo. Pero si obtiene conocimiento, entonces “lo resuelve con sabiduría” profundizando su conocimiento para alcanzar el estado de *arahant*. La expresión “resolución con sabiduría” puede explicar por qué muchas de las siguientes secciones de este *sutta*, aunque culminan en logros a lo largo de la escala de concentración, se expresan en frases apropiadas para el desarrollo del conocimiento introspectivo.
5. MA explica que este pasaje describe el proceso de renacimiento de alguien que no pudo realizar el estado de *arahant* después de alcanzar el cuarto *jhāna*. La “conciencia conducente a la continuación” (*saṃvattanikaṃ viññāṇaṃ*) es la conciencia resultante por la cual esta persona renace, y ésta tiene la misma naturaleza imperturbable que la conciencia kármicamente formativa que alcanzó el cuarto *jhāna*. Dado que la conciencia del cuarto *jhāna* es la que determina el renacimiento, esta persona renacerá en uno de los reinos exaltados correspondientes al cuarto *jhāna*.
6. MA dice que este es el reflejo de quien ha alcanzado el cuarto *jhāna*. Dado que incluye la forma material entre las cosas que deben trascenderse, si alcanza lo imperturbable, alcanza la base del *espacio ilimitado*, y si no alcanza el estado de *arahant*, renace en el plano del *espacio ilimitado*.
7. MA dice que este es el reflejo de alguien que ha alcanzado la base del *espacio ilimitado*. Si alcanza lo imperturbable, alcanza la base de la *conciencia ilimitada* y renace en ese plano si no alcanza el estado de *arahant*.
8. BB: Ésta es la reflexión de quien ha alcanzado la base de la *conciencia ilimitada* y aspira a alcanzar la base de la *nada*.

9. MA llama a esto vacío de dos puntas —la ausencia de “yo” y “mío”— y dice que esta enseñanza de la base de la *nada* se expone a través de la introspección más que de la concentración, lo cual es el enfoque adoptado en la sección anterior. En M. 43.33, se dice que esta contemplación conduce a la liberación de la mente a través de la vacuidad.
 10. MA llama a esto vacío de cuatro puntas y explica así: (i) no se ve a sí mismo en ninguna parte; (ii) no ve un yo propio que pueda ser tratado como algo perteneciente a otro, por ejemplo, como un hermano, amigo, asistente, etcétera; (iii) no ve el yo de otro; (iv) no ve el yo de otro que pueda ser tratado como algo que le pertenece a ese otro. Ms tiene una nota de Ñm: —Estas expresiones [en este párrafo y el siguiente] parecen haber sido lemas estereotipados o descripciones de los logros de la *nada* y la *ni percepción ni no-percepción*, [conceptos adoptados] principalmente no budistas, y a veces utilizadas como base para la noción del cuerpo existente [=identidad]. Véase la nota 19 de Ñm a Vsm XXI, 53 para mayor discusión y otras referencias.
 11. MA comenta: —Si el ciclo de *kamma* no hubiera sido acumulado por mí, ahora no habría para mí el ciclo de resultados; si no acumulo el ciclo de *kamma* ahora, en el futuro no habrá ciclo de resultados. “Lo que existe, lo que ha llegado a ser” son los cinco agregados. La primera parte de la fórmula parece ser nuevamente una formulación condensada de una noción sostenida por no budistas. Varios *suttas* lo identifican como una expresión de la noción de aniquilación, adaptada por el Buda asignándole nuevos significados. Para otras apariciones de esta fórmula, consulte SN iii.55–56, 99, 183, 206; AN iv.69–72, v.63. MA dice que obtiene la ecuanimidad de la introspección, pero en el párrafo §11 parece que también se pretende la ecuanimidad de la base de *ni percepción ni no-percepción*.
- NT: La expresión podría parafrasearse como: “Puede que no sea el resultado de *kamma* pasado, y lo experimentado (por mí) puede no deberse a una resultante kármica. De esta forma, los agregados no serán (debidos a esta causa), ni serán míos (de acuerdo con la doctrina de *anatta*)” —pero esta es solo una interpretación; según el Comentario, la expresión provenía de ciertas sectas y fue adoptada con un sesgo particular que va de acuerdo con la enseñanza del Buda.
12. BB: Aquí hay un juego de palabras que no se puede reproducir con éxito en la traducción. El verbo *parinibbāyati*, traducido como “alcanzar Nibbāna”, también se aplica a apagar un fuego. El logro del Nibbāna es, pues, “apagar” los fuegos de la aidez,

el odio y la ofuscación. *Upādāna*, “aferrarse”, también designa el combustible que consume el fuego. Así, la conciencia continúa en la ronda de renacimientos mientras sea sostenida por el combustible del apego. Cuando las impurezas se extinguen, no hay más combustible para ser consumido por la conciencia y, por lo tanto, el bhikkhu sin apego “se apaga” al alcanzar el Nibbāna. El objeto más sutil del apego, y por lo tanto el combustible más sutil (como lo demostrará el siguiente intercambio), es la base de la *ni percepción ni no-percepción*.

13. MA: Esto se dice con referencia al renacimiento de aquel que alcanza la base de la *ni percepción ni no-percepción*. El significado es que renace en el mejor y más elevado plano de existencia.
14. *Nissāya oghassa nittharaṇā*. MA: El Buda ha explicado el cruce de la inundación para un bhikkhu que utiliza como base (para alcanzar el estado de *arahant*) cualquiera de los logros, desde el tercer *jhāna* hasta el cuarto logro inmaterial.
15. MA: La pregunta de Ānanda tiene como objetivo obtener del Buda un relato de la práctica del meditador de introspección “seca” (*sukkhavipassaka*), que alcanza el estado de *arahant* sin depender de un logro jhánico.
16. *Esa sakkāyo yāvatā sakkāyo*. MA: Ésta es la identidad personal en su totalidad: la ronda de los tres reinos de la existencia; no hay identidad personal fuera de esto.
17. MA dice que se pretende el estado de *arahant* del meditador de “introspección seca”. MT agrega que el estado de *arahant* se llama “el Inmortal” porque tiene el sabor de lo *Inmortal*, y se alcanza sobre la base del Nibbāna —lo *Inmortal*.

107. *Gaṇakamoggallāna Sutta*

A Gaṇaka Moggallāna

1. Esto he escuchado. En una ocasión el Bienaventurado estaba residiendo en Sāvattthī, en el parque del este, en el palacio de la madre de Migāra. Luego, el brahmán Gaṇaka Moggallāna fue a donde se encontraba el Bienaventurado e intercambió saludos con él. Terminada esta cortés y amable charla, se sentó a un lado y dijo al Bienaventurado:

2. —Maestro Gautama, en este palacio de la madre de Migāra puede verse el entrenamiento gradual, la práctica y el progreso graduales, es decir, hasta el último peldaño de la escalera.¹ También entre estos brahmanes, puede verse dicho entrenamiento gradual, práctica y progreso graduales, es decir, en cuanto al estudio. Entre los arqueros también se puede ver un entrenamiento gradual... es decir, en el tiro con arco. Y también entre contadores (*gaṇaka*)² como nosotros, que nos ganamos la vida con la contabilidad, se ve una formación gradual... es decir, en cuanto a contabilidad. Porque cuando tenemos un aprendiz primero le hacemos contar: un uno, dos doces, tres treses, cuatro cuatros, cinco cincos, seis seises, siete setes, ocho ochos, nueve nueves, diez dieces; y le hacemos contar cien también. Ahora bien, Maestro Gautama, ¿es posible también describir el entrenamiento gradual, la práctica y el progreso graduales en este Dhamma y Disciplina (*dhamma vinaya*)?

3. —Es posible, brahmán, describir el entrenamiento gradual, la práctica y el progreso graduales en este Dhamma y Disciplina. Así como, brahmán, cuando un adiestrador de caballos inteligente obtiene un potro de *pura sangre*, primero lo acostumbra a usar el bocado y luego lo entrena más.³ De la misma forma, cuando el Tathāgata obtiene una persona para ser entrenada, primero la disciplina de esta manera: “Ven, bhikkhu, sé virtuoso, restringido con la restricción del Pātimokkha, sé perfecto en conducta y recurso, y viendo el miedo en la más mínima falta, entrena siguiendo los preceptos de entrenamiento”.

4. Cuando, brahmán, el bhikkhu es virtuoso... y al ver el miedo en la más mínima falta, entrena siguiendo los preceptos de entrenamiento,

entonces el Tathāgata lo disciplina aún más: “Ven, bhikkhu, protege las puertas de tus facultades sensoriales. Al ver una forma con el ojo, no te aferres a sus signos y características. Ya que, si dejaras la facultad del ojo sin vigilancia, podrían invadirte estados malsanos de codicia y dolor, practica el camino de su restricción, protege la facultad del ojo, emprende la restricción de la facultad del ojo. Al oír un sonido con el oído... Al oler un olor con la nariz... Al saborear un sabor con la lengua... Al tocar algo tangible con el cuerpo... Al reconocer un objeto mental con la mente, no te aferres a sus signos y características. Ya que, si dejaras la facultad de la mente sin protección, estados nocivos y malsanos podrían invadirte, practica el camino de su restricción, protege la facultad de la mente, emprende la restricción de la facultad de la mente”.

5. Cuando, brahmán, el monje guarda las puertas de sus facultades sensoriales, entonces el Tathāgata lo disciplina aún más, diciéndole: “Ven, bhikkhu, sé moderado en el comer. Reflexionando sabiamente, usa el alimento [obtenido de ofrendas], no por diversión, ni para intoxicarte [con el deleite en el comer], ni en aras de la belleza ni del atractivo físico, sino solo para el mantenimiento y continuidad del cuerpo, para terminar con la incomodidad [del hambre] y para poder llevar la vida santa, considerando: ‘Así pondré fin a las viejas sensaciones [de hambre] sin despertar nuevas sensaciones [debidas a la ingestión excesiva]; y estaré sano y sin culpa, y viviré con comodidad”.

6. Cuando, brahmán, el bhikkhu come con moderación, entonces el Tathāgata lo disciplina aún más: “Ven, bhikkhu, sé devoto de la vigilia. Durante el día, mientras caminas de un lado a otro y te sientas, purifica tu mente de estados obstructivos. En la primera vigilia de la noche, mientras caminas de un lado a otro y te sientas, purifica tu mente de estados obstructivos. En la vigilia intermedia de la noche, debes acostarte sobre el lado derecho, en la postura del león, con un pie superpuesto sobre el otro, atento y plenamente consciente, después de anotar en tu mente el momento de levantarte. Después de levantarte, en la tercera vigilia de la noche, mientras caminas de un lado a otro y te sientas, purifica tu mente de estados obstructivos”.

7. Cuando, brahmán, el bhikkhu se dedica a la vigilia, entonces el Tathāgata lo disciplina aún más: “Ven, bhikkhu, sé plenamente atento y consciente [*sati-sampajañña*; atención plena con comprensión clara]. Actúa con plena conciencia al ir hacia adelante y al regresar; actúa con plena conciencia al mirar hacia adelante y al mirar hacia otro lado; actúa con plena conciencia al flexionar y extender las extremidades; actúa con plena conciencia cuando vistes tus túnicas y cargues la túnica exterior y el cuenco; actúa con plena conciencia al comer, beber, consumir alimentos y probar; actúa con plena

conciencia al defecar y orinar; actúa con plena conciencia al caminar, pararte, sentarte, dormirte, despertarte, hablar y guardar silencio”.

8. Cuando, brahmán, el bhikkhu posee atención plena y plena conciencia, entonces el Tathāgata lo disciplina aún más: “Ven, bhikkhu, ve a un lugar de descanso apartado: el bosque, la raíz de un árbol, una montaña, un barranco, una cueva en la ladera, un osario, una espesura selvática, un espacio abierto, un montón de paja”.

9. Entonces él recurre a un lugar apartado de descanso: el bosque... un montón de paja. Al regresar de su ronda de recolección de alimento, después de la comida, se sienta, cruza las piernas, pone el cuerpo erguido y establece la atención plena ante él. Abandonando la codicia por el mundo, permanece con una mente libre de codicia; purifica su mente de la codicia. Abandonando la mala voluntad y el odio, permanece con una mente libre de mala voluntad, compasivo por el bienestar de todos los seres vivos; purifica su mente de la mala voluntad y el odio. Abandonando la pereza y el letargo, permanece libre de la pereza y letargo, perceptivo de luz, atento y plenamente consciente; purifica su mente de la pereza y el letargo. Abandonando la inquietud y el remordimiento, permanece sin agitación, con una mente interiormente pacífica; purifica su mente de inquietud y remordimiento. Abandonando la duda, permanece habiendo ido más allá de la duda, sin perplejidad acerca de los estados mentales sanos; purifica su mente de la duda.

10. Habiendo abandonado así estos cinco impedimentos —imperfecciones de la mente que debilitan la sabiduría— completamente apartado de los placeres sensoriales, apartado de los estados malsanos, entra y permanece en el primer *jhāna*, que va acompañado de aplicación inicial (*vitakka*) y aplicación sostenida de la mente (*vicāra*), con gozo (*pīti*) y felicidad (*sukha*) nacidos de la reclusión (*viveka*). Con el aquietamiento de la aplicación inicial y la aplicación sostenida de la mente, entra y permanece en el segundo *jhāna*, que tiene confianza interna y unificación mental (*ekaggata*), sin aplicación inicial ni aplicación sostenida de la mente, con gozo y placer nacidos de la concentración.

Con el desvanecimiento del gozo, permanece en la ecuanimidad (*upekkhā*), y plenamente atento y consciente, sintiendo todavía placer con el cuerpo (*kāyena paṭisaṃvedeti*), entra y permanece en el tercer *jhāna*, por lo cual los nobles declaran: “Aquel que tiene ecuanimidad y es plenamente atento tiene una morada placentera”. Con el abandono del placer y el dolor, y con la desaparición previa del gozo y la aflicción, entra y permanece en el cuarto *jhāna*, el cual tiene *ni dolor ni placer*, y posee pureza de atención plena debida a la ecuanimidad (*upekkhāsati pārisuddhi*).

11. Esta es mi instrucción, brahmán, para aquellos bhikkhus que están en el entrenamiento superior, cuyas mentes aún no han alcanzado la meta, que permanecen aspirando a la seguridad suprema con respecto a la esclavitud. Pero estas cosas conducen tanto a una morada placentera aquí y ahora como a la atención plena y la plena conciencia de aquellos bhikkhus que son *arahants* con las corrupciones destruidas, que han vivido la vida santa, que han hecho lo que tenían que hacer, que han dejado la carga, que han alcanzado su propia meta, destruido las cadenas del ser y se encuentran completamente liberados mediante el conocimiento final.⁴

12. Cuando se dijo esto, el brahmán Gaṇaka Moggallāna preguntó al Bienaventurado: —Cuando los discípulos del Maestro Gautama son así aconsejados e instruidos por él, ¿alcanzan todos ellos el Nibbāna, la meta última, o algunos no la alcanzan?

—Cuando, brahmán, les aconsejo e instruyo de esta manera, algunos de mis discípulos alcanzan el Nibbāna, la meta última, y otros no lo alcanzan.

13. —Maestro Gautama, ya que existe el Nibbāna y existe el camino que conduce al Nibbāna y el Maestro Gautama está presente como guía, ¿cuál es la causa y la razón por la cual, cuando los discípulos del Maestro Gautama son así aconsejados e instruidos por él, algunos de ellos alcanzan el Nibbāna, el objetivo final, y algunos no lo alcanzan?

14. —En cuanto a eso, brahmán, te haré una pregunta a cambio, contesta como prefieras. ¿Qué opinas, brahmán? ¿Estás familiarizado con el camino que conduce a Rājagaha?

—Sí, Maestro Gautama, estoy familiarizado con el camino que conduce a Rājagaha.

—¿Qué piensas, brahmán? Supongamos que viniera un hombre que quisiera ir a Rājagaha, y se te acercara y te dijera: —Venerable señor, quiero ir a Rājagaha. Muéstrame el camino a Rājagaha. Entonces le dirías: —Ahora, buen hombre, este camino va a Rājagaha. Síguelo por un rato y verás cierta aldea, avanza un poco más y verás cierto pueblo, avanza un poco más y verás Rājagaha con sus hermosos parques, arboledas, prados y estanques.

Entonces, no obstante haber sido aconsejado e instruido así por ti, ese hombre toma un camino equivocado y se va hacia el oeste. Si luego viniera un segundo hombre que quisiera ir a Rājagaha, y se te acercara diciendo: —Venerable señor, quiero ir a Rājagaha. Muéstrame el camino a Rājagaha. Si entonces le dijeras: —Ahora, buen hombre, este camino va a Rājagaha. Síguelo por un tiempo... y verás Rājagaha con sus hermosos parques, arboledas, prados y estanques. Luego, habiendo sido aconsejado e instruido por ti, ese segundo hombre llega a salvo a Rājagaha.

Ahora bien, brahmán, dado que Rājagaha existe y el camino que conduce a Rājagaha existe y tú estás presente como guía, ¿cuál es la causa y la razón por la cual, cuando esos hombres han sido así aconsejados e instruidos por ti, un hombre toma un camino equivocado y se va hacia el oeste y el otro llega sano y salvo a Rājagaha?

—¿Qué puedo hacer al respecto, Maestro Gautama? Yo sólo soy el que muestra el camino.

—Así también, brahmán, el Nibbāna existe y el camino que conduce al Nibbāna [también] existe y yo estoy presente como guía. Sin embargo, cuando mis discípulos han sido así aconsejados e instruidos por mí, algunos de ellos alcanzan el Nibbāna, el objetivo final, y otros no lo alcanzan. ¿Qué puedo hacer al respecto, brahmán? El Tathāgata es aquel que muestra el camino (*maggakkhāyī Tathāgato*).⁵

15. Cuando se dijo esto, el brahmán Gaṇaka Moggallāna le dijo al Bienaventurado:⁶ —Hay personas que son incrédulas y han abandonado la vida hogareña y han salido a la vida sin hogar, no por la fe sino buscando un sustento, que son fraudulentas, engañosas, traicioneras, altivas, huecas, personalmente vanidosas, de lenguaje rudo, de lenguaje imprudente, descuidadas en sus facultades sensoriales, inmoderadas en el comer, poco dedicadas a la vigilia, despreocupadas por la reclusión, poco respetuosas del entrenamiento, deseosas de lujos, descuidadas, líderes en reincidencia [de faltas], negligentes en la reclusión, perezosas, faltas de energía, despreocupadas, no plenamente conscientes, desconcentradas, con mentes extraviadas, carentes de sabiduría, habladoras. El Maestro Gautama no mora junto a ellas.

Pero hay miembros de clanes que han salido por la fe de la vida del hogar a la vida sin hogar, que no son fraudulentos, engañosos, traicioneros, altivos, huecos, personalmente vanidosos, de lenguaje rudo o imprudente; que son cuidadosos en sus facultades sensoriales, moderados en el comer, dedicados a la vigilia, preocupados por la reclusión, muy respetuosos del entrenamiento, no deseosos de lujos ni descuidados, que están ansiosos por evitar las recaídas, líderes en la reclusión, enérgicos, resueltos, establecidos en la atención plena, plenamente conscientes, concentrados, con mentes unificadas que poseen sabiduría, no habladores. El Maestro Gautama mora junto con estos.

16 Así como la raíz de lirio negro se considera el mejor de los perfumes de raíz y el sándalo rojo se considera el mejor de los perfumes de madera y el jazmín se considera el mejor de los perfumes de flores, así también, el consejo del Maestro Gautama es supremo entre las enseñanzas de hoy (*paramajjadhammesu*).⁷

17. “¡Magnífico, Maestro Gautama! ¡Magnífico, Maestro Gautama! El Maestro Gautama ha aclarado el Dhamma de muchas maneras, como si estuviera poniendo en pie lo que se había derribado, revelando lo que estaba oculto, mostrando el camino a alguien que estaba perdido, o levantando una lámpara en la oscuridad para que aquellos con vista puedan ver formas visibles. Voy al Maestro Gautama en busca de refugio y al Dhamma y al Saṅgha de los bhikkhus. Que el Maestro Gautama me recuerde como un seguidor laico que ha acudido a él en busca de refugio de por vida.

NOTAS M.107

1. MA: No es posible construir una mansión de siete pisos en un solo día. Una vez que se despeja el sitio, desde que se colocan los cimientos hasta que se termina el trabajo de pintura, hay un progreso gradual.
2. BB: Gaṇaka. Su nombre significa “el Contador” Moggallāna.
3. BB: Ver: M. 65.33.
4. BB: Si bien los pasos anteriores de la práctica son medidas necesarias para que los bhikkhus en entrenamiento alcancen el estado de *arahant*, también son beneficiosos para los *arahants* en el sentido de que conducen a “una morada placentera aquí y ahora”. MA identifica esta “morada” con el logro del fruto del *arahant* y explica que algunos *arahants* pueden fructificar fácilmente en cualquier momento, mientras que otros deben aplicarse diligentemente a los pasos de la práctica para lograrlo.
5. BB: *Maggakkhāyī Tathāgato*. Compárese con Dhṛp 276, “Ustedes mismos deben esforzarse; los Tathāgatas sólo muestran el camino”.
6. BB: Lo siguiente es como en M. 5.32.
7. *Paramajjādharmesu*. MA: La doctrina de Gautama es suprema, la más elevada, entre las enseñanzas contemporáneas, es decir, las enseñanzas de los seis maestros externos.

NT: Los seis maestros externos son los maestros famosos que enseñaron en la India durante el periodo en que enseñó el Buda: Makkhali Gosāla, Nigaṇṭha Nātaputta, etcétera, los cuales se denominan “externos” en el sentido de que sus doctrinas se encontraban muy aparte de la dispensación del Buda. Es preciso hacer la distinción para no confundirlos con otros maestros famosos contemporáneos que eran parte de dicha dispensación, por ejemplo el Venerable Mahā Kaccāna y el Venerable Ananda.

108. *Gopakamoggallāna Sutta*

Con Gopaka Moggallāna

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el venerable Ānanda residía en Rājagaha en la arboleda de bambúes, en el santuario de las ardillas, no mucho después de que el Bienaventurado hubiera alcanzado el Nibbāna final.¹

2. Ahora, en esa ocasión, el rey Ajātasattu Vedehiputta de Magadha, sospechando del rey Pajjota, estaba fortificando a Rājagaha.²

3. Entonces, cuando llegó la mañana, el venerable Ānanda se vistió y, tomando su cuenco y su túnica exterior, fue a Rājagaha a buscar ofrendas de alimento. Entonces el venerable Ānanda pensó: “Todavía es demasiado pronto para vagar por alimento en Rājagaha. Supongamos que fuera a ver al brahmán Gopaka Moggallāna en su lugar de trabajo”.

4. Así que el venerable Ānanda fue a ver al brahmán Gopaka Moggallāna en su lugar de trabajo. El brahmán Gopaka Moggallāna vio venir al venerable Ānanda a lo lejos y le dijo: —¡Permítase que venga el Maestro Ānanda! ¡Bienvenido el Maestro Ānanda! Hace mucho que el Maestro Ānanda no encontraba oportunidad de venir aquí. Que el Maestro Ānanda se siente; este asiento está listo. El venerable Ānanda se sentó en el asiento preparado. El brahmán Gopaka Moggallāna tomó un asiento bajo, se sentó a un lado y le preguntó al venerable Ānanda:

5. Maestro Ānanda, ¿hay algún bhikkhu que posea, en todos y cada uno de los sentidos, todas esas cualidades que poseía el Maestro Gautama, consumado y plenamente iluminado?”

—No hay un solo bhikkhu, brahmán, que posea en todos y cada uno de los sentidos todas esas cualidades que poseía el Bienaventurado, Consumado y plenamente iluminado. Porque el Bienaventurado fue el que activó el camino no surgido, el productor del camino no producido, el declarador del camino no declarado; él fue el conocedor del camino, el buscador del camino, el experto en el camino. Pero sus discípulos ahora siguen ese camino y posteriormente se establecen en posesión de este (*sāvaka viharanti pacchā samannāgata*).

6. Pero esta discusión entre el venerable Ānanda y el brahmán Gopaka Moggallāna fue interrumpida; pues entonces el brahmán

Vassakāra, el principal ministro de Magadha,³ mientras supervisaba el trabajo en Rājagaha, fue a donde se encontraba el venerable Ānanda, en el lugar de trabajo del brahmán Gopaka Moggallāna. Intercambió saludos con el venerable Ānanda, y cuando terminó esta conversación cortés y amable, se sentó a un lado y le preguntó al venerable Ānanda: —¿Acerca de qué discusión están sentados aquí ahora, Maestro Ānanda? ¿Y cuál fue su discusión que se interrumpió?

—Brahmán, el brahmán Gopaka Moggallāna me preguntó: “Maestro Ānanda, ¿hay algún bhikkhu que posea en todos y cada uno de los sentidos, todas esas cualidades que poseía el Maestro Gautama, Consumado y plenamente iluminado?” Entonces, le respondí al brahmán Gopaka Moggallāna: —No hay un solo bhikkhu, brahmán, que posea en todos y cada uno de los sentidos todas esas cualidades que poseía el Bienaventurado, Consumado y plenamente iluminado. Porque el Bienaventurado fue el que activó el camino no surgido... Pero sus discípulos ahora siguen ese camino y posteriormente se establecen en posesión de este.

Esta fue nuestra discusión que se interrumpió cuando tú llegaste.

7. —Maestro Ānanda, ¿hay algún bhikkhu que haya sido designado por el Maestro Gautama de esta manera?: “Él será su refugio cuando yo me haya ido, y a quien ahora podemos recurrir”.

—No hay un solo bhikkhu, brahmán, que haya sido designado por el Bienaventurado que sabe y ve, Consumado y plenamente iluminado, así: “Él será su refugio cuando yo me haya ido, y a quien ahora podemos recurrir”.

8. —Pero, Maestro Ānanda, ¿acaso existe algún bhikkhu que haya sido elegido por el Saṅgha y designado por un número de bhikkhus mayores de la siguiente manera?: “Él será nuestro refugio después de que el Bienaventurado se haya ido, y a quien ahora podemos recurrir”.

—No hay un solo bhikkhu, brahmán, que haya sido elegido por el Saṅgha y designado por un número de bhikkhus mayores de la siguiente manera: “Él será nuestro refugio después de que el Bienaventurado se haya ido, y a quien ahora podemos recurrir”.

9. —Pero si no tienen refugio, Maestro Ānanda, ¿cuál es la causa de su concordia?

—No estamos sin un refugio, brahmán. Tenemos un refugio; tenemos el Dhamma como nuestro refugio.

10. —Pero cuando se le preguntó: “Maestro Ānanda, ¿hay algún bhikkhu que haya sido nombrado por el Maestro Gautama así?: ‘Él será su refugio cuando yo me haya ido, y a quien entonces podrán recurrir’”, usted respondió: —No existe tal bhikkhu... a quien ahora podemos recurrir.

Cuando se le preguntó: “¿Maestro Ānanda, existe algún bhikkhu que haya sido elegido por el Saṅgha y designado por un número de bhikkhus mayores de la siguiente manera?: —‘Él será nuestro refugio después de que el Bienaventurado se haya ido, y a quién ahora tenemos como recurso’”, usted respondió: —No existe un solo bhikkhu... a quien recurramos ahora.

Cuando se le preguntó: “Pero si no tienen refugio, Maestro Ānanda, ¿cuál es la causa de su concordia?, usted respondió: —No estamos sin refugio, brahmán. Tenemos un refugio; tenemos el Dhamma como nuestro refugio. Ahora, ¿cómo debe considerarse el significado de estas declaraciones, Maestro Ānanda?

—Brahmán, el Bienaventurado que sabe y ve, Consumado y plenamente iluminado, ha prescrito el curso de entrenamiento para los bhikkhus y ha establecido el *Pātimokkha*. En el día de *Uposatha*, todos los que vivimos en dependencia de un solo distrito de aldeas nos reunimos al unísono, y cuando nos reunimos, le pedimos a alguien que conozca el *Pātimokkha* que lo recite. Si un bhikkhu recuerda una ofensa o una transgresión mientras se recita el *Pātimokkha*, lo hacemos actuar de acuerdo con el Dhamma, de acuerdo con las instrucciones. No son los dignos [venerables] los que nos hacen actuar; es el Dhamma lo que nos hace actuar.⁴

11. —¿Maestro Ānanda, hay algún bhikkhu a quien honren, respeten, rindan reverencia y veneren ahora, y de quien vivan en dependencia honrándolo y respetándolo?

—Hay un bhikkhu, brahmán, a quien ahora honramos, respetamos, reverenciamos y veneramos, y de quien vivimos en dependencia, honrándolo y respetándolo.

12. —Pero cuando se te preguntó: “Maestro Ānanda, ¿existe algún bhikkhu que haya sido designado por el Maestro Gautama...?, usted respondió: —No existe un solo bhikkhu...”. Cuando se le preguntó: “¿Maestro Ānanda, existe algún bhikkhu que haya sido elegido por el Saṅgha ...?”, usted respondió: —No existe tal bhikkhu...

Cuando se le preguntó: “¿Maestro Ānanda, existe algún bhikkhu en particular a quien honre, respete, reverencie y venera, y de quien viva en dependencia honrándolo y respetándolo?”, usted respondió: —Hay un bhikkhu a quien nosotros ahora honramos... y de quien vivimos en dependencia honrándolo y respetándolo. Ahora, ¿cómo debe considerarse el significado de estas declaraciones, Maestro Ānanda?

13. —Hay, brahmán, diez cualidades que inspiran confianza que han sido declaradas por el Bienaventurado que sabe y ve, Consumado y plenamente iluminado. Cuando estas cualidades se encuentran en cualquiera de nosotros, lo honramos, respetamos, reverenciamos

y veneramos, y vivimos en dependencia de él, honrándolo y respetándolo. ¿Cuáles son esas diez?

14. (1) Aquí, brahmán, un bhikkhu es virtuoso, mora restringido con la restricción del *Pātimokkha*, es perfecto en conducta y recurso, y ve el miedo respecto a las faltas más pequeñas; se entrena a sí mismo mediante la adopción de los preceptos de entrenamiento.

15. (2) Ha aprendido mucho, recuerda lo que ha aprendido y consolida lo que ha aprendido. Enseñanzas que son buenas al principio, buenas en el medio y buenas al final, con el significado y el fraseo correctos, y que afirman una vida santa que es absolutamente perfecta y pura: enseñanzas como estas, las ha aprendido, recordado, dominado verbalmente, investigado con la mente y penetrado bien mediante la comprensión [correcta].

16. (3) Está contento con sus túnicas, dádivas, comida, lugar de descanso y requisitos medicinales.

17. (4) Obtiene a voluntad, sin problemas ni dificultades, los cuatro *jhānas* que constituyen la mente superior y proporcionan una permanencia placentera aquí y ahora.

18. (5) Ejerce los diversos tipos de poderes sobrenaturales (*iddhividham paccanubhoti*): habiendo sido uno, se convierte en muchos; habiendo sido muchos, se vuelve uno; aparece y desaparece; atraviesa sin obstáculos un muro, un recinto, una montaña como si atravesara el espacio; se sumerge dentro y fuera de la tierra como si fuera agua; camina sobre el agua sin hundirse como si fuera sobre la tierra; sentado con las piernas cruzadas, viaja en el espacio como un pájaro; con su mano toca y acaricia la luna y el sol tan majestuosos y poderosos; ejerce el dominio corporal incluso hasta el mundo de Brahmā.

19. (6) Con el elemento del oído divino, que está purificado y supera al humano, escucha ambas clases de sonidos, los divinos y los humanos, tanto los que están lejos como los que están cerca.

20. (7) Entiende las mentes de otros seres, de otras personas, habiéndolas abarcado con su propia mente. Él entiende una mente afectada por la lujuria como afectada por la lujuria, y una mente no afectada por la lujuria⁵ como no afectada por la lujuria; entiende una mente afectada por el odio como afectada por el odio y una mente no afectada por el odio como no afectada por el odio; entiende una mente afectada por la ofuscación como afectada por la ofuscación y una mente no afectada por la ofuscación como no afectada por la ofuscación; entiende una mente contraída como contraída y una mente distraída como distraída; entiende una mente exaltada como exaltada y una mente no exaltada como no exaltada; entiende una mente superable como superable y una mente insuperable como insuperable; entiende una mente concentrada como concentrada y

una mente no concentrada como no concentrada; entiende una mente liberada como liberada y una mente no liberada como no liberada.

21. (8) Recuerda sus múltiples vidas pasadas, es decir, un nacimiento, dos nacimientos... (Como en M. 51.24) ... Así, con sus aspectos y detalles, recuerda sus múltiples vidas pasadas.

22. (9) Con el ojo divino, que es purificado y supera al humano, ve morir y reaparecer a los seres, inferiores y superiores, hermosos y feos, afortunados y desafortunados, y comprende cómo los seres renacen según sus acciones.

23. (10) Al darse cuenta por sí mismo, con conocimiento directo, aquí y ahora entra y permanece en la liberación de la mente y la liberación por medio de la sabiduría que no tienen mancha con la destrucción de las corrupciones.

Estas, brahmán, son las diez cualidades que inspiran confianza que han sido declaradas por el Bienaventurado que sabe y ve, Consumado y plenamente iluminado. Cuando estas cualidades se encuentran en cualquiera de nosotros, honramos a ese bhikkhu, lo respetamos, lo reverenciamos y veneramos, y vivimos en dependencia de él, honrándolo y respetándolo.

24. Cuando se dijo esto, el brahmán Vassakāra, el ministro de Magadha, dijo al general Upananda: —¿Qué piensas, general? Cuando estos dignos venerables honran al que debe ser honrado, respetan al que debe ser respetado, reverencian al que debe ser reverenciado y veneran al que debe ser venerado, ciertamente honran al que debe ser honrado... y veneran al que debe ser venerado. Porque si estos dignos no honraran, respetaran, reverenciaran y veneraran a tal persona, entonces ¿a quién podrían honrar, respetar, reverenciar y venerar, y de quién podrían vivir en dependencia honrando y respetando?

25. Entonces el brahmán Vassakāra, el ministro de Magadha, dijo al venerable Ānanda: —¿Dónde vive ahora el Maestro Ānanda?

—Ahora vivo en el Bosquecillo de Bambú, brahmán.

—Espero, Maestro Ānanda, que el Bosquecillo de Bambú sea agradable, tranquilo y sin voces, con una atmósfera de reclusión, alejado de la gente, favorable para el retiro.

—Ciertamente, brahmán, el Bosquecillo de Bambú es placentero... favorable para el retiro gracias a tales guardianes protectores como tú.

—Ciertamente, Maestro Ānanda, que el Bosquecillo de Bambú sea placentero... favorable para el retiro se debe a los dignos venerables que meditan y cultivan la meditación. En una ocasión, Maestro Ānanda, el Maestro Gautama estaba viviendo en Vesālī en el salón con el techo a dos aguas en el Gran Bosque. Entonces fui allí y me acerqué al Maestro Gautama, y de muchas maneras me dio una plática sobre la meditación. El Maestro Gautama era un meditador, cultivó la

meditación y elogió todo tipo de meditación.

26. —El Bienaventurado, brahmán, no elogió todo tipo de meditación, ni condenó todo tipo de meditación. ¿Qué clase de meditación no elogió el Bienaventurado? Aquí, brahmán, alguien mora con su mente obsesionada por la lujuria sensorial, presa de la lujuria sensorial, y no comprende cómo es en realidad el escape de la lujuria sensorial que ha surgido. Mientras alberga lujuria sensorial en su interior; medita, premedita, sobremedita y mal medita.⁶ Mora con su mente obsesionada por la mala voluntad, presa de la mala voluntad... con su mente obsesionada por la pereza y el letargo, presa de la pereza y el letargo... con su mente obsesionada por la inquietud y el remordimiento, presa de la inquietud y del remordimiento... con su mente obsesionada por la duda, presa de la duda, y no comprende cómo es en realidad el escape de la duda surgida. Mientras alberga dudas en su interior; medita, premedita, sobremedita y mal medita.

El Bienaventurado no elogió ese tipo de meditación.

27. ¿Y qué tipo de meditación elogió el Bienaventurado? Aquí, brahmán, bastante apartado de los placeres sensoriales, apartado de los estados malsanos, un bhikkhu entra y permanece en el primer *jhāna*... Con el aquietamiento de la aplicación inicial y la aplicación sostenida de la mente, entra y permanece en el segundo *jhāna*... Con el desvanecimiento también del gozo... entra y permanece en el tercer *jhāna*... Con el abandono del placer y el dolor... entra y permanece en el cuarto *jhāna*... El Bienaventurado elogió ese tipo de meditación.

28. —Parece, Maestro Ānanda, que el Maestro Gautama censuró ese tipo de meditación que debe ser censurado y elogió ese tipo de meditación que debe ser elogiada. Y ahora, Maestro Ānanda, partimos. Estamos ocupados y tenemos mucho que hacer.

—Puedes irte, brahmán, cuando te convenga.

Entonces el brahmán Vassakāra, ministro de Magadha, habiéndose deleitado y regocijado con las palabras del venerable Ānanda, se levantó de su asiento y partió.

29. Luego, poco después de que se hubo ido, el brahmán Gopaka Moggallāna le dijo al venerable Ānanda: —El Maestro Ānanda aún no ha respondido a lo que le preguntamos.

—¿No te dijimos lo siguiente, brahmán? “No hay un solo bhikkhu, brahmán, que posea, en todos y cada uno de los sentidos, todas esas cualidades que poseía el Bienaventurado, Consumado y plenamente iluminado. Porque el Bienaventurado fue el que activó el camino no surgido, el productor del camino no producido, el declarador del camino no declarado; él era el conocedor del camino, el buscador del camino, el experto en el camino. Pero sus discípulos ahora siguen ese camino y posteriormente se establecen en posesión de este”.

NOTAS M.108

1. MA dice que después de que se distribuyeron las reliquias del Buda, el venerable Ānanda había llegado a Rājagaha para la recitación del Dhamma (en el primer Gran Concilio).
2. BB: El rey Pajjota era amigo del rey Bimbisāra de Magadha, a quien había matado su hijo Ajātasattu. Según MA, Ajātasattu pensó que el rey Pajjota podría intentar vengar el asesinato de su amigo.
3. BB: Ver: DN 16.1.2–5 / iii.72–76.
4. BB: La importancia de esta afirmación es que el Saṅgha no se rige por los juicios personales de sus miembros, sino por el Dhamma y el código disciplinario establecidos para la comunidad por el Buda. En esto los bhikkhus siguen el mandato final del Buda: “Lo que les he enseñado y explicado como Dhamma y Disciplina será —cuando yo muera— su maestro”. Ver: DN 16.6.1 / ii.154.
 NT: Vivir en dependencia de un distrito se refiere a que los bhikkhus tienen que salir diariamente a colectar su comida (*piṇḍapāta*) en cierta localidad, pueblo o ciudad, y por ende se dice que están “en dependencia” de tal lugar. En el párrafo §11 se dice que el bhikkhu “vive en dependencia de un bhikkhu”, esto se refiere a la dependencia que se establece cuando el bhikkhu depende de un preceptor (*upajjhāya*) para que lo asista en sus necesidades materiales y espirituales. Cuando una persona ingresa al Saṅgha, lo hace a través de un procedimiento formal (*upasampadā*, la ordenación), en el que se establece una relación de responsabilidad mutua entre el aspirante a bhikkhu y su preceptor, junto con dos maestros.
5. NT: Respecto al término “lujuria” utilizado aquí, ver: n.25, M.43.
6. BB: Ver: n.9, M.50.

109. *Mahāpunṇama Sutta*

El gran discurso en la noche de luna llena

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado estaba residiendo en Sāvathī, en el parque del este, en el palacio de la madre de Migāra.

2. En esa ocasión, en el día de Uposatha del quinceavo día,¹ en la noche de luna llena, el Bienaventurado estaba sentado al aire libre, rodeado por el Saṅgha de bhikkhus.

3. Entonces cierto bhikkhu se levantó de su asiento,² colocó su túnica superior sobre un hombro, y, extendiendo sus manos en saludo reverencial hacia el Bienaventurado, le dijo: —Venerable señor, quisiera preguntarle al Bienaventurado acerca de cierto punto, si el Bienaventurado me diera una respuesta a mi pregunta.

—Siéntate en tu propio asiento, bhikkhu, y pregunta lo que quieras.

Así que el bhikkhu se sentó en su propio asiento y le dijo al Bienaventurado:

4. —¿Acaso no son estos, venerable señor, los cinco agregados afectados por el apego?, es decir: el agregado de forma material afectado por el apego, el agregado de la sensación afectado por el apego, el agregado de la percepción afectado por el apego, el agregado de las formaciones mentales afectado por el apego, y el agregado de la conciencia afectado por el apego.

—Estos, bhikkhus, son los cinco agregados afectados por el apego; es decir: El agregado de forma material afectado por el apego... y el agregado de la conciencia afectado por el apego.

Diciendo: —Bien, venerable señor, el bhikkhu se deleitó y se regocijó con las palabras del Bienaventurado. Luego le hizo otra pregunta:

5. Pero, venerable señor, ¿en qué están enraizados estos cinco agregados afectados por el apego?

—Estos cinco agregados afectados por el apego están enraizados en el deseo (*chandamūlaka*)³, bhikkhu.

6. —Venerable señor, ¿es ese apego lo mismo que estos cinco agregados afectados por el apego, o es el apego algo distinto de los cinco agregados afectados por el apego?⁴

—Bhikkhu, ese apego no es lo mismo que estos cinco agregados afectados por el apego, ni el apego es algo distinto de los cinco agregados afectados por el apego. Es el deseo y la lujuria⁵ con respecto a los cinco agregados afectados por el apego lo que es el apego allí.

7. —Pero, venerable señor, ¿puede haber diversidad en el deseo y la lujuria con respecto a estos cinco agregados afectados por el apego (*chandarāgavemattatā'ti*)?

—Puede haberlo, bhikkhu —dijo el Bienaventurado—. Aquí, bhikkhu, alguien piensa así: “Que mi forma material sea así en el futuro; que mi sensación sea así en el futuro; que mi percepción sea así en el futuro; que mis formaciones mentales sean así en el futuro; que mi conciencia sea así en el futuro”. Por lo tanto, hay diversidad en el deseo y la lujuria con respecto a estos cinco agregados afectados por el apego.

8. —Pero, venerable señor, ¿de qué manera el término “agregados” se aplica a los agregados?

—Bhikkhu, cualquier tipo de forma material, ya sea pasada, futura o presente; interna o externa; burda o sutil; inferior o superior; lejana o cercana; este es el agregado de la forma material. Cualquier tipo de sensación, ya sea... lejana o cercana: este es el agregado de la sensación. Cualquier tipo de percepción, ya sea... lejana o cercana: este es el agregado de la percepción. Cualquier tipo de formación mental ya sea... lejana o cercana: este es el agregado de las formaciones mentales. Cualquier tipo de conciencia, ya sea... lejana o cercana: este es el agregado de la conciencia. Es de esta manera, bhikkhu, que el término “agregado” se aplica a los agregados.

9. —¿Cuál es la causa y condición, venerable señor, para la manifestación del agregado de la forma material? ¿Cuál es la causa y condición para la manifestación del agregado de la sensación... del agregado de la percepción... del agregado de las formaciones mentales... del agregado de la conciencia?

—Los cuatro grandes elementos, bhikkhu, son la causa y la condición para la manifestación del agregado de la forma material. El contacto es la causa y la condición para la manifestación del agregado de la sensación. El contacto es la causa y la condición para la manifestación del agregado de la percepción. El contacto es la causa y condición para la manifestación del agregado de las formaciones mentales. La mentalidad-materialidad es la causa y condición para la manifestación del agregado de la conciencia.⁶

10. —Venerable señor, ¿cómo surge la noción de la identidad?⁷

—Aquí, bhikkhu, una persona ordinaria sin instrucción, que no tiene respeto por los nobles y es inexperta e indisciplinada en su Dhamma, que no tiene consideración por las personas auténticas

y es inexperta e indisciplinada en su Dhamma, considera la forma material como el yo, o el yo como poseedor de forma material, o la forma material como en el yo, o el yo como en la forma material.

Considera la sensación como el yo... la percepción como el yo... las formaciones mentales como el yo... la conciencia como el yo, o el yo como poseedor de conciencia, o la conciencia como en el yo, o el yo como en la conciencia. Así es como surge la noción de la identidad.

11. —Pero, venerable señor, ¿cómo no surge la noción de la identidad?

—Aquí, bhikkhu, un noble discípulo bien instruido, que tiene respeto por los nobles y es hábil y disciplinado en su Dhamma, que tiene respeto por las personas auténticas y es hábil y disciplinado en su Dhamma, no considera la forma material como el yo, o el yo como poseedor de la forma material, o la forma material como en el yo, o el yo como en la forma material.

No considera la sensación como el yo... la percepción como el yo... las formaciones mentales como el yo... la conciencia como el yo, o el yo como poseedor de conciencia, o la conciencia como en el yo, o el yo como en la conciencia.

Así es como la noción de la identidad no llega a ser.

12. —Venerable señor, ¿cuál es la satisfacción?, ¿cuál es el peligro y cuál es el escape en el caso de la forma material? ¿cuál es la satisfacción?, ¿cuál es el peligro y cuál es el escape en el caso de la sensación?... ¿...en el caso de la percepción?... ¿...en el caso de las formaciones mentales?... ¿...en el caso de la conciencia?

—El placer y el gozo, bhikkhu, que surgen en dependencia de la forma material, esta es la gratificación en el caso de la forma material. La forma material es transitoria, insatisfactoria y está sujeta a cambios: este es el peligro en el caso de la forma material. La remoción del deseo y la lujuria, el abandono del deseo y la lujuria por la forma material: este es el escape en el caso de la forma material.

El placer y el gozo que surgen en dependencia de la sensación... en dependencia de la percepción... en dependencia de las formaciones mentales... en dependencia de la conciencia: esta es la gratificación en el caso de la conciencia. La conciencia es transitoria, insatisfactoria y está sujeta a cambios: este es el peligro en el caso de la conciencia. La remoción del deseo y la lujuria, el abandono del deseo y la lujuria por la conciencia: este es el escape en el caso de la conciencia.

13. —Venerable señor, en lo que respecta a este cuerpo con su conciencia y todos los signos externos, ¿cómo puede uno saber y ver (*ñāṇadassana*), de tal manera que no haya el yo-haciendo (*ahaṅkāra*), lo mío-haciendo (*mamaṅkāra*) ni una tendencia subyacente al engreimiento?

—Bhikkhu, cualquier tipo de forma material, ya sea pasada o presente, interna o externa, burda o sutil, inferior o superior, lejana o cercana, uno ve toda forma material como realmente es con la sabiduría adecuada, así: “Esto no es mío, esto no soy yo, esto no es mi yo”.

Cualquier tipo de sensación, ya sea... Cualquier tipo de percepción, ya sea... Cualquier tipo de formación mental, ya sea... Cualquier tipo de conciencia, ya sea... uno ve con sabiduría así: “Esto no es mío, esto no soy yo, esto no es mi yo”. Cuando uno sabe y ve de esa manera con respecto a este cuerpo con su conciencia y todo signo externo, entonces es cuando no hay un *yo-haciendo*, un *lo mío-haciendo* y no se da la tendencia subyacente al engreimiento”.

14. Entonces, en la mente de cierto bhikkhu surgió este pensamiento: “Entonces, parece que la forma material no es el yo, la sensación no es el yo, la percepción no es el yo, las formaciones mentales no son el yo, la conciencia no es el yo. ¿A qué yo, entonces, afectarán las acciones realizadas por el *no yo*?”⁸

Entonces el Bienaventurado, sabiendo en su mente el pensamiento presente en la mente de ese bhikkhu, se dirigió a los bhikkhus así: — Es posible, bhikkhus, que algún hombre descarriado aquí, obtuso e ignorante, con su mente dominada por el anhelo, pueda pensar que él puede superar la dispensación del Maestro así: “Entonces, parece que la forma material no es el yo... la conciencia no es el yo. Entonces, ¿a qué yo afectarán las acciones hechas por el *no yo*?” Ahora, bhikkhus, ustedes han sido entrenados por mí a través de interrogatorios en varias ocasiones con respecto a varias cosas.⁹

15. Bhikkhus, ¿qué piensan? ¿La forma material es permanente o transitoria?

—Transitoria, venerable señor.

—¿Lo transitorio es sufrimiento o felicidad?

—Sufrimiento, venerable señor.

—Lo que es transitorio, sufrimiento y está sujeto a cambios, ¿acaso es adecuado considerarlo como: —Esto es mío; esto soy yo; esto es mi yo?

—No, venerable señor.

—Bhikkhus, ¿qué opinan? ¿Es la sensación... la percepción... las formaciones mentales... la conciencia, permanente o transitoria?

—Transitoria, venerable señor.

—¿Lo transitorio es sufrimiento o felicidad?

—Sufrimiento, venerable señor.

—Lo que es transitorio, sufrimiento y está sujeto a cambios, ¿acaso es adecuado considerarlo como: —Esto es mío; esto soy yo; esto es mi yo?

—No, venerable señor.

16. —Por lo tanto, bhikkhus, cualquier tipo de forma material, ya sea pasada, futura o presente... toda forma material debe ser vista como realmente es con la sabiduría adecuada, así: “Esto no soy, esto no es mío, esto no es mi yo”.

Cualquier tipo de sensación, sea la que sea... Cualquier tipo de percepción, sea la que sea... Cualquier tipo de formación mental, sea la que sea... Cualquier tipo de conciencia, sea la que sea... toda conciencia debe ser vista tal cual es con sabiduría adecuada como: “Esto no soy, esto no es mío, esto no es mi yo”.

17. Viendo así, un noble discípulo bien instruido se desencanta con la forma material, se desencanta con la sensación, se desencanta con la percepción, se desencanta con las formaciones mentales, y se desencanta con la conciencia.

18. Estando desencantado, se torna desapasionado. A través del desapasionamiento [su mente] se libera. Cuando se libera, llega el conocimiento: “Está liberada”. Comprende: “El nacimiento ha sido destruido, la vida santa se ha vivido, lo que se tenía que hacer se ha hecho, y ya no hay retorno a algún estado de ser”.

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. Los bhikkhus estuvieron satisfechos y deleitados con las palabras del Bienaventurado.

Ahora, mientras se pronunciaba este discurso, al no apegarse, las mentes de sesenta bhikkhus se liberaron de las corrupciones.¹⁰

NOTAS M.109

1. BB: El día quinceavo de la “quincena” [se especifica como tal ya que, en la división de cuatro meses en ocho partes en la India del tiempo del Buda, la tercera y la séptima parte constaban de catorce días (NT)]. Ver: n.4, M.4 y n.4, M.83.
2. MA explica que este bhikkhu era él mismo un *arahant* y maestro de otros sesenta bhikkhus que vivían con él en el bosque, esforzándose en la meditación. Con la guía de su maestro, habían desarrollado diversos conocimientos profundos, pero no pudieron alcanzar las vías ni los frutos. Por lo tanto, su maestro los llevó a ver al Buda con la esperanza de que él pudiera guiarlos hacia los logros supramundanos. El maestro hace las preguntas, no porque tenga dudas, sino para disipar las dudas de sus discípulos.
3. *Chandamūlakā*. MA glosa *chanda* por *taṇhā*, anhelo [avidez, sed, deseo], que es el origen del sufrimiento comprendido en los cinco agregados.
4. BB: Como en M. 44.6.
5. NT: Ver: n.25, M.43; por otra parte, en Vim., Cap. 8, Sección I se dice que: “Hay dos clases de lujuria: la primera es lujuria por las cosas; la segunda es lujuria por el placer. La lujuria por mansiones celestiales y formas, sonidos, olores, sabores y tangibles que los hombres aman es llamada lujuria por las cosas. Un hombre se aferra a esta lujuria por las cosas y atiende a ella. La separación de esta lujuria mediante [el ejercicio de] la mente y a través de la supresión —esto es soledad, esto es renuncia, esto es libertad, esto es lo no asociado, esto es llamado la separación con respecto a la lujuria”.
6. BB: En el agregado de la forma material, cada uno de los cuatro grandes elementos es una condición para los otros tres y para la forma material derivada. El contacto es una condición para cada uno de los tres agregados intermedios, tal como se dice: “Habiendo hecho contacto uno siente, bhikkhus; tras el contacto uno percibe; mediante el contacto uno desea (SN 35:93 / iv.68)”. MA explica que, en el momento de la concepción, los fenómenos materiales y los tres agregados mentales que surgen son la mentalidad-materialidad que es condición para la conciencia de renacimiento. Durante el curso de la vida, las facultades sensoriales físicas y los objetos de los sentidos, junto con los tres agregados mentales, son la mentalidad-materialidad que es una condición para la conciencia sensorial.

7. BB: Como en M.44, §§7–8.
8. BB: Parece que este bhikkhu tuvo dificultades para comprender cómo el *kamma* puede producir resultados sin un yo que los reciba.
9. BB: Las lecturas de esta frase son muy divergentes en las distintas ediciones. El mismo *sutta* aparece en SN 22:82 / iii.104, y la lectura allí (*paṭipucchā vinītā*) parece preferible a la lectura aquí (en PTS, *paṭicca vinītā*; en BBS, *paṭivinītā*). La traducción aquí sigue el texto del Saṃyutta. La traducción de Ñm, basada en el texto PTS Majjhima, dice: —Ahora, bhikkhus, han sido entrenados por mí en [condicionalidad] dependiente en varias instancias. Ninguna de las versiones es idiomática pāli, y los comentarios de ambos Nikāyas guardan silencio.
10. MA: Los sesenta bhikkhus descartaron sus temas de meditación originales e investigaron un nuevo tema (basado en el discurso del Buda, MT). Sin romper sus posturas, justo en sus asientos, alcanzaron el estado de *arahant*.

110. *Cūlapuṇṇama Sutta*

El discurso menor sobre la noche de luna llena

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado estaba residiendo en Sāvattthī, en el parque del este, en el palacio de la madre de Migāra.

2. En esa ocasión, el día de Uposatha del quinceavo día,¹ en la noche de luna llena, el Bienaventurado estaba sentado al aire libre, rodeado por el Saṅgha de bhikkhus. Luego, examinando al Saṅgha silencioso de bhikkhus, se dirigió a ellos así:

3. —Bhikkhus, ¿sabría una persona falsa (*asappurisa*)² de una persona falsa: “esta persona es una persona falsa”?

—No, venerable señor.

—Bien, bhikkhus. Es imposible, no puede ser, que una persona falsa sepa de otra persona falsa: “esta persona es una persona falsa”. Pero ¿sabría una persona falsa de una persona auténtica: “esta persona es una persona auténtica”?

—No, venerable señor.

—Bien, bhikkhus. Es imposible, no puede ser, que una persona falsa sepa de una persona auténtica: “esta persona es una persona auténtica”.

4. Bhikkhus, una persona falsa está poseída de malas cualidades; se asocia como una persona falsa, quiere como una persona falsa, aconseja como una persona falsa, habla como una persona falsa, actúa como una persona falsa, tiene opiniones como una persona falsa, y da dádivas como una persona falsa.

5. ¿Y cómo es que una persona falsa posee malas cualidades? Aquí, una persona falsa no tiene fe, ni vergüenza, ni miedo de hacer el mal; es ignorante, perezosa, olvidadiza e insensata.

Así es como una persona falsa está poseída de malas cualidades.

6. ¿Y cómo es que una persona falsa se asocia como una persona falsa? Aquí, una persona falsa tiene por amigos y compañeros a esos *samanas* y brahmanes que no tienen fe, ni vergüenza, ni miedo de hacer el mal; los ignorantes, los perezosos, los olvidadizos y los necios.

Así es como una persona falsa se asocia como una persona falsa.

7. ¿Y cómo desea la persona falsa como una persona falsa? Aquí, una persona falsa desea aquello que conduce a su propia aflicción, a la aflicción de otros, y a la aflicción de ambos.

Así es como una persona falsa desea como una persona falsa.

8. ¿Y cómo aconseja una persona falsa como una persona falsa? Aquí, una persona falsa aconseja para su propia aflicción, para la aflicción de los demás y para la aflicción de ambos.

Así es como una persona falsa aconseja como una persona falsa.

9. ¿Y cómo habla una persona falsa como una persona falsa? Aquí, una persona falsa habla palabras falsas, palabras maliciosas, palabras groseras y chismes.

Así es como una persona falsa habla como una persona falsa.

10. ¿Y cómo es que una persona falsa actúa como una persona falsa? Aquí, una persona falsa mata a los seres vivos, toma lo que no se le da y se comporta incorrectamente respecto a los placeres sensoriales.

Así es como una persona falsa actúa como una persona falsa.

11. ¿Y cómo es que una persona falsa tiene nociones como una persona falsa? Aquí, una persona falsa sostiene una noción como esta: “No hay nada dado, nada ofrecido, nada sacrificado; ningún fruto o resultado de buenas y malas acciones; no existe este mundo, no existe el otro mundo; no hay madre, no hay padre;³ no hay ningún ser que renazca espontáneamente; no hay *samaṇas* ni brahmanes buenos y virtuosos en el mundo que se hayan dado cuenta por sí mismos mediante el conocimiento directo y declaren este mundo y el otro mundo”.⁴

Así es como una persona falsa mantiene nociones como una persona falsa.

12. ¿Y cómo es que una persona falsa da regalos como una persona falsa? Aquí, una persona falsa da un regalo descuidadamente, no lo da con su propia mano, lo da sin mostrar respeto, da lo que debe descartarse, lo da con la idea de que nada saldrá de ello.

Así es como una persona falsa da regalos como una persona falsa.

13. Esa persona falsa, así poseída de malas cualidades, que así se asocia como una persona falsa, que desea como una persona falsa, que aconseja como una persona falsa, que habla como una persona falsa, que actúa como una persona falsa, que tiene nociones como una persona falsa y que da regalos como una persona falsa —tras la disolución del cuerpo, después de la muerte— reaparece en el destino de las personas falsas. ¿Y cuál es el destino de las personas falsas? Es el infierno o el mundo animal.

14. Bhikkhus, ¿sabría una persona auténtica de una persona auténtica: “esta persona es una persona auténtica”?

—Sí, venerable señor.

—Bien, bhikkhus. Es posible que una persona auténtica sepa de una persona auténtica: “esta persona es una persona auténtica”. Pero ¿sabría una persona auténtica de una persona falsa: “esta persona es una persona falsa”?

—Sí, venerable señor.

—Bien, bhikkhus. Es posible que una persona auténtica sepa de una persona falsa: “esta persona es una persona falsa”.

15. Bhikkhus, una persona auténtica posee buenas cualidades; se asocia como una persona auténtica, desea como una persona auténtica, aconseja como una persona auténtica, habla como una persona auténtica, actúa como una persona auténtica, tiene nociones como una persona auténtica, y da regalos como una persona auténtica.

16. ¿Y cómo es que una persona auténtica posee buenas cualidades? Aquí una persona auténtica tiene fe, vergüenza y temor de hacer el mal; es erudita, enérgica, atenta y sabia.

Así es como una persona auténtica posee buenas cualidades.

17. ¿Y cómo es que una persona auténtica se asocia como una persona auténtica? Aquí, una persona auténtica tiene como amigos y compañeros a esos *samaṇas* y brahmanes que tienen fe, vergüenza y temor de hacer el mal; que son eruditos, enérgicos, atentos y sabios.

Así es como una persona auténtica se asocia como una persona auténtica.

18. ¿Y cómo es que una persona auténtica desea como una persona auténtica? Aquí, una persona auténtica no desea cosas que conducen a su propia aflicción, ni a la aflicción de otros, ni a la aflicción de ambos.

Así es como una persona auténtica desea como una persona auténtica.

19. ¿Y cómo una persona auténtica aconseja como una persona auténtica? Aquí, una persona auténtica no aconseja para su propia aflicción, para la aflicción de otros ni para la aflicción de ambos.

Así es como una persona auténtica aconseja como una persona auténtica.

20. ¿Y cómo es que una persona auténtica habla como una persona auténtica? Aquí una persona auténtica se abstiene de palabras falsas, de palabras maliciosas, de palabras groseras y de chismes.

Así es como una persona auténtica habla como una persona auténtica.

21. ¿Y cómo es que una persona auténtica actúa como una persona auténtica? Aquí una persona auténtica se abstiene de matar a los

seres vivos, de tomar lo que no se le da, y de la mala conducta en los placeres sensoriales.

Así es como una persona auténtica actúa como una persona auténtica.

22. ¿Y cómo es que una persona auténtica tiene nociones como una persona auténtica? Aquí una persona auténtica sostiene una noción como esta: “Hay lo que se da y lo que se ofrece y lo que se sacrifica; hay fruto y resultado de buenas y malas acciones; existe este mundo y el otro mundo; hay madre y padre; hay seres que renacen espontáneamente; hay *samaṇas* y brahmanes buenos y virtuosos en el mundo que se han dado cuenta por sí mismos mediante el conocimiento directo y declaran este mundo y el otro mundo”.⁵

Así es como una persona auténtica tiene nociones como una persona auténtica.

23. ¿Y cómo es que una persona auténtica da regalos como una persona auténtica? Aquí una persona auténtica da un regalo con cuidado, lo da con su propia mano, lo da mostrando respeto, da un regalo valioso, lo da con la noción de que algo saldrá de ello.

Así es como una persona auténtica da regalos como una persona auténtica.

24. Esa persona auténtica, poseída así de buenas cualidades, que de esa manera se asocia como una persona auténtica, que desea como una persona auténtica, que aconseja como una persona auténtica, que habla como una persona auténtica, que actúa como una persona auténtica, que tiene nociones como una persona auténtica y que da regalos como una persona auténtica —en la disolución del cuerpo, después de la muerte— reaparece en el destino de las personas auténticas.

¿Y cuál es el destino de las personas auténticas? Es la grandeza entre los *devas* o grandeza entre los seres humanos.

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. Los bhikkhus estuvieron satisfechos y deleitados con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.110

1. NT: Ver: n.1, M.109.
2. BB: *Asappurisa*. MA glosa para *pāpapurisa*, un hombre malvado.
3. NT: Se refiere a aquellos con quienes todo(a) hijo(a) tiene una deuda moral de honra, deferencia, respeto y gratitud, por razón de haber sido introducido(a) al mundo por ellos.
4. NT: El párrafo es una expresión del entendimiento incorrecto. Ver: M. 117.5.
5. NT: Esta es una expresión comúnmente encontrada en los *suttas* para definir la comprensión correcta mundana. Ver: M. 117.7. La expresión inicial se refiere a que los actos de generosidad y sacrificio no son en vano, ya que son acciones conducentes a beneficios tanto para los recipientes como para las personas que dan o sacrifican algo, en acuerdo con la ley causal.

2

La división de uno por uno
(*Anupadavagga*)

111. *Anupada Sutta*

Uno por uno tal como ocurrieron

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado residía en Sāvattḥī, en el Bosquecillo de Jeta, el parque de Anāthapiṇḍika. Allí se dirigió a los bhikkhus así: —Bhikkhus. —Venerable señor, respondieron. El Bienaventurado dijo esto:

2. —Bhikkhus, Sāriputta es sabio; Sāriputta tiene gran sabiduría; Sāriputta tiene amplia sabiduría; Sāriputta tiene sabiduría gozosa; Sāriputta tiene sabiduría rápida; Sāriputta tiene sabiduría aguda; Sāriputta tiene sabiduría penetrante. Durante medio mes, bhikkhus, Sāriputta obtuvo conocimiento de los estados uno por uno a medida que ocurrían (*anupadadhammavipassanā*).¹ Ahora bien, el conocimiento de Sāriputta de los estados uno por uno a medida que ocurrían fue este:

3. Aquí, bhikkhus, completamente apartado de los placeres sensoriales, apartado de los estados malsanos, Sāriputta entró y permaneció en el primer *jhāna*, que va acompañado de aplicación inicial y aplicación sostenida de la mente, con gozo y placer nacidos de la reclusión.

4. Y los estados en el primer *jhāna*: la aplicación inicial (*vitakka*), la aplicación sostenida de la mente (*vicāra*), el gozo (*pīti*), la felicidad (*sukha*) y la unificación mental (*citt'ekaggatā*); el contacto (*phassa*), la sensación (*vedanā*), la percepción (*saññā*), la volición (*cetanā*) y la mente (*citta*); el entusiasmo (*chanda*), la decisión (*adhimokkha*), la energía (*virīya*), la atención plena (*satī*), la ecuanimidad (*upekkhā*) y la atención (*manasikāra*): estos estados fueron definidos por él uno por uno a medida que ocurrían.²

Conocidos por él esos estados surgieron, conocidos por él estuvieron presentes, conocidos por él cesaron. Él entendió así: “Así que, en verdad, estos estados, no habiendo sido, vienen a ser; habiendo sido, se desvanecen”. Con respecto a esos estados, permaneció sin atracción y sin repulsión, independiente, desapegado, libre, disociado, con una mente libre de barreras.³

Comprendió: “Hay un escape más allá de esto (*uttarim nissaraṇam*), y con el cultivo de ese [logro], confirmó que lo hay”.⁴

5. Nuevamente, bhikkhus, con el aquietamiento de la aplicación inicial y la aplicación sostenida de la mente, Sāriputta entró y permaneció en el segundo *jhāna*, que tiene confianza interna y unificación mental, sin aplicación inicial ni aplicación sostenida de la mente, con gozo y placer nacidos de la concentración.

6. Y los estados en el segundo *jhāna*: la confianza interna, el gozo, el placer y la unificación mental; el contacto, la sensación, la percepción, la volición y la mente; el entusiasmo, la decisión, la energía, la atención plena, la ecuanimidad y la atención: estos estados fueron definidos por él uno por uno a medida que ocurrían; sabía que esos estados surgían, sabía que estaban presentes, sabía que desaparecían. Él entendió así: "... y con el cultivo de ese [logro], confirmó que lo hay".

7. Una vez más, bhikkhus, con el desvanecimiento del gozo, Sāriputta permaneció en ecuanimidad, y plenamente atento y consciente, aun sintiendo placer con el cuerpo, entró y permaneció en el tercer *jhāna*, debido al cual los nobles declaran: "Aquel que tiene ecuanimidad y es plenamente atento tiene una morada placentera".

8. Y los estados en el tercer *jhāna*: el placer, la atención plena, la comprensión clara (*sampajañña*) y la unificación mental; el contacto, la sensación, la percepción, la volición y la mente; el entusiasmo, la decisión, la energía, la atención plena, la ecuanimidad y la atención: estos estados fueron definidos por él, uno por uno, a medida que ocurrían; sabía que esos estados surgían, sabía que estaban presentes, sabía que desaparecían. Él entendió así: "... y con el cultivo de ese [logro], confirmó que lo hay".

9. Nuevamente, bhikkhus, con el abandono del placer y el dolor, y con la desaparición previa de la alegría y la aflicción, Sāriputta entró y permaneció en el cuarto *jhāna*, el cual tiene: *ni dolor ni placer* y pureza de atención plena debida a la ecuanimidad.

10. Y los estados en el cuarto *jhāna*: la ecuanimidad, la sensación *ni dolorosa ni placentera* (*adukkhamasukhā*), la despreocupación mental debido a la tranquilidad (*passaddhattā cetaso anābhogo*),⁵ la pureza de la atención plena (*satipārisuddhi*) y la unificación de la mente; el contacto, la sensación, la percepción, la volición y la mente; el entusiasmo, la decisión, la energía, la atención plena, la ecuanimidad y la atención: estos estados fueron definidos por él uno por uno a medida que ocurrían; sabía que surgían esos estados, sabía que estaban presentes, sabía que desaparecían. Él entendió así: "... y con el cultivo de ese [logro], confirmó que lo hay".

11. Nuevamente, bhikkhus, con la superación completa de las percepciones de la forma, con la desaparición de las percepciones del impacto sensorial, sin prestar atención a las percepciones de

diversidad, consciente de que el “espacio es ilimitado”, Sāriputta entró y permaneció en la base del *espacio ilimitado* (*ākāsānañcāyatana*).

12. Y los estados en la base del *espacio ilimitado*: la percepción de la base del *espacio ilimitado* y la unificación de la mente; el contacto, la sensación, la percepción, la volición y la mente; el entusiasmo, la decisión, la energía, la atención plena, la ecuanimidad y la atención: estos estados fueron definidos por él, uno por uno, a medida que ocurrían; sabía que esos estados surgían, sabía que estaban presentes, sabía que desaparecían. Él entendió así: “... y con el cultivo de ese [logro], confirmó que lo hay”.

13. Nuevamente, bhikkhus, al superar por completo la base del *espacio ilimitado*, consciente de que “la conciencia es ilimitada”, Sāriputta entró y permaneció en la base de la *conciencia ilimitada* (*viññāṇañcāyatana*).

14. Y los estados en la base de la *conciencia ilimitada*: la percepción de la base de la *conciencia ilimitada* y la unificación de la mente; el contacto, la sensación, la percepción, la volición y la mente; el entusiasmo, la decisión, la energía, la atención plena, la ecuanimidad y la atención: estos estados fueron definidos por él, uno por uno, a medida que ocurrían; sabía que esos estados surgían, sabía que estaban presentes, sabía que desaparecían. Él entendió así: “... y con el cultivo de ese [logro], confirmó que lo hay”.

15. Una vez más, bhikkhus, al superar por completo la base de la *conciencia ilimitada*, consciente de que “no hay nada”, Sāriputta entró y permaneció en la base de la *nada* (*ākiñcaññāyatana*).

16. Y los estados en la base de la *nada*: la percepción de la base de la *nada* y la unificación mental; el contacto, la sensación, la percepción, la volición y la mente; el entusiasmo, la decisión, la energía, la atención plena, la ecuanimidad y la atención: estos estados fueron definidos por él, uno por uno, a medida que ocurrían; sabía que esos estados surgían, sabía que estaban presentes, sabía que desaparecían. Él entendió así: “... y con el cultivo de ese [logro], confirmó que lo hay”.

17. Nuevamente, bhikkhus, al superar completamente la base de la *nada*, Sāriputta entró y permaneció en la base de la *ni percepción ni no-percepción* (*nevasaññā nāsaññāyatana*).

18. Emergió plenamente atento de ese logro. Habiendo hecho esto, contempló los estados que habían pasado, cesado y cambiado, de la siguiente manera: “Así que, en verdad, estos estados, no habiendo sido, vienen a ser; habiendo sido, se desvanecen”.⁶ Con respecto a esos estados, permaneció sin atracción (*anupāyo*), sin repulsión (*anapāyo*), independiente (*anissito*), desapegado (*appaṭibaddho*), libre (*vippamutto*), disociado (*visaṃyutto*), con una mente libre de

barreras (*vimariyādīkatena cetasā*). Él entendió: “Hay un escape más allá, y con el cultivo de ese [logro], confirmó que lo hay”.

19. Una vez más, bhikkhus, al superar por completo la base de la *ni percepción ni no-percepción*, Sāriputta entró y permaneció en el *cese de la percepción y la sensación* (*saññāvedayitanirodha*). Y sus corrupciones fueron destruidas por su visión con sabiduría.⁷

20. Emergió plenamente atento de ese logro. Habiendo hecho esto, recordó los estados que habían pasado, cesado y cambiado, de la siguiente manera: “Así que, en verdad, estos estados, no habiendo sido, vienen a ser; habiendo sido, se desvanecen”.⁸ Con respecto a esos estados, permaneció sin atracción, sin repulsión, independiente, desapegado, libre, disociado, con una mente libre de barreras. Comprendió: “No hay escape más allá, y con el cultivo de ese [logro], confirmó que no lo hay”.⁹

21. Bhikkhus, correctamente hablando, si se dijera de alguien: “Él ha obtenido dominio y perfección (*vasippatto pāramipatto*)”¹⁰ en noble virtud, logrado dominio y perfección en noble concentración, logrado dominio y perfección en noble sabiduría, logrado dominio y perfección en noble liberación”, es de Sāriputta de hecho que, correctamente hablando, esto debería decirse.

22. Bhikkhus, hablando correctamente, si se dijera de alguien: “Él es el hijo del Bienaventurado, nacido de su pecho, nacido de su boca, nacido del Dhamma, creado por el Dhamma, un heredero en el Dhamma, no un heredero de cosas materiales”, es de Sāriputta con certeza, de quien correctamente debería decirse esto.

23. Bhikkhus, la inigualable Rueda del Dhamma puesta en marcha por el Tathāgata es mantenida en su curso correcto por Sāriputta.

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. Los bhikkhus estuvieron satisfechos y deleitados con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.111

1. *Anupadadhammavipassanā*. MA explica que desarrolló una visión de los estados en orden sucesivo mediante los logros meditativos y los factores jhánicos, como se describirá más adelante. El período de dos semanas mencionado corresponde al tiempo entre la ordenación del venerable Sāriputta bajo el Buda hasta y su logro del estado de *arahant* mientras escuchaba al Buda explicar la comprensión de las sensaciones a Dīghanakha (ver: M. 74.14).
2. BB: Los primeros cinco estados de la lista son los factores jhánicos propios del primer *jhāna*; los siguientes estados son componentes adicionales, cada uno de los cuales realiza sus funciones individuales dentro del *jhāna*. Este minucioso análisis de los estados mentales en sus componentes anticipa la metodología del *Abhidhamma* y, por lo tanto, no es coincidencia que el nombre de Sāriputta esté tan estrechamente vinculado con el surgimiento de la literatura del *Abhidhamma*.
3. BB: Todos estos términos significan la supresión temporal de las impurezas por el poder de *jhāna*, no la liberación total de las impurezas mediante su erradicación por la vía más elevada, que el Ven. Sāriputta aún tenía que alcanzar.
4. BB: El “escape más allá” (*uttariṃ nissaraṇaṃ*) aquí es el siguiente logro superior, el segundo *jhāna*.
5. Lectura con BBS ed. *passaddhattā cetaso anābhogo*. MA explica que la preocupación mental por el placer, que persiste en el tercer *jhāna*, ahora se considera burdo, y cuando disminuye hay “despreocupación mental debido a la tranquilidad”. En la edición del PTS la lectura, *passi vedanā*, es ininteligible y claramente un error.
6. BB: Este método introspectivo indirecto debe utilizarse para contemplar el cuarto logro inmaterial, porque este logro, al ser extremadamente sutil, no entra en el ámbito directo de la investigación de los discípulos. Sólo los Budas plenamente iluminados pueden contemplarlo directamente.
7. MA ofrece esta explicación del pasaje, transmitido por “los *theras* de la India”: —Sāriputta cultivó la serenidad y la introspección en conjunción emparejada y realizó el fruto del no retorno. Luego entró en el logro del cese [de la sensación y la percepción], y después de salir de él alcanzó el estado de *arahant*.
8. BB: Dado que no hay factores mentales en el logro del cese, MA dice que aquí “estos estados” deben referirse a los estados de

forma material que ocurrían mientras él alcanzaba el cese, o a los factores mentales del cuarto logro inmaterial precedente.

9. BB: Nótese la comprensión de que “no hay escapatoria más allá” de alcanzar el estado de *arahant*.
10. BB: *Vasippatto paramipatto. Abhiññāvosānapāramippatta*. MA explica como el logro del estado de *arahant*. Éste puede ser el único sentido que tiene la palabra *pāramī* en los cuatro Nikāyas. En la literatura Theravāda posterior, comenzando quizás con obras como el Buddhavaṃsa, esta palabra pasa a significar las virtudes perfeccionadas que un *bodhisatta* debe cumplir durante muchas vidas para alcanzar la Budeidad. En ese contexto corresponde a la *pāramitā* de la literatura Mahāyāna, aunque las listas numéricas de virtudes se superponen sólo en parte.

112. *Chabbidhana Sutta*

La pureza séxtuple

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado residía en Sāvattthī, en el Bosquecillo de Jeta, el parque de Anāthapiṇḍika. Allí se dirigió a los bhikkhus diciendo: —Bhikkhus. —Venerable señor, respondieron. El Bienaventurado dijo esto:

2. —Aquí, bhikkhus, un bhikkhu hace una declaración de conocimiento final así: “Entiendo lo siguiente: el nacimiento ha sido destruido, se ha vivido la vida santa, se ha hecho lo que se tenía que hacer, y ya no hay retorno a ningún estado de ser”.

3. Las palabras de ese bhikkhu no deben ser aprobadas ni desaprobadas. Sin aprobar o desaprobado, se debe plantear la siguiente pregunta: —Amigo, hay cuatro tipos de expresión proclamados correctamente por el bendito que conoce y ve, Consumado y plenamente iluminado. ¿Cuáles cuatro? Se habla de lo visto como se vio; se habla de lo oído tal como se oyó; se habla de lo sentido tal como fue percibido; se habla de lo conocido como fue conocido.¹ Estos, amigo, son los cuatro tipos de expresión correctamente proclamados por el Bienaventurado que conoce y ve, Consumado y plenamente iluminado. ¿Cómo sabe el venerable? ¿Cómo ve, con respecto a estos cuatro tipos de expresión, de modo que a través del no aferramiento su mente esté liberada de las corrupciones?

4. Bhikkhus, cuando un bhikkhu es uno con corrupciones destruidas, que ha vivido la vida santa, que hizo lo que tenía que hacerse, dejó la carga, alcanzó la verdadera meta, destruyó los encadenamientos del devenir, y está completamente liberado a través del conocimiento final, esta es la forma natural de responder:

“Amigos, con respecto a lo visto, permanezco no atraído, no repelido, independiente, desapegado, libre, disociado, con una mente liberada de las barreras.² En relación con lo escuchado... En relación con lo sentido... En relación con lo conocido, permanezco no atraído, no repelido, independiente, desapegado, libre, disociado, con una mente liberada de las barreras. Es sabiendo así, viendo así, con respecto a estos cuatro tipos de expresión, que, al no aferrarse a ellos, mi mente está liberada de las corrupciones”.

5. —Diciendo “bien”, uno puede deleitarse y regocijarse en esas palabras del bhikkhu. Habiendo hecho esto, se le puede plantear la siguiente pregunta:

“Amigo, hay estos cinco agregados afectados por el apego, proclamados correctamente por el Bienaventurado que conoce y ve, Consumado y plenamente iluminado. ¿Cuáles cinco? Son el agregado de la forma material afectado por el apego, el agregado de la sensación afectado por el apego, el agregado de la percepción afectado por el apego, el agregado de las formaciones mentales afectadas por el apego y el agregado de conciencia afectado por el apego. Estos, amigo, son los cinco agregados afectados por el apego, proclamados correctamente por el Bienaventurado que conoce y ve, Consumado y plenamente iluminado. ¿Cómo sabe el venerable, cómo ve, con respecto a estos cinco agregados afectados por el apego, de modo que, al no aferrarse a ellos, su mente esté liberada de las corrupciones?”

6. —Bhikkhus, cuando un bhikkhu es uno con corrupciones destruidas... y está completamente liberado a través del conocimiento final, esta es la forma natural de responder:

“Amigos, habiendo sabido que la forma material es débil (*abala*), sujeta a desvanecimiento (*virāga*) y que no provee confort, con la destrucción, desvanecimiento, cese, renuncia y abandono de la atracción y el apego por la forma material, a los puntos de vista mentales, a las adherencias y a las tendencias subyacentes con respecto a la forma material,³ he entendido que mi mente se ha liberado.

Amigos, habiendo conocido que la sensación... habiendo conocido que la percepción... habiendo conocido que las formaciones mentales... habiendo conocido que la conciencia es débil, que se desvanece y que no provee confort, con la destrucción, desvanecimiento, cese, renuncia y abandono de la atracción y el apego con respecto a la conciencia, los puntos de vista mentales, las adherencias y las tendencias subyacentes con respecto a la conciencia, he entendido que mi mente se ha liberado.

Es sabiendo así, viendo así, con respecto a estos cinco agregados afectados por el apego, que, mediante el no aferramiento, mi mente está liberada de las corrupciones”.

7. —Diciendo “bien”, uno puede deleitarse y regocijarse en esas palabras del bhikkhu. Habiendo hecho esto, se le puede plantear otra pregunta:

“Amigo, hay estos seis elementos proclamados correctamente por el Bienaventurado que conoce y ve, Consumado y plenamente iluminado. ¿Cuáles seis? Son el elemento tierra, el elemento agua, el elemento fuego, el elemento aire, el elemento del espacio y el elemento de la conciencia. Estos, amigo, son los seis elementos proclamados

correctamente por el Bienaventurado que conoce y ve, Consumado y plenamente iluminado. ¿Cómo sabe el venerable, cómo ve, con respecto a estos seis elementos, de modo que, al no aferrarse a ellos su mente esté liberada de las corrupciones?”

8. —Bhikkhus, cuando un bhikkhu es uno con corrupciones destruidas... y está completamente liberado a través del conocimiento final, esta es la forma natural de responder:

“Amigos, he tratado al elemento tierra como *no yo*, sin un yo basado en el elemento tierra.⁴ Y con la destrucción, desvanecimiento, cese, renuncia y abandono de la atracción y el apego basados en el elemento tierra, de puntos de vista mentales, adherencias y tendencias subyacentes basadas en el elemento tierra, he entendido que mi mente está liberada.

Amigos, he tratado el elemento agua... el elemento fuego... el elemento aire... el elemento espacio... el elemento de la conciencia como *no yo*, sin un yo basado en el elemento de la conciencia. Y es con la destrucción, el desvanecimiento, el cese, la renuncia y el abandono de la atracción y el apego basados en el elemento de la conciencia, de los puntos de vista mentales, adherencias y tendencias subyacentes basadas en el elemento de la conciencia, que he comprendido que mi mente está liberada.

Es sabiendo así, viendo así, con respecto a estos seis elementos, que mediante el no apego a ellos mi mente está liberada de las corrupciones”.

9. —Diciendo “bien”, uno puede deleitarse y regocijarse con las palabras de ese bhikkhu. Una vez hecho esto, es posible formular otra pregunta de la siguiente manera:

“Pero, amigo, existen estas seis bases internas y externas correctamente proclamadas por el Bienaventurado que conoce y ve, Consumado y plenamente iluminado. ¿Cuáles seis? Son el ojo y las formas visibles, el oído y los sonidos, la nariz y los olores, la lengua y los sabores, el cuerpo y los objetos tangibles, la mente y los objetos mentales. Estas, amigo, son las seis bases internas y externas justamente proclamadas por el Bienaventurado que conoce y ve, Consumado y plenamente iluminado. ¿Cómo sabe el venerable, y cómo ve, con respecto a estas seis bases internas y externas, para que, al no apearse a ellas su mente esté liberada de las corrupciones?”

10. —Bhikkhus, cuando un bhikkhu es uno con las corrupciones destruidas... y está completamente liberado a través del conocimiento final, esta es la forma natural de responder:

“Amigos, es con la destrucción, el desvanecimiento, el cese, la renuncia y el abandono del deseo, la lujuria, el deleite, el anhelo, la atracción y el apego, y de los puntos de vista mentales, adherencias

y tendencias subyacentes con respecto al ojo, las formas visibles, la conciencia visual, y las cosas cognoscibles [por la mente] a través de la conciencia visual, que he comprendido que mi mente está liberada.⁵

Con la destrucción, el desvanecimiento, el cese, la renuncia y el abandono del deseo, la lujuria, el deleite, el anhelo, la atracción y el apego, y de los puntos de vista mentales, adherencias y tendencias subyacentes con respecto al oído, los sonidos, la conciencia auditiva y las cosas cognoscibles [por la mente] a través de la conciencia auditiva... con respecto a la nariz, los olores, la conciencia olfativa y las cosas cognoscibles [por la mente] a través de la conciencia olfativa... con respecto a la lengua, los sabores, la conciencia gustativa y las cosas cognoscibles [por la mente] a través de la conciencia gustativa... con respecto al cuerpo, los objetos tangibles, la conciencia táctil y las cosas cognoscibles [por la mente] a través de la conciencia táctil... con respecto a la mente, los objetos mentales, la conciencia mental y las cosas cognoscibles [por la mente] a través de la conciencia mental, [es así que] he comprendido que mi mente está liberada.

Es sabiendo así y viendo así, con respecto a estas seis bases internas y externas, que mediante el no apego mi mente está liberada de las corrupciones”.

11. —Diciendo “bien”, uno puede deleitarse y regocijarse con las palabras de ese bhikkhu. Una vez hecho esto, se puede formular la siguiente pregunta de la siguiente manera:

“Pero, amigo, ¿cómo sabe el venerable? ¿cómo ve, de tal forma que, en lo que respecta a este cuerpo con su conciencia y todos los signos externos (*nimitta*), se hayan erradicado en él el engreimiento de formular un yo (*ahankāra*), el apropiarse mediante ‘lo mío’ (*mamankāra*) y la tendencia subyacente al engreimiento (*māna*)?”⁶

12. —Bhikkhus, cuando un bhikkhu es uno con las corrupciones destruidas... y está completamente liberado a través del conocimiento final, esta es la forma natural de responder:

“Amigos, antes, cuando vivía la vida hogareña, era ignorante. Entonces el Tathāgata o su discípulo me enseñaron el Dhamma. Al escuchar el Dhamma adquirí fe en el Tathāgata. Poseyendo esa fe, consideré lo siguiente: “La vida en el hogar está abarrotada y llena de polvo; la vida del que ha salido a la vida sin hogar está abierta de par en par. Mientras se vive en un hogar, no es fácil llevar una vida santa totalmente perfecta y pura como una concha pulida. Supongamos que me afeito el cabello y la barba, me pongo la túnica amarilla y salgo de la vida hogareña a la vida sin hogar”. En una ocasión posterior, abandonando una pequeña o una gran fortuna, abandonando un pequeño o un gran círculo de relaciones, me afeité el cabello y la barba, me puse la túnica amarilla y salí de la vida hogareña a la vida sin hogar”.

13-17. Habiendo salido así y poseyendo el entrenamiento y la forma de vida de los bhikkhus... (Como en M.51, §§14-19) ... purifiqué mi mente de la duda.

18. Habiendo abandonado así estos cinco impedimentos, las imperfecciones de la mente que debilitan la sabiduría, apartado por completo de los placeres sensoriales, apartado de los estados malsanos, entré y permanecí en el primer *jhāna*, que va acompañado de aplicación inicial (*vitakka*) y aplicación sostenida de la mente (*vicāra*), con gozo y placer nacidos de la reclusión. Con el aquietamiento de la aplicación inicial y la aplicación sostenida de la mente, entré y permanecí en el segundo *jhāna*... Con el abandono también del gozo... entré y permanecí en el tercer *jhāna*... Con el abandono del placer y el dolor... entré y permanecí en el cuarto *jhāna*, el cual tiene *ni dolor ni placer* y pureza de atención plena debida a la ecuanimidad.

19. Cuando mi mente concentrada fue así purificada, brillante, sin mancha, libre de imperfecciones, maleable, manejable, estable y habiendo alcanzado la imperturbabilidad, la dirigí al conocimiento de la destrucción de las corrupciones.⁷ Supe directamente, como realmente es, lo siguiente: “Esto es el sufrimiento... Este es el origen del sufrimiento... Este es el cese del sufrimiento... Este es el camino que lleva al cese del sufrimiento”. Supe directamente, tal como es en realidad: “Estas son las corrupciones... Este es el origen de las corrupciones... Este es el cese de las corrupciones... Este es el camino que conduce al cese de las corrupciones”.

20. Cuando supe y vi esto, mi mente se liberó de la corrupción del deseo sensorial, de la corrupción del deseo de existencia [y de no existencia] y de la corrupción de la ignorancia. Cuando fue liberada, llegó el conocimiento: “Está liberada”. Supe directamente: “El nacimiento ha sido destruido, la vida santa ha sido vivida, lo que se tenía que hacer se ha hecho, y ya no hay retorno a ningún estado de ser”.

Es sabiendo así y viendo así, amigos, que con respecto a este cuerpo con su conciencia y todos los signos externos, que el *yo haciendo* (*ahankāra*), *lo mío haciendo* (*mamankāra*) y la tendencia subyacente al engreimiento, han sido erradicados en mí.

21. —Diciendo “bien”, bhikkhus, uno puede deleitarse y regocijarse con las palabras de ese bhikkhu. Habiendo hecho esto, se le debe decir: “Es una ganancia para nosotros, amigo, es una gran ganancia para nosotros, amigo, que podamos ver a un compañero en la vida santa tal como el venerable”.⁸

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. Los bhikkhus estuvieron satisfechos y deleitados con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.112

1. BB: Ver: n.17, M.1.
2. BB: Como en M. 111.4, pero aquí estos términos pretenden expresar la erradicación completa de las impurezas por el camino del *arahant*.
3. MA: Todos estos términos significan anhelo y puntos de vista.
NT: En particular, el término traducido como “desvanecimiento” corresponde a *virāga*, en el pāli original; dicho término es comúnmente traducido como “desapasionamiento”. El venerable Bhikkhu Sujato, en su correspondiente traducción del *sutta* (en www.suttacentral.net) explica que el sentido en que aquí se usa el término es como en el símil en el que antiguamente se escribía sobre hojas de palma el contorno de letras con tinta y posteriormente se rellenaba con color. En el paso final se desvanecía dicho contorno lavando la superficie y así dejando las letras escritas en la forma deseada.
4. MA: La primera frase niega la consideración del elemento tierra como un “yo”, la segunda niega la consideración de los factores materiales y mentales distintos del elemento tierra como un “yo”. El mismo método se aplica a los demás elementos.
5. BB: El texto parece redundante al mencionar ambas formas (*rūpā*) y cosas cognoscibles (por la mente) a través de la conciencia ocular (*cakkhuvīññāṇa-viññātabbā dhammā*). MA menciona dos opiniones propuestas para resolver este problema. En la primera, se sostiene que “formas” se refiere a cosas visibles que realmente entran en el conocimiento, y que “cosas cognoscibles...” se refiere a cosas visibles que cesan sin ser conocidas. La segunda opinión sostiene que el primer término significa toda forma sin distinción, y el segundo término los tres agregados mentales que funcionan en asociación con la conciencia visual.
6. MA explica el *yo haciendo* (*ahankāra*) como engreimiento y el *lo mío haciendo* (*mamankāra*) como anhelo. “Todos los signos externos” (*nimitta*) son objetos externos.
7. MA: El recuerdo de vidas pasadas y el conocimiento del fallecimiento y reaparición de seres (normalmente incluidos en este tipo de exposición) se omiten aquí porque la pregunta originalmente planteada en el párrafo §11 se refería al logro del estado de *arahant*, no a logros mundanos.
8. MA dice que este *sutta* también se llama *Ekavissajjita Sutta* (El Discurso de la única respuesta). A MA le resulta difícil dar cuenta

de las “séxtuples” mencionadas en el título original, ya que sólo cinco preguntas y respuestas han aparecido en el discurso. Sugiere dividir el último elemento en dos: el propio cuerpo con su conciencia y los cuerpos conscientes de los demás, y también menciona otra opinión de que los cuatro nutrientes deberían incluirse como el sexto. Sin embargo, ninguna de estas sugerencias parece convincente, y parece probable que se haya perdido una parte del texto.

113. *Sapurisa Sutta*

La persona auténtica

1. Esto he escuchado.¹ En una ocasión, el Bienaventurado residía en Sāvattthī, en el Bosquecillo de Jeta, el parque de Anāthapiṇḍika. Allí se dirigió a los bhikkhus diciendo: —Bhikkhus. —Venerable señor, respondieron. El Bienaventurado dijo esto:

2. —Bhikkhus, les enseñaré el carácter de una persona auténtica (*sappurisadhamma*) y el carácter de una persona falsa (*asappurisadhamma*). Escuchen y presten atención a lo que diré. —Sí, venerable señor, respondieron los bhikkhus. El Bienaventurado dijo esto:

3. —Bhikkhus, ¿cuál es el carácter de una persona falsa? Aquí, una persona falsa que ha salido [a la vida sin hogar] de una familia aristocrática considera lo siguiente: “He salido de una familia aristocrática; pero estos otros bhikkhus no provienen de familias aristocráticas”. Así que se elogia a sí mismo y menosprecia a los demás por su familia aristocrática. Este es el carácter de una persona falsa.

Pero una persona auténtica considera lo siguiente: “No es debido a la familia aristocrática de uno que se destruyen los estados de deseo, aversión y ofuscación. Aunque alguien que no haya salido de una familia aristocrática, si ha entrado en el camino que concuerda con el Dhamma, entrado en el camino correcto, y se conduce de acuerdo con el Dhamma, debe ser honrado, debe ser elogiado por eso”.

Entonces, poniendo la práctica de la vía en primer lugar, no se alaba a sí misma ni menosprecia a los demás debido a su familia aristocrática. Este es el carácter de una persona auténtica.

4–6. Además, una persona falsa que ha salido de una gran familia... de una familia rica... de una familia influyente considera así: “He salido de una familia influyente; pero estos otros bhikkhus no provienen de familias influyentes”. Así que se elogia a sí misma y menosprecia a los demás debido a su familia influyente. Este también es el carácter de una persona falsa.

Pero una persona auténtica considera lo siguiente: “No es debido a la influencia de la familia que se destruyen los estados de deseo,

aversión, y ofuscación. Aunque alguien no haya salido de una familia influyente, si ha entrado en el camino que concuerda con el Dhamma, ha entrado en el camino correcto y se conduce de acuerdo con el Dhamma, debe ser honrado por eso, debe ser alabado por eso”.

Entonces, poniendo la práctica de la vía en primer lugar, no se elogia a sí misma ni menosprecia a otros debido a su familia influyente. Este también es el carácter de una persona auténtica.

7. Además, una persona falsa que es muy conocida y famosa considera así: “Soy muy conocido y famoso; pero estos otros bhikkhus son desconocidos y son insignificantes”. Así que se elogia a sí misma y menosprecia a los demás debido a su renombre. Este también es el carácter de una persona falsa.

Pero una persona auténtica considera así: “No es por el renombre de uno que se destruyen los estados de deseo, aversión y ofuscación. Aunque alguien no sea muy conocido y famoso, sin embargo, si ha entrado en el camino que concuerda con el Dhamma, ha entrado en el camino correcto y se comporta de acuerdo con el Dhamma, debe ser honrado por eso, debe ser alabado por eso”.

Entonces, poniendo la práctica de la vía en primer lugar, esa persona no se alaba a sí misma ni menosprecia a los demás por su renombre. Este también es el carácter de una persona auténtica.

8. Además, una persona falsa que obtiene túnicas, comida de dádivas, lugares de descanso y artículos medicinales considera lo siguiente: “Obtengo túnicas, comida de dádivas, lugares de descanso y artículos medicinales; pero estos otros bhikkhus no obtienen estas cosas”. De esa forma se elogia a sí misma y menosprecia a los demás debido al beneficio adquirido. Este también es el carácter de una persona falsa.

Pero una persona auténtica considera así: “No es por el beneficio [material] adquirido que se destruyen los estados de deseo, aversión y ofuscación. Aunque alguna persona no obtenga beneficios, si ha entrado en la vía que concuerda con el Dhamma, ha entrado en el camino correcto y se conduce de acuerdo con el Dhamma, debe ser honrada por eso, debe ser alabada por eso”.

Entonces, poniendo la práctica de la vía en primer lugar, no se alaba a sí misma ni menosprecia a los demás a causa del beneficio adquirido. Este también es el carácter de una persona auténtica.

9–20. Además, una persona falsa que es erudita... que es experta en la Disciplina... que es predicadora del Dhamma... que es un habitante del bosque... que usa trapos de desecho... que es quien adquiere su comida [solamente] de dádivas ... que es un habitante de las raíces de los árboles... que es un habitante de un osario... que es un habitante al aire libre... que es una persona que se sienta

continuamente... que es un usuario de cualquier cama... que es alguien que come en una sola sesión considera lo siguiente: “Como en una sola sesión; pero estos otros bhikkhus no comen en una sola sesión”.² De modo que, así se alaba a sí misma y menosprecia a los demás. Este también es el carácter de una persona falsa.

Pero una persona auténtica considera así: “No es por ser alguien que come en una sola sesión que se destruyen los estados de deseo, aversión y ofuscación. Aunque alguien no coma en una sola sesión, si ha entrado en la vía que concuerda con el Dhamma, ha entrado en el camino correcto y se conduce de acuerdo con el Dhamma, debe ser honrada por eso, debe ser elogiada por eso”.

Entonces, poniendo la práctica de la vía en primer lugar, no se alaba a sí misma ni menosprecia a los demás por ser alguien que come en una sola sesión. Este también es el carácter de una persona auténtica.

21. Además, completamente apartado de los placeres sensoriales, apartado de los estados malsanos, una persona falsa entra y permanece en el primer *jhāna*, que va acompañado de aplicación inicial y aplicación sostenida de la mente, con gozo y placer nacidos de la reclusión. Esa persona considera lo siguiente: “He obtenido el logro del primer *jhāna*; pero estos otros bhikkhus no han obtenido el logro del primer *jhāna*”. Y así se alaba a sí misma y menosprecia a los demás por su logro del primer *jhāna*. Este también es el carácter de una persona falsa.

Pero una persona auténtica considera lo siguiente: “El Bienaventurado ha declarado la no identificación (*atammayatā*, lit. ‘no consistiendo en eso’) incluso con el logro del primer *jhāna*; porque, de cualquier manera que conciba, el hecho es siempre distinto de eso”.³

Entonces, poniendo la no identificación en primer lugar, ni se alaba a sí misma ni menosprecia a los demás por su logro del primer *jhāna*. Este también es el carácter de una persona auténtica.

22–24. Además, con el aquietamiento de la aplicación inicial y la aplicación sostenida de la mente, una persona falsa entra y permanece en el segundo *jhāna*... Con el desvanecimiento también del gozo... entra y permanece en el tercer *jhāna*... Con el abandono del placer y el dolor... entra y permanece en el cuarto *jhāna*...

25. Además, con la completa superación de las percepciones de la forma, con la desaparición de las percepciones de impacto sensorial, con la no-atención a las percepciones de diversidad, consciente de que “el espacio es ilimitado”, una persona falsa entra y mora en la base del *espacio ilimitado*...

26. Además, al superar por completo la base del espacio ilimitado, consciente de que “la conciencia es ilimitada”, una persona falsa entra y permanece en la base de la *conciencia ilimitada*...

27. Además, al superar completamente la base de la *conciencia ilimitada*, consciente de que “no hay nada”, una persona falsa entra y permanece en la base de la *nada*...

28. Además, al superar completamente la base de la *nada*, una persona falsa entra y permanece en la base de la *ni percepción ni no-percepción*. Ella considera lo siguiente: “He obtenido el logro de la base de la *ni percepción ni no-percepción*; pero estos otros bhikkhus no han obtenido el logro de la base de *ni percepción ni no-percepción*”. Y así se elogia a sí misma y menosprecia a los demás por su logro de la base de la *ni percepción ni no-percepción*. Este también es el carácter de una persona falsa.

Pero una persona auténtica considera así: “La no identificación incluso con el logro de la base de la *ni percepción ni no-percepción* ha sido declarada por el Bienaventurado; porque, de cualquier forma que se conciba, el hecho es siempre distinto de eso”.

Entonces, poniendo la no identificación en primer lugar, no se alaba a sí misma ni menosprecia a los demás debido a su logro de la base de la *ni percepción ni no-percepción*. Este también es el carácter de una persona auténtica.

29. Además, al superar por completo la base de la *ni percepción ni no-percepción*, una persona auténtica entra y permanece en el *cese de la percepción y la sensación* (*saññāvedayitanirodha*).⁴ Y, entonces, sus corrupciones son destruidas por su visión con sabiduría. Este bhikkhu no concibe nada, no concibe con respecto a nada, no concibe de ninguna manera.⁵

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. Los bhikkhus estuvieron satisfechos y deleitados con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.113

1. NT: Existe un paralelo en cuanto a temática y estilo entre este *sutta* y AN 4.73.
2. BB: Éstas son nueve de las trece prácticas ascéticas analizadas en Vsm II. El “cuidador continuo” (*nesajjika*) observa la práctica de no acostarse nunca, sino de dormir sentado.
3. MA explica la “no identificación” (*atammayatā*, literalmente “no consiste en eso”) como la ausencia de anhelo. Sin embargo, el contexto sugiere que la ausencia de engreimiento puede ser el significado. La afirmación “porque sea cual sea la forma en que lo conciban, el hecho es siempre distinto de eso” (*yena yena hi maññanti tato tam hoti aññathā*) es un enigma filosófico que aparece también en Sn 588, Sn 757 y Ud 3:10. Aunque MA guarda silencio, el comentario de Udāna (a Ud 3:10) lo explica en el sentido de que cualquiera que sea la forma en que la gente mundana conciba cualquiera de los cinco agregados (como uno mismo o como pertenecientes al yo, etcétera), aquello que se concibe resulta ser distinto del aspecto que se le atribuye, debido a que lo concebido no es el yo o la pertenencia de un yo, no es “yo” o “mío”.

NT: La persona auténtica evita la identificación con cualquier estado, ya que —siguiendo la instrucción del Buda— entiende que, mientras conciba un “yo” con relación al estado logrado, su evaluación de este será siempre errónea (esto aplica incluso a *sekhas*). Para el *arahant* queda claro que el hecho del logro es solo el surgimiento y cese de este, sin posterior concepción o identificación alguna, ya que el engreimiento del *yo* ha sido destruido. Mientras el individuo sea un *sekha* aún está sujeto a concebir erróneamente, ya que aún está sujeto a la perversión de la percepción (*saññāvipallāsa*) y aún se encuentra atado por el encadenamiento del *engreimiento sutil del yo* (*māna*).

4. BB: Cabe señalar que no hay ningún pasaje que indique que el hombre falso entra en el *cese de la percepción y la sensación*. A diferencia de los *jhānas* y los logros inmateriales que pueden alcanzar los seres mundanos, el cese es dominio exclusivo de los que no regresan y de los *arahants*.
5. BB: *Na kiñci maññati, na kuhiñci maññati, na kenaci maññati*. Esta es una breve declaración de la misma situación descrita en su totalidad en M. 1.51–146. Sobre “concebir” ver: n.6, M.1.

114. *Sevitabbāsevitabba Sutta*

Para ser y para no ser cultivado

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado residía en Sāvattthī en el Bosquecillo de Jeta, el parque de Anāthapiṇḍika. Allí se dirigió a los bhikkhus diciendo: —Bhikkhus. —Venerable señor, respondieron. El Bienaventurado dijo esto:

2. —Bhikkhus, les enseñaré un discurso sobre lo que debe ser cultivado y lo que no debe ser cultivado. Escuchen y atiendan atentamente a lo que voy a decir. —Sí, venerable señor, respondieron los bhikkhus. El Bienaventurado dijo esto:

(PRIMERA EXPOSICIÓN)

3. —Bhikkhus,¹ la conducta corporal es de dos clases, digo: para ser cultivada y para no ser cultivada. Y, de esta manera, la conducta corporal es lo uno o lo otro.²

La conducta verbal es de dos clases, digo: para ser cultivada y para no ser cultivada. Y [de esta manera] la conducta verbal es lo uno o lo otro.

La conducta mental es de dos clases, digo: para ser cultivada y para no ser cultivada. Y [de esta manera] la conducta mental es lo uno o lo otro.

La inclinación de la mente es de dos clases, digo: para ser cultivada y para no ser cultivada. Y, de esta manera, la inclinación de la mente es lo uno o lo otro.

La adquisición de la percepción (*saññapaṭilābha*) es de dos clases, digo: para ser cultivada y para no ser cultivada. Y, de esta manera, la adquisición de la percepción es lo uno o lo otro.

La adquisición de la noción es de dos clases, digo: para ser cultivada y para no ser cultivada. Y [de esta manera] la adquisición de la noción es lo uno o lo otro.

La adquisición de la individualidad es de dos clases, digo: para ser cultivada y para no ser cultivada. Y, de esta manera, la adquisición de la individualidad es lo uno o lo otro.

(PRIMERA ELABORACIÓN)

4. Cuando se dijo esto, el venerable Sāriputta dijo al Bienaventurado: —Venerable señor, comprendo que el significado detallado de la declaración del Bienaventurado, que ha expuesto brevemente sin explicar el significado detallado, es así:

5. “Bhikkhus, la conducta corporal es de dos tipos, digo: para ser cultivada y para no ser cultivada. Y la conducta corporal es lo uno o lo otro”. Así lo dijo el Bienaventurado. ¿Y con referencia a qué se dijo esto?

Venerable señor, tal conducta corporal que hace que aumenten los estados malsanos y disminuyan los estados sanos en quien la cultiva, no debe ser cultivada. Pero, en cambio, debe cultivarse la conducta corporal que hace disminuir los estados malsanos y aumentar los estados sanos en quien la cultiva.

¿Y qué tipo de conducta corporal hace que aumenten los estados malsanos y disminuyan los sanos en quien la cultiva? Aquí, alguien mata seres vivos; es asesino, sanguinario, dado a los golpes y a la violencia, despiadado para con los seres vivientes. Toma lo que no se le da; toma por medio del robo la riqueza y la propiedad de otros en el pueblo o en el bosque. Se comporta incorrectamente respecto a los placeres sensoriales; tiene relaciones con las mujeres que están protegidas por su madre, padre, madre y padre, hermano, hermana o parientes, que tienen un marido, que están protegidas por la ley, e incluso con aquellas que están engalanadas en señal de compromiso. Tal conducta corporal hace que aumenten los estados malsanos y disminuyan los estados sanos en quien la cultiva.

¿Y qué tipo de conducta corporal hace que los estados malsanos disminuyan y los sanos aumenten en quien la cultiva? Aquí, alguien, abandonando la matanza de seres vivos, se abstiene de matar seres vivos; con la vara y el arma dejadas a un lado, gentil y bondadosamente, permanece compasivo con todos los seres vivos. Abandonando el tomar lo que no se le da, se abstiene de tomar lo que no se le da; no toma por medio del robo la riqueza y la propiedad de otros en el pueblo o en el bosque. Abandonando la mala conducta en los placeres sensoriales, se abstiene de la mala conducta en los placeres sensoriales; no tiene relaciones con mujeres que están protegidas por su madre, padre, madre y padre, hermano, hermana o parientes, que tienen un marido, que están protegidas por la ley, o con aquellas que están engalanadas en señal de compromiso. Tal conducta corporal hace que los estados malsanos disminuyan y los sanos aumenten en quien la cultiva.

Con referencia a esto, el Bienaventurado dijo lo siguiente: “Bhikkhus, la conducta corporal es de dos tipos, yo digo: para ser

cultivada y para no ser cultivada. Y [de esta manera] la conducta corporal es una o la otra”.

6. “Bhikkhus, la conducta verbal es de dos tipos, digo: para ser cultivada y para no ser cultivada. Y la conducta verbal es una o la otra”. Así lo dijo el Bienaventurado. ¿Y con referencia a qué se dijo esto?

Venerable señor, tal conducta verbal que hace que aumenten los estados malsanos y disminuyan los estados sanos en quien la cultiva, no debe ser cultivada. Pero, en cambio, debe cultivarse la conducta verbal que hace que los estados malsanos disminuyan y los estados sanos aumenten en quien la cultiva.

¿Y qué clase de conducta verbal hace que aumenten los estados malsanos y disminuyan los estados sanos en quien la cultiva? Aquí, alguien habla falsedad; cuando habla falsedad y es convocado a un tribunal, a una reunión, o a la presencia de sus parientes, o a su gremio, o a la presencia de la familia real, y se le pregunta como testigo de esta manera: “Entonces, buen hombre, di lo que sabes”; sin embargo, sin saber, dice, “yo sé”, o sabiendo, dice, “no sé”; no viendo, dice, “veo”, o viendo, dice, “no veo”; o con plena conciencia habla mentiras para sus propios fines, o para los fines de otros, o para algún fin mundano insignificante. Habla maliciosamente; repite en otra parte lo que ha oído aquí para separar [a esa gente] de éstos, o repite a esta gente lo que ha oído en otra parte para separar [a esta gente] de aquéllos; por lo tanto, es uno que divide a los que están unidos, un creador de divisiones, uno que disfruta de la discordia, se regocija en la discordia, se deleita en la discordia, alguien que profiere palabras que crean discordia. Habla con dureza; pronuncia palabras que son ásperas, duras, hirientes para los demás, ofensivas para los demás, al borde de la ira, que no conducen a la concentración. Él es un chismoso; habla en el momento equivocado, habla de lo que no es un hecho, habla de lo que es inútil, habla en contra del Dhamma y la Disciplina; en el momento equivocado, pronuncia palabras sin valor, irrazonables, inmoderadas y no beneficiosas. Tal conducta verbal hace que aumenten los estados malsanos y disminuyan los estados sanos en quien la cultiva”.

¿Y qué clase de conducta verbal hace disminuir los estados malsanos y aumentar los sanos en quien la cultiva? Aquí, alguien, abandonando el hablar falsedades, se abstiene de hablar falsedades; cuando es citado a un tribunal, o a una reunión, o a la presencia de sus parientes, o a su gremio, o a la presencia de la familia real, es interrogado como testigo de la siguiente manera: “Entonces, buen hombre, diga lo que sabe”; no sabiendo, dice, “no sé”, o sabiendo, él dice, “yo sé”; no viendo, dice, “no veo”, o viendo, dice, “veo”; no dice mentiras con plena conciencia para sus propios fines, o para los fines de otros, o para algún insignificante fin mundano.

Abandonando el lenguaje malicioso, se abstiene del lenguaje malicioso; no repite en otra parte lo que ha oído aquí para separar [a esa gente] de éstos, ni repite a esta gente lo que ha oído en otra parte para separar [a esta gente] de aquéllos; por eso es el que reúne a los divididos, es promotor de amistades, que goza de la concordia, se deleita en la concordia, es orador de palabras que promueven la concordia.

Abandonando el lenguaje áspero, se abstiene de hablar rudamente; habla palabras que son suaves, agradables al oído y amables, que van al corazón, son corteses, deseadas por muchos y agradables para muchos.

Abandonando el chisme, se abstiene del chisme; habla en el momento adecuado, habla sobre lo que es un hecho, habla sobre lo que es bueno, habla sobre el Dhamma y la Disciplina; en el momento adecuado pronuncia palabras que vale la pena registrar, razonables, moderadas y beneficiosas. Tal conducta verbal hace que los estados malsanos disminuyan y los saludables aumenten en quien la cultiva”.

Entonces fue con referencia a esto que el Bienaventurado dijo: “Bhikkhus, la conducta verbal es de dos tipos, digo: para ser cultivada y para no ser cultivada. Y la conducta verbal es lo uno o lo otro”.

7. “La conducta mental es de dos clases, digo: para ser cultivada y para no ser cultivada. Y la conducta mental es lo uno o lo otro”. Así lo dijo el Bienaventurado. ¿Y con referencia a qué se dijo esto?

Venerable señor, aquella conducta mental que hace que aumenten los estados malsanos y disminuyan los estados sanos en quien la cultiva, no debe ser cultivada. Pero aquella conducta mental que hace que los estados malsanos disminuyan y los estados sanos aumenten en quien la cultiva, debe ser cultivada.

¿Y qué clase de conducta mental hace que aumenten los estados malsanos y disminuyan los estados sanos en quien la cultiva? Aquí, alguien es codicioso; codicia la riqueza y la propiedad de otros así: “¡Oh, que lo que pertenece a otro sea mío!” O tiene una mente de mala voluntad e intenciones de odio así: “¡Que estos seres sean asesinados y sacrificados, que sean cortados, perezcan o sean aniquilados!” Tal conducta mental hace que aumenten los estados malsanos y disminuyan los estados sanos en quien la cultiva.

¿Y qué clase de conducta mental hace que los estados malsanos disminuyan y los sanos aumenten en quien la cultiva? Aquí, alguien no es codicioso; no codicia la riqueza y la propiedad de otros así: “¡Oh, que lo que pertenece a otro sea mío!” Su mente no tiene mala voluntad y tiene intenciones libres de odio así: “¡Que estos seres estén libres de enemistad, aflicción y ansiedad! ¡Que se cuiden a sí mismos felizmente!” Tal conducta mental hace que los estados malsanos disminuyan y los estados sanos aumenten en quien la cultiva.

Con referencia a esto, el Bienaventurado dijo lo siguiente: “Bhikkhus, la conducta mental es de dos tipos, digo: para ser cultivada y para no ser cultivada. Y la conducta mental es o lo uno o lo otro”.³

8. “La inclinación de la mente es de dos clases, digo: para ser cultivada y para no ser cultivada. Y la inclinación de la mente es lo uno o lo otro”. Así lo dijo el Bienaventurado. ¿Y con referencia a qué se dijo esto?

Venerable señor, aquella inclinación de la mente que hace que aumenten los estados malsanos y disminuyan los estados sanos en quien la cultiva, no debe ser cultivada. Pero aquella inclinación de la mente que hace que los estados malsanos disminuyan y los estados sanos aumenten en quien la cultiva, debe ser cultivada.

¿Y qué tipo de inclinación de la mente hace que aumenten los estados malsanos y disminuyan los estados sanos en quien la cultiva? Aquí, alguien es codicioso y mora con la mente infundida de codicia; tiene mala voluntad y mora con su mente infundida de mala voluntad; es cruel y mora con su mente infundida de crueldad.⁴ Tal inclinación de la mente hace que aumenten los estados malsanos y disminuyan los estados sanos en quien la cultiva.

¿Y qué tipo de inclinación de la mente hace que los estados malsanos disminuyan y los sanos aumenten en quien la cultiva? Aquí, alguien no es codicioso y mora con su mente desapegada de la codicia; no tiene mala voluntad y permanece con su mente desapegada de la mala voluntad; no es cruel y permanece con su mente desapegada de la crueldad. Tal inclinación de la mente hace que los estados malsanos disminuyan y los sanos aumenten en quien la cultiva.

Con referencia a esto, el Bienaventurado dijo lo siguiente: “Bhikkhus, la inclinación de la mente es de dos tipos, digo: para ser cultivada y para no ser cultivada. Y la inclinación de la mente es lo uno o lo otro”.

9. “La adquisición de la percepción es de dos clases, digo: para ser cultivada y para no ser cultivada. Y la adquisición de la percepción es lo uno o lo otro”. Así lo dijo el Bienaventurado. ¿Y con referencia a qué se dijo esto?

Venerable señor, aquella adquisición de percepción que hace que aumenten los estados malsanos y disminuyan los estados sanos en quien la cultiva, no debe ser cultivada. Pero aquella adquisición de percepción que hace que los estados malsanos disminuyan y los estados sanos aumenten en quien la cultiva, debe ser cultivada.

¿Y qué tipo de adquisición de percepción hace que aumenten los estados malsanos y disminuyan los estados sanos en quien la cultiva? Aquí, alguien es codicioso y permanece con su percepción infundida de codicia; tiene mala voluntad y permanece con su percepción

infundida de mala voluntad; es cruel y permanece con su percepción infundida de crueldad. Tal adquisición de percepción hace que aumenten los estados malsanos y disminuyan los estados sanos en quien la cultiva.

¿Y qué tipo de adquisición de la percepción hace que los estados malsanos disminuyan y los estados sanos aumenten en quien la cultiva? Aquí, alguien no es codicioso y permanece con su percepción desapegada de la codicia; no tiene mala voluntad y permanece con su percepción desapegada de la mala voluntad; no es cruel y permanece con su percepción desapegada de la crueldad. Tal adquisición de percepción hace que los estados malsanos disminuyan y los sanos aumenten en quien la cultiva.

Así que fue con referencia a esto que el Bienaventurado dijo: “Bhikkhus, la adquisición de la percepción es de dos tipos, digo: para ser cultivada y para no ser cultivada. Y, de esta manera, la adquisición de la percepción es o lo uno o lo otro”.

10. “La adquisición de la noción es de dos clases, digo: para ser cultivada y para no ser cultivada. Y la adquisición de la noción es o lo uno o lo otro”. Así lo dijo el Bienaventurado. ¿Y con referencia a qué se dijo esto?

Venerable señor, aquella adquisición de noción que hace que aumenten los estados malsanos y disminuyan los estados sanos en quien la cultiva, no debe ser cultivada. Pero debe cultivarse aquella adquisición de noción que hace que los estados malsanos disminuyan y los estados sanos aumenten en quien la cultiva.

¿Y qué tipo de adquisición de noción hace que aumenten los estados malsanos y disminuyan los estados sanos en quien la cultiva? Aquí, alguien sostiene una noción como esta: “No hay nada dado, nada ofrecido, nada sacrificado; no hay fruto alguno o resultado de buenas y malas acciones; no hay este mundo, no hay otro mundo; no hay madre, no hay padre;⁵ no hay ningún ser que renazca espontáneamente; no hay *samañas* y brahmanes buenos y virtuosos en el mundo que se han dado cuenta por sí mismos mediante el conocimiento directo y declaran este mundo y el otro mundo”.

Tal adquisición de noción hace que aumenten los estados malsanos y disminuyan los estados sanos en quien la cultiva.

¿Y qué tipo de adquisición de noción hace que disminuyan los estados malsanos y aumenten los estados sanos en quien la cultiva? Aquí alguien sostiene una noción como esta: “Hay lo que se da y lo que se ofrece y lo que se sacrifica; hay fruto y resultado de buenas y malas acciones; existe este mundo y el otro mundo; hay madre y padre; hay seres que renacen espontáneamente; hay *samañas* y brahmanes buenos y virtuosos en el mundo que se han dado cuenta

por sí mismos por conocimiento directo y declaran este mundo y el otro mundo”.

Tal adquisición de noción hace que los estados malsanos disminuyan y los estados sanos aumenten en quien la cultiva.

Con referencia a esto, el Bienaventurado dijo lo siguiente: “Bhikkhus, la adquisición de la noción es de dos tipos, digo: para ser cultivada y para no ser cultivada. Y la adquisición de la noción es lo uno o lo otro”.

11. “La adquisición de la individualidad (*attabhāva* *paṭilābha*) es de dos clases, digo:⁶ para ser cultivada y para no ser cultivada. Y la adquisición de la individualidad es lo uno o lo otro”. Así lo dijo el Bienaventurado. ¿Y con referencia a qué se dijo esto?

Venerable señor, aquella adquisición de individualidad que hace que aumenten los estados malsanos y disminuyan los estados sanos en quien la cultiva no debe ser cultivada. Pero debe cultivarse aquella adquisición de individualidad que hace que los estados malsanos disminuyan y los estados sanos aumenten en quien la cultiva.

¿Y qué clase de adquisición de individualidad hace que aumenten los estados malsanos y disminuyan los estados sanos en quien la cultiva? Aquí, cuando una persona genera una adquisición de individualidad sujeta a la aflicción, aumentan en ella los estados malsanos y disminuyen los saludables, impidiéndole llegar a la consumación (*apariniṭṭhitabhāvāya*).⁷

¿Y qué tipo de adquisición de la individualidad hace que los estados malsanos disminuyan y los sanos aumenten en quien la cultiva? Aquí, cuando una persona genera una adquisición de individualidad libre de aflicción, los estados malsanos disminuyen y los estados sanos aumentan en ella, capacitándola para alcanzar la consumación.

Con referencia a esto, el Bienaventurado dijo lo siguiente: “Bhikkhus, la adquisición de la individualidad es de dos tipos, digo: para ser cultivada y para no ser cultivada. Y, de esta manera, la adquisición de la individualidad es lo uno o lo otro”.

12. Venerable señor, entiendo que el significado detallado de la declaración del Bienaventurado, que ha expuesto brevemente sin exponer el significado detallado, es así.

(PRIMERA APROBACIÓN Y RECAPITULACIÓN)

13. —¡Bien, bien, Sāriputta! Es bueno que comprendas el significado detallado de mi declaración, que expuse brevemente sin exponer el significado detallado.

14–20. (En estos párrafos, el Buda repite textualmente §§5–11, con la sustitución de “Sāriputta” por “venerable señor” y de “por mí” por “por el Bienaventurado”).

21. “Sāriputta, el significado detallado de mi declaración, que expuse en breve, debe considerarse así”.

(SEGUNDA EXPOSICIÓN)

22. Sāriputta, las formas cognoscibles por el ojo son de dos clases, digo: para ser cultivadas y para no ser cultivadas.⁸ Los sonidos cognoscibles por el oído son de dos clases, digo: para ser cultivados y para no ser cultivados. Los olores cognoscibles por la nariz son de dos clases, digo: para ser cultivados y para no ser cultivados. Los sabores cognoscibles por la lengua son de dos clases: para ser cultivados y para no ser cultivados. Los objetos tangibles cognoscibles por el cuerpo son de dos clases, digo: para ser cultivados y para no ser cultivados. Los objetos mentales cognoscibles por la mente son de dos tipos, digo: para ser cultivados y para no ser cultivados.

(SEGUNDA ELABORACIÓN)

23. Cuando se dijo esto, el venerable Sāriputta dijo al Bienaventurado: —Venerable señor, comprendo que el significado detallado de la declaración del Bienaventurado, que él ha expuesto brevemente sin explicar el significado detallado, es así:

24. “Sāriputta, las formas cognoscibles por el ojo son de dos tipos, digo: para ser cultivadas y para no ser cultivadas”. Así lo dijo el Bienaventurado. ¿Y con referencia a qué se dijo esto?

Venerable señor, aquellas formas cognoscibles a simple vista que causan el aumento de los estados malsanos y la disminución de los estados sanos en quien las cultiva, no deben ser cultivadas. Pero aquellas formas cognoscibles por el ojo que causan la disminución de los estados malsanos y el aumento de los estados sanos en quien las cultiva, deben ser cultivadas.

Entonces, con referencia a esto, el Bienaventurado dijo: “Sāriputta, las formas cognoscibles por el ojo son de dos tipos, digo: para ser cultivadas y para no ser cultivadas.

25. “Los sonidos cognoscibles por el oído son de dos tipos, digo...

26. “Los olores cognoscibles por la nariz son de dos tipos, digo...

27. “Los sabores cognoscibles por la lengua son de dos tipos, digo...

28. “Los objetos tangibles cognoscibles por el cuerpo son de dos tipos, digo...

29. “Los objetos mentales cognoscibles por la mente son de dos tipos, digo: para ser cultivados y para no ser cultivados”. Así lo dijo el Bienaventurado. ¿Y con referencia a qué se dijo esto?

Venerable señor; aquellos objetos mentales cognoscibles por la mente que causan el aumento de los estados malsanos y la disminución de los estados sanos en quien los cultiva, no deben ser cultivados. Pero aquellos objetos mentales cognoscibles por la mente que causan la disminución de los estados malsanos y el aumento de los estados sanos en quien los cultiva, deben ser cultivados.

Así que fue con referencia a esto que el Bienaventurado dijo: “Los objetos mentales cognoscibles por la mente son de dos tipos, digo: para ser cultivados y para no ser cultivados”.

30. Venerable señor, entiendo que ese es el significado detallado de la declaración del Bienaventurado, que él ha expuesto brevemente sin exponer el significado detallado.

(SEGUNDA APROBACIÓN Y RECAPITULACIÓN)

31. —¡Bien, bien, Sāriputta! Es bueno que entiendas que el significado detallado de mi declaración, que expuse brevemente sin exponer el significado detallado, es así.

32–37. (En estos párrafos, el Buda repite textualmente §§24–29, con las sustituciones necesarias).

38. Sāriputta, el significado detallado de mi expresión, que yo expuse en breve, debe ser considerado así.

(TERCERA EXPOSICIÓN)

39. Sāriputta, las túnicas son de dos tipos, digo: para ser cultivadas y para no ser cultivadas. La comida de dádivas es de dos clases, digo: para ser cultivada y para no ser cultivada. Los lugares de descanso son de dos clases, digo: para ser cultivados y para no ser cultivados. Los pueblos son de dos clases, digo: para ser cultivados y para no ser cultivados. Las ciudades son de dos clases, digo: para ser cultivadas y para no ser cultivadas. Los distritos son de dos clases, digo: para ser cultivados y para no ser cultivados. Las personas son de dos clases, digo: para ser cultivadas y para no ser cultivadas.

40. Cuando se dijo esto, el venerable Sāriputta le dijo al Bienaventurado: —Venerable señor, entiendo que el significado detallado de la declaración del Bienaventurado, que él ha expuesto brevemente sin explicar el significado detallado, es así:

41. “Sāriputta, las túnicas son de dos tipos, digo: para ser cultivadas y para no ser cultivadas”. Así lo dijo el Bienaventurado. ¿Y con referencia a qué se dijo esto?

Venerable señor, aquellas túnicas que hacen que aumenten los estados malsanos y disminuyan los estados sanos en quien las cultiva,

no deben ser cultivadas. Pero las tónicas que hacen que disminuyan los estados malsanos y aumenten los estados sanos en quien las cultiva, deben ser cultivadas.

Así que fue con referencia a esto que fue dicho por el Bienaventurado: “Sāriputta, las tónicas son de dos tipos, yo digo: para ser cultivadas y para no ser cultivadas”.

42. “La comida de dádivas es de dos tipos, digo...”

43. “Los lugares de descanso son de dos tipos, digo...”

44. “Las aldeas son de dos tipos, digo...”

45. “Los pueblos son de dos clases, digo...”

46. “Las ciudades son de dos tipos, digo...”

47. “Los distritos son de dos clases, digo...”

48. “Las personas son de dos clases, digo: para ser cultivadas y para no ser cultivadas”. Así lo dijo el Bienaventurado. ¿Y con referencia a qué se dijo esto?

Venerable señor, [la asociación con] personas que hacen que aumenten los estados malsanos y los estados sanos disminuyan en quien la cultiva no debe ser cultivada. Pero [la asociación con] aquellas personas que hacen que los estados malsanos disminuyan y los estados sanos aumenten en aquel que la cultiva, debe ser cultivada.

Así que fue con referencia a esto que fue dicho por el Bienaventurado: “Las personas son de dos tipos, digo: para ser cultivadas y para no ser cultivadas”.

49. Venerable señor, entiendo que ese es el significado detallado de la declaración del Bienaventurado, que él ha expuesto brevemente sin exponer el significado detallado.

(TERCERA APROBACIÓN Y RECAPITULACIÓN)

50. —¡Bien, bien, Sāriputta! Es bueno que comprendas el significado detallado de mi declaración, que expuse brevemente sin exponer el significado detallado, siendo así.

51–58. (En estos párrafos, el Buda repite textualmente §§41–48 con las sustituciones necesarias).

59. Sāriputta, el significado detallado de mi declaración, que expuse en breve, debe considerarse así.

(CONCLUSIÓN)

60. Sāriputta, si todos los nobles entendieran así el significado detallado de la declaración que expuse brevemente, les conduciría a su bienestar y felicidad durante mucho tiempo.⁹

Si todos los brahmanes... todos los comerciantes... todos los trabajadores entendieran así el significado de mi declaración, que expuse en breve, esta los conduciría a su bienestar y felicidad durante mucho tiempo.

Si el mundo con sus *devas*, sus Māras y sus Brahmās, esta generación con sus *samaṇas* y brahmanes, sus príncipes y su gente, entendieran así el significado detallado de la declaración que pronuncié brevemente, esta conduciría al bienestar y felicidad del mundo por un largo tiempo.

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. El venerable Sāriputta quedó satisfecho y deleitado con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.114

1. BB: Este primer párrafo ofrece simplemente un “índice” que se desarrollará en el cuerpo del *sutta*.
2. *Aññamaññaṃ*. MA: Los dos son mutuamente excluyentes y no hay forma de considerar uno como el otro.
3. BB: Aunque la noción incorrecta y la noción correcta generalmente se incluyen en la conducta mental, en este *sutta* se muestran por separado en el párrafo §10 como “la adquisición de la noción”.
4. BB: Mientras que la codicia y la mala voluntad descritas en el párrafo §7 poseen la fuerza de un curso de acción completo (*kammapatha*), en esta sección sobre la inclinación de la mente (*cittuppāda*) se muestran en su etapa incipiente como meras disposiciones que aún no han estallado en voliciones obsesivas.
5. NT: Hacia los que debe haber consideración, deferencia, servicio y gratitud. El hecho de que somos introducidos al mundo y, después de nacer cuidados por nuestros padres, nos establece en una deuda moral hacia ellos. El pasaje que contiene esta expresión es una de las definiciones de la comprensión o noción incorrecta; el siguiente pasaje es la expresión de la comprensión o noción correcta (ver, Mahācattārisaka Sutta, M. 117.5, 7).
6. BB: “Adquisición de individualidad” (*attabhāvaapaṭilābha*) aquí se refiere al modo de renacimiento.

NT: Aquí el significado de “adquisición”, tal como es usado en este y otros contextos de los suttas, se refiere, en particular, a la obtención o consecución de los agregados.

7. BB: *Apariniṭṭhitabhāvāya*. La expresión puede ser exclusiva de este *sutta*. MA lo explica con *bhavānaṃ apariniṭṭhita-bhāvāya* y explica: Hay cuatro modos de existencia individual “sujetos a aflicción” (*sabyābajjhattabhāvā*). El primero es el ser mundano que es incapaz de alcanzar la consumación de la existencia en esa vida particular; para él, desde el momento del renacimiento en adelante, los estados malsanos aumentan y los estados sanos disminuyen, y genera una individualidad acompañada de sufrimiento. También el que entra en la corriente, el que regresa una vez y el que no regresa. Incluso los que no regresan todavía no han abandonado el anhelo de ser y, por lo tanto, no han alcanzado la consumación. Los individuos [mencionados justo debajo en el texto] que adquieren existencia individual “libre de aflicción” (*abyābajjhattabhāvā*) son los mismos cuatro cuando entran en la existencia final en la que alcanzarán el estado de

arahant. Incluso el ser mundano en su última existencia es capaz de consumir la existencia, como en el caso del asesino en serie *Āṅgulimāla*. Se dice que su [última] existencia está libre de aflicciones y que alcanzan la consumación.

8. MA señala que aquí no se utiliza la cláusula “Las formas son lo uno o lo otro” porque la distinción no radica en el objeto sino en el acercamiento a él. Para una persona, la lujuria y otras impurezas surgen hacia una forma particular; pero otra persona desarrolla desapasionamiento y desapego con respecto a la misma forma.
9. MA dice que no se puede decir que aquellos que estudian el texto y el comentario de este *sutta*, sin practicar de acuerdo con él, “comprendan el significado detallado”. Sólo aquellos que practican en consecuencia pueden ser descritos de esa manera.

115. *Bahudhātuka Sutta*

Los muchos tipos de elementos

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado vivía en Sāvattthī, en el Bosquecillo de Jeta, el parque de Anāthapiṇḍika. Allí se dirigió a los bhikkhus diciendo: —Bhikkhus. —Venerable señor, respondieron. El Bienaventurado dijo esto:

2. —Bhikkhus, cualesquiera que sean los temores que surjan, todos surgen a causa de la persona necia, no a causa de la persona sabia; cualesquiera que sean los problemas que surjan, todos surgen a causa del necio [*bāla*; no sabio, ignorante, tonto], no a causa de la persona sabia; cualesquiera que sean las calamidades que surgen, todas surgen por causa del necio, no por causa de la persona sabia.

Así como un fuego que se inicia en un cobertizo hecho de juncos o hierba quema incluso las casas con techos a dos aguas, con paredes revocadas por dentro y por fuera, cerradas, aseguradas con barrotes, con ventanas cerradas; así también, bhikkhus, cualesquiera que sean los temores que surjan... todos surgen a causa de la persona necia, no a causa de la persona sabia.

Así, el necio trae miedo, el sabio no trae miedo; el necio trae problemas, el sabio no trae problemas; el necio trae calamidad, la persona sabia no trae calamidad. Ningún temor proviene del sabio, ningún problema proviene del sabio, ninguna calamidad proviene del sabio. Por lo tanto, bhikkhus, deben instruirse así: “Seremos personas sabias, seremos indagadores (*vīmaṃsakā’ti*)”.

3. Cuando se dijo esto, el venerable Ānanda preguntó al Bienaventurado: —¿De qué manera, venerable señor, puede un bhikkhu ser llamado un hombre sabio e indagador?

—Cuando, Ānanda, un bhikkhu es hábil en los elementos, hábil en las bases, hábil en el origen dependiente, hábil en lo que es posible y lo que es imposible, de esa manera puede ser llamado un hombre sabio e indagador.

(LOS ELEMENTOS)

4. —Pero, venerable señor, ¿de qué manera se puede llamar a un bhikkhu hábil en los elementos?

—Existen, Ānanda, estos dieciocho elementos: el elemento del ojo, el elemento de la forma visible, el elemento de la conciencia visual; el elemento del oído, el elemento del sonido, el elemento de la conciencia auditiva; el elemento de la nariz, el elemento del olor, el elemento de la conciencia olfativa; el elemento de la lengua, el elemento del sabor, el elemento de la conciencia gustativa; el elemento corporal, el elemento tangible, el elemento de la conciencia táctil; el elemento mental (*manodhātu*), el elemento del objeto mental (*dhammadhātu*), y el elemento de la conciencia mental (*manoviññāṇadhātu*).¹

Cuando un bhikkhu conoce y ve estos dieciocho elementos, ese bhikkhu puede ser llamado hábil en los elementos.

5. —Pero, venerable señor, ¿podría haber otra manera en la que un bhikkhu pueda ser llamado hábil en los elementos?

—Podría haberlo, Ānanda. Existen, Ānanda, estos seis elementos: el elemento tierra, el elemento agua, el elemento fuego, el elemento aire, el elemento espacio y el elemento conciencia. Cuando conoce y ve estos seis elementos, un bhikkhu puede ser llamado hábil en los elementos.

6. —Pero, venerable señor, ¿podría haber otra manera en la que un bhikkhu pueda ser llamado hábil en los elementos?

—Podría haberlo, Ānanda. Hay, Ānanda, estos seis elementos: el elemento de placer [sensación placentera corporal], el elemento de dolor [sensación no placentera corporal], el elemento del gozo [sensación placentera mental], el elemento de la congoja o pesar [sensación no placentera mental], el elemento de la ecuanimidad y el elemento de la ignorancia. Cuando conoce y ve estos seis elementos, un bhikkhu puede ser llamado hábil en los elementos.²

7. —Pero, venerable señor, ¿podría haber otra manera en la que un bhikkhu pueda ser llamado hábil en los elementos?

—Podría haberlo, Ānanda. Existen, Ānanda, estos seis elementos: el elemento del deseo sensorial, el elemento de la renuncia, el elemento de la mala voluntad, el elemento de la *no mala voluntad*, el elemento de la crueldad y el elemento de la *no crueldad*. Cuando sabe y ve estos seis elementos, un bhikkhu puede ser llamado hábil en los elementos.³

8. —Pero, venerable señor, ¿podría haber otra manera en la que un bhikkhu pueda ser llamado hábil en los elementos?

—Podría haberlo, Ānanda. Existen, Ānanda, estos tres elementos: el elemento de la esfera de los sentidos (*kāmāvacaradhātu*), el elemento de la materia sutil (*rūpāvacaradhātu*) y el elemento inmaterial (*arūpāvacaradhātu*). Cuando conoce y ve estos tres elementos, un bhikkhu puede ser llamado hábil en los elementos.⁴

9. —Pero, venerable señor, ¿podría haber otra manera en la que un bhikkhu pueda ser llamado hábil en los elementos?

—Podría haberlo, Ānanda. Existen, Ānanda, estos dos elementos: el elemento condicionado y el elemento incondicionado. Cuando él sabe y ve estos dos elementos, un bhikkhu puede ser llamado hábil en los elementos.⁵

(LAS BASES)

10. —Pero, venerable señor, ¿de qué manera se puede llamar a un bhikkhu hábil en las bases?

—Existen, Ānanda, estas seis bases internas y externas: el ojo y las formas visibles, el oído y los sonidos, la nariz y los olores, la lengua y los sabores, el cuerpo y los objetos tangibles, la mente y los objetos mentales.⁶

Cuando conoce y ve estas seis bases internas y externas, un bhikkhu puede ser llamado hábil en las bases.

(ORIGEN DEPENDIENTE)

11. —Pero, venerable señor, ¿de qué manera se puede llamar a un bhikkhu hábil en el origen dependiente?⁷

—Aquí, Ānanda, un bhikkhu sabe así: “Cuando esto existe, eso llega a ser; con el surgimiento de esto, eso surge. Cuando esto no existe, eso no llega a ser; con el cese de esto, eso cesa”. Es decir, con la ignorancia como condición, las formaciones volitivas [llegan a ser]; con las formaciones volitivas como condición, la conciencia [llega a ser]; con la conciencia como condición, la mentalidad-materialidad (*nāma-rūpa*)...; con la mentalidad-materialidad como condición, la base séxtuple...; con la base séxtuple como condición, el contacto...; con el contacto como condición, la sensación...; con la sensación como condición, el deseo...; con el deseo como condición, el apego...; con el apego como condición, el devenir [la existencia]...; con el devenir [la existencia] como condición, el nacimiento...; con el nacimiento como condición, la vejez y la muerte, la tristeza, el lamento, el dolor, la aflicción y la desesperanza llegan a ser. Tal es el origen de toda esta masa de sufrimiento.

Pero con el desvanecimiento sin remanente y el cese de la ignorancia viene el cese de las formaciones; con el cese de las formaciones, el cese de la conciencia; con el cese de la conciencia, el cese de la mentalidad-materialidad; con el cese de la mentalidad-materialidad, el cese de la base séxtuple; con el cese de la base séxtuple, el cese del contacto; con el cese del contacto, el cese de la sensación; con el cese

de la sensación, el cese del deseo; con el cese del deseo, el cese del apego; con el cese del apego, el cese del devenir [de la existencia]; con el cese del devenir, el cese del nacimiento; y con el cese del nacimiento, entonces también cesan la vejez y la muerte, cesan la tristeza, el lamento, el dolor, la aflicción y la desesperanza. Tal es el cese de toda esta masa de sufrimiento.

De esta manera, Ānanda, un bhikkhu puede ser llamado hábil en el origen dependiente.

(LO POSIBLE Y LO IMPOSIBLE)

12. —Pero, venerable señor, ¿de qué manera se puede llamar a un bhikkhu hábil en lo que es posible y lo que es imposible?

—Aquí, Ānanda, un bhikkhu entiende: “Es imposible, no puede suceder que una persona que posee la noción correcta (*ditṭhisampanno*) pueda tratar cualquier formación [condicionada –*saṅkhata saṅkhāra*] como permanente; no existe tal posibilidad”.⁸

Y comprende: “Es posible que una persona ordinaria pueda tratar alguna formación como permanente, existe tal posibilidad”.

Él entiende: “Es imposible, no puede suceder que una persona que posee la noción correcta pueda tratar cualquier formación como placentera, no existe tal posibilidad”.⁹

Y comprende: “Es posible que una persona ordinaria pueda tratar alguna formación como placentera; existe tal posibilidad”.

Comprende: “Es imposible, no puede suceder que una persona que posee la noción correcta pueda tratar cualquier cosa como un *yo*” no existe tal posibilidad”.

Y comprende: “Es posible que una persona común pueda tratar algo como el *yo*, existe tal posibilidad”.¹⁰

13. Él entiende: “Es imposible, no puede suceder que una persona que posea la noción correcta pueda privar a su madre de la vida, no existe tal posibilidad”.¹¹

Y comprende: “Es posible que una persona común pueda privar a su madre de la vida, existe tal posibilidad”.

Comprende: “Es imposible, no puede suceder que una persona que posea la noción correcta pueda privar a su padre de la vida... pueda privar a un *arahant* de la vida, no hay tal posibilidad”.

Y él entiende: “Es posible que una persona ordinaria pueda privar a su padre de la vida... pueda privar a un *arahant* de la vida, hay tal posibilidad”.

Él entiende: “Es imposible, no puede suceder que una persona que posee la noción correcta pueda, con una mente de odio, derramar la sangre de un Tathāgata —no existe tal posibilidad”.

Y él entiende: “Es posible que una persona ordinaria pueda, con una mente de odio, derramar la sangre de un Tathāgata, existe tal posibilidad”.

Él entiende: “Es imposible, no puede suceder que una persona que posea la noción correcta pueda causar un cisma en el Saṅgha... que pudiera reconocer a otro maestro [aparte del Buda]¹² —no existe tal posibilidad”.

Y comprende: “Es posible que una persona común pueda causar un cisma en el Saṅgha... pueda reconocer a otro maestro, existe tal posibilidad”.

14. Él entiende: “Es imposible, no puede suceder que dos seres consumados, seres plenamente iluminados [...por sí mismos, – *sammāsambuddha*], puedan surgir simultáneamente en un sistema universal —no existe tal posibilidad”.¹³

Y él entiende: “Es posible que un Consumado, un plenamente Iluminado, pueda surgir en un sistema universal, existe tal posibilidad”.

Él entiende: “Es imposible, no puede suceder que dos Monarcas que hacen girar la Rueda de la Ley puedan surgir simultáneamente en un sistema universal... Es posible que surja un Monarca que hace girar la Rueda de la Ley en un sistema universal: existe tal posibilidad”.

15. Él entiende: “Es imposible, no puede suceder que una mujer pueda ser un Consumado, un Plenamente Iluminado, no existe tal posibilidad”.¹⁴

Él entiende: “Es imposible, no puede suceder que una mujer pueda ser un Monarca que hace girar la Rueda de la Ley... que una mujer pueda ocupar el puesto de Sakka... que una mujer pueda ocupar el puesto de Māra... que una mujer pueda ocupar el puesto de Brahmā —no existe tal posibilidad”.

Y comprende: “Es posible que un hombre pueda ser un Monarca que hace girar la Rueda de la Ley... que un hombre pueda ocupar la posición de Sakka... que un hombre pueda ocupar la posición de Māra... que un hombre pueda ocupar la posición de Brahmā —existe tal posibilidad”.

16. Él entiende: “Es imposible, no puede suceder que un resultado deseado, anhelado, agradable pueda ser producido por una mala conducta corporal... por una mala conducta verbal... por una mala conducta mental —no existe tal posibilidad”.

Y él entiende: “Es posible que un resultado no deseado, desagradable, no anhelado pueda ser producido por una mala conducta corporal... por una mala conducta verbal... por una mala conducta mental —existe tal posibilidad”.

17. Él entiende: “Es imposible, no puede suceder que de la buena conducta corporal se pueda producir un resultado no deseado, no

anhelado, desagradable... de una buena conducta verbal... de una buena conducta mental, — no existe tal posibilidad”.

Y entiende: “Es posible que un resultado deseado, anhelado, agradable pueda ser producido a partir de una buena conducta corporal... de una buena conducta verbal... de una buena conducta mental, — existe tal posibilidad”.

18. Él entiende: “Es imposible, no puede suceder que una persona que incurra en una mala conducta corporal... que cometa una mala conducta verbal... que cometa una mala conducta mental pueda por eso, en la disolución del cuerpo, después de la muerte, reaparecer en un destino feliz, incluso en el mundo celestial, —no existe tal posibilidad”.¹⁵

Y entiende: “Es posible que una persona que incurra en mala conducta corporal... en mala conducta verbal... en mala conducta mental pueda, por cuenta de eso, tras la disolución del cuerpo, después de la muerte, reaparecer en un estado de privación, en un destino infeliz, en la perdición, inclusive en el infierno, — existe tal posibilidad”.

19. Él entiende: “Es imposible, no puede suceder que una persona que tenga una buena conducta corporal... que tenga una buena conducta verbal... que tenga una buena conducta mental pueda por eso, al disolverse el cuerpo, después de la muerte, reaparecer en un estado de privación, en un destino infeliz, en la perdición, incluso en el infierno, —no existe tal posibilidad”.

Y comprende: “Es posible que una persona que tenga una buena conducta corporal... que tenga buena conducta verbal...que tenga buena conducta mental pueda, debido a eso, tras la disolución del cuerpo, después de la muerte, reaparecer en un destino feliz, incluso en el mundo celestial”.

De esta manera, Ānanda, un bhikkhu puede ser llamado hábil en lo que es posible y lo que es imposible.

(CONCLUSIÓN)

20. Cuando se dijo esto, el venerable Ānanda dijo al Bienaventurado: —¡Es maravilloso, venerable señor, es maravilloso! ¿Cuál es el nombre de este discurso sobre el Dhamma?

—Puedes recordar este discurso sobre el Dhamma, Ānanda, como “Los muchos tipos de elementos” y como “Los cuatro ciclos”¹⁶ y como “El espejo del Dhamma” y como “El tambor de lo Inmortal” y como “La suprema victoria en la batalla”.

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. El venerable Ānanda quedó satisfecho y deleitado con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.115

1. BB: Los dieciocho elementos se definen en Vbh §§183–84 / 87–90 y se explican en detalle en Vsm XV, 17–43. Brevemente, el elemento mental (*manodhātu*), según el Abhidhamma, incluye la conciencia que se dirige a los cinco objetos de los sentidos que inciden en las correspondientes cinco facultades de los sentidos (*pañcadvārāvajjana-citta*) y la conciencia que recibe el objeto después de que ha sido conocido a través de los sentidos (*sampaṭicchana-citta*).

El elemento de conciencia mental (*manoviññāṇadhātu*) incluye todos los tipos de conciencia excepto las conciencias de los cinco sentidos y el elemento mente.

El elemento objeto mental (*dhammadhātu*) incluye los tipos de fenómenos materiales sutiles que no participan en la cognición sensorial, los tres agregados mentales de sensación, percepción, formaciones [mentales], y Nibbāna. No incluye conceptos, ideas abstractas, juicios, etcétera. Aunque estos últimos están incluidos en la noción de objeto mental (*dhammārammaṇa*), el elemento objeto mental incluye sólo cosas que existen por su propia naturaleza, no cosas construidas por la mente.

NT: En el Abhidhamma se distinguen siete elementos, referidos como: los cinco elementos correspondientes a las bases sensoriales, el elemento mental y el elemento de la conciencia mental.

Comúnmente *dhātu* se traduce como: elemento, condición natural, raíz de una palabra o facultad sensorial. Desde luego, el presente *sutta* expande la capacidad del término. El término *dhātuka* es traducido como “teniendo la naturaleza de”, lo cual está obviamente relacionado con la definición de *dhātu* por ser derivado de la misma raíz.

Un vocablo cercanamente relacionado con *dhātu* es *sabhāva*, que se refiere a “propia naturaleza”, “naturaleza”; “condición”; “disposición” o “realidad”. Su uso tiende a ser más específico y es usado para indicar la “naturaleza de las cosas”.

Los cuatro grandes esenciales (*mahābhūta*) son los cuatro elementos materiales que son parte de la segunda clasificación mencionada en §5, a saber: *paṭhavī dhātu* (elemento tierra); *āpo dhātu* (elemento agua); *tejo dhātu* (elemento fuego), y *vāyo dhātu* (elemento aire), esta es la acepción más conocida del término “elementos” en el budismo Theravada.

2. BB: Estos se definen en Vbh §180 / 85–86. Los elementos de placer y dolor son sensaciones corporales placenteras y dolorosas; los

elementos de gozo y pena son sensaciones mentales placenteras y dolorosas; el elemento de ecuanimidad es una sensación *ni dolorosa ni placentera*. MA dice que la ignorancia surge debido a su aparente similitud con el elemento de ecuanimidad.

3. Vbh §183 / 86–87 los define como los seis tipos correspondientes de pensamiento aplicado (*vitakka*); ver: M. 19.2.
4. MA explica el elemento de la esfera de los sentidos como los cinco agregados pertenecientes a la esfera de los sentidos (*kāmāvacara*), el elemento material fino [o sutil] como los cinco agregados pertenecientes a la esfera de la materia fina [o sutil] (*rūpāvacara*), y el elemento inmaterial como los cuatro agregados pertenecientes a la esfera inmaterial (*arūpāvacara*).
5. MA: El elemento condicionado incluye todo lo producido por las condiciones y es una designación de los cinco agregados. El elemento incondicionado es Nibbāna.
6. BB: Las doce bases se definen en Vbh §§155–167 / 70–73 y se explican en Vsm XV, 1–16. La base de la mente incluye todos los tipos de conciencia y, por lo tanto, comprende los siete elementos que ejercen la función de la conciencia. La base del objeto mental es idéntica al elemento del objeto mental.

NT: El Abhidhamma menciona siete elementos que ejercen la función de la conciencia, estos son: los cinco elementos correspondientes a las bases sensoriales (excluyendo la base mental), el elemento mental y el elemento de la conciencia mental.

7. NT: Acerca de los términos de la fórmula del origen dependiente, véase Introducción, sección: *El origen y cese del sufrimiento*.
8. MA: Una persona que posee la noción correcta (*diṭṭhisampanno*) es aquella que posee la visión del sendero, es un discípulo noble en el nivel mínimo del que ha entrado en la corriente. “Formación” aquí debe entenderse como una formación condicionada (*sankhata-sankhāra*), es decir, cualquier cosa condicionada.
9. MA señala que un discípulo noble por debajo del nivel del *arahant* aún puede percibir las formaciones como placenteras con una mente disociada de la noción incorrecta, pero no puede adoptar la noción de que cualquier formación sea placentera. Aunque surgen en él percepciones y pensamientos sobre las formaciones como placenteras, sabe reflexivamente que tales nociones son erróneas.
10. BB: En el pasaje sobre el yo, *saṅkhāra*, “formación”, es reemplazado por *dhmma*, “cosa”. MA explica que esta sustitución se hace para incluir conceptos, como un signo de *kaṣiṇa*, etcétera, que la persona común también tiende a identificar como uno mismo. Sin embargo, en vista del hecho de que Nibbāna se describe como imperecedero (*accuta*) y bienaventuranza (*sukha*) y también

puede ser concebido erróneamente como el yo (ver: M. 1.26), se puede considerar que la palabra *saṅkhāra* incluye sólo lo condicionado, mientras que el *dhamma* incluye tanto lo condicionado como lo incondicionado. Esta interpretación, sin embargo, no está respaldada por los comentarios de Ācariya Buddhaghosa.

11. BB: Esta sección distingue a la persona común y al discípulo noble en términos de los cinco crímenes atroces o abyectos. MA señala que un noble discípulo es de hecho incapaz de privar intencionalmente de la vida a cualquier ser vivo, pero aquí se hace el contraste a través del matricidio y el parricidio para enfatizar el lado peligroso de la condición de la persona común y la fuerza del noble discípulo.
12. BB: Es decir, podría reconocer a cualquier otro que no sea el Buda como maestro espiritual supremo.
13. MA: El surgimiento de otro Buda es imposible desde el momento en que un *bodhisatta* toma su concepción final en el útero de su madre hasta que su dispensación haya desaparecido por completo. El problema se analiza en Miln 236–39.
14. BB: Esta afirmación sólo establece que un Buda plenamente iluminado siempre tiene el sexo masculino, pero no niega que una persona que ahora es mujer pueda convertirse en un Buda plenamente iluminado en el futuro. Para ello, sin embargo, en un momento anterior habrá tenido que renacer como hombre.

NT: En la presente vida poseemos un género particular; sin embargo se considera que en vidas anteriores hemos pertenecido a otros géneros, y que en el futuro cabe la posibilidad de adquirir un género que no sea el mismo que el de la vida presente. Cabe aclarar que, independientemente del género de la persona, quien sea que practique el Noble Óctuple Sendero y desarrolle las cualidades necesarias, tiene la posibilidad de alcanzar la liberación total, es decir, el estado de *arahant*. Agradezco al venerable Bhikkhu Padīpo el sugerir esta importante aclaración.

15. BB: En este pasaje la frase “por cuenta de eso, por esa razón” (*tannidānā tappaccayā*) es de primordial importancia. Como mostrará el Buda en M.136, una persona que se comporta incorrectamente puede renacer en un mundo celestial y una persona que se comporta bien puede renacer en un mundo inferior. Pero en esos casos el renacimiento será causado por algún *kamma* diferente del *kamma* en el que la persona se involucra habitualmente. El curso estricto de la ley se aplica sólo a la relación entre el *kamma* y su resultado.
16. BB: Los “cuatro ciclos” son los elementos, las bases, el origen dependiente, lo posible y lo imposible.

116. *Isigili Sutta*

Isigili: La garganta de los videntes

1. Esto he escuchado.¹ En una ocasión, el Bienaventurado estaba viviendo en Rājagaha, en la montaña Isigili, la Garganta de los Videntes. Allí se dirigió a los bhikkhus diciendo: —Bhikkhus. — Venerable señor, respondieron. El Bienaventurado dijo esto:

2. —¿Acaso ven, bhikkhus, esa montaña Vebhāra?² —Sí, venerable señor.

—Solía haber otro nombre, otra designación, para esa montaña Vebhāra.

—¿Acaso ven, bhikkhus, esa montaña Paṇḍava? —Sí, venerable señor.

—Solía haber otro nombre, otra designación, para esa montaña Paṇḍava.

—¿Acaso ven, bhikkhus, esa montaña Vepulla? —Sí, venerable señor.

—Solía haber otro nombre, otra designación, para esa montaña Vepulla.

—¿Acaso ven, bhikkhus, esa montaña Gijjhakuṭa, el Pico del Buitre? —Sí, venerable señor.

Solía haber otro nombre, otra designación, para esa montaña Gijjhakuṭa, el Pico del Buitre.

—¿Acaso ven, bhikkhus, esa montaña Isigili, la Garganta de los Videntes? —Sí, venerable señor.

3. —Solía tener este mismo nombre, esta misma designación, esta montaña Isigili: “La Garganta de los Videntes”. Porque en tiempos pasados quinientos *Paccekabuddhas* (*paccekabuddha*)³ habitaron durante mucho tiempo en esta montaña Isigili, la Garganta de los Videntes. Se les veía entrar en este cerro; una vez dentro, ya no se les veía. La gente que vio esto dijo: —Esta montaña se traga (*gilatī*) a estos videntes.⁴ Y así fue como esto llegó a llamarse “La Garganta de los Videntes”. Les diré, bhikkhus, los nombres de los *Paccekabuddhas*, les relataré los nombres de los *Paccekabuddhas*, les enseñaré los nombres de los *Paccekabuddhas*. Escuchen y presten atención a lo

que voy a decir. —Sí, venerable señor, respondieron los bhikkhus. El Bienaventurado dijo esto:

4. —Bhikkhus, el *Paccekabuddha* Ariṭṭha habitó durante mucho tiempo en esta montaña Isigili. El *Paccekabuddha* Upariṭṭha habitó durante mucho tiempo en esta montaña Isigili. El *Paccekabuddha* Tagarasikhin⁵... Yasassin... Sudassana... Piyadassin... Gandhāra... Piṇḍola... Upāsabha... Nītha... Tatha... Sutavā... Bhāvitatta residió mucho tiempo en esta montaña Isigili.

5. Estos seres santos, sin deseos, libres de sufrimiento,
—quienes lograron despertar por sí mismos—
escúchenme relatar los nombres de estos, los más grandes
de los hombres, que han sacado el dardo [del dolor].
Ariṭṭha, Upariṭṭha, Tagarasikhin, Yasassin,
Sudassana, y Piyadassin el iluminado,
Gandhāra, Piṇḍola, y Upāsabha también,
Nītha, Tatha, Sutavā, Bhāvitatta.

6. Sumbha, Subha, Methula y Aṭṭhama,⁶
Luego, Assumegha, Anīgha, Sudāṭṭha —
Y Hingū y Hinga, los *Paccekabuddhas* de gran poder
que han destruido el conducto al devenir.

Dos sabios llamados Jāli, y Aṭṭhaka,
luego Kosala el iluminado, luego Subāhu,
Upanemi y Nemi y Santacitta
Justo y verdadero, inmaculado y sabio.

Kāla, Upakāla, Vijita y Jita;
Anga, Panga y Gutijjita también;
Passin conquistó la adquisición, la raíz del sufrimiento;
Aparājita conquistó el poder de Māra.

Satthar, Pavattar, Sarabhanga, Lomahamsa,
Uccangamāya, Asita, Anāsava,
Manomaya y Bandhumant los libres de orgullo,
Tadādhimutta inmaculado y resplandeciente;

Ketumbarāga, Mātanga y Ariya,
luego Accuta, Accutagāma, Byāmaka,
Sumangala, Dabbila, Supatiṭṭhita,
Asayha, Khemābhirata y Sorata,

Durannaya, Saṅgha y luego Ujjaya;
otro sabio, Sayha, de noble esfuerzo.

Y doce entre Ānandas, Nandas y Upanandas.
Y [también] Bhāradvāja llevando su último cuerpo;

entonces Bodhi, Mahānāma el supremo,
Bhāradvāja con melena de cresta blanca;
Tissa y Upatissa no atados a ser;
Upasīdarin y Sīdarin, libres de deseo.

Iluminado estaba Mangala, libre de lujuria;
Usabha cortó la red, la raíz del sufrimiento.
Upanīta alcanzó el estado de paz,
purificado, excelente, verdaderamente nombrado.

Jeta, Jayanta, Paduma y Uppala,
Padumuttara, Rakkhita y Pabbata,
Mānatthaddha glorioso, Vītarāga
y Kaṇha, iluminado, con mente liberada.

7. Estos y también otros grandes y poderosos
Paccekabuddhas, ya no más encaminados al renacer.
Honren, bhikkhus, a estos sabios que,
habiendo ido más allá de todas las ataduras,
han alcanzado el Nibbāna final, más allá de toda medida.

NOTAS M.116

1. BB: En Sri Lanka, este *sutta* se recita regularmente como discurso protector y está incluido en la compilación medieval *Mahā Pirit Pota*, “*El Gran Libro de la Protección*”.
2. BB: Ésta y las siguientes son montañas que rodean Rājagaha.
3. BB: Un *Paccekabuddha* es aquel que alcanza la iluminación y la liberación por sí mismo, sin depender del Dhamma enseñado por un Buda, pero no es capaz de enseñar el Dhamma a otros ni establecer la Dispensación. Los *Paccekabuddhas* surgen sólo en un momento en que no existe ninguna dispensación de un Buda en el mundo. Para un estudio más completo del tema, véase Ria Kloppenborg, *The Paccekabuddha: A Buddhist Ascetic*.
4. BB: *Ayaṃ pabbato ime isī gilati*: aquí se trata de un juego de palabras. El *gili* en *Isigili* es ciertamente una variante dialéctica de *giri*, colina, pero el texto lo conecta con el verbo *gilati*, “tragar”, y con *gala*, “garganta”, “esófago”.
5. BB: Tagarasikhiṇ se menciona en Ud 5:4/50 y SN 3:20/i.92.
6. BB: Ñm comenta en Ms que sin la ayuda del comentario es extremadamente difícil distinguir los nombres propios de los *Paccekabuddhas* de sus epítetos descriptivos.

117. *Mahacattarisaka Sutta*

El discurso acerca de los cuarenta grandes factores

1. Esto he escuchado. En una ocasión el Bienaventurado estaba residiendo en Sāvattṭī, en el Bosquecillo de Jeta, el parque de Anāthapiṇḍika. Allí se dirigió a los bhikkhus: —Bhikkhus. —Venerable Señor, respondieron. El Bienaventurado dijo lo siguiente:

2. —Bhikkhus, les enseñaré la noble concentración correcta con sus requisitos y soportes (*ariyaṃ sammā samādhiṃ sa-upanisaṃ sa-parikkhāraṃ*).¹ Escuchen y atiendan cuidadosamente a lo que diré. —Sí, venerable señor, respondieron los bhikkhus. El Bienaventurado dijo lo siguiente:

3. —¿Qué es, bhikkhus, la noble concentración correcta con sus requisitos y soportes? Es decir: comprensión correcta, intención correcta, lenguaje correcto, acción correcta, modo de subsistencia correcto, esfuerzo correcto, y atención plena correcta? La unificación de la mente equipada con estos siete factores es lo que se llama la noble concentración correcta con sus requisitos y soportes.

(NOCIÓN O COMPRENSIÓN)

4. Allí [en esta enseñanza], bhikkhus, la comprensión correcta viene primero (*pubbangaṃ*).² ¿Y cómo es que la comprensión correcta viene primero? Cuando uno comprende la comprensión incorrecta como comprensión incorrecta y la comprensión correcta como comprensión correcta: esto es la propia comprensión correcta.³

5. ¿Y qué, bhikkhus, es la comprensión incorrecta? “No existe lo dado, ni lo ofrecido, ni lo sacrificado; no hay fruto o resultado de las acciones buenas y malas; no existe este mundo ni el otro mundo; no hay madre, no hay padre [hacia los cuales hay deuda y obligaciones morales]; no hay seres que renacen espontáneamente; no hay *samaṇas* y brahmanes buenos y virtuosos en el mundo que,

habiéndose dado cuenta por sí mismos, mediante el conocimiento directo, declaran que existe este mundo y el otro mundo”.

Esto es la comprensión incorrecta.

6. ¿Y qué, bhikkhus, es la comprensión correcta? La comprensión correcta, lo declaro, es de dos tipos: existe la comprensión correcta afectada por las corrupciones, la cual participa de mérito y fructifica en las adquisiciones (*upadhivepakka*);⁴ y existe la comprensión correcta que es noble, libre de corrupciones, supramundana, un factor de la vía.

7. ¿Y qué, bhikkhus, es la comprensión correcta afectada por las corrupciones, la cual participa de mérito y fructifica en las adquisiciones? “Existe lo dado, lo ofrecido y lo sacrificado; hay fruto y resultado de las acciones buenas y malas; existe este mundo y el otro mundo; hay madre y padre; hay seres que renacen espontáneamente; hay samanas y brahmanes buenos y virtuosos en el mundo que, habiéndose dado cuenta por sí mismos, mediante conocimiento directo, declaran este mundo y el otro mundo”.

Esta es la comprensión correcta afectada por las corrupciones, la cual participa de mérito y fructifica en las adquisiciones.

8. ¿Y qué, bhikkhus, es la comprensión correcta que es noble, libre de corrupciones, supramundana, un factor de la vía? “La sabiduría, la facultad de sabiduría, el poder de sabiduría, el factor de la iluminación denominado investigación de estados (*dhammavicaya*), el factor de la vía de la comprensión correcta en aquella persona cuya mente es noble, cuya mente está libre de corrupciones, que posee la vía noble y se encuentra desarrollándola;⁵ esta es la comprensión correcta que es noble, libre de corrupciones, supramundana, un factor de la vía”.

9. Uno se esfuerza por abandonar la comprensión incorrecta y por entrar en la comprensión correcta: esto es el propio esfuerzo correcto. Con atención plena uno abandona la comprensión incorrecta, con atención plena uno entra y permanece en la comprensión correcta: esto es la propia atención plena correcta.

De modo que estos tres estados funcionan y giran en torno a la comprensión correcta, esto es, la comprensión correcta, el esfuerzo correcto y atención plena correcta.⁶

(INTENCIÓN)

10. Aquí, bhikkhus, la comprensión correcta viene primero. ¿Y cómo es que la comprensión correcta viene primero? Uno comprende la intención incorrecta como intención incorrecta y la intención correcta como intención correcta. Esto es la propia comprensión correcta.⁷

11. ¿Y qué, bhikkhus, es la intención incorrecta? “La intención de deseo sensorial, la intención de mala voluntad, y la intención de crueldad”. Esto es la intención incorrecta.

12. ¿Y qué, bhikkhus, es la intención correcta? La intención correcta, lo digo, es de dos tipos: existe la intención correcta afectada por las corrupciones, la cual participa de mérito y fructifica en las adquisiciones, y existe la intención correcta que es noble, libre de corrupciones, supramundana, un factor de la vía noble.

13. ¿Y qué, bhikkhus, es la intención correcta afectada por las corrupciones, la cual participa de mérito, fructificando en las adquisiciones? “La intención de renuncia, la intención de *no aversión*, y la intención de *no crueldad*”:⁸ ésta es la intención correcta afectada por las corrupciones, la cual participa de mérito, y fructifica en las adquisiciones.

14. ¿Y qué, bhikkhus, es la intención correcta que es noble, libre de corrupciones, supramundana, un factor de la vía? “El pensar, pensamiento, intención, absorción mental, fijación mental, dirección de la mente, formación verbal en aquella persona cuya mente es noble, cuya mente está libre de corrupciones, que posee la vía noble y se encuentra desarrollando la vía noble”:⁹ ésta es la intención correcta que es noble, libre de corrupciones, supramundana, un factor de la vía.

15. Uno se esfuerza por abandonar la intención incorrecta y por entrar en la intención correcta: esto es el propio esfuerzo correcto. Con atención plena, uno abandona la intención incorrecta; con atención plena uno entra y permanece en la intención correcta: ésta es la propia atención plena correcta.

De modo que estos tres estados funcionan y giran en derredor de la intención correcta, esto es, la comprensión correcta, el esfuerzo correcto y atención plena correcta.¹⁰

(LENGUAJE)

16. Aquí, bhikkhus, la comprensión correcta viene primero. ¿Y cómo es que la comprensión correcta viene primero? Uno comprende el lenguaje incorrecto como lenguaje incorrecto y el lenguaje correcto como lenguaje correcto: esto es la propia comprensión correcta.

17. ¿Y qué, bhikkhus, es el lenguaje incorrecto? “Es el lenguaje falso, el lenguaje malicioso, el lenguaje rudo y el lenguaje frívolo”: esto es el lenguaje incorrecto.

18. ¿Y qué, bhikkhus, es el lenguaje correcto? El lenguaje correcto, lo digo, es de dos tipos: hay lenguaje correcto que es afectado por las corrupciones, el cual participa de mérito y fructifica en las

adquisiciones; y existe el lenguaje correcto que es noble, libre de corrupciones, supramundano, un factor de la vía.

19. ¿Y qué, bhikkhus, es el lenguaje correcto afectado por las corrupciones, el cual participa de mérito, fructificando en las adquisiciones? “La abstinencia de lenguaje falso, la abstinencia de lenguaje malicioso, la abstinencia de lenguaje rudo, la abstinencia de chismorreos”: esto es el lenguaje correcto afectado por las corrupciones, el cual participa de mérito y fructifica en las adquisiciones.

20. ¿Y qué, bhikkhus, es el lenguaje correcto que es noble, libre de corrupciones, supramundano, un factor de la vía? “El desistir de los cuatro tipos de conducta verbal incorrecta; el abstenerse, el refrenarse, la abstinencia de ellos en una persona cuya mente es noble, cuya mente está libre de corrupciones, que posee la vía noble y se encuentra desarrollando la vía noble”:¹¹ este es el lenguaje correcto que es noble, libre de corrupciones, supramundano, un factor de la vía.

21. Uno se esfuerza por abandonar el lenguaje incorrecto y por entrar en el lenguaje correcto: esto es el propio esfuerzo correcto. Con atención plena, uno abandona el lenguaje incorrecto; con atención plena, uno entra y permanece en el lenguaje correcto: esto es la propia atención plena correcta. De modo que estos tres estados funcionan y giran en derredor del lenguaje correcto, esto es, la comprensión correcta, el esfuerzo correcto y la atención plena correcta.

(ACCIÓN)

22. Aquí, bhikkhus, la comprensión correcta viene primero. ¿Y cómo es que la comprensión correcta viene primero? Cuando uno comprende la acción incorrecta como acción incorrecta y la acción correcta como acción correcta: esto es la propia comprensión correcta.

23. ¿Y qué, bhikkhus, es la acción incorrecta? “El matar seres vivientes, el tomar lo que no es dado y la mala conducta respecto a placeres sensoriales”: esto es la acción incorrecta.

24. ¿Y qué, bhikkhus, es la acción correcta? La acción correcta, lo digo, es de dos tipos: existe la acción correcta afectada por las corrupciones, la cual participa de mérito, fructificando en las adquisiciones; y existe la acción correcta que es noble, libre de corrupciones, supramundana, un factor de la vía.

25. ¿Y qué, bhikkhus, es la acción correcta afectada por las corrupciones, la cual participa de mérito y fructifica en las adquisiciones? “El abstenerse de matar seres vivientes, el abstenerse de tomar lo que no es dado, el abstenerse de mala conducta respecto a placeres sensoriales”: esto es la acción correcta afectada

por las corrupciones, la cual participa de mérito y fructifica en las adquisiciones.

26. ¿Y qué, bhikkhus, es la acción correcta que es noble, libre de corrupciones, supramundana, un factor de la vía noble? “El desistir de los tres tipos de conducta corporal incorrecta, el abstenerse, el refrenarse, la abstinencia de ellos en una persona cuya mente es noble, cuya mente está libre de corrupciones, que posee la vía noble y se encuentra desarrollando la vía noble”: esta es la acción correcta que es noble, libre de corrupciones, supramundana, un factor de la vía.

27. Cuando uno se esfuerza por abandonar la acción incorrecta y por entrar en la acción correcta: esto es el propio esfuerzo correcto. Con atención plena, uno abandona la acción incorrecta; con atención plena, uno entra en la acción correcta: esto es la propia atención plena correcta. De modo que estos tres estados funcionan y giran en derredor de la acción correcta, esto es, la comprensión correcta, el esfuerzo y la atención plena correctos.

(MODO DE SUBSISTENCIA)

28. Aquí, bhikkhus, la comprensión correcta viene primero. ¿Y cómo es que la comprensión correcta viene primero? Cuando uno comprende el modo de subsistencia incorrecto como modo de subsistencia incorrecto y el modo de subsistencia correcto como modo de subsistencia correcto: esto es la propia comprensión correcta.

29. ¿Y qué, bhikkhus, es el modo de subsistencia incorrecto? “El engañar (*kuhanā*), el insinuar (*lapanā*), el dedicarse a la astrología o adivinación (*nemittikatā*), el no dar el valor adecuado [a bienes o mercancías] (*nippesikatā*), el dar menos de lo debido, el perseguir la ganancia con la ganancia [afán de acumular más beneficios] (*lābhena lābham nijigīsanatā*)”: esto es el modo de subsistencia incorrecto.¹²

30. ¿Y qué, bhikkhus, es el modo de subsistencia correcto? El modo de subsistencia correcto, lo digo, es de dos tipos: existe el modo de subsistencia correcto afectado por las corrupciones, el cual participa de mérito y fructifica en las adquisiciones; y existe el modo de subsistencia correcto que es noble, libre de corrupciones, supramundano, un factor de la vía.

31. ¿Y qué, bhikkhus, es el modo de subsistencia correcto que es afectado por las corrupciones, el cual participa de mérito y fructifica en las adquisiciones? “Aquí, bhikkhus, un discípulo noble abandona el modo de subsistencia incorrecto y gana su sustento mediante el modo de subsistencia correcto”: este es el modo de subsistencia correcto que es afectado por las corrupciones, el cual participa de mérito y fructifica en las adquisiciones.

32. “¿Y qué, bhikkhus, es el modo de subsistencia correcto que es noble, libre de corrupciones, supramundano, un factor de la vía? “El desistir del modo de subsistencia incorrecto; el abstenerse, el refrenarse, la abstinencia de ello en una persona cuya mente es noble, cuya mente está libre de corrupciones, que posee la vía noble y se encuentra desarrollando la vía noble”: este es el modo de subsistencia correcto que es noble, libre de corrupciones, supramundano, un factor de la vía.

33. Uno se esfuerza por abandonar el modo de subsistencia incorrecto y por entrar en el modo de subsistencia correcto: esto es el propio esfuerzo correcto. Con atención plena uno abandona el modo de subsistencia incorrecto; con atención plena uno entra en el modo de subsistencia correcto: esto es la propia atención plena correcta. De modo que estos tres estados funcionan y giran en derredor del modo de subsistencia correcto: esto es, la comprensión correcta, el esfuerzo correcto y la atención plena correcta.

(LOS CUARENTA GRANDES FACTORES)

34. Aquí, bhikkhus la comprensión correcta viene primero. ¿Y cómo es que la comprensión correcta viene primero? “En una persona de comprensión correcta surge la intención correcta;¹³ en una persona de intención correcta surge el lenguaje correcto; en una persona de lenguaje correcto surge la acción correcta; en una persona de acción correcta surge el modo de subsistencia correcto; en una persona de modo de subsistencia correcto surge el esfuerzo correcto; en una persona de esfuerzo correcto surge la atención plena correcta, en una persona de atención correcta surge la concentración correcta; en una persona de concentración correcta surge el conocimiento correcto; y en una persona de conocimiento correcto surge la liberación correcta”. De esta forma, bhikkhus, la vía del discípulo en entrenamiento superior posee ocho factores, la del *arahant* posee diez factores.¹⁴

35. Aquí, bhikkhus, la comprensión correcta viene primero. ¿Y cómo es que la comprensión correcta viene primero? “En una persona de comprensión correcta la comprensión incorrecta es abolida, y los numerosos y nocivos estados malsanos que se originan con la comprensión incorrecta como condición también son abolidos; y los numerosos estados sanos que se originan con la comprensión correcta como condición llegan a lograrse mediante su desarrollo”.

En una persona de intención correcta, la intención incorrecta es abolida y los numerosos y nocivos estados malsanos que se originan con la intención incorrecta como condición también son abolidos; y los numerosos estados sanos que se originan con la intención correcta como condición llegan a lograrse mediante su desarrollo.

En una persona de lenguaje correcto, el lenguaje incorrecto es abolido...En una persona de acción correcta la acción incorrecta es abolida...En una persona de modo de subsistencia correcto el modo de subsistencia incorrecto es abolido...En una persona de esfuerzo correcto el esfuerzo incorrecto es abolido...En una persona de atención plena correcta la atención incorrecta es abolida...En una persona de concentración correcta la concentración incorrecta es abolida...En una persona de conocimiento correcto el conocimiento incorrecto es abolido...En una persona de liberación correcta la liberación incorrecta es abolida y los numerosos estados nocivos y malsanos que se originan con la liberación incorrecta como condición también son abolidos, y los numerosos estados sanos que se originan con la liberación correcta como condición llegan a lograrse mediante su desarrollo.

36. Así, bhikkhus, hay veinte factores del lado de lo sano y veinte factores del lado de lo malsano.¹⁵

Este discurso del Dhamma acerca de los *cuarenta grandes factores* ha sido puesto en marcha y no puede ser detenido por ningún *samaṇa*, brahmán o dios, o Māra, o Brahmā, o ningún otro ser en el mundo.

37. Bhikkhus, si cualquier *samaṇa* o brahmán piensa que este discurso del Dhamma acerca de los *cuarenta grandes factores* debe ser censurado y rechazado, entonces hay diez deducciones legítimas a partir de su afirmación que darían base para censurarlo aquí y ahora.

Si esa respetable persona censura la comprensión correcta, entonces honraría y alabaría a aquellos *samaṇas* y brahmanes que son de comprensión incorrecta. Si censura la intención correcta, entonces honraría y alabaría a aquellos *samaṇas* y brahmanes que son de intención incorrecta. Si censura el lenguaje correcto...la acción correcta...el modo de subsistencia correcto...el esfuerzo correcto...la atención plena correcta... la concentración correcta...el conocimiento correcto...la liberación correcta, entonces honraría y alabaría a aquellos *samaṇas* y brahmanes que son de liberación incorrecta.

Si algún *samaṇa* o brahmán piensa que este discurso del Dhamma acerca de los *cuarenta grandes factores* debe ser censurado y rechazado, entonces estas son las diez deducciones legítimas a partir de su afirmación que darían base para censurarlo aquí y ahora.

38. Bhikkhus, incluso aquellos maestros de Okkala, Vassa, y Banna,¹⁶ los cuales sostenían la doctrina de la *no causalidad*, la doctrina de la *no [efectividad de la] acción*, y la doctrina del *nihilismo*, no pensarían que este discurso del Dhamma acerca de los *cuarenta grandes factores* debiera ser censurado y rechazado. ¿Y por qué razón? Por temor a ser culpados, atacados, y refutados.

Esto es lo que el Bienaventurado dijo. Los bhikkhus estuvieron satisfechos y deleitados en las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.117

1. *Ariyam samma samādhim sa-upanisam saparikkhāram*. MA explica aquí “noble” como supramundano y dice que ésta es la concentración perteneciente a la vía supramundana. Sus “apoyos y requisitos”, como se mostrará, son los otros siete factores de la vía [o sendero].
2. *Pubbangamā*, lit. “el precursor”. MA dice que dos tipos de comprensión correcta son precursores: la comprensión correcta de la introspección, que investiga las formaciones como transitorias, insatisfactorias y *no yo*; y la comprensión correcta de la vía, que surge como consecuencia de la percepción y produce la destrucción radical de las impurezas. La comprensión correcta de la introspección como precursor parece mostrarse en los párrafos §§ 4, 10, 16, 22 y 28; la comprensión correcta de la vía como precursor en los párrafos §§34 y 35.

NT: En esta obra se utilizan los términos noción correcta (o incorrecta) y comprensión correcta (o incorrecta) como equivalentes (ver NT en nota 4).

3. BB: Esta afirmación sugiere que, para adquirir una comprensión correcta sobre la naturaleza de la realidad, uno debe primero ser capaz de distinguir entre enseñanzas correctas e incorrectas sobre la naturaleza de la realidad. MA dice que esta es la comprensión correcta de la introspección que comprende la noción incorrecta como un objeto al penetrar sus características de transitoriedad, etcétera, y que comprende la noción correcta ejerciendo la función de comprensión y aclarando la confusión.
4. BB: Esta es la comprensión correcta mundana, un factor meritorio que conduce a un renacimiento favorable pero que por sí solo no trasciende la existencia condicionada.

NT: MA menciona la expresión *upadhivepakka* en el sentido de que da resultados que consisten en las adquisiciones [MT: = la continuidad de los cinco agregados].

La comprensión correcta puede ser afectada por las corrupciones debido a que se hace referencia a una “comprensión correcta mundana” (susceptible de ser afectada por las tres raíces malsanas *lobha*, *dosa* y *moha*), no es una comprensión supramundana. Es por esto por lo que a veces uso el término “noción correcta”, indicando que es preliminar al conocimiento correcto. El noveno factor de la vía del *arahant* es propiamente llamado “conocimiento correcto” (*sammāñāṇa*) —el cual no es

afectado por las tres raíces de lo malsano—, seguido del décimo factor: la liberación correcta (*vimuttiñāṇa*).

Un ejemplo de liberación incorrecta sería el caso de lo practicado en la doctrina jainista, en la cual se establece que se puede lograr la liberación mediante la “no acción” extrema. Se dice que al no hacer absolutamente acción alguna todos los karmas del pasado terminan su fructificación y al continuar no haciendo acciones, ya no habrá nueva generación de karma. Por esta razón consideran que los practicantes “realizados” son los que al no moverse en absoluto y dejarse morir de hambre llegan a la liberación final. Para el Buda este sería un ejemplo de liberación incorrecta, ya que la intención de esa abstinencia está acompañada de comprensión incorrecta.

5. BB: Esta definición establece la comprensión correcta supramundana como la sabiduría (*paññā*) que se encuentra entre los requisitos de la iluminación como facultad, poder, factor de iluminación y factor del sendero [o vía]. La definición se formula mediante la función cognitiva más que por medio del contenido objetivo de la comprensión correcta. En otro lugar (M. 141.24) la comprensión correcta del sendero se define como la comprensión de las Cuatro Nobles Verdades. Podemos entender que la comprensión conceptual de las cuatro verdades cae dentro de la comprensión correcta mundana, mientras que la penetración directa de las verdades mediante la realización del Nibbāna con la vía constituye la comprensión correcta supramundana.
6. MA: Acompañan a la comprensión correcta como sus coexistentes y precursores. El esfuerzo correcto y la atención plena correcta coexisten con la comprensión correcta supramundana; la comprensión correcta de la introspección es la precursora de la comprensión correcta supramundana.
7. MA explica esto como la comprensión correcta de la percepción que entiende la intención correcta a través de su función y aclarando la confusión. Sin embargo, parece que la cuestión es hacer una discriminación más elemental de los dos tipos de intención.
8. BB: Ésta es la definición estándar de la intención correcta como factor del Noble Óctuple Sendero; ver: M. 141.25.
9. BB: En esta definición, el factor de la intención (*sankappa*) se identifica con la aplicación mental inicial (*vitakka*), que se especifica además como el factor responsable de la absorción al fijar y dirigir la mente hacia su objeto. Para la aplicación mental inicial como “formación verbal”, ver: M. 44.15.

10. MA: Esta declaración se refiere exclusivamente a los factores coexistentes que acompañan a la intención correcta supramundana. En la fase preliminar de la práctica, las tres intenciones correctas mundanas surgen por separado, pero en el momento de la vía supramundana, una única intención correcta surge cortando la triple intención incorrecta. Así, la intención correcta supramundana también puede describirse como la intención de renuncia, de *no mala voluntad* y de *no crueldad*. El mismo método se aplica al lenguaje correcto, etcétera.
11. BB: Mientras que el lenguaje correcto mundano se ejerce de cuatro modos diferentes según el tipo de discurso incorrecto del cual hay abstinencia, con motivo de la vía supramundana, un único factor del lenguaje correcto ejerce la cuádruple función de cortar las tendencias hacia las cuatro clases de lenguaje incorrecto. El mismo principio se aplica a la acción correcta.
12. BB: Éstos son medios incorrectos para que los bhikkhus adquieran sus requisitos; se explican en Vsm I, 61–65. MA dice que los mencionados en el *sutta* no son los únicos tipos de medios de vida incorrectos, que incluyen cualquier modo de ganarse la vida que implique la transgresión de los preceptos. En AN 5:177 / iii.208, el Buda menciona cinco tipos de medios de vida incorrectos para los laicos: el tráfico de armas, seres, carne, intoxicantes y venenos.
13. MA explica que para quien tiene la comprensión correcta de la vía, surge la intención correcta de la vía; de manera similar, para quien tiene la comprensión correcta del fruto, surge la intención correcta del fruto. De manera similar, los siguientes factores, excepto los dos últimos, también se refieren a la vía supramundana.
14. BB: Los dos factores adicionales que posee el *arahant* son el conocimiento correcto, que puede identificarse con su conocimiento de revisión de que ha destruido todas las impurezas, y la liberación correcta, que puede identificarse con su experiencia de liberación de todas las impurezas.
15. BB: Los veinte factores del lado sano son los diez factores correctos y los diez estados sanos que se originan de cada uno de ellos; los veinte factores del lado malsano son los diez factores malsanos y los diez estados malsanos que se originan de cada uno de ellos. De ahí el nombre “*Los cuarenta grandes factores*”.
16. MA sólo dice que estos dos eran individuos que vivían en el país de Okkala. De otra manera se desconocería su identidad.

118. *Ānāpānassati Sutta*

Atención plena en la respiración

(SECCIÓN INTRODUCTORIA)

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado estaba residiendo en Sāvathī, en el parque oriental, en el palacio de la madre de Migāra, junto con muchos discípulos mayores muy conocidos: el venerable Sāriputta, el venerable Mahā Moggallāna, el venerable Mahā Kassapa, el venerable Mahā Kaccāna, el venerable Mahā Koṭṭhita, el venerable Mahā Kappina, el venerable Mahā Cunda, el venerable Anuruddha, el venerable Revata, el venerable Ānanda y otros discípulos mayores muy conocidos.

2. Ahora bien, en esa ocasión los bhikkhus mayores habían estado enseñando e instruyendo a los nuevos bhikkhus; algunos bhikkhus mayores habían estado enseñando e instruyendo a diez bhikkhus, algunos bhikkhus mayores habían estado enseñando e instruyendo a veinte... treinta... cuarenta bhikkhus. Y los nuevos bhikkhus, enseñados e instruidos por los bhikkhus mayores, habían logrado etapas sucesivas de alta distinción.

3. En esa ocasión, en el día decimoquinto del Uposatha, en la noche de luna llena de la ceremonia de *Pavāraṇā*,¹ el Bienaventurado estaba sentado al aire libre, rodeado por el Saṅgha de bhikkhus. Luego, examinando el silencioso Saṅgha de los bhikkhus, se dirigió a ellos así:

4. —Bhikkhus, estoy contento con este progreso, mi mente está contenta con este progreso. Así que despierten aún más energía para lograr lo no logrado, para alcanzar lo no alcanzado, para realizar lo no realizado. Esperaré aquí en Sāvathī a la luna llena de *Komudī* del cuarto mes.²

5. Los bhikkhus en zonas rurales escucharon: “El Bienaventurado esperará allí en Sāvathī hasta la luna llena de *Komudī* del cuarto mes”. Y los bhikkhus en zonas rurales partieron a su debido tiempo a Sāvathī para ver al Bienaventurado.

6. Y los bhikkhus mayores enseñaron e instruyeron aún más intensamente a los nuevos bhikkhus; algunos bhikkhus mayores

enseñaron e instruyeron a diez bhikkhus, algunos bhikkhus mayores enseñaron e instruyeron a veinte... treinta... cuarenta bhikkhus. Y los bhikkhus nuevos, enseñados e instruidos por los bhikkhus mayores, lograron etapas sucesivas de alta distinción.

7. En esa ocasión, el día de Uposatha del decimoquinto, la noche de luna llena de *Komudī*, del cuarto mes, el Bienaventurado estaba sentado al aire libre, rodeado por el Saṅgha de bhikkhus. Luego, examinando al silencioso Saṅgha de los bhikkhus, se dirigió a ellos así:

8. —Bhikkhus, esta asamblea está libre de conversación frívola, esta asamblea está libre de parloteo. Se compone puramente de duramen. Tal es este Saṅgha de bhikkhus, tal es esta asamblea.

Tal asamblea es digna de obsequios, digna de hospitalidad, digna de ofrendas, digna de un saludo reverencial, un incomparable campo de mérito para el mundo; tal es este Saṅgha de bhikkhus, tal es esta asamblea. Una asamblea tal que un pequeño obsequio que se le da se vuelve grande y un gran obsequio se torna aún mayor; así es este Saṅgha de bhikkhus.

Tal asamblea es rara de ver para el mundo, tal es este Saṅgha de bhikkhus, tal es esta asamblea. Respecto a tal asamblea valdría la pena viajar muchas leguas con una bolsa de viaje para verla, tal es este Saṅgha de bhikkhus, tal es esta asamblea.

9. En este Saṅgha de bhikkhus hay bhikkhus que son *arahants* con corrupciones destruidas, que han vivido la vida santa, han hecho lo que tenían que hacer, dejaron la carga, alcanzaron su propia meta, destruyeron las cadenas del devenir [de la existencia] y están completamente liberados a través del conocimiento final —tales bhikkhus se encuentran en este Saṅgha de bhikkhus—.

10. En este Saṅgha de bhikkhus hay bhikkhus que, con la destrucción de los cinco encadenamientos inferiores,³ reaparecerán espontáneamente [en las *Moradas Puras*] y allí alcanzarán el Nibbāna final, sin volver jamás de ese mundo —tales bhikkhus se encuentran en este Saṅgha de bhikkhus—.

11. En este Saṅgha de bhikkhus hay bhikkhus que, con la destrucción de tres encadenamientos inferiores³ y con la atenuación del deseo, la aversión y la ofuscación, son aquellos que regresan una vez, los que regresan solo una vez más a este mundo para poner fin al sufrimiento —tales bhikkhus se encuentran en este Saṅgha de bhikkhus—.

12. En este Saṅgha de bhikkhus hay bhikkhus que, con la destrucción de tres encadenamientos inferiores, son aquellos que entran en la corriente, ya no están sujetos a la perdición, están destinados a la liberación, se dirigen a la iluminación —tales bhikkhus se encuentran en este Saṅgha de bhikkhus—.

13. En este Saṅgha de bhikkhus hay bhikkhus que permanecen dedicados al desarrollo de los cuatro fundamentos de la atención plena —tales bhikkhus se encuentran en esta Saṅgha de bhikkhus—. En este Saṅgha de bhikkhus hay bhikkhus que permanecen dedicados al desarrollo de los cuatro tipos de esfuerzo correcto... de las cuatro bases para el poder espiritual... de las cinco facultades... de los cinco poderes... de los siete factores de la iluminación... del Noble Óctuple Sendero —tales bhikkhus se encuentran en este Saṅgha de bhikkhus—.

14. En este Saṅgha de bhikkhus hay bhikkhus que permanecen dedicados al desarrollo de la benevolencia amorosa... de la compasión... de la alegría apreciativa... de la ecuanimidad... de la meditación sobre lo no atractivo... de la percepción de la transitoriedad —tales bhikkhus se encuentran en este Saṅgha de bhikkhus—. En este Saṅgha de bhikkhus hay bhikkhus que permanecen dedicados al desarrollo de la atención plena en la respiración.

(ATENCIÓN PLENA EN LA RESPIRACIÓN)

15. Bhikkhus, cuando se desarrolla y cultiva la atención plena en la respiración, es de gran fruto y beneficio. Cuando se desarrolla y cultiva la atención plena en la respiración, se cumplen los cuatro fundamentos de la atención plena. Cuando se desarrollan y cultivan los cuatro fundamentos de la atención plena, se cumplen los siete factores de la iluminación. Cuando los siete factores de iluminación se desarrollan y cultivan, se cumple el verdadero conocimiento y liberación (*vijjāvimutti*).

16. ¿Y cómo, bhikkhus, se desarrolla y cultiva la atención plena en la respiración, de modo que sea de gran fruto y beneficio?

17. Aquí, un bhikkhu, que ha ido al bosque o a la raíz de un árbol o a una choza vacía, se sienta habiendo cruzado las piernas, con el cuerpo erguido, y habiendo establecido la atención plena frente a él (*parimukhaṃ satim upaṭṭhapetvā*), plenamente consciente inhala, plenamente consciente exhala.

(LAS CUATRO TÉTRADAS)

18. Inhalando largamente, comprende:⁴ “Inhalo largamente”; o exhalando largamente, comprende: “Exhalo largamente”. Inhalando cortamente, comprende: “Inhalo cortamente”; o exhalando cortamente, comprende: “Exhalo cortamente”. Se entrena así: “Inhalaré experimentando todo el cuerpo [de la respiración] (*sabbakāyapaṭisaṃvedī*)”; se entrena así: “Exhalaré experimentando todo el cuerpo [de

la respiración]”. Se entrena así: “Inhalaré tranquilizando la formación corporal (*passambhayaṃ kāyasaṅkhāraṃ*)”; se entrena así: “Exhalaré tranquilizando la formación corporal”.

19. Se entrena así: “Inhalaré experimentando gozo (*pitīpaṭisaṃvedī*)”; se entrena así: “Exhalaré experimentando gozo”. Se entrena así: “Inhalaré experimentando felicidad [placer] (*sukhapāṭisaṃvedī*)”. Se entrena así: “Exhalaré experimentando felicidad”.⁵ Se entrena así: “Inhalaré experimentando la formación mental (*cittasaṅkhārapāṭisaṃvedī*)”; se entrena así: “Exhalaré experimentando la formación mental”. se entrena así: “Inhalaré tranquilizando la formación mental (*passambhayaṃ cittasaṅkhāraṃ*)”; se entrena así: “Exhalaré tranquilizando la formación mental”.⁶

20. Se entrena así: “Inhalaré experimentando la mente (*cittapaṭisaṃvedī*)”; se entrena así: “Exhalaré experimentando la mente”. Se entrena así: “Inhalaré alegrando la mente (*abhippamodayaṃ cittaṃ*)”; se entrena así: “Exhalaré alegrando la mente”. Se entrena así: “Inhalaré concentrando la mente (*samādahaṃ cittaṃ*)”; se entrena así: “Exhalaré concentrando la mente”. Se entrena así: “Inhalaré liberando la mente (*vimocayaṃ cittaṃ*)”; se entrena así: “Exhalaré liberando la mente”.⁷

21. Se entrena así: “Inhalaré contemplando la transitoriedad (*aniccānupassī*)”; se entrena así: “Exhalaré contemplando la transitoriedad”. Se entrena así: “Inhalaré contemplando el desapasionamiento (*virāgānupassī*)”; se entrena así: “Exhalaré contemplando el desapasionamiento”. Se entrena así: “Inhalaré contemplando el cese (*nirodhānupassī*)”; se entrena así: “Exhalaré contemplando el cese”. Se entrena así: “Inhalaré contemplando el abandono (*paṭinissaggānupassī*)”; se entrena así: “Exhalaré contemplando el abandono [de las corrupciones; de toda adquisición]”.⁸

22. Bhikkhus, así es como se desarrolla y cultiva la atención plena en la respiración, para que sea de gran fruto y beneficio.

(CUMPLIMIENTO DE LOS CUATRO FUNDAMENTOS DE LA ATENCIÓN PLENA)

23. ¿Y cómo, bhikkhus, la atención plena en la respiración, desarrollada y cultivada, cumple con los cuatro fundamentos de la atención plena?

24. Bhikkhus, en cualquier ocasión, un bhikkhu, inhalando largamente, comprende: “Inhalo largamente”, o exhalando largamente, comprende: “Exhalo largamente”; inhalando cortamente, comprende: “Inhalo cortamente”, o exhalando cortamente, comprende: “Exhalo cortamente”; entrena así: “Inhalaré experimentando todo el cuerpo [de la respiración]”; se entrena así: “Exhalaré experimentando todo

el cuerpo [de la respiración]”; entrena así: “Inhalaré tranquilizando la formación corporal”; entrena así: “Exhalaré tranquilizando la formación corporal”.

En esa ocasión, un bhikkhu permanece contemplando el cuerpo como un cuerpo, enérgico, plenamente consciente y atento, habiendo desechado el deseo y la aversión por el mundo. Digo que este es un cierto “cuerpo entre los cuerpos”, a saber: la inhalación y la exhalación.⁹ Es por eso por lo que en esa ocasión un bhikkhu permanece contemplando el cuerpo como un cuerpo, enérgico, plenamente consciente y atento, habiendo dejado de lado el deseo y la aversión por el mundo.

25. Bhikkhus, en cualquier ocasión, un bhikkhu entrena así: “Inhalaré experimentando gozo”; entrena así: “Exhalaré experimentando gozo”; entrena así: “Inhalaré experimentando felicidad”; entrena así: “Exhalaré experimentando felicidad”; entrena así: “Inhalaré experimentando la formación mental”; entrena así: “Exhalaré experimentando la formación mental”; entrena así: “Inhalaré tranquilizando la formación mental”; se entrena así: “Exhalaré tranquilizando la formación mental”.

En esa ocasión un bhikkhu permanece contemplando las sensaciones como sensaciones, enérgico, plenamente consciente y atento, habiendo dejado de lado el deseo y la aversión por el mundo. Digo que esta es una cierta sensación entre las sensaciones, a saber, prestar atención cuidadosa (*sādhuka manasikāra*) a la inhalación y la exhalación.¹⁰ Es por eso por lo que en esa ocasión un bhikkhu permanece contemplando las sensaciones como sensaciones, enérgico, plenamente consciente y atento, habiendo abandonado el deseo y la aversión por el mundo.

26. Bhikkhus, en cualquier ocasión un bhikkhu entrena así: “Inhalaré experimentando la mente”; entrena así: “Exhalaré experimentando la mente”; entrena así: “Inhalaré alegrando la mente”; entrena así: “Exhalaré alegrando la mente”; entrena así: “Inhalaré concentrando la mente”; entrena así: “Exhalaré concentrando la mente”; entrena así: “Inhalaré liberando la mente”; entrena así: “Exhalaré liberando la mente”.

En esa ocasión un bhikkhu permanece contemplando la mente como mente, enérgico, plenamente consciente y atento, habiendo desechado el deseo y la aversión por el mundo. No digo que exista el desarrollo de la atención plena de la respiración para quien es olvidadizo, quien no está plenamente consciente. Por eso, en esa ocasión un bhikkhu permanece contemplando la mente como mente, enérgico, plenamente consciente y atento, habiendo desechado el deseo y la aversión por el mundo.¹¹

27. Bhikkhus, en cualquier ocasión un bhikkhu se entrena así: “Inhalaré contemplando la transitoriedad”; se entrena así: “Exhalaré contemplando la transitoriedad”; se entrena así: “Inhalaré contemplando el desapasionamiento”; se entrena así: “Exhalaré contemplando el desapasionamiento”; se entrena así: “Inhalaré contemplando el cese”; se entrena así: “Exhalaré contemplando el cese”; se entrena así: “Inhalaré contemplando el abandono”; se entrena así: “Exhalaré contemplando el abandono”.

En esa ocasión, un bhikkhu permanece contemplando los fenómenos de la experiencia como fenómenos de la experiencia, enérgico, plenamente consciente y atento, habiendo desechado el deseo y la aversión por el mundo. Habiendo visto con sabiduría el abandono del deseo y la aversión, observa cuidadosamente con ecuanimidad.¹² Es por eso por lo que en esa ocasión un bhikkhu permanece contemplando los fenómenos de la experiencia como fenómenos de la experiencia, enérgico, plenamente consciente y atento, habiendo abandonado el deseo y la aversión por el mundo.

28. Bhikkhus, así es como la atención plena en la respiración, desarrollada y cultivada, cumple los cuatro fundamentos de la atención plena.

(CUMPLIMIENTO DE LOS SIETE FACTORES DE LA ILUMINACIÓN)

29. ¿Y cómo, bhikkhus, los cuatro fundamentos de la atención plena, desarrollados y cultivados, cumplen los siete factores de la iluminación?

30. Bhikkhus, en cualquier ocasión en que un bhikkhu permanece contemplando el cuerpo como cuerpo, enérgico, plenamente consciente y atento, habiendo dejado de lado el deseo y la aversión por el mundo, en esa ocasión se establece en él una atención plena incesante. En cualquier ocasión en que se establezca la atención plena incesante en un bhikkhu, en esa ocasión se despierta en él el factor de la iluminación de la atención plena, y lo desarrolla, y mediante el desarrollo, llega a su plenitud.

31. Permaneciendo así plenamente consciente, investiga y examina ese estado con sabiduría y se embarca en una indagación completa en él. En cualquier ocasión, permaneciendo así plenamente atento, un bhikkhu investiga y examina ese estado con sabiduría y se embarca en una indagación completa sobre ese estado. En ese momento el factor de la iluminación de la investigación de estados [investigación de *dhammas*] (*dhammavicaya*) surge en él, y lo desarrolla, y mediante el desarrollo llega a la plenitud.

32. En aquel que investiga y examina ese estado con sabiduría y se embarca en una indagación completa en él, se despierta una

energía incansable. En cualquier ocasión en que se despierta una energía incansable en un bhikkhu que investiga y examina ese estado con sabiduría y se embarca en una indagación completa en él, en ese momento se despierta en él el factor de iluminación de energía, y lo desarrolla, y mediante el desarrollo llega a su plenitud.

33. En aquel que ha despertado energía, surge un gozo no mundano. En cualquier ocasión en que surge un gozo no mundano en un bhikkhu que ha despertado energía, el factor de iluminación del gozo se despierta en él y lo desarrolla, y mediante el desarrollo llega a su plenitud.

34. En quien está gozoso, el cuerpo y la mente se vuelven tranquilos. En cualquier ocasión, el cuerpo y la mente se vuelven tranquilos en un bhikkhu que está en gozo; en ese momento, el factor de la iluminación de la tranquilidad se despierta en él, y lo desarrolla, y por medio del desarrollo llega a su plenitud.

35. En aquel cuyo cuerpo está tranquilo y experimenta felicidad, la mente se vuelve concentrada. En cualquier ocasión, la mente se concentra en un bhikkhu cuyo cuerpo está tranquilo y siente felicidad; en ese momento, el factor de iluminación de la concentración se despierta en él, y lo desarrolla, y mediante el desarrollo llega a su plenitud.

36. Observa cuidadosamente con ecuanimidad a la mente así concentrada. En cualquier ocasión, un bhikkhu observa de cerca con ecuanimidad la mente así concentrada; en ese momento, el factor de iluminación de la ecuanimidad se despierta en él, lo desarrolla y, mediante el desarrollo, llega a su plenitud.

37. Bhikkhus, en cualquier ocasión en que un bhikkhu permanece contemplando las sensaciones como sensaciones, enérgico, plenamente consciente y atento, habiendo dejado de lado el deseo y la aversión por el mundo... (Como en §§30–36) ... el factor de iluminación de la ecuanimidad se despierta en él, y él lo desarrolla, y mediante el desarrollo llega a su plenitud.

38. Bhikkhus, en cualquier ocasión un bhikkhu mora contemplando la mente como mente, enérgico, plenamente consciente y atento, habiendo deseado el deseo y la aversión por el mundo... (Como en §§30–36) ... el factor de iluminación de ecuanimidad se despierta en él, y lo desarrolla, y mediante el desarrollo llega a su plenitud.

39. Bhikkhus, en cualquier ocasión en que un bhikkhu permanece contemplando los fenómenos de la experiencia como fenómenos de la experiencia, enérgico, plenamente consciente y atento, habiendo dejado de lado el deseo y la aversión por el mundo... (Como en §§30–36) ... el factor de la iluminación de la ecuanimidad se despierta en él, y lo desarrolla, y mediante el desarrollo llega a su plenitud.

40. Bhikkhus, así es como los cuatro fundamentos de la atención plena, desarrollados y cultivados, cumplen los siete factores de la iluminación.¹³

(CUMPLIMIENTO DEL VERDADERO CONOCIMIENTO Y LIBERACIÓN)

41. ¿Y cómo, bhikkhus, los siete factores de iluminación, desarrollados y cultivados, cumplen con el verdadero conocimiento y liberación (*vijjāvimutti*)?

42. Aquí, bhikkhus, un bhikkhu desarrolla el factor de iluminación de atención plena, que se apoya en la reclusión, el desapasionamiento y el cese, y madura en el abandono.¹⁴ Él desarrolla el factor de iluminación de investigación de estados... el factor de iluminación de energía... el factor de iluminación del gozo... el factor de iluminación de tranquilidad... el factor de iluminación de la concentración... el factor de iluminación de la ecuanimidad, los cuales se apoyan en la reclusión, el desapasionamiento y el cese, y maduran en el abandono.

43. Bhikkhus, así es como los siete factores de la iluminación, desarrollados y cultivados, cumplen con el verdadero conocimiento y liberación.¹⁵

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. Los bhikkhus estuvieron satisfechos y deleitados con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.118

1. BB: La *Pavāraṇā* es la ceremonia que se lleva a cabo cuando concluye la residencia [o retiro] de las lluvias, en la que cada bhikkhu invita a todos los demás a amonestarlos por sus transgresiones.
2. BB: *Komudī* es el día de luna llena del mes de Kattika, el cuarto mes de la temporada de lluvias; se llama así porque se dice que el nenúfar blanco (*kumuda*) florece en ese momento.
3. NT: Ver n.5, M.68.
4. BB: Las notas explicativas de la primera tétrada se encontrarán en M. 10.4, notas 8-10. M. 10.4 se diferencia de este pasaje sólo por la adición del símil. Dado que Ācariya Buddhaghosa ha comentado las cuatro tétradas sobre la atención plena en la respiración en el *Visuddhimagga*, en MA simplemente se remite al lector a este último trabajo para obtener una explicación. Las notas 4-8 están extraídas de Vsm VIII, 226-37, también incluidas por Ñm en su *Mindfulness of Breathing*.
5. BB: Uno experimenta gozo (*pīti*) de dos maneras: una es al alcanzar uno de los dos *jhānas* inferiores en los que el gozo está presente, entonces uno experimenta el gozo en la modalidad de la serenidad; la otra es al emerger de ese *jhāna* y contemplando ese gozo como sujeto a destrucción, entonces uno experimenta el gozo en la modalidad de la comprensión introspectiva.

NT: En el *Diccionario Budista* de Nyanatiloka, se menciona que el término *pīti* debe ser considerado “no como una sensación o un sentimiento, y por lo tanto no pertenece al agregado de las sensaciones (*vedanākkhandha*), pertenece al agregado de las formaciones mentales (*saṅkhārakkhandha*), y puede ser descrito como “interés gozoso” [o “interés placentero”]. El *Visuddhimagga* (Vsm. IV, 94ff) describe cinco grados de intensidad posibles para *pīti* en la experiencia jhánica.

Por otra parte, *sukha* es traducido mediante una gama extensa de sinónimos (los más comúnmente usados siendo placer o felicidad), lo importante es recalcar que aquí el vocablo pāli se refiere a *vedanākkhandha*, el agregado de las sensaciones (con tono afectivo distinguible como agradable). Hay cinco clases de sensaciones (*vedanā*): *sukha* (sensación física agradable); *dukkha* (sensación física desagradable); *somanassa* (sensación mental agradable); *domanassa* (sensación mental desagradable); y *upekkhā* (sensación *ni agradable ni desagradable*). Por lo dicho anteriormente, *somanassa* no debe confundirse con *pīti*.

El *Diccionario Budista* de Nyanatiloka comenta lo siguiente: “La felicidad es una condición indispensable para la concentración de la mente (*samādhi*), y por lo tanto es uno de los cinco factores (o constituyentes) de la primera absorción (*jhānaṅga*) y está presente incluso hasta el tercer *jhāna*. También menciona que “La mente de aquella persona que es feliz tiene la concentración como su fruto y recompensa” (AN 10:1).

6. BB: El mismo método de explicación que en la n.4 se aplica a las cláusulas segunda y tercera, excepto que la segunda comprende los tres *jhānas* inferiores y la tercera los cuatro *jhānas*. La formación mental es percepción y sensación (ver: M. 44.14), que se tranquiliza mediante el desarrollo de niveles sucesivamente más elevados de serenidad e introspección.
7. BB: “Experimentando la mente” debe entenderse a través de los cuatro *jhānas*. “Alegrar la mente” se explica ya sea como el logro de los dos *jhānas* que contienen gozo [y felicidad], o como la penetración de esos *jhānas* con conocimiento introspectivo como sujetos a destrucción, etcétera. “Concentrar la mente” se refiere a la concentración perteneciente al *jhāna* o a la concentración momentánea que surge junto con la introspección. “Liberar la mente” significa liberarla de obstáculos y factores jhánicos más burdos mediante niveles de concentración sucesivamente más altos, y de las distorsiones cognitivas a través del conocimiento introspectivo.
8. BB: Esta tétrada trata enteramente de la introspección, a diferencia de las tres anteriores, que tratan tanto de la serenidad como de la introspección. “Contemplar el desapasionamiento” y “contemplar el cese” pueden entenderse tanto como la comprensión introspectiva de la transitoriedad de las formaciones, así como la de la vía supramundana que logra el Nibbāna, llamada la desaparición de la lujuria (es decir, el desapasionamiento, *virāga*) y el cese del sufrimiento. “Contemplar el abandono” es abandonar las impurezas a través de la comprensión introspectiva y entrar en el Nibbāna mediante el logro de la vía.
9. MA: La inhalación y la exhalación se consideran como el elemento aire que es parte de los cuatro elementos que componen el cuerpo físico. También deben incluirse en la base de objetos tangibles como parte de los fenómenos corporales (ya que el objeto de atención es la sensación táctil del aliento que entra y sale por las fosas nasales).
10. MA explica que la atención cuidadosa (*sādhuka manasikāra*) en sí misma no es una sensación, sino que se habla de ella como tal, sólo en sentido figurado. En la segunda tétrada, la sensación

real es el placer mencionado en la segunda cláusula y también la sensación comprendida por la expresión “formación mental” en las cláusulas tercera y cuarta.

11. MA: Aunque el bhikkhu meditador toma como objeto el signo de inhalar y exhalar, se dice que está “contemplando la mente como mente” porque mantiene su mente en el objeto despertando la atención y la conciencia plenas, dos factores de la mente.
12. MA: La codicia y el dolor denotan los dos primeros obstáculos, el deseo sensorial y la mala voluntad y, por lo tanto, representan la contemplación de los fenómenos de la experiencia [o categorías del Dhamma], la cual comienza con los cinco impedimentos. El bhikkhu se percata que el abandono de los impedimentos es causado por la contemplación de la transitoriedad, el desapasionamiento, el cese y el abandono, y así llega a considerar el objeto con ecuanimidad.
13. MA dice que el pasaje anterior muestra los factores de iluminación que existen juntos en cada momento mental durante la práctica de la meditación introspectiva.
14. BB: Ver: n.20, M.2.
15. MA: La atención plena que abarca la respiración es mundana; la atención plena mundana a la respiración perfecciona los fundamentos mundanos de la atención plena; los fundamentos mundanos de la atención plena perfeccionan los factores de iluminación supramundanos; y los factores de iluminación supramundanos perfeccionan (o cumplen) el verdadero conocimiento y la liberación, es decir, el fruto y el Nibbāna.

119. *Kāyagatāsati Sutta*

Atención plena en el cuerpo

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado estaba residiendo en Sāvattṭī, en el Bosquecillo de Jeta, el parque de Anāthapiṇḍika.

2. Ahora bien, un número de bhikkhus estaban sentados en el salón de asambleas, donde se habían reunido al regresar de su ronda de recolección de alimento, después de su comida, cuando surgió entre ellos esta discusión: “Es maravilloso, amigos, es maravilloso, cómo ha sido dicho por el Bienaventurado que conoce y ve, Consumado y plenamente iluminado, que la atención plena en el cuerpo, cuando se desarrolla y cultiva, es de gran fruto y beneficio”.

Sin embargo, su discusión fue interrumpida; porque el Bienaventurado se levantó de la meditación cuando llegó la tarde, fue al salón de asambleas y se sentó en un asiento preparado. Luego se dirigió a los bhikkhus así: —Bhikkhus, ¿sobre qué discusión están sentados aquí ahora? ¿Y cuál fue su discusión que fue interrumpida?

—Aquí, venerable señor, estábamos sentados en el salón de asambleas, donde nos habíamos reunido al regresar de nuestra ronda de recolección de alimento, después de nuestra comida, cuando surgió entre nosotros esta discusión: “es maravilloso, amigos, es maravilloso, cómo ha sido dicho por el Bienaventurado que conoce y ve, Consumado y plenamente iluminado, que la atención plena en el cuerpo, cuando se desarrolla y se cultiva, es de gran fruto y beneficio”. Esta fue nuestra discusión, venerable señor, que se interrumpió cuando llegó el Bienaventurado.

3. ¿Y cómo, bhikkhus, se desarrolla y cultiva la atención plena en el cuerpo para que sea de gran fruto y beneficio?

(ATENCIÓN PLENA EN LA RESPIRACIÓN)

4. Aquí, un bhikkhu,¹ habiendo ido al bosque o a la raíz de un árbol o a una choza vacía; se sienta habiendo cruzado las piernas, con el cuerpo erguido, y habiendo establecido la atención plena frente a

él (*parimukhaṃ satim upaṭṭhapetvā*), plenamente atento inhala, plenamente atento exhala. Inhalando largamente, comprende: “Inhalo largamente”; exhalando largamente, comprende: “Exhalo largamente”. Inhalando cortamente, comprende: “Inhalo cortamente”; exhalando cortamente, comprende: “Exhalo cortamente”. Se entrena así: “Inhalo experimentando todo el cuerpo [de la respiración]”; se entrena así: “Exhalo experimentando todo el cuerpo [de la respiración]”. Se entrena así: “Inhalo tranquilizando la formación corporal”; se entrena así: “Exhalo tranquilizando la formación corporal”.

Mientras permanece así diligente, enérgico y resuelto, sus recuerdos e intenciones basadas en la vida familiar son abandonados; con su abandono, su mente se estabiliza internamente, se aquieta, se unifica y se concentra. Así es como un bhikkhu desarrolla la atención plena en el cuerpo.

(LAS CUATRO POSTURAS)

5. Nuevamente, bhikkhus, al caminar, un bhikkhu comprende: “Estoy caminando”; cuando está de pie, comprende: “Estoy de pie”; cuando está sentado, comprende: “Estoy sentado”; al acostarse, comprende: “Estoy acostado”; o comprende en consecuencia según su cuerpo esté dispuesto.

Mientras permanece así diligente, enérgico y resuelto, sus recuerdos e intenciones basadas en la vida familiar son abandonados... Así es también como un bhikkhu desarrolla la atención plena en el cuerpo.

(CONCIENCIA PLENA)

6. Una vez más, bhikkhus, un bhikkhu es alguien que actúa con comprensión clara (*sampajānakāri*) cuando avanza y retrocede; actúa con plena conciencia cuando mira hacia adelante y cuando desvía la mirada; actúa con comprensión clara al flexionar y extender sus miembros; actúa con comprensión clara cuando viste sus túnicas y cuando toma su túnica exterior y cuenco; actúa con comprensión clara al comer, beber, consumir alimentos y saborear; actúa con comprensión clara al defecar y orinar; actúa con comprensión clara al caminar, pararse, sentarse, dormirse, despertarse, hablar y guardar silencio.

Mientras permanece así diligente, enérgico y resuelto, sus recuerdos e intenciones basadas en la vida familiar son abandonados... Así es también como un bhikkhu desarrolla la atención plena en el cuerpo.

(REPULSIVIDAD - LAS PARTES DEL CUERPO)

7. Nuevamente, bhikkhus, un bhikkhu revisa este mismo cuerpo hacia arriba, desde las plantas de los pies y hacia abajo, desde la coronilla, limitado por la piel, como algo lleno de muchos tipos de impurezas, así: “En este cuerpo hay pelos de la cabeza [cabello] (*kesā*), pelos corporales [vellos/vellosidades] (*lomā*), uñas (*nakhā*), dientes (*ḍantā*), piel (*taco*), carne (*maṁsa*), tendones (*nhāru*), huesos (*aṭṭhi*), médula ósea (*aṭṭhimiñjā*), riñones (*vakka*), corazón (*hadaya*), hígado (*yakana*), pleura (*kilomaka*), bazo (*pihaka*), pulmones (*papphāsa*), intestinos (*anta*), mesenterio (*antaguṇa*), contenido [no digerido] del estómago (*udariya*), heces (*karīsa*), bilis (*pitta*), flema (*semha*), pus (*pubbo*), sangre (*lohita*), sudor (*sedo*), grasa (*meda*), lágrimas (*assu*), sebo (*vasā*), saliva (*kheḷa*), moco nasal (*siṅghāṇikā*), líquido sinovial [de las articulaciones] (*lasikā*) y orina (*muttanti*)”.

Como si fuera una bolsa con una abertura en ambos extremos, llena de muchos tipos de granos —tales como arroz de montaña, arroz rojo, frijoles, guisantes, mijo y arroz blanco—, y un hombre con buena vista la abriera y los revisara de la siguiente manera: “Esto es arroz de montaña, esto es arroz rojo, estos son frijoles, estos son guisantes, esto es mijo, esto es arroz blanco”; así también, un bhikkhu revisa este mismo cuerpo como lleno de muchos tipos de impurezas, así: “En este cuerpo hay pelos de la cabeza... y orina”.

Mientras permanece así diligente, enérgico y resuelto, sus recuerdos e intenciones que se basan en la vida familiar son abandonados... Eso también es la forma en la que un bhikkhu desarrolla la atención plena en el cuerpo.

(ELEMENTOS)

8. Una vez más, bhikkhus, un bhikkhu revisa este mismo cuerpo, sin importar cómo esté colocado, sin importar cómo esté dispuesto, considerándolo como compuesto de elementos, de la siguiente manera: “En este cuerpo están el elemento tierra, el elemento agua, el elemento fuego y el elemento aire”.

Tal como si un hábil carnicero, o su aprendiz, hubiera matado una vaca y estuviera sentado en la encrucijada [de un camino] con ella cortada en pedazos [para venderla]; así también, un bhikkhu revisa este mismo cuerpo, sin importar cómo esté colocado, sin importar cómo esté dispuesto, considerándolo como compuesto de elementos, de la siguiente manera: “En este cuerpo están el elemento tierra, el elemento agua, el elemento fuego y el elemento aire”.

Mientras permanece así diligente, enérgico y resuelto, sus recuerdos e intenciones conectadas con la vida familiar son abandonados...

Así es también como un bhikkhu desarrolla la atención plena en el cuerpo.

(LAS NUEVE CONTEMPLACIONES EN EL CEMENTERIO)

9. Nuevamente, bhikkhus, como si viera un cadáver arrojado a un lado en un osario, uno, dos o tres días muerto, hinchado, lívido y exudando materia, un bhikkhu compara su mismo cuerpo con ese cuerpo de la siguiente manera: “Este cuerpo también es de la misma naturaleza, será así, no está exento de ese destino”.

Mientras permanece así diligente... Así es como un bhikkhu desarrolla la atención plena en el cuerpo.

10. De nuevo, como si viera un cadáver arrojado a un lado en un osario, siendo devorado por cuervos, halcones, buitres, perros, chacales o varios tipos de gusanos, un bhikkhu compara su mismo cuerpo con ese cuerpo así: “Este cuerpo también es de la misma naturaleza, será así, no está exento de ese destino”.

Mientras permanece así diligente... Así es como un bhikkhu desarrolla la atención plena en el cuerpo.

11–14. Nuevamente, como si viera un cadáver arrojado a un lado en un osario —un esqueleto con carne y sangre, unido con tendones... un esqueleto descarnado, manchado de sangre, unido con tendones... un esqueleto sin carne ni sangre, unido con tendones... huesos desconectados dispersos en todas direcciones: aquí un hueso de la mano, allí un hueso del pie, aquí una tibia, allí un fémur, aquí un hueso de la cadera, allí una columna vertebral, aquí una costilla, allá un esternón, aquí un brazo, allá un hombro, aquí un cuello, allá una mandíbula, aquí un diente, allá el cráneo— un bhikkhu compara ese mismo cuerpo con el suyo de la siguiente manera: “Este cuerpo también es de la misma naturaleza, será así, no está exento de ese destino”.

Mientras permanece así diligente... Así es como un bhikkhu desarrolla la atención plena en el cuerpo.

15–17. De nuevo, como si viera un cadáver arrojado a un lado en un osario —huesos blanqueados, del color de conchas... huesos amontonados... huesos de más de un año, podridos y convertidos en polvo—, un bhikkhu compara ese mismo cuerpo con el suyo así: “Este cuerpo también es de la misma naturaleza, será así, no está exento de ese destino”.

Mientras permanece así diligente... Así es como un bhikkhu desarrolla la atención plena en el cuerpo.

(LOS JHĀNAS)

18. Nuevamente, bhikkhus, muy apartado de los placeres sensoriales, apartado de los estados malsanos, un bhikkhu entra y permanece en el primer *jhāna*, que va acompañado de aplicación inicial (*vitakka*) y aplicación sostenida de la mente (*vicāra*), con gozo (*pīti*) y felicidad (*sukha*) nacidos de la reclusión. Hace que el gozo y el placer nacidos de la reclusión empapen, permeen, llenen y penetren su cuerpo, de modo que no haya ninguna parte de todo el cuerpo que no esté impregnada por el gozo y el placer nacidos de la reclusión.

Así como un experto en baños o un aprendiz² amontona polvo de baño en un cuenco de metal y, rociándolo gradualmente con agua, lo amasa hasta que la humedad sature su argamasa de polvo de baño, la empapa y la impregna por dentro y por fuera, sin embargo, la bola en sí misma no exuda; así también, un bhikkhu hace que el gozo y el placer nacidos de la reclusión empapen, permeen, llenen y penetren su cuerpo, de modo que no haya ninguna parte de todo el cuerpo que no esté penetrada por el gozo y placer nacidos de la reclusión.

Mientras permanece así diligente... Así es también como un bhikkhu desarrolla la atención plena en el cuerpo.

19. Nuevamente, bhikkhus, con el aquietamiento de la aplicación inicial y la aplicación sostenida de la mente, un bhikkhu entra y permanece en el segundo *jhāna*, teniendo confianza en sí mismo y unificación mental, sin aplicación inicial ni aplicación sostenida de la mente, con gozo y placer nacidos de la concentración. Hace que el gozo y el placer nacidos de la concentración empapen, permeen, llenen y penetren su cuerpo, de modo que no haya ninguna parte de todo el cuerpo que no esté impregnada por el gozo y el placer nacidos de la concentración.

Como si hubiera un lago cuyas aguas brotaran desde el fondo y no tuviera afluencia del este, oeste, norte o sur, tal que no se reabasteciera de vez en cuando por las lluvias, entonces la fuente fresca de agua que brotara del lago haría que el agua fría empapara, permeara, llenara y penetrara el lago, de modo que no habría ninguna parte del lago sin inundar de agua fresca; así también, un bhikkhu hace que el gozo y el placer nacidos de la concentración empapen, permeen, llenen y penetren su cuerpo, de modo que no haya ninguna parte de todo el cuerpo que no esté impregnada del gozo y el placer nacidos de la concentración.

Mientras permanece así diligente... Así es también como un bhikkhu desarrolla la atención plena en el cuerpo.

20. Una vez más, bhikkhus, con el desvanecimiento del gozo, un bhikkhu permanece en ecuanimidad (*upekkhā*), y atento y plenamente

consciente, aun sintiendo placer con el cuerpo (*kāyena paṭisaṃvedeti*), entra y permanece en el tercer *jhāna*, a causa de la cual los nobles declaran: “Aquel que tiene ecuanimidad y es plenamente atento tiene una morada placentera”. Hace que el placer despojado del gozo empape, permee, llene y penetre su cuerpo, de modo que no haya ninguna parte de todo el cuerpo que no esté penetrada por el placer despojado de gozo.

Así como en un estanque de lotos azules o blancos o rojos, algunos lotos que nacen y crecen en el agua prosperan sumergidos en el agua sin salir de ella, y el agua fresca los empapa, permea, llena y penetra desde sus puntas a sus raíces, de modo que no hay parte de todos esos lotos sin agua fresca; así también, un bhikkhu hace que el placer despojado del gozo empape, permee, llene y penetre su cuerpo, de modo que no haya ninguna parte de dicho cuerpo que no esté impregnada por el placer despojado del gozo.

Mientras permanece así diligente... Así es también como un bhikkhu desarrolla la atención plena en el cuerpo.

21. Nuevamente, bhikkhus, con el abandono del placer y el dolor, y con la desaparición previa del gozo y el pesar, un bhikkhu entra y permanece en el cuarto *jhāna*, el cual tiene *ni dolor ni placer* y pureza de atención plena debida a la ecuanimidad (*upekkhāsatipārisuddhi*). Se sienta impregnando su cuerpo con una mente pura y brillante, de modo que no hay ninguna parte de todo el cuerpo que no esté impregnada por la mente pura y brillante. Como si un hombre estuviera sentado cubierto de la cabeza hacia abajo con una tela blanca, de modo que no hubiera parte de todo su cuerpo que no estuviera cubierta por la tela blanca; así también, un bhikkhu se sienta impregnando este cuerpo con una mente pura y brillante, de modo que no hay parte de su cuerpo que no esté impregnada por la mente pura y brillante.

Mientras permanece así diligente, enérgico y resuelto, abandona los recuerdos y las intenciones basadas en la vida familiar; con el abandono de éstos, su mente se estabiliza internamente, se aquieta, se unifica y se concentra. Así es también como un bhikkhu desarrolla la atención plena en el cuerpo.

(PROGRESO MEDIANTE LA ATENCIÓN PLENA EN EL CUERPO)

22. Bhikkhus, quienquiera que haya desarrollado y cultivado la atención plena en el cuerpo ha incluido dentro de sí todos los estados saludables que participan del verdadero conocimiento (*vijjābhāgiyā dhammā*). Así como quienquiera que haya extendido su mente sobre el gran océano incluye en él cualesquiera afluentes que desembocaran

en el océano, así también, quien ha desarrollado y cultivado la atención plena en el cuerpo incluye dentro de sí cualesquiera estados saludables que participan del verdadero conocimiento.³

23. Bhikkhus, cuando alguien no ha desarrollado y cultivado la atención plena en el cuerpo, Māra encuentra una oportunidad y un apoyo en él. Supongamos que un hombre arroja una pesada bola de piedra sobre un montículo de arcilla húmeda. ¿Qué opinan, bhikkhus? ¿Encontraría esa pesada bola una entrada en ese montículo de arcilla húmeda?

—Sí, venerable señor.

—Así también, bhikkhus, cuando alguien no ha desarrollado y cultivado la atención plena en el cuerpo, Māra encuentra una oportunidad y un apoyo en él.

24. Supongan que hubiera un trozo de madera seco y sin savia, y un hombre viniera con una antorcha flameante, pensando: “Encenderé un fuego, produciré calor”. ¿Qué piensan, bhikkhus? ¿Podría el hombre encender un fuego y producir calor frotando el trozo de madera seco y sin savia con una antorcha incandescente?

—Sí, venerable señor. —Así también, bhikkhus, cuando alguien no ha desarrollado y cultivado la atención plena en el cuerpo, Māra encuentra una oportunidad y un apoyo en él.

25. Supongamos que hubiera una jarra de agua vacía y hueca, colocada sobre un soporte, y un hombre viniera con una provisión de agua. ¿Qué opinan, bhikkhus? ¿Podría el hombre verter el agua en la jarra?

—Sí, venerable señor.

—Así también, bhikkhus, cuando alguien no ha desarrollado y cultivado la atención plena en el cuerpo, Māra encuentra en él una oportunidad y un apoyo.

26. Bhikkhus, cuando alguien ha desarrollado y cultivado la atención plena en el cuerpo, Māra no puede encontrar una oportunidad o apoyo en él. Supongamos que un hombre fuera a arrojar una ligera bola de cordel contra el panel de una puerta hecha totalmente de duramen. ¿Qué opinan, bhikkhus? ¿Encontraría esa ligera bola de hilo la entrada a través del panel de la puerta hecha enteramente de duramen?

—No, venerable señor.

—Así también, bhikkhus, cuando alguien ha desarrollado y cultivado la atención plena en el cuerpo, Māra no puede encontrar una oportunidad ni apoyo en él.

27. Supongamos que hubiera un trozo de madera húmedo y lleno de savia, y un hombre viniera con una antorcha flameante, pensando: “Encenderé un fuego, produciré calor”. ¿Qué piensan, bhikkhus? ¿Podría el hombre encender un fuego y producir calor tomando

la antorcha incandescente y frotándola contra el trozo de madera húmedo y lleno de savia?

—No, venerable señor.

—Así también, bhikkhus, cuando alguien ha desarrollado y cultivado la atención plena en el cuerpo, Māra no puede encontrar una oportunidad ni un apoyo en él.

28. Supongamos que, sobre un soporte, hubiera una jarra de agua llena de agua hasta el borde, de modo que los cuervos pudieran beber de ella, y un hombre viniera con un suministro de agua. ¿Qué opinan, bhikkhus? ¿Podría el hombre verter el agua en la jarra?

—No, venerable señor.

—Así también, bhikkhus, cuando alguien ha desarrollado y cultivado la atención plena en el cuerpo, Māra no puede encontrar una oportunidad ni apoyo en él.

29. Bhikkhus, cuando alguien ha desarrollado y cultivado la atención plena en el cuerpo, entonces cuando inclina su mente hacia la consumación de cualquier estado que pueda ser logrado mediante el conocimiento directo, alcanza la capacidad de atestiguar cualquier aspecto que haya en él, siempre y cuando exista una base adecuada.

Supongamos que, puesto en un soporte, se colocara un cántaro lleno de agua hasta el borde para que los cuervos pudieran beber de él. Entonces, cada vez que un hombre fuerte lo ladeara, ¿saldría agua de ese cántaro?

—Sí, venerable señor.

—Así también, bhikkhus, cuando alguien ha desarrollado y cultivado la atención plena en el cuerpo, entonces, cuando inclina su mente hacia la consumación de cualquier estado que pueda ser logrado mediante el conocimiento directo, alcanza la capacidad de atestiguar cualquier aspecto en él, habiendo una base adecuada.

30. Supongamos que hubiera un estanque de forma cuadrada en un terreno llano, rodeado por un bordo, lleno de agua hasta el tope, de modo que los cuervos pudieran beber de él. Cada vez que un hombre fuerte aflojara el bordo, ¿se saldría el agua del estanque?

—Sí, venerable señor.

—Así también, bhikkhus, cuando alguien ha desarrollado y cultivado la atención plena en el cuerpo... alcanza la capacidad de atestiguar cualquier aspecto en él, habiendo una base adecuada.

31. Supongamos que hubiera un carruaje en terreno llano, en un cruce de caminos, enganchado a caballos *pura sangre*, esperando con el fuste listo a que llegara un entrenador hábil, un conductor de caballos, que pudiera montar dicho carruaje, y tomando las riendas con su mano izquierda y el fuste en su mano derecha, pudiera salir y volver por cualquier camino cuando quisiera.

Así también, bhikkhus, cuando alguien ha desarrollado y cultivado la atención plena en el cuerpo... logra la capacidad de atestiguar cualquier aspecto de este, habiendo una base adecuada.

(BENEFICIOS DE LA ATENCIÓN PLENA EN EL CUERPO)

32. Bhikkhus, cuando la atención plena en el cuerpo ha sido repetidamente practicada, desarrollada, cultivada, utilizada como vehículo, utilizada como base, establecida, consolidada y bien emprendida, pueden esperarse estos diez beneficios. ¿Cuáles diez?

33. (i) “Uno se convierte en un conquistador del descontento y el deleite, y el descontento no conquista a uno; uno permanece venciendo el descontento siempre que surja.

34. (ii) “Uno se convierte en un conquistador del miedo y el pavor, y el miedo y el pavor no lo conquistan a uno; uno permanece superando el miedo y el pavor cada vez que surgen.

35. (iii) “Se soporta el frío y el calor, el hambre y la sed, y el contacto con los tábanos, los mosquitos, el viento, el sol y los reptiles; uno soporta palabras mal habladas e inoportunas y sensaciones corporales surgidas que son dolorosas, desgarradoras, agudas, penetrantes, desagradables, angustiantes y amenazantes para la vida.

36. (iv) “Uno obtiene a voluntad, sin problemas ni dificultades, los cuatro *jhānas* que constituyen la mente superior y proporcionan una morada placentera aquí y ahora.

37. (v) “Uno ejerce los diversos tipos de poderes sobrenaturales... (Como en M. 108.18) ... uno ejerce el dominio corporal incluso hasta el mundo de Brahmā.

38. (vi) “Con el elemento del oído divino, que está purificado y supera al humano, se escuchan ambas clases de sonidos, los divinos y los humanos, tanto los que están alejados como los que están cercanos.

39. (vii) “Uno comprende las mentes de otros seres, de otras personas, habiéndolas abarcado con la propia mente. Uno entiende una mente afectada por la lujuria como afectada por la lujuria... (Como en M.108.20) ... entiende una mente no liberada como no liberada.

40. (viii) “Uno recuerda sus múltiples vidas pasadas, a saber: un nacimiento, dos nacimientos... (Como en M. 51.24) ... Así, con sus aspectos y detalles, uno recuerda sus múltiples vidas pasadas.

41. (ix) “Con el ojo divino, que es purificado y supera al humano, uno ve a los seres morir y reaparecer, inferiores y superiores, bellos y feos, afortunados y desafortunados, y uno comprende cómo los seres renacen según sus acciones.

42. (x) “Al darse cuenta por sí mismo con conocimiento directo, uno aquí y ahora, entra y permanece en la liberación de la mente y en la liberación por medio de la sabiduría, las cuales no tienen mancha debido a la destrucción de las corrupciones”.

43. Bhikkhus, cuando la atención plena en el cuerpo se ha practicado, desarrollado, cultivado, usado como vehículo, usado como base, establecido, consolidado y bien emprendida repetidamente, pueden esperarse estos diez beneficios.

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. Los bhikkhus estuvieron satisfechos y deleitados con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.119

1. BB: Los párrafos §§4–17 de este *sutta* son idénticos a M. 10, §§4–30, excepto que aquí el estribillo sobre la introspección ha sido reemplazado por el estribillo que comienza “*Mientras permanece así diligente*”. Este cambio indica un cambio en el énfasis de la introspección en M.10 a la concentración en el presente *sutta*. Este cambio reaparece en el pasaje sobre los *jhānas* en los párrafos §§18–21 y en el pasaje sobre los conocimientos directos en §§37–41, los cuales distinguen este *sutta* de M.10.
2. Los símiles de los *jhānas* también se encuentran en M. 39, §§15–18 y M. 77, §§25–28.
3. *Vijjābhāgiyā dhammā*. MA explica estos estados como los ocho tipos de conocimiento expuestos en M. 77, §§29–36.

120. *Saṅkhārupapatti Sutta*

Renacimiento mediante aspiración

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado residía en Sāvattthī en el Bosquecillo de Jeta, el parque de Anāthapiṇḍika. Allí se dirigió a los bhikkhus diciendo: —Bhikkhus. —Venerable señor, respondieron. El Bienaventurado dijo esto:

2. —Bhikkhus, les enseñaré la reaparición de acuerdo con la propia aspiración.¹ Escuchen y presten atención a lo que diré. —Sí, venerable señor, respondieron los bhikkhus. El Bienaventurado dijo esto:

3. —Aquí, bhikkhus, un bhikkhu posee fe, virtud, aprendizaje, generosidad y sabiduría. Piensa: “¡Oh, que, al disolverse el cuerpo, después de la muerte, pueda reaparecer en compañía de los nobles acomodados!” Fija su mente en eso, lo determina, y lo desarrolla. Estas aspiraciones y esta permanencia suya, así desarrollada y cultivada, conducen a su reaparición allí. Esta, bhikkhus, es la vía, el camino que conduce a la reaparición allí.²

4–5. De nuevo, un bhikkhu posee fe... y sabiduría. Piensa: “¡Oh, que, al disolverse el cuerpo, después de la muerte, pudiera reaparecer en compañía de brahmanes acomodados!... ¡en compañía de jefes de familia acomodados!” ... Fija su mente en eso... Esta, bhikkhus, es la vía, el camino que conduce a la reaparición allí.

6. Nuevamente, un bhikkhu posee fe... y sabiduría. Él escucha que los *devas* del cielo de los Cuatro Grandes Reyes son longevos, hermosos y disfrutan de una gran felicidad. Él piensa: “¡Oh, que, en la disolución del cuerpo, después de la muerte, pueda reaparecer en la compañía de los *devas* del cielo de los Cuatro Grandes Reyes!” Fija su mente en eso... Esta, bhikkhus, es la vía, es el camino que lleva a reaparecer allí.

7–11. De nuevo, un bhikkhu posee fe... y sabiduría. Oye que los *devas* del cielo de Tāvātimsa... los *devas* del cielo de Yāma... los *devas* del cielo de Tusita... los *devas* que se deleitan en crear... los *devas* que ejercen poder sobre las creaciones de otros son longevos, hermosos y disfrutan de gran felicidad. Él piensa: “¡Oh, que, en la disolución del cuerpo, después de la muerte, pueda reaparecer en la compañía de los *devas*

que ejercen poder sobre las creaciones de otros!" Él fija su mente en eso... Esta, bhikkhu es la vía, es el camino que conduce a la reaparición allí.

12. Nuevamente, un bhikkhu posee fe... y sabiduría. Oye que el Brahmā de los Mil es longevo, hermoso y disfruta de una gran felicidad. Ahora bien, el Brahmā de los Mil permanece resuelto a impregnar (*pharitvā*) [con su mente] un sistema de mundos de mil mundos y permanece resuelto a penetrar a los seres que han reaparecido allí.³ Así como un hombre con buena vista pudiera tomar una nuez en su mano y revisarla, así el Brahmā de los Mil permanece resuelto en impregnar un sistema mundial de mil mundos, y permanece resuelto en penetrar a los seres que han aparecido allí. El bhikkhu piensa: "¡Oh, que, en la disolución del cuerpo, después de la muerte, pueda reaparecer en la compañía del Brahmā de los Mil!" Fija su mente en eso... Esta, bhikkhus, es la vía, el camino que lleva a reaparecer allí.

13–16. De nuevo, un bhikkhu posee fe... y sabiduría. Oye que el Brahmā de los Dos Mil... el Brahmā de los Tres Mil... el Brahmā de los Cuatro Mil... el Brahmā de los Cinco Mil es longevo, hermoso y disfruta de una gran felicidad. Ahora el Brahmā de los Cinco Mil permanece decidido a impregnar un sistema de mundos de cinco mil mundos, y permanece resuelto a impregnar a los seres que han reaparecido allí. Así como un hombre con buena vista puede tomar cinco nueces en su mano y revisarlas, así el Brahmā de los Cinco Mil permanece decidido a impregnar un sistema mundial de cinco mil mundos, y permanece resuelto a impregnar a los seres que han reaparecido allí. El bhikkhu piensa: "¡Oh, que, en la disolución del cuerpo, después de la muerte, pueda reaparecer en la compañía del Brahmā de los Cinco Mil!", fija su mente en eso... Esta, bhikkhus, es la vía, el camino que lleva a reaparecer allí.

17. Nuevamente, un bhikkhu posee fe... y sabiduría. Él escucha que el Brahmā de los Diez Mil es longevo, hermoso y disfruta de una gran felicidad. Ahora bien, el Brahmā de los Diez Mil permanece resuelto a impregnar un sistema de mundos de diez mil mundos, y permanece resuelto a impregnar a los seres que han reaparecido allí. Así como una fina gema de berilo clara como el agua cristalina, de ocho facetas, bien cortada, reposando sobre el brocado rojo, resplandece, irradia y relumbra, así el Brahmā de los Diez Mil permanece decidido a impregnar un sistema de mundos de diez mil mundos, y permanece resuelto a impregnar a los seres que han reaparecido allí. El bhikkhu piensa: "¡Oh, que, en la disolución del cuerpo, después de la muerte, pueda reaparecer en la compañía del Brahmā de los Diez Mil!", fija su mente en eso... Esta, bhikkhus, es la vía, el camino que lleva a reaparecer allí.

18. Nuevamente, un bhikkhu posee fe... y sabiduría. Oye que el Brahmā de los Cien Mil es longevo, hermoso y disfruta de una gran felicidad. Ahora bien, el Brahmā de los Cien Mil permanece decidido

a impregnar un sistema de mundos de cien mil mundos, y permanece resuelto a impregnar a los seres que han reaparecido allí. Así como un adorno del oro más fino, muy hábilmente labrado en el horno por un hábil orfebre, colocado sobre brocado rojo, resplandece, irradia y relumbra, así el Brahmā *de los Cien Mil* permanece decidido a impregnar un sistema de mundos de cien mil mundos, y permanece decidido a impregnar a los seres que han reaparecido allí. El bhikkhu piensa: “¡Oh, que, en la disolución del cuerpo, después de la muerte, pueda reaparecer en la compañía del Brahmā *de los Cien Mil*!” Fija su mente en eso... Esta, bhikkhus, es la vía, el camino que lleva a reaparecer allí.

19–32. De nuevo, un bhikkhu posee fe... y sabiduría. Oye que los *devas del resplandor*⁴... los *devas de resplandor limitado*... los *devas de resplandor inmensurable*... los *devas de refulgencia por torrentes*... los *devas de la gloria*... los *devas de gloria limitada*... los *devas de gloria inmensurable*... los *devas de gloria refulgente*... los *devas de gran fruto*... los *devas de Aviha*... los *devas de Atappa*... los *devas de Sudassa*... los *devas de Sudassī*... los *devas de Akaniṭṭha* son longevos, hermosos y disfrutan de una gran felicidad. Él piensa: “¡Oh, que, en la disolución del cuerpo, después de la muerte, pueda reaparecer en compañía de los *devas de Akaniṭṭha*!” Él fija su mente en eso... Esta, bhikkhus, es la vía, el camino que conduce a la reaparición allí.

33–36. De nuevo, un bhikkhu posee fe... y sabiduría. Oye que los *devas de la base del espacio ilimitado*... los *devas de la base de la conciencia ilimitada*... los *devas de la base de la nada*... los *devas de la base de la ni percepción ni no-percepción* son longevos, perdurables y disfrutan de una gran felicidad. Piensa: “¡Oh, que, al disolverse el cuerpo, después de la muerte, pueda reaparecer en compañía de los *devas de la base de la ni percepción ni no-percepción*!” Fija su mente en ello, se torna resuelto en ello, lo desarrolla. Estas aspiraciones y esta permanencia suya, así desarrollada y cultivada, conducen a su reaparición allí. Este, bhikkhus, es el camino, la vía que conduce a la reaparición allí.

37. Nuevamente, un bhikkhu posee fe, virtud, aprendizaje, generosidad y sabiduría. Él piensa: “¡Oh, que, al realizar por mí mismo con conocimiento directo, pueda aquí y ahora entrar y permanecer en la liberación de la mente y la liberación por medio de la sabiduría que no tienen mancha con la destrucción de las corrupciones!” Y mediante el conocimiento directo, él aquí y ahora entra y permanece en la liberación de la mente y la liberación por medio de la sabiduría que no tienen mancha con la destrucción de las corrupciones. Bhikkhus, este bhikkhu no reaparece en ningún lugar.⁵

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. Los bhikkhus estuvieron satisfechos y deleitados con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.120

1. BB: Aunque he intentado traducir *saṅkhārā* consistentemente como “formaciones”, aquí parecía que el contenido requería una traducción diferente para sacar a la luz el significado deseado. Ñm había usado “determinaciones”, su propia elección hecha para *saṅkhārā*. MA inicialmente explica que *saṅkhārupapatti* significa reaparición (es decir, renacimiento) de *meras formaciones*, no de un ser o persona, o reaparición de los agregados en una nueva forma de existencia *a través de una formación kármica meritória*. Sin embargo, en pasajes posteriores, MA menciona *saṅkhārā* con *patthanā*, una palabra que sin ambigüedades significa aspiración.
2. MA: “El camino” son las cinco cualidades que comienzan con la fe, junto con la aspiración. Aquel que tiene las cinco cualidades sin aspiración, o la aspiración sin cualidades, no tiene un destino fijo. El destino sólo puede fijarse cuando ambos factores están presentes.
3. MA explica que hay cinco tipos de penetración: penetración de la mente, es decir, conocer los pensamientos de los seres en mil mundos; difusión del *kasiṇa*, es decir, extender la imagen del *kasiṇa* a mil mundos; difusión del ojo divino, es decir, ver mil mundos con el ojo divino; difusión de luz, que es lo mismo que la difusión anterior; y la difusión del cuerpo, es decir, extender el aura corporal a mil mundos.
4. MA explica que los *devas del resplandor* no es una clase separada de *devas* sino un nombre colectivo para las tres clases que siguen; lo mismo se aplica a los *devas de la gloria*. Esta jerarquía celestial se explica en la Introducción, sección sobre Kamma y Renacimiento.
5. MA: Las cinco cualidades mencionadas son suficientes solamente para el renacimiento en el reino de la esfera de los sentidos, pero para los modos superiores de renacimiento y la destrucción de las corrupciones, se requiere más. Basándose en las cinco cualidades, si uno alcanza los *jhānas*, renace en el mundo de Brahmā; si uno alcanza los logros inmatériaes, renace en el mundo inmaterial; si uno desarrolla introspección y alcanza el fruto del no retorno, renace en las *Moradas Puras*; y si uno alcanza el sendero del *arahant*, alcanza la destrucción de las corrupciones.

3

La división del vacío
(*Suññatavagga*)

121. *Cūlasuññata* Sutta

El discurso menor sobre la vacuidad

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado estaba residiendo en Sāvattthī, en el parque del este, en el palacio de la madre de Migāra.

2. Entonces, cuando llegó la tarde, el venerable Ānanda se levantó de la meditación, fue hacia el Bienaventurado, y después de rendirle homenaje, se sentó a un lado y le dijo al Bienaventurado:

3. —Venerable señor, en una ocasión el Bienaventurado estaba viviendo en el país Sakya, en donde hay un pueblo de los Sakya llamado Nagaraka. Allí, venerable señor, escuché y aprendí esto de los propios labios del Bienaventurado: “Ahora, Ānanda, a menudo permanezco en la vacuidad (*suññatāvihāra*)”.¹ ¿Escuché eso correctamente, venerable señor, aprendí eso correctamente, atendí a eso y recordé eso correctamente?

—Con certeza, Ānanda, escuchaste y aprendiste eso correctamente, atendiste y recordaste eso correctamente. Como antes, Ānanda, ahora también habito a menudo en la vacuidad (*suññatā*).

4. Ānanda, así como este palacio de la madre de Migāra está vacío de elefantes, ganado, caballos y yeguas, vacío de oro y plata, vacío de la asamblea de hombres y mujeres, y solo está presente este no-vacío, es decir, la singularidad dependiente del Saṅgha de bhikkhus; así también, un bhikkhu —sin prestar atención a la percepción de la aldea, sin prestar atención a la percepción de las personas— atiende a la singularidad que depende de la percepción del bosque.² Su mente entra en esa percepción del bosque y adquiere confianza, firmeza y resolución. Él entiende así: “Cualesquiera que sean las perturbaciones que puedan depender de la percepción de la aldea, éstas no están presentes aquí; cualesquiera que sean las perturbaciones que puedan depender de la percepción de las personas, éstas no están presentes aquí. Sólo está presente este grado de perturbación, a saber, la singularidad dependiente de la percepción del bosque”.³

[Ese bhikkhu] entiende: “Este campo de percepción está vacío de la percepción de la aldea; este campo de percepción está vacío de la

percepción de las personas. Sólo está presente esta no-vacuidad, a saber, la singularidad dependiente de la percepción del bosque”. Por lo tanto, lo considera vacío de lo que no está allí, pero en cuanto a lo que permanece allí, entiende aquello que está presente de la siguiente manera: “Esto está presente”. Así, Ānanda, este es su descenso, puro, genuino y sin distorsiones, a la vacuidad.

5. Nuevamente, Ānanda, un bhikkhu, sin prestar atención a la percepción de las personas, sin prestar atención a la percepción del bosque, atiende a la singularidad que depende de la percepción de la tierra.⁴ Su mente entra en esa percepción de la tierra y adquiere confianza, firmeza y resolución. Así como la piel de un toro se libera de los pliegues cuando se estira completamente con cien clavijas, así también, un bhikkhu, sin prestar atención a ninguna de las crestas y huecos de esta tierra, a los ríos y barrancos, las extensiones de tocones y espinas, las montañas y los lugares irregulares, atiende a la singularidad dependiente de la percepción de la tierra. Su mente entra en esa percepción de la tierra y adquiere confianza, firmeza y resolución.

Él lo entiende así: “Cualesquiera que sean las perturbaciones que puedan depender de la percepción de las personas, éstas no están presentes aquí; cualesquiera que sean las perturbaciones que puedan depender de la percepción del bosque, éstas no están presentes aquí. Sólo está presente esta cantidad de perturbación, a saber, la singularidad que depende de la percepción de la tierra”.

Él entiende: “Este campo de percepción está vacío de la percepción de las personas; este campo de percepción está vacío de la percepción del bosque. Sólo está presente este no-vacío, es decir, la singularidad que depende de la percepción de la tierra”. Por lo tanto, él lo considera vacío de lo que no está allí, pero en cuanto a lo que permanece allí, él entiende así lo que está presente: “Esto está presente”. Por lo tanto, Ānanda, esto también es su descenso, puro, genuino y sin distorsiones, a la vacuidad.

6. Nuevamente, Ānanda, un bhikkhu, sin prestar atención a la percepción del bosque, sin prestar atención a la percepción de la tierra, atiende a la singularidad que depende de la percepción de la base del *espacio ilimitado*.⁵ Su mente entra en esa percepción de la base del *espacio ilimitado* y adquiere confianza, firmeza y resolución.

Él entiende así: “Cualesquiera que sean las perturbaciones que puedan depender de la percepción del bosque, éstas no están presentes aquí; cualesquiera que sean las perturbaciones que pueda haber dependientes de la percepción de la tierra, éstas no están presentes aquí. Sólo está presente esta cantidad de perturbación, es decir, la singularidad dependiente de la percepción de la base del *espacio ilimitado*”.

Él entiende así: “Este campo de percepción está vacío de la percepción del bosque; este campo de percepción está vacío de la percepción de la tierra. Sólo está presente este no-vacío, a saber, la singularidad dependiente de la percepción de la base del *espacio ilimitado*”. Así, [ese bhikkhu] lo considera vacío de lo que no está allí, pero en cuanto a lo que permanece allí, entiende lo que está presente de la siguiente manera: “Esto está presente”. Por lo tanto, Ānanda, esto también es su descenso, puro, genuino y sin distorsiones, a la vacuidad.

7. Nuevamente, Ānanda, un bhikkhu, sin prestar atención a la percepción de la tierra, sin prestar atención a la percepción de la base del *espacio ilimitado*, atiende a la singularidad que depende de la percepción de la base de la *conciencia ilimitada*. Su mente entra en esa percepción de la base de la *conciencia ilimitada* y adquiere confianza, firmeza y resolución.

Él entiende así: “Cualesquiera que sean las perturbaciones que puedan existir dependientes de la percepción de la tierra, éstas no están presentes aquí; cualesquiera que sean las perturbaciones que puedan depender de la percepción de la base del *espacio ilimitado*, éstas no están presentes aquí. Sólo está presente esta cantidad de perturbación, a saber, la singularidad que depende de la percepción de la base de la *conciencia ilimitada*”.

Él entiende así: “Este campo de percepción está vacío de la percepción de la tierra; este campo de percepción está vacío de la percepción de la base del *espacio ilimitado*. Sólo está presente este no-vacío, es decir, la singularidad que depende de la percepción de la base de la *conciencia ilimitada*”. Así lo considera como vacío de lo que no está allí, pero en cuanto a lo que permanece allí, él entiende lo que está presente así: “Esto está presente”. Por lo tanto, Ānanda, esto también es su descenso, puro, genuino y sin distorsiones, a la vacuidad.

8. Nuevamente, Ānanda, un bhikkhu, sin prestar atención a la percepción de la base del *espacio ilimitado*, sin prestar atención a la percepción de la base de la *conciencia ilimitada*, atiende a la singularidad que depende de la percepción de la base de la *nada*. Su mente entra en esa percepción de la base de la *nada* y adquiere confianza, firmeza y resolución.

Él entiende así: “Cualesquiera que sean las perturbaciones que puedan existir dependientes de la percepción de la base del *espacio ilimitado*, éstas no están presentes aquí; cualesquiera que sean las perturbaciones que puedan existir dependientes de la percepción de la base de la *conciencia ilimitada*, éstas no están presentes aquí. Sólo está presente esta cantidad de perturbación, a saber, la singularidad que depende de la percepción de la base de la *nada*”.

Él entiende así: “Este campo de percepción está vacío de la percepción de la base del *espacio ilimitado*; este campo de percepción está vacío de la percepción de la base de la *conciencia ilimitada*. Sólo está presente este no-vacío, a saber, la singularidad dependiente de la percepción de la base de la *nada*”. Así, lo considera vacío de lo que no está allí, pero en cuanto a lo que permanece allí, entiende lo que está presente así: “Esto está presente”. Por lo tanto, Ānanda, esto también es su descenso, puro, genuino y sin distorsiones, a la vacuidad.

9. Nuevamente, Ānanda, un bhikkhu —sin prestar atención a la percepción de la base de la *conciencia ilimitada*, sin prestar atención a la percepción de la base de la *nada*— atiende a la singularidad dependiente de la percepción de la base de la *ni percepción ni no-percepción*. Su mente entra en esa percepción de la base de la *ni percepción ni no-percepción* y adquiere confianza, firmeza y resolución.

Él entiende así: “Cualesquiera que sean las perturbaciones que puedan depender de la percepción de la base de la *conciencia ilimitada*, éstas no están presentes aquí; cualesquiera que sean las perturbaciones que puedan depender de la percepción de la base de la *nada*, éstas no están presentes aquí. Sólo está presente esta cantidad de perturbación, es decir, la singularidad dependiente de la percepción de la base de la *ni percepción ni no-percepción*”.

Él entiende así: “Este campo de percepción está vacío de la percepción de la base de la *conciencia ilimitada*; este campo de percepción está vacío de la percepción de la base de la *nada*. Sólo está presente este no-vacío, a saber, la singularidad dependiente de la percepción de la base de la *ni percepción ni no-percepción*”. Así, lo considera vacío de lo que no está allí, pero en cuanto a lo que permanece allí, él entiende lo que está presente así: “Esto está presente”. Así, Ānanda, esto también es su descenso, puro, genuino y sin distorsiones, a la vacuidad.

10. Una vez más, Ānanda, un bhikkhu, que no presta atención a la percepción de la base de la *nada*, que no presta atención a la percepción de la base de la *ni percepción ni no-percepción*, atiende a la singularidad que depende de la *concentración sin signo de la mente* (*animitta cetosamādhī*).⁶ Su mente entra en esa *concentración sin signo de la mente* y adquiere confianza, firmeza y resolución.

Él entiende así: “Cualesquiera que sean las perturbaciones que puedan depender de la percepción de la base de la *nada*, éstas no están presentes aquí; cualesquiera que sean las perturbaciones que puedan depender de la percepción de la base de *ni percepción ni no-percepción*, éstas no están presentes aquí. Sólo está presente esta cantidad de perturbación, a saber, la conectada con las seis bases que dependen de este cuerpo y que están condicionadas por la existencia”.

Él entiende así: “Este campo de percepción está vacío de la percepción de la base de la *nada*; este campo de percepción está vacío de la percepción de la base de la *ni percepción ni no-percepción*. Sólo está presente este no-vacío, es decir, lo conectado con las seis bases que dependen de este cuerpo y que están condicionadas por la existencia”. Así lo considera vacío de lo que no está allí, pero en cuanto a lo que permanece allí, entiende lo que está presente así: “Esto está presente”. Por lo tanto, Ānanda, esto también es su descenso, puro, genuino y sin distorsiones, a la vacuidad.

11. Nuevamente, Ānanda, un bhikkhu, que no presta atención a la percepción de la base de la *nada*, que no presta atención a la percepción de la base de *ni percepción ni no-percepción*, atiende a la singularidad que depende de la *concentración sin signo de la mente*. Su mente entra en esa concentración mental sin signo y adquiere confianza, firmeza y resolución.

Él entiende así: “Esta *concentración sin signo de la mente* está condicionada y voluntariamente producida. Pero todo lo que está condicionado y producido volitivamente, es transitorio, sujeto al cese”.⁷ Cuando él sabe y ve así, su mente se libera de la corrupción del deseo sensorial, de la corrupción del deseo de existencia [y de no existencia], y de la corrupción de la ignorancia. Cuando se libera, llega el conocimiento: “Está liberada”.

Él entiende así: “El nacimiento ha sido destruido, la vida santa se ha vivido, lo que se tenía que hacer se ha hecho, y ya no hay retorno a ningún estado de ser”.

12. Él entiende así: “Cualesquiera que sean las perturbaciones que puedan depender de la corrupción del deseo sensorial, éstas no están presentes aquí; cualesquiera que sean las perturbaciones que puedan depender de la corrupción del deseo de existencia, éstas no están presentes aquí; cualesquiera que sean las perturbaciones que puedan depender de la corrupción de la ignorancia, éstas no están presentes aquí. Sólo está presente esta cantidad de perturbación, a saber, la que está conectada con las seis bases que dependen de este cuerpo y que están condicionadas por la existencia”.

Él entiende así: “Este campo de percepción está libre de la mancha del deseo sensorial; este campo de percepción está vacío de la corrupción del deseo de existencia; este campo de percepción está libre de la corrupción de la ignorancia. Sólo está presente este no-vacío, es decir, lo conectado con las seis bases que dependen de este cuerpo y que están condicionadas por la existencia”. Así, lo considera vacío de lo que no está allí, pero en cuanto a lo que permanece allí, entiende lo que está presente así: “Esto está presente”.

Así, Ānanda, este es su descenso, puro, genuino y sin distorsiones a la vacuidad pura, suprema e insuperable (*paramānuttarā*).⁸

13. Ānanda, cualesquiera *samaṇas* y brahmanes del pasado que entraron y permanecieron en la vacuidad pura, suprema e insuperable, todos entraron y permanecieron en esta misma vacuidad pura, suprema e insuperable. Cualesquiera *samaṇas* y brahmanes que en el futuro entrarán y permanecerán en la vacuidad pura, suprema e insuperable, todos entrarán y permanecerán en esta misma vacuidad pura, suprema e insuperable. Cualesquiera *samaṇas* y brahmanes que en el presente entran y permanecen en la vacuidad pura, suprema e insuperable, todos entran y permanecen en esta misma vacuidad pura, suprema e insuperable.

Por lo tanto, Ānanda, debes entrenarte así: “Entraremos y permaneceremos en la vacuidad pura, suprema e insuperable”.

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. El venerable Ānanda estuvo satisfecho y deleitado con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.121

1. BB: *Suññatāvihāra*. El discurso gradualmente dejará claro que esto se refiere al logro de la vacuidad (*suññataphala-samāpatti*), el logro del estado de *arahant* al que se accede enfocándose en el aspecto vacío del Nibbāna. Las cuatro liberaciones de la mente tienen un mismo significado en el sentido de que todas se refieren al logro pleno del estado de *arahant*. MA también señala que las cuatro liberaciones tienen un significado único porque los términos (lo inmensurable, la nada, la vacuidad y lo sin-signos) son todos nombres para Nibbāna, que es el objeto del logro pleno del estado de *arahant*.
2. MA: Presta atención a la percepción del bosque que depende del bosque mismo, pensando: —Esto es un bosque, esto un árbol, esto una montaña, esto una arboleda. En la siguiente oración leo con BBS y SBJ *adhimuccati*, en contraposición al PTS *vimuccati*.
NT: La expresión “singularidad dependiente” traduce *tad-upekkhā*, o bien la forma relacionada *tadūpādāya*, que indica que la percepción no es general ni absoluta, sino condicionada por un único objeto determinado.
3. MA y MṬ explican el sentido de este pasaje así: La perturbación de las impurezas (atracción y repulsión) que surgen a través de la percepción de las personas no están presentes aquí. Pero todavía existe la perturbación causada por la aparición de estados burdos debido a la falta de la tranquilidad necesaria.
NT: En todos los ejemplos siguientes se presenta la misma estructura progresiva: se deja de prestar atención a una percepción anterior, se entra en otra más refinada, se constata que ha cesado un conjunto de perturbaciones anteriores, y se reconoce lo presente como una “singularidad dependiente”. De esta manera, cada estado se contempla como vacío de lo anterior, pero no de lo presente.
4. MA: Abandona la percepción del bosque y atiende a la percepción de la tierra porque no se puede lograr ninguna distinción en la meditación a través de la percepción del bosque, ni acceder a la concentración, ni a la absorción total. Pero la tierra puede usarse como objeto preliminar como *kaṣiṇa*, sobre la base del cual uno produce *jhāna*, desarrolla conocimiento introspectivo y alcanza el estado de *arahant*.
5. BB: Habiendo utilizado la percepción de la tierra para alcanzar los cuatro *jhānas*, extiende el *kaṣiṇa* de la tierra y luego elimina

el signo del *kaṣiṇa* para alcanzar la base del *espacio ilimitado*. Véase Vsm X, 6–7.

NT: Este pasaje marca el ingreso del meditador en los niveles de absorción inmaterial. “La base del espacio ilimitado” es el primer logro inmaterial (*ākāsānañcāyatana*), que sigue al abandono de los cuatro *jhānas* materiales. Para una descripción técnica de estos niveles, ver: M. 106.12–15.

6. *Animitta cetosamādhī*. MA: Ésta es la concentración de la mente en la introspección; se le llama “sin signos” porque está desprovisto de signos de permanencia, etcétera.

NT: Se considera una de las tres liberaciones (*vimokkha*) mencionadas en M. 43.35. A partir del §10, la contemplación de la vacuidad alcanza un nivel supramundano. Ya no se trata sólo de comparar percepciones condicionadas, sino de reconocer directamente la transitoriedad de todo lo condicionado.

7. BB: Ver: M. 52.4. MA llama a esto “contra-introspección” (*paṭi-vipassanā*), es decir, la aplicación de los principios de introspección al acto de conciencia que ejerce la función introspectiva. Sobre la base de esto, él alcanza el estado de *arahant*.

8. BB: Aquí se han añadido las palabras “supremo e insuperable” (*paramānuttarā*). MA dice que este es el logro del fruto de la vacuidad por parte del *arahant*.

NT: Este fruto se refiere aquí a la vacuidad como experiencia liberadora final, más allá de todo signo, distorsión o elaboración conceptual. Puede equipararse con el Nibbāna mismo, tal como se realiza al final del entrenamiento.

122. *Mahāsuññata Sutta*

El discurso mayor sobre la vacuidad

1. Esto he escuchado.¹ En una ocasión, el Bienaventurado estaba residiendo en el país de los Sakya, en Kapilavatthu, en el parque de Nigrodha.

2. Entonces, cuando llegó la mañana, el Bienaventurado se vistió y, tomando su cuenco y su túnica exterior, fue a Kapilavatthu por alimento de dádivas. Cuando hubo vagado por alimento en Kapilavatthu y regresado de su ronda, después de su comida, se fue a pasar el día en la morada de Kālākhemaka el Sakya. Ahora bien, en esa ocasión, había muchos lugares de descanso preparados en la morada de Kālākhemaka, el Sakya.² Cuando el Bienaventurado vio esto, pensó: “Hay muchos lugares de descanso preparados en la morada de Kālākhemaka el Sakya. ¿Viven allí muchos bhikkhus?”

Ahora bien, en esa ocasión, el venerable Ānanda, junto con muchos bhikkhus, estaba ocupado haciendo túnicas en la morada de Ghātā, el Sakya. Luego, cuando se hizo de noche, el Bienaventurado se levantó del retiro y fue a la morada de Ghātā, el Sakya. Allí se sentó en un asiento preparado y le preguntó al venerable Ānanda:

—Ānanda, hay muchos lugares de descanso preparados en la morada de Kālākhemaka el Sakya. ¿Viven allí muchos bhikkhus?³

—Venerable señor, se han preparado muchos lugares de descanso en la morada de Kālākhemaka el Sakya. Muchos bhikkhus viven allí. Este es nuestro momento de hacer túnicas, venerable señor.⁴

3. —Ānanda, un bhikkhu no brilla deleitándose en la compañía, tomando su deleite en compañía, dedicándose a deleitarse en compañía; deleitándose en sociedad, tomando su deleite en sociedad, regocijándose en sociedad. De hecho, Ānanda, no es posible que un bhikkhu que se deleita en compañía, toma su deleite en compañía y se dedica a deleitarse en compañía, que se deleita en sociedad, que toma su deleite en sociedad y se regocia en sociedad, pueda alguna vez obtener a voluntad, sin problemas ni dificultades, la dicha de la renuncia, la dicha de la reclusión, la dicha de la paz, la dicha de la iluminación.⁵ Pero se puede esperar que cuando un bhikkhu vive

solo, apartado de la sociedad, obtendrá a voluntad, sin problemas ni dificultades, la dicha de la renuncia, la dicha de la reclusión, la dicha de la paz, la dicha de la iluminación.

4. Ciertamente, Ānanda, no es posible que un bhikkhu que se deleita en compañía, que toma su deleite en compañía y se dedica a deleitarse en compañía; que se deleita en sociedad, toma su deleite en sociedad y se regocija en sociedad, pueda alguna vez entrar y permanecer en la liberación de la mente, que es temporal y deleitable [*jhāna* o logros inmateriales], o en [la liberación de la mente], que es perpetua e inquebrantable [las vías y frutos supramundanos].⁶ Pero se puede esperar que, cuando un bhikkhu vive solo, apartado de la sociedad, entrará y permanecerá en la liberación de la mente, que es temporal y deleitable o en [la liberación de la mente], que es perpetua e inquebrantable.

5. No veo ni siquiera un solo tipo de forma, Ānanda, de cuyo cambio y alteración no surgiría tristeza, lamentación, dolor, pena y desesperanza en aquel que codicia esa forma y se deleita (*ratassa*) en ella.

6. Sin embargo, Ānanda, existe esta morada descubierta por el Tathāgata: entrar y morar en la vacuidad internamente sin prestar atención a todos los signos.⁷ Si, mientras el Tathāgata mora así, es visitado por bhikkhus o bhikkhunīs, por hombres o mujeres seguidores laicos, por reyes o ministros de reyes, por otros sectarios o sus discípulos, entonces, con una mente inclinada a la reclusión, tendiendo e inclinando al aislamiento, retraído, deleitándose en la renuncia, y eliminando por completo las cosas que son base de las corrupciones, invariablemente les habla de una manera que los anima a deshacerse de todas las corrupciones.

7. Por lo tanto, Ānanda, si un bhikkhu desea: “Que pueda entrar y permanecer en la vacuidad internamente”, debe estabilizar su mente internamente, aquietarla, llevarla a la unificación y concentrarla. ¿Y cómo estabiliza su mente internamente, la aquieta, la unifica y la concentra?

8. Aquí, Ānanda, completamente apartado de los placeres sensoriales, apartado de los estados malsanos, un bhikkhu entra y permanece en el primer *jhāna*... el segundo *jhāna*... el tercer *jhāna*... el cuarto *jhāna*, el cual tiene *ni dolor ni placer* y posee pureza de atención plena debido a la ecuanimidad. Así es como un bhikkhu estabiliza su mente internamente, la aquieta, la unifica y la concentra.

9. Entonces presta atención a la vacuidad internamente [considerando los agregados como *anattā*].⁸ Mientras presta atención a la vacuidad internamente, su mente no entra en la vacuidad internamente y no adquiere confianza, firmeza ni decisión. Cuando eso es

así, él entiende así: “Mientras estoy prestando atención a la vacuidad internamente, mi mente no entra en la vacuidad internamente ni adquiere confianza, firmeza ni decisión”. De esta manera, tiene plena conciencia de eso.

Él presta atención a la vacuidad externamente [considerando los agregados de otros seres]... Presta atención a la vacuidad interna y externamente... Presta atención a la imperturbabilidad.⁹ Mientras presta atención a la imperturbabilidad, su mente no entra en la imperturbabilidad ni adquiere confianza, firmeza ni decisión. Cuando eso es así, entiende así: “Mientras estoy prestando atención a la imperturbabilidad, mi mente no entra en la imperturbabilidad ni adquiere confianza, firmeza ni decisión”. De esta manera tiene plena conciencia de eso.

10. Entonces ese bhikkhu debe estabilizar su mente internamente, aquietarla, llevarla a la unificación y concentrarla en el mismo signo de concentración que antes.¹⁰ Luego presta atención a la vacuidad interna. Mientras presta atención a la vacuidad internamente, su mente entra en la vacuidad internamente y adquiere confianza, firmeza y decisión. Cuando eso es así, entiende así: “Mientras estoy prestando atención a la vacuidad internamente, mi mente entra en la vacuidad internamente y adquiere confianza, firmeza y decisión”. De esta manera, tiene plena conciencia de eso.

Él presta atención a la vacuidad externamente... Presta atención a la vacuidad interna y externamente... Presta atención a la imperturbabilidad. Mientras presta atención a la imperturbabilidad, su mente entra en la imperturbabilidad y adquiere confianza, firmeza y decisión. Cuando eso es así, entiende así: “Mientras presto atención a la imperturbabilidad, mi mente entra en la imperturbabilidad y adquiere confianza, firmeza y decisión”. De esta manera, tiene plena conciencia de eso.

11. Cuando un bhikkhu permanece así, si su mente se inclina hacia el caminar, camina, pensando: “Mientras camino así, no me acosará ningún estado malsano de codicia ni dolor”. De esta forma tiene plena conciencia de eso. Y cuando un bhikkhu permanece así, si su mente se inclina a estar de pie, él se para... Si su mente se inclina a sentarse, él se sienta... Si su mente se inclina a acostarse, se acuesta, pensando: “Mientras esté así acostado, ningún estado malsano y nocivo me acosará”. De esta manera, tiene plena conciencia de eso.

12. Cuando un bhikkhu permanece así, si su mente se inclina hacia el hablar, establece la siguiente resolución: “Tales conversaciones que sean bajas, vulgares, rudas, innobles, sin beneficio, y que no conduzcan al desencanto, al desapasionamiento, al cese, a la paz, al conocimiento directo, a la iluminación y al Nibbāna, es decir, hablar

de reyes, ladrones, ministros, ejércitos, peligros, batallas, comida, bebida, ropa, camas, guirnaldas, perfumes, parientes, vehículos, aldeas, pueblos, ciudades, países, mujeres, héroes, las calles, los pozos, los muertos, las trivialidades, el origen del mundo, el origen del mar, el que sean o no sean las cosas: tales palabras no las pronunciaré”. De esta manera tiene plena conciencia de eso.

Por otra parte, él establece la siguiente resolución: “Tales conversaciones que tratan sobre la pureza mental, que favorecen la liberación de la mente, y que conducen al completo desencanto, al desapasionamiento, al cese, a la paz, al conocimiento directo, a la iluminación y al Nibbāna, es decir, conversaciones sobre querer poco, sobre el contentamiento, la reclusión, el alejamiento de la sociedad, el despertar la energía, la virtud, la concentración, la sabiduría, la liberación, el conocimiento y visión de la liberación: tales palabras pronunciaré”. De esta manera tiene plena conciencia de eso.

13. Cuando un bhikkhu permanece así, si su mente se inclina a pensar, establece la siguiente resolución: “Los pensamientos que son bajos, vulgares, toscos, innobles, no beneficiosos, y que no conducen al desencanto, al desapasionamiento, al cese, a la paz, al conocimiento directo, a la iluminación ni al Nibbāna, es decir, pensamientos de deseo sensorial, pensamientos de mala voluntad y pensamientos de crueldad: esos pensamientos no los pensaré”. De esta manera, tiene plena conciencia de eso.

Por otra parte, él establece la siguiente resolución: “Aquellos pensamientos que son nobles y emancipadores, y conducen a quien practica de acuerdo con ellos a la destrucción completa del sufrimiento, es decir, pensamientos de renuncia, pensamientos de *no mala voluntad* y pensamientos de *no crueldad*: tales pensamientos los pensaré”. De esta manera tiene plena conciencia de eso.

14. Ānanda, existen estas cinco ramas [o cuerdas] de placer sensorial (*kāmaguṇā*).¹¹ ¿Cuáles cinco? Formas cognoscibles por el ojo que son deseadas, anheladas, agradables y atractivas, conectadas con los deseos sensoriales y provocadoras de lujuria. Sonidos cognoscibles por el oído... Olores cognoscibles por la nariz... Sabores cognoscibles por la lengua... Objetos tangibles cognoscibles por el cuerpo que son deseados, anhelados, agradables y atractivos, conectados con el deseo sensorial y provocadores de lujuria. Estos son las cinco ramas del placer sensorial.

15. Aquí, un bhikkhu debe revisar constantemente su propia mente de esta manera: “¿Alguna vez surge en mí alguna excitación mental relacionada con alguna base entre estas cinco ramas de placer sensorial?” Si, al revisar su mente, el bhikkhu entiende: “La excitación mental relacionada con una cierta base surge en mí entre estas cinco

ramas del placer sensorial”, entonces comprende: “El deseo y la lujuria por las cinco ramas del placer sensorial no están abandonados en mí”. De esta manera tiene plena conciencia de eso. Pero si, al revisar su mente, el bhikkhu entiende: “Ninguna excitación mental relacionada con ninguna base entre estas cinco ramas del placer sensorial surge en mí”, entonces comprende: “El deseo y la lujuria por las cinco ramas del placer sensorial están abandonados en mí”. De esta manera tiene plena conciencia de eso.

16. Ānanda, existen estos cinco agregados afectados por el apego (*pañcupādānakkhandhā*),¹² con respecto a los cuales un bhikkhu debe permanecer contemplando el surgimiento y cese de esta manera: “Tal es la forma material, tal es su surgimiento, tal es su cese; tal es la sensación, tal es su surgimiento, tal es su cese; tal es la percepción, tal es su surgimiento, tal es su cese; tales son las formaciones mentales, tal es su surgimiento, tal es su cese; tal es la conciencia, tal es su surgimiento, tal es su cese”.

17. Cuando permanece contemplando el surgimiento y cese en estos cinco agregados afectados por el apego, la presunción “yo soy” basada en estos cinco agregados afectados por el apego, se abandona en él. Cuando eso es así, ese bhikkhu entiende: “La presunción ‘yo soy’ basada en estos cinco agregados afectados por el apego ha sido abandonada en mí”. De esa manera, tiene plena conciencia de eso.

18. Estos estados son completamente saludables y tienen un resultado saludable; son nobles, supramundanos e inaccesibles al Maligno.

19. ¿Qué piensas, Ānanda? ¿Qué beneficio ve un discípulo tal que, deba buscar la compañía del Maestro, incluso si se le dice que se vaya?

—Venerable señor, nuestras enseñanzas tienen sus raíces en el Bienaventurado, son guiadas por el Bienaventurado, tienen al Bienaventurado como su recurso. Sería bueno que el Bienaventurado explicara el significado de estas palabras. Habiéndolo oído del Bienaventurado, los bhikkhus lo recordarán.

20. —Ānanda, un discípulo no debe buscar la compañía del Maestro por el bien de los discursos, estrofas y exposiciones. ¿Por qué es eso? Durante mucho tiempo, Ānanda, has aprendido las enseñanzas, las recordaste, las recitaste verbalmente, las examinaste con la mente y las penetraste bien con comprensión correcta. Pero las conversaciones que tratan sobre la purificación, que favorecen la liberación de la mente y que conducen al completo desencanto, al desapasionamiento, al cese, a la paz, al conocimiento directo, a la iluminación y al Nibbāna, es decir, conversaciones sobre querer poco, sobre el contento, la reclusión, el distanciamiento de la sociedad, el despertar la energía, la virtud, la concentración, la sabiduría,

la liberación, el conocimiento y visión de la liberación: por el bien de tales conversaciones, un discípulo debe buscar la compañía del Maestro, incluso si se le dice que se vaya.

21. Puesto que esto es así, Ānanda, puede ocurrir la ruina de un maestro [fuera de la dispensación del Buda], puede ocurrir la ruina de un alumno, y puede ocurrir la ruina de alguien que vive la vida santa.¹³

22. ¿Y cómo se produce la ruina de un maestro? Aquí algún maestro recurre a un lugar apartado de descanso: el bosque, la raíz de un árbol, una montaña, un barranco, una cueva en la ladera, un osario, una espesura selvática, un espacio abierto, un montón de paja. Mientras vive así recluso, brahmanes y jefes de familia de la ciudad y el campo lo visitan, y como resultado se extravía, se llena de deseo, sucumbe al anhelo y vuelve al lujo. Se dice que este maestro ha sido arruinado con la ruina del maestro. Él ha sido abatido por estados perversos y malsanos que contaminan, traen renovación del ser, causan problemas, maduran en sufrimiento, y conducen al futuro nacimiento, envejecimiento y muerte. Así es como llega a darse la ruina del maestro.

23. ¿Y cómo se produce la ruina de un alumno? Un alumno de ese maestro, emulando la reclusión del maestro, recurre a un lugar apartado de descanso: el bosque... un montón de paja. Mientras vive así retraído, brahmanes y jefes de familia de la ciudad y el campo lo visitan, y como resultado se extravía, se llena de deseo, sucumbe al anhelo y vuelve al lujo. Se dice que este alumno ha sido arruinado con la ruina del alumno. Ha sido abatido por estados malsanos que contaminan, traen la renovación del ser, causan problemas, maduran en sufrimiento y conducen al futuro nacimiento, envejecimiento y muerte. Así es como llega a darse la ruina del alumno.

24. ¿Y cómo se produce la ruina de quien vive la vida santa? Aquí un Tathāgata aparece en el mundo, Consumado y plenamente iluminado, perfecto en verdadero conocimiento y conducta, sublime, conocedor de mundos, líder incomparable de personas a ser entrenadas, maestro de *devas* y humanos, iluminado, bendito. Recurre a un lugar apartado de descanso: el bosque... un montón de paja. Mientras vive así recluso, los brahmanes y los jefes de familia de la ciudad y el campo lo visitan, pero no se extravía, ni se llena de deseo, ni sucumbe al anhelo ni vuelve al lujo. Pero un discípulo de este maestro, emulando la reclusión de su maestro, recurre a un lugar apartado de descanso: el bosque... un montón de paja. Mientras vive así recluso, brahmanes y jefes de familia de la ciudad y el campo lo visitan, y como resultado se extravía, se llena de deseo, sucumbe al anhelo y vuelve al lujo. Quien vive así la vida santa, se dice que ha sido

arruinado con la ruina de quien vive la vida santa. Ha sido abatido por estados malsanos que contaminan, traen la renovación del ser, causan problemas, maduran en sufrimiento y conducen al futuro nacimiento, envejecimiento y muerte. Así es como llega a darse la ruina de quien lleva una vida santa. Y aquí, Ānanda, la ruina de quien lleva la vida santa tiene un resultado más doloroso, un resultado más amargo que la ruina del maestro o la ruina del alumno, e incluso conduce a la perdición.¹⁴

25. Por lo tanto, Ānanda, compórtate conmigo con amabilidad, no con hostilidad. Eso conducirá a tu bienestar y felicidad durante mucho tiempo. ¿Y cómo se comportan los discípulos hacia el Maestro con hostilidad, y no con amabilidad? Aquí, Ānanda, compasivo y buscando su bienestar, el Maestro enseña el Dhamma a los discípulos por compasión, a saber: “Esto es para tu bienestar, esto es para tu felicidad”. Pero sus discípulos no quieren oír ni prestar atención ni esforzar sus mentes para comprender; se equivocan y se desvían de la Dispensación del Maestro. Así los discípulos se comportan con el Maestro con hostilidad, y no con amabilidad.

26. ¿Y cómo se comportan los discípulos hacia el Maestro con amabilidad, y no con hostilidad? Aquí, Ānanda, compasivo y buscando su bienestar, el Maestro enseña el Dhamma a los discípulos por compasión, a saber: “Esto es para tu bienestar, esto es para tu felicidad”. Y sus discípulos quieren oír, escuchar y esforzar sus mentes para comprender; no se equivocan ni se desvían de la Dispensación del Maestro. Así se comportan los discípulos hacia el Maestro con amabilidad, y no con hostilidad. Por lo tanto, Ānanda, compórtate conmigo con amabilidad, y no con hostilidad. Eso conducirá a tu bienestar y felicidad durante mucho tiempo.

27. No te trataré como el alfarero trata la arcilla cruda y húmeda [*tratándola con delicadeza*]. Refrenándote repetidamente, te hablaré, Ānanda. Amonestándote repetidamente, te hablaré, Ānanda. El núcleo sólido [*de los discípulos en entrenamiento superior (sekhas)*] resistirá [*la prueba*].¹⁵

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. El venerable Ānanda quedó satisfecho y deleitado con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.122

1. BB: Este *sutta* junto con su comentario completo ha sido publicado en traducción por Ñm como *The Greater Discourse on Voidness*.
2. MA: Esta era una vivienda construida en el parque de Nigrodha por Kālākhemaka el Sakya. Se prepararon camas, sillas, colchones y esteras, y estaban tan juntas que la vivienda parecía la residencia de una sociedad de bhikkhus.
3. MA explica que se trataba simplemente de una pregunta retórica, ya que los Budas pueden saber mediante conocimiento directo todo lo que deseen saber. El Buda preguntó esto con el pensamiento en mente: “Tan pronto como estos bhikkhus formen parte de una sociedad y se deleiten en la sociedad, actuarán de manera inapropiada. Expondré la Gran Práctica de la Vacuidad, que será como una regla de entrenamiento [que prohíbe el deleite en la sociedad]”.
4. MA: El Ven. Ānanda quiso decir que “estos bhikkhus viven de esta manera no sólo porque les deleita estar ocupados, sino también porque se deleitan en confeccionar túnicas”.
5. BB: Ver: M. 66.20 y n.8, M.66.
6. BB: La primera es la liberación a través de los *jhānas* y los logros inmateriales, la segunda es la liberación a través de las vías y frutos supramundanos. Ver también M. 29.6 y n.3, M.29.
7. MA: El Buda comienza el presente pasaje para evitar la crítica de que, mientras ordena a sus discípulos vivir en soledad, él mismo a menudo está rodeado por un gran séquito. La “vacuidad” aquí es el logro de la vacuidad; ver: n.1, M.121.
8. MA explica la vacuidad interna como la que está conectada con los cinco agregados propios, la vacuidad externa como la que está conectada con los agregados de los demás. La vacuidad de la que se habla aquí debe ser, por lo tanto, la liberación temporal de la mente alcanzada a través de la contemplación introspectiva del *no yo*, como se explica en M. 43.33. Cuando la percepción del *no yo* se lleva al nivel de la vía, resulta en la fruición de experimentar el Nibbāna a través de su aspecto de vacuidad.
9. MA: Presta atención a un logro meditativo inmaterial imperturbable. NT: El cuarto *jhāna* o alguno de los logros inmateriales.
10. MA: Esto se refiere al *jhāna* que se usó como base para la comprensión. Si, después de emerger del *jhāna* básico, su mente no entra en la vacuidad a través de la contemplación introspectiva de sus propios agregados o los de los demás, y

tampoco puede alcanzar el logro inmaterial imperturbable, debe regresar al mismo *jhāna* básico que desarrolló originalmente y atenderlo una y otra vez.

NT: Debe regresar su atención al *signo de trabajo de jhāna*.

11. Según MA, hasta este punto el Buda ha mostrado el entrenamiento para alcanzar las dos primeras vías, la de entrada en la corriente y la de un solo retorno. Ahora pronuncia el presente pasaje (§§14-15) para señalar la comprensión necesaria para alcanzar el camino del no retorno, que culmina con el abandono del deseo sensorial.

NT: Para una explicación del uso del término “lujuria”, ver: n.25, M.43.

12. BB: Este pasaje (§§16-17) señala la comprensión necesaria para alcanzar la vía del *arahant*, que culmina en el abandono de la presunción de “yo soy”.
13. BB: *Ācariyūpaddava, antevāsūpaddava, brahmacariyūpaddava. Upaddava* también puede traducirse como desastre, calamidad. MA explica que el Buda pronuncia el presente pasaje para mostrar el peligro de la soledad cuando uno no cumple con el propósito apropiado de una vida solitaria. El “maestro” es un maestro fuera de la Dispensación del Buda.
14. MA: Salir a la vida sin hogar fuera de la Dispensación [del Buda] trae poca ganancia, por lo que quien se aleja de eso se aleja sólo de los logros mundanos; no sufre gran sufrimiento, como quien se cae del lomo de un burro simplemente queda cubierto de polvo. Pero el avance en la Dispensación del Buda trae grandes ganancias: las vías, los frutos y el Nibbāna. Así, quien se aleja de esto encuentra un gran sufrimiento, como quien cae del lomo de un elefante.
15. BB: El contraste en este símil es entre la forma en que el alfarero trata la arcilla cruda y húmeda y la forma en que trata las vasijas cocidas producidas con esa arcilla. MA parafrasea: “Después de aconsejar una vez, no guardaré silencio; te aconsejaré e instruiré amonestándote repetidamente. Así como el alfarero prueba las vasijas cocidas, aparta las que están agrietadas, rotas o defectuosas, y guarda sólo las que pasan la prueba, así yo te aconsejaré e instruiré probándote repetidamente. Aquellos entre ustedes que sean sanos, habiendo alcanzado las vías y los frutos, resistirán la prueba”. MA añade que las cualidades virtuosas mundanas también pretenden ser un criterio de solidez.

123. *Acchariya-abbhūta Sutta*

Admirable y maravilloso

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado estaba viviendo en Sāvathī, en el Bosquecillo de Jeta, en el parque de Anāthapiṇḍika.

2. Ahora bien, un número de bhikkhus estaban sentados en el salón de asambleas, donde se habían reunido al regresar de su ronda de recolección de alimento, después de su comida, cuando esta discusión surgió entre ellos: —¡Es admirable, amigos, es maravilloso, cuán grandioso y poderoso es el Tathāgata! Porque él es capaz de saber acerca de los Budas del pasado, que alcanzaron el Nibbāna final, cortaron [la maraña de] proliferación, rompieron el ciclo, terminaron la ronda [de renacimientos] y superaron todo sufrimiento, que para esos Bienaventurados su nacimiento fue así, así fueron sus nombres, así fueron sus clanes, así fue su virtud, así fue su estado [de concentración], así fue su sabiduría, así fue su permanencia [en los logros], y así fue su liberación.¹

Cuando se dijo esto, el venerable Ānanda dijo a los bhikkhus: —Amigos, los Tathāgatas son admirables y tienen cualidades admirables. Los Tathāgatas son maravillosos y tienen cualidades maravillosas.

Sin embargo, su discusión fue interrumpida; porque el Bienaventurado se levantó de la meditación en la tarde, fue al salón de asambleas y se sentó en un asiento previamente preparado. Luego se dirigió a los bhikkhus así: —Bhikkhus, ¿sobre qué discusión están sentados aquí ahora? ¿Y cuál fue su discusión que fue interrumpida?

—Aquí, venerable señor, estábamos sentados en el salón de asambleas, donde nos habíamos reunido al regresar de nuestra ronda de recolección de alimento, después de nuestra comida, cuando surgió entre nosotros esta discusión: —Es admirable, amigos, es maravilloso... su liberación fue así. Cuando esto fue dicho, venerable señor, el venerable Ānanda nos dijo: —Amigos, los Tathāgatas son admirables y tienen cualidades admirables. Los Tathāgatas son maravillosos y tienen cualidades maravillosas. Esta fue nuestra discusión, venerable señor, que se interrumpió cuando llegó el Bienaventurado.

Entonces el Bienaventurado se dirigió al venerable Ānanda:

—Siendo así, Ānanda, explica más completamente las admirables y maravillosas cualidades del Tathāgata.

3. —Escuché y aprendí esto, venerable señor, de los propios labios del Bienaventurado: “Plenamente atento y consciente, Ānanda, el *bodhisatta* apareció en el cielo de Tusita.² Que plenamente atento y consciente el *bodhisatta* apareció en el cielo de Tusita — esto lo recuerdo como una cualidad admirable y maravillosa del Bienaventurado.

4. Escuché y aprendí esto de los propios labios del Bienaventurado: “Plenamente atento y consciente, el *bodhisatta* permaneció en el cielo de Tusita”. Esto también lo recuerdo como una cualidad admirable y maravillosa del Bienaventurado.

5. Escuché y aprendí esto de los propios labios del Bienaventurado: “Durante toda su vida, el *bodhisatta* permaneció en el cielo de Tusita”. Esto también lo recuerdo como una cualidad admirable y maravillosa del Bienaventurado.

6. Escuché y aprendí esto de los propios labios del Bienaventurado: “Plenamente atento y consciente, el *bodhisatta* falleció del cielo de Tusita y descendió al vientre de su madre”. Esto también lo recuerdo como una cualidad admirable y maravillosa del Bienaventurado.

7. Escuché y aprendí esto de los propios labios del Bienaventurado: “Cuando el *bodhisatta* falleció del cielo de Tusita y descendió al vientre de su madre, entonces una gran luz inmensurable que superó el esplendor de los *devas* apareció en el mundo con sus *devas*, sus Māras y sus Brahmās, en esta generación con sus *samañas* y brahmanes, con sus príncipes y su gente. E incluso en esos abismales espacios intermedios de vacío, penumbra y absoluta oscuridad, donde la luna y el sol, grandiosos y poderosos como son, no pueden hacer prevalecer su luz, allí también apareció una gran luz inmensurable que superaba el esplendor de los *devas*.³ Y los seres renacidos allí se percibieron mutuamente debido a esa luz: ‘Así que, en efecto, señor; ¡hay otros seres que han renacido aquí!’ Y este sistema universal de diez mil mundos se agitó, se estremeció y tembló, y allí también apareció una gran luz inmensurable que superaba el esplendor de los *devas*”. Esto también lo recuerdo como una cualidad admirable y maravillosa del Bienaventurado.

8. Escuché y aprendí esto de los propios labios del Bienaventurado: “Cuando el *bodhisatta* hubo descendido al vientre de su madre, cuatro jóvenes *devas* vinieron a protegerlo en las cuatro direcciones para que ningún humano ni no-humano o nadie en absoluto, pudiera dañar al *bodhisatta* o a su madre”.⁴ Esto también lo recuerdo como una cualidad admirable y maravillosa del Bienaventurado.

9. Escuché y aprendí esto de los propios labios del Bienaventurado: “Cuando el *bodhisatta* hubo descendido al vientre de su madre, ella se volvió intrínsecamente virtuosa, absteniéndose de matar a los seres vivos, de tomar lo que no es dado, de la mala conducta respecto a los placeres sensoriales, de palabras falsas, y de vinos, licores y sustancias embriagantes, que son la base de la negligencia”. Esto también lo recuerdo como una cualidad admirable y maravillosa del Bienaventurado.

10. Escuché y aprendí esto de los propios labios del Bienaventurado: “Cuando el *bodhisatta* hubo descendido al vientre de su madre, ningún pensamiento sensual surgió en ella con respecto a los hombres, y ella era inaccesible para cualquier hombre que tuviera una mente lujuriosa”. Esto también lo recuerdo como una cualidad admirable y maravillosa del Bienaventurado.

11. Escuché y aprendí esto de los propios labios del Bienaventurado: “Cuando el *bodhisatta* hubo descendido al vientre de su madre, ella obtuvo las cinco ramas del placer sensorial, y provista de ellas y dotada de ellas, disfrutó con ellas”. Esto también lo recuerdo como una cualidad admirable y maravillosa del Bienaventurado.

12. Escuché y aprendí esto de los propios labios del Bienaventurado: “Cuando el *bodhisatta* hubo descendido al vientre de su madre, ninguna clase de aflicción surgió en ella; estaba feliz y libre de fatiga corporal. Ella vio al *bodhisatta* dentro de su vientre con todos sus miembros, sin carecer de facultad alguna. Supongamos que un hilo azul, amarillo, rojo, blanco o marrón fuera ensartado en una fina gema de berilo clara como agua cristalina, de ocho facetas, bien cortada, y que un hombre con buena vista la tomara en su mano y la revisara así: ‘Esta es una fina gema de berilo clara como el agua cristalina, de ocho facetas, bien cortada, y a través de ella se ensartó un hilo azul, amarillo, rojo, blanco o marrón’; así también cuando el *bodhisatta* hubo descendido al vientre de su madre... ella vio al *bodhisatta* dentro de su vientre con todos sus miembros, sin falta de facultades”. Esto también lo recuerdo como una cualidad admirable y maravillosa del Bienaventurado.

13. Escuché y aprendí esto de los propios labios del Bienaventurado: “Siete días después del nacimiento del *bodhisatta*, su madre murió y renació en el cielo de Tusita”.⁵ Esto también lo recuerdo como una cualidad admirable y maravillosa del Bienaventurado.

14. Escuché y aprendí esto de los propios labios del Bienaventurado: “Otras mujeres dan a luz después de llevar al niño en el útero durante nueve o diez meses, pero no así la madre del *bodhisatta*. La madre del *bodhisatta* lo dio a luz después de llevarlo en su matriz durante exactamente diez meses”. Esto también lo recuerdo como una cualidad admirable y maravillosa del Bienaventurado.

15. Escuché y aprendí esto de los propios labios del Bienaventurado: “Otras mujeres dan a luz sentadas o acostadas, pero no así la madre del *bodhisatta*. La madre del *bodhisatta* lo dio a luz de pie”. Esto también lo recuerdo como una cualidad admirable y maravillosa del Bienaventurado.

16. Escuché y aprendí esto de los propios labios del Bienaventurado: “Cuando el *bodhisatta* salió del vientre de su madre, primero los *devas* lo recibieron, y luego los seres humanos”. Esto también lo recuerdo como una cualidad admirable y maravillosa del Bienaventurado.

17. Escuché y aprendí esto de los propios labios del Bienaventurado: “Cuando el *bodhisatta* salió del vientre de su madre, no tocó la tierra. Los cuatro jóvenes *devas* lo recibieron y lo pusieron ante su madre diciendo: —Alégrate, oh reina, te ha nacido un hijo de gran poder”. Esto también lo recuerdo como una cualidad admirable y maravillosa del Bienaventurado.

18. Escuché y aprendí esto de los propios labios del Bienaventurado: “Cuando el *bodhisatta* salió del vientre de su madre, salió inmaculado, sin manchas de agua o humores o sangre o cualquier tipo de impureza, limpio e inmaculado. Supongamos que hubiera una gema colocada en la tela Kāsi, entonces la gema no mancharía la tela ni la tela a la gema. ¿Por qué es eso? Debido a la pureza de ambos. Así también cuando apareció el *bodhisatta*... limpio e inmaculado”. Esto también lo recuerdo como una cualidad admirable y maravillosa del Bienaventurado.

19. Escuché y aprendí esto de los propios labios del Bienaventurado: “Cuando el *bodhisatta* salió del vientre de su madre, dos chorros de agua parecieron brotar del cielo, uno fresco y otro tibio, para bañar al *bodhisatta* y a su madre”. Esto también lo recuerdo como una cualidad admirable y maravillosa del Bienaventurado.

20. Escuché y aprendí esto de los propios labios del Bienaventurado: “Tan pronto como nació el *bodhisatta*, se paró firmemente con los pies en el suelo; luego dio siete pasos mirando al norte, y con una sombrilla blanca sostenida sobre él, inspeccionó cada cuadrante y pronunció las palabras del Líder de la Manada: “Yo soy el más alto en el mundo; soy el mejor del mundo; soy el más destacado en el mundo. Este es mi último nacimiento; ya no hay más renovación de ser para mí”.⁶ Esto también lo recuerdo como una cualidad admirable y maravillosa del Bienaventurado.

21. Escuché y aprendí esto de los propios labios del Bienaventurado: “Cuando el *bodhisatta* salió del vientre de su madre, entonces una gran luz inmensurable que superaba el esplendor de los *devas* apareció en el mundo con sus *devas*, sus Māras y sus Brahmās, en esta generación con sus *samaṇas* y brahmanes, con sus príncipes

y su gente. E incluso en esos espacios abismales intermedios de vacío, penumbra y absoluta oscuridad, donde la luna y el sol, grandiosos y poderosos como son, no pueden hacer prevalecer su luz, allí también apareció una gran luz inmensurable que superaba el esplendor de los *devas*. Y los seres allí renacidos se percibían entre sí debido a esa luz: ‘¡Así que sí, señor, hay otros seres que han renacido aquí!’ Y este sistema de diez mil mundos se agitó, se estremeció y tembló, y allí también apareció una gran luz inmensurable que superaba el esplendor de los *devas*”. Que cuando el *bodhisatta* salió del vientre de su madre, apareció una gran luz inmensurable que superaba el esplendor de los *devas* ... esto también lo recuerdo como una admirable y maravillosa cualidad del Bienaventurado.

22. —Siendo así, Ānanda, recuerda esto también como una admirable y maravillosa cualidad del Tathāgata: Aquí, Ānanda, para el Tathāgata las sensaciones son conocidas cuando surgen, cuando están presentes, y cuando cesan; las percepciones son conocidas cuando surgen, cuando están presentes y cuando cesan; los pensamientos son conocidos a medida que surgen, a medida que están presentes y a medida que cesan.⁷ Recuerda esto también, Ānanda, como una admirable y maravillosa cualidad del Tathāgata.

23. —Venerable señor, ya que para el Bienaventurado las sensaciones son conocidas a medida que surgen, a medida que están presentes y a medida que cesan; las percepciones son conocidas a medida que surgen, a medida que están presentes y a medida que cesan; los pensamientos son conocidos a medida que surgen, a medida que están presentes y a medida que cesan; esto también lo recuerdo como una admirable y maravillosa cualidad del Bienaventurado.

Eso es lo que dijo el venerable Ānanda. El Maestro dio su aprobación. Los bhikkhus estuvieron satisfechos y deleitados con las palabras del venerable Ānanda.

NOTAS M.123

1. BB: Esta habilidad está ejemplificada en DN 14, que proporciona información detallada sobre los seis Budas que precedieron a Gautama.
2. BB: Esto se refiere al renacimiento del *bodhisatta* en el cielo de Tusita, que siguió a su previa existencia humana como Vessantara y precedió a su nacimiento en el mundo humano como Siddhattha Gautama.
3. MA: Entre cada tres sistemas mundiales hay un espacio intermedio que mide 8.000 *yojanas*; es como el espacio entre tres ruedas de carreta o cuencos de recolección de comida que se tocan. Los seres que viven allí han renacido allí debido a haber cometido alguna ofensa grave y terrible contra sus padres o justos *samaṇas* y brahmanes, o debido a alguna mala acción habitual como matar animales, etcétera.
4. MA: Los cuatro *devas* eran los Cuatro Grandes Reyes (los *devas* que presiden el cielo de los Cuatro Grandes Reyes).
5. MA: Esto sucedió, no por un defecto en el nacimiento, sino por la expiración de su vida; porque el lugar (en el útero) ocupado por el *bodhisatta*, como la cámara interior de una *cetiya*, no debe ser utilizado por otros.
6. MA explica cada aspecto de este evento como un presagio de los logros posteriores del Buda. Por lo tanto, estar con los pies (*pāda*) firmemente sobre el suelo era un presagio de que había alcanzado las cuatro bases del poder espiritual (*iddhipāda*); su mirada hacia el norte, su ir más allá de la multitud; sus siete pasos, el correspondiente a su adquisición de los siete factores de iluminación; el parasol blanco, el de su adquisición del parasol de la liberación; su inspección de los cuatro cuartos [direcciones cardinales], su adquisición del conocimiento sin obstáculos de la omnisciencia; su pronunciamiento con las palabras del Líder del Rebaño, de su puesta en marcha de la irreversible Rueda del Dhamma; su afirmación “Éste es mi último nacimiento”, de su pasar al elemento Nibbāna sin que quede ningún residuo (de los factores de la existencia).
7. BB: Esta afirmación parece ser la manera que tenía el Buda de llamar la atención sobre la cualidad que consideraba la verdadera maravilla y asombro.

124. *Bakkula Sutta*

Acerca de Bakkula

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el venerable Bakkula vivía en Rājagaha en el Bosquecillo de Bambúes, en el santuario de las ardillas.¹

2. Entonces Acela Kassapa, antiguo compañero del venerable Bakkula en su vida laica, se dirigió al venerable Bakkula e intercambió saludos con él. Terminada esta cortés y amable charla, se sentó a un lado y preguntó al venerable Bakkula:

3. —Amigo Bakkula, ¿desde hace cuánto tiempo saliste de la vida hogareña a la vida sin hogar?

—Salí hace ochenta años, amigo.

—Amigo Bakkula, en estos ochenta años, ¿cuántas veces has tenido relaciones sexuales?

—Amigo Kassapa, no deberías hacerme una pregunta como esa. Deberías hacerme una pregunta como esta: “Amigo Bakkula, en estos ochenta años, ¿cuántas veces han surgido en ti percepciones de deseo sensual?”

—Amigo Bakkula, en estos ochenta años, ¿cuántas veces han surgido en ti percepciones de deseo sensual?

—Amigo Kassapa, en los ochenta años desde que salí, no recuerdo que haya surgido en mí ninguna percepción de deseo sensual.

[El que en los ochenta años desde que salió a la vida sin hogar el venerable Bakkula no haya recordado ninguna percepción de deseo sensual que haya surgido en él en alguna ocasión, esto lo recordamos como una cualidad excelente y maravillosa del venerable Bakkula].²

4–5. Amigo, en los ochenta años desde que salí, no recuerdo ninguna percepción de mala voluntad... ninguna percepción de crueldad que haya surgido en mí.

[El que en los ochenta años desde que salió a la vida sin hogar, el venerable Bakkula no haya recordado ninguna percepción de mala voluntad... ninguna percepción de crueldad que haya surgido en él, esto lo recordamos como una cualidad excelente y maravillosa del venerable Bakkula].

6. Amigo, en los ochenta años desde que salí no recuerdo ningún pensamiento de deseo sensorial que haya surgido en mí.

[... esto también lo recordamos como una cualidad excelente y maravillosa del venerable Bakkula].

7–8. Amigo, en los ochenta años desde que salí no recuerdo ningún pensamiento de mala voluntad... ningún pensamiento de crueldad que haya surgido en mí.

[... esto también lo recordamos como una cualidad excelente y maravillosa del venerable Bakkula].

9–15. Amigo, en los ochenta años desde que salí no recuerdo haber aceptado una túnica ofrecida por un padre de familia³... haber usado alguna vez una túnica dada por un padre de familia... haber cortado una túnica con un cortador... haber cosido una túnica con una aguja... haber teñido una túnica con tinte... haber cosido una túnica en ocasión de la ceremonia de *kaṭhina*... haber trabajado en hacer túnicas para mis compañeros en la vida santa.

[... esto también lo recordamos como una cualidad excelente y maravillosa del venerable Bakkula].

16–19. Amigo, en los ochenta años desde que salí no recuerdo haber aceptado alguna vez una invitación a una comida... no recuerdo haber dado nunca pie al pensamiento: —¡Oh, que alguien me invite a una comida!... no recuerdo haberme sentado dentro de una casa... haber comido alguna vez dentro de una casa.

[... esto también lo recordamos como una cualidad excelente y maravillosa del venerable Bakkula].

20–25. Amigo, en los ochenta años desde que salí, no recuerdo haberme aferrado alguna vez a los signos y rasgos de una mujer... haber enseñado el Dhamma a una mujer, ni siquiera una sola estrofa de cuatro versos... haber ido nunca a las habitaciones de las bhikkhunīs... haber enseñado el Dhamma a una bhikkhunī... haber enseñado el Dhamma a una mujer aspirante en período de prueba... o haber enseñado el Dhamma a una novicia.

[... esto también lo recordamos como una cualidad excelente y maravillosa del venerable Bakkula].

26–29. Amigo, en los ochenta años desde que salí no recuerdo haber dado nunca la salida de la vida hogareña a la vida sin hogar... nunca haber dado la admisión completa... nunca haber dado dependencia... nunca haber tenido alguna vez un novicio como asistente.

[... esto también lo recordamos como una cualidad excelente y maravillosa del venerable Bakkula].

30–37. Amigo, en los ochenta años desde que salí no recuerdo haberme bañado nunca en una casa de baños... nunca haberme

bañado con polvos de baño... nunca haberme encargado de masajear las extremidades de mis compañeros en la vida santa... haber tenido alguna vez una aflicción en mí, incluso durante el tiempo que se tarda en ordeñar una vaca... haber llevado alguna vez medicina, ni siquiera un solo trozo de nuez... haber usado alguna vez un almohadón... haber hecho una cama... haber entrado alguna vez en la residencia de las lluvias en un lugar de descanso dentro de un pueblo.

[... esto también lo recordamos como una cualidad excelente y maravillosa del venerable Bakkula].

38. Amigo, durante siete días después de salir de la vida hogareña a la vida sin hogar, comí la dádiva de alimento del país como un deudor; en el octavo día surgió el conocimiento final.⁴

[El hecho de que durante siete días el venerable Bakkula comió la dádiva de alimento del país como un deudor, y en el octavo día surgió el conocimiento final, esto también lo recordamos como una cualidad excelente y maravillosa del venerable Bakkula].

39. [Entonces Acela Kassapa dijo:] —Yo recibiría la salida a la vida sin hogar en este Dhamma y Disciplina, recibiría la admisión completa. Y Acela Kassapa recibió la salida en este Dhamma y Disciplina, y recibió la plena admisión.⁵ Y poco después de su plena admisión, morando solo, recluso, diligente, enérgico y resuelto, el venerable Kassapa, al darse cuenta por sí mismo con conocimiento directo, aquí y ahora entró y permaneció en esa meta suprema de la vida santa por causa de la cual los miembros del clan salen correctamente de la vida hogareña a la vida sin hogar. Él supo directamente: “El nacimiento ha sido destruido, la vida santa se ha vivido, lo que se tenía que hacer se ha hecho, y ya no hay retorno a ningún estado de ser”. Y el venerable Kassapa se convirtió en uno de los *arahants*.

40. Entonces, en una ocasión posterior, el venerable Bakkula tomó una llave y fue de morada en morada [tocando las puertas de los bhikkhus], diciendo: —Salgan, venerables señores; vengan, venerables señores. Hoy alcanzaré el Nibbāna final.

[El que el venerable Bakkula haya tomado una llave y haya ido de vivienda en vivienda diciendo: “Salgan, venerables señores; vengan, venerables señores. Hoy alcanzaré el Nibbāna final”, esto también lo recordamos como una cualidad excelente y maravillosa del venerable Bakkula].

41. Entonces, sentado en medio del Saṅgha de bhikkhus, el venerable Bakkula alcanzó el Nibbāna final.⁶

[El que, sentado en medio del Saṅgha de bhikkhus, el venerable Bakkula haya alcanzado el Nibbāna final, esto también lo recordamos como cualidad excelente y maravillosa del venerable Bakkula].⁷

NOTAS M.124

1. Según MA, el venerable Bakkula se convirtió en monje a los ochenta años, lo que le daría ciento sesenta años en el momento en que se desarrolla este *sutta*. El Buda lo declaró el discípulo más destacado con respecto a la buena salud.
2. MA dice que los pasajes entre corchetes fueron agregados por los Theras que compilaron el Dhamma.
3. BB: Este pasaje y los siguientes muestran al venerable Bakkula como observador de las prácticas ascéticas. El tiempo de *kāṭhina* es el período posterior a la residencia de las lluvias de tres meses, cuando los bhikkhus confeccionan nuevas túnicas con la tela que han recibido.
4. MA dice que después de salir [a la vida sin hogar], el venerable Bakkula fue un hombre común y corriente durante siete días, pero al octavo día alcanzó el estado de *arahant* junto con los conocimientos analíticos (*pañisambhidā*).
5. MA: El propio Ven. Bakkula no dio la ordenación (lo que habría sido una violación de su modo de práctica), pero hizo arreglos para que otros bhikkhus la dieran.
6. MA: El venerable Bakkula había considerado que en toda su vida nunca se había convertido en una carga para los demás bhikkhus, y no quería que su cuerpo fuera una carga después de su muerte. Así, entró en meditación sobre el elemento fuego y alcanzó el Nibbāna final al hacer que todo su cuerpo fuera consumido por el fuego. Sólo quedaron las reliquias.
7. MA dice que este *sutta* fue recitado en la segunda compilación del Dhamma, celebrada unos cien años después del fallecimiento del Buda.

125. *Dantabhūmi Sutta*

El grado de los domados

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado residía en Rājagaha, en el Bosquecillo de Bambúes, en el santuario de las ardillas.

2. Ahora bien, en esa ocasión el novicio Aciravata estaba viviendo en una choza en el bosque. Entonces, el príncipe Jayasena, mientras deambulaba y caminaba para hacer ejercicio, se acercó al novicio Aciravata e intercambió saludos con él.¹ Cuando terminó esta conversación cortés y amable, se sentó a un lado y le dijo al novicio Aciravata: —Maestro Aggivessana, he oído que un bhikkhu que permanece aquí diligente, enérgico y resuelto puede lograr la unificación de la mente.

—Así es, príncipe, así es. Un bhikkhu que permanece aquí diligente, enérgico y resuelto puede lograr la unificación de la mente.

3. —Sería bueno si el Maestro Aggivessana me enseñara el Dhamma tal como lo ha escuchado y dominado.

—No puedo enseñarte el Dhamma, príncipe, tal como lo he escuchado y dominado. Porque si te enseñara el Dhamma tal como lo he escuchado y dominado, no entenderías el significado de mis palabras, y eso sería agotador y problemático para mí.

4. —Que el Maestro Aggivessana me enseñe el Dhamma tal como lo ha escuchado y dominado. Quizás pueda entender el significado de sus palabras.

—Te enseñaré el Dhamma, príncipe, tal como lo he oído y lo he dominado. Si puedes entender el significado de mis palabras, será bueno. Pero si no puedes entender el significado, entonces déjalo así y no me preguntes más al respecto.

—Que el Maestro Aggivessana me enseñe el Dhamma tal como lo ha escuchado y dominado. Si puedo entender el significado de sus palabras, eso será bueno. Si no puedo entender el significado, lo dejaré así y no le preguntaré más al respecto.

5. Entonces, el novicio Aciravata enseñó al príncipe Jayasena el Dhamma tal como lo había oído y dominado. Después de haber hablado, el príncipe Jayasena comentó: —Es imposible, Maestro Aggivessana,

no puede suceder que un bhikkhu que permanece diligente, enérgico y resuelto pueda lograr la unificación de la mente. Luego, después de haberle declarado al novicio Aciravata que esto era imposible y que no podía suceder, el Príncipe Jayasena se levantó de su asiento y partió.

6. Poco después de que el príncipe Jayasena se fuera, el novicio Aciravata fue a donde se encontraba el Bienaventurado. Después de rendir homenaje al Bienaventurado, se sentó a un lado y le contó al Bienaventurado toda su conversación con el príncipe Jayasena. Cuando hubo terminado, el Bienaventurado le dijo:

7. —Aggivessana, ¿cómo es posible que el príncipe Jayasena, viviendo en medio de los placeres sensoriales, disfrutando de los placeres sensoriales, siendo devorado por pensamientos de placeres sensoriales, siendo consumido por la fiebre de los placeres sensoriales, empeñado en la búsqueda de placeres sensoriales, podría conocer, ver o realizar lo que debe ser conocido mediante la renuncia, visto mediante la renuncia, alcanzado mediante la renuncia, realizado mediante la renuncia? Eso es imposible.

8. Supongamos,² Aggivessana, que hubiera dos elefantes, caballos o bueyes domesticables que estaban bien domados y disciplinados, y dos elefantes, caballos o bueyes domesticables que fueran indómitos e indisciplinados. ¿Qué opinas, Aggivessana? Los dos elefantes, caballos o bueyes domesticables, que estaban bien domados y disciplinados, al ser domesticados, ¿adquirirían el comportamiento de los domesticados, llegarían al grado de domesticados?

—Sí, venerable señor.

—Pero los dos elefantes, caballos o bueyes que eran domesticables, pero que estaban indómitos e indisciplinados, siendo indómitos, ¿adquirirían el comportamiento de los domesticados, llegarían al grado de domesticados, como los dos elefantes, caballos o bueyes domesticables que estaban bien domesticados y disciplinados?

—No, venerable señor.

—Así también, Aggivessana, es imposible que el príncipe Jayasena, viviendo en medio de los placeres sensoriales, ... pueda conocer, ver o realizar lo que debe ser conocido mediante la renuncia, visto mediante la renuncia, alcanzado mediante la renuncia, realizado mediante la renuncia.

9. Supongamos, Aggivessana, que hubiera una montaña alta no lejos de un pueblo o ciudad, y que dos amigos abandonaran el pueblo o ciudad y juntos se acercaran a la montaña. Al llegar a ella, un amigo se quedaría abajo, al pie de la montaña, mientras que el otro subiría a la cima. Entonces el amigo que se quedó abajo al pie de la montaña le diría al amigo que estaba en la cima: —Bueno amigo, estando parado en la cima de la montaña, ¿qué ves?

Y el otro le respondería: —Parado en la cima de la montaña, amigo, veo hermosos parques, hermosas arboledas, hermosos prados y estanques. Entonces el primer amigo diría: —Es imposible, amigo, no puede suceder que mientras estás en la cima de la montaña veas hermosos parques, hermosas arboledas, hermosos prados y estanques.

Entonces el otro amigo bajaría al pie de la montaña, tomaría a su amigo por el brazo y lo haría subir a la cima de la montaña. Después de darle unos momentos para que recuperara el aliento, le preguntaría: —Bueno, amigo, estando parado en la cima de la montaña, ¿qué ves?, Y su amigo le respondería: —Parado en la cima de la montaña, amigo, veo hermosos parques, hermosas arboledas, hermosos prados y estanques. Entonces el otro diría: —Amigo, un poco antes te escuché decir: “Es imposible, amigo, no puede suceder que estando parado encima de en la montaña pudieras ver hermosos parques... hermosos estanques”. Pero hace un momento te escuché decir: “De pie en la cima de la montaña, amigo, veo hermosos parques... hermosos estanques”.

Entonces el primer amigo respondería: —Debido a que estaba obstruido por esta alta montaña, amigo, no fui capaz de ver lo que había que ver.

10. Así también, Aggivessana, el príncipe Jayasena está obstruido, obstaculizado, bloqueado y envuelto por una masa aún mayor que esta: la masa de la ignorancia. Así es imposible que el príncipe Jayasena, viviendo en medio de los placeres sensoriales, ...pueda conocer, ver o realizar lo que debe ser conocido mediante la renuncia, visto mediante la renuncia, alcanzado mediante la renuncia, realizado mediante la renuncia.

11. Aggivessana, si se te hubieran ocurrido estos dos símiles con referencia al príncipe Jayasena, él habría adquirido espontáneamente confianza en ti, y estando confiado, te habría mostrado su confianza.

—Venerable señor, ¿cómo se me hubieran podido ocurrir estos dos símiles con referencia al príncipe Jayasena tal como se le ocurren al Bienaventurado, ya que son espontáneos y nunca se habían escuchado?

12. —Supongamos, Aggivessana, que un noble rey ungido en la cabeza se dirige a su entrenador de elefantes del bosque así: —Buen entrenador, monta el elefante del rey, entra en el bosque de elefantes y, cuando veas un elefante del bosque, átalos por el cuello al elefante del rey. Habiendo respondido: —Sí, señor, el entrenador de elefantes montaría el elefante del rey, entraría en el bosque de elefantes y, cuando viera un elefante del bosque, lo ataría por el cuello al elefante del rey. Entonces, el elefante del rey lo llevaría a campo abierto. Es así como un elefante del bosque saldría a campo abierto; ya que, de otra forma, el elefante del bosque se aferra al bosque de elefantes.

Entonces el entrenador de elefantes del bosque informaría al noble rey ungido en la cabeza: —Señor, el elefante del bosque ha salido a campo abierto. El rey se dirigiría a su domador de elefantes así: —Ven, buen domador de elefantes, domestica al elefante del bosque. Apacigua sus hábitos del bosque, apacigua sus recuerdos e intenciones en relación con el bosque, apacigua su angustia, fatiga y fiebre debidas a haber dejado el bosque. Haz que se deleite en el pueblo, inculca en él hábitos afines a los seres humanos. Habiendo respondido: —Sí, señor, el entrenador de elefantes planta un gran poste en la tierra y ata al elefante del bosque por el cuello para someter sus hábitos del bosque... y para inculcarle hábitos afines a los seres humanos.

Entonces el domador de elefantes se dirige al elefante con palabras que son suaves, agradables al oído y adorables, tales que llegan al corazón, siendo corteses, deseadas por muchos y agradables para muchos. Cuando el elefante del bosque recibe tales palabras, escucha, presta atención y esfuerza su mente por comprender. A continuación, el domador de elefantes lo recompensa con pasto y agua. Cuando el elefante del bosque acepta el pasto y el agua ofrecidos, el domador de elefantes sabe: ¡Ahora el elefante del rey vivirá!

Luego, el domador de elefantes lo entrenaría aún más así: —¡Toma esto, ahora déjalo! Cuando el elefante del rey obedece las órdenes de su domador de tomar y dejar algo y lleva a cabo sus instrucciones, el domador de elefantes lo entrena aún más así: —¡Adelante, retrocede! Cuando el elefante del rey obedece las órdenes de su domador de avanzar y retroceder y sigue sus instrucciones, el domador de elefantes lo entrena aún más de la siguiente manera: —¡Levántate, siéntate! Cuando el elefante del rey obedece las órdenes de su domador de levantarse y sentarse y sigue sus instrucciones, el domador de elefantes lo entrena aún más en la tarea llamada “*la imperturbabilidad*”.

Para esta tarea, ata una tabla gigante a su trompa; un hombre con una lanza en la mano se sienta sobre su cuello y hombres con lanzas en las manos lo rodean por todos lados; y el propio domador de elefantes se para frente a él sosteniendo una larga lanza. Cuando el elefante está siendo adiestrado en la tarea de la imperturbabilidad, no mueve ni las patas delanteras ni las traseras; no mueve sus miembros delanteros ni traseros; no mueve la cabeza, las orejas, los colmillos, la cola ni la trompa. El elefante del rey es capaz de soportar golpes de lanzas, golpes de espadas, golpes de flechas, golpes de otros seres y los sonidos atronadores de tambores, timbales, trompetas y tam-tams.

Liberado de todas las faltas y defectos, purgado de imperfecciones, es digno del rey, está al servicio del rey, considerado uno de los factores de un rey.

13-14. Así también, Aggivessana, un Tathāgata aparece en el mundo, Consumado, plenamente iluminado... (Como en M.51, §§12-13) ... se afeita el cabello y la barba, se pone la túnica amarilla y sale del hogar a la vida sin hogar. Es así como un noble discípulo sale a campo abierto; pues los *devas* y los humanos se aferran a las cinco ramas del placer sensorial.

15. Entonces el Tathāgata lo disciplina aún más diciéndole: —Ven, bhikkhu, sé virtuoso, restringido con la restricción del Pātimokkha, sé perfecto en conducta y recurso, y, viendo el miedo en la más mínima falta, entrena siguiendo los preceptos de entrenamiento.

16. Cuando, Aggivessana, el noble discípulo es virtuoso... y, viendo el miedo en la más mínima falta, se entrena siguiendo los preceptos de entrenamiento, entonces el Tathāgata lo disciplina aún más diciéndole: —Ven, bhikkhu, protege las puertas de tus facultades sensoriales. Al ver una forma con el ojo, no te aferres a sus signos y características. Ya que, si dejaras la facultad del ojo sin vigilancia, podrían invadirte estados malsanos de deseo y aversión, practica el camino de su restricción, protege la facultad del ojo, emprende la restricción de la facultad del ojo. Al oír un sonido con el oído ... Al oler un olor con la nariz... Al saborear un sabor con la lengua... Al tocar algo tangible con el cuerpo... Al conocer un objeto mental con la mente, no te aferres a sus signos y características. Dado que, si dejaras la facultad de la mente sin protección, podrían invadirte estados nocivos y malsanos de deseo y aversión, practica el camino de su restricción, protege la facultad de la mente, emprende la restricción de la facultad de la mente.

17. Cuando, Aggivessana, el noble discípulo guarda entonces las puertas de sus facultades sensoriales, entonces el Tathāgata lo disciplina aún más diciéndole: —Ven, bhikkhu, sé moderado en el comer. Reflexionando sabiamente, usa el alimento [obtenido de ofrendas], no por diversión, ni para intoxicarse [con el deleite en el comer], ni en aras de la belleza ni el atractivo físico, sino solo para el mantenimiento y continuidad del cuerpo, para terminar con la incomodidad [del hambre] y para poder llevar la vida santa, considerando: —“Así pondré fin a las viejas sensaciones [de hambre] sin despertar nuevas sensaciones [debidas a la ingestión excesiva]; y estaré sano y sin culpa, y viviré con comodidad”.

18. Cuando, Aggivessana, el noble discípulo es moderado en el comer, entonces el Tathāgata lo disciplina aún más diciéndole: —Ven, bhikkhu, sé devoto de la vigilia. Durante el día, mientras caminas de un lado a otro y te sientas, purifica tu mente de estados obstructivos. En la primera vigilia de la noche, mientras caminas de un lado a otro y te sientas, purifica tu mente de estados obstructivos. En la vigilia interme-

dia de la noche, debes acostarte sobre el lado derecho en la postura del león con un pie superpuesto al otro, atento y plenamente consciente, después de anotar en tu mente el tiempo para levantarte. Después de levantarte, en la última vigilia de la noche, mientras caminas de un lado a otro y te sientas, purifica tu mente de estados obstructivos.

19. Cuando, Aggivessana, el noble discípulo se dedica a la vigilia, entonces el Tathāgata lo disciplina aún más diciéndole: —Ven, bhikkhu, sé plenamente atento y de comprensión clara (*sati sampajañña*). Actúa con plena conciencia al avanzar y al regresar... al mirar hacia adelante y al mirar hacia otro lado... al flexionar y extender las extremidades... al usar la túnica y llevar la túnica exterior y el cuenco... al comer, beber, consumir alimentos y saborear... al defecar y orinar... al caminar, pararte, sentarte, dormirte, despertarte, al hablar y guardar silencio”.

20. Cuando, Aggivessana, el noble discípulo posee atención plena y comprensión clara, entonces el Tathāgata lo disciplina aún más diciéndole: —Ven, bhikkhu, busca un lugar de descanso apartado: el bosque, la raíz de un árbol, una montaña, un barranco, una cueva en la ladera de una colina, un osario, una espesura de la jungla, un espacio abierto, o un montón de paja.

21. Entonces, ese bhikkhu recurre a un lugar apartado de descanso: el bosque... un montón de paja. Al regresar de su ronda de recolección de alimento, después de la comida, se sienta, cruza las piernas, pone el cuerpo erguido y establece la atención plena ante él.

Abandonando la codicia por el mundo, mora con una mente libre de codicia; purifica su mente de la codicia.

Abandonando la mala voluntad y el odio, mora con una mente libre de mala voluntad, compasivo por el bienestar de todos los seres vivos; purifica su mente de la mala voluntad y el odio.

Abandonando la pereza y el letargo, permanece libre de la pereza y el letargo, perceptivo de la luz, atento y plenamente consciente; purifica su mente de la pereza y el letargo.

Abandonando la inquietud y el remordimiento, permanece sin agitación con una mente interiormente pacífica; purifica su mente de inquietudes y remordimientos.

Abandonando la duda, permanece habiendo ido más allá de la duda, sin perplejidad acerca de los estados saludables; purifica su mente de la duda.

22. Habiendo así abandonado estos cinco impedimentos, imperfecciones de la mente que debilitan la sabiduría, permanece contemplando el cuerpo como cuerpo, enérgico, plenamente consciente y atento, habiendo desechado la codicia y el dolor por el mundo. Permanece contemplando las sensaciones como sensaciones...

la mente como mente... los fenómenos de la experiencia como fenómenos de la experiencia, enérgico, plenamente consciente y atento, habiendo abandonado el deseo y la aversión por el mundo.³

23. Así como, Aggivessana, el domador de elefantes planta un gran poste en la tierra y ata al elefante del bosque por el cuello para dominar sus hábitos del bosque... e inculcarle hábitos afines a los seres humanos, así estos cuatro fundamentos de la atención plena son las ataduras de la mente del noble discípulo para dominar sus hábitos basados en la vida hogareña, para dominar sus recuerdos e intenciones basados en la vida hogareña, para dominar su angustia, fatiga y fiebre basados en la vida hogareña, y para que pueda alcanzar el verdadero camino y realizar el Nibbāna.

24. Entonces el Tathāgata disciplina a ese bhikkhu aún más: — Ven, bhikkhu, permanece contemplando el cuerpo como cuerpo, pero no albergues pensamientos de deseo sensorial. Permanece contemplando las sensaciones como sensaciones... la mente como mente... los fenómenos de la experiencia como fenómenos de la experiencia, pero no albergues pensamientos de deseo sensorial”.⁴

25. Con el aquietamiento de la aplicación inicial y la aplicación sostenida de la mente, entra y permanece en el segundo *jhāna*... el tercer *jhāna*... el cuarto *jhāna*.

26–29. Cuando su mente concentrada se purifica así... (Como en el M.51, §§24–27) ... entiende: —“El nacimiento ha sido destruido, la vida santa ha sido vivida, lo que se tenía que hacer se ha hecho, ya no hay más llegar a ningún estado de ser”.

30. Ese bhikkhu es capaz de soportar el frío y el calor, el hambre y la sed, y el contacto con tábanos, mosquitos, viento, sol y alimañas reptantes; es capaz de soportar palabras mal habladas e inoportunas y sensaciones corporales que surgen y que son dolorosas, desgarradoras, agudas, punzantes, desagradables, angustiosas y amenazantes para la vida.

Estando libre de toda lujuria, odio y ofuscación, purgado de defectos, es digno de regalos, digno de hospitalidad, digno de ofrendas, digno de saludos reverenciales, un campo de mérito insuperable para el mundo.

31. Si, Aggivessana, el elefante del rey muere en la vejez indómito e indisciplinado, entonces se le considera un elefante viejo que ha muerto sin ser domado. Si el elefante del rey muere cuando es indómito e indisciplinado y de mediana edad, entonces se lo considera un elefante de mediana edad que ha muerto sin ser domado. Si el elefante del rey muere cuando es joven, indómito e indisciplinado, entonces se le considera un elefante joven que ha muerto de una muerte sin haber sido domado.

Así también, Aggivessana, si un bhikkhu mayor muere con sus corrupciones sin destruir, entonces él es considerado un bhikkhu mayor que ha muerto sin haber sido domado. Si un bhikkhu de estatus medio muere con sus corrupciones sin destruir, entonces se le considera un bhikkhu de estatus medio que ha muerto sin haber sido domado. Si un bhikkhu recién ordenado muere con sus corrupciones sin destruir, entonces se le considera un bhikkhu recién ordenado que ha muerto sin haber sido domado.⁵

32. Pero si, Aggivessana, el elefante del rey muere en la vejez bien domado y disciplinado, entonces se le considera un elefante viejo que ha muerto habiendo sido domado. Si el elefante del rey muere cuando es de mediana edad, bien domado y disciplinado, entonces se le considera un elefante de mediana edad que ha muerto habiendo sido domado. Si el elefante del rey muere cuando es joven, bien domado y disciplinado, entonces se le considera un elefante joven que ha muerto habiendo sido domado.

Así también, Aggivessana, si un bhikkhu mayor muere con sus corrupciones destruidas, entonces se le considera un bhikkhu mayor que ha muerto habiendo sido domado. Si un bhikkhu de estatus medio muere con sus corrupciones destruidas, entonces se le considera un bhikkhu de estatus medio que ha muerto habiendo sido domado. Si un bhikkhu recién ordenado muere con sus corrupciones destruidas, entonces se le considera un bhikkhu recién ordenado que ha muerto habiendo sido domado.

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. El novicio Aciravata estuvo satisfecho y deleitado con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.125

1. MA identifica al príncipe Jayasena como hijo del rey Bimbisāra.
NT: El príncipe se dirige al novicio Aciravata usando el término “Aggivessana”, el clan al que pertenecía.
2. BB: El símil aparece también en M. 90.11.
3. BB: Nótese que aquí los cuatro fundamentos de la atención plena se exponen en el lugar normalmente reservado para los cuatro *jhānas*.
4. BB: Traduzco basándome en BBS y SBJ (con el apoyo de una edición en cingalés de 1937) en lugar de la correspondiente a la PTS. Tanto BBS como SBJ abrevian el pasaje; en donde PTS dice *kāyūpasamhitam* y *dharmūpasamhitam*, estas dos ediciones dicen *kāmūpasamhitam* por igual, lo cual es una diferencia significativa. Me dijeron que la traducción china del Madhyama Āgama (la contraparte Skt. de M) tiene una lectura que corresponde a la de BBS y SBJ. La versión china menciona los cuatro *jhānas*.
NT: Con relación a los términos “deseo sensorial” y “lujuria”, ver: n.25, M.43.
5. NT: Agradezco la siguiente nota sugerida por el venerable Bhikkhu Padīpo: “En relación con la jerarquía monástica, un bhikkhu mayor (sénior o *thera*) se le considera ‘mayor’ a otros con relación al momento en que fueron ordenados, sin importar la edad que tengan ni sus logros espirituales. En el ejemplo del presente *sutta*, se puede ver claramente cómo funciona esta jerarquía, ya que puede haber un bhikkhu ‘mayor’, de ‘estatus medio’ o ‘recién ordenado’, con corrupciones destruidas o con corrupciones sin destruir”.

126. *Bhūmija Sutta*

Bhūmija

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado residía en Rājagaha en el Bosquecillo de Bambúes, en el santuario de las ardillas.

2. Entonces, cuando llegó la mañana, el venerable Bhūmija se vistió y, tomando su cuenco y su túnica exterior, fue a la casa del Príncipe Jayasena y se sentó en un asiento preparado.¹

3. Entonces el Príncipe Jayasena fue a donde se encontraba el venerable Bhūmija e intercambió saludos con él. Terminada esta cortés y amable charla, se sentó a un lado y dijo al venerable Bhūmija: —Maestro Bhūmija, hay algunos *samaṇas* y brahmanes que hacen afirmaciones y tienen puntos de vista como estos: “Si uno hace una aspiración (*āsaṃ karitvā*)² y lleva la vida santa, no puede obtener fruto alguno; si uno no hace una aspiración y lleva la vida santa, todavía no podrá obtener ningún fruto; si uno tanto hace una aspiración como no hace una aspiración y lleva la vida santa, todavía es incapaz de obtener fruto; si uno ni hace una aspiración ni no hace una aspiración y lleva la vida santa, todavía es incapaz de obtener algún fruto”. ¿Qué dice o declara al respecto el maestro del venerable Bhūmija?

4. —No he oído ni aprendido eso de los propios labios del Bienaventurado, príncipe. Pero es posible que el Bienaventurado diga esto: “Si uno hace una aspiración y lleva la vida santa imprudentemente, no podrá obtener fruto; si uno no hace una aspiración y lleva la vida santa imprudentemente, tampoco podrá obtener algún fruto; si uno tanto hace una aspiración como no la hace y lleva la vida santa imprudentemente, todavía no podrá obtener fruto; si uno ni hace una aspiración ni no la hace y lleva la vida santa imprudentemente, tampoco es capaz de obtener algún fruto. Sin embargo, si uno hace una aspiración y lleva sabiamente la vida santa, podrá obtener frutos; si uno no hace una aspiración y lleva sabiamente la vida santa, aún podrá obtener frutos; si uno tanto hace una aspiración como no la hace y lleva la vida santa sabiamente, todavía es capaz de obtener frutos; si uno ni hace una aspiración

ni no la hace y lleva sabiamente la vida santa, aun así, es capaz de obtener fruto. No he oído ni aprendido esto de los propios labios del Bienaventurado, príncipe, pero es posible que el Bienaventurado responda como he dicho”.

5. —Si el maestro del Maestro Bhūmija habla así, si él declara así, entonces ciertamente parece que el maestro del venerable Bhūmija está por delante de todos los *samaṇas* y brahmanes ordinarios.

6. Entonces el Príncipe Jayasena sirvió al venerable Bhūmija de su propio plato de arroz con leche.

7. Entonces, cuando el venerable Bhūmija hubo regresado de su ronda de recolección de alimentos, después de su comida, fue a donde se encontraba el Bienaventurado. Después de rendirle homenaje, se sentó a un lado y contó al Bienaventurado lo ocurrido, y añadió: —Venerable señor, espero que cuando me hicieron tal pregunta y respondí así, dije lo que ha sido dicho por el Bienaventurado y no lo tergiversé con lo que es contrario a los hechos. Espero haberme explicado de acuerdo con el Dhamma de tal manera que nada que proporcione un motivo de censura pueda deducirse legítimamente de mi afirmación.

8. —Ciertamente, Bhūmija, cuando te hicieron tal pregunta y respondiste así, dijiste lo que yo dije y no me tergiversaste con lo que es contrario a los hechos. Explicaste de acuerdo con el Dhamma de tal manera que nada que proporcione un motivo de censura pueda deducirse legítimamente de tu afirmación.

9. Cualquiera de los *samaṇas* y brahmanes que tengan una comprensión incorrecta, una intención incorrecta, un lenguaje incorrecto, una atención plena incorrecta (*micchāsati*), un modo de vida incorrecto, un esfuerzo incorrecto, una atención incorrecta y una concentración incorrecta, si ellos hacen una aspiración y llevan la vida santa, son incapaces de obtener algún fruto; si no hacen una aspiración y llevan la vida santa, todavía no pueden obtener fruto; si ambos hacen una aspiración y no la hacen y llevan la vida santa, aun así son incapaces de obtener algún fruto; y si ni hacen una aspiración ni no la hacen y llevan la vida santa, tampoco pueden obtener fruto. ¿Por qué es eso? Porque ese [camino equivocado] no es un método adecuado para obtener fruto.

10. Supongamos que un hombre que necesita aceite, que busca aceite, que deambula en busca de aceite, amontona grava en una tina, la rocía con agua y la prensa. Entonces, si hiciera una aspiración y obrara así, no podría obtener aceite; si no hiciera una aspiración y actuara así, aún sería incapaz de obtener aceite alguno; si él hiciese una aspiración y no hiciese una aspiración y actuara así, aún no podría obtener aceite; si él ni hiciera una aspiración ni no la hiciera y

actuara así, aun así no podría obtener aceite. ¿Por qué es eso? Porque esa [forma de actuar] no es un método adecuado para obtener aceite. Así también, cualesquiera que sean los *samaṇas* y los brahmanes que tengan una comprensión incorrecta... siguen siendo incapaces de obtener algún fruto. ¿Por qué? Porque ese [camino equivocado] no es un método adecuado para obtener fruto.

11. Supongamos que un hombre que necesita leche, que busca leche, que deambula en busca de leche, fuera a jalar a una vaca recién parida por el cuerno. Entonces, si hizo una aspiración... si no hizo una aspiración... si hizo una aspiración y no hizo una aspiración... si ni hizo una aspiración ni no hizo una aspiración y actuó, aun así, no podría obtener leche. ¿Por qué es eso? Porque esa [forma de actuar] no es un método adecuado para conseguir leche. Así también, cualesquiera que sean los *samaṇas* y los brahmanes que tengan una comprensión incorrecta... siguen siendo incapaces de obtener algún fruto. ¿Por qué es eso? Porque ese [camino equivocado] no es un método adecuado para obtener fruto.

12. Supongamos que un hombre que necesita mantequilla, que busca mantequilla, que deambula en busca de mantequilla, vierte agua en una mantequera y la bate con un batidor. Entonces, si hiciera una aspiración... si no hiciera una aspiración... si hiciera una aspiración y no hiciera una aspiración... si ni hiciera una aspiración ni no la hiciera y actuara así, aún sería incapaz de conseguir mantequilla. ¿Por qué es eso? Porque esa [forma de actuar] no es un método adecuado para conseguir mantequilla. Así también, cualesquiera que sean los *samaṇas* y los brahmanes que tengan una comprensión incorrecta... siguen siendo incapaces de obtener algún fruto. ¿Por qué es eso? Porque ese [camino equivocado] no es un método adecuado para obtener fruto.

13. Supongamos que un hombre que necesita fuego, que busca fuego, que deambula en busca de fuego, toma una antorcha y frota un trozo de madera húmedo con savia. Entonces, si hiciera una aspiración ... si no hiciera una aspiración ... si hiciera una aspiración y no hiciera una aspiración ... si ni hiciera una aspiración ni no la hiciera y actuara así, aún sería incapaz de obtener fuego. ¿Por qué es eso? Porque esa [forma de actuar] no es un método adecuado para obtener fuego. Así también, cualesquiera que sean los *samaṇas* y los brahmanes que tengan una comprensión incorrecta... siguen siendo incapaces de obtener algún fruto. ¿Por qué es eso? Porque ese [camino equivocado] no es un método adecuado para obtener fruto.

14. Cualesquiera que sean los *samaṇas* y los brahmanes que tengan la comprensión correcta, la intención correcta, el lenguaje correcto, la acción correcta, el sustento correcto, el esfuerzo correcto,

la atención plena correcta y la concentración correcta, si tienen una aspiración y llevan la vida santa, pueden obtener fruto; si no tienen una aspiración y llevan la vida santa, todavía pueden obtener fruto; si tanto tienen una aspiración como no la tienen y llevan una vida santa, aún pueden obtener fruto; si no tienen una aspiración ni no la tienen y llevan una vida santa, aun así pueden obtener fruto. ¿Por qué es eso? Porque ese [camino correcto] es un método apropiado para obtener fruto.

15. Supongamos que un hombre que necesita aceite, que busca aceite, que deambula en busca de aceite, amontona harina de sésamo en una tina, la rocía con agua y la prensa. Entonces, si hiciera una aspiración y actuara así, podría obtener aceite; si no hiciera una aspiración y actuara así, aún podría obtener aceite; si él hiciera una aspiración y no hiciera una aspiración y actuara así, aún podría obtener aceite; si ni hiciera una aspiración ni no la hiciera y actuara así, aun así, podría obtener aceite. ¿Por qué es eso? Porque esa [forma de actuar] es un método adecuado para obtener aceite. Así también, cualesquiera que sean los *samaṇas* y brahmanes que tengan la comprensión correcta... aún pueden obtener frutos. ¿Por qué es eso? Porque ese [camino correcto] es un método apropiado para obtener fruto.

16. Supongamos que un hombre que necesita leche, que busca leche, que deambula en busca de leche, fuera a jalar una vaca —que recién ha parido— por la ubre. Entonces, si hiciera una aspiración ... si no hiciera una aspiración ... si hiciera una aspiración y no la hiciera ... si ni hiciera una aspiración ni no la hiciera y actuara así, aun así, podría obtener leche. ¿Por qué es eso? Porque esa [manera de actuar] es un método adecuado para obtener leche. Así también, cualesquiera que sean los *samaṇas* y brahmanes que tengan la comprensión correcta... aún pueden obtener frutos. ¿Por qué es eso? Porque ese [camino correcto] es un método apropiado para obtener fruto.

17. Supongamos que un hombre que necesita mantequilla, que busca mantequilla, que deambula en busca de mantequilla, vierte cuajada en una mantequera y la bate con un batidor. Entonces, si hiciera una aspiración ... si no hiciera una aspiración ... si hiciera una aspiración y no hiciera una aspiración ... si ni hiciera una aspiración ni no la hiciera y actuara así, aun así, podría obtener mantequilla. ¿Por qué es eso? Porque esa [manera de actuar] es un método adecuado para obtener mantequilla. Así también, cualesquiera que sean los *samaṇas* y brahmanes que tengan la comprensión correcta... aun así pueden obtener frutos. ¿Por qué es eso? Porque ese [camino correcto] es un método apropiado para obtener fruto.

18. Supongamos que un hombre que necesita fuego, que busca fuego, que deambula en busca de fuego, fuera a tomar una antorcha

y frotara con ella un trozo de madera seca y sin savia. Entonces, si hiciera una aspiración... si no hiciera una aspiración ... si hiciera una aspiración y no hiciera una aspiración ... si ni hiciera una aspiración ni no la hiciera y actuara así, aun así, podría obtener fuego. ¿Por qué es eso? Porque esa [manera de actuar] es un método adecuado para obtener fuego. Así también, cualesquiera que sean los *samaṇas* y brahmanes que tengan la comprensión correcta... aún pueden obtener frutos. ¿Por qué es eso? Porque ese [camino correcto] es un método apropiado para obtener fruto.

19. Bhūmija, si se te hubieran ocurrido estos cuatro símiles [con referencia] al Príncipe Jayasena, él habría adquirido espontáneamente confianza en ti, y estando confiado, te habría mostrado su confianza.

—Venerable señor, ¿cómo se me habrían podido ocurrir estos cuatro símiles [con referencia] al Príncipe Jayasena tal como se le ocurrieron al Bienaventurado, siendo que son espontáneos y nunca se habían escuchado?

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. El venerable Bhūmija estuvo satisfecho y deleitado con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.126

1. MA dice que el venerable Bhūmija era el tío del príncipe Jayasena.
2. BB: *Āsaṃ karitvā*: si uno pide un deseo, si uno genera una esperanza o expectativa. Los *samaṇas* y brahmanes que sostenían esta opinión debieron haber sido los escépticos o los que sostenían la noción de aniquilación.

127. *Anuruddha Sutta*

Anuruddha

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado estaba viviendo en Sāvattṭī, en el Bosquecillo de Jeta, el parque de Anāthapiṇḍika.

2. Entonces el carpintero Pañcakanga se dirigió a cierto hombre así: —Ven, buen hombre, ve al venerable Anuruddha, rinde homenaje en mi nombre con tu cabeza a sus pies, y dile: “Venerable señor, el carpintero Pañcakanga rinde homenaje con la cabeza a los pies del venerable Anuruddha y dice: ‘Venerable señor, que el venerable Anuruddha con otros tres bhikkhus consientan en aceptar la comida de mañana por parte del carpintero Pañcakanga; y que el venerable Anuruddha llegue puntualmente, ya que el carpintero Pañcakanga está muy ocupado y tiene mucho trabajo que hacer para el rey’”.

—Sí, señor —respondió ese hombre, y fue a donde se encontraba el venerable Anuruddha. Después de rendir homenaje al venerable Anuruddha, se sentó a un lado y entregó su mensaje. El venerable Anuruddha consintió en silencio.

3. Luego, cuando la noche hubo terminado, siendo de mañana, el venerable Anuruddha se vistió, y tomando su cuenco y su túnica exterior, fue a la casa del carpintero Pañcakanga y se sentó en un asiento preparado. Entonces, con sus propias manos, el carpintero Pañcakanga sirvió y satisfizo al venerable Anuruddha con diversas clases de buena comida. Entonces, cuando el venerable Anuruddha hubo comido y puesto su cuenco a un lado, el carpintero Pañcakanga tomó un asiento bajo, se sentó a un lado y le dijo al venerable Anuruddha:

4. —Aquí, venerable señor, bhikkhus mayores han venido a mí y me han dicho: “jefe de familia, desarrolla la liberación inmensurable de la mente”; y algunos bhikkhus mayores han dicho: “jefe de familia, desarrolla la liberación exaltada de la mente”. Venerable señor, ¿la liberación inmensurable y la liberación exaltada de la mente (*appamāṇā cetovimutti*, *mahaggata cetovimutti*)¹ —son estados diferentes en significado y diferentes en nombre, o son uno en significado y diferentes solo en el nombre?

5. —Explícalo como lo ves, jefe de familia. Después se te aclarará.

—Venerable señor, pienso así: “la liberación inmensurable de la mente y la liberación exaltada de la mente, estos estados son uno en significado y diferentes solo en el nombre”.

6. —Jefe de familia, la liberación inmensurable de la mente y la liberación exaltada de la mente: estos estados tienen un significado y un nombre diferentes. Y a continuación, debe entenderse que estos estados son diferentes en significado y diferentes en nombre.

7. ¿Qué es, jefe de familia, la liberación inmensurable de la mente? Aquí un bhikkhu permanece impregnando un cuarto [un cuadrante, o dirección cardinal] con una mente imbuida de benevolencia amorosa, asimismo la segunda, asimismo la tercera, igualmente la cuarta; así arriba, abajo, alrededor y en todas partes, y para todos como para sí mismo, él mora impregnando el mundo que todo lo abarca con una mente imbuida de benevolencia amorosa, abundante, exaltada, inmensurable, sin hostilidad y sin mala voluntad. Él mora impregnando un cuadrante con una mente imbuida de compasión... Él mora impregnando un cuadrante con una mente imbuida de alegría apreciativa... Él mora impregnando un cuadrante con una mente imbuida de ecuanimidad... abundante, exaltada, inmensurable, sin hostilidad y sin mala voluntad. Esto se llama la inmensurable liberación de la mente.

8. ¿Y qué es, jefe de familia, la exaltada liberación de la mente? Aquí un bhikkhu mora resuelto en un área (equivalente) a la raíz de un árbol, permeándola en forma exaltada: Eso se llama la liberación exaltada de la mente.² Aquí un bhikkhu permanece resuelto en un área del tamaño de las raíces de dos o tres árboles, permeándola en forma exaltada: esto también se llama la liberación exaltada de la mente. Aquí un bhikkhu permanece resuelto en una área del tamaño de un pueblo, permeándola en forma exaltada... un área del tamaño de dos o tres pueblos... un área del tamaño de un gran reino... un área del tamaño de dos o tres grandes reinos... un área del tamaño de la tierra delimitada por el océano, permeándola en forma exaltada: esto también se llama la liberación exaltada de la mente. Es así, jefe de familia, que se puede entender cómo estos estados son diferentes en significado y diferentes en nombre.

9. Hay, jefe de familia, estos cuatro tipos de reaparición [en un estado futuro de] ser.³ ¿Cuáles cuatro? Aquí alguien permanece resuelto y permeando con “resplandor limitado”; al disolverse el cuerpo, después de la muerte, reaparece en compañía de los *devas de resplandor limitado*. Aquí alguien permanece resuelto y permeando con “resplandor inmensurable”; al disolverse el cuerpo, después de la muerte, reaparece en compañía de los *devas de resplandor*

inmensurable. Aquí alguien permanece resuelto y permeando con “resplandor impuro”; al disolverse el cuerpo, después de la muerte, reaparece en compañía de los *devas de resplandor impuro* [MA se refiere al renacimiento en los que no han dominado ni purificado el *jhāna* respecto a estados obstructivos]. Aquí alguien permanece resuelto y permeando con “resplandor puro”; al disolverse el cuerpo, después de la muerte, reaparece en compañía de los *devas de resplandor puro* [MA se refiere al renacimiento basado en el *jhāna* que ha sido dominado y purificado]. Estos son los cuatro tipos de reaparición [en un futuro estado de] ser.⁴

10. Hay una ocasión, jefe de familia, cuando esos *devas* se reúnen en un solo lugar. Cuando se han reunido en un solo lugar, se puede discernir una diferencia en su color, pero ninguna diferencia en su resplandor. Es como, si un hombre llevara varias lámparas de aceite a una casa, podría percibirse una diferencia en las llamas de las lámparas, pero ninguna diferencia en su resplandor; así también, hay una ocasión en que esos *devas* se reúnen en un lugar... pero no hay diferencia en su resplandor.

11. Hay una ocasión, jefe de familia, cuando esos *devas* se dispersan de allí. Cuando se han dispersado, se puede discernir una diferencia en su color y también una diferencia en su resplandor. Así como, si el hombre quitara esas varias lámparas de aceite de esa casa, se podría discernir una diferencia en las llamas de las lámparas y también una diferencia en su resplandor; así también, hay una ocasión en que esos *devas* se dispersan de allí... y se percibe también una diferencia en su resplandor.

12. No se les ocurre a esos *devas*: “Esta [vida] nuestra es permanente, inacabable y eterna”, sin embargo, dondequiera que esos *devas* se establecen, allí encuentran deleite. Así como, cuando se transportan moscas (*makkhikā*) en una vara o en una canasta, no se les ocurre: “esta [vida] nuestra es permanente, inacabable y eterna”, sin embargo, dondequiera que esas moscas se posan, allí encuentran placer; así también, no se les ocurre a esos *devas*... sin embargo, dondequiera que se establecen, allí encuentran deleite.

13. Cuando se dijo esto, el venerable Abhiya Kaccāna dijo al venerable Anuruddha: —Bueno, venerable Anuruddha, pero tengo algo más que preguntar: ¿son todos esos seres radiantes *devas de resplandor limitado* o son algunos de ellos *devas de resplandor inmensurable*?

—A causa del factor [responsable del renacimiento], amigo Kaccāna, algunos son *devas de resplandor limitado* y algunos son *devas de resplandor inmensurable*.

14. —Venerable Anuruddha, ¿cuál es la causa y la razón por la que entre esos *devas* que han reaparecido en una sola orden de

devas, algunos son *devas de resplandor limitado* y algunos *devas de resplandor inmensurable*?

—En cuanto a eso, amigo Kaccāna, te haré una pregunta a cambio. Responde como elijas. ¿Qué opinas, amigo Kaccāna? Cuando un bhikkhu permanece decidido sobre un área del tamaño de la raíz de un árbol, permeándola en forma exaltada, y otro bhikkhu permanece resuelto sobre el área del tamaño de las raíces de dos o tres árboles, permeándola en forma exaltada, ¿cuál de estos tipos del desarrollo mental es más exaltado? —El segundo, venerable señor.

—¿Qué piensas, amigo Kaccāna? Cuando un bhikkhu permanece resuelto en un área, del tamaño de las raíces de dos o tres árboles, permeándola en forma exaltada, y otro bhikkhu permanece resuelto en un área del tamaño de un pueblo, permeándola en forma exaltada... un área del tamaño de un pueblo y un área del tamaño de dos o tres pueblos... un área del tamaño de dos o tres pueblos y un área del tamaño de un reino principal... un área del tamaño de un reino principal y un área del tamaño de dos o tres reinos principales... un área del tamaño de dos o tres reinos principales y un área del tamaño de la tierra delimitada por el océano, permeándola en forma exaltada, ¿cuál de estos dos tipos de desarrollo mental es más exaltado? —El segundo, venerable señor.

—Esta es la causa y la razón, amigo Kaccāna, por la que entre esos *devas* que han reaparecido en una sola orden de *devas*, algunos son *devas de resplandor limitado* y algunos son *devas de resplandor inmensurable*.

15. —Bien, venerable Anuruddha, aún tengo algo más que preguntar: ¿son todos esos seres radiantes *devas de resplandor impuro*, o algunos de ellos son *devas de resplandor puro*?

—A causa del factor [responsable del renacimiento], amigo Kaccāna, algunos son *devas de resplandor impuro* y algunos son *devas de resplandor puro*.

16. —Venerable Anuruddha, ¿cuál es la causa y la razón por la cual entre esos *devas* que han reaparecido en una sola orden de *devas*, algunos son *devas de resplandor impuro* y algunos son *devas de resplandor puro*?

—En cuanto a eso, amigo Kaccāna, daré un símil, porque algunos sabios aquí entienden el significado de una declaración por medio de un símil. Supongamos que una lámpara de aceite está ardiendo con aceite y mecha impuros; debido a la impureza de su aceite y de su mecha, arde débilmente. Así también, cuando un bhikkhu permanece resuelto y permeando [un área con] un resplandor impuro, su inercia corporal no ha disminuido por completo, su pereza y letargo no se han eliminado por completo, su inquietud y remordimiento no se han

eliminado por completo; por eso medita, por así decirlo, opacamente.⁵ Al disolverse el cuerpo, después de la muerte, reaparece en compañía de los *devas de resplandor impuro*.

Supongamos que una lámpara de aceite arde con aceite puro y una mecha pura; debido a la pureza de su aceite y de su mecha no arde débilmente. Así también, cuando un bhikkhu permanece resuelto y permeando [un área con] un resplandor puro, su inercia corporal ha disminuido por completo, su pereza y letargo han sido completamente eliminados, su inquietud y remordimiento han sido completamente eliminados; por eso medita, por así decirlo, brillantemente. Al disolverse el cuerpo, después de la muerte, reaparece en compañía de los *devas de resplandor puro*.

Esta es la causa y la razón, amigo Kaccāna, por la que entre esas *devas* que han reaparecido en el mismo orden de *devas*, algunos son *devas de resplandor impuro* y algunos son *devas de resplandor puro*.

17. Cuando esto fue dicho, el venerable Abhiya Kaccāna dijo al venerable Anuruddha: —Bien, venerable Anuruddha. El venerable Anuruddha no dice: “Así he oído” o “debería ser así”. Más bien, el venerable Anuruddha dice: “Estos *devas* son así y esos *devas* son tales”. Se me ocurre, venerable señor, que el venerable Anuruddha, con certeza, anteriormente se ha asociado con esas *devas* y ha hablado con ellas y ha mantenido conversaciones con ellos.

—Ciertamente, amigo Kaccāna, tus palabras son ofensivas y descorteses [*por ser expresadas directamente acerca de logros personales*], pero aun así te responderé. Anteriormente, me he asociado con esas *devas* durante mucho tiempo, y hablé con ellos y mantuve conversaciones con ellos.⁶

18. Dicho esto, el venerable Abhiya Kaccāna dijo al carpintero Pañcakanga: —Es una ganancia para ti, jefe de familia, es una gran ganancia para ti que hayas abandonado tu estado de duda y hayas tenido la oportunidad de escuchar este discurso sobre el Dhamma.

NOTAS M.127

1. BB: *Appamāṇā cetovimutti, mahaggaṭā cetovimutti*. En M. 43.31, como aquí, la inmensurable liberación de la mente se explica como los cuatro *brahmavihāras*. Dado que la fórmula para cada *brahmavihāra* incluye la palabra “exaltado”, aparentemente Pañcakanga fue engañado al suponer que las dos liberaciones tenían el mismo significado.
2. MA: Cubre un área del tamaño de la raíz de un árbol con su signo de *kasiṇa*, y permanece resuelto en ese signo de *kasiṇa*, permeándolo con el *jhāna* exaltado. El mismo método de explicación se aplica a los siguientes casos.
3. MA: Esta enseñanza se emprende para mostrar los tipos de renacimiento que resultan del logro de la liberación exaltada.
4. MA explica que no hay reinos de *devas* separados llamados *de resplandor impuro* y aquellos *de resplandor puro*. Ambas son subdivisiones dentro de los dos reinos: los *devas de resplandor limitado* y los *devas de resplandor inmensurable*. El renacimiento entre los *devas de resplandor limitado* está determinado por el logro del (segundo) *jhāna* con un signo de *kasiṇa* limitado, el renacimiento entre los *devas de resplandor inmensurable* por el logro de este *jhāna* con un signo de *kasiṇa* extendido. El renacimiento con resplandor impuro es para aquellos que no han dominado el *jhāna* y no lo han purificado de estados obstructivos; el renacimiento con resplandor puro es para aquellos que han adquirido esta maestría y purificación.
5. BB: Aquí hay un juego de palabras. En pāli, el verbo *jhāyati* significa quemar y meditar, aunque los dos significados se derivan de diferentes verbos sánscritos: *kshāyati* es quemar, *dhyāyati* meditar.
6. BB: Las palabras de Abhiya, al parecer, son descorteses porque indagan de manera muy directa en la experiencia personal del venerable Anuruddha. MA dice que mientras cumplía las perfecciones (*pāramī*) en vidas pasadas, Anuruddha salió a la vida sin hogar como un recluso, alcanzó los logros meditativos y pasó trescientas existencias sin interrupción en el mundo de Brahmā. De ahí su respuesta.

128. *Upakkilesa Sutta*

Imperfecciones

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado estaba residiendo en Kosambī en el parque de Ghosita.

2. Ahora bien, en esa ocasión los bhikkhus en Kosambī se habían enfrascado en conflictos y discusiones, envueltos en disputas y atacándose mutuamente de tal forma que pareciera que se apuñalaban unos a otros con dagas de palabras.¹

3. Entonces, cierto bhikkhu fue a donde se encontraba el Bienaventurado, y después de rendirle homenaje, se paró a un lado y dijo: —Venerable señor, los bhikkhus aquí en Kosambī han comenzado a discutir y pelear y están sumidos en disputas, apuñalándose unos a otros con dagas de palabras. Sería bueno, venerable señor, si el Bienaventurado acudiera a esos bhikkhus por compasión. El Bienaventurado consintió en silencio.

4. Entonces el Bienaventurado fue a donde estaban esos bhikkhus y les dijo: —Basta, bhikkhus, que no haya peleas, reyertas, altercados o disputas. Cuando se dijo esto, cierto bhikkhu le dijo al Bienaventurado: —¡Espere, venerable señor! Que el Bienaventurado, el Señor del Dhamma, viva tranquilo, dedicado a una morada placentera aquí y ahora. Nosotros somos los que seremos responsables de esta pelea, reyerta, altercado y disputa.

Por segunda vez... Por tercera vez, el Bienaventurado dijo: —Basta, bhikkhus, que no haya peleas, reyertas, altercados o disputas. Por tercera vez ese bhikkhu le dijo al Bienaventurado: —¡Espere, venerable señor!... Nosotros somos los que seremos responsables de esta pelea, reyerta, altercado y disputa.

5. Entonces, cuando llegó la mañana, el Bienaventurado se vistió, y tomando su cuenco y su túnica exterior, entró en Kosambī por ofrendas de alimento. Cuando hubo deambulado por alimento en Kosambī y posteriormente regresado de su ronda, después de comer, ordenó su lugar de descanso, tomó su cuenco y su túnica exterior, y estando de pie pronunció estas estrofas:

6. “Cuando muchas voces gritan a la vez,
nadie se considera un tonto;
aunque el Saṅgha se está dividiendo
nadie se cree culpable.

Se han olvidado del discurso reflexivo,
hablan obsesionados solo con las palabras,
desenfrenadas sus bocas, gritan a voluntad;
nadie sabe qué los lleva a actuar así.

‘Él abusó de mí, me golpeó,²
me venció, me robó’.

En aquellos que albergan pensamientos como estos
el odio nunca será disipado.

‘Él abusó de mí, me golpeó,
me venció, me robó’.

En aquellos que no albergan pensamientos como estos
el odio se disipará fácilmente.

Porque en este mundo el odio nunca es
aliviado por más actos de odio.

Se alivia con el no odio:

esa es la ley fija y atemporal.

Esos otros no reconocen
que aquí debemos contenernos.

Pero aquellos sabios que se den cuenta de esto
ponen fin de una vez a toda su enemistad.

Rompe-huesos y asesinos,
los que roban ganado, caballos, riquezas,
aquellos que saquean todo el reino,
cuando incluso estos pueden actuar juntos,
¿por qué no pueden hacerlo ustedes también?

Si uno puede encontrar un amigo digno,
un compañero virtuoso y firme,
entonces supera todas las amenazas de peligro,
y camina con él contento y atento.

Pero si uno no encuentra un amigo digno,
ningún compañero virtuoso y firme,
entonces, como un rey que deja su reino conquistado,
camina como un elefante solo por el bosque.

Mejor es andar solo,
no en compañía con los necios.
Camina solo y no hagas el mal,
a gusto como un elefante en el bosque”.

7. Luego, habiendo pronunciado estas estrofas mientras estaba de pie, el Bienaventurado fue al pueblo de Bālakaloṇākāra. En esa ocasión el venerable Bhagu vivía en el pueblo de Bālakaloṇākāra. Cuando el venerable Bhagu vio al Bienaventurado venir a lo lejos, preparó un asiento y puso agua para lavar los pies. El Bienaventurado se sentó en el asiento preparado y se lavó los pies. El venerable Bhagu rindió homenaje al Bienaventurado y se sentó a un lado, y el Bienaventurado le dijo: —Espero que te encuentres bien, bhikkhu, espero que estés cómodo, espero que no tengas ningún problema para obtener alimento de ofrendas.

—Me mantengo bien, Bienaventurado, estoy cómodo y no tengo ningún problema para conseguir alimento de ofrendas.

Entonces el Bienaventurado instruyó, instó, despertó y alegró al venerable Bhagu con una plática sobre el Dhamma, después de lo cual se levantó de su asiento y se dirigió al Bosquecillo de Bambú del este.

8. Ahora en esa ocasión el venerable Anuruddha, el venerable Nandiya y el venerable Kimbila vivían en el Bosquecillo de Bambú del Este.³ El guardián del parque vio al Bienaventurado aproximándose a la distancia y le dijo: —No entre en este parque, *samaṇa*. Aquí hay tres miembros del clan que buscan su propio bien. No los moleste.

9. El venerable Anuruddha escuchó al guardián del parque hablar con el Bienaventurado y le dijo: —Amigo guardián del parque, no dejes fuera al Bienaventurado. Es nuestro Maestro, el Bienaventurado, quien ha venido. Entonces el venerable Anuruddha fue a donde se encontraba el venerable Nandiya y el venerable Kimbila y dijo: —¡Salgan, venerables señores, salgan! Nuestro Maestro, el Bienaventurado, ha venido.

10. Entonces los tres fueron al encuentro del Bienaventurado. Uno tomó su cuenco y su túnica exterior, otro preparó un asiento y otro puso agua para lavar los pies. El Bienaventurado se sentó en el asiento preparado y se lavó los pies. Entonces esos tres venerables rindieron homenaje al Bienaventurado y se sentaron a un lado, y el Bienaventurado les dijo: —Espero que todos estén bien, Anuruddha, espero que estén cómodos, espero que no tengan ningún problema para conseguir alimento de ofrendas.

—Estamos bien, Bienaventurado, estamos cómodos y no tenemos ningún problema para obtener alimento de ofrendas.

11. —Espero, Anuruddha, que todos ustedes estén viviendo en concordia, con aprecio mutuo, sin disputas, mezclándose como leche y agua, mirándose unos a otros con ojos bondadosos.

—Ciertamente, venerable señor, estamos viviendo en concordia, con aprecio mutuo, sin disputas, mezclándonos como la leche y el agua, y mirándonos con ojos bondadosos.

—Pero, Anuruddha, ¿cómo viven así?

12. —Venerable señor, en cuanto a eso, pienso así: “Es una ganancia para mí, es una gran ganancia para mí que estoy viviendo con tales compañeros en la vida santa. Mantengo actos corporales de benevolencia amorosa hacia estos venerables, tanto abierta como privadamente; mantengo actos verbales de benevolencia amorosa hacia ellos tanto abierta como privadamente; mantengo actos mentales de benevolencia amorosa hacia ellos, tanto abierta como privadamente. Pienso: ‘¿Por qué no debería dejar de lado lo que deseo hacer y hacer lo que estos venerables desean hacer?’ Entonces dejo de lado lo que deseo hacer y hago lo que estos venerables desean hacer. Somos diferentes en cuerpo, venerable señor, pero uno en mente”.

El venerable Nandiya y el venerable Kimbila hablaron cada uno del mismo modo, y agregaron: —Así es como, venerable señor, estamos viviendo en concordia, con mutuo aprecio, sin disputas, mezclándonos como leche y agua, mirándonos con ojos de benevolencia.

13. —Bien, bien, Anuruddha. Espero que todos se mantengan diligentes, enérgicos y resueltos.

—Ciertamente, venerable señor, permanecemos diligentes, enérgicos y resueltos.

—Pero, Anuruddha, ¿cómo permanecen así?

14. —Venerable señor, en cuanto a eso, el primero de nosotros que vuelve del pueblo con el alimento de ofrendas, prepara los asientos, pone el agua para beber y para lavar, y pone el balde de basura en su lugar. El que regrese último de nosotros come cualquier alimento que haya sobrado, si lo desea; de lo contrario, lo tira donde no hay vegetación o lo arroja en el agua donde no hay vida. Guarda los asientos y el agua para beber y lavar. Guarda el balde de basura después de lavarlo y barre el refectorio. Quien nota que las vasijas de agua para beber, lavar o la letrina están bajas de nivel o vacías, las rellena. Si son demasiado pesadas para él, llama a otro con una señal de la mano y lo mueven juntos, pero para eso no empezamos a hablar. Cada cinco días nos sentamos juntos toda la noche a discutir el Dhamma. Así permanecemos diligentes, enérgicos y resueltos.

15. —Bien, bien, Anuruddha. Pero mientras permanecen tan diligentes, enérgicos y resueltos, ¿han alcanzado algún estado sobrehumano, una distinción en conocimiento y visión digna de los nobles, una morada placentera?

—Venerable señor, mientras permanecemos aquí diligentes, enérgicos y resueltos, percibimos tanto la luz (*obhāsa*) como la visión

de las formas (*dassanaṃ rūpānaṃ*).⁴ Poco después la luz y la visión de las formas desaparecen, pero no hemos descubierto la causa de eso.

16. —Deberías descubrir la causa de eso,⁵ Anuruddha. Antes de mi iluminación, cuando todavía era solo un *bodhisatta* no iluminado, yo también percibí tanto la luz como la visión de las formas. Poco después la luz y la visión de las formas desaparecieron. Pensé: “¿Cuál es la causa y condición por la cual la luz y la visión de las formas han desaparecido? Entonces consideré así: ‘La duda surgió en mí, y debido a la duda mi concentración se desvaneció; cuando mi concentración decayó, la luz y la visión de las formas desaparecieron’. Actuaré de tal manera que la duda no vuelva a surgir en mí”.

17. Anuruddha, mientras permanecía diligente, enérgico y resuelto, percibí tanto la luz como una visión de las formas. Poco después desaparecieron la luz y la visión de las formas. Pensé: “¿Cuál es la causa y la condición por la que la luz y la visión de las formas han desaparecido? Entonces consideré así: ‘La falta de atención surgió en mí, y debido a la falta de atención mi concentración se desvaneció; cuando mi concentración decayó, la luz y la visión de las formas desaparecieron’. Actuaré de modo que ni la duda ni la falta de atención vuelvan a surgir en mí”.

18. Anuruddha, mientras yo permanecía diligente... Consideré así: “La pereza y el letargo surgieron en mí, y debido a la pereza y el letargo mi concentración se desvaneció; cuando mi concentración decayó, la luz y la visión de las formas desaparecieron. Actuaré de modo que ni la duda, ni la falta de atención, ni la pereza, ni el letargo vuelvan a surgir en mí”.

19. Anuruddha, mientras yo permanecía diligente... Consideré así: “El miedo surgió en mí, y debido al miedo mi concentración se desvaneció; cuando mi concentración decayó, la luz y la visión de las formas desaparecieron. Supongamos que un hombre emprende un viaje y unos asesinos saltan a ambos lados de él; entonces el temor surgiría en él a causa de eso. Así también surgió en mí el miedo... la luz y la visión de las formas desaparecieron. [Consideré así:] ‘Actuaré de tal manera que ni la duda, ni la falta de atención, ni la pereza ni el letargo, ni el miedo vuelvan a surgir en mí’”.

20. Anuruddha, mientras yo permanecía diligente... Consideré así: “La euforia surgió en mí, y debido a la euforia mi concentración se desvaneció; cuando mi concentración se desvaneció, la luz y la visión de las formas desaparecieron. Supongamos que un hombre que busca una entrada a un tesoro escondido se encuentra de repente con cinco entradas a un tesoro escondido;⁶ entonces la euforia surgiría en él debido a eso. Así también surgió en mí la euforia... la luz y la

visión de las formas desaparecieron. [Consideré así:] ‘Actuaré de tal manera que ni la duda, ni la falta de atención... ni el miedo ni la euforia vuelvan a surgir en mí’”.

21. Anuruddha, mientras permanecía diligente... Consideré así: “La inercia surgió en mí, y debido a la inercia mi concentración se desvaneció; cuando mi concentración decayó, la luz y la visión de las formas desaparecieron. Actuaré de tal manera que ni la duda, ni la falta de atención... ni la euforia, ni la inercia vuelvan a surgir en mí”.

22. Anuruddha, mientras permanecía diligente... Consideré así: “Surgió en mí un exceso de energía, y debido al exceso de energía mi concentración se desvaneció; cuando mi concentración decayó, la luz y la visión de las formas desaparecieron. Supongamos que un hombre agarrara una codorniz con fuerza, apretándola con ambas manos; ésta moriría en ese mismo momento. Así también surgió en mí un exceso de energía... la luz y la visión de las formas desaparecieron. [Consideré así:] ‘Actuaré de tal manera que ni la duda, ni la falta de atención... ni la inercia, ni el exceso de energía vuelvan a surgir en mí’”.

23. Anuruddha, mientras permanecía diligente... Consideré así: “La deficiencia de energía surgió en mí, y debido a la deficiencia de energía mi concentración se desvaneció; cuando mi concentración decayó, la luz y la visión de las formas desaparecieron. Supongamos que un hombre agarrara una codorniz suavemente, sin apretarla; ésta se le escaparía de las manos. Así también surgió en mí una deficiencia de energía... la luz y la visión de las formas desaparecieron. [Consideré así:] ‘Actuaré de tal manera que ni la duda, ni la falta de atención... ni el exceso de energía, ni la deficiencia de energía vuelvan a surgir en mí’”.

24. Anuruddha, mientras permanecía diligente... Consideré así: “El anhelo surgió en mí, y debido a ese anhelo mi concentración se desvaneció; cuando mi concentración decayó, la luz y la visión de las formas desaparecieron. Actuaré de tal manera que ni la duda, ni la falta de atención... ni la deficiencia de energía, ni el anhelo vuelvan a surgir en mí”.

25. Anuruddha, mientras permanecía diligente... Consideré así: “La percepción de la diversidad surgió en mí,⁷ y debido a la percepción de la diversidad mi concentración se desvaneció; cuando mi concentración decayó, la luz y la visión de las formas desaparecieron. Actuaré de tal manera que ni la duda, ni la falta de atención... ni el anhelo, ni la percepción de la diversidad vuelvan a surgir en mí”.

26. Anuruddha, mientras permanecía diligente... Consideré así: “La meditación excesiva sobre las formas surgió en mí (*atinijjhāyittam rūpānam*),⁸ y debido a la meditación excesiva sobre las formas, mi

concentración se desvaneció; cuando mi concentración se desvaneció, la luz y la visión de las formas desaparecieron. Actuaré de modo que ni la duda, ni la falta de atención... ni la percepción de la diversidad, ni la meditación excesiva sobre las formas vuelvan a surgir en mí”.

27. Cuando, Anuruddha, comprendí que la duda es una imperfección de la mente (*cittassa upakkilesa*),⁹ abandoné la duda, una imperfección de la mente. Cuando comprendí que la falta de atención... la pereza y el letargo... el miedo... la euforia... la inercia... el exceso de energía... la deficiencia de energía... el anhelo... la percepción de la diversidad... la meditación excesiva sobre las formas son imperfecciones de la mente, abandoné la meditación excesiva sobre las formas, la cual es una imperfección de la mente”.

28. Anuruddha, mientras permanecí diligente, enérgico y resuelto, percibí la luz, pero no vi las formas; vi formas, pero no percibí la luz, incluso durante toda una noche, o todo un día, o todo un día y una noche. Pensé: “¿Cuál es la causa y la condición de esto?” Entonces consideré así: ‘En la ocasión en que no presto atención al signo de las formas, sino al signo de la luz, entonces percibo la luz, pero no veo las formas. En la ocasión en que no presto atención al signo de la luz, sino que presto atención al signo de las formas, entonces veo formas, pero no percibo la luz, incluso durante toda una noche, o todo un día, o todo un día y toda una noche”.

29. Anuruddha, mientras permanecía diligente, enérgico y resuelto, percibí luz limitada y vi formas limitadas; percibí una luz inmensurable y vi formas inmensurables, incluso durante toda una noche, o todo un día, o todo un día y toda una noche. Pensé: “¿Cuál es la causa y la condición de esto?” Entonces consideré así: “En la ocasión en que la concentración es limitada, mi visión es limitada, y con visión limitada percibo luz y formas limitadas. Pero en la ocasión en que la concentración es inmensurable, mi visión es inmensurable, y con una visión inmensurable percibo una luz inmensurable y veo formas inmensurables, incluso durante toda una noche, o todo un día, o todo un día y toda una noche”.

30. Cuando, Anuruddha, comprendí que la duda es una imperfección de la mente y abandoné la duda; cuando entendí que la falta de atención es una imperfección de la mente y abandoné la falta de atención... abandoné la pereza y el letargo... abandoné el miedo... abandoné la euforia... abandoné la inercia... abandoné el exceso de energía... abandoné la deficiencia de energía... abandoné el anhelo... abandoné la percepción de diversidad... abandoné la meditación excesiva sobre las formas, la cual es una imperfección de la mente; entonces pensé: “He abandonado esas imperfecciones de la mente. Permítaseme ahora desarrollar la concentración de tres maneras”.¹⁰

31. Entonces, Anuruddha, desarrollé concentración con aplicación inicial y aplicación sostenida de la mente; desarrollé concentración sin aplicación inicial pero con aplicación sostenida de la mente solamente [el segundo de cinco *jhānas*, —de acuerdo con la clasificación del Abhidhamma (NT)]; desarrollé concentración sin aplicación inicial ni aplicación sostenida de la mente; desarrollé concentración con gozo; desarrollé concentración sin gozo; desarrollé concentración acompañada de disfrute (*sāta*); desarrollé concentración acompañada de ecuanimidad [el cuarto *jhāna*].¹¹

32. Cuando, Anuruddha, desarrollé concentración con aplicación inicial y aplicación sostenida de la mente... cuando desarrollé concentración acompañada de ecuanimidad, el conocimiento y visión surgieron en mí: “Mi liberación es inquebrantable; este es mi último nacimiento; ahora ya no hay más renovación del ser”.¹²

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. El venerable Anuruddha quedó satisfecho y deleitado con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.128

1. BB: El inicio de este *sutta* es el mismo que el de M.48.
2. BB: Este versículo y los tres siguientes también se encuentran en Dhp 3–6. Los últimos tres versículos se encuentran en Dhp 328–30.
3. BB: El pasaje de los párrafos §§8–15 es casi idéntico a M.31, §§3–10. Sin embargo, a partir de la secuela, queda claro que el presente *sutta* se sitúa en un momento anterior, ya que en M. 31 los tres bhikkhus alcanzaron el estado de *arahant*, mientras que aquí todavía se esfuerzan por alcanzar la meta.
4. BB: Es aquí donde el presente *sutta* continúa de manera diferente a M.31. MA explica la luz (*obhāsa*) como la luz preliminar, que MT glosa como la luz producida por el acceso a *jhāna*. MT añade que aquel que obtiene el cuarto *jhāna* desarrolla el *kaṣiṇa* de luz como paso previo para despertar el ojo divino. La “visión de formas” (*dassanaṃ rūpānaṃ*) es ver formas con el ojo divino. Más tarde, el Buda declaró que el Ven. Anuruddha era el discípulo más destacado en el ejercicio del ojo divino.
5. BB: *Nimittam paṭivijjhitabbaṃ*. Literalmente, “Deberías penetrar esa señal”.
6. BB: Ver: M. 52.15.
7. MA parafrasea: —Mientras atendía un solo tipo de forma, surgió el anhelo. Pensando “atenderé a diferentes tipos de formas”, a veces dirigía mi atención hacia el mundo celestial, a veces hacia el mundo humano. Al atender a diferentes tipos de formas, surgió en mí la percepción de diversidad.
8. *Atinijjhāyitattaṃ rūpānaṃ*. MA: “Cuando surgió la percepción de diversidad pensé en atender a un tipo de forma, ya fuera agradable o desagradable. Mientras lo hacía, surgió en mí una excesiva meditación sobre las formas”.
9. BB: *Cittassa upakkilesa*. El mismo término se utiliza en M. 7.3, aunque aquí significa imperfecciones en el desarrollo de la concentración. De ahí que la expresión se haya traducido de forma ligeramente diferente en los dos casos.
10. BB: Las “tres vías” parecen ser los primeros tres tipos de concentración mencionados en el párrafo siguiente, también mencionados como una tríada en DN 33.1.10 / iii.219. De estos, el primero es el primer *jhāna* y el tercero cubre los tres *jhānas* superiores del esquema cuádruple habitual. El segundo tipo de concentración no tiene lugar en el esquema cuádruple, sino que aparece como el segundo *jhāna* en una división quintuple de los *jhānas*

expuesta en el Abhidhamma Piṭaka. Este segundo *jhāna* del esquema quíntuple lo alcanzan aquellos que no pueden superar la aplicación inicial y la aplicación sostenida de la mente [en el objeto de meditación] simultáneamente, sino que deben eliminarlos sucesivamente.

11. MA: La concentración con gozo son los dos *jhānas* inferiores; sin gozo, los dos *jhānas* superiores; acompañado de disfrute (*sāta*), los tres *jhānas* inferiores; acompañado de ecuanimidad, el cuarto *jhāna*. PTS omite *sātasahagato pi samādhi bhāvito ahosi*, que se encuentra en las otras ediciones.
12. MA dice que el Buda desarrolló estas concentraciones en la última vigilia de la noche de su iluminación mientras estaba sentado al pie del árbol Bodhi.

129. *Bālapaṇḍita Sutta*

Necios y sabios

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado residía en Sāvattḥī, en el Bosquecillo de Jeta, el parque de Anāthapiṇḍika. Allí se dirigió a los bhikkhus así: —Bhikkhus. —Venerable señor, respondieron. El Bienaventurado dijo esto:

(EL NECIO)

2. —Bhikkhus, existen estas tres características de un necio (*bālassa*),¹ signos de un necio, atributos de un necio. ¿Cuáles tres? Aquí, un necio es el que piensa cosas malas, habla palabras malas y hace malas acciones. Si un necio no fuera así, ¿entonces de qué manera podrían los sabios determinar que cierta persona es necia, que es una persona falsa? Pero, debido a que un necio es aquel que tiene malos pensamientos, habla malas palabras y hace malas acciones, los sabios lo conocen así: “Esta persona es una necia, una persona falsa”.

3. Un necio siente dolor y pena aquí y ahora de tres maneras. Si un necio está sentado en una asamblea, o a lo largo de una calle, o en una plaza, y la gente allí está discutiendo ciertos asuntos apropiados y adecuados, entonces, si el necio es el que mata a los seres vivos, toma lo que no se le da, se comporta incorrectamente en lo que concierne a los placeres sensoriales, habla mentiras y se entrega al vino, al licor y a los intoxicantes, que son la base de la negligencia, [entonces] piensa: “Esta gente está discutiendo ciertos asuntos apropiados y adecuados; estas cosas [reprobables] se encuentran en mí, y se me ve participando en esas cosas”. Este es el primer tipo de dolor y congoja que una persona necia siente aquí y ahora.

4. Además, cuando un ladrón es apresado, un necio ve que reyes le infligen muchos tipos de tortura:² azotándolo con látigos, azotándolo con varas, azotándolo con garrotes; cortándole las manos, cortándole los pies, cortándole las manos y los pies; cortándole las orejas, cortándole la nariz, cortándole las orejas y la nariz; sometiéndolo a la “olla de papilla”, al “afeitado de concha pulida”, a la “boca de Rāhu”, a

la “corona de fuego”, a la “mano llameante”, a las “briznas de hierba”, al “vestido de corteza”, al “antílope”, a los “ganchos de carne”, a las “monedas”, al “decapado con lejía”, al “perno pivotante”, a la “estera enrollada”; y haciéndolo rociar con aceite hirviendo, y arrojándolo para ser devorado por perros, y haciéndolo empalar vivo en estacas, y decapitándolo con una espada. Entonces el necio piensa así: “A causa de tales malas acciones, cuando un ladrón es atrapado, los reyes hacen que le inflijan muchas clases de torturas: lo hacen azotar con látigos... y lo decapitan con una espada. Esas cosas se encuentran en mí, y se me ve participando en ellas”. Este es el segundo tipo de dolor y pena que una persona necia siente aquí y ahora.

5. Además, cuando un necio está en su silla, o en su cama, o descansando en el suelo, entonces las malas acciones que hizo en el pasado —su mala conducta corporal, verbal y mental— lo cubren, se extienden sobre él y lo envuelven. Así como la sombra del gran pico de una montaña al anochecer cubre, se extiende y envuelve la tierra, así también, cuando un necio está en su silla o en su cama o descansando en el suelo, entonces las malas acciones que hizo en el pasado, su mala conducta corporal, verbal y mental, lo cubren, se extienden sobre él y lo envuelven. Entonces el necio piensa: “No he hecho lo que es sano, no he hecho el bien, no me he hecho un refugio contra la angustia. He hecho lo malsano, he hecho lo cruel, he hecho lo malo. Cuando muera, iré al destino de los que no han hecho el bien... de los que han hecho el mal”. Se aflige, se acongoja y se lamenta, llora golpeándose el pecho y se angustia. Este es el tercer tipo de dolor y pena que una persona necia siente aquí y ahora.

6. Un necio que se ha entregado a la mala conducta de cuerpo, palabra y mente, al disolverse el cuerpo, después de la muerte, reaparece en un estado de privación, en un destino infeliz, incluso en el infierno.

(EL INFIERNO)

7. Si fuera correcto decir de algo: —Eso es completamente indeseable, completamente detestable, completamente desagradable, es del infierno—, entonces con toda razón se puede decir esto, a tal grado que es difícil encontrar un símil para el sufrimiento en el infierno.

Cuando se dijo esto, un bhikkhu preguntó al Bienaventurado: —Pero, venerable señor, ¿se puede dar un símil?

8. —Se puede, bhikkhu —dijo el Bienaventurado.³

Bhikkhus, supongamos que los hombres atrapan a un ladrón culpable y lo presentan al rey, diciendo: —Señor, aquí hay un ladrón culpable. Ordene qué castigo quiere para él. Entonces el rey diría: —Ve y hiere a este hombre en la mañana con cien lanzas.

Entonces al mediodía el rey preguntaría: —¿Cómo está ese hombre?

—Señor, aún vive.

Entonces el rey diría: —Ve y hiere a ese hombre al mediodía con cien lanzas. Y lo hieren al mediodía con cien lanzas.

Entonces en la tarde el rey preguntaría: —¿Cómo está ese hombre?

—Señor, él todavía está vivo.

Entonces el rey diría: —Ve y hiere a ese hombre en la tarde con cien lanzas. Y lo hieren en la tarde con cien lanzas.

¿Qué opinan, bhikkhus? ¿Experimentaría ese hombre dolor y pena por haber sido herido con las trescientas lanzas?

—Venerable señor, ese hombre experimentaría dolor y pena por ser herido con una sola lanza, ¡Cuánto más con trescientas!

9. Entonces, tomando una pequeña piedra del tamaño de su mano, el Bienaventurado se dirigió a los bhikkhus así: —¿Qué piensan, bhikkhus? ¿Qué es más grande, esta pequeña piedra que he tomado, del tamaño de mi mano, o el Himalaya, el rey de las montañas?

—Venerable señor, la pequeña piedra que ha tomado el Bienaventurado, del tamaño de su mano, no cuenta al lado del Himalaya, el rey de las montañas; ni siquiera es una fracción, no hay comparación.

—Así también, bhikkhus, el dolor y la aflicción que el hombre experimentaría por haber sido herido con las trescientas lanzas no cuenta junto con el sufrimiento del infierno; ni siquiera es una fracción, no hay comparación.

10. Ahora los guardianes del infierno lo torturan con el empalamiento quíntuple. Le clavan una estaca de hierro al rojo vivo en una mano, le clavan una estaca de hierro al rojo vivo en la otra mano, le clavan una estaca de hierro al rojo vivo en un pie, le clavan una estaca de hierro al rojo vivo en el otro pie, y le clavan una estaca de hierro al rojo vivo a través del vientre. Allí siente sensaciones dolorosas, atormentadoras y penetrantes. Sin embargo, no muere mientras esa mala acción no haya agotado su resultado.

11. A continuación, los guardianes del infierno lo derriban y lo cortan con hachas. Allí siente sensaciones dolorosas, atormentadoras y penetrantes. Sin embargo, no muere mientras esa mala acción no haya agotado su resultado.

12. Luego, los guardianes del infierno lo pondrían con los pies en alto y la cabeza hacia abajo y lo cortarían con azuelas. Allí siente sensaciones dolorosas, atormentadoras y penetrantes. Sin embargo, no muere mientras esa mala acción no haya agotado su resultado.

13. Luego, los guardianes del infierno lo amarrarían a un carro y lo conducirían de un lado a otro por un suelo cubierto de carbones

que estuviera ardiendo, quemando y resplandeciendo. Allí siente sensaciones dolorosas, atormentadoras y penetrantes. Sin embargo, no muere mientras esa mala acción no haya agotado su resultado.

14. Luego, los guardianes del infierno le harían subir y bajar de un gran montículo de brasas que arden, queman y brillan intensamente. Allí siente sensaciones dolorosas, atormentadoras, penetrantes. Sin embargo, no muere mientras esa mala acción no haya agotado su resultado.

15. Luego, los guardianes del infierno lo tomarían con los pies hacia arriba y la cabeza hacia abajo y lo sumergirían en un caldero de metal al rojo vivo que está ardiendo, flameando y resplandeciendo. Lo cocinan allí en un remolino de espuma. Y mientras se cocina allí en un torbellino de espuma es arrastrado, ahora hacia arriba, ahora hacia abajo y ahora hacia los lados. Allí siente sensaciones dolorosas, atormentadoras y penetrantes. Sin embargo, no muere mientras esa mala acción no haya agotado su resultado.

16. A continuación, los guardianes del infierno lo arrojan al Gran Infierno. Ahora en cuanto a ese Gran Infierno, bhikkhus:

“Tiene cuatro esquinas y está construido
con cuatro puertas, una en cada lado,
amurallado con hierro todo alrededor
y encerrado con techo de hierro.
Su suelo también es de hierro,
y se calienta hasta que brilla con fuego.
Su dimensión es de cien leguas completas
que cubre de forma que todo lo impregna”.

17. Bhikkhus, podría hablarles de muchas maneras sobre el infierno.⁴ Tanto es así, que es difícil terminar de describir el sufrimiento en el infierno.

(EL REINO ANIMAL)

18. Bhikkhus, hay animales que se alimentan de hierba. Comen cortando hierba fresca o seca con los dientes. ¿Y qué animales se alimentan de hierba? Caballos, vacas, burros, cabras y ciervos, y cualquier otro animal similar. Un necio que antes se deleitaba en los sabores y cometía malas acciones aquí, tras la disolución del cuerpo —después de la muerte— reaparece en compañía de los animales que se alimentan de hierba.

19. Hay animales que se alimentan de estiércol. Huelen estiércol a la distancia y corren hacia él pensando: “¡Podemos comer, podemos

comer!" Así como los brahmanes corren hacia el olor de un sacrificio, pensando: "¡Podemos comer aquí, podemos comer aquí!", así también estos animales que se alimentan de estiércol huelen estiércol de lejos y corren hacia él, pensando: "¡Podemos comer aquí, podemos comer aquí!" ¿Y qué animales se alimentan de estiércol? Aves, cerdos, perros y chacales, y cualquier otro animal similar. Un necio que antes se deleitaba en los sabores aquí y cometía malas acciones aquí, tras la disolución del cuerpo —después de la muerte— reaparece en compañía de animales que se alimentan de estiércol.

20. Hay animales que nacen, envejecen y mueren en la oscuridad. ¿Y qué animales nacen, envejecen y mueren en la oscuridad? Polillas, gusanos y lombrices de tierra, y cualquier otro animal similar. Un necio que antes se deleitaba en los sabores aquí y cometió malas acciones aquí, tras la disolución del cuerpo —después de la muerte—, reaparece en compañía de los animales que nacen, envejecen y mueren en la oscuridad.

21. Hay animales que nacen, envejecen y mueren en el agua. ¿Y qué animales nacen, envejecen y mueren en el agua? Peces, tortugas y cocodrilos, y cualquier otro animal similar. Un necio que antes se deleitaba en los sabores aquí y cometía malas acciones aquí, al disolverse el cuerpo, después de la muerte, reaparece en compañía de los animales que nacen, envejecen y mueren en el agua.

22. Hay animales que nacen, envejecen y mueren en la inmundicia. ¿Y qué animales nacen, envejecen y mueren en la inmundicia? Son los animales que nacen, envejecen y mueren en un pez podrido o en un cadáver podrido o en una papilla podrida o en un pozo negro o en una cloaca. Un necio que antes se deleitaba en los sabores aquí y cometía malas acciones aquí, tras la disolución del cuerpo —después de la muerte— reaparece en la compañía de los animales que nacen, envejecen y mueren en la inmundicia.

23. Bhikkhus, podría hablarles de muchas maneras sobre el reino animal, tanto que es difícil terminar de describir el sufrimiento en el reino animal.

24. Supongamos que un hombre arroja al mar un yugo con un solo agujero, y el viento del este lo lleva hacia el oeste, y el viento del oeste lo lleva hacia el este, y el viento del norte lo lleva hacia el sur, y el viento del sur lo lleva al norte. Supongamos que hubiera una tortuga ciega que emergiera del mar una vez al final de cada siglo. ¿Qué opinan, bhikkhus? ¿Metería esa tortuga ciega su cuello en ese yugo que tiene un solo agujero?

—Podría hacerlo, venerable señor, en algún momento u otro al final de un largo período.

—Bhikkhus, la tortuga ciega primero pondría su cuello en ese yugo de solo un agujero, antes de que un necio —habiendo ido a la perdición— pudiera recuperar el estado humano, así lo declaro. ¿Por qué es eso? Porque allí no se practica el Dhamma, no se practica lo que es recto, no se hace lo que es saludable, no se realiza ningún mérito. Allí prevalece el devorarse mutuamente y la matanza de los débiles.

25. Si, en algún momento u otro, al final de un largo período, ese necio regresa al estado humano, renace en una familia de rango inferior; es decir, en una familia de marginados o cazadores, o trabajadores de bambú, o carreteros, o carroñeros; regresa como un indigente, con poco para comer y beber; sobreviviendo con dificultad, donde apenas encuentra comida y ropa; y es feo, repulsivo, y deforme, enfermizo, ciego, lisiado, cojo, o paralítico; no recibe comida, bebida, ropa, vehículos, guirnaldas, perfumes y ungüentos, cama, alojamiento y luz; se comporta incorrectamente en cuerpo, palabra y mente, y habiendo hecho eso, tras la disolución del cuerpo —después de la muerte— reaparece en un estado de privación, en un destino infeliz, en la perdición, incluso en el infierno.

26. Bhikkhus, supongan que un jugador en el primer lanzamiento desafortunado [de los dados] pierde a su hijo y a su esposa y todas sus propiedades y además él mismo cae en esclavitud, sin embargo, un lanzamiento desafortunado como ese es insignificante; es un tiro mucho más desafortunado cuando un necio que se comporta incorrectamente en cuerpo, palabra y mente, tras la disolución del cuerpo —después de la muerte— reaparece en un estado de privación, en un destino infeliz, en la perdición, incluso en el infierno. Esta es la perfección completa del grado del necio.⁵

(EL HOMBRE SABIO)

27. Bhikkhus, existen estas tres características de una persona sabia, signos de una persona sabia, atributos de una persona sabia. ¿Cuáles tres? Aquí una persona sabia es aquella que tiene buenos pensamientos, habla buenas palabras y hace buenas acciones. Si una persona sabia no fuera así, ¿entonces de qué manera podrían los sabios determinar que cierta persona es una persona sabia, una persona verdadera? Pero como una persona sabia es aquella que tiene buenos pensamientos, habla buenas palabras y hace buenas acciones, los sabios la reconocen así: “Esta persona es una persona sabia, una persona verdadera”.

28. Una persona sabia siente placer y alegría aquí y ahora de tres maneras. Si una persona sabia está sentada en una asamblea, o a

lo largo de una calle, o en una plaza, y la gente allí está discutiendo sobre ciertas cosas apropiadas y adecuadas, entonces, si la persona sabia es aquella que se abstiene de matar seres vivos, de tomar lo que no se le da, de la mala conducta en los placeres sensoriales, de palabras falsas, de vino, licor, e intoxicantes, que son la base de la negligencia, piensa: —Estas personas están discutiendo ciertos asuntos apropiados y adecuados; esas cosas [reprobables] no se encuentran en mí, y no se me ve haciéndolas.⁶ Este es el primer tipo de placer y alegría que una persona sabia siente aquí y ahora.

29. Además, cuando un ladrón culpable es atrapado, una persona sabia ve que los reyes le infligen muchos tipos de torturas... (Como en §4) ... Entonces la persona sabia piensa así: “Debido a tales malas acciones como esas, cuando un ladrón culpable es atrapado, los reyes le infligen muchos tipos de torturas. Esas cosas no se encuentran en mí, y no se me ve participando en esas cosas”. Este es el segundo tipo de placer y alegría que una persona sabia siente aquí y ahora.

30. Además, cuando una persona sabia está en su silla o en su cama o descansando en el suelo, entonces las buenas acciones que hizo en el pasado, su buena conducta corporal, verbal y mental, la cubren, se extienden sobre ella, y la envuelven. Así como la sombra del gran pico de una montaña en la noche cubre, se extiende y envuelve la tierra, así también, cuando una persona sabia está en su silla, o en su cama, o descansando en el suelo, entonces las buenas acciones que hizo en el pasado —su buena conducta corporal, verbal y mental— la cubren, la desbordan y la envuelven.

Entonces la persona sabia piensa: “No he hecho nada malo, no he hecho nada cruel, no he hecho nada malvado. He hecho lo bueno, he hecho lo sano, me he hecho un refugio contra la angustia. Cuando yo muera, iré al destino de aquellos que no han hecho el mal... de aquellos que se han hecho un refugio contra la angustia”.

Esa persona no se entristece, no se aflige, no se lamenta, no llora golpeándose el pecho y no se angustia. Este es el tercer tipo de placer y alegría que una persona sabia siente aquí y ahora.

31. Una persona sabia que se ha entregado a la buena conducta de cuerpo, palabra y mente, tras la disolución del cuerpo —después de la muerte— reaparece en un destino feliz, incluso en el cielo.

(EL CIELO)

32. Si fuera correcto decir de algo: “Eso es completamente deseado, completamente anhelado, completamente agradable”, es del cielo que, con toda razón, se puede decir que sería difícil terminar de describir la felicidad en el cielo.

Cuando se dijo esto, un bhikkhu preguntó al Bienaventurado: — Pero, venerable señor, ¿se puede dar un símil?

33. —Se puede, bhikkhu, dijo el Bienaventurado. Bhikkhus, supongan que un Monarca que hace girar la Rueda de la Ley⁷ poseyera los siete tesoros y los cuatro tipos de éxito, y, debido a eso experimentara placer y alegría.

34. ¿Cuáles son los siete tesoros? Aquí, cuando un rey noble con la cabeza ungida se ha bañado la cabeza en el día quince del Uposatha⁷ y ha ascendido a la cámara superior del palacio para el Uposatha, se le aparece el tesoro de la rueda divina con sus mil rayos, su llanta y su buje, completa en todos los aspectos. Al verlo, el rey noble ungido en la cabeza piensa así: “Ahora bien, he oído que cuando un rey noble ungido en la cabeza se ha lavado la cabeza en el día de Uposatha del decimoquinto y ha ascendido a la cámara superior del palacio para el Uposatha, y allí se le aparece el tesoro de la rueda divina con sus mil radios, su llanta y su buje, completa en todos los aspectos, entonces ese rey se convierte en un Monarca que hace girar la Rueda de la Ley. ¿Soy entonces un Monarca que hace girar la Rueda de la Ley?”

35. Entonces el noble rey ungido en la cabeza se levanta de su asiento, y tomando una vasija de agua en su mano izquierda, rocía el tesoro de la rueda con la mano derecha, diciendo: —¡Adelante, buen tesoro de la rueda!; ¡triunfa, buen tesoro de la rueda!

Entonces, el tesoro de la rueda gira hacia adelante rodando en dirección este, y el Monarca que gira la rueda la sigue con su ejército de cuatro integrantes. Ahora bien, en cualquier región donde se detenga la rueda del tesoro, allí, el Monarca que hace girar la Rueda de la Ley, toma su residencia con su ejército de cuatro integrantes. Y los reyes opuestos en la dirección este se acercan al Monarca que hace girar la Rueda de la Ley y hablan así: —Venga, gran rey; bienvenido, gran rey; ordene, gran rey; aconseje, gran rey.

El Monarca que hace girar la Rueda de la Ley habla así: —No deben matar a los seres vivos; no deben tomar lo que no les ha sido dado; no deben comportarse incorrectamente respecto a los placeres sensoriales; no deben hablar falsedad; no deben beber intoxicantes; deben comer lo que están acostumbrados a comer. Y los reyes opuestos en la dirección este se someten al Monarca que hace girar la Rueda de la Ley.

Entonces, el tesoro de la rueda se sumerge en el océano oriental y emerge de nuevo. Y luego gira hacia adelante rodando en dirección sur... Y los reyes opuestos en dirección sur se someten al Monarca que gira la Rueda de la Ley. Luego, el tesoro de la rueda se sumerge en el océano del sur y vuelve a emerger. Y luego gira hacia adelante rodando en dirección oeste... Y los reyes opuestos en dirección oeste

se someten al Monarca que hace girar la Rueda de la Ley. Luego, el tesoro de la rueda se sumerge en el océano occidental y vuelve a emerger. Y luego gira hacia adelante rodando en dirección norte... Y los reyes opuestos en dirección norte se someten al Monarca que gira la Rueda de la Ley.

Ahora, cuando el tesoro de la rueda ha triunfado sobre la tierra hasta el borde del océano, regresa a la capital real y permanece como si estuviera fija en su eje en la puerta del palacio interior del Monarca que hace girar la Rueda de la Ley, permanece como un adorno para la puerta de su palacio interior. Tal es el tesoro de la rueda que se le aparece a un Monarca que hace girar la Rueda de la Ley.

36. Nuevamente, el tesoro del elefante se le aparece al Monarca que hace girar la Rueda de la Ley, todo blanco, con una postura séptuple, con poderes sobrenaturales, volando por los aires. Ese es el rey de los elefantes llamado "Uposatha". Al verlo, la mente del Monarca que hace girar la Rueda de la Ley tiene confianza en él así: "¡Sería maravilloso montar el elefante, si se sometiera a la doma!" Entonces, el tesoro del elefante se somete a la doma como un buen elefante de pura sangre bien domado durante un largo tiempo.

Y sucede que el Monarca que hace girar la Rueda de la Ley, al probar el tesoro del elefante, lo monta en la mañana, y después de atravesar toda la tierra hasta la orilla del océano, regresa a la capital real para tomar su alimento de la mañana.

Tal es el tesoro del elefante que se le aparece a un Monarca que hace girar la Rueda de la Ley.

37. Nuevamente, el tesoro del caballo se le aparece al Monarca que hace girar la Rueda de la Ley, todo blanco, con la cabeza negra como un cuervo, con melena como pasto de *muñja*, con poder sobrenatural, volando por los aires: el rey de los caballos llamado "Valāhaka" ['Nube de tormenta'].

Al verlo, la mente del Monarca que hace girar la Rueda de la Ley adquiere confianza en él de esta manera: "¡Sería maravilloso montar el caballo, si se sometiera a la doma!" Entonces, el tesoro del caballo se somete a la doma como un buen caballo de pura sangre, bien domado a lo largo de un largo tiempo.

Y sucede que el Monarca que hace girar la Rueda de la Ley, al probar el tesoro del caballo, lo monta por la mañana, y, después de atravesar toda la tierra hasta el borde del océano, regresa a la capital real para tomar su alimento de la mañana.

Tal es el tesoro del caballo que se le aparece a un Monarca que hace girar la Rueda de la Ley.

38. Nuevamente, el tesoro de la joya se le aparece al Monarca que hace girar la Rueda de la Ley. La joya es de berilo⁸ fino, clara

como agua cristalina, de ocho facetas y bien cortada. Ahora bien, el resplandor del tesoro de la joya se extiende por toda una legua.

Y sucede que cuando el Monarca que hace girar la Rueda de la Ley está probando el tesoro de la joya, reúne a su ejército de cuatro integrantes en formación, y montando la joya en lo alto de su estandarte, se pone en camino en la oscuridad y penumbra de la noche. Entonces todos los [habitantes de los] pueblos cercanos comienzan su trabajo bajo su luz, pensando que es de día. Tal es el tesoro de la joya que se le aparece a un Monarca que hace girar la Rueda de la Ley.

39. Nuevamente, el tesoro de la mujer se le aparece al Monarca que hace girar la Rueda de la Ley, hermosa, agradable y graciosa, poseyendo la suprema belleza de tez, ni demasiado alta ni demasiado baja, ni demasiado delgada ni demasiado gruesa, ni demasiado oscura ni demasiado clara, superando la belleza humana, pero sin llegar a la belleza divina. El tacto del tesoro de la mujer es tal que es como un manojo de ceiba o un manojo de algodón. Cuando hace fresco, sus extremidades están calientes; cuando hace calor, sus extremidades son frescas. De su cuerpo sale el olor a sándalo, y de su boca el olor a loto. Ella se levanta antes que el Monarca que hace girar la Rueda de la Ley y se retira después de él. Ella está ansiosa por servirle, de conducta agradable y dulce en el habla. Dado que ella nunca es infiel al Monarca que hace girar la Rueda de la Ley, ni siquiera en pensamiento, ¿cómo podría serlo en acción?

Tal es el tesoro de la mujer que se le aparece a un Monarca que hace girar la Rueda de la Ley.

40. Nuevamente, el tesoro del mayordomo se le aparece al Monarca que hace girar la Rueda de la Ley. El ojo divino, nacido de la acción pasada se manifiesta en él, por lo que ve tesoros escondidos tanto con dueños como sin dueños.

Se acerca al Monarca que hace girar la Rueda de la Ley y le dice: — Señor, quédese tranquilo. Yo me ocuparé de sus asuntos monetarios.

Y sucede que, cuando el Monarca que hace girar la rueda está probando el tesoro del mayordomo, aborda un bote y se adentra en el río Ganges. En medio de la corriente le dice al tesoro del mayordomo: —Necesito oro y lingotes, mayordomo.

—Entonces, señor, deje que el bote se dirija hacia una orilla.

—Mayordomo, en realidad es aquí donde necesito oro y lingotes.

Entonces el tesoro del mayordomo hunde ambas manos en el agua y saca una olla llena de oro y lingotes, y le dice al Monarca que hace girar la Rueda de la Ley: —¿Es esto suficiente, señor? ¿Se ha hecho lo suficiente?

41. Nuevamente, el tesoro del consejero se le aparece al Monarca que hace girar la Rueda de la Ley: sabio, astuto y sagaz, capaz de hacer

que el Monarca que hace girar la Rueda de la Ley promueva lo que es digno de ser promovido, que descarte lo que debería descartarse, y que establezca lo que deba ser establecido.

Se acerca al Monarca que hace girar la Rueda de la Ley y le dice: —Señor, quédese tranquilo. Yo gobernaré.

Tal es el tesoro del consejero que se le aparece a un Monarca que hace girar la Rueda de la Ley.

Estos son los siete tesoros que posee un Monarca que hace girar la Rueda de la Ley.

42. ¿Y cuáles son los cuatro tipos de éxito? Aquí, un Monarca que hace girar la Rueda de la Ley es apuesto, agraciado y elegante, posee la suprema belleza de la tez y supera a otros seres humanos en ese aspecto.

Este es el primer tipo de éxito que posee un Monarca que hace girar la Rueda de la Ley.

43. Una vez más, un Monarca que hace girar la Rueda de la Ley vive y perdura mucho tiempo, y supera a otros seres humanos en ese aspecto.

Este es el segundo tipo de éxito que posee un Monarca que hace girar la Rueda de la Ley.

44. Una vez más, un Monarca que hace girar la Rueda de la Ley está libre de enfermedades y aflicciones, posee una buena digestión que no es ni demasiado fría ni demasiado caliente, y supera a otros seres humanos en ese aspecto.

Este es el tercer tipo de éxito que posee un Monarca que hace girar la Rueda de la Ley.

45. Una vez más, un Monarca que hace girar la Rueda de la Ley es querido y agradable para los brahmanes y los jefes de familia. Así como un padre es querido y agradable para sus hijos, también un Monarca que hace girar la Rueda de la Ley es querido y agradable para los brahmanes y los jefes de familia.

Los brahmanes y los jefes de familia también son queridos y agradables para un Monarca que hace girar la Rueda de la Ley. Así como los hijos son queridos y agradables para un padre, así también los brahmanes y los jefes de familia son queridos y agradables para un Monarca que hace girar la Rueda de la Ley.

Una vez, un Monarca que hacía girar la rueda se conducía por un parque de recreo con su ejército de cuatro integrantes. Entonces, los brahmanes y los jefes de familia se acercaron a él y le hablaron así: —Señor, conduzca despacio para que podamos verlo más tiempo. Y entonces le dijo a su auriga: —Auriga, conduce despacio para que los brahmanes y los jefes de familia puedan verme por más tiempo.

Este es el cuarto tipo de éxito que posee un Monarca que hace girar la Rueda de la Ley.

Estos son los cuatro tipos de éxito que posee un Monarca que hace girar la Rueda de la Ley.

46. ¿Qué opinan, bhikkhus? ¿Un Monarca que hace girar la Rueda de la Ley experimentaría placer y alegría por poseer estos siete tesoros y estos cuatro tipos de éxito?

—Venerable señor, un Monarca que hace girar la Rueda de la Ley experimentaría placer y alegría al poseer incluso un solo tesoro, ¡Cuánto más al poseer siete tesoros y cuatro tipos de éxito!

47. Entonces, tomando una pequeña piedra del tamaño de su mano, el Bienaventurado se dirigió a los bhikkhus así: —¿Qué piensan, bhikkhus? ¿Cuál es mayor, esta piedra pequeña que he tomado, del tamaño de mi mano, o el Himalaya, el rey de las montañas?

—Venerable señor, la pequeña piedra que ha tomado el Bienaventurado, del tamaño de su mano, no cuenta al lado del Himalaya, el rey de las montañas; ni siquiera es una fracción, no hay comparación.

—Así también, bhikkhus, el placer y la alegría que experimentaría un Monarca que hace girar la Rueda de la Ley debido a que posee los siete tesoros y los cuatro tipos de éxito, no cuentan junto con la felicidad del cielo; ni siquiera es una fracción, no hay comparación.

48. Si, en un momento u otro, al final de un largo período, la persona sabia vuelve al estado humano, es en una familia de alto rango en la que renace, en una familia de nobles acomodados, o brahmanes acomodados, o jefes de familia acomodados; uno que es rico, de gran riqueza, de grandes posesiones, con abundante oro y plata, con abundantes bienes y medios, y con abundante dinero y grano.

Es una persona hermosa, agradable y elegante, poseedora de la suprema belleza de tez. Obtiene comida y bebida, ropa, vehículos, guirnaldas, perfumes y ungüentos, cama, alojamiento y luz. Se comporta bien en cuerpo, palabra y mente; al hacerlo así, tras la disolución del cuerpo —después de la muerte— reaparece en un destino feliz, incluso en el mundo celestial.

49. Bhikkhus, supongan que un jugador en el primer tiro afortunado gana una gran fortuna; sin embargo, un tiro afortunado como ese es insignificante. Es un tiro mucho más afortunado cuando una persona sabia, debido a que se conduce bien en cuerpo, palabra y mente, tras la disolución del cuerpo —después de la muerte— reaparece en un destino feliz, incluso en el mundo celestial.

Esta es la perfección completa del grado de la persona sabia.

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. Los bhikkhus estuvieron satisfechos y deleitados con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.129

1. NT: En el contexto de los *suttas*, el término “necio” no debe interpretarse como una persona obstinada o terca. El sentido que se le da es el de la contraparte de la persona sabia, la cual tiene una serie de características que la distinguen, siendo algunas de estas las siguientes: es una persona que tiene la noción (o conocimiento, según el caso) de lo que es y no es conducente al cese del sufrimiento, está establecida en la moral, hace lo que es saludable, entiende los cursos de acción meritorios y afirma el principio de la efectividad de las acciones, es indagadora, estudiosa, y se asocia correctamente. Por otra parte, dirige su mente apropiadamente, entendiendo el valor de la atención plena, el propósito de sus acciones, y los medios y el contexto para ejercer dichas acciones, así como el ámbito adecuado de su actividad. La persona sabia posee claridad mental a consecuencia de su desarrollo de las facultades espirituales y, por lo tanto, tiene la capacidad para serenar la mente y penetrar la realidad con conocimiento introspectivo. En resumen, la persona sabia se alinea con (o posee), comprensión correcta. Ver también el párrafo §27, respecto al cual MA menciona lo siguiente: “El sabio practica los tres tipos de buena conducta, por lo que renace en el cielo. Al regresar al mundo humano, renace en una buena familia con riqueza y belleza. Se involucra en los tres tipos de buena conducta y renace nuevamente en el cielo”. Cabe señalar que, en la completa perfección de la sabiduría del sabio el “grado” es completamente mundano y no tiene en cuenta las etapas más excelentes a lo largo del camino hacia la liberación.
2. BB: Como en M. 13.14.
3. BB: El siguiente símil se emplea en SN 12:63 / ii.100 para ilustrar el alimento de la conciencia (*viññāṇāhāra*).
4. BB: Y lo hace—en M.130, §17–27.
5. MA: Es decir, el necio comete los tres tipos de mala conducta, por lo que renace en el infierno. Por el residuo de ese *kamma*, cuando regresa al estado humano renace en una familia inferior. Habiendo cometido nuevamente los tres tipos de mala conducta, renace nuevamente en el infierno.
6. BB: Aunque el *pāli* no contiene la partícula negativa *na*, parece necesaria aquí para dar el significado deseado, y aparece en las cláusulas paralelas del párrafo siguiente.
7. BB: Ver M. 91.5. La leyenda del Monarca que hace girar la Rueda de la Ley se trata más extensamente en DN 17 y DN 26. BB: El

Uposatha es el día de observancia religiosa de la antigua India, también absorbida como tal por el budismo. Ver también: n.4, M.4.

8. NT: Piedra fina translúcida a opaca de colores variados apreciada por la humanidad desde la antigüedad. Tiene variedades como la esmeralda, la aguamarina y la morganita; tiene una rica historia de cultura y simbolismo.

130. *Devadūta Sutta*

Los mensajeros divinos

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado estaba viviendo en Sāvathī, en el Bosquecillo de Jeta, el parque de Anāthapiṇḍika. Allí se dirigió a los bhikkhus diciendo: —Bhikkhus. —Venerable señor, respondieron. El Bienaventurado dijo esto:

2. —Bhikkhus, supongan que hubiera dos casas con puertas y un hombre con buena vista, parado allí entre ellas, viera gente entrando y saliendo, y pasando de un lado a otro. Así también, con el ojo divino, que es purificado y supera al humano, veo seres que mueren y reaparecen, inferiores y superiores, bellos y feos, afortunados y desdichados. Entiendo cómo los seres renacen de acuerdo con sus acciones así: “Estos seres dignos que se condujeron bien en cuerpo, palabra y mente, no injuriadores de los nobles, rectos en sus nociones, haciendo efectivas las nociones correctas en sus acciones, tras la disolución del cuerpo, después de la muerte, han reaparecido en un destino feliz, incluso en el mundo celestial.

O estos seres dignos que fueron bien conducidos en cuerpo, palabra y mente, no injuriadores de los nobles, rectos en sus nociones, haciendo efectivas las nociones correctas en sus acciones, tras la disolución del cuerpo, después de la muerte, han reapareció entre los seres humanos.

Pero estos seres dignos que se condujeron mal en cuerpo, palabra y mente, injuriadores de los nobles, erróneos en sus nociones, haciendo efectivas las nociones erróneas en sus acciones, tras la disolución del cuerpo, después de la muerte, han reaparecido en el reino de los fantasmas.

O estos seres dignos que se condujeron mal... al disolverse el cuerpo, después de la muerte, han reaparecido en el mundo animal.

O estos seres dignos que se condujeron mal... al disolverse el cuerpo, después de la muerte, han reaparecido en un estado de privación, en un destino infeliz, en la perdición, incluso en el infierno”.

3. Ahora los guardianes del infierno toman a tal ser por los brazos y lo presentan al rey Yama,¹ diciendo: —Señor, este hombre ha

maltratado a su madre, ha maltratado a su padre, ha maltratado a los *samaṇās*, maltratado a los brahmanes; no mostró respeto por los mayores de su clan. Que el rey ordene su castigo.

4. Entonces el rey Yama lo presiona, lo interroga y le repregunta sobre el primer mensajero divino: —Buen hombre, ¿acaso no viste al primer mensajero divino que apareció en el mundo?²

Y él dice: —No lo vi, venerable señor.

Entonces el rey Yama dice: —Buen hombre, ¿nunca has visto en el mundo a un niño pequeño y tierno acostado boca abajo, sucio con su propio excremento y orina?

Y él dice: —Sí, venerable señor.

Entonces el rey Yama dice: —Buen hombre, ¿acaso nunca se te ocurrió, siendo un hombre inteligente y maduro, lo siguiente?: “yo también estoy sujeto al nacimiento, no estoy exento del nacimiento, ciertamente, es mejor que haga el bien con el cuerpo, el habla y la mente”

Y él dice: —No pude, venerable señor; fui negligente.

Entonces el rey Yama dice: —Buen hombre, por negligencia no has podido hacer el bien mediante el cuerpo, el habla y la mente. Ciertamente, te tratarán de acuerdo con tu negligencia. Pero esta mala acción tuya no fue hecha por tu madre o tu padre, ni por tu hermano o tu hermana, ni por tus amigos y compañeros, ni por tus parientes y conocidos, ni por *samaṇas* y brahmanes, ni por *devas*: esta mala acción la cometiste tú mismo, y tú mismo experimentarás su resultado.

5. Luego, después de presionarlo, interrogarlo y contrainterrogarlo sobre el primer mensajero divino, el rey Yama lo presiona, lo interroga y entonces le pregunta sobre el segundo mensajero divino: —Buen hombre, ¿acaso no viste aparecer al segundo mensajero divino en el mundo?

Y él dice: —No lo hice, venerable señor.

Entonces el rey Yama dice: —Buen hombre, ¿acaso nunca has visto en el mundo a un hombre, o una mujer —a los ochenta, noventa o cien años, ancianos, tan torcidos como la viga de un techo, doblados, sostenidos por un bastón, tambaleantes, frágiles, sin juventud, con los dientes rotos, canosos, demacrados, calvos, arrugados, con las extremidades llenas de manchas?

Y él dice: —Lo he visto, venerable señor.

Entonces el rey Yama dice: —Buen hombre, ¿acaso nunca se te ocurrió, siendo un hombre inteligente y maduro, lo siguiente?: “Yo también estoy sujeto al envejecimiento, no estoy exento del envejecimiento, ciertamente será mejor que haga el bien con el cuerpo, el habla y la mente”

Y él dice: —No pude, venerable señor, fui negligente.

Entonces el rey Yama dice: —Buen hombre, por negligencia no has podido hacer el bien con el cuerpo, el habla y la mente. Ciertamente te tratarán de acuerdo con tu negligencia. Pero esta mala acción tuya no fue hecha por tu madre... ni por los *devas*: esta mala acción la cometiste tú mismo, y tú mismo experimentarás su resultado.

6. Luego, después de presionarlo, interrogarlo y contrainterrogarlo sobre el segundo mensajero divino, el rey Yama lo presiona, lo interroga y entonces le pregunta sobre el tercer mensajero divino: —Buen hombre, ¿acaso no viste al tercer mensajero divino aparecer en el mundo?

Él dice: —No lo hice, venerable señor.

Entonces el rey Yama dice: —Buen hombre, ¿nunca has visto en el mundo un hombre, o una mujer, afligidos, sufriendo y gravemente enfermos, yaciendo ensuciados en sus propios excrementos y orina, siendo levantado por unos y dejado por otros?

Él dice: —Lo he visto, venerable señor.

Entonces el rey Yama dice: —Buen hombre, ¿nunca se te ocurrió, siendo un hombre inteligente y maduro, lo siguiente?: “Yo también estoy sujeto a enfermedad, no estoy exento de enfermedad, ciertamente es mejor que haga el bien con el cuerpo, el habla y la mente”

Y él dice: —No pude, venerable señor, fui negligente.

Entonces el rey Yama dice: —Buen hombre, por negligencia has dejado de hacer el bien con el cuerpo, el habla y la mente. Ciertamente te tratarán de acuerdo con tu negligencia. Pero esta mala acción tuya no fue hecha por tu madre... ni por los *devas*: esta mala acción la hiciste tú mismo, y tú mismo experimentarás su resultado.

7. Luego, después de presionarlo, interrogarlo y repreguntarle sobre el tercer mensajero divino, el rey Yama lo presiona y lo cuestiona y le pregunta sobre el cuarto mensajero divino: —Buen hombre, ¿acaso no viste aparecer al cuarto mensajero divino en el mundo?

Y él dice: —No lo hice venerable señor.

Entonces el rey Yama dice: —Buen hombre, ¿acaso nunca has visto en el mundo, cuando un ladrón culpable es atrapado, los reyes le infligen muchos tipos de torturas: azotándolo con látigos... (Como en M. 129.4) ... y que lo decapiten con una espada?

Y él dice: —Sí, venerable señor.

Entonces el rey Yama dice: —Buen hombre, ¿acaso nunca se te ocurrió, siendo un hombre inteligente y maduro, debías haber considerado lo siguiente?: “Aquellos que cometen malas acciones tienen tales torturas de varios tipos infligidas sobre ellos aquí y

ahora; ¿y qué será en el más allá? Ciertamente es mejor que haga el bien con el cuerpo, el habla y la mente”

Y él dice: —No pude, venerable señor; fui negligente.

Entonces el rey Yama dice: —Buen hombre, por negligencia has fallado en hacer el bien mediante el cuerpo, palabra y la mente. Ciertamente te tratarán de acuerdo con tu negligencia. Pero esta mala acción tuya no fue hecha por tu madre... ni por los *devas*: esta mala acción la hiciste tú mismo, y tú mismo experimentarás su resultado.

8. Luego, después de presionarlo, interrogarlo y repreguntarle sobre el cuarto mensajero divino, el rey Yama lo presiona y lo cuestiona, y le pregunta sobre el quinto mensajero divino: —Buen hombre, ¿acaso no viste aparecer al quinto mensajero divino en el mundo?

Y él dice: —No lo hice, venerable señor.

Entonces el rey Yama dice: —Buen hombre, ¿acaso nunca has visto en el mundo un hombre, o una mujer, muerto hace un día, muerto hace dos días, muerto hace tres días, hinchado, lívido y exudando materia?

Y él dice: —Sí, venerable señor.

Entonces el rey Yama dice: —Buen hombre, ¿nunca se te ocurrió, siendo un hombre inteligente y maduro, lo siguiente?: “Yo también estoy sujeto a la muerte, no estoy exento de la muerte, ciertamente más me vale hacer el bien con el cuerpo, el habla y la mente”

Y él dice: —No pude, venerable señor; fui negligente.

Entonces el rey Yama dice: —Buen hombre, por negligencia has fallado en hacer el bien con el cuerpo, el habla y la mente. Ciertamente te tratarán de acuerdo con tu negligencia. Pero esta mala acción tuya no fue hecha por tu madre... ni por los *devas*: esta mala acción la hiciste tú mismo, y tú mismo experimentarás su resultado.

9. Luego, después de presionarlo, interrogarlo y repreguntarle sobre el quinto mensajero divino, el rey Yama guarda silencio.

10. Ahora, los guardianes del infierno lo torturan con la quíntuple transfixión.³ Le clavan una estaca de hierro al rojo vivo en una mano, le clavan una estaca de hierro al rojo vivo en la otra mano, le clavan una estaca de hierro al rojo vivo en un pie, le clavan una estaca de hierro al rojo vivo en el otro pie, le clavan una estaca de hierro al rojo vivo en medio, a través de su pecho. Allí siente sensaciones dolorosas, atormentadoras y penetrantes. Sin embargo, no muere mientras esa mala acción no haya agotado su resultado.

11. A continuación, los guardianes del infierno lo arrojan al suelo y lo cortan con hachas. Allí siente sensaciones dolorosas, atormentadoras y penetrantes. Sin embargo, no muere mientras esa mala acción no haya agotado su resultado.

12. Luego, los guardianes del infierno lo ponen con los pies en alto y la cabeza hacia abajo y lo cortan con azuelas. Allí siente sensaciones dolorosas, atormentadoras y penetrantes. Sin embargo, no muere mientras esa mala acción no haya agotado su resultado.

13. Luego, los guardianes del infierno lo amarran a un carro y lo conducen de un lado a otro por un suelo de carbones que está ardiendo, quemando y resplandeciendo. Allí siente sensaciones dolorosas, atormentadoras y penetrantes. Sin embargo, no muere mientras esa mala acción no haya agotado su resultado.

14. Luego, los guardianes del infierno lo hacen subir y bajar de un gran montículo de brasas que arden, queman y resplandecen intensamente. Allí siente sensaciones dolorosas, atormentadoras y penetrantes. Sin embargo, no muere mientras esa mala acción no haya agotado su resultado.

15. Luego, los guardianes del infierno lo toman con los pies hacia arriba y la cabeza hacia abajo y lo sumergen en un caldero de metal al rojo vivo que está ardiendo, flameando y resplandeciendo. Lo cocinan allí en un remolino de espuma. Y mientras lo cocinan allí en un remolino de espuma, ahora es arrastrado hacia arriba, ahora hacia abajo y de un lado hacia otro lado. Allí siente sensaciones dolorosas, atormentadoras y penetrantes. Sin embargo, no muere mientras esa mala acción no haya agotado su resultado.

16. A continuación, los guardianes del infierno lo arrojan al Gran Infierno. Ahora en cuanto a ese Gran Infierno, bhikkhus:

“Tiene cuatro esquinas y está construido
con cuatro puertas, una en cada lado,
amurallado con hierro por todas partes
y encerrado con un techo de hierro.
Su piso también es de hierro
y se calienta hasta que arde con fuego.
El alcance es de cien leguas completas
cubriendo todo de manera completa”.

17. Ahora, las llamas que surgen del muro oriental del Gran Infierno chocan con su muro occidental. Las llamas que brotan de su muro occidental chocan con su muro oriental. Las llamas que surgen de su muro norte chocan con su muro sur. Las llamas que surgen de su muro sur chocan con su muro norte. Las llamas que salen disparadas desde el fondo chocan con la parte superior. Y las llamas que brotan de la parte superior chocan con la parte inferior. Allí siente sensaciones dolorosas, atormentadoras y penetrantes. Sin embargo, no muere mientras esa mala acción no haya agotado su resultado.

18. En un momento u otro, bhikkhus, al final de un largo período, llega una ocasión en que se abre la puerta oriental del Gran Infierno. Corre hacia ella, pisando rápidamente. Mientras lo hace, su piel exterior arde, su piel interior arde, su carne arde, sus tendones arden, sus huesos se vuelven humo; y lo mismo sucede cuando su pie está levantado. Cuando por fin llega a la puerta, entonces la encuentra cerrada. Allí siente sensaciones dolorosas, atormentadoras y penetrantes. Sin embargo, no muere mientras esa mala acción no haya agotado su resultado.

En un momento u otro, al final de un largo período, llega una ocasión en que se abre la puerta occidental del Gran Infierno... cuando se abre su puerta norte... cuando se abre su puerta sur. Corre hacia ella, pisando rápidamente... Cuando por fin llega a la puerta, entonces la encuentra cerrada. Allí siente sensaciones dolorosas, atormentadoras y penetrantes. Sin embargo, no muere mientras esa mala acción no haya agotado su resultado.

19. En un momento u otro, bhikkhus, al final de un largo período, llega una ocasión en que se abre la puerta oriental del Gran Infierno. Corre hacia ella, pisando rápidamente. Mientras lo hace, su piel exterior arde, su piel interior arde, su carne arde, sus tendones arden, sus huesos se vuelven humo; y lo mismo sucede cuando su pie está levantado.

Sale por esa puerta.

20. Inmediatamente al lado del Gran Infierno está el vasto Infierno de los Excrementos. Cae en él. En ese Infierno de los Excrementos, criaturas con bocas de aguja perforaron su piel exterior y perforaron su piel interior, perforaron su carne y perforaron sus tendones, perforan sus huesos y devoraron su médula. Allí siente sensaciones dolorosas, atormentadoras y penetrantes. Sin embargo, no muere mientras esa mala acción no haya agotado su resultado.

21. Inmediatamente al lado del Infierno de los Excrementos se encuentra el vasto Infierno de las Brasas Ardientes. Cae en él. Allí siente sensaciones dolorosas, atormentadoras y penetrantes. Sin embargo, no muere mientras esa mala acción no haya agotado su resultado.

22. Inmediatamente al lado del Infierno de las Brasas Ardientes se encuentra el vasto Bosque de árboles Simbali, de una legua de altura, erizados de espinas de dieciséis dedos de largo, ardiendo, flameando y resplandeciendo. [Los guardianes del infierno] lo hacen subir y bajar de esos árboles. Allí siente sensaciones dolorosas, atormentadoras y penetrantes. Sin embargo, no muere mientras esa mala acción no haya agotado su resultado.

23. Inmediatamente al lado del Bosque de árboles Simbali hay un vasto Bosque de árboles de Hojas de Espada. Entra en él. Las

hojas, agitadas por el viento, cortan sus manos y cortan sus pies y le cortan las manos y los pies; le cortan las orejas y le cortan la nariz y le cortan las orejas y la nariz. Allí siente sensaciones dolorosas, atormentadoras y penetrantes. Sin embargo, no muere mientras esa mala acción no haya agotado su resultado.

24. Inmediatamente al lado del Bosque de los Árboles de Hojas de Espada hay un gran río de agua cáustica. Cae en él. Allí es arrastrado por la corriente y contra la corriente, y tanto a lo largo como contra la corriente. Allí siente sensaciones dolorosas, atormentadoras y penetrantes. Sin embargo, no muere mientras esa mala acción no haya agotado su resultado.

25. Luego los guardianes del infierno lo sacan con un garfio, y poniéndolo en el suelo, le preguntan: —Buen hombre, ¿qué quieres?, y dice: —Tengo hambre, venerables señores. Entonces los guardianes del infierno le abren la boca con tenazas de hierro al rojo vivo ardiendo, flameando y resplandeciendo, y le echan en la boca una bola de metal al rojo vivo, ardiendo, flameando y resplandeciente. Le quema los labios, le quema la boca, le quema la garganta, le quema el estómago, y sale por el otro extremo llevándose con ella los intestinos y el mesenterio. Allí siente sensaciones dolorosas, atormentadoras y penetrantes. Sin embargo, no muere mientras esa mala acción no haya agotado su resultado.

26. Luego los guardianes del infierno le preguntan: —Buen hombre, ¿qué quieres? Y él dice: —Tengo sed, venerables señores. Entonces los guardianes del infierno le abren la boca con tenazas de hierro al rojo vivo, quemando, ardiendo y resplandeciendo, y vierten en su boca cobre fundido, ardiendo, flameando y resplandeciente. Le quema los labios, le quema la boca, le quema la garganta, le quema el estómago, y pasa al otro extremo llevándose sus intestinos y mesenterio. Allí siente sensaciones dolorosas, atormentadoras y penetrantes. Sin embargo, no muere mientras esa mala acción no haya agotado su resultado.

27. Entonces los guardianes del infierno lo arrojan nuevamente al Gran Infierno.

28. Sucedió que el rey Yama pensó: —Aquellos en el mundo que cometen acciones malas y malsanas en verdad sufren todos estos muchos tipos de torturas infligidas sobre ellos. ¡Oh, que yo pudiera alcanzar el estado humano, y que un Tathāgata, Consumado y plenamente iluminado, pudiera aparecer en el mundo, que pudiera yo atender a ese Bienaventurado, que el Bienaventurado pudiera enseñarme el Dhamma, y que yo pudiera llegar a entender el Dhamma de ese Bienaventurado!

29. Bhikkhus, les digo esto no como algo que escuché de otro *samaṇa* o brahmán. Les digo esto como algo que realmente he conocido, visto y descubierto por mí mismo.

30. Eso es lo que dijo el Bienaventurado. Cuando el Sublime hubo dicho eso, el Maestro añadió:

“Aunque advertidos por los mensajeros divinos,
muchos son los negligentes,
esa gente puede sufrir por mucho tiempo
una vez que ha descendido al mundo inferior.
Pero cuando por los mensajeros divinos
las buenas personas aquí en esta vida han sido advertidas,
entonces no son negligentes,
por lo cual practican bien el noble Dhamma.
Al aferramiento miran con miedo
porque produce nacimiento y muerte;
y al no aferrarse se liberan.
En la destrucción del nacimiento y la muerte,
viven en la dicha porque están a salvo
y alcanzan Nibbāna aquí y ahora.
Están más allá de todo miedo y odio;
han escapado de todo sufrimiento”.

NOTAS M.130

1. BB: Yama es el dios de la muerte. MA dice que es un rey de los espíritus que posee una mansión celestial. A veces vive en su mansión celestial disfrutando de los placeres celestiales, a veces experimenta el resultado del *kamma*; es un rey justo. MA añade que, de hecho, hay cuatro Yamas, uno en cada una de las cuatro puertas (¿del infierno?).
2. BB: Según la leyenda budista, tres de los mensajeros divinos —el anciano, el enfermo y el muerto— se le aparecieron al *bodhisatta* mientras vivía en el palacio, destruyendo su encanto con la vida mundana y despertando en él el deseo de buscar el camino de la liberación. Ver AN 3:38 / i.145–46 para conocer el núcleo psicológico a partir del cual debe haberse desarrollado la leyenda.
3. BB: La siguiente descripción del infierno, hasta el párrafo §16, también se encuentra en M.129, §§10–16.

4

La división de exposiciones
(*Vibhangavagga*)

131. *Bhaddekaratta Sutta*

Una noche singular y excelente

1. Esto he escuchado.¹ En una ocasión, el Bienaventurado estaba viviendo en Sāvattṭī, en el Bosquecillo de Jeta, el parque de Anāthapiṇḍika. Allí se dirigió a los bhikkhus diciendo: —Bhikkhus. —Venerable señor, respondieron. El Bienaventurado dijo esto:

2. —Bhikkhus, les enseñaré el resumen y la exposición de “Aquel que ha tenido una noche singular y excelente”.² Escuchen y presten atención a lo que voy a decir. —Sí, venerable señor, respondieron los bhikkhus. El Bienaventurado dijo esto:

3. “Que nadie reviva el pasado
o sobre el futuro cimente sus esperanzas;³
porque el pasado ha quedado atrás
y el futuro no ha sido alcanzado.

En cambio, con agudeza introspectiva,
permítasele ver cada estado surgido en el presente;⁴
permítasele saber eso y que esté seguro de ello,
invencible, inquebrantable (*asamhīram asankuppaṃ*).⁵

Hoy el esfuerzo debe ser realizado;
mañana puede llegar la muerte, ¿quién lo sabe?
No hay trato con la mortalidad
que pueda mantenerla alejada a ella y a sus hordas.

Pero quien mora enérgico,
inquebrantable, de día, de noche,
ese —ha dicho el Sabio Pacífico (*santo muni*)⁶—
es quien ha tenido una noche singular y excelente”.

4. ¿Y cómo, bhikkhus, uno revive el pasado? Uno nutre el deleite allí pensando: “Tuve tal forma material en el pasado”.⁷ Uno nutre el deleite allí pensando: “Tuve tal sensación en el pasado” ... “Tuve tal percepción en el pasado”, ... “Tuve tales formaciones mentales en el

pasado”, ... “Tuve tal conciencia en el pasado”. Así es como uno revive el pasado.

5. ¿Y cómo, bhikkhus, uno no revive el pasado? Uno no nutre el deleite allí pensando: “Tuve tal forma material en el pasado”.⁸ Uno no nutre el deleite allí pensando: “Tuve tales sensaciones en el pasado” ... “Tuve tales percepciones en el pasado” ... “Tuve tales formaciones mentales en el pasado” ... “Tuve tal conciencia en el pasado”. Así es como uno no revive el pasado.

6. ¿Y cómo, bhikkhus, uno construye esperanza en el futuro? Uno nutre el deleite allí pensando: “¡Que pueda tener tal forma material en el futuro!”.⁹ Uno nutre el deleite allí pensando: “¡Que tenga tales sensaciones en el futuro!” ... “¡Que tenga tales percepciones en el futuro!” ... “¡Que tenga tales formaciones mentales en el futuro!” ... “¡Que tenga tal conciencia en el futuro!” Así es como uno construye esperanza en el futuro.

7. ¿Y cómo, bhikkhus, uno no construye esperanza sobre el futuro? Uno no alimenta el deleite allí pensando: “¡Que pueda tener tal forma material en el futuro!” Uno no nutre el deleite allí pensando, “¡Que pueda tener tal sensación en el futuro!” ... “¡Que pueda tener tal percepción en el futuro!” ... “¡Que tenga tales formaciones mentales en el futuro!” ... “¡Que tenga tal conciencia en el futuro!” Así es como uno no construye esperanza en el futuro.

8. ¿Y cómo, bhikkhus, es uno vencido con respecto a los estados surgidos en el presente?¹⁰ Aquí, bhikkhus, una persona ordinaria ignorante, que no tiene respeto por los nobles y es inhábil e indisciplinada en su Dhamma, quien no tiene respeto por las personas auténticas y no es hábil ni disciplinada en su Dhamma, considera la forma material como el yo, o el yo como poseedor de la forma material, o la forma material como en el yo, o el yo como en la forma material. Considera la sensación como el yo... la percepción como el yo... las formaciones mentales como el yo... la conciencia como el yo, o el yo como poseedor de conciencia, o la conciencia como en el yo, o el yo como en la conciencia. Así es como uno es vencido con respecto a los estados surgidos en el presente.

9. ¿Y cómo, bhikkhus, es uno invencible con respecto a los estados surgidos en el presente? Aquí, bhikkhus, un noble discípulo bien instruido, que tiene consideración por los nobles y es hábil y disciplinado en su Dhamma, que tiene consideración por las personas auténticas y es hábil y disciplinado en su Dhamma, no considera la forma material como el yo, o el yo como poseedor de la forma material, o la forma material como en el yo, o el yo como en la forma material. No considera la sensación como el yo... la percepción como el yo... las formaciones mentales como el yo... la conciencia como el

yo, o el yo como poseedor de conciencia, o la conciencia como en el yo, o el yo como en la conciencia. Así es como uno es invencible con respecto a los estados que surgen en el presente.

10. “Que nadie reviva el pasado...
es quien ha tenido una noche singular y excelente”.

11. Así que fue con referencia a esto que se dijo: “Bhikkhus, les enseñaré el resumen y la exposición de ‘Aquel que ha tenido una noche singular y excelente’”.

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. Los bhikkhus estuvieron satisfechos y deleitados con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.131

1. BB: Este discurso, con una extensa introducción y notas, está disponible por separado en una traducción de Bhikkhu Ñāṇananda bajo el título *Ideal Solitude*.
2. BB: En la primera edición seguí a Ñm al traducir *bhaddekaratta* como “un apego afortunado”. Por sugerencia del venerable Ṭhānissaro Bhikkhu, sin embargo, lo he cambiado por “una sola noche excelente”, lo cual parece más probable que sea correcto. Se podría considerar que *ratta* y *ratti* representan respectivamente, ya sea Skt. *rātra* y *rātri* (= noche) o Skt. *rakta* y *rakti* (= apego). Ñm había tomado las palabras en el último sentido, pero el hecho de que ni MA ni MṬ interpreten *ratta* [como apego], implica que se pretende decir “noche”; porque si la palabra se hubiera usado para significar apego —un estado nocivo en el discurso budista típico— seguramente se habrían ofrecido algunas aclaraciones. La versión sánscrita de Asia Central, el título Skt al principio de la versión tibetana, y la propia traducción tibetana utilizan *bhadraka-rātri*. Esto confirma la identificación de *ratta* con “noche”; el cambio de *-e-* a *-a-* puede entenderse como un intento de convertir una lectura difícil en una más familiar. (Estoy en deuda con Peter Skilling por esta información.) El libro chino Madhyama Āgama simplemente ha transliterado el título de la versión en sánscrito y, por lo tanto, no ofrece ninguna ayuda.

Aparte de esta serie de *suttas*, la expresión *bhaddekaratta* no aparece en ninguna otra parte del Canon Pāli. MA simplemente dice: “Una persona que pasa una sola noche excelente, es aquella que tiene una sola noche y es excelente por poseer aplicación a la introspección (*bhaddekarattassā ti vipassanāyogasamannāgatattā bhaddekassa ekarattassa*)”. MṬ simplemente da resoluciones de palabras (*ekā ratti ekaratto; bhaddo ekaratto etassā ti bhaddekarattam*) y dice que esto se refiere a una persona que cultiva la percepción introspectiva. Como el versículo enfatiza la urgente necesidad de conquistar la muerte mediante el desarrollo del conocimiento introspectivo, el título probablemente describe a un meditador que ha tenido una sola noche (y un día) excelente dedicado a practicar la meditación introspectiva “de manera invencible e inquebrantable”. Ñm dice en Ms: “Podría suponerse que la expresión ‘*bhaddekaratta*’ fue una frase popular adoptada por el Buda a la cual dio un sentido especial, como se hizo con frecuencia, pero no parece haber

- ninguna razón para hacerlo y no hay evidencia de ello en este caso. Es más probable que sea un término acuñado por el propio Buda para describir cierto aspecto del desarrollo”.
3. BB: Más literalmente, las dos primeras líneas se traducirían: “No permitas que nadie reviva el pasado ni viva esperando el futuro”. El significado será aclarado en el pasaje expositivo del *sutta*.
 4. MA: Debe contemplar cada estado actualmente surgido, justo donde ha surgido, a través de las siete contemplaciones de la introspección (la visión [introspectiva] de la transitoriedad, el sufrimiento, el *no yo*, el desencanto, el desapasionamiento, el cese y el abandono).
 5. *Asaṃhīraṃ asankuppaṃ*. MA explica que esto se dice con el propósito de mostrar introspección y contra-introspección (ver: n.7, M.121); ya que la percepción es “invencible, inquebrantable” porque no es vencida ni sacudida por la lujuria y otras impurezas. En otros lugares, la expresión “lo invencible, lo inquebrantable” se usa como descripción de Nibbāna (por ejemplo, Sn v.1149) o de la mente liberada (por ejemplo, Thag v.649), pero aquí parece referirse a una etapa en el desarrollo de la percepción. La recurrencia de la forma verbal *samhīrati* en los párrafos §8 y §9 sugiere que el significado que se pretende es la contemplación del momento presente sin dejarse engañar hacia la adopción de una noción de uno mismo.
 6. BB: El “Sabio Pacífico” (*santo muni*) es el Buda.
 7. MA: Uno “encuentra deleite” al hacer referencia al pasado, ya sea el anhelo o una noción asociada con el anhelo. Cabe señalar que no es el mero recuerdo del pasado a través de la memoria lo que causa la esclavitud, sino el revivir experiencias pasadas con pensamientos de anhelo. En este sentido, la enseñanza de Buda difiere significativamente de la de Krishnamurti, quien parece considerar la memoria misma como el villano detrás de la escena.
 8. BB: La sintaxis del pāli permite interpretar esta oración de dos maneras: afirmando que uno piensa: “Tuve esa forma en el pasado, pero no encuentra deleite en ese pensamiento”; o que “uno no encuentra deleite en el pasado al tener tal pensamiento”. Horner, Ñāṇananda (en *Ideal Solitude*) y Ñm (en Ms) interpretan la oración de la primera manera; yo había conservado la interpretación de Ñm en la primera edición. Al reconsiderarlo, ahora creo que la segunda interpretación es más fiel a la intención del texto. Esto también se relaciona mejor con las estrofas mismas, que ordenan al discípulo no morar en el pasado y el futuro, sino contemplar “cada estado que surge

actualmente” tal como se presenta.

9. BB: En la primera edición, se tradujo esta frase: “Pensando: ‘Puedo tener esa forma material en el futuro, uno se deleita en eso’”. En retrospectiva, ahora me parece más probable que la frase exprese un deseo exclamativo para el futuro.
10. BB: El verbo aquí y en el siguiente párrafo, *samhīrati*, se refiere nuevamente a la línea del verso, “invencible, inquebrantable”. MA comenta: “Uno se deja arrastrar por el anhelo y las opiniones debido a la falta de conocimiento introspectivo”.

132. *Ānandabhaddekaratta Sutta*

Ānanda y una noche singular y excelente

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado estaba viviendo en Sāvathī, en el Bosquecillo de Jeta, el parque de Anāthapiṇḍika.

2. Ahora bien, en esa ocasión el venerable Ānanda estaba instruyendo, instando, animando y alegrando a los bhikkhus con pláticas sobre el Dhamma en el salón de asambleas. Estaba recitando el resumen y la exposición sobre “Quien que ha tenido una noche singular y excelente”.

Luego, por la tarde, el Bienaventurado se levantó de la meditación y se dirigió al salón de asambleas. Se sentó en un asiento preparado y preguntó a los bhikkhus: —Bhikkhus, ¿quién ha estado instruyendo, instando, animando y alegrando a los bhikkhus con pláticas sobre el Dhamma en el salón de asambleas? ¿Quién ha estado recitando el resumen y la exposición de “Quien ha tenido una noche singular y excelente”?

—Fue el venerable Ānanda, venerable señor.

Luego, el Bienaventurado preguntó al venerable Ānanda: —Ānanda, ¿cómo estabas instruyendo, instando, animando y alegrando a los bhikkhus con pláticas sobre el Dhamma, y recitando el resumen y la exposición de “Quien ha tenido una noche singular y excelente”?

3–10. —Lo hacía así, venerable señor:

“Que nadie reviva el pasado...

(Repetir todo el Sutta M.131, §§3–10 hasta:)

es quien ha tenido una noche singular y excelente”.

11. Estaba instruyendo, instando, animando y alegrando a los bhikkhus con pláticas sobre el Dhamma así, y recitando así el resumen y exposición de “Quien ha tenido una noche singular y excelente”.

—¡Bien, bien, Ānanda! Es bueno que estuvieras instruyendo, instando, animando y alegrando a los bhikkhus con pláticas sobre el Dhamma y recitando el resumen y la exposición de “Quien ha tenido una noche singular y excelente” así:

12–19. “Que nadie reviva el pasado...

(Repetir todo el Sutta M.131, §§3–10 hasta:)

es quien ha tenido una noche singular y excelente”.

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. El venerable Ānanda quedó satisfecho y deleitado con las palabras del Bienaventurado.

133. *Mahākaccānabhaddekaratta Sutta*

Mahā Kaccāna y una noche singular y excelente

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado estaba residiendo en Rājagaha en el parque de las aguas termales. Luego, cuando estaba cerca del amanecer, el venerable Samiddhi fue a las aguas termales para lavarse las extremidades. Después de bañarse, salió del agua y se quedó de pie, vestido con una túnica, secándose las extremidades. Luego, cuando la noche estaba bien avanzada, un cierto *deva*, de hermosa apariencia, que iluminaba el parque de las aguas termales, se acercó al venerable Samiddhi. De pie a un lado, el *deva* le dijo:

2. —Bhikkhu, ¿recuerda usted el resumen y la exposición de “Quien ha tenido una noche singular y excelente”?

—Amigo, no recuerdo el resumen y la exposición de “Quien ha tenido una noche singular y excelente”. Pero, amigo, ¿recuerdas tú el resumen y la exposición de “Alguien que ha tenido una noche singular y excelente”?

—Bhikkhu, yo tampoco recuerdo el resumen y la exposición de “Quien ha tenido una noche singular y excelente”. Pero, bhikkhu, ¿recuerda usted las estrofas de “Quien ha tenido una noche singular y excelente”?

—Amigo, no recuerdo las estrofas de “Quien ha tenido una noche singular y excelente”. Pero, amigo, ¿recuerdas tú las estrofas de “Quien ha tenido una noche singular y excelente”?

—Bhikkhu, yo tampoco recuerdo las estrofas de “Quien ha tenido una noche singular y excelente”. Pero, bhikkhu, aprenda el resumen y la exposición de “Quien ha tenido una noche singular y excelente”. Bhikkhu, domine el resumen y la exposición de “Quien ha tenido una noche singular y excelente”. Bhikkhu, recuerde el resumen y la exposición de “Quien ha tenido una noche singular y excelente”. Bhikkhu, el resumen y la exposición de “Quien ha tenido una noche singular y excelente” es beneficioso, pertenece a los fundamentos de la vida santa.

Eso fue lo que dijo el *deva*, quien inmediatamente se desvaneció.

3. Luego, cuando terminó la noche, el venerable Samiddhi fue a donde se encontraba el Bienaventurado. Después de rendirle homenaje, se sentó a un lado, contó al Bienaventurado todo lo ocurrido, y dijo: —Sería bueno, venerable señor, que el Bienaventurado me enseñara el resumen y la exposición de “Quien ha tenido una noche singular y excelente”.

4. —Entonces, bhikkhu, escucha y presta mucha atención a lo que voy a decir. —Sí, venerable señor, respondió el venerable Samiddhi. El Bienaventurado dijo:

5. “Que nadie reviva el pasado
o sobre el futuro cimente sus esperanzas;
porque el pasado ha quedado atrás
y el futuro no ha sido alcanzado.

En cambio, con agudeza introspectiva,
permítasele ver cada estado surgido en el presente;
permítasele saber eso y que esté seguro de ello,
invencible, inquebrantable.

Hoy el esfuerzo debe ser realizado;
mañana puede llegar la muerte, ¿quién lo sabe?,
no hay trato con la mortalidad
que pueda mantener alejada a ella y a sus hordas.

Pero quien mora enérgico,
inquebrantable, de día, de noche,
ese —ha dicho el Sabio Pacífico (*santo muni*)—
es quien ha tenido una noche singular y excelente”.

6. Eso es lo que dijo el Bienaventurado. Dicho esto, el Sublime se levantó de su asiento y entró en su morada.

7. Luego, poco después de que el Bienaventurado se hubo ido, los bhikkhus consideraron:¹ —Ahora, amigos, el Bienaventurado se ha levantado de su asiento y ha entrado en su morada después de dar un breve resumen, sin exponer el significado detallado. Ahora, ¿quién expondrá esto en detalle? Luego consideraron: —El venerable Mahā Kaccāna es alabado por el Maestro y estimado por sus sabios compañeros en la vida santa. Él es capaz de exponer el significado detallado. Supongamos que vamos a donde se encuentra y le preguntamos el significado de esto.

8. Entonces los bhikkhus fueron a donde se encontraba el venerable Mahā Kaccāna e intercambiaron saludos con él. Terminada esta cortés

y amable charla, se sentaron a un lado y le contaron lo sucedido, añadiendo: —Que el venerable Mahā Kaccāna nos lo explique.

9. [El venerable Mahā Kaccāna respondió:] —Amigos, es como si un hombre, necesitando duramen, buscando duramen, caminando errante en busca de duramen, pensara que el duramen debe buscarse entre las ramas y hojas de un gran árbol de pie poseído de duramen, después de haber pasado por encima de la raíz y el tronco. Y así es con ustedes, venerables señores, que piensan que se me debe preguntar sobre el significado de esto, después de que pasaron de largo al Bienaventurado cuando estaban cara a cara con el Maestro. Porque sabiendo, el Bienaventurado sabe; viendo, él ve; él es visión, él es conocimiento, él es el Dhamma, él es el Santo; él es el que expone, el proclamador, el esclarecedor del significado, el dador de lo Inmortal, el señor del Dhamma, el Tathāgata. Ese fue el momento en que debieron haberle preguntado al Bienaventurado el significado. Como se los dijera, deberían haberlo recordado.

10. —Ciertamente, amigo Kaccāna, sabiendo, el Bienaventurado sabe; viendo, él ve; él es visión... el Tathāgata. Ese fue el momento en que deberíamos haberle preguntado al Bienaventurado el significado. Como nos dijera, así deberíamos haberlo recordado. Sin embargo, el venerable Mahā Kaccāna es alabado por el Maestro y estimado por sus sabios compañeros en la vida santa. El venerable Mahā Kaccāna es capaz de exponer el significado detallado de este resumen dado en breve por el Bienaventurado sin exponer el significado detallado. Que el venerable Mahā Kaccāna lo exponga sin que le resulte problemático.

11. —Entonces escuchen, amigos, y estén atentos a lo que voy a decir. —Sí, amigo, respondieron los bhikkhus. El venerable Mahā Kaccāna dijo esto:

12. —Amigos, cuando el Bienaventurado se levantó de su asiento y entró en su morada después de haber hecho un breve resumen sin exponer el significado detallado, es decir:

“Que nadie reviva el pasado...
es quien ha tenido una noche singular y excelente”.

Entiendo que el significado detallado es el siguiente:

13. ¿Cómo, amigos, se revive el pasado? La conciencia de uno se vincula con el deseo y la lujuria² pensando: “Mi ojo era así en el pasado y las formas visibles eran así”.³ Debido a que la conciencia de uno está ligada al deseo y la lujuria, uno se deleita en eso. Cuando uno se deleita en eso, uno acude de regreso al pasado.

La conciencia de uno se vincula con el deseo y la lujuria pensando: “Mi oído era así en el pasado y los sonidos eran así... Mi nariz y los

olores... Mi lengua y los sabores... Mi cuerpo y las cosas tangibles... Mi mente era así en el pasado y los objetos mentales eran así". Debido a que la conciencia de uno está ligada con el deseo y la lujuria, uno se deleita en eso. Cuando uno se deleita en eso, uno acude de regreso al pasado. Así se acude de regreso al pasado.

14. ¿Y cómo no se acude de regreso al pasado? La conciencia de uno no está ligada al deseo y la lujuria pensando: "Mi ojo era así en el pasado y las formas visibles eran así". Debido a que la conciencia de uno no está ligada al deseo y la lujuria, uno no se deleita en eso. Cuando uno no se deleita en eso, uno no acude de regreso al pasado.

La conciencia de uno no está ligada al deseo y la lujuria pensando: "Mi oído era así en el pasado y los sonidos eran así... Mi nariz y los olores... Mi lengua y los sabores... Mi cuerpo y las cosas tangibles... Mi mente era así en el pasado y los objetos mentales eran así". Debido a que la conciencia de uno no está ligada al el deseo y la lujuria, uno no se deleita en eso. Cuando uno no se deleita en eso, uno no acude de regreso al pasado. Así es como uno no acude de regreso al pasado.

15. ¿Y cómo, amigos, se construye la esperanza en el futuro? Uno pone su corazón en obtener lo que aún no ha sido obtenido, pensando: "¡Que mi ojo sea así en el futuro y las formas visibles sean así!" Debido a que uno pone su corazón así, uno se deleita en eso. Cuando uno se deleita en eso, uno construye esperanza en el futuro.

Uno pone su corazón en obtener lo que aún no ha obtenido, pensando: "¡Que mi oído sea así en el futuro y los sonidos sean así... Que mi nariz y los olores... Que mi lengua y los sabores... Que mi cuerpo y los objetos tangibles... Que mi mente sea así en el futuro y que los objetos mentales sean así!". Debido a que uno pone su corazón así, uno se deleita en eso. Cuando uno se deleita en eso, uno construye esperanza en el futuro. Así es como se construye la esperanza en el futuro.

16. ¿Y cómo, amigos, no se alberga esperanza en el futuro? No se pone el corazón en obtener lo que aún no se ha obtenido, pensando: "¡Que mi ojo sea así en el futuro y que las formas visibles sean así!" Debido a que uno no pone el corazón así, uno no se deleita en eso. Cuando uno no se deleita en eso, uno no construye esperanza en el futuro.

Uno no pone su corazón en obtener lo que aún no se ha obtenido, pensando: "¡Que mi oído sea así en el futuro y los sonidos sean así... Que mi nariz y los olores... Que mi lengua y los sabores... Que mi cuerpo y los objetos tangibles... Que mi mente sea así en el futuro y los objetos mentales sean así!". Debido a que uno no pone su corazón así, uno no se deleita en eso. Cuando uno no se deleita en eso, uno no construye esperanza en el futuro. Así es como uno no construye la esperanza en el futuro.

17. ¿Y cómo es uno vencido con respecto a los estados surgidos en el presente? Con respecto al ojo y las formas visibles que surgen en el presente, la conciencia de uno está ligada al deseo y la lujuria por lo que surge en el presente. Debido a que la conciencia de uno está ligada al deseo y la lujuria, uno se deleita en eso. Cuando uno se deleita en eso, uno es vencido con respecto a los estados surgidos en el presente.

Con respecto al oído y los sonidos que surgen en el presente... la nariz y los olores... la lengua y los sabores... el cuerpo y los objetos tangibles... la mente y los objetos mentales que surgen en el presente, la conciencia de uno está ligada al deseo y la lujuria por lo que surge en el presente. Debido a que la conciencia de uno está ligada al deseo y la lujuria, uno se deleita en eso. Cuando uno se deleita en eso, uno es vencido con respecto a los estados surgidos en el presente. Así es como uno es vencido con respecto a los estados surgidos en el presente.

18. ¿Y cómo es uno invencible con respecto a los estados que surgen en el presente? Con respecto al ojo y las formas visibles que surgen en el presente, la conciencia de uno no está ligada al deseo y la lujuria por lo que surge en el presente. Debido a que la conciencia de uno no está ligada al deseo y la lujuria, uno no se deleita en eso. Cuando uno no se deleita en eso, uno es invencible con respecto a los estados que surgen en el presente.

Con respecto al oído y los sonidos que surgen en el presente... la nariz y los olores... la lengua y los sabores... el cuerpo y los objetos tangibles... la mente y los objetos mentales que surgen en el presente, la conciencia de uno no está ligada al deseo y la lujuria por aquello que ha surgido en el presente. Debido a que la conciencia de uno no está ligada al deseo y la lujuria, uno no se deleita en eso. Cuando uno no se deleita en eso, uno es invencible con respecto a los estados que surgen en el presente. Así es como uno es invencible con respecto a los estados que surgen en el presente.

19. Amigos, cuando el Bienaventurado se levantó de su asiento y entró en su morada después de haber hecho un breve resumen sin exponer el significado detallado, es decir:

“Que nadie reviva el pasado...
es quien ha tenido una noche singular y excelente”.

Entiendo que el significado detallado de este resumen es así. Ahora, amigos, si quieren, vayan al Bienaventurado y pregúntenle sobre el significado de esto. Como el Bienaventurado se los explique, así deben recordarlo.

20. Entonces los bhikkhus, habiéndose deleitado y regocijado con las palabras del venerable Mahā Kaccāna, se levantaron de sus asientos y fueron hacia el Bienaventurado. Después de rendirle homenaje, se sentaron a un lado y le contaron al Bienaventurado todo lo que había sucedido después de su partida, y agregaron: — Entonces, venerable señor, fuimos a ver al venerable Mahā Kaccāna y le preguntamos sobre el significado. El venerable Mahā Kaccāna nos explicó el significado de estos términos, declaraciones y frases.

21. —Mahā Kaccāna es sabio, bhikkhus, Mahā Kaccāna tiene una gran sabiduría. Si me hubieran preguntado el significado de esto, lo habría explicado de la misma manera que lo ha explicado Mahā Kaccāna. Tal es su significado, y así deben recordarlo.

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. Los bhikkhus estuvieron satisfechos y deleitados con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.133

1. Hasta el párrafo 12, como en M.18, §§10–15.
2. NT: En la traducción de este *sutta* Bhikkhu Bodhi y el venerable Sujato traducen el término *chandarāgappaṭibaddham* como “vinculado [atado] al deseo y la lujuria”. En otros contextos se utilizan los términos anhelo, avidez, para designar al vocablo pāli *taṇhā*, cuya traducción al inglés más común es craving (anhelo, sed, deseo vehemente). Sin embargo, en ocasiones el término también es traducido como “lujuria”. En el diccionario de P.A. Buddhadatta *chandarāga* es traducido como “deseo excitante”. Para una discusión adicional relacionada al término, ver: n.25, M.43.
3. MA: En los dos *suttas* anteriores y en el siguiente, el Buda estableció el esquema y el análisis a través de los cinco agregados, pero aquí lo estableció para que pudiera ser analizado en base a las doce bases sensoriales. Entendiendo la intención del Buda, el venerable Mahā Kaccāna habló como lo hizo, y debido a su habilidad para comprender el método, incluso cuando no se mostraba explícitamente, el Buda lo nombró el discípulo más destacado en explicar en detalle una enseñanza expuesta brevemente.

134. *Lomasakangiyabhaddekaratta Sutta*

Lomasakangiya y una noche singular y excelente

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado estaba viviendo en Sāvattḥī, en el Bosquecillo de Jeta, el parque de Anāthapiṇḍika. Ahora bien, en esa ocasión el venerable Lomasakangiya estaba viviendo en el país de los Sakya, en Kapilavatthu, en el parque de Nigrodha.¹

2. Entonces, cuando la noche estaba bien avanzada, Candana, un joven *deva* de hermosa apariencia que iluminó todo el parque de Nigrodha, se acercó al venerable Lomasakangiya. De pie a un lado, Candana, el joven *deva*, le dijo:

—Bhikkhu, ¿recuerdas el resumen y la exposición de “Quien ha Tenido una noche singular y excelente”?

—Amigo, no recuerdo el resumen y la exposición de “Quien ha tenido una noche singular y excelente”. Pero, amigo, ¿recuerdas el resumen y la exposición de “Quien ha tenido una noche singular y excelente”?

—Bhikkhu, yo tampoco recuerdo el resumen y la exposición de “Quien ha tenido una noche singular y excelente”. Pero, bhikkhu, ¿recuerdas la estrofa de “Quien ha tenido una noche singular y excelente”?

—Amigo, no recuerdo la estrofa de “Quien ha tenido una noche singular y excelente”. Pero, amigo, ¿recuerdas la estrofa de “Quien ha Tenido una noche singular y excelente”?

—Bhikkhu, recuerdo la estrofa de “Quien ha tenido una noche singular y excelente”.

—Pero, amigo, ¿de qué manera recuerdas la estrofa de “Quien ha tenido una noche singular y excelente”?

—Bhikkhu, en una ocasión el Bienaventurado residía entre los devas del cielo de Tāvātimsa, en la piedra de mármol rojo, en la raíz del árbol Pāricchattaka.² Allí, el Bienaventurado recitó el resumen y la

exposición de “Quien ha tenido una noche singular y excelente” a los *devas* del cielo de Tāvātimsa:

3. “Que nadie reviva el pasado
o sobre el futuro cimente sus esperanzas;
porque el pasado ha quedado atrás
y el futuro no ha sido alcanzado.

En cambio, con agudeza introspectiva,
permítasele ver cada estado surgido en el presente;
permítasele saber eso y que esté seguro de ello,
invencible, inquebrantable.

Hoy el esfuerzo debe ser realizado;
mañana puede llegar la muerte, ¿quién lo sabe?
No hay trato con la mortalidad
que pueda mantenerla alejada a ella y a sus hordas.

Pero quien mora enérgico,
inquebrantable, de día, de noche,
ese —ha dicho el Sabio Pacífico (santo muni)—
es quien ha tenido una noche singular y excelente”.

4. Bhikkhu, así recuerdo la estrofa de “Quien ha tenido una noche singular y excelente”. Bhikkhu, aprende el resumen y la exposición de “Quien ha tenido una noche singular y excelente”. Bhikkhu, domina el resumen y la exposición de “Quien ha tenido una noche singular y excelente”. Bhikkhu, recuerda el resumen y la exposición de “Quien ha tenido una noche singular y excelente”. Bhikkhu, el resumen y la exposición de “Quien ha tenido una noche singular y excelente” es beneficioso, pertenece a los fundamentos de la vida santa.

Eso es lo que dijo Candana, la joven deidad, quien luego se desvaneció de inmediato.

5. Luego, cuando terminó la noche, el venerable Lomasakangiya ordenó su lugar de descanso y, tomando su cuenco y su túnica exterior, se dispuso a viajar por etapas hasta Sāvathī. Finalmente llegó a Sāvathī y fue a donde se encontraba el Bienaventurado en el Bosquecillo de Jeta, el parque de Anāthapiṇḍika. Después de rendirle homenaje, se sentó a un lado, contó al Bienaventurado todo lo ocurrido, y dijo: —Bueno sería, venerable señor, que el Bienaventurado me enseñara el resumen y la exposición de “Quien ha tenido una noche singular y excelente”.

6. —Bhikkhu, ¿conoces a esa joven deidad?
—No, venerable señor.

—Bhikkhu, esa joven deidad se llama Candana. Él sigue el Dhamma, le presta atención, lo ocupa con toda su mente, lo escucha con oídos ansiosos. Entonces, bhikkhu, escucha y presta mucha atención a lo que voy a decir.

—Sí, venerable señor, respondió el venerable Lomasakangiya al Bienaventurado. El Bienaventurado dijo esto:

7-14. “Que nadie reviva el pasado...

(Repetir todo el Sutta M.131, §§3-10 hasta:)

es quien ha tenido una noche singular y excelente”.

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. El Venerable Lomasakangiya estuvo satisfecho y deleitado con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.134

1. BB: Según el comentario a Thag, el venerable Lomasakangiya había sido un bhikkhu en la época del Buda Kassapa. Después de que el Buda Kassapa enseñó el *Bhaddekaratta Sutta*, cierto bhikkhu habló sobre ello a Lomasakangiya. Incapaz de entenderlo, exclamó: “¡Que en un futuro yo pueda enseñarte este *sutta*!” El otro respondió: “¡Que yo pueda preguntarte sobre el mismo!” En la época del relato, Lomasakangiya nació en una familia Sakya en Kapilavatthu, mientras que el otro bhikkhu se convirtió en el *deva* Candana.
2. MA explica que esto ocurrió en el séptimo año después de la iluminación del Buda, en el momento en que pasó los tres meses de la temporada de lluvias en el cielo de los Treinta y Tres enseñando el Abhidhamma a los *devas* que se habían reunido provenientes de diez mil sistemas mundiales.

135. *Cūḷakammavibhaṅga Sutta*

La exposición menor acerca del *kamma*

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado residía en Sāvattthī, en el Bosquecillo de Jeta, el parque de Anāthapiṇḍika.

2. Entonces el estudiante brahmán Subha, el hijo de Todeyya, fue a donde se encontraba el Bienaventurado e intercambió saludos con él.¹ Cuando terminó esta conversación cortés y amable, se sentó a un lado y le preguntó al Bienaventurado:

3. —Maestro Gautama, ¿Cuál es la causa y condición por la cual los seres humanos son vistos como inferiores y superiores? Ya que es evidente que las personas son efímeras y longevas, enfermizas y sanas, feas y hermosas, poco influyentes e influyentes, pobres y ricos, de baja y alta cuna, necias y sabias. Maestro Gautama, ¿Cuál es la causa y condición por la cual los seres humanos son inferiores y superiores?

4. —Estudiante, los seres son dueños de sus acciones, herederos de sus acciones; se originan de sus acciones, están ligados a sus acciones, tienen sus acciones como su refugio. Es la acción la que distingue a los seres como inferiores y superiores.

—No entiendo en detalle el significado de la declaración del Maestro Gautama, que expuso brevemente sin elaborar el significado en detalle. Sería bueno si el Maestro Gautama me enseñara el Dhamma para que pueda entender en detalle el significado de la declaración del Maestro Gautama.

—Entonces, estudiante, escucha y presta atención a lo que voy a decir.

—Sí, señor, respondió el estudiante brahmán Subha. El Bienaventurado dijo esto:

5. —Aquí, estudiante, algún hombre o mujer mata a los seres vivos y es homicida, sanguinario, dado a los golpes y a la violencia, despiadado con los seres vivos. Por realizar y emprender tal acción, al disolverse el cuerpo —después de la muerte— reaparece en un estado de privación, en un destino infeliz, en la perdición, incluso en el infierno. Pero si, tras disolverse el cuerpo —después de la muerte—

no reaparece en un estado de privación, en un destino infeliz, en la perdición, en el infierno, sino que vuelve al estado humano, entonces dondequiera que renazca es de vida corta.² Estudiante, esta es la vía que conduce a una vida corta, propiamente, uno mata seres vivientes y es asesino, de manos ensangrentadas, dado a los golpes y a la violencia, despiadado con los seres vivos.

6. Pero aquí, estudiante, algún hombre o mujer, abandonando la matanza de seres vivos, se abstiene de matar seres vivos; con la vara y el arma dejadas a un lado, dócil y bondadoso, permanece compasivo con todos los seres vivientes. Por realizar y emprender tal acción, al disolverse el cuerpo —después de la muerte— reaparece en un destino feliz, aun en el mundo celestial. Pero si, tras disolverse el cuerpo —después de la muerte— no reaparece en un destino feliz, en el mundo celestial, sino que vuelve al estado humano, entonces dondequiera que renazca será de larga vida.³ Este es el camino, estudiante, que conduce a la larga vida, es decir, el abandonar la matanza de seres vivos, absteniéndose de matar seres vivos; con la vara y el arma dejadas a un lado, dócil y bondadoso, uno permanece compasivo con todos los seres vivientes.

7. Aquí, estudiante, algún hombre o mujer es dado a herir a los seres con la mano, con un terrón, con un palo, o con un cuchillo. Por realizar y emprender tal acción, al disolverse el cuerpo —después de la muerte— reaparece en un estado de privación... Pero si, en cambio vuelve al estado humano, entonces, dondequiera que renazca es enfermizo. Este es el camino, estudiante, que conduce a la enfermedad, a saber, uno es dado a herir a los seres con la mano, con un terrón, con un palo o con un cuchillo.

8. Pero aquí, estudiante, algún hombre o mujer no es dado a herir a los seres con la mano, con un terrón, con un palo o con un cuchillo. Por realizar y emprender tal acción, al disolverse el cuerpo —después de la muerte— reaparece en un destino feliz... Pero si, en cambio vuelve al estado humano, entonces, dondequiera que renazca será sano. Este es el camino, estudiante, que conduce a la salud, es decir, no se es dado a herir a los seres con la mano, con un terrón, con un palo o con un cuchillo.

9. Aquí, estudiante, algún hombre o mujer es de carácter colérico e irritable; incluso cuando se le critica un poco, se ofende, se enfada, se muestra hostil y resentido, y muestra ira, odio y amargura. Por realizar y emprender tal acción... reaparece en un estado de privación... Pero si, en cambio esa persona... vuelve al estado humano, entonces, dondequiera que renace es fea. Este es el camino, estudiante, que conduce a la fealdad, es decir, uno es de carácter colérico e irritable... y muestra ira, odio y amargura.

10. Pero aquí, estudiante, algún hombre o mujer no es de carácter colérico e irritable; incluso cuando se le critica mucho, no se ofende, no se enfada, no se muestra hostil ni guarda rencor, y no muestra ira, odio y amargura. Por realizar y emprender tal acción... esa persona reaparece en un destino feliz... Pero si, en cambio regresa al estado humano, entonces, dondequiera que renace es hermosa. Este es el camino, estudiante, que lleva a la persona a ser bella, es decir, uno no tiene un carácter colérico e irritable... y no muestra ira, odio y amargura.

11. Aquí, estudiante, algún hombre o mujer es envidioso, una persona que, presa de envidia, se resiente y guarda rencor debido a las ganancias, el honor, el respeto, la reverencia, los saludos y la veneración recibidos por otros. Debido a que realiza y emprende tal acción... esa persona reaparece en un estado de privación... Pero en cambio, si regresa al estado humano, entonces, dondequiera que renazca, no tendrá influencia. Este es el camino, estudiante, que lleva a ser poco influyente, es decir, por razón de tener envidia... de las ganancias, el honor, el respeto, la reverencia, los saludos y la veneración que reciben los demás.

12. Pero aquí, estudiante, algún hombre o mujer no es envidioso, uno que no envidia, no guarda rencor ni le duelen las ganancias, el honor, el respeto, la reverencia, los saludos y la veneración recibidos por otros. Por realizar y emprender tal acción... esa persona reaparece en un destino feliz... Pero en cambio, si regresa al estado humano, entonces, donde sea que renazca, es influyente. Este es el camino, estudiante, que lleva a ser influyente, es decir, debido a que no se tiene envidia... de las ganancias, el honor, el respeto, la reverencia, los saludos y la veneración recibidos por los demás.

13. Aquí, estudiante, algún hombre o mujer no da comida, bebida, ropa, carruajes, guirnaldas, perfumes, ungüentos, camas, morada y lámparas a *samanas* o brahmanes. Por realizar y emprender tal acción... esa persona reaparece en un estado de privación... Pero en cambio, si regresa al estado humano, entonces, dondequiera que renazca es pobre. Este es el camino, estudiante, que conduce a la pobreza, es decir, debido a que uno no da comida... y lámparas a los *samanas* o brahmanes.

14. Pero aquí, estudiante, algún hombre o mujer da comida... y lámparas a *samanas* o brahmanes. Por realizar y emprender tal acción... esa persona reaparece en un destino feliz... Pero en cambio, si regresa al estado humano, entonces, dondequiera que renazca será una persona rica. Este es el camino, estudiante, que conduce a la riqueza, es decir, debido a que se da comida... y lámparas a los *samanas* o brahmanes.

15. Aquí, estudiante, algún hombre o mujer es obstinado y arrogante; no rinde homenaje a quien debe recibir homenaje, no se levanta por aquel en cuya presencia debe levantarse, no ofrece asiento a quien merece asiento, no da paso a quien debe dar paso, y no honra, respeta, reverencia ni venera a quien debe ser honrado, respetado, reverenciado y venerado. Por realizar y emprender tal acción... esa persona reaparece en un estado de privación... Pero en cambio, si regresa al estado humano, entonces, dondequiera que renazca es de baja cuna. Este es el camino, estudiante, que lleva a la baja cuna, es decir, debido a que se es obstinado y arrogante... y no honra, respeta, reverencia ni venera a quien debe ser honrado, respetado, reverenciado y venerado.

16. Pero aquí, estudiante, algún hombre o mujer no es obstinado y arrogante; rinde homenaje a quien debe recibir homenaje, se levanta por aquella persona en cuya presencia debe levantarse, ofrece un asiento a quien merece un asiento, da paso a quien debe dar paso, y honra, respeta, reverencia, y venera a quien debe ser honrado, respetado, reverenciado y venerado. Por realizar y emprender tal acción... esa persona reaparece en un destino feliz... Pero si, en cambio regresa al estado humano, entonces, dondequiera que renazca será de alta cuna. Este es el camino, estudiante, que conduce a la alta cuna, es decir, debido a que no se es obstinado y arrogante... y honra, respeta, reverencia y venera a quien debe ser honrado, respetado, reverenciado y venerado.

17. Aquí, estudiante, algún hombre o mujer no visita a un *samaṇa* o a un brahmán ni le pregunta: “Venerable señor, ¿qué es saludable? ¿qué es malsano? ¿qué es reprochable? ¿qué está libre de culpa? ¿qué se debe cultivar? ¿qué no se debe cultivar? ¿qué tipo de acción conducirá a mi daño y sufrimiento durante mucho tiempo? ¿qué tipo de acción conducirá a mi bienestar y felicidad por un largo tiempo?” Debido a que no realiza ni emprende tal acción... esa persona reaparece en un estado de privación... Pero en cambio, si regresa al estado humano, entonces, dondequiera que renace es una persona estúpida. Este es el camino, estudiante, que conduce a la estupidez, es decir, debido a que uno no visita a un *samaṇa* o a un brahmán y no hace tales preguntas.

18. Pero aquí, estudiante, algún hombre o mujer visita a un *samaṇa* o a un brahmán y le pregunta: “Venerable señor, ¿qué es saludable?... ¿qué tipo de acción me llevará a mi bienestar y felicidad por un largo tiempo?”, debido a que realiza y emprende tal acción... reaparece en un destino feliz... Pero en cambio, si vuelve al estado humano, entonces dondequiera que renazca es una persona sabia. Este es el camino, estudiante, que conduce a la sabiduría, es decir, debido a que uno visita a un *samaṇa* o brahmán y le hace tales preguntas.

19. Así, estudiante, el camino que lleva a la vida corta hace que la gente viva poco tiempo, el camino que lleva a la vida larga hace que la gente sea longeva; el camino que lleva a la enfermedad hace que la gente sea enfermiza, el camino que lleva a la salud hace que la gente sea sana; el camino que lleva a la fealdad vuelve fea a la gente, el camino que lleva a la belleza hace que la gente sea bella; el camino que lleva a ser poco influyente hace que la gente no sea influyente, el camino que lleva a ser influyente hace que la gente sea influyente; el camino que lleva a la pobreza hace que la gente sea pobre, el camino que lleva a la riqueza hace que la gente sea rica; el camino que conduce a un nacimiento de baja cuna hace que la gente sea de baja cuna, el camino que conduce a un nacimiento de alta cuna hace que la gente sea de alta cuna; el camino que lleva a la estupidez hace que la gente sea estúpida, el camino que lleva a la sabiduría hace que la gente sea sabia.

20. Los seres son dueños de sus acciones, estudiante, herederos de sus acciones; se originan de sus acciones, están ligados a sus acciones, tienen sus acciones como su refugio. Es la acción la que distingue a los seres como inferiores y superiores.

21. Cuando se dijo esto, el estudiante brahmán Subha, el hijo de Todeyya, dijo al Bienaventurado: —¡Magnífico, Maestro Gautama! ¡Magnífico, Maestro Gautama! El Maestro Gautama ha aclarado el Dhamma de muchas maneras, como si estuviera poniendo de pie lo que se había derribado, revelando lo que estaba oculto, mostrando el camino a alguien que estaba perdido, o levantando una lámpara en la oscuridad para que aquellos con vista puedan ver formas visibles. Voy al Maestro Gautama en busca de refugio, y al Dhamma y al Saṅgha de los bhikkhus. Que el Maestro Gautama me recuerde como un seguidor laico que ha ido a él en busca de refugio de por vida.

NOTAS M.135

1. Ver M.99. Según MA, su padre, el brahmán Todeyya, renació como perro en su propia casa debido a su extrema tacañería. El Buda lo identificó ante Subha haciendo que el perro desenterrara un tesoro escondido que el padre de Subha había enterrado antes de su muerte. Esto inspiró la confianza de Subha en el Buda y lo impulsó a acercarse y preguntar sobre el funcionamiento del *kamma*.
2. BB: Si el *kamma* de matar determina directamente el modo de renacer, producirá renacimiento en uno de los estados de privación. Pero si un *kamma* saludable produce un renacimiento humano (y el renacimiento como ser humano es siempre el resultado de un *kamma* saludable), el *kamma* de matar operará de una manera contraria a la del *kamma* generador del renacimiento, causando diversas adversidades que pueden dar lugar a una muerte prematura. El mismo principio se aplica a los casos posteriores en los que el *kamma* malsano llega a la madurez en una existencia humana: en cada caso, el *kamma* malsano contrarresta el *kamma* saludable responsable del renacimiento humano propiciando un tipo específico de desgracia correspondiente a la misma cualidad que lo distingue.
3. BB: En este caso, el *kamma* saludable de abstenerse de matar puede ser directamente responsable del renacimiento celestial o de la longevidad en la existencia humana. El mismo principio se aplica en todos los pasajes sobre la maduración del *kamma* saludable.

136. *Mahākammavibhanga Sutta*

La exposición mayor acerca del *kamma*

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado estaba viviendo en Rājagaha, en el Bosquecillo de Bambúes, el santuario de las ardillas.

2. Ahora bien, en esa ocasión el venerable Samiddhi estaba viviendo en una cabaña en el bosque. Entonces, el asceta errante (*paribbājaka*) Potaliputta, mientras deambulaba y caminaba para hacer ejercicio, se dirigió al venerable Samiddhi e intercambió saludos con él. Cuando terminó esta cortés y amable charla, se sentó a un lado y dijo al venerable Samiddhi:

—Amigo Samiddhi, escuché y aprendí esto de los propios labios del samaṇa Gautama: “La acción corporal es en vano, la acción verbal es en vano, sólo la acción mental es real”. Y: “existe ese logro tal que, al entrar en él, uno no siente nada en absoluto”.¹

—No digas eso, amigo Potaliputta, no digas eso. No tergiverses al Bienaventurado; no es bueno tergiversar al Bienaventurado. El Bienaventurado no hablaría así: “La acción corporal es en vano, la acción verbal es en vano, sólo la acción mental es real”. Pero, amigo, existe ese logro tal que, al entrar en él, uno no siente nada en absoluto.

—¿Hace cuánto tiempo que saliste [de la vida hogareña a la vida sin hogar], amigo Samiddhi?

—No mucho, amigo: tres años.

—Ahora bien, ¿qué le diremos a los bhikkhus mayores, cuando un bhikkhu joven piensa que el Maestro deba ser defendido de esta manera? Amigo Samiddhi, después de haber realizado una acción intencional por medio del cuerpo, la palabra o la mente, ¿qué es lo que siente uno?

—Habiendo realizado una acción intencional a través del cuerpo, la palabra o la mente, uno siente sufrimiento, amigo Potaliputta.

Entonces, sin aprobar ni desaprobar las palabras del venerable Samiddhi, el mendicante Potaliputta se levantó de su asiento y partió.

3. Poco después de que el paribbājaka Potaliputta se fuera, el venerable Samiddhi fue a donde se encontraba el venerable Ānanda e

intercambió saludos con él. Cuando esta cortés y amable charla hubo terminado, se sentó a un lado e informó al venerable Ānanda de toda su conversación con el paribbājaka Potaliputta. Después de haber hablado, el venerable Ānanda le dijo: —Amigo Samiddhi, esta conversación debe ser contada al Bienaventurado. Ven, acerquémonos al Bienaventurado y digámosle esto. Como nos lo explique el Bienaventurado, así lo tendremos en cuenta. —Sí, amigo, respondió el venerable Samiddhi.

4. Entonces el venerable Ānanda y el venerable Samiddhi fueron juntos hacia el Bienaventurado, y después de rendirle homenaje, se sentaron a un lado. El venerable Ānanda informó al Bienaventurado de toda la conversación entre el venerable Samiddhi y el paribbājaka Potaliputta.

5. Cuando hubo terminado, el Bienaventurado le dijo al venerable Ānanda: —Ānanda, ni siquiera recuerdo haber visto nunca al paribbājaka Potaliputta, entonces, ¿cómo pudo haber habido esta conversación? Aunque la pregunta del paribbājaka Potaliputta debería haber sido analizada antes de ser respondida, este hombre equivocado, Samiddhi, la ha respondido unilateralmente.

6. Dicho esto, el venerable Udāyin dijo al Bienaventurado: —Venerable señor, tal vez el venerable Samiddhi habló así refiriéndose al principio de que: “Todo lo que se siente está incluido en el sufrimiento”.²

Entonces el Bienaventurado se dirigió al venerable Ānanda: —Mira, Ānanda, cómo interfiere este hombre equivocado Udāyin. Yo sabía, Ānanda, que este hombre equivocado, Udāyin, interferiría indebidamente en este momento. Desde el principio, el paribbājaka Potaliputta había preguntado acerca de los tres tipos de sensación. Este hombre equivocado Samiddhi habría respondido correctamente al paribbājaka Potaliputta si, cuando se le preguntó así, hubiera explicado: “Amigo Potaliputta, habiendo realizado una acción intencional por medio del cuerpo, la palabra o la mente [*cuyo resultado deba sentirse*] como placentero, uno siente placer. Habiendo realizado una acción intencional a través del cuerpo, la palabra o la mente [*cuyo resultado deba sentirse*] como doloroso, uno siente dolor. Habiendo realizado una acción intencional a través del cuerpo, la palabra o la mente [*cuyo resultado deba sentirse*] como *ni dolor ni placer*, uno siente *ni dolor ni placer*”. Pero ¿quiénes son estos ascetas errantes tontos e irreflexivos de otras sectas que pudieran entender la gran exposición acerca de la acción del Tathāgata? Deberías escuchar, Ānanda, al Tathāgata mientras expone la gran exposición de la acción.

7. —Este es el momento, Bienaventurado, esta es la ocasión, Sublime, para que el Bienaventurado exponga la gran exposición de la acción. Habiéndolo oído del Bienaventurado, los bhikkhus lo recordarán.

—Entonces escucha, Ānanda, y presta mucha atención a lo que diré.

—Sí, venerable señor, respondió el venerable Ānanda. El Bienaventurado dijo esto:

8. —Ānanda,³ hay cuatro tipos de personas que se encuentran en el mundo. ¿Cuáles cuatro? Aquí, alguna persona mata a los seres vivientes, toma lo que no se le da, se comporta incorrectamente respecto a los placeres sensoriales, habla con falsedad, habla con malicia, habla con dureza, chismea; es codicioso, tiene una mente de mala voluntad y tiene una noción equivocada. Al disolverse el cuerpo, después de la muerte, reaparece en un estado de privación, en un destino infeliz, en la perdición, incluso en el infierno.

Pero aquí, alguna persona mata seres vivos... y tiene una noción equivocada. Al disolverse el cuerpo, después de la muerte, reaparece en un destino feliz, incluso en el mundo celestial.

Aquí, alguien se abstiene de matar seres vivientes, de tomar lo que no es dado, de la conducta incorrecta respecto a los placeres sensoriales, de la palabra falsa, de la palabra maliciosa, de la palabra ruda, del chisme; no es codicioso, su mente no tiene mala voluntad y tiene una noción correcta. Al disolverse el cuerpo, después de la muerte, reaparece en un destino feliz, incluso en el mundo celestial.

Pero aquí, alguna persona se abstiene de matar seres vivos... y tiene una noción correcta. Al disolverse el cuerpo, después de la muerte, reaparece en un estado de privación, en un destino infeliz, en la perdición, incluso en el infierno.

9. Aquí, Ānanda, por medio de la energía, el esfuerzo, la devoción, la diligencia y la atención correcta, algún *samaṇa* o brahmán alcanza tal concentración mental que, cuando su mente está concentrada, con el ojo divino, que está purificado y supera al humano, ve a esa persona aquí que mata a los seres vivos... y tiene una noción equivocada, y ve que, al disolverse el cuerpo, después de la muerte, ha reaparecido en un estado de privación, en un destino infeliz, en la perdición, incluso en el infierno. Él dice así: “Ciertamente, hay malas acciones, resultado de una mala conducta; porque vi a una persona aquí que mató a los seres vivos... y tenía una noción equivocada, y veo que, al disolverse el cuerpo, después de la muerte, ha reaparecido en un estado de privación... incluso en el infierno”. Él dice así: “Al disolverse el cuerpo, después de la muerte, todo aquel que mata a los seres vivos... y tiene una noción equivocada reaparece en un estado de privación... incluso en el infierno. Los que saben así, saben correctamente; los que piensan lo contrario se equivocan”. Así, se adhiere obstinadamente a lo que él mismo ha conocido, visto y descubierto, insistiendo en que: “Sólo esto es verdad, todo lo demás está equivocado”.

10. Pero aquí, Ānanda, por medio de la energía... algún *samaṇa* o brahmán alcanza tal concentración mental que, cuando su mente está concentrada, con el ojo divino, que está purificado y supera al humano, ve a una persona que aquí mata a los seres vivos... y tiene una noción equivocada, y ve que, en la disolución del cuerpo, después de la muerte, ha reaparecido en un destino feliz, incluso en el mundo celestial. Él dice así: “Ciertamente, no hay malas acciones, no hay resultado de la mala conducta; porque vi aquí a una persona que mató a los seres vivos... y tuvo una noción equivocada, y veo que, al disolverse el cuerpo, después de la muerte, ha reaparecido en un destino feliz, incluso en el mundo celestial”. Y dice así: “Al disolverse el cuerpo, después de la muerte, todo aquel que mata a los seres vivos... y tenía una noción equivocada reaparece en un destino feliz, incluso en el mundo celestial. Los que saben así saben correctamente; los que piensan lo contrario se equivocan”. Así, se adhiere obstinadamente a lo que él mismo ha conocido, visto y descubierto, insistiendo en que: “Sólo esto es verdad, todo lo demás está equivocado”.

11. Aquí, Ānanda, por medio de la energía... algún *samaṇa* o brahmán alcanza tal concentración mental que, cuando su mente está concentrada, con el ojo divino, que está purificado y supera al humano, ve a esa persona aquí que se abstiene de matar a los seres vivos... y tiene una noción correcta, y ve que, en la disolución del cuerpo, después de la muerte, ha reaparecido en un destino feliz, incluso en el mundo celestial. Él dice así: “Ciertamente, hay buenas acciones, hay resultado de la buena conducta; porque vi aquí a una persona que se abstuvo de matar a los seres vivientes... y tenía la noción correcta, y veo que, al disolverse el cuerpo, después de la muerte, ha reaparecido en un destino feliz, incluso en el mundo celestial”. Él dice así: “Al disolverse el cuerpo, después de la muerte, todo aquel que se abstiene de matar a los seres vivos... y tiene una noción correcta, reaparece en un destino feliz, incluso en el mundo celestial. Los que saben así, saben correctamente; los que piensan lo contrario se equivocan”. Así, se adhiere obstinadamente a lo que él mismo ha conocido, visto y descubierto, insistiendo en que: “Sólo esto es verdad, todo lo demás está equivocado”.

12. Pero aquí, Ānanda, por medio de la energía... algún *samaṇa* o brahmán alcanza tal concentración mental que, cuando su mente está concentrada, con el ojo divino, que está purificado y supera al humano, ve que una persona aquí se abstiene de matar a los seres vivos... y tiene una noción correcta, y ve que, al disolverse el cuerpo, después de la muerte, reaparece en un estado de privación, en un destino infeliz, en la perdición, incluso en el infierno. Él dice así: “Ciertamente, no hay buenas acciones, no hay resultado de la buena

conducta; porque vi aquí a una persona que se abstenía de matar seres vivos... y tenía la noción correcta, y veo que, en la disolución del cuerpo, después de la muerte, ha reaparecido en un estado de privación... incluso en el infierno". Él dice así: "Tras la disolución del cuerpo, después de la muerte, todo el que se abstiene de matar seres vivos... y tiene una noción recta reaparece en un estado de privación... incluso en el infierno. Los que saben así saben correctamente; los que piensan lo contrario se equivocan". Así, se adhiere obstinadamente a lo que él mismo ha conocido, visto y descubierto, insistiendo en que: "Sólo esto es verdad, todo lo demás está equivocado".

13. Allí, Ānanda,⁴ cuando un *samaṇa* o un brahmán dice: "Ciertamente, hay malas acciones, hay resultado de la mala conducta", le concedo esto. Cuando dice: "Vi a una persona aquí que mató a seres vivos... y tenía una noción equivocada, y veo que, en la disolución del cuerpo, después de la muerte, ha reaparecido en un estado de privación... incluso en el infierno", también le concedo esto. Pero cuando dice: "Al disolverse el cuerpo, después de la muerte, todo el que mata a los seres vivos... y tiene una noción equivocada reaparece en un estado de privación... incluso en el infierno", no le concedo esto. Y cuando dice: "Los que saben así, saben bien, y se equivocan los que piensan lo contrario", tampoco le concedo esto. Y cuando se adhiere obstinadamente a lo que él mismo ha conocido, visto y descubierto, insistiendo en que: "Sólo esto es verdad, todo lo demás está equivocado"; tampoco le concedo esto. ¿Por qué es eso? Porque, Ānanda, el conocimiento del Tathāgata de la gran exposición de la acción es diferente.

14. Ahí, Ānanda, cuando un *samaṇa* o un brahmán dice: "Ciertamente, no hay malas acciones, no hay resultado de la mala conducta", yo no le concedo esto. Cuando dice: "Vi a una persona aquí que mató a los seres vivos... y tenía una noción equivocada, y veo que, al disolverse el cuerpo, después de la muerte, ha reaparecido en un destino feliz, incluso en el mundo celestial", le concedo esto. Pero cuando dice: "Al disolverse el cuerpo, después de la muerte, todo el que mata a los seres vivos... y tiene una noción equivocada reaparece en un destino feliz, incluso en el mundo celestial", no le concedo esto. Y cuando dice: "Los que saben así saben bien, y se equivocan los que piensan lo contrario", tampoco le concedo esto. Y cuando se adhiere obstinadamente a lo que él mismo ha conocido, visto y descubierto, insistiendo en que: "Sólo esto es verdad, todo lo demás está equivocado", tampoco le concedo esto. ¿Por qué es eso? Porque, Ānanda, el conocimiento del Tathāgata de la gran exposición de la acción es diferente.

15. Allí, Ānanda, cuando un *samaṇa* o un brahmán dice: "Ciertamente, hay buenas acciones, hay resultado de la buena conducta", le

concedo esto. Y cuando dice: “Vi a una persona aquí que se abstenía de matar a los seres vivos... y tenía una noción correcta, y veo que, en la disolución del cuerpo, después de la muerte, ha reaparecido en un destino feliz, incluso en el mundo celestial”, también le concedo esto. Pero cuando dice: “Al disolverse el cuerpo, después de la muerte, todo el que se abstiene de matar a los seres vivos... y tiene una noción correcta reaparece en un destino feliz, incluso en el mundo celestial”, no le concedo esto. Y cuando dice: “Los que saben así saben bien, y se equivocan los que piensan lo contrario”, tampoco le concedo esto. Y cuando se adhiere obstinadamente a lo que él mismo ha conocido, visto y descubierto, insistiendo en que: “Sólo esto es verdad, todo lo demás está equivocado”, tampoco le concedo esto. ¿Por qué es eso? Porque, Ānanda, el conocimiento del Tathāgata de la gran exposición acerca de la acción es diferente.

16. Allí, Ānanda, cuando un *samaṇa* o un brahmán dice: “Ciertamente, no hay buenas acciones, no hay resultado de la buena conducta”, no le concedo esto. Cuando dice: “Vi a una persona aquí que se abstuvo de matar a los seres vivos... y tenía una noción correcta, y veo que, en la disolución del cuerpo, después de la muerte, ha reaparecido en un estado de privación... incluso en el infierno”, le concedo esto. Pero cuando dice: “Tras la disolución del cuerpo, después de la muerte, todo el que se abstenga de matar a los seres vivos... y tenga una noción correcta reaparece en un estado de privación... incluso en el infierno”, no le concedo esto. Y cuando dice: “Aquellos que saben así saben bien, y se equivocan los que piensan lo contrario”, tampoco le concedo esto. Y cuando se adhiere obstinadamente a lo que él mismo ha conocido, visto y descubierto, insistiendo en que: “Sólo esto es verdad, todo lo demás está equivocado”, tampoco le concedo esto. ¿Por qué es eso? Porque, Ānanda, el conocimiento del Tathāgata de la gran exposición de la acción es diferente.

17. Allí, Ānanda,⁵ en cuanto a la persona que aquí mata a los seres vivos... y tiene una noción equivocada, y en la disolución del cuerpo, después de la muerte, reaparece en un estado de privación... incluso en el infierno: o antes hizo una mala acción para ser sentida como dolorosa, o más tarde hizo una mala acción para ser sentida como dolorosa, o en el momento de la muerte adquirió y emprendió una noción equivocada.⁶ Por eso, al disolverse el cuerpo, después de la muerte, ha reaparecido en un estado de privación... incluso en el infierno. Y dado que aquí ha matado seres vivos... y ha tenido una noción equivocada, experimentará el resultado de eso aquí y ahora, o en su próximo renacimiento, o en alguna existencia posterior.⁷

18. Allí, Ānanda, en cuanto a la persona que aquí mata a los seres vivos... y tiene una noción equivocada, y en la disolución del cuerpo,

después de la muerte, reaparece en un destino feliz, incluso en el mundo celestial: ya sea que antes hizo una buena acción para ser sentida como placentera, o más tarde hizo una buena acción para ser sentida como placentera, o en el momento de la muerte adquirió y emprendió una noción correcta.⁸ Por eso, al disolverse el cuerpo, después de la muerte, ha reaparecido en un destino feliz, incluso en el mundo celestial. Pero dado que aquí ha matado a los seres vivos... y ha tenido una noción equivocada, experimentará el resultado de eso aquí y ahora, o en su próximo renacimiento, o en alguna existencia posterior.

19. Allí, Ānanda, en cuanto a la persona que aquí se abstiene de matar a los seres vivos... y tiene una noción correcta, y en la disolución del cuerpo, después de la muerte, reaparece en un destino feliz, incluso en el mundo celestial: ya sea que antes hizo una buena acción para ser sentida como agradable, o más tarde hizo una buena acción para ser sentida como agradable, o en el momento de la muerte adquirió y asumió una noción correcta. Por eso, al disolverse el cuerpo, después de la muerte, ha reaparecido en un destino feliz, incluso en el mundo celestial. Y puesto que aquí se ha abstenido de matar seres vivos... y se ha mantenido en una noción correcta, experimentará el resultado de eso aquí y ahora, o en su próximo renacimiento, o en alguna existencia posterior.

20. Allí, Ānanda, en cuanto a la persona que aquí se abstiene de matar a los seres vivos... y tiene una noción correcta, y en la disolución del cuerpo, después de la muerte, reaparece en un estado de privación... incluso en el infierno: ya sea que antes hizo una mala acción para ser sentida como dolorosa, o más tarde hizo una mala acción para ser sentida como dolorosa, o en el momento de la muerte adquirió y asumió una noción equivocada. Por eso, al disolverse el cuerpo, después de la muerte, ha reaparecido en un estado de privación... incluso en el infierno. Pero dado que aquí se ha abstenido de matar seres vivos... y ha mantenido una noción correcta, experimentará el resultado de eso aquí y ahora, o en su próximo renacimiento, o en alguna existencia posterior.

21. Así, Ānanda, hay acción que es incapaz [*de buen resultado*] y parece incapaz; hay una acción que es incapaz y parece capaz; hay acción que es capaz y parece capaz; y hay acción que es capaz y parece incapaz.⁹

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. El venerable Ānanda quedó satisfecho y deleitado con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.136

1. MA dice que Potaliputta en realidad no escuchó esto personalmente del Buda, pero había escuchado un informe de que estas declaraciones fueron hechas por el Buda. La primera es una versión distorsionada de la declaración del Buda en M. 56.4, en el sentido de que la acción mental es el más reprobable de los tres tipos de actos para realizar una acción malsana. Este último se deriva de la discusión del Buda sobre el cese de la percepción en el *Poṭṭhapāda Sutta* (DN 9). MA glosa la palabra “vano” por “infructuoso”.
2. BB: Esta afirmación la hace el Buda en SN 36:11/iv.216, con referencia al sufrimiento inherente a todas las formaciones debido a su transitoriedad. Aunque la afirmación en sí es cierta, Samiddhi parece haberla malinterpretado en el sentido de que toda sensación se siente como sufrimiento, lo cual es evidentemente falso.
3. MA: Esta sección no es la exposición del conocimiento del Tathāgata sobre la gran exposición de la acción, sino el establecimiento del esquema con el propósito de presentar esa exposición.
4. MA: Esto tampoco es la exposición del conocimiento del Tathāgata de la gran exposición de la acción, sino que sigue siendo el establecimiento del esquema. El propósito aquí es mostrar lo que se puede aceptar y lo que se debe rechazar en las afirmaciones de los brahmanes y *samaṇas* externos. En pocas palabras, las proposiciones que informan sus observaciones directas pueden aceptarse, pero deben rechazarse las generalizaciones que derivan de esas observaciones.
5. BB: Aquí comienza la exposición del conocimiento de la gran exposición de la acción.
6. MA: La persona que fue vista con el ojo divino matando seres vivos, etcétera, renace en el infierno por otra mala acción que había cometido antes del acto de matar, etcétera, o por una mala acción que hizo después, o por una noción equivocada que aceptó en el momento de la muerte. Aunque el pāḷi parece decir que necesariamente renació en el infierno a causa de alguna acción distinta a la que fue visto realizar, esto no debe entenderse como un pronunciamiento incontrovertible sino sólo como una declaración de posibilidad. Es decir, si bien puede ser cierto que renació en el infierno debido a la acción malsana que fue visto realizando, también es posible que renaciera allí debido a alguna

otra acción malsana que hizo antes o después o debido a una noción equivocada.

7. BB: Esta afirmación muestra que, incluso si su *kamma* malsano no genera la modalidad de renacimiento, de todos modos, madurará para él de alguna otra manera, ya sea en esta vida, en la próxima o en alguna vida futura más distante.
8. BB: En este caso, el renacimiento celestial debe deberse a alguna acción distinta de la que se le vio realizar, ya que una acción mala no puede producir un modo afortunado de renacer.
9. MA explica *abhabba*, incapaz, como lo nocivo (*akusala*), llamado “incapaz” porque está desprovisto de capacidad de crecimiento; y *bhabba*, capaz, como lo sano, llamado “capaz” porque tiene capacidad de crecimiento. Esta explicación suena sospechosa; *bhabba* (Skt. *bhavya*) puede significar simplemente “potente, capaz de producir resultados”, sin implicar ninguna valoración moral particular. MA da dos explicaciones de la tétrada. La primera se basa en tomar el sufijo *-ābhāsa* en el sentido de “eclipsar” o “superar”, y así los cuatro términos ejemplifican la forma en que un *kamma* de una cualidad puede “eclipsar” a otra al generar su resultado. La segunda explicación, que parece más convincente, considera que *-ābhāsa* significa “aparece”, lo cual es lo que adopto en la traducción. Según esta explicación, el primer tipo está ilustrado por la persona que mata seres vivos y renace en el infierno: su acción es incapaz (de buen resultado) porque es malsana, y parece incapaz porque, dado que renace en el infierno, parece ser la causa de su renacimiento allí. El segundo está ilustrado por la persona que mata seres vivientes y renace en el cielo: su acción es incapaz (de buen resultado) porque es malsana, pero parece capaz porque renace en el cielo; así, para los *samaṇas* y brahmanes externos, parece ser la causa de su renacimiento en el cielo. Los dos términos restantes deben entenderse del mismo modo, con los cambios adecuados.

137. *Salāyatanaṭṭhapaṇṇa Sutta*

La exposición de la base séxtuple

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado vivía en Sāvaththī, en el Bosquecillo de Jeta, el parque de Anāthapiṇḍika. Allí se dirigió a los bhikkhus diciendo: —Bhikkhus. —Venerable señor, respondieron. El Bienaventurado dijo esto:

2. —Bhikkhus, les enseñaré una exposición de la base séxtuple. Escuchen y atiendan atentamente a lo que diré. —Sí, venerable señor, respondieron los bhikkhus. El Bienaventurado dijo esto:

3. —Deben entenderse las seis bases internas. Las seis bases externas [también] deben ser entendidas. Deben entenderse las seis clases de conciencia. Deben entenderse las seis clases de contacto. Deben entenderse los dieciocho tipos de exploración mental (*manopavicāra*).¹ Deben entenderse las treinta y seis posiciones de los seres. Allí, dependiendo de esto, abandonen aquello. Hay tres fundamentos de la atención plena que el Noble cultiva [ver párrafo 21 y nota 12], cultivándolos, el Noble es un maestro apto para instruir a un grupo. Entre los maestros que entrenan a otros, es el que se llama el líder incomparable de las personas a entrenar. Este es el resumen de la exposición de la base séxtuple.

4. “Las seis bases internas deben entenderse”. Así se dijo. ¿Y con referencia a qué se dijo esto? Están la base del ojo, la base del oído, la base de la nariz, la base de la lengua, la base del cuerpo y la base de la mente. Así que fue con referencia a esto que se dijo: “Las seis bases internas deben ser entendidas”.

5. “Las seis bases externas deben ser entendidas”. Así se dijo. ¿Y con referencia a qué se dijo esto? Están la base de la forma material, la base del sonido, la base del olor, la base del sabor, la base [de los objetos] tangibles y la base del objeto mental. Así fue con referencia a esto que se dijo: “Las seis bases externas deben ser entendidas”.

6. “Las seis clases de conciencia deben ser entendidas”. Así se dijo. ¿Y con referencia a qué se dijo esto? Hay conciencia visual, conciencia auditiva, conciencia olfativa, conciencia gustativa, conciencia táctil y conciencia mental. Así que fue con referencia a esto que se dijo: “Las seis clases de conciencia deben ser entendidas”.

7. “Las seis clases de contacto deben ser entendidas”. Así se dijo. ¿Y con referencia a qué se dijo esto? Hay contacto visual, contacto auditivo, contacto olfativo, contacto gustativo, contacto corporal y contacto mental. Así que fue con referencia a esto que se dijo: “Las seis clases de contacto deben ser entendidas”.

8. “Las dieciocho clases de exploración mental (*manopavicāra*) deben ser entendidas.” Así se dijo. ¿Y con referencia a qué se dijo esto?

Al ver una forma con el ojo, uno explora una forma que produce alegría (*somanassa*), uno explora una forma que produce dolor, uno explora una forma que produce ecuanimidad.² Al oír un sonido con el oído... Al oler un olor con la nariz... Al saborear un sabor con la lengua... Al tocar algo tangible con el cuerpo... Al reconocer un objeto mental con la mente, uno explora un objeto mental que produce alegría, uno explora un objeto mental que produce dolor, uno explora un objeto mental que produce ecuanimidad. Por lo tanto, hay seis tipos de exploración con alegría, seis tipos de exploración con dolor y seis tipos de exploración con ecuanimidad. Así que fue con referencia a esto que se dijo: “Deben entenderse los dieciocho tipos de exploración mental”.

9. “Las treinta y seis posiciones (*pāda*) de los seres deben ser entendidas.”³ Así se dijo. ¿Y con referencia a qué se dijo esto?

Hay seis clases de alegría basados en la vida hogareña y seis clases de alegría basados en la renuncia.⁴ Hay seis clases de pena basadas en la vida hogareña y seis clases de pena basadas en la renuncia. Hay seis clases de ecuanimidad basadas en la vida hogareña y seis clases de ecuanimidad basadas en la renuncia.

10. Aquí, ¿cuáles son las seis clases de alegría basadas en la vida hogareña? Cuando uno considera como una ganancia (*paṭilābha*), la ganancia de formas cognoscibles por el ojo que son deseadas, anheladas, agradables, gratificantes y asociadas con lo mundano, o cuando uno recuerda lo que se obtuvo anteriormente, que pasó, cesó y cambió, surge la alegría. Una alegría como esta se llama alegría basada en la vida hogareña.

Cuando uno considera como una ganancia, la ganancia de sonidos cognoscibles por el oído... la ganancia de olores cognoscibles por la nariz... la ganancia de sabores cognoscibles por la lengua... la ganancia de cosas tangibles cognoscibles por el cuerpo... la ganancia de objetos mentales cognoscibles por la mente que son deseados, anhelados, agradables, gratificantes y asociados con lo mundano, o cuando uno recuerda lo obtenido anteriormente, que ha pasado, cesado y cambiado, surge la alegría. Una alegría como esta se llama alegría basada en la vida hogareña. Estos son los seis tipos de alegría basados en la vida hogareña.

11. Aquí, ¿cuáles son los seis tipos de alegría basados en la renuncia? Cuando, al conocer la transitoriedad, el cambio, el desvanecimiento y el cese (*vipariṇāṃavirāgaṇirodha*) de las formas, uno ve como realmente es —con la sabiduría adecuada— que las formas, tanto en el pasado como en el presente, son transitorias, insatisfactorias y están sujetas a cambios, entonces surge la alegría. Una alegría como esta se llama alegría basada en la renuncia.⁵

Cuando, al conocer la transitoriedad, el cambio, el desvanecimiento y el cese de los sonidos... de los olores... de los sabores... de los objetos tangibles... de los objetos mentales, uno ve como realmente es —con la sabiduría adecuada— que los objetos mentales, tanto antes como actualmente, son todos transitorios, insatisfactorios y están sujetos a cambios, entonces surge la alegría. Una alegría como esta se llama alegría basada en la renuncia. Estos son los seis tipos de alegría basados en la renuncia.

12. Aquí, ¿cuáles son los seis tipos de dolor basados en la vida hogareña? Cuando uno considera como una no-ganancia, la no-ganancia de las formas cognoscibles por el ojo que son deseadas, anheladas, agradables, gratificantes y asociadas con lo mundano, o cuando uno recuerda lo que antes no se obtuvo, y que ya ha pasado, cesado y cambiado, entonces surge la aflicción. Tal dolor como este se llama dolor basado en la vida hogareña.

Cuando uno considera como una no-ganancia, la no-ganancia de sonidos cognoscibles por el oído... la no-ganancia de olores cognoscibles por la nariz... la no-ganancia de sabores cognoscibles por la lengua... la no-ganancia de objetos tangibles cognoscibles por el cuerpo... la no-ganancia de objetos mentales cognoscibles por la mente que son deseados, anhelados, agradables, gratificantes y asociados con lo mundano, o cuando uno recuerda lo que antes no se obtuvo, y que ya ha pasado, cesado y cambiado: surge el dolor. El dolor como este se llama dolor basado en la vida hogareña. Estos son los seis tipos de dolor basados en la vida hogareña.

13. Aquí, ¿cuáles son los seis tipos de dolor basados en la renuncia? Cuando, al saber la transitoriedad, el cambio, el desvanecimiento y el cese de las formas, uno ve como realmente es —con la sabiduría adecuada— que las formas, tanto antes como en el presente, son todas transitorias, insatisfactorias y están sujetas a cambios, entonces uno genera un anhelo por las liberaciones supremas de la siguiente manera: “¿Cuándo entraré y habitaré en esa base en la que ahora entran y habitan los nobles?”⁶ En quien genera así un anhelo de las liberaciones supremas, surge el dolor con ese anhelo como condición. Un dolor como este se llama dolor basado en la renuncia.

Cuando, al conocer la transitoriedad, el cambio, el desvanecimiento y el cese de los sonidos... de los olores... de los sabores... de los objetos tangibles... de los objetos mentales, uno ve como realmente es —con la sabiduría adecuada— que los objetos mentales tanto antes como en el presente, son todos transitorios, insatisfactorios y sujetos a cambios, entonces uno genera un anhelo por las liberaciones supremas de la siguiente manera: “¿Cuándo entraré y habitaré en esa base en la que ahora entran y habitan los nobles?” En alguien que genera un anhelo de las liberaciones supremas, el dolor surge con ese anhelo como condición. Un dolor como este se llama dolor basado en la renuncia. Estos son los seis tipos de dolor basados en la renuncia.

14. Aquí, ¿cuáles son los seis tipos de ecuanimidad basados en la vida hogareña? Al ver una forma con el ojo, surge la ecuanimidad en una persona ordinaria no instruida, necia y confundida (*bālassa mūlhasa puthujjanassa*), que no ha conquistado sus limitaciones o no ha conquistado los resultados [de la acción] y que está ciega al peligro. Tal ecuanimidad como esta no trasciende la forma; por eso se llama ecuanimidad basada en la vida hogareña.⁷

Al oír un sonido con el oído... Al oler un olor con la nariz... Al saborear un sabor con la lengua... Al tocar algo tangible con el cuerpo... Al reconocer un objeto mental con la mente, surge la ecuanimidad en una persona ordinaria no instruida, necia y confundida, que no ha conquistado sus limitaciones o no ha conquistado los resultados [de la acción] y que está ciega al peligro. Tal ecuanimidad como esta no trasciende el objeto mental; por eso se llama ecuanimidad basada en la vida hogareña. Estos son los seis tipos de ecuanimidad basados en la vida hogareña.

15. Aquí, ¿cuáles son los seis tipos de ecuanimidad basados en la renuncia? Cuando, conociendo la transitoriedad, el cambio, el desvanecimiento y el cese de las formas, uno ve como realmente es —con la sabiduría adecuada— que las formas, tanto antes como en el presente son transitorias, insatisfactorias y están sujetas a cambios, entonces surge la ecuanimidad. Tal ecuanimidad como esta trasciende la forma; por eso se llama ecuanimidad basada en la renuncia.⁸

Cuando, al conocer la transitoriedad, el cambio, el desvanecimiento y el cese de los sonidos... de los olores... de los sabores... de los objetos tangibles... de los objetos mentales, uno ve como realmente es —con la sabiduría adecuada— que los objetos mentales, tanto antes como en el presente, son todos transitorios, insatisfactorios y sujetos a cambios, entonces surge la ecuanimidad. Tal ecuanimidad como esta trasciende el objeto mental; por eso se llama ecuanimidad basada en la renuncia. Estos son los seis tipos de ecuanimidad basados en la renuncia.

Así que fue con referencia a esto que se dijo: “Las treinta y seis posiciones de los seres deben ser entendidas”.

16. “Allí, dependiendo de esto, abandonen aquello”. Así fue dicho. ¿Y con referencia a qué se dijo esto?

Aquí, bhikkhus, al depender y confiar en los seis tipos de alegría basados en la renuncia, abandonen y superen los seis tipos de alegría basados en la vida hogareña. Es así como estos son abandonados; es así como son superados. Al depender y confiar en los seis tipos de aflicción basados en la renuncia, abandonen y superen los seis tipos de aflicción basados en la vida hogareña. Es así como estos son abandonados; es así como son superados. Al depender y confiar en los seis tipos de ecuanimidad basados en la renuncia, abandonen y superen los seis tipos de ecuanimidad basados en la vida hogareña. Es así como estos son abandonados; es así como son superados.

Al depender y confiar en los seis tipos de alegría basados en la renuncia, abandonen y superen los seis tipos de dolor basados en la renuncia. Es así como estos son abandonados; es así como son superados. Al depender y confiar en los seis tipos de ecuanimidad basados en la renuncia, abandonen y superen los seis tipos de alegría basados en la renuncia. Es así como son abandonados; es así como son superados.

17. Hay, bhikkhus, ecuanimidad que es diversificada, basada en la diversidad; y hay ecuanimidad que es unificada, basada en la unidad.⁹

18. ¿Y qué, bhikkhus, es la ecuanimidad que es diversificada, basada en la diversidad? Hay ecuanimidad en cuanto a formas, sonidos, olores, sabores y objetos tangibles. Esto, bhikkhus, es ecuanimidad diversificada, basada en la diversidad.

19. ¿Y qué, bhikkhus, es la ecuanimidad unificada, basada en la unidad? Hay ecuanimidad con respecto a la base del *espacio ilimitado*, la base de la *conciencia ilimitada*, la base de la *nada* y la base de la *ni percepción ni no-percepción*. Esto, bhikkhus, es ecuanimidad unificada, basada en la unidad.

20. Aquí, bhikkhus, al depender y confiar en la ecuanimidad que está unificada, basada en la unidad, abandonen y superen la ecuanimidad que está diversificada, que está basada en la diversidad. Es así como esta se abandona; así se supera esta.¹⁰

Bhikkhus, al depender y confiar en la *no identificación*¹¹ (*atam-mayatā*), abandonen y superen la ecuanimidad que está unificada, basada en la unidad. Es así como esta se abandona; es así como esto se supera.

Así que fue en referencia a esto que se dijo: “Allí, al depender de esto, abandonen aquello”.

21. “Hay tres fundamentos de la atención plena que el Noble cultiva, cultivo en el cual el Noble es un maestro apto para instruir a un grupo”.¹² Así se dijo. ¿Y con referencia a qué se dijo esto?

22. Aquí, bhikkhus, compasivo y buscando su bienestar, el Maestro enseña el Dhamma a los discípulos por compasión de la siguiente manera: —Esto es por su bienestar; esto es para su felicidad. Pero cuando sus discípulos no quieren oír ni prestar atención, ni esforzar sus mentes para entender; se equivocan y se apartan de la Dispensación del Maestro. Con eso el Tathāgata no está satisfecho y no siente satisfacción; sin embargo, mora inmóvil, atento y plenamente consciente. Esto, bhikkhus, se llama el primer fundamento de la atención plena que el Noble cultiva, cultivo en el cual el Noble es un maestro apto para instruir a un grupo.

23. Además, bhikkhus, compasivo y buscando su bienestar, el Maestro enseña el Dhamma a los discípulos por compasión de la siguiente manera: —Esto es para su bienestar; esto es para su felicidad. Pero algunos de sus discípulos no querrán oír ni prestar atención, ni esforzar sus mentes para entender; se equivocan y se apartan de la Dispensación del Maestro. Pero algunos de sus discípulos oirán y prestarán atención y esforzarán sus mentes para entender; no se equivocan ni se apartan de la Dispensación del Maestro. Sin embargo, con eso, el Tathāgata no está satisfecho y no siente satisfacción, pero no está insatisfecho y no siente insatisfacción. Permaneciendo libre tanto de satisfacción como de insatisfacción, habita en ecuanimidad, atento y plenamente consciente. Esto, bhikkhus, se llama el segundo fundamento de la atención plena que el Noble cultiva, cultivo en el cual el Noble es un maestro apto para instruir a un grupo.

24. Además, bhikkhus, compasivo y buscando su bienestar, el Maestro enseña el Dhamma a los discípulos por compasión de la siguiente manera: —Esto es para su bienestar; esto es para su felicidad. Entonces sus discípulos oyen, prestan atención y esfuerzan sus mentes para entender; y no se equivocan ni se apartan de la Dispensación del Maestro. Con eso, el Tathāgata está satisfecho y siente satisfacción; sin embargo, mora inmóvil, atento y plenamente consciente. Esto, bhikkhus, se llama el tercer fundamento de la atención plena que el Noble cultiva, cultivo en el cual el Noble es un maestro apto para instruir a un grupo.

Así que fue con referencia a esto que se dijo: “Hay tres fundamentos de atención plena que el Noble cultiva, cultivándolos el Noble es un maestro apto para instruir a un grupo”.

25. “Entre los maestros de entrenamiento [el Tathāgata] es el que es llamado el líder incomparable de personas para ser entrenadas”.¹³ Así se dijo. ¿Y con referencia a qué se dijo esto?

Guiado por el domador de elefantes, bhikkhus, el elefante a ser domesticado va en una dirección: este, oeste, norte o sur. Guiado por el domador de caballos, bhikkhus, el caballo a ser domesticado va en una dirección: este, oeste, norte o sur. Guiado por el domador de bueyes, bhikkhus, el buey a ser domesticado va en una dirección: este, oeste, norte o sur.

26. Bhikkhus, guiados por el Tathāgata, Consumado y plenamente iluminado, la persona a ser entrenada va en ocho direcciones [las ocho liberaciones].¹⁴

Poseído de la forma material, ve formas: esta es la primera dirección. Al no percibir formas internamente, ve formas externamente: esta es la segunda dirección. Está resuelto sobre lo bello: esta es la tercera dirección. Con la completa superación de las percepciones de la forma, con la desaparición de las percepciones del impacto sensorial, con la no atención a las percepciones de la diversidad, consciente de que “el espacio es ilimitado”, entra y permanece en la base del *espacio ilimitado*: esta es la cuarta dirección. Superando por completo la base del *espacio ilimitado*, consciente de que “la conciencia es ilimitada”, entra y permanece en la base de la *conciencia ilimitada*: esta es la quinta dirección. Superando por completo la base de la *conciencia ilimitada*, consciente de que “no hay nada”, entra y permanece en la base de la *nada*: esta es la sexta dirección. Superando completamente la base de la *nada*, entra y permanece en la base de la *ni percepción ni no-percepción*: esta es la séptima dirección. Superando por completo la base de la *ni percepción ni no-percepción*, entra y permanece en el *cese de la percepción y la sensación*: esta es la octava dirección.

Bhikkhus, guiados por el Tathāgata, Consumado y plenamente iluminado, la persona a ser entrenada va en estas ocho direcciones.

27. Así que fue con referencia a esto que se dijo: “Entre los maestros de entrenamiento, él es el que es llamado el líder incomparable de las personas para ser entrenadas”.

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. Los bhikkhus estuvieron satisfechos y deleitados con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.137

1. MA: La exploración mental (*manopavicāra*) es aplicación mental inicial y aplicación sostenida de la mente. Uno explora (o examina, *upavicarati*) el objeto mediante la ocurrencia de un pensamiento sostenido (*vicāra*), y la aplicación mental inicial se asocia con este último.

NT: Otras descripciones usadas por varios autores para este par de factores son: “pensamiento y ponderación”, “pensamiento conceptual y reflexión”, “pensamiento dirigido y evaluación”, entre otras.

2. MA: Habiendo visto una forma con conciencia visual, uno explora una forma que, como objeto, es causa de alegría (o de dolor, o de ecuanimidad).
3. MA: Estas son posiciones (*pada*) para seres que están decididos a la ronda de existencia y para aquellos que intentan cesar la ronda.
4. MA: “Basado en la vida hogareña”, significa conectado con las ramas del placer sensorial; “basado en la renuncia” significa conectado con la visión introspectiva.
5. MA: Esta es la alegría que surge cuando uno ha establecido la introspección y está sentado observando la ruptura de las formaciones con una corriente de conocimiento intuitivo agudo y brillante centrado en las formaciones.
6. MA explica “las liberaciones supremas” y “esa base” precisamente como el estado del *arahant*. Ver: M. 44.28.
7. MA: Esta es la ecuanimidad del desconocimiento que surge en aquel que no ha conquistado las limitaciones impuestas por las impurezas o los resultados futuros (de la acción). “No trasciende la forma” porque está atorado, sujeto al objeto, como moscas a una bola de azúcar.
8. MA: Esta es la ecuanimidad asociada con el conocimiento intuitivo. No se vuelve lujurioso hacia objetos deseables que entran en el rango de los sentidos, ni se enoja por objetos indeseables.
9. MA dice que anteriormente se discutió la ecuanimidad mundana, pero aquí el contraste es entre la ecuanimidad en la experiencia sensorial diferenciada y la ecuanimidad de los logros meditativos.
10. MA parafrasea: “Mediante la ecuanimidad de los logros inmateriales, [el discípulo] abandona la ecuanimidad de los logros materiales sutiles; mediante el conocimiento de la esfera inmaterial, abandona el conocimiento de la esfera material sutil”.

11. MA dice que la no identificación (*atammayatā* —ver n.3, M.113) aquí se refiere a la “introspección que conduce al surgimiento”, es decir, la intuición que precede inmediatamente al surgimiento de la vía supramundana; porque esto produce el abandono de la ecuanimidad de los logros inmateriales y la ecuanimidad de la introspección.
12. BB: *Satipaṭṭhāna* aquí obviamente tiene un significado diferente al habitual, como lo aclarará a continuación [estos tres fundamentos de la atención no tienen relación con los más conocidos cuatro fundamentos de la atención plena (NT)]. El “Noble” es el Buda.
13. BB: Éste es uno de los nueve epítetos del Buda en la enumeración habitual de las cualidades del Buda.
14. BB: Estos “ocho rumbos” son las ocho liberaciones, acerca de las cuales se hace referencia en: n.4, M.77. MA comenta que la primera liberación es mediante el logro de los cuatro *jhānas* usando un *kaṣiṇa* en el propio cuerpo; en la segunda se utiliza un signo de *kaṣiṇa* externo; en la tercera se usa un *kaṣiṇa* físicamente hermoso o una de las *brahmavihāras*; las demás son las liberaciones basadas en los logros inmateriales y el del *cese de la percepción y la sensación*.

138. *Uddesavibhanga Sutta*

La exposición de un resumen

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado vivía en Sāvattṭī, en el Bosquecillo de Jeta, el parque de Anāthapiṇḍika. Allí el Bienaventurado se dirigió a los bhikkhus diciendo: —Bhikkhus. — Venerable señor, respondieron. El Bienaventurado dijo esto:

2. —Bhikkhus, les enseñaré un resumen y una exposición. Escuchen y atiendan atentamente a lo que voy a decir. —Sí, venerable señor, respondieron los bhikkhus. El Bienaventurado dijo esto:

3. —Bhikkhus, un bhikkhu debe examinar las cosas de tal manera que, mientras las examina, su conciencia no se distraiga ni se disperse externamente ni se atasque internamente, y al no aferrarse no se agite. Si su conciencia no se distrae ni se dispersa externamente, ni se atasca internamente, y si, al no aferrarse no se agita, entonces para él no hay origen del sufrimiento, del nacimiento, del envejecimiento ni de la muerte en el futuro.

4. Eso es lo que dijo el Bienaventurado. Dicho esto, el Bienaventurado se levantó de su asiento y entró en su morada.¹

5. Luego, poco después de que el Bienaventurado se fue, los bhikkhus consideraron: “Ahora, amigos, el Bienaventurado se ha levantado de su asiento y se ha ido a su morada después de dar un resumen en breve, sin exponer el significado detallado. Ahora, ¿quién expondrá esto en detalle?” Luego consideraron: “El venerable Mahā Kaccāna es alabado por el Bienaventurado y estimado por sus compañeros sabios en la vida santa. Es capaz de exponer el significado detallado. Supongamos que vamos a él y le preguntamos el significado de esto”.

6–8. (Como en el Sutta M.133, §§8–10.)

9. [Mahā Kaccāna]: ... Entonces escuchen, amigos, y estén atentos a lo que voy a decir.

—Sí, amigo, respondieron los bhikkhus. El venerable Mahā Kaccāna dijo esto:

10. —¿A qué se le llama, amigos, conciencia “distráida y dispersa externamente”?² Aquí, cuando un bhikkhu ha visto una forma con el

ojo, si su conciencia va tras el signo de la forma (*rūpanimitta*), está atada y encadenada por la gratificación en el signo de la forma,³ está encadenada por el grillete de la gratificación en el signo de la forma, entonces su conciencia se llama “distráida y dispersa externamente”.

Cuando ha oído un sonido con el oído... ha olido un olor con la nariz... ha probado un sabor con la lengua... ha tocado un objeto tangible con el cuerpo... ha conocido un objeto mental con la mente, si su conciencia va tras el signo del objeto mental (*dhammanimitta*), está atado y encadenado por la gratificación en el signo del objeto mental, está encadenado por el grillete de la gratificación en el signo del objeto mental, entonces su conciencia se llama “distráida y dispersa externamente”.

11. ¿Y a qué se le llama, amigos, conciencia “no distráida ni dispersa externamente”? Aquí, cuando un bhikkhu ha visto una forma con el ojo, si su conciencia no va tras el signo de la forma, no está atada ni encadenada por la gratificación en el signo de la forma, no está encadenada por el grillete de la gratificación en el signo de la forma, entonces su conciencia se llama “no distráida ni dispersa externamente”.

Cuando ha oído un sonido con el oído... ha olido un olor con la nariz... ha probado un sabor con la lengua... ha tocado un objeto tangible con el cuerpo... ha conocido un objeto mental con la mente, si su conciencia no va tras el signo del objeto mental, no está atada ni encadenada por la gratificación en el signo del objeto mental, no está encadenada por el grillete de la gratificación en el signo del objeto mental, entonces su conciencia se llama “no distráida ni dispersa externamente”.

12. ¿Y cómo, amigos, se dice que la mente está “atascada internamente”?⁴ Aquí, completamente apartado de los placeres sensoriales, apartado de los estados malsanos, un bhikkhu entra y permanece en el primer *jhāna*, que va acompañado de aplicación inicial y aplicación sostenida de la mente, con gozo (*pīti*) y placer (*sukha*)⁵ nacidos de la reclusión. Si su conciencia va tras el gozo y el placer nacidos de la reclusión, está atada y encadenada por la gratificación en el gozo y el placer nacidos de la reclusión, entonces se dice que su mente está “atascada internamente”.

13. Nuevamente, con el aquietamiento de la aplicación inicial y la aplicación sostenida de la mente, un bhikkhu entra y permanece en el segundo *jhāna*, que tiene confianza interna y unificación mental, sin aplicación inicial ni aplicación sostenida de la mente, con gozo y felicidad nacidos de la concentración. Si su conciencia va tras el gozo y la felicidad nacidos de la concentración... entonces su mente se conoce como “atascada internamente”.

14. Una vez más, con el desvanecimiento del gozo, un bhikkhu permanece en ecuanimidad, y plenamente atento y consciente, aun sintiendo placer con el cuerpo, entra y permanece en el tercer *jhāna*, a causa del cual los nobles declaran: “Aquel que tiene ecuanimidad y es plenamente atento tiene una morada placentera”. Si su conciencia va tras la ecuanimidad... entonces su mente se llama “atascada internamente”.

15. Nuevamente, con el abandono del placer y el dolor, y con la desaparición previa del gozo y la aflicción, un bhikkhu entra y permanece en el cuarto *jhāna*, que tiene *ni dolor ni placer* y pureza de atención plena debido a la ecuanimidad. Si su conciencia va tras el *ni dolor ni placer*, está atada y encadenada por la gratificación en el *ni dolor ni placer*, está encadenada por el grillete de la gratificación en el *ni dolor ni placer*, entonces su mente está “atascada internamente”. Así es como la mente es llamada “atascada internamente”.

16. ¿Y cómo, amigos, se dice que la mente está “no atascada internamente”? Aquí, completamente apartado de los placeres sensoriales, apartado de los estados malsanos, un bhikkhu entra y permanece en el primer *jhāna*... Si su conciencia no va tras el gozo y el placer nacidos de la reclusión, no está atada ni encadenada por la gratificación en el gozo y placer nacidos de la reclusión, no está encadenada por el grillete de la gratificación en el gozo y el placer nacidos de la reclusión, entonces se dice que su mente se encuentra “no atascada internamente”.

17. Nuevamente, con el aquietamiento de la aplicación inicial y la aplicación sostenida de la mente, un bhikkhu entra y permanece en el segundo *jhāna*... Si su conciencia no va tras el gozo y el placer nacidos de la concentración... entonces se dice que su mente “no está atascada internamente”.

18. Nuevamente, con el desvanecimiento del gozo, un bhikkhu... entra y permanece en el tercer *jhāna*... Si su conciencia no va tras la ecuanimidad... entonces se dice que su mente no está “atascada internamente”.

19. Nuevamente, con el abandono del placer y el dolor... un bhikkhu entra y permanece en el cuarto *jhāna*... Si su conciencia no va tras el *ni dolor ni placer*, no está atada ni encadenada por la gratificación en el *ni dolor ni placer*, no está encadenada por el grillete de la gratificación en el *ni dolor ni placer*, entonces se dice que su mente se encuentra “no atascada internamente”. Así es como la mente se llama “no atascada internamente”.

20. ¿Y cómo, amigos, hay agitación debido al apego (*upādā paritassanā*)?⁶ Aquí, una persona ordinaria ignorante que no tiene consideración por los nobles y es inexperta e indisciplinada en su

Dhamma, que no tiene consideración por las personas auténticas y es inexperta e indisciplinada en su Dhamma, considera la forma material como el *yo*, o el *yo* como poseedor de la forma material, o la forma material como en el *yo*, o el *yo* como en la forma material. Esa forma material suya cambia y se convierte en otra cosa. Con el cambio y transformación de esa forma material, su conciencia está preocupada por el cambio de la forma material. Estados mentales de agitación nacidos de la preocupación por el cambio de la forma material surgen conjuntamente⁷ y permanecen obsesionando su mente. Debido a que su mente está obsesionada, está ansiosa, angustiada y preocupada, y debido al apego se vuelve agitada.⁸

Considera la sensación como el *yo*... Considera la percepción como el *yo*... Considera las formaciones mentales como el *yo*... Considera la conciencia como el *yo*, o el *yo* como poseedor de conciencia, o la conciencia como en el *yo*, o el *yo* como en la conciencia. Esa conciencia cambia y se convierte en otra cosa. Con el cambio y la transformación de esa conciencia, su conciencia está preocupada por el cambio en la conciencia. Los estados mentales agitados nacidos de la preocupación por el cambio en la conciencia surgen conjuntamente y siguen obsesionando su mente. Debido a que su mente está obsesionada, esa persona está ansiosa, angustiada y preocupada, y debido al apego se vuelve agitada. Así es como hay “agitación debido al apego”.

21. ¿Y cómo, amigos, se da la “no agitación debido al no apego”?⁹ Aquí un discípulo noble bien instruido que tiene respeto por los nobles y es hábil y disciplinado en su Dhamma, que tiene respeto por personas auténticas y es habilidoso y disciplinado en su Dhamma, no considera la forma material como el *yo*, o el *yo* como poseedor de la forma material, o la forma material como en el *yo*, o el *yo* como en la forma material. Esa forma material cambia y se convierte en otra cosa. Con el cambio y la transformación de esa forma material, su conciencia no está preocupada por el cambio de la forma material. Los estados mentales agitados que nacen de la preocupación por el cambio de la forma material no surgen junto con dicho cambio de manera que no continúan obsesionando su mente. Debido a que su mente no está obsesionada, no está ansioso, angustiado ni preocupado, y debido al desapego no se agita.

No considera la sensación como el *yo*... No considera la percepción como el *yo*... No considera las formaciones mentales como el *yo*... No considera la conciencia como el *yo*, o el *yo* como poseedor de conciencia, o la conciencia como en el *yo*, o el *yo* como en la conciencia. Esa conciencia cambia y se convierte en otra cosa. Con el cambio y la transformación de esa conciencia, su conciencia no está preocupada por dicho cambio. Los estados mentales agitados

nacidos de la preocupación por el cambio de conciencia no surgen conjuntamente ni permanecen obsesionando su mente. Debido a que su mente no está obsesionada, no está ansioso, angustiado ni preocupado, y debido a que no se apega, no se agita. Así es como se da la “no agitación debido al no apego”.

22. Amigos, cuando el Bienaventurado se levantó de su asiento y entró en su morada después de dar un breve resumen, sin exponer el significado detallado diciendo: —Bhikkhus, un bhikkhu debe examinar las cosas de tal manera que, mientras las examina, su conciencia no se distrae ni se dispersa externamente, ni se atasca internamente, y al no apegarse no se agita. Si su conciencia no se distrae ni se dispersa externamente, ni se atasca internamente, y si, al no apegarse, no se agita, entonces para él no hay origen de sufrimiento, de nacimiento, de envejecimiento ni de muerte en el futuro. Así es como entiendo el significado detallado de este resumen. Ahora, amigos, si lo desean, vayan al Bienaventurado y pregúntenle por el significado de esto. Tal como el Bienaventurado se los explique, así deben recordarlo.

23. Entonces los bhikkhus, habiéndose deleitado y regocijado con las palabras del venerable Mahā Kaccāna, se levantaron de sus asientos y fueron hacia el Bienaventurado. Después de rendirle homenaje, se sentaron a un lado y le contaron al Bienaventurado todo lo que había sucedido después de su partida, y agregaron: —Entonces, venerable señor, fuimos a donde se encontraba el venerable Mahā Kaccāna y le preguntamos sobre el significado. El venerable Mahā Kaccāna nos explicó el significado de estos términos, declaraciones y frases.

24. —Mahā Kaccāna es sabio, bhikkhus, Mahā Kaccāna tiene una gran sabiduría. Si me hubieran preguntado el significado de esto, se los habría explicado de la misma manera que lo ha explicado Mahā Kaccāna. Tal es su significado, y así deben recordarlo.

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. Los bhikkhus estuvieron satisfechos y deleitados con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.138

1. BB: Es extraño que el Buda, había anunciado que enseñaría un resumen y una exposición, recite sólo el resumen y se vaya sin dar la exposición. Aunque en otros lugares el Buda se marcha repentinamente después de hacer una declaración enigmática (por ejemplo, en M.18), en esas ocasiones no había declarado previamente su intención de dar una exposición. MA no ofrece ninguna explicación.
2. MA: La conciencia está “distráida y dispersa externamente”, es decir, entre objetos externos, cuando ocurre a través del apego hacia un objeto externo.
3. MT: La forma misma se llama signo de la forma (*rūpanimitta*) en el sentido de que es la causa del surgimiento de las impurezas. Uno “lo sigue” por medio de la lujuria.
4. MA: La mente está “atascada internamente” por medio del apego a un objeto interno. El texto del *sutta* mismo pasa de *viññāṇa* en el resumen del Buda a *citta* en la exposición de Mahā Kaccāna.
5. BB: Ver: n.7, M.4.
6. BB: En todas las ediciones conocidas del texto pāli de M.138 se lee aquí *anupādā paritassanā*, literalmente “agitación debida al no apego”, lo que obviamente contradice lo que el Buda enseña sistemáticamente: que la agitación surge del apego y cesa con la eliminación del apego. Sin embargo, esta lectura aparentemente es anterior a los comentarios, pues MA acepta *anupādā* como correcto y ofrece la siguiente explicación: “¿En qué sentido hay agitación debido al no apego? A través de la inexistencia de algo a lo cual aferrarse. Porque si existiera alguna formación que fuera permanente, estable, un *yo* o la pertenencia de un *yo*, sería posible aferrarse a ella. Entonces esta agitación sería agitación debida al apego (algo a qué aferrarse). Pero debido a que no hay ninguna formación a la que podamos aferrarnos de esa manera, entonces, aunque la forma material, etcétera, se aferre a la idea de que “la forma material es el *yo*”, etcétera, no se aferre a ellas (en la forma en que se conciben). Por lo tanto, lo que aquí se llama “agitación debida al no apego” es en el sentido de agitación debida al apego a través de puntos de vista [o nociones erróneas]”. Ñm había seguido esta lectura y, con base en la explicación de MA, había traducido la frase “angustia [agitación] por no encontrar nada a qué aferrarse”. No habló del problema en sus notas.

Un *sutta* del Saṃyutta Nikāya (SN 22:7 / iii, 16) es prácticamente idéntico a este pasaje de M.138, excepto que aquí

se lee, como deberíamos esperar, *upādā paritassanā*, “agitación debida al apego”. Del texto Saṃyutta podemos inferir con seguridad que la lectura en el Majjhima es un error antiguo que debe descartarse. Mi interpretación aquí se basa en la lectura de SN 22:7. Horner también sigue este último texto en la MLS.

7. MA explica la frase inusual *paritassanā dhammasamuppādā* como “la agitación del anhelo y el surgimiento de (otros) estados nocivos”.
8. BB: La agitación resulta, pues, de la falta de una esencia permanente en las cosas que pueda proporcionar un refugio contra el sufrimiento precipitado por su cambio e inestabilidad.
9. BB: Esta frase es idéntica tanto en la versión del Majjhima como en la del Saṃyutta.

139. *Araṇavibhanga Sutta*

La exposición sobre el no conflicto

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado estaba viviendo en Sāvattthī, en el Bosquecillo de Jeta, el parque de Anāthapiṇḍika. Allí el Bienaventurado se dirigió a los bhikkhus diciendo: — Bhikkhus. —Venerable señor, respondieron. El Bienaventurado dijo esto:

2. —Bhikkhus, les enseñaré una exposición sobre el no conflicto. Escuchen y presten atención a lo que voy a decir. —Sí, venerable señor, respondieron los bhikkhus. El Bienaventurado dijo esto:

3. “Uno no debe perseguir el placer sensorial, que es bajo, vulgar, burdo, innoble y no beneficioso; y uno no debe perseguir la auto mortificación, que es dolorosa, innoble y no beneficiosa. El camino medio (*majjhima paṭipadā*) descubierto por el Tathāgata evita ambos extremos; da visión, da conocimiento, conduce a la paz, al conocimiento directo, a la iluminación, al Nibbāna.¹ Uno debe saber qué es adular y qué es denigrar, y conociendo ambos, uno no debe adular ni denigrar, sino enseñar sólo el Dhamma. Uno debe saber cómo definir el placer, y, sabiéndolo, uno debe buscar el placer internamente. Uno no debe hablar en forma velada [encubierta o secreta] (*rahovāda*), ni hablar directamente [cara a cara] con dureza [o con afán de criticar] (*sammukhā na khīṇaṃ bhaye*). Uno debe hablar sin prisas, no apresuradamente. No se debe insistir en el idioma local, ni se debe pasar por alto el uso normal del lenguaje”.

Este es el resumen de la exposición sobre el no conflicto.

4. “Uno no debe perseguir el placer sensorial, que es bajo, vulgar, burdo, innoble y no beneficioso; y uno no debe perseguir la automortificación, que es dolorosa, innoble y no beneficiosa”. Así se dijo. ¿Y con referencia a qué se dijo esto?

La búsqueda del disfrute de aquel cuyo placer está ligado a los deseos sensoriales² —bajos, vulgares, burdos, innobles y no beneficiosos— es un estado acosado por el sufrimiento, la irritación, la desesperación y la fiebre, y es el camino equivocado.³ La desvinculación de la búsqueda del disfrute de alguien cuyo placer está

ligado a los deseos sensoriales —bajos, vulgares, burdos, innobles y no beneficiosos— es un estado sin sufrimiento, sin aflicción, sin desesperación y libre de fiebre, y es el camino correcto.

La búsqueda de la automortificación —dolorosa, innoble y no beneficiosa— es un estado acosado por el sufrimiento, la vejación, la desesperación y la fiebre, y es el camino equivocado. La desvinculación de la búsqueda de la auto mortificación —dolorosa, innoble e inútil— es un estado sin sufrimiento, sin aflicción, sin desesperación y libre de fiebre, y es el camino correcto.

Entonces, fue con referencia a esto que se dijo: “Uno no debe perseguir el placer sensorial, que es bajo, vulgar, burdo, innoble y no beneficioso; y uno no debe perseguir la automortificación, que es dolorosa, innoble y no beneficiosa”.

5. “El camino medio descubierto por el Tathāgata evita estos dos extremos; dando visión, dando conocimiento, conduce a la paz, al conocimiento directo, a la iluminación, al Nibbāna”. Así se dijo. ¿Y con referencia a qué se dijo esto? Es simplemente a este Noble Óctuple Sendero; es decir, la comprensión correcta, la intención correcta, el lenguaje correcto, la acción correcta, el modo de sustento correcto, el esfuerzo correcto, la atención plena correcta y la concentración correcta. Entonces, fue con referencia a esto que se dijo: “El camino medio descubierto por el Tathāgata evita estos dos extremos; dando visión, dando conocimiento, conduce a la paz, al conocimiento directo, a la iluminación, al Nibbāna”.

6. “Uno debe saber qué es adular y qué es denigrar, y conociendo ambos, uno no debe ni adular ni denigrar, sino que debe enseñar solo el Dhamma”. Así se dijo. ¿Y con referencia a qué se dijo esto?

7. ¿Y cómo, bhikkhus, se llega a adular, denigrar y fallar en enseñar sólo el Dhamma? Cuando uno dice: “Todos los que se dedican a la búsqueda del disfrute, de alguien cuyo placer está ligado a los deseos sensoriales —bajos... y sin beneficio— están acosados por el sufrimiento, la vejación, la desesperación y la fiebre, y han entrado en el camino equivocado”, así se denigra a algunos. Cuando uno dice: “Todos aquellos que han abandonado la búsqueda del disfrute, de alguien cuyo placer está ligado a los deseos sensoriales —bajos... y no benéficos— están libres de sufrimiento, aflicción, desesperación y fiebre, y han entrado en el camino correcto”, así se adula a algunos.

Cuando uno dice: “Todos los que se dedican a la búsqueda de la automortificación —dolorosa, innoble y no beneficiosa— están acosados por el sufrimiento, la aflicción, la desesperación y la fiebre, y han entrado en el camino equivocado”, uno así denigra a algunos.

Cuando uno dice: “Todos los que se han desprendido de la búsqueda de la auto mortificación —dolorosa, innoble y no beneficiosa— están

libres de sufrimiento, vejación, desesperación y fiebre, y han entrado en el camino correcto”, uno adula así a algunos.

Cuando uno dice: “Todos los que no han abandonado la corrupción del deseo por la existencia⁴ están acosados por el sufrimiento, la aflicción, la desesperación y la fiebre, y han entrado en el camino equivocado”, así se denigra a algunos. Cuando uno dice: “Todos aquellos que han abandonado la corrupción del deseo por la existencia están sin sufrimiento, aflicción, desesperación y fiebre, y han entrado en el camino correcto”, así se adula a algunos. Así es como se llega a adular y denigrar y a fallar en enseñar sólo el Dhamma.

8. ¿Y cómo, bhikkhus, se llega a no adular ni denigrar, sino sólo a enseñar Dhamma? Cuando no se dice: “Todos los que se dedican a la búsqueda del disfrute, de aquel cuyo placer está ligado a los deseos sensoriales... han entrado en el camino equivocado”, sino que se dice: “La búsqueda [de placer sensorial] es un estado acosado por el sufrimiento, la aflicción, la desesperación, y la fiebre, y es el camino equivocado”, entonces uno enseña sólo el Dhamma.⁵ Cuando uno no dice: “Todos los que se desvinculan de la búsqueda del disfrute, de alguien cuyo placer está ligado a los deseos sensoriales... han entrado en el camino correcto”, en cambio, dice: “La desvinculación [de la búsqueda de placer sensorial] es un estado sin sufrimiento, aflicción, desesperación y fiebre, y es el camino correcto”, entonces uno enseña sólo el Dhamma.

Cuando uno no dice: “Todos los que se dedican a la búsqueda de la automortificación... han entrado en el camino equivocado”, sino que dice: “La búsqueda de la auto mortificación es un estado acosado por el sufrimiento, la aflicción, la desesperación y la fiebre, y es el camino equivocado”, entonces uno enseña sólo el Dhamma.

Cuando uno no dice: “Todos aquellos que no han abandonado la corrupción del deseo por la existencia... han entrado en el camino equivocado”, sino que dice: “Mientras la corrupción del deseo por la existencia no sea abandonada, el devenir tampoco será abandonado”, entonces uno enseña sólo el Dhamma.

Cuando uno no dice: “Todos los que han abandonado la corrupción del deseo por la existencia... han entrado en el camino correcto”, sino que se dice: “Cuando se abandona la corrupción del deseo por la existencia, también se abandona el devenir”, entonces uno enseña sólo el Dhamma.

Entonces fue con referencia a esto que se dijo: “Uno debe saber qué es adular y qué es denigrar, y conociendo ambos, uno no debe adular ni denigrar, sino que debe enseñar solo el Dhamma”.

9. “Uno debe saber cómo definir el placer, y sabiendo eso, uno debe buscar el placer dentro de uno mismo”. Así se dijo. ¿Y con referencia a qué se dijo esto?

Bhikkhus, existen estas cinco ramas [lazos o cuerdas] del placer sensorial. ¿Cuáles cinco? Formas cognoscibles por el ojo... sonidos cognoscibles por el oído... olores cognoscibles por la nariz... sabores cognoscibles por la lengua... y objetos tangibles cognoscibles por el cuerpo que son deseados, anhelados, agradables y placenteros, conectados con el deseo sensorial y provocadores de lujuria.⁶ Estas son las cinco ramas del placer sensorial. Ahora bien, el placer y la alegría que surgen en función de estas cinco ramas del placer sensorial se denominan placer sensorial: un placer inundo, un placer burdo, un placer innoble. Les digo que este tipo de placer no debe ser perseguido, no debe ser desarrollado, no debe ser cultivado y que debe ser temido.

Aquí, bhikkhus, completamente apartado de los placeres sensoriales, apartado de los estados malsanos, un bhikkhu entra y permanece en el primer *jhāna*... el segundo *jhāna*... el tercer *jhāna*... el cuarto *jhāna* (como en M.13, §§32–35). Esto se llama la dicha de la renuncia, la dicha de la reclusión, la dicha de la paz, la dicha de la iluminación. Les digo que este tipo de placer debe perseguirse, debe ser desarrollado, debe ser cultivado, y que no debe ser temido.

Entonces, fue con referencia a esto que se dijo: “Uno debe saber cómo definir el placer, y, sabiendo eso, uno debe buscar el placer dentro de uno mismo”.

10. “Uno no debe hablar en forma velada [encubierta o secreta], y uno no debe hablar directamente con dureza”. Así se dijo. ¿Y con referencia a qué se dijo esto?

Aquí, bhikkhus, cuando uno sabe que el lenguaje velado es falso, incorrecto y no beneficioso, en ningún caso debe pronunciarlo. Cuando uno sabe que el lenguaje velado es verdadero, correcto y no beneficioso, debe tratar de no pronunciarlo. Pero cuando uno sabe que el lenguaje velado es verdadero, correcto y beneficioso, puede pronunciarlo sabiendo el momento para hacerlo.

Aquí, bhikkhus, cuando uno sabe que el lenguaje que confronta directamente con dureza es falso, incorrecto y no beneficioso, en ningún caso debe pronunciarlo. Cuando uno sabe que el lenguaje directo y brusco es verdadero, correcto y no beneficioso, debe tratar de no pronunciarlo. Pero cuando uno sabe que el lenguaje directo y brusco es verdadero, correcto y beneficioso, puede pronunciarlo, sabiendo el momento para hacerlo.

Así que fue con referencia a esto que se dijo: “Uno no debe hablar veladamente, ni hablar confrontando directamente con dureza”.

11. “Uno debe hablar sin prisa, no apresuradamente”. Así se dijo. ¿Y con referencia a qué se dijo esto?

Aquí, bhikkhus, cuando uno habla apresuradamente, su cuerpo se cansa y su mente se excita, la voz se tensa y su garganta se vuelve ronca, y el lenguaje de quien habla apresuradamente es confuso y difícil de entender.

Aquí, bhikkhus, cuando uno habla sin prisa, su cuerpo no se cansa ni su mente se excita, su voz no se tensa ni su garganta se vuelve ronca, y el lenguaje de quien habla sin prisa es distinguible y fácil de entender.

Así que fue con referencia a esto que se dijo: “Uno debe hablar sin prisa, no apresuradamente”.

12. “No se debe insistir en el idioma local, y no se debe pasar por alto el uso normal [o común] del lenguaje”. Así se dijo. ¿Y con referencia a qué se dijo esto?

¿Cómo, bhikkhus, es que se llega a insistir en el idioma local y a pasar por alto el uso normal? Aquí, bhikkhus, en diferentes localidades ellos llaman a la misma cosa un “plato” [*pāṭi*], un “cuenco” [*patta*], un “recipiente” [*vittha*], un “platillo” [*serāva*], una “sartén” [*dhāropa*], una “olla” [*poṇa*], o una “palangana” [*pisīla*]. Así que como sea que lo llamen en tal o cual localidad, uno habla en consecuencia, adherido firmemente [a esa expresión] e insistiendo en que: “Sólo esto es correcto; cualquier otra cosa está equivocada”. Así es como se insiste en el idioma local y se pasa por alto el uso normal.⁷

¿Y cómo, bhikkhus, se llega a no insistir en el idioma local y no anular el uso común? Aquí, bhikkhus, en diferentes localidades llaman a la misma cosa un ‘plato’... o una ‘palangana’. Entonces, como sea que lo llamen en tal o cual localidad, sin adherirse [a esa expresión] uno habla en consecuencia, pensando: “Estos venerables, al parecer, están hablando con referencia a esto”.

Así es como se llega a no insistir en el idioma local y a no pasar por alto el uso normal.

Entonces, con referencia a esto, fue que se dijo: “No se debe insistir en el idioma local, y no se debe anular el uso normal”.

13. Aquí, bhikkhus, la búsqueda del disfrute de alguien cuyo placer está ligado a los deseos sensoriales —bajos... y no beneficiosos— es un estado acosado por el sufrimiento, la irritación, la desesperación y la fiebre, y es el camino equivocado. Por lo tanto, este es un estado con conflicto.

Aquí, bhikkhus, la desvinculación de la búsqueda del disfrute de alguien cuyo placer está ligado a los deseos sensoriales —bajos... y no beneficiosos— es un estado sin sufrimiento, sin aflicción, sin desesperación y sin fiebre, y es el camino correcto. Por lo tanto, este es un estado sin conflicto.

Aquí, bhikkhus, la búsqueda de la automortificación —dolorosa, innoble y poco beneficiosa— es un estado acosado por sufrimiento, la aflicción, la desesperación y la fiebre, y es el camino equivocado. Por lo tanto, este es un estado con conflicto.

Aquí, bhikkhus, la desvinculación de la búsqueda de la automortificación —dolorosa, innoble y poca beneficiosa— es un estado sin sufrimiento, sin aflicción, sin desesperación y sin fiebre, y es el camino correcto. Por lo tanto, este es un estado sin conflicto.

Aquí, bhikkhus, el camino medio descubierto por el Tathāgata evita estos dos extremos; da visión, da conocimiento, conduce a la paz, al conocimiento directo, a la iluminación, al Nibbāna. Es un estado sin sufrimiento... y es el camino correcto. Por lo tanto, este es un estado sin conflicto.

Aquí, bhikkhus, adular y denigrar y no enseñar sólo el Dhamma es un estado acosado por el sufrimiento... y es el camino equivocado. Por lo tanto, este es un estado con conflicto.

Aquí, bhikkhus, no adular ni denigrar y enseñar sólo el Dhamma es un estado sin sufrimiento... y es el camino correcto. Por lo tanto, este es un estado sin conflicto.

Aquí, bhikkhus, el placer sensorial, un placer impuro, un placer burdo, un placer innoble, es un estado acosado por el sufrimiento... y es el camino equivocado. Por lo tanto, este es un estado con conflicto.

Aquí, bhikkhus, la dicha de la renuncia, la dicha de la reclusión, la dicha de la paz, la dicha de la iluminación es un estado sin sufrimiento... y es el camino correcto. Por lo tanto, este es un estado sin conflicto.

Aquí, bhikkhus, el lenguaje velado [encubierto o secreto] que es falso, incorrecto y no beneficioso es un estado acosado por el sufrimiento... Por lo tanto, este es un estado con conflicto.

Aquí, bhikkhus, el lenguaje velado que es verdadero, correcto y no beneficioso es un estado acosado por el sufrimiento... Por lo tanto, este es un estado con conflicto.

Aquí, bhikkhus, el lenguaje velado que es verdadero, correcto y beneficioso es un estado sin sufrimiento... Por lo tanto, este es un estado sin conflicto.

Aquí, bhikkhus, el lenguaje que confronta directamente con dureza, que es falso, incorrecto y no beneficioso, es un estado acosado por el sufrimiento... Por lo tanto, este es un estado con conflicto.

Aquí, bhikkhus, el lenguaje que confronta directamente con dureza, que es verdadero, correcto y no beneficioso, es un estado acosado por el sufrimiento... Por lo tanto, este es un estado con conflicto.

Aquí, bhikkhus, el lenguaje que confronta directamente con dureza, que es verdadero, correcto y beneficioso, es un estado sin sufrimiento... Por lo tanto, este es un estado sin conflicto.

Aquí, bhikkhus, el lenguaje de alguien que habla apresuradamente es un estado acosado por el sufrimiento, la aflicción, la desesperación y la fiebre, y es el camino equivocado. Por lo tanto, este es un estado con conflicto.

Aquí, bhikkhus, el lenguaje de alguien que habla sin prisas es un estado sin sufrimiento... Por lo tanto, este es un estado sin conflicto.

Aquí, bhikkhus, la insistencia en el idioma local y el pasar por alto el uso normal es un estado acosado por el sufrimiento... Por lo tanto, este es un estado con conflicto.

Aquí, bhikkhus, no insistir en el idioma local y no pasar por alto el uso normal es un estado sin sufrimiento, aflicción, desesperación y fiebre, y es el camino correcto. Por lo tanto, este es un estado sin conflicto.

14. Por lo tanto, bhikkhus, deben entrenarse así: “Conoceremos el estado con conflicto y conoceremos el estado sin conflicto, y, conociendo esto, entraremos en el camino sin conflicto”. Ahora bien, bhikkhus, Subhūti es un miembro del clan que ha entrado en el camino sin conflicto.⁸

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. Los bhikkhus estuvieron satisfechos y deleitados con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.139

1. BB: Esto es sustancialmente idéntico a la proclamación con la que el recién iluminado Buda abrió su primer discurso a los cinco bhikkhus, antes de enseñarles las Cuatro Nobles Verdades.
2. BB: Ésta es una expresión más complicada para la búsqueda del placer sensorial.
3. MA: Está “acosado por el sufrimiento, la aflicción”, etcétera, a través del sufrimiento y la aflicción, etcétera, de sus resultados y el sufrimiento y la aflicción, etcétera, de las impurezas que la acompañan.
4. BB: Esto es el ansia de ser. Justo debajo deberíamos leer nuevamente *bhavasamyojanam* (con BBS y SBJ) en contraposición a PTS *vibhavasamyojanam*.
5. BB: Es decir, la adulación y la denigración [o menosprecio] se producen cuando uno formula sus declaraciones en términos de personas, algunas de las cuales son alabadas y otras censuradas. Uno enseña “sólo el Dhamma” cuando formula sus declaraciones en términos del estado (*dhamma*) —el modo de práctica— sin referencias explícitas a las personas.
6. NT: Para una explicación del término “lujuria” utilizado aquí, ver: n.25, M.43.
7. BB: Este problema de “insistencia en el idioma local” debió haber sido particularmente agudo en el Saṅgha, cuando los bhikkhus vivían una vida de constante deambular y tenían que pasar por muchas localidades, cada una con sus distintos dialectos.
8. BB: El venerable Subhūti era el hermano menor de Anāthapiṇḍika y se convirtió en bhikkhu el día en que se ofreció la arboleda de Jeta al Saṅgha. El Buda lo nombró discípulo más destacado en dos categorías: los que viven sin conflictos y los que son dignos de recibir regalos.

140. *Dhātuvibhanga Sutta*

La exposición de los elementos

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado caminaba de forma itinerante por el país de Magadha y finalmente llegó a Rājagaha. Allí, fue a donde se encontraba el alfarero Bhaggava y le dijo:

2. —Si no es un inconveniente para ti, Bhaggava, me quedaré una noche en tu taller.

—No es un inconveniente para mí, venerable señor, pero ya hay un renunciante quedándose allí. Si está de acuerdo, entonces quédese todo el tiempo que quiera, venerable señor.

3. Ahora bien, había un miembro del clan llamado Pukkusāti que se había ido de la vida hogareña a la vida sin hogar debido a la fe en el Bienaventurado, y en esa ocasión ya se estaba quedando en el taller del alfarero.¹ Entonces el Bienaventurado fue a donde estaba el venerable Pukkusāti y le dijo: —Si no es un inconveniente para ti, bhikkhu, me quedaré una noche en el taller.

—El taller del alfarero es lo suficientemente grande, amigo (*āvuso*).² Que el venerable se quede todo el tiempo que desee.

4. Entonces el Bienaventurado entró en el taller del alfarero, preparó una extensión de hierba en un extremo y se sentó, cruzando las piernas, poniendo su cuerpo erguido y estableciendo la atención plena frente a él. Entonces el Bienaventurado pasó la mayor parte de la noche sentado [en meditación], y el venerable Pukkusāti también pasó la mayor parte de la noche sentado [en meditación]. Entonces el Bienaventurado pensó: “Este miembro del clan se comporta de una manera que inspira confianza. Supongamos que lo interrogara”. Así que le preguntó al venerable Pukkusāti:

5. —¿Bajo quién has salido [a la vida sin hogar], bhikkhu? ¿Quién es tu maestro? ¿De quién es el Dhamma que profesas?³

—Amigo, está el samana Gautama, el hijo de los Sakyas que salió de un clan Sakya. Ahora bien, se ha difundido un buen informe de ese Bienaventurado Gautama en este sentido: “Ese Bienaventurado es Consumado, plenamente iluminado, perfecto en conocimiento verdadero y conducta, sublime, conocedor de los mundos, líder

incomparable de personas para ser entrenadas, maestro de *devas* y humanos, iluminado, bendito”. He salido [hacia la vida sin hogar] bajo ese Bienaventurado; ese Bienaventurado es mi maestro; profeso el Dhamma de ese Bienaventurado.

—Pero, bhikkhu, ¿dónde está viviendo ahora ese Bienaventurado, Consumado y plenamente iluminado?

—Hay, amigo, una ciudad en el país del norte llamada Sāvattthī. El Bienaventurado, Consumado y plenamente iluminado, reside ahora allí.

—Pero, bhikkhu, ¿alguna vez has visto a ese Bienaventurado antes? ¿Lo reconocerías si lo vieras?

—No, amigo, nunca he visto a ese Bienaventurado antes, ni lo reconocería si lo viera.

6. Entonces el Bienaventurado pensó: “Este miembro del clan se ha ido de la vida hogareña a la vida sin hogar bajo mi auspicio. Supongamos que le enseñara el Dhamma”. Entonces el Bienaventurado se dirigió al venerable Pukkusāti así: —Bhikkhu, te enseñaré el Dhamma. Escucha y atiende atentamente lo que voy a decir. —Sí, amigo, contestó el venerable Pukkusāti. El Bienaventurado dijo esto:

7. —Bhikkhu, esta persona consta de seis elementos, seis bases de contacto y dieciocho tipos de exploración mental, y tiene cuatro fundamentos.⁴ Las mareas de la conceptualización ya no se apoderan de uno que está establecido en estos fundamentos. Y cuando las mareas de la conceptualización ya no se apoderan de esa persona, entonces se le llama una persona sabia que está en paz. Uno no debe descuidar la sabiduría, debe preservar la verdad, debe cultivar el abandono y debe entrenarse para la paz. Este es el resumen de la exposición de los seis elementos.

8. Bhikkhu, “esta persona consta de seis elementos”.⁵ Así se dijo. ¿Y con referencia a qué se dijo esto? Están el elemento tierra, el elemento agua, el elemento fuego, el elemento aire, el elemento espacio y el elemento conciencia. Así que fue con referencia a esto que se dijo: “Bhikkhu, esta persona consta de seis elementos”.

9. Bhikkhu, “esta persona consta de seis bases de contacto”. Así se dijo. ¿Y con referencia a qué se dijo esto? Están la base del contacto con el ojo, la base del contacto con el oído, la base del contacto con la nariz, la base del contacto con la lengua, la base del contacto con el cuerpo y la base del contacto con la mente. Así que fue con referencia a esto que se dijo: “Bhikkhu, esta persona consta de seis bases de contacto”.

10. Bhikkhu, “esta persona consiste en dieciocho tipos de exploración mental”.⁶ Así se dijo. ¿Y con referencia a qué se dijo esto? Al ver una forma con el ojo, uno explora una forma que produce gozo,

uno explora una forma que produce pesar, uno explora una forma que produce ecuanimidad. Al oír un sonido con el oído... Al oler un olor con la nariz... Al saborear un sabor con la lengua... Al tocar algo tangible con el cuerpo... Al reconocer un objeto mental con la mente, uno explora un objeto mental que produce gozo, uno explora un objeto mental que produce pesar, uno explora un objeto mental que produce ecuanimidad. Así que fue con referencia a esto que se dijo: “Bhikkhu, esta persona consiste en dieciocho tipos de exploración mental”.

11. Bhikkhu, “esta persona tiene cuatro fundamentos [resoluciones, determinaciones]”. Así se dijo. ¿Y con referencia a qué se dijo esto? Está el fundamento de la sabiduría (*paññādhīṭṭhāna*), el fundamento de la verdad (*saccādhīṭṭhāna*), el fundamento de la renuncia (*cāgādhīṭṭhāna*) y el fundamento de la paz (*upasamādhīṭṭhāna*).⁷ Así que fue con referencia a esto que se dijo: “Bhikkhu, esta persona tiene cuatro fundamentos”.

12. “No se debe descuidar la sabiduría, se debe preservar la verdad, se debe cultivar el abandono [de las impurezas] y se debe entrenar para la paz”.⁸ Así se dijo. ¿Y con referencia a qué se dijo esto?

13. ¿Y cómo, bhikkhu, uno no descuida la sabiduría?⁹ Existen estos seis elementos: el elemento tierra, el elemento agua, el elemento fuego, el elemento aire, el elemento espacio y el elemento conciencia.

14. ¿Y qué, bhikkhu, es el elemento tierra? El elemento tierra puede ser interno o externo. ¿Qué es el elemento tierra interno? Todo lo que, internamente, perteneciente a uno mismo, es sólido, solidificado y a lo que uno se apega, es decir: cabellos de la cabeza, vellos del cuerpo, uñas, dientes, piel, carne, tendones, huesos, médula ósea, riñones, corazón, hígado, diafragma, bazo, pulmones, intestinos, mesenterio, contenido del estómago, heces, o cualquier otra cosa internamente, perteneciente a uno mismo, que es sólida, solidificada y a la que uno se apega: esto se llama el elemento tierra interno.

Ahora bien, tanto el elemento tierra interno como el elemento tierra externo son simplemente elemento tierra. Y eso debería ser visto como realmente es, con la sabiduría adecuada, así: “Esto no es mío, esto no soy yo, esto no es mi ser”. Cuando uno lo ve así, como realmente es, con la sabiduría adecuada, uno se desencanta con el elemento tierra y hace que la mente se torne desapasionada hacia el elemento tierra.

15. ¿Y qué, bhikkhu, es el elemento agua? El elemento agua puede ser interno o externo. ¿Qué es el elemento agua interno? Lo que, internamente, perteneciente a uno mismo, es agua, acuoso y a lo que uno se apega, es decir: bilis, flema, pus, sangre, sudor, grasa, lágrimas, sebo, saliva, mocos, líquido sinovial [de las articulaciones], orina, o cualquier otra cosa internamente, perteneciente a uno mismo, que es

agua, acuosa y a la que uno se apega: esto se llama el elemento agua interno.

Ahora bien, tanto el elemento agua interno como el elemento agua externo son simplemente elemento agua. Y eso debería ser visto como realmente es, con la sabiduría adecuada, es decir: “Esto no es mío, esto no soy yo, esto no es mi ser”. Cuando uno lo ve así, como realmente es, con la sabiduría adecuada, uno se desencanta con el elemento agua y hace que la mente se torne desapasionada hacia el elemento agua.

16. ¿Y qué es, bhikkhu, es el elemento fuego? El elemento fuego puede ser interno o externo. ¿Qué es el elemento fuego interno? Lo que, internamente, perteneciente a uno mismo, es fuego, ardiente y a lo que uno se apega, es decir: aquello por lo que uno se calienta, envejece y se consume, y aquello por lo que se come, se bebe, se consume y se degusta se digiere por completo, o cualquier otra cosa internamente, perteneciente a uno mismo, que es fuego, ardiente y a lo que uno se apega: esto se llama el elemento fuego interno.

Ahora bien, tanto el elemento fuego interno como el elemento fuego externo son simplemente elemento fuego. Y eso debería ser visto como realmente es, con la sabiduría adecuada, así: “Esto no es mío, esto no soy yo, esto no es mi ser”. Cuando uno lo ve así, como realmente es, con la sabiduría adecuada, uno se desencanta con el elemento fuego y hace que la mente se torne desapasionada hacia el elemento fuego.

17. ¿Y qué, bhikkhu, es el elemento aire? El elemento aire puede ser interno o externo. ¿Qué es el elemento aire interno? Todo lo que, internamente, perteneciente a uno mismo, es aire, etéreo y a lo que uno se apega, es decir: vientos que suben, vientos que bajan, vientos en el vientre, vientos en las entrañas, vientos que corren a través de los miembros, inhalación y exhalación, o cualquier otra cosa internamente, perteneciente a uno mismo, que es aire, etéreo y a lo que uno se apega: esto se llama el elemento aire interno.

Ahora bien, tanto el elemento de aire interno como el elemento de aire externo son simplemente elemento aire. Y eso debería ser visto como realmente es, con la sabiduría adecuada, así: “Esto no es mío, esto no soy yo, esto no es mi ser”. Cuando uno lo ve así, como realmente es, con la sabiduría adecuada, uno se desencanta con el elemento aire y hace que la mente se torne desapasionada hacia el elemento aire.

18. ¿Y qué, bhikkhu, es el elemento espacio? El elemento espacio puede ser interno o externo. ¿Qué es el elemento espacial interno? Todo lo que, internamente, perteneciente a uno mismo, es espacio, espacial y a lo que uno se apega, es decir: los orificios de los oídos, las

fosas nasales, la puerta de la boca y esa [abertura] por donde lo que se come, se bebe, se consume y se saborea, es tragado, y el espacio donde eso se acumula, y el espacio por donde aquello se excreta desde más abajo; o cualquier otra cosa internamente, perteneciente a uno mismo, que es espacio, espacial y a lo que uno se apega: a esto se le llama el elemento espacio interno.

Ahora bien, tanto el elemento del espacio interno como el elemento del espacio externo son simplemente elemento espacio. Y eso debería ser visto como realmente es, con la sabiduría adecuada, así: “Esto no es mío, esto no soy yo, esto no es mi ser”. Cuando uno lo ve así, como realmente es, con la sabiduría adecuada, uno se desencanta con el elemento espacio y hace que la mente se desapasione con respecto al elemento espacio.

19. Entonces, queda sólo la conciencia, purificada y brillante.¹⁰ ¿Qué conoce uno con esa conciencia? Uno conoce: “[Esto es] agradable”; uno conoce: “[Esto es] doloroso”; uno conoce: “[Esto es] *ni doloroso ni agradable*”. Dependiente de un contacto para ser experimentado como placentero, surge entonces una sensación placentera.¹¹

Cuando uno siente una sensación placentera, uno entiende: “Siento una sensación placentera”. Uno entiende: “Con el cese de ese mismo contacto para ser experimentado como placentero, su sensación correspondiente —la sensación placentera que surgió en dependencia de ese contacto para ser experimentado como placentero— disminuye y cesa”. Dependiendo de un contacto para ser experimentado como doloroso surge una sensación dolorosa. Cuando uno siente una sensación dolorosa, uno entiende: “Siento una sensación dolorosa”. Uno entiende: “Con el cese de ese mismo contacto para ser experimentado como doloroso, su correspondiente sensación —la sensación dolorosa que surgió dependiendo de ese contacto para ser experimentado como doloroso— disminuye y cesa”.

Dependiendo de un contacto para ser experimentado como ni doloroso ni agradable, surge una sensación *ni agradable ni dolorosa*. Cuando uno siente una sensación *ni agradable ni dolorosa*, uno entiende: “Siento una sensación *ni agradable ni dolorosa*”. Uno entiende: “Con el cese de ese mismo contacto para ser experimentado como *ni doloroso ni agradable*, su correspondiente sensación —la sensación *ni dolorosa ni agradable* que surgió dependiendo de un contacto para ser experimentado como *ni doloroso ni agradable*— disminuye y cesa”.

Bhikkhu, así como del contacto y fricción entre un palo y un trozo de madera se genera calor y se produce fuego, y con la separación de estos el calor correspondiente disminuye y cesa; así también, en dependencia de un contacto para ser experimentado como agradable... para ser experimentado como doloroso... para ser

experimentado como *ni doloroso ni agradable* surge una sensación *ni dolorosa ni agradable*... Uno entiende: “Con el cese de ese mismo contacto que se experimenta como *ni doloroso ni agradable*, su sensación correspondiente... disminuye y cesa”.

20. Entonces solo queda ecuanimidad, purificada y brillante, maleable, manejable y radiante.¹² Supongamos, bhikkhu, que un orfebre hábil o su aprendiz preparara un horno, calentara el crisol, tomara un tanto de oro con unas pinzas, y lo pusiera en el crisol. De vez en cuando lo avivaría, de vez en cuando lo rociaría con agua, y de vez en cuando se limitaría a mirar. Ese oro se volvería refinado, bien refinado, completamente refinado, sin defectos, libre de escoria, maleable, manejable y radiante. Entonces, cualquier tipo de adorno que deseara hacer con él, ya fuera una cadena de oro, unos aretes, un collar o una guirnalda de oro, serviría para su propósito. Así también, bhikkhu, sólo queda ecuanimidad, purificada y brillante, maleable, manejable y radiante.

21. Ese bhikkhu entiende así: “Si tuviera que dirigir esta ecuanimidad, tan purificada y brillante, a la base del *espacio ilimitado* y desarrollar mi mente en consecuencia, entonces esta ecuanimidad mía, apoyada en esa base, aferrándose a ella, permanecería allí por mucho tiempo.¹³ Si tuviera que dirigir esta ecuanimidad, tan purificada y brillante, a la base de la *conciencia ilimitada*... a la base de la *nada*... a la base de la *ni percepción ni no-percepción* y desarrollara mi mente en consecuencia, entonces esta ecuanimidad mía, apoyada en esa base, aferrándose a ella, permanecería durante mucho tiempo”.

22. Él entiende así: “Si yo dirigiera esta ecuanimidad, tan purificada y brillante, a la base del *espacio ilimitado* y desarrollara mi mente en consecuencia, esta estaría condicionada.¹⁴ Si yo tuviera que dirigir esta ecuanimidad, tan purificada y brillante, a la base de la *conciencia ilimitada*... a la base de la *nada*... a la base de la *ni percepción ni no-percepción* y desarrollara mi mente en consecuencia, esta estaría condicionada”.

Él no forma ninguna condición ni genera cualquier volición tendiente al ser o al *no ser*.¹⁵ Puesto que no forma ninguna condición ni genera ninguna volición tendiente al ser o al *no ser*, no se aferra a nada de este mundo. Cuando no se aferra, entonces no se agita. Cuando no está agitado, alcanza personalmente el Nibbāna. Él entiende así: “Se ha destruido el nacimiento, se ha vivido la vida santa, se ha hecho lo que tenía que hacerse, y ya no hay retorno a ningún estado de ser”.¹⁶

23. Si siente una sensación placentera,¹⁷ comprende: “Es transitoria”; no hay aferramiento a ello; no hay deleite en ello. Si siente una sensación dolorosa, comprende: “Es transitoria”; no hay aferramiento a ella; no hay deleite en ella. Si siente una sensación

ni dolorosa ni placentera, comprende: “Es transitoria”; no hay aferramiento a ella; no hay deleite en ella.

24. Si siente una sensación agradable, la siente desapegado; si siente una sensación dolorosa, la siente desapegado; si siente una sensación *ni dolorosa ni placentera*, la siente desapegado. Cuando siente una sensación que termina con el cuerpo, comprende: “Siento una sensación asociada al cese del cuerpo”. Cuando siente una sensación que termina con la vida, comprende: “Siento una sensación que termina con la vida”.¹⁸ Él entiende: “Al disolverse el cuerpo, con el final de la vida, todo lo que es sentido, al no deleitarse en ello, se enfriará aquí mismo”.¹⁹

Bhikkhu, así como una lámpara de aceite se quema en dependencia del aceite y la mecha y, cuando se acaba el aceite y la mecha, si no recibe más combustible, se apaga por falta de combustible; así también cuando siente una sensación asociada al cese del cuerpo... una sensación que termina con la vida, él entiende: “Siento una sensación que termina con la vida”. Comprende: “Al disolverse el cuerpo, con el final de la vida, todo lo que es sentido, al no deleitarse en ello, se enfriará aquí mismo”.

25. Por lo tanto, un bhikkhu que posee esta sabiduría posee el fundamento supremo de la sabiduría. Pues esto, bhikkhu, es la sabiduría suprema y noble, es decir, el conocimiento de la destrucción de todo sufrimiento.²⁰

26. Su liberación, fundada en la verdad, es inquebrantable. Porque es falso, bhikkhu, lo que tiene una naturaleza engañosa, y es verdadero lo que tiene una naturaleza no engañosa, es decir: Nibbāna.

Por lo tanto, un bhikkhu que posee esta verdad posee el fundamento supremo de la verdad. Porque esta, bhikkhu, es la noble verdad suprema, es decir, Nibbāna, que tiene una naturaleza no engañosa.

27. Anteriormente, cuando ese bhikkhu era ignorante, hacía y aceptaba adquisiciones;²¹ ahora las ha abandonado, las ha cortado de raíz, las ha hecho como un tocón de palma, las ha eliminado para que ya no estén sujetas a un futuro surgimiento.

Por lo tanto, un bhikkhu que posee esta renuncia, posee el fundamento supremo de la renuncia. Porque esto, bhikkhu, es la renuncia suprema y noble, es decir, la renuncia a todas las adquisiciones.

28. Anteriormente, siendo ignorante, ese bhikkhu experimentó avaricia, deseo y lujuria; ahora los ha abandonado, los ha cortado de raíz, los ha hecho como un tocón de palma, los ha eliminado para que ya no estén sujetos a un surgimiento futuro. Anteriormente, cuando era ignorante, experimentaba ira, mala voluntad y odio; ahora los ha

abandonado, los ha cortado de raíz, los ha hecho como un tocón de palma, los ha eliminado para que ya no estén sujetos a un surgimiento futuro. Anteriormente, cuando era ignorante, experimentó la ignorancia y la ofuscación; ahora las ha abandonado, las ha cortado de raíz, las ha hecho como un tocón de palma, las ha eliminado para que ya no estén sujetas a un surgimiento futuro.

Por lo tanto, un bhikkhu que posee esta paz, posee el fundamento supremo de la paz. Porque esto, bhikkhu, es la suprema y noble paz, es decir, la pacificación de la avidez, el odio y la ofuscación.

29. Así que fue con referencia a esto que se dijo: “Uno no debe descuidar la sabiduría, debe preservar la verdad, debe cultivar el abandono y debe entrenarse para la paz”.

30. “Las mareas de la conceptualización no se apoderan de aquella persona que está establecida en estos fundamentos, y cuando las mareas de la conceptualización ya no se apoderan de ella, se le llama una persona sabia y en paz”.²² Así se dijo. ¿Y con referencia a qué se dijo esto?

31. Bhikkhu, “Yo soy” es una conceptualización; “Yo soy esto” es una conceptualización; “Yo seré” es una conceptualización; “Yo no seré” es una conceptualización; “Yo seré poseedor de forma” es una conceptualización; “Yo seré sin forma” es una conceptualización; “Yo seré perceptivo” es una conceptualización; “Yo seré no perceptivo” es una conceptualización; “Yo seré *ni perceptivo ni no-perceptivo*” es una conceptualización. Conceptualizar es una enfermedad, conceptualizar es un tumor, conceptualizar es un dardo.

Al superar todas las conceptualizaciones, bhikkhu, uno es llamado un sabio en paz. Y el sabio en paz no nace, no envejece, no muere; él no es sacudido y no anhela. Debido a que no hay nada presente en él, por lo que pudiera nacer.²³ No habiendo nacimiento, ¿cómo podría envejecer? Sin envejecer, ¿cómo podría morir? No muriendo, ¿cómo podría ser sacudido? No siendo sacudido, ¿por qué debería anhelar?

32. Así que fue con referencia a esto que se dijo: “Las mareas del concebir no se apoderan de aquel que está sobre estos [cimientos], y cuando las mareas del concebir ya no se apoderan de él, se le llama un sabio en paz”. Bhikkhu, ten presente esta breve exposición de los seis elementos.

33. Entonces el venerable Pukkusāti pensó: —¡Ciertamente, el Maestro ha venido a mí! ¡El Sublime ha venido a mí! ¡El Totalmente Iluminado ha venido a mí! Entonces se levantó de su asiento, se arregló la túnica superior sobre un hombro, y postrándose con la cabeza a los pies del Bienaventurado, dijo: —Venerable señor, una transgresión me sobrevino, en que, como un necio, confuso y tropezando, me atreví a dirigirme al Bienaventurado como “amigo”. Venerable señor,

que el Bienaventurado me perdone por esta transgresión vista como tal, en aras de la moderación en el futuro.

—Ciertamente, bhikkhu, una transgresión te sobrevino, ya que, como un tonto, confundido y torpe, te atreviste a dirigirte a mí como “amigo”. Pero dado que ves tu transgresión como tal y haces enmiendas de acuerdo con el Dhamma, te perdonamos. Porque es crecimiento en la *disciplina del noble* cuando uno ve la transgresión de uno como tal, hace enmiendas de acuerdo con el Dhamma y emprende la moderación en el futuro.

34. —Venerable señor, recibiría la admisión completa bajo el auspicio del Bienaventurado.

—Pero ¿están completos tu cuenco y tus túnicas, bhikkhu?

—Venerable señor, mi cuenco y mis túnicas no están completos.

—Bhikkhu, los Tathāgatas no dan la admisión completa a nadie cuyo cuenco y túnica no estén completos.

35. Entonces el venerable Pukkusāti, habiéndose deleitado y regocijado con las palabras del Bienaventurado, se levantó de su asiento, y después de rendir homenaje al Bienaventurado, manteniéndolo a su derecha, partió para buscar un cuenco y túnicas. Entonces, mientras el venerable Pukkusāti buscaba un cuenco y túnicas, una vaca descarriada lo mató.

36. Luego, un número de bhikkhus fueron a donde se encontraba el Bienaventurado, y después de rendirle homenaje, se sentaron a un lado y le dijeron: —Venerable señor, el miembro del clan Pukkusāti, a quien el Bienaventurado le dio una breve instrucción, ha muerto. ¿Cuál es su destino? ¿Cuál es su curso futuro?

—Bhikkhus, el miembro del clan Pukkusāti era sabio.

Practicó de acuerdo con el Dhamma y no me molestó en la interpretación del Dhamma. Con la destrucción de los cinco encadenamientos inferiores, el miembro del clan Pukkusāti ha reaparecido espontáneamente en las *Moradas Puras* y alcanzará allí el Nibbāna final sin regresar jamás de ese mundo.²⁴

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. Los bhikkhus estuvieron satisfechos y deleitados con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.140

1. Según MA, Pukkusāti había sido el rey de Takkasilā y había entablado amistad con el rey Bimbisāra de Magadha a través de comerciantes que viajaban entre los dos países con fines comerciales. En un intercambio de regalos, Bimbisāra le envió a Pukkusāti una placa de oro en la que había inscrito descripciones de las Tres Joyas y varios aspectos del Dhamma. Cuando Pukkusāti leyó la inscripción, se llenó de alegría y decidió renunciar al mundo. Sin recibir la ordenación formal, se afeitó la cabeza, se vistió con una túnica amarilla y abandonó el palacio. Fue a Rājagaha con la intención de encontrarse con el Buda, que entonces se encontraba en Sāvattthī, a unas 300 millas de distancia. El Buda vio a Pukkusāti con su conocimiento clarividente y, reconociendo su capacidad para alcanzar las vías y los frutos, viajó solo a pie hasta Rājagaha para encontrarse con él. Para evitar ser reconocido, mediante un acto de voluntad, el Buda hizo que sus atributos físicos especiales, como las marcas de un Gran Hombre, quedaran ocultos, y apareció como un bhikkhu errante común y corriente. Llegó al cobertizo del alfarero poco después de que Pukkusāti llegara allí con la intención de partir hacia Sāvattthī al día siguiente para encontrarse con el Buda.
2. BB: Pukkusāti, sin saber que el recién llegado es el Buda, se dirige a él con el familiar apelativo “*āvuso*”.
3. MA: El Buda hizo estas preguntas simplemente como una forma de iniciar una conversación, ya que sabía que Pukkusāti había salido a la vida sin hogar por su cuenta.
4. MA: Dado que Pukkusāti ya había purificado la práctica preliminar del camino y pudo alcanzar el cuarto *jhāna* a través de la atención plena en la respiración, el Buda comenzó directamente con una plática sobre la meditación introspectiva, exponiendo la vacuidad suprema que es la base del logro del *arahant*.
5. MA: Aquí el Buda expone lo que no existe verdaderamente a través de lo que existe verdaderamente; porque los elementos existen verdaderamente, pero la persona no existe verdaderamente. Esto quiere decir: “Lo que percibes como persona consta de seis elementos”. Al final no hay ninguna persona aquí. “Persona” es un mero concepto.
6. Como en M. 137.8.
7. BB: *Paññādhīṭṭhāna, saccādhīṭṭhāna, cāgādhīṭṭhāna, upasamādhīṭṭhāna*. Ñm, en Ms, primero tradujo *adhiṭṭhāna* como “resolu-

ción” y luego lo reemplazó con “modo de expresión”, ninguna de las cuales parece adecuada para este contexto. MA aclara la palabra usando el vocablo *patitṭhā*, que claramente significa fundamento, y explica el sentido de la afirmación así: —Esta persona que consta de los seis elementos, las seis bases de contacto y los dieciocho tipos de enfoque mental, cuando se aleja de estos y alcanza el estado de *arahant*, el logro supremo, lo hace establecido sobre estas cuatro bases. Los cuatro fundamentos serán aclarados individualmente en la continuación en los párrafos §§12-29.

8. MA: Desde el principio uno no debe descuidar la sabiduría nacida de la concentración y el conocimiento introspectivo, para poder penetrar hasta la sabiduría del fruto del *arahant*. Uno debe preservar el habla veraz para realizar el Nibbāna, la verdad suprema. Uno debe cultivar la renuncia a las impurezas para poder renunciar a todas las impurezas por el sendero del *arahant*. Desde el principio uno debe entrenarse en la pacificación de las impurezas para pacificar todas las impurezas mediante la vía del *arahant*. Así, la sabiduría, etcétera, nacidos de la serenidad y la introspección, son mencionados como los fundamentos preliminares para lograr los fundamentos de la sabiduría, etcétera (distintivos del logro del *arahant*).
9. MA: El no descuidar de la sabiduría se explica a través de la meditación sobre los elementos. El análisis de los elementos aquí es idéntico al de M.28, §§6, 11, 16, 21 y M.62, §§8-12.
10. MA: Este es el sexto elemento, que “permanece” en el sentido de que aún no ha sido expuesto por el Buda ni penetrado por Pukkusāti. Aquí se explica como la conciencia que realiza el trabajo de contemplación introspectiva de los elementos. Bajo el título de conciencia, también se introduce la contemplación de la sensación.
11. BB: Este pasaje muestra la condicionalidad de la sensación y su transitoriedad a través del cese de su condición.
12. MA identifica esto como la ecuanimidad del cuarto *jhāna*. Según MA, Pukkusāti ya había alcanzado el cuarto *jhāna* y tenía un fuerte apego al mismo. El Buda primero elogia esta ecuanimidad para inspirar la confianza de Pukkusāti, luego gradualmente lo conduce hacia los *jhānas* inmateriales y la consecución de las vías y los frutos.
13. BB: El sentido es: si alcanza la base del *espacio ilimitado* y fallece mientras aún está apegado a ella, renacerá en el plano del *espacio ilimitado* y vivirá allí durante toda la vida útil de 20,000 eones especificada para ese plano. En los tres planos inmateriales

- superiores, la duración de la vida es respectivamente de 40,000, 60,000 y 84,000 eones.
14. MA: Esto se dice para mostrar el peligro en los *jhānas* inateriales. Con la única frase, “Esto estaría condicionado”, indica que, “Aunque la esperanza de vida allí es de 20,000 eones, eso está condicionado, modelado, construido. Por lo tanto, es temporal, inestable, no duradero, transitorio. Está sujeto a perecer, desintegrarse y disolverse; está relacionado con el nacimiento, el envejecimiento y la muerte, y se basa en el sufrimiento. No es una protección, un lugar seguro, un refugio. Habiendo fallecido allí como ser mundano, todavía podemos renacer en los cuatro estados de privación.”
 15. BB: *So n’eva abhisankharoti nābhisañcetaṇṇa bhavāya vā vibhavāya*. Los dos verbos sugieren la noción de volición como un poder constructivo que construye la continuación de la existencia condicionada. Dejar de desear el ser o el *no ser*, muestra la extinción del anhelo de existencia eterna o de aniquilación, lo cual culmina en el logro del estado de *arahant*.
 16. MA dice que en este punto Pukkusāti penetró tres caminos y frutos, convirtiéndose en alguien que no regresa. Se dio cuenta de que su maestro era el mismo Buda, pero no pudo expresar su comprensión ya que el Buda aún continuaba con su discurso.
 17. BB: Este pasaje muestra la permanencia del *arahant* en el elemento Nibbāna con un residuo restante (de los factores de la existencia condicionada, *sa-upādisesa nibbānadhātu*). Aunque continúa experimentando sensaciones, está libre de la lujuria hacia las sensaciones placenteras, libre de aversión hacia las sensaciones dolorosas y libre de la ignorancia acerca de las sensaciones neutrales.
 18. BB: Es decir, continúa experimentando sensaciones sólo mientras el cuerpo con su facultad vital continúa, pero no más allá de eso.
 19. BB: Esto se refiere a su logro del elemento Nibbāna sin que quede ningún residuo (*anupādisesa nibbānadhātu*) —el cese de toda existencia condicionada con su fallecimiento final.
 20. BB: Con esto se completa la exposición del primer fundamento, que comenzó en el párrafo §13. MA dice que el conocimiento de la destrucción de todo sufrimiento es la sabiduría perteneciente al fruto del *arahant*.
 21. MA menciona aquí cuatro tipos de adquisiciones (*upadhi*): los agregados, las impurezas, las formaciones volitivas y las ramas del placer sensorial (*khandh’upadhi*, *kiles’upadhi*, *abhisankhār’upadhi*, *kāmaguṇ’upadhi*).

22. BB: Las “mareas del conceptualizar” (*maññussavā*), como se mostrará en el siguiente párrafo, son pensamientos y nociones que se originan en las tres raíces de la conceptualización: anhelo, engreimiento y opiniones. Para una explicación más completa, ver: n.6, M.1. El “sabio en paz” (*muni santo*) es el *arahant*.
23. BB: Lo que no está en él es deseo de ser, que conduce a quienes no lo han erradicado a un nuevo nacimiento después de la muerte.
24. MA dice que renació en la Morada Pura llamada Avihā y alcanzó el estado de *arahant* tan pronto como renació allí. Cita un verso del Saṃyutta Nikāya (SN 1:50 / i.35) que menciona a Pukkusāti como uno de los siete bhikkhus que renacieron en Avihā y alcanzaron la liberación al trascender los vínculos celestiales.

141. *Saccavibhanga Sutta*

La exposición de las verdades

1. Esto he escuchado. En una ocasión el Bienaventurado residía en Benarés, en el parque de los ciervos de Isipatana. Allí se dirigió a los Bhikkhus diciendo: —Bhikkhus. —Venerable señor, respondieron. El Bienaventurado dijo esto:

2. —En Benarés, Bhikkhus, en el parque de los ciervos de Isipatana el Tathāgata, Consumado y plenamente iluminado, puso en movimiento la incomparable Rueda del Dhamma¹ [el primer discurso], que no puede ser detenido por ningún *samaṇa*, brahmán o *deva* o Māra o Brahmā o por nadie en el mundo; es decir, anunciar, enseñar, describir, establecer, revelar, exponer y exhibir Las Cuatro Nobles Verdades. ¿Cuáles cuatro?

3. “El anunciar, enseñar, describir, establecer, revelar, exponer y exhibir la noble verdad del sufrimiento. El anunciar, enseñar, describir, establecer, revelar, exponer y exhibir la noble verdad del origen del sufrimiento... la noble verdad del cese del sufrimiento... la noble verdad del camino que conduce al cese del sufrimiento”.

4. En Benarés, bhikkhus, en el parque de los ciervos de Isipatana, el Tathāgata, Consumado y plenamente iluminado, puso en movimiento la incomparable Rueda del Dhamma, que no puede ser detenida por ningún *samaṇa*, brahmán o *deva* o Māra o Brahmā o cualquier persona en el mundo, es decir, el anuncio, la enseñanza, la descripción, el establecimiento, la revelación, la exposición y la exhibición de estas Cuatro Nobles Verdades.

5. Cultiven la amistad de Sāriputta y Moggallāna, bhikkhus; asóciense con Sāriputta y Moggallāna. Ellos son sabios y útiles para sus compañeros en la vida santa. Sāriputta es como una madre; Moggallāna es como una enfermera. Sāriputta entrena a otros en aras del fruto de la entrada en la corriente; Moggallāna para la meta suprema.² Sāriputta, bhikkhus, es capaz de anunciar, enseñar, describir, establecer, revelar, exponer y exhibir las Cuatro Nobles Verdades.

6. Así dijo el Bienaventurado. Dicho esto, el Bienaventurado se levantó de su asiento y entró en su morada.

7. Luego, poco después de que el Bienaventurado se fue, el venerable Sāriputta se dirigió a los bhikkhus diciendo: —Amigos, bhikkhus. —Amigo, respondieron los bhikkhus al venerable Sāriputta. El venerable Sāriputta dijo esto:

8. —En Benarés, amigos, en el parque de los ciervos de Isipatana el Tathāgata, Consumado y plenamente iluminado, puso en movimiento la incomparable Rueda del Dhamma... exhibiendo las Cuatro Nobles Verdades ¿Cuáles cuatro?

9. “El anuncio... y exhibición de la noble verdad del sufrimiento... de la noble verdad del origen del sufrimiento... de la noble verdad del cese del sufrimiento... de la noble verdad del camino que conduce al cese del sufrimiento”.

10. ¿Y cuál, amigos, es la noble verdad del sufrimiento? El nacimiento es sufrimiento; el envejecimiento es sufrimiento; la muerte es sufrimiento; el pesar, la lamentación, el dolor, la aflicción y la desesperanza son sufrimiento; el no obtener lo que uno quiere es sufrimiento; en resumen, los cinco agregados afectados por el apego son sufrimiento.

11. ¿Y qué, amigos, es el nacimiento?³ El nacimiento de los seres en los diversos órdenes de los seres, su nacimiento, su descenso en un útero, la gestación, la manifestación de los agregados, el obtener las bases de contacto, a esto se llama nacimiento.

12. ¿Y qué, amigos, es el envejecimiento? El envejecimiento de los seres en los diversos órdenes de los seres, su vejez, el quebrantamiento de los dientes, el cabello canoso, las arrugas en la piel, el declive de la vida, la debilidad de las facultades, a esto se llama envejecimiento.

13. ¿Y qué, amigos, es la muerte? El partir de los seres respecto a los diversos órdenes de existencia,⁴ su finiquito, disolución, desaparición, muerte, culminación del tiempo, disolución de agregados, desprendimiento del cuerpo, esto se llama muerte.

14. ¿Y qué, amigos, es el pesar (*soka*)? El pesar, el sentir pesar, el llorar la muerte de alguien, el pesar interior, el completo pesar interior de quien se ha encontrado con alguna desgracia o se ve afectado por algún estado doloroso, esto se llama pesar.⁵

15. ¿Y qué, amigos, es la lamentación? El sollozar y el lamentarse, la queja y la lamentación, la expresión de pesar y la completa lamentación de quien se ha encontrado con alguna desgracia o se ve afectado por algún estado de desgracia, esto se llama lamentación.

16. ¿Y qué, amigos, es el dolor? El dolor corporal, malestar corporal, lo doloroso, la sensación incómoda surgida del contacto corporal: esto se llama dolor.

17. ¿Y qué, amigos, es la aflicción? El dolor mental, el malestar mental, la sensación mental pesarosa (*cetasikāṃ asātaṃ*), la sensación incómoda nacida del contacto mental: esto se llama aflicción.

18. ¿Y qué, amigos, es la desesperanza? La dificultad y la desesperanza, la tribulación y la desesperación de quien se ha encontrado con algún infortunio o se ve afectado por algún estado doloroso: esto se llama desesperanza.

19. ¿Y qué, amigos, es “el no obtener lo que uno quiere es sufrimiento”? En los seres sujetos al nacimiento les surge el deseo [por el cual exclaman]: —¡Oh, que no estuviéramos sujetos al nacimiento! ¡Que el nacimiento no suceda a nosotros! Pero esto no se obtiene mediante mero deseo, y el no obtener lo que uno desea es sufrimiento. A los seres sujetos al envejecimiento... sujetos a la enfermedad... sujetos a la muerte... sujetos a la tristeza, la lamentación, el dolor, la aflicción y la desesperanza, viene el deseo: —¡Oh, que no estuviéramos sujetos a la tristeza, la lamentación, el dolor, la aflicción y la desesperanza! ¡Que esa tristeza, lamentación, dolor, aflicción y desesperanza no venga a nosotros! Pero esto no se obtiene con el deseo, y el no obtener lo que uno desea es sufrimiento.

20. ¿Y cuáles, amigos, son los cinco agregados afectados por el apego que, en resumen, son sufrimiento? Ellos son: el agregado de la forma material afectado por el apego, el agregado de la sensación afectado por el apego, el agregado de la percepción afectado por el apego, el agregado de las formaciones mentales afectado por el apego y el agregado de la conciencia afectado por el apego. Estos son los cinco agregados afectados por el apego que, en resumen, son el sufrimiento. A esto se le llama la noble verdad del sufrimiento.

21. ¿Y cuál, amigos, es la noble verdad del origen del sufrimiento? Es el anhelo, que conduce al renacimiento (*ponobbhavikā*), que se acompaña de deleite y lujuria, y se deleita en esto y aquello; es decir, el anhelo de placeres sensoriales, el anhelo de ser y el anhelo de *no ser*. A esto se le llama la noble verdad del origen del sufrimiento.

22. ¿Y cuál, amigos, es la noble verdad del cese del sufrimiento? Es la completa cesación de la pasión y del deseo, el abandono, la renuncia, la liberación, y la libertad respecto a las ataduras (*asesavirāganirodho cāgo paṭinissaggo mutti anālayo*) respecto a ese mismo anhelo. A esto se le llama la noble verdad del cese del sufrimiento.

23. ¿Y cuál, amigos, es la noble verdad del camino que conduce al cese del sufrimiento? Es sólo este Noble Óctuple Sendero; es decir, comprensión correcta [noción correcta], intención correcta, lenguaje correcto, acción correcta, modo de sustento correcto, esfuerzo correcto, atención plena y concentración correctas.

24. ¿Y qué, amigos, es la comprensión correcta? El conocimiento del sufrimiento, el conocimiento del origen del sufrimiento, el conocimiento del cese del sufrimiento y el conocimiento del camino que conduce al cese del sufrimiento. A a esto se le llama comprensión correcta.

25. ¿Y cuál, amigos, es la intención correcta? La intención de renuncia, la intención de *no mala voluntad*, y la intención de *no crueldad*. A esto se le llama intención correcta.

26. ¿Y qué, amigos, es el lenguaje correcto? Abstenerse de lenguaje falso, abstenerse de lenguaje malicioso, abstenerse de lenguaje áspero y abstenerse de lenguaje frívolo. A esto se le llama lenguaje correcto.

27. ¿Y qué, amigos, es la acción correcta? Abstenerse de matar a los seres vivos, abstenerse de tomar lo que no le es dado y abstenerse de la conducta incorrecta respecto a los placeres sensoriales. A esto se llama acción correcta.

28. ¿Y qué, amigos, es el modo de sustento [o modo de vida] correcto? Aquí un discípulo noble, habiendo abandonado el mal sustento, se gana la vida con el buen sustento. A esto se le llama un modo de vida correcto.

29. ¿Y qué, amigos, es el esfuerzo correcto? Aquí un bhikkhu despierta el entusiasmo por el no surgimiento de los estados malsanos aun no surgidos, y para tal efecto hace un esfuerzo, despierta energía, ejerce su mente y se esfuerza. Despierta el entusiasmo por el abandono de los estados nocivos y malsanos que ya hayan surgido, y para tal efecto hace un esfuerzo, despierta energía, ejerce su mente y se esfuerza. Despierta el entusiasmo por el surgimiento de los estados saludables aun no surgidos, y para tal efecto hace un esfuerzo, despierta energía, ejerce su mente y se esfuerza. Despierta el entusiasmo por la continuidad, la no desaparición, el fortalecimiento, el aumento y el cumplimiento del desarrollo de estados sanos surgidos, y para tal efecto hace un esfuerzo, despierta energía, ejerce su mente y se esfuerza. A esto se le llama esfuerzo correcto.

30. ¿Y qué, amigos, es la atención plena correcta? Aquí un bhikkhu permanece contemplando el cuerpo como cuerpo, enérgico, plenamente consciente y atento, habiendo abandonado la codicia y el dolor por el mundo. Permanece contemplando las sensaciones como sensaciones, enérgico, plenamente consciente y atento, habiendo abandonado la codicia y el dolor por el mundo. Permanece contemplando la mente como mente, enérgico, plenamente consciente y atento, habiendo abandonado la codicia y el dolor por el mundo. Permanece contemplando los fenómenos de la experiencia (*dhammānupassanā*) como fenómenos de la experiencia, enérgico, plenamente consciente y atento, habiendo abandonado la codicia y el dolor por el mundo. A esto se le llama atención plena correcta.

31. ¿Y qué, amigos, es la concentración correcta? Aquí, bastante aislado respecto a los placeres sensoriales, apartado de estados malsanos, un bhikkhu entra y permanece en el primer *jhāna*, que está

acompañado de aplicación inicial y aplicación sostenida de la mente, con gozo y placer nacidos de la reclusión. Con el aquietamiento de la aplicación inicial y la aplicación sostenida de la mente, entra y permanece en el segundo *jhāna*, el cual tiene confianza en sí mismo y unificación mental, sin aplicación inicial ni aplicación sostenida de la mente, con gozo y placer nacidos de la concentración. Con el desvanecimiento también de gozo, permanece en la ecuanimidad y plenamente atento y consciente, todavía sintiendo placer con el cuerpo, entra y permanece en el tercer *jhāna*, debido a lo cual los nobles declaran: “Aquel que tiene ecuanimidad y es plenamente atento tiene una morada placentera”. Con el abandono del placer y del dolor, y con la anterior desaparición de la alegría y el pesar, entra y permanece en el cuarto *jhāna*, el cual tiene *ni dolor ni placer* y pureza de atención plena debida a la ecuanimidad. A esto se le llama concentración correcta.

A esto se llama la noble verdad del camino que conduce al cese del sufrimiento.

32. En Benarés, amigos, en el parque de los ciervos de Isipatana, el Tathāgata, Consumado y plenamente iluminado, puso en marcha la incomparable Rueda del Dhamma, que no puede ser detenida por ningún *samaṇa*, brahmán o *deva* o Māra o Brahmā ni por nadie en el mundo, es decir, el anuncio, la enseñanza, la descripción, el establecimiento, la revelación, la exposición y la exhibición de estas Cuatro Nobles Verdades.

Eso es lo que dijo el venerable Sāriputta. Los bhikkhus estuvieron satisfechos y deleitados con las palabras del venerable Sāriputta.

NOTAS M.141

1. BB: Esto se refiere al primer sermón del Buda, pronunciado ante los cinco bhikkhus en el parque de los ciervos, de Isipatana.
2. MA: El venerable Sāriputta los entrena hasta que sabe que han alcanzado el fruto de la entrada en la corriente, luego les permite desarrollar las vías superiores por sí solos y acepta un nuevo grupo de alumnos. Pero el venerable Moggallāna continúa entrenando a sus alumnos hasta que hayan alcanzado el estado de *arahant*.
3. BB: Las definiciones de nacimiento, envejecimiento y muerte también se encuentran en M.9, §§22, 26. Todo este análisis detallado de las Cuatro Nobles Verdades está incluido en el *Mahāsatiṭṭhāna Sutta*, con una exposición aún más elaborada de la segunda y tercera verdades. Ver: DN 22.18–21 / ii.305–13.
4. NT: Esto se refiere a las diversas, y posibles, estaciones de la conciencia disponibles para los seres sintientes que mueren. En la forma más general se dividen en tres grandes grupos: el orden de existencia en la esfera del deseo sensorial (*kāmaloka*), el de la esfera de materialidad sutil (*rūpaloka*) y el de la esfera inmaterial (*arūpaloka*).
5. NT: En pāli original la secuencia es: *soka* (pena o pesar), *socanā* (sentir pena o pesar), *socittatṭam* (el llorar la muerte de alguien; apenado), *antosoko* (pena o pesar interior), *antoparisoko* (total pena o pesar interior).

142. *Dakkhiṇāvibhanga Sutta*

La exposición de las ofrendas

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado residía en el país de los Sakya, en Kapilavatthu, en el parque de Nigrodha.

2. Entonces Mahā Pajāpati Gautamī¹ tomó un par de telas nuevas y fue a donde se encontraba el Bienaventurado. Después de rendirle homenaje, se sentó a un lado y le dijo al Bienaventurado: —Venerable señor, este nuevo par de telas ha sido hilado y tejido por mí especialmente para el Bienaventurado. Venerable señor, que el Bienaventurado lo acepte de mi parte por compasión.

Cuando se dijo esto, el Bienaventurado le dijo: —Dáselo al Saṅgha, Gautamī. Cuando se lo entregues al Saṅgha, tanto yo como el Saṅgha seremos honrados. Por segunda ocasión y por tercera ocasión ella dijo al Bienaventurado: —Venerable señor, acéptelo de mi parte por compasión. Una segunda y una tercera vez el Bienaventurado le dijo: —Dáselo al Saṅgha, Gautamī. Cuando se lo entregues al Saṅgha, tanto yo como el Saṅgha seremos honrados.²

3. Entonces el venerable Ānanda dijo al Bienaventurado: —Venerable señor, permítase que el Bienaventurado acepte el nuevo par de telas de Mahā Pajāpati Gautamī. Mahā Pajāpati Gautamī ha sido muy útil para el Bienaventurado, Venerable Señor. Como hermana de su madre, ella fue su nodriza, su madre adoptiva, la que le dio leche. Ella amamantó al Bienaventurado cuando murió su propia madre. El Bienaventurado también ha sido muy útil para Mahā Pajāpati Gautamī, Venerable Señor. Es debido al Bienaventurado que Mahā Pajāpati Gautamī ha ido a refugiarse al Buda, al Dhamma y al Saṅgha. Es debido al Bienaventurado que Mahā Pajāpati Gautamī se abstiene de matar a los seres vivientes, de tomar lo que no se da, de la conducta incorrecta respecto a los placeres sensoriales, del lenguaje falso, del vino, del licor y de los intoxicantes, que son la base de la negligencia. Es debido al Bienaventurado que Mahā Pajāpati Gautamī posee una confianza inquebrantable en el Buda, el Dhamma y el Saṅgha y que ella posee las virtudes amadas por los nobles.³ Es debido al Bienaventurado que Mahā Pajāpati Gautamī está libre de dudas sobre

el sufrimiento, el origen del sufrimiento, el cese del sufrimiento y el camino que conduce al cese del sufrimiento. El Bienaventurado ha sido muy útil para Mahā Pajāpati Gautamī.

4. —¡Así es, Ānanda, así es! Cuando una persona, debido a otra, ha ido a refugiarse al Buda, al Dhamma y al Saṅgha, digo que no es fácil que la primera pague el favor a la segunda rindiéndole homenaje, levantándose por ella,⁴ rindiéndole saludo reverencial y servicios amables, así como proporcionándole túnicas, ofrendas de comida, lugares de descanso y requisitos medicinales.

Cuando una persona, debido a otra, ha llegado a abstenerse de matar a los seres vivos, de tomar lo que no le es dado, de la mala conducta en los placeres sensoriales, del lenguaje falso, del vino, del licor y los intoxicantes, que son la base de la negligencia, digo que no es fácil para la primera persona resarcir a la segunda mediante el rendirle homenaje... y requisitos medicinales.

Cuando una persona, debido a otra, ha llegado a poseer una confianza inquebrantable en el Buda, el Dhamma y el Saṅgha, y posee las virtudes amadas por los nobles, digo que no es fácil para la primera resarcir a la segunda rindiéndole homenaje... y requisitos medicinales.

Cuando una persona, debido a otra, se ha librado de dudas sobre el sufrimiento, sobre el origen del sufrimiento, sobre el cese del sufrimiento y sobre el camino que conduce al cese del sufrimiento, digo que no es fácil para la primera resarcir a la segunda rindiéndole homenaje... y requisitos medicinales.

5. Hay catorce tipos de ofrendas personales,⁵ Ānanda. Uno da un regalo al Tathāgata, Consumado y plenamente iluminado; este es el primer tipo de ofrenda personal. Uno le da un regalo a un *paccekabuddha*; este es el segundo tipo de ofrenda personal. Uno le da un regalo a un discípulo *arahant* del Tathāgata; este es el tercer tipo de ofrenda personal. Uno da un regalo a quien ha entrado en la vía de la realización del fruto del estado de *arahant*; este es el cuarto tipo de ofrenda personal. Uno le da un regalo a uno que no retorna (*anāgāmi*); este es el quinto tipo de ofrenda personal. Uno da un regalo a quien ha entrado en la vía de la realización del fruto del no retorno; este es el sexto tipo de ofrenda personal. Uno le da un regalo a quien retorna solo una vez (*sakadāgāmi*); este es el séptimo tipo de ofrenda personal. Uno da un regalo a quien ha entrado en la vía de la realización del fruto de alguien que retorna solo una vez; este es el octavo tipo de ofrenda personal. Uno le da un regalo a una persona que entra en la corriente (*sotāpanna*); este es el noveno tipo de ofrenda personal. Uno da un regalo a quien ha entrado en la vía de la realización del fruto del que entra

en la corriente (*sotāpattiphalasacchikiriyāya paṭipanne*);⁶ esta es la décima clase de ofrenda personal. Uno da un regalo a uno fuera [de la dispensación] que está libre de lujuria por los placeres sensoriales;⁷ este es el undécimo tipo de ofrenda personal. Uno le da un regalo a una persona ordinaria virtuosa; este es el duodécimo tipo de ofrenda personal. Uno da un regalo a una persona ordinaria inmoral; esta es la decimotercera clase de ofrenda personal. Uno le da un regalo a un animal; este es el decimocuarto tipo de ofrenda personal.

6. En esto, Ānanda, al dar un regalo a un animal, se puede esperar que el beneficio resultante retorne cien veces.⁸ Al dar un regalo a una persona ordinaria inmoral, se puede esperar que la ofrenda retorne mil veces. Al dar un regalo a una persona ordinaria virtuosa, se puede esperar que la ofrenda retorne cien mil veces. Al dar un regalo a uno de fuera [de la dispensación] que está libre de lujuria por los placeres sensoriales, se puede esperar que la ofrenda retorne cien mil veces.

Al dar un regalo a alguien que ha entrado en el camino para la realización del fruto de la entrada en la corriente, se puede esperar que la ofrenda retorne incalculablemente, inmensurablemente. ¿Qué, entonces, se debe decir acerca de dar un regalo a una persona que ha entrado en la corriente? ¿Qué debería decirse acerca de dar un regalo a alguien que ha entrado en el camino de la realización del fruto del que retorna solo una vez más... a alguien que retorna solo una vez más... a alguien que ha entrado en la vía a la realización del fruto del que no retorna... a una persona que no retorna... a alguien que ha entrado en la vía de la realización del fruto del estado de *arahant*... a un *arahant*... a un *paccekabuddha*?

¿Qué se debe decir acerca de dar un regalo a un Tathāgata, Consumado y plenamente iluminado?⁹

7. Hay siete tipos de ofrendas hechas al Saṅgha, Ānanda. Uno da un regalo a un Saṅgha de bhikkhus y bhikkhunīs encabezados por el Buda; este es el primer tipo de ofrenda que se hace al Saṅgha.¹⁰

Se da un regalo a un Saṅgha de bhikkhus y bhikkhunīs después de que el Tathāgata haya alcanzado el Nibbāna final; este es el segundo tipo de ofrenda hecha al Saṅgha.

Uno le da un regalo a un Saṅgha de bhikkhus; este es el tercer tipo de ofrenda hecha al Saṅgha.

Uno le da un regalo a un Saṅgha de bhikkhunīs; este es el cuarto tipo de ofrenda hecha al Saṅgha.

Uno da un regalo, diciendo: —Nómbrese a tantos bhikkhus y bhikkhunīs del Saṅgha; este es el quinto tipo de ofrenda hecha al Saṅgha.

Uno da un regalo, diciendo: —Nómbrese a tantos bhikkhus del Saṅgha; este es el sexto tipo de ofrenda hecha al Saṅgha.

Uno da un regalo, diciendo: —Nómbrese a tantas bhikkhunīs del Saṅgha; este es el séptimo tipo de ofrenda hecha al Saṅgha.

8. En tiempos futuros, Ānanda, habrá miembros del clan (*gotrabhuno*) que serán “cuellos amarillos”, inmorales, de carácter malvado.¹¹ La gente dará ofrendas a esas personas inmorales por el bien del Saṅgha. Incluso entonces, digo, una ofrenda hecha al Saṅgha es incalculable, inmensurable.¹² Y digo que de ninguna manera un regalo hecho a una persona individualmente es más fructífero que una ofrenda hecha al Saṅgha.¹³

9. Hay, Ānanda, cuatro clases de purificación de una ofrenda. ¿Cuáles cuatro? Está la ofrenda que es purificada por el que da, y no por quien recibe.¹⁴ Existe la ofrenda que es purificada por el receptor, no por el donador. Existe la ofrenda que no es purificada ni por el donador ni por el receptor. Existe la ofrenda que es purificada tanto por el que da como por el que recibe.

10. ¿Y cómo se purifica la ofrenda por el que da, y no por quien recibe? Aquí el donador es virtuoso, de buen carácter, y el receptor es inmoral, de carácter malvado. Por lo tanto, la ofrenda es purificada por el donante, no por el receptor.

11. ¿Y cómo la ofrenda es purificada por el receptor, y no por el que da? Aquí el dador es inmoral, de carácter malvado, y el receptor es virtuoso, de buen carácter. Por lo tanto, la ofrenda es purificada por el receptor, no por el que da.

12. ¿Y cómo se da una ofrenda que no se purifica ni por el que da ni por el receptor? Aquí el dador es inmoral, de carácter malvado, y el receptor es inmoral, de carácter malvado. Así, la ofrenda no es purificada ni por el que da ni por el receptor.

13. ¿Y cómo se purifica la ofrenda tanto por el que da como por el receptor? Aquí el dador es virtuoso, de buen carácter, y el receptor es virtuoso, de buen carácter. Así, la ofrenda es purificada tanto por el que da como por el receptor. Estos son los cuatro tipos de purificación de una ofrenda.

14. Eso dijo el Bienaventurado. Cuando el Sublime hubo dicho eso, el Maestro añadió:

“Cuando una persona virtuosa da a una persona inmoral con corazón confiado un regalo rectamente obtenido, poniendo fe en que el fruto de la acción es grande, la virtud del donador purifica la ofrenda.

Cuando una persona inmoral da a una persona virtuosa con un corazón desconfiado, un regalo incorrectamente obtenido,

sin poner fe en que el fruto de la acción es grande,
la virtud del receptor purifica la ofrenda.

Cuando una persona inmoral da a una persona inmoral
con corazón desconfiado un regalo incorrectamente obtenido,
ni pone fe en que el fruto de la acción es grande,
ninguna virtud purifica la ofrenda.

Cuando una persona virtuosa da a una persona virtuosa
con corazón confiado un regalo rectamente obtenido,
poniendo fe en que el fruto de la acción es grande,
ese regalo, digo, llegará a fructificar completamente.

Cuando una persona desapasionada da a una persona
desapasionada con corazón confiado un regalo rectamente
obtenido, poniendo fe en que el fruto de la acción es grande,
ese regalo, digo, es el mejor de los regalos mundanos”.¹⁵

NOTAS M.142

1. BB: Mahā Pajāpati Gautamī era la hermana menor de la reina Mahā Māyā, la madre del Buda, y también era la esposa del rey Suddhodana. Después de la muerte de Mahā Māyā, ella se convirtió en la madre adoptiva del Buda. El presente *sutta* tiene lugar en un momento temprano del ministerio del Buda, en una de sus visitas de regreso a su ciudad natal. Después de la muerte del rey Suddhodana, Mahā Pajāpati suplicó al Buda que admitiera a las mujeres en el Saṅgha, y su aceptación marcó el comienzo del Saṅgha de bhikkhunīs, la orden de monjas. La historia se encuentra en Vin Cv Kh 10 / ii.253–56 (ver: Ñāṇamoli, *The Life of the Buddha*, pp. 104–7).

Un interesante anacronismo en este *sutta* fue llamado a mi atención por el Ven. Ajahn Sucitto del Monasterio de Cittaviveka. El *sutta* describe a Mahā Pajāpati Gautamī como una devota budista laica y se refiere al Saṅgha de las bhikkhunīs como si fuera una realidad existente, sin embargo, el relato canónico de la fundación del Saṅgha de las bhikkhunīs muestra que Mahā Pajāpati fue la primera bhikkhunī histórica. Por lo tanto, el Saṅgha de las bhikkhunīs no podría haber existido en el momento en que se pronunció el *sutta* si Mahā Pajāpati todavía fuera una mujer laica. Podríamos resolver la discrepancia (desapercibida por el comentarista) al suponer que el discurso original fue posteriormente modificado después de la fundación del Saṅgha de las bhikkhunīs para incluir a esta última en el esquema de las ofrendas al Saṅgha.

2. MA: El Buda le pidió que le diera el regalo al Saṅgha porque quería que su voluntad de generosidad se dirigiera tanto al Saṅgha como a él mismo, ya que la voluntad combinada produciría méritos conducentes a su bienestar y felicidad durante mucho tiempo por venir. También dijo esto para que las generaciones posteriores se sintieran inspiradas a mostrar respeto hacia el Saṅgha de manera que —al apoyar al Saṅgha con los cuatro requisitos físicos— se contribuiría a la longevidad de la dispensación.
3. BB: Estos son los cuatro factores de entrada a la corriente. Por lo tanto, está claro que en el momento en que este *sutta* tiene lugar, Mahā Pajāpati Gautamī ya había entrado en la corriente.
4. NT: La expresión “levantándose por ella” se refiere a la muestra de atención y respeto con la que alguien se levantaría (temprano) para atender a una persona a quien se deba tal deferencia.

Tal vez esto tenga relación con la muy arraigada costumbre en el Saṅgha, en la que los bhikkhus se levantarían antes que el maestro para atenderlo a primera hora. El otro aspecto relacionado es que en los países budistas (como Tailandia y Birmania), durante milenios la gente se ha levantado temprano para ofrecer –en forma reverente y respetuosa– comida a los bhikkhus y bhikkhunīs en su ronda de recolección.

5. MA: El Buda emprende esta enseñanza porque el *sutta* comenzó con un regalo personal que se le presentó, y desea dejar claro el valor comparativo de los regalos personales y los regalos ofrecidos al Saṅgha.
6. MA y MT explican que este término puede ampliarse vagamente para incluir incluso a un seguidor laico que ha buscado refugio en la Triple Gema, así como a laicos y bhikkhus que intentan cumplir con el entrenamiento moral y las prácticas de concentración e introspección. En el sentido técnico estricto se refiere sólo a aquellos que poseen la vía supramundana de la entrada a la corriente.

NT: Se distinguen en este *sutta* dos tipos de individuos nobles para cada grado de liberación, por ejemplo, un tipo de individuo es el que accede a la vía de la liberación (*magga*), el otro tipo es el del individuo que, habiendo logrado la vía, accede al fruto de la liberación (*phala*) para ese estado particular. De modo que así es como se definen las tipologías de las cuatro clases de personas y de los ocho tipos de individuos. Es decir, cuatro clases, multiplicadas por dos, dan cuatro individuos establecidos en la vía y cuatro que –habiéndose establecido en la vía– gozan del fruto de la liberación (la experiencia de Nibbāna). En el Abhidhamma el término *phalacittani* se usa para definir la conciencia propia de la fruición, la cual es considerada como un tipo de conciencia supra- o ultramundana.

7. BB: Éste es un contemplativo no budista que alcanza los *jhānas* y los tipos mundanos de conocimiento directo.

NT: Con respecto al uso del término “lujuria”, ver: n.25, M.43.

8. MA: La ofrenda propicia cien existencias de larga vida, belleza, felicidad, fuerza e inteligencia, y nos libera de la agitación. Los siguientes beneficios deben entenderse en el mismo sentido.
9. MA dice que, aunque el resultado de dar en cada uno de estos casos es incalculable, todavía hay una progresión ascendente en cuanto a su imposibilidad de calcular, similar a la imposibilidad de cálculo ascendente de las aguas de un gran río, etcétera, hasta la de las aguas del océano. Quizás el valor “incalculable, inmensurable” de estos dones consista en que se conviertan en

una condición de apoyo para el logro de las vías, los frutos y el Nibbāna.

10. MA: No hay regalo igual en medida a este regalo. Este es el tipo de regalo que Mahā Pajāpati haría al ofrecer el par de telas al Saṅgha.
11. MA: “Miembros del clan” (*gotrabhuno*) son aquellos que serán bhikkhus simplemente de nombre. Andarán con un trozo de tela amarilla atado al cuello o al brazo, y sustentarán a sus esposas e hijos dedicándose al comercio, la agricultura, etcétera.
12. BB: El regalo es de valor incalculable e inmensurable porque se ofrece, a través de la intención del donante, no a los “cuellos amarillos” como individuos sino al Saṅgha como un todo colectivo. Así, el cuerpo receptor incluye a todos los bhikkhus virtuosos del pasado, incluso aquellos que fallecieron hace mucho tiempo.
13. MA establece que un obsequio ofrecido a un bhikkhu inmoral que representa a todo el Saṅgha es más fructífero que un obsequio ofrecido a título personal a un *arahant*. Pero para que el obsequio se presente adecuadamente al Saṅgha, el donante no debe tener en cuenta los intereses personales y cualidades del destinatario, pero debe verlo únicamente como representante del Saṅgha en su conjunto.
14. MA: Aquí la palabra “purificado” tiene el significado de “hecho fructífero”.
15. MA: Este último verso se refiere al regalo que un *arahant* le da a otro *arahant*. Aunque el *arahant* [sabe acerca del] fruto del *kamma*, debido a que no tiene deseo ni ansia de existencia, su propio acto de dar no produce ningún fruto. Es una mera acción funcional (*kiriya*) que no deja rastros [kármicos].

5

La división de la base séxtuple (*Saḷāyatanavagga*)

143. *Anāthapiṇḍikovāda Sutta*

Consejo a Anāthapiṇḍika

1. Esto he escuchado. En una ocasión el Bienaventurado residía en Sāvattḥī, en el Bosquecillo de Jeta, el parque de Anāthapiṇḍika.

2. Ahora bien, en esa ocasión, el jefe de familia Anāthapiṇḍika estaba afligido, sufriendo y gravemente enfermo. Entonces se dirigió a cierto hombre diciendo: —Ven, buen hombre, ve a donde se encuentra el Bienaventurado, ríndele homenaje en mi nombre con la cabeza a sus pies, y dile: “Venerable señor, el jefe de familia Anāthapiṇḍika está afligido, sufriendo y gravemente enfermo; por mi conducto él rinde homenaje con la cabeza a los pies del Bienaventurado”. Luego ve a donde se encuentra el venerable Sāriputta, ríndele homenaje en mi nombre con tu cabeza a sus pies y dile: “Venerable señor, el jefe de familia Anāthapiṇḍika está afligido, sufriendo y gravemente enfermo; por mi conducto él rinde homenaje con la cabeza a los pies del venerable Sāriputta”. Entonces dile: “Sería bueno, venerable señor, si el venerable Sāriputta fuera a la residencia de Anāthapiṇḍika, por compasión”. —Sí, señor —respondió el hombre, y fue a donde se encontraba el Bienaventurado, y después de rendirle homenaje al Bienaventurado, se sentó a un lado y entregó su mensaje. Luego se fue a donde se encontraba el venerable Sāriputta, y después de rendirle homenaje al venerable Sāriputta, entregó su mensaje, diciendo: —Sería bueno, venerable señor, si el venerable Sāriputta fuera a la residencia del jefe de familia Anāthapiṇḍika, por compasión. El venerable Sāriputta consintió en silencio.

3. Entonces el venerable Sāriputta se vistió, y tomando su cuenco y túnica exterior, fue a la residencia del jefe de familia Anāthapiṇḍika, acompañado por el venerable Ānanda como su asistente. Habiendo ido allí, se sentó en un asiento preparado y le dijo al jefe de familia Anāthapiṇḍika: —Espero que te estés sintiendo bien, jefe de familia, espero que estés cómodo. Espero que tus sensaciones dolorosas estén disminuyendo y no aumentando, y que su desaparición, no su aumento, sea evidente.

4. —Venerable Sāriputta, no me estoy poniendo bien, no estoy cómodo. Mis sensaciones dolorosas están aumentando, no disminuyendo; su aumento, y no su desaparición es evidente. Al igual que si un hombre fuerte me estuviera abriendo la cabeza con una espada afilada, así también, vientos violentos me atraviesan la cabeza. No me estoy poniendo bien... es como si un hombre fuerte estuviera apretando una correa de cuero resistente alrededor de mi cabeza como una diadema; así también, hay dolores violentos en mi cabeza. No me estoy poniendo bien... es como si un hábil carnicero o su aprendiz estuvieran descuartizando el vientre de un buey con un cuchillo de carnicero afilado; así también, vientos violentos me están desgarrando el vientre. No me estoy poniendo bien... es como si dos hombres fuertes se apoderaran de un hombre más débil con ambos brazos y lo asaran sobre un foso de brasas calientes; así también, hay un violento ardor en mi cuerpo. No me estoy poniendo bien, no estoy cómodo. Mis sensaciones dolorosas están aumentando, no disminuyendo; su aumento, y no su desaparición es evidente.

5. —Entonces, jefe de familia, debes entrenarte así: “No me aferraré al ojo, y mi conciencia no dependerá del ojo”.¹ Así debes entrenarte. Debes entrenarte así: “No me aferraré al oído... No me aferraré a la nariz... No me aferraré a la lengua... No me aferraré al cuerpo... No me aferraré a la mente, y mi conciencia no dependerá de la mente”.

6. Jefe de familia, debes entrenarte así: “No me aferraré a las formas... No me aferraré a los sonidos... No me aferraré a los olores... No me aferraré a los sabores... No me aferraré a los objetos tangibles... No me aferraré a los objetos mentales, y mi conciencia no dependerá de los objetos mentales”. Debes entrenarte así.

7. Jefe de familia, debes entrenarte así: “No me aferraré a la conciencia visual... No me aferraré a la conciencia auditiva... No me aferraré a la conciencia olfativa... No me aferraré a la conciencia gustativa... No me aferraré a la conciencia corporal... No me aferraré a la conciencia mental, y mi conciencia no dependerá de la conciencia mental”. Debes entrenarte así.

8. Jefe de familia, debes entrenarte así: “No me aferraré al contacto visual... No me aferraré al contacto auditivo... No me aferraré al contacto olfativo... No me aferraré al contacto gustativo... No me aferraré al contacto corporal... No me aferraré al contacto mental, y mi conciencia no dependerá del contacto mental”. Debes entrenarte así.

9. Jefe de familia, debes entrenarte así: “No me aferraré a la sensación nacida del contacto visual... No me aferraré a la sensación nacida del contacto auditivo... No me aferraré a la sensación nacida

del contacto olfativo... No me aferraré a la sensación nacida del contacto gustativo... No me aferraré a la sensación nacida del contacto corporal... No me aferraré a la sensación nacida del contacto mental, y mi conciencia no dependerá de la sensación nacida del contacto mental". Debes entrenarte así.

10. Jefe de familia, debes entrenarte así: "No me aferraré al elemento tierra... No me aferraré al elemento agua... No me aferraré al elemento fuego... No me aferraré al elemento aire... No me aferraré al elemento espacio... No me aferraré al elemento de la conciencia, y mi conciencia no dependerá del elemento de la conciencia". Debes entrenarte así.

11. Jefe de familia, debes entrenarte así: "No me aferraré a la forma material... No me aferraré a la sensación... No me aferraré a la percepción... No me aferraré a las formaciones mentales... No me aferraré a la conciencia, y mi conciencia no dependerá de la conciencia". Debes entrenarte así.

12. Jefe de familia, debes entrenarte así: "No me aferraré a la base del *espacio ilimitado*... No me aferraré a la base de la *conciencia ilimitada*... No me aferraré a la base de la *nada*... No me aferraré a la base de la *ni percepción ni no-percepción*, y mi conciencia no dependerá de la base de la *ni percepción ni no-percepción*". Debes entrenarte así.

13. Jefe de familia, debes entrenarte así: "No me aferraré a este mundo, y mi conciencia no dependerá de este mundo. No me aferraré al mundo más allá, y mi conciencia no dependerá del mundo más allá". Debes entrenarte así.

14. Jefe de familia, debes entrenarte así: "No me aferraré a lo visto, lo oído, lo sentido, lo cognoscible, lo encontrado, lo buscado y examinado por la mente, y mi conciencia no dependerá de ello".

15. Cuando se dijo esto, el jefe de familia Anāthapiṇḍika lloró y derramó lágrimas. Entonces el venerable Ānanda le preguntó: —¿Te estás agravando, jefe de familia, te estás hundiendo? —No me estoy agravando, venerable Ānanda, no me estoy hundiendo. Pero no obstante que he servido por mucho tiempo al Maestro y a los bhikkhus dignos de estima, nunca había escuchado una plática así sobre el Dhamma.

—Tal plática sobre el Dhamma, jefe de familia, no se da a los laicos vestidos de blanco. Tal plática sobre el Dhamma se da a los que han salido [de la vida hogareña a la vida sin hogar].²

—Bueno, entonces, venerable Sāriputta, que tal plática sobre el Dhamma se dé a los laicos vestidos de blanco. Hay hombres del clan con poco polvo en los ojos que se están consumiendo por no escuchar tal plática del Dhamma. Habrá quienes entiendan el Dhamma.

16. Luego, después de darle al jefe de familia Anāthapiṇḍika este consejo, el venerable Sāriputta y el venerable Ānanda se levantaron de sus asientos y partieron. Poco después de que se habían ido, el jefe de familia Anāthapiṇḍika murió y reapareció en el cielo de Tusita.

17. Entonces, cuando la noche estaba muy avanzada, Anāthapiṇḍika, ahora un joven *deva*, de hermosa apariencia fue al Bienaventurado, iluminando todo el Bosquecillo de Jeta. Después de rendir homenaje al Bienaventurado, se paró a un lado y se dirigió al Bienaventurado en estrofas:

“Oh, bendito sea este Bosquecillo de Jeta,
habitado por el sabio Saṅgha,
en donde reside el rey del Dhamma,
la fuente de toda mi felicidad.

Mediante la acción, el conocimiento y el Dhamma,
mediante la virtud y el noble modo de vida, —
mediante esto se purifican los mortales,
no por su linaje o riqueza.

Por lo tanto, una persona sabia que ve
lo que verdaderamente conduce a su propio bien,
debe investigar el Dhamma
y purificarse con él.

Sāriputta ha llegado a la cima
en los caminos de la virtud, la paz y la sabiduría;
cualquier bhikkhu que haya ido más allá,
en el mejor de los casos, solo puede igualarle.”

18. Eso es lo que dijo el joven *deva* Anāthapiṇḍika, y el Maestro lo aprobó. Entonces el joven *deva* Anāthapiṇḍika, pensando: “El Maestro ha aprobado mis palabras”, le rindió homenaje al Bienaventurado, y manteniéndolo a su derecha, desapareció de inmediato.

19. Cuando terminó la noche, el Bienaventurado se dirigió a los bhikkhus diciendo: —Bhikkhus, anoche, cuando la noche estaba muy avanzada, vino a mí un cierto joven *deva*, de hermosa apariencia que iluminó todo el Bosquecillo de Jeta. Después de rendirme homenaje, se paró a un lado y se dirigió a mí en las estrofas así:

“Oh, bendito sea este Bosquecillo de Jeta...
en el mejor de los casos, solo puede igualarle”.

Eso es lo que dijo el joven *deva*. Entonces el joven *deva*, pensando:

“El maestro ha aprobado mis palabras”, me rindió homenaje, y, manteniéndome a su derecha, desapareció de inmediato.

20. Cuando se dijo esto, el venerable Ānanda dijo al Bienaventurado: —Ciertamente, venerable señor, ese joven *deva* debe haber sido Anāthapiṇḍika, porque el jefe de familia Anāthapiṇḍika tenía perfecta confianza en el venerable Sāriputta.

—¡Bien, bien, Ānanda! En lo que respecta al razonamiento, has sacado la conclusión correcta. Esa joven deidad era Anāthapiṇḍika, nadie más.

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. El Venerable Ānanda estuvo satisfecho y deleitado con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.143

1. MA dice que el apego al ojo se produce por medio del deseo y la lujuria (ver n.25, M.43); la conciencia depende del ojo a través de los anhelos y las nociones. Sin embargo, dado que Anāthapiṇḍika ya había entrado en la corriente, para él la dependencia habría implicado sólo el anhelo, ya que las nociones erróneas habrían sido erradicadas por el sendero de la entrada en la corriente.
2. BB: Esta afirmación no implica que exista una exclusividad inherente o una discriminación arbitraria en la forma en que el Buda presenta sus enseñanzas. Pero, como aquellos que permanecen en la vida laica deben cuidar de sus familias, posesiones y ocupaciones, tales conversaciones que conducen a un desapego total no habrían sido apropiadas para ellos.

144. *Channovāda Sutta*

Consejo a Channa

1. Esto he escuchado. En una ocasión el Bienaventurado residía en Rājagaha, en el Bosquecillo de Bambúes, en el santuario de las ardillas.

2. Ahora bien, en esa ocasión, el venerable Sāriputta, el venerable Mahā Cunda y el venerable Channa vivían en la montaña del Pico de los Buitres.

3. En esa ocasión la venerable Channa estaba afligido, sufriendo y gravemente enfermo. Entonces, cuando era de noche, el venerable Sāriputta se levantó de la meditación, fue a donde se encontraba el venerable Mahā Cunda, y le dijo: —Amigo Cunda, vayamos a donde se encuentra el venerable Channa y preguntemos sobre su enfermedad. —Sí, amigo, respondió el venerable Mahā Cunda.

4. Entonces el venerable Sāriputta y el venerable Mahā Cunda fueron a donde se encontraba el venerable Channa e intercambiaron saludos con él. Cuando terminó esta charla cortés y amable, se sentaron a un lado y el venerable Sāriputta le dijo al venerable Channa: —Espero que te estés mejorando, amigo Channa, espero que estés cómodo. Espero que tus sensaciones dolorosas estén disminuyendo y no aumentando, y que su desaparición, y no su aumento, sea evidente.

5. —Amigo Sāriputta, no me estoy mejorando, no me siento cómodo. Mis sensaciones dolorosas están aumentando, no disminuyendo... (Como en el Sutta M. 143.4) ... su aumento y no su desaparición es evidente. Usaré el cuchillo [*cometeré suicidio*],¹ amigo Sāriputta; no tengo ganas de vivir.

6. —Que el venerable Channa no use el cuchillo. Que viva el venerable Channa. Queremos que viva el venerable Channa. Si carece de comida adecuada, iré en busca de comida adecuada para él. Si carece de medicina adecuada, iré en busca de medicina adecuada para él. Si le falta un asistente adecuado, yo seré su asistente. Que el venerable Channa no use el cuchillo. Que viva el venerable Channa. Queremos que viva el venerable Channa.

7. —Amigo Sāriputta, no es que no tenga comida ni medicinas adecuadas o que no tenga un asistente adecuado. Más bien, amigo Sāriputta, el Maestro ha sido adorado por mí con amor, no sin amor;

porque es apropiado que el discípulo adore al Maestro con amor, no sin amor. Amigo Sāriputta, recuerda esto: el bhikkhu Channa usará el cuchillo sin culpa.²

8. —Preguntaríamos ciertas preguntas al venerable Channa, si es que el venerable Channa encuentra oportuno contestarlas.

—Pregunta, amigo Sāriputta. Cuando haya escuchado, lo sabré.

9. —Amigo Channa, ¿consideras el ojo, la conciencia visual y las cosas cognoscibles [por la mente] a través de la conciencia visual así: “Esto es mío, esto soy yo, esto es mi yo”? ¿Consideras el oído... la nariz... la lengua... el cuerpo... la mente, la conciencia mental y las cosas cognoscibles [por la mente] a través de la conciencia mental como: “Esto es mío, esto soy yo, esto es mi yo”?

—Amigo Sāriputta, considero el ojo, la conciencia visual, y las cosas cognoscibles [por la mente] a través de la conciencia visual así: “Esto no es mío, esto no soy yo, esto no es mi yo”. Considero el oído... la nariz... la lengua... el cuerpo... la mente, la conciencia mental y las cosas cognoscibles [por la mente] a través de la conciencia mental como: “Esto no es mío, esto no soy yo, esto no es mi yo”.

10. —Amigo Channa, ¿qué has visto y conocido directamente en el ojo, en la conciencia visual y en las cosas cognoscibles [por la mente] a través de la conciencia visual, que los consideras así: “Esto no es mío, esto no soy yo, esto no es mi yo”? ¿Qué has visto y conocido directamente en el oído... en la nariz... en la lengua... en el cuerpo... en la mente, en la conciencia mental, y en las cosas cognoscibles [por la mente] a través de la conciencia mental, que los consideras así: “Esto no es mío, esto no soy yo, esto no es mi yo”?

—Amigo Sāriputta, es a través de ver y conocer directamente el cese en el ojo, en la conciencia visual y en las cosas cognoscibles [por la mente] a través de la conciencia visual, que los considero así: “Esto no es mío, esto no soy yo, esto no es mi yo”. Es a través de ver y conocer directamente el cese respecto al oído... la nariz... la lengua... el cuerpo... la mente, la conciencia mental, y respecto a las cosas cognoscibles [por la mente] a través de la conciencia mental, que los considero así: “Esto no es mío, esto no soy yo, esto no es mi yo”.

11. Cuando se dijo esto, el venerable Mahā Cunda dijo al venerable Channa:³ —Por lo tanto, amigo Channa, a esta instrucción del Bienaventurado se le debe atender constantemente: “Hay vacilación en uno que es dependiente, no hay vacilación en uno que es independiente; cuando no hay vacilación, hay tranquilidad; cuando hay tranquilidad, no hay inclinación (*nati*); cuando no hay inclinación, no hay ir y venir; cuando no hay ir y venir, no hay fallecimiento ni reaparición; cuando no hay fallecimiento ni reaparición, no hay aquí ni más allá, ni en medio. Este es el fin del sufrimiento”.⁴

12. Entonces, cuando el venerable Sāriputta y el venerable Mahā Cunda habían aconsejado al venerable Channa así, se levantaron de sus asientos y se fueron. Luego, poco después de que se hubieran ido, el venerable Channa usó el cuchillo.⁵

13. Entonces el venerable Sāriputta fue a donde se encontraba el Bienaventurado, y después de rendirle homenaje, se sentó a un lado y le dijo al Bienaventurado: —Venerable señor, el venerable Channa ha usado el cuchillo. ¿Cuál es su destino, cuál es su rumbo futuro?

—Sāriputta, ¿no te declaró el bhikkhu Channa su impecabilidad?⁶

—Venerable señor, hay un pueblo de los Vajjis llamado Pubbajira. Allí, el venerable Channa tenía familias amigas, familias íntimas, familias accesibles [como sus partidarios].⁷

—Efectivamente, Sāriputta, el bhikkhu Channa tenía familias amigas, familias íntimas, familias accesibles [como sus partidarios]; pero no digo que hasta ese punto él fuera censurable. Sāriputta, cuando uno deja este cuerpo y toma un cuerpo nuevo, entonces digo que uno es censurable. Esto no sucedió en su caso; el bhikkhu Channa usó el cuchillo sin culpa.⁸

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. El venerable Sāriputta estuvo satisfecho y deleitado con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.144

1. BB: Ésta es una expresión elíptica para referirse a suicidarse.
2. BB: Al hacer esta declaración, implícitamente está reclamando el título de *arahant*, como quedará claro en el párrafo §13. Si su reclamo en este momento era válido o no, es incierto, los comentarios lo consideran un caso de sobreestimación de su logro.
3. MA dice que el Ven. Mahā Cunda le dio esta instrucción pensando que aún debía ser una persona común y corriente, ya que no podía soportar los dolores mortales y quería suicidarse.
4. BB: El sentido de esta instrucción podría explicarse con la ayuda de MA de la siguiente manera: Uno es dependiente debido al anhelo y las opiniones y se vuelve independiente al abandonarlas con el logro del estado de *arahant*. La inclinación (*nati*, lit. flexión) surge a través del anhelo, y su ausencia significa que no hay inclinación o deseo de existir. No hay ir y venir por el final del renacimiento y la muerte, ni aquí ni más allá ni en el medio por la trascendencia de este mundo, ni por el mundo más allá y ni por el paso entre uno y el otro. Este es el fin del sufrimiento de las impurezas y del sufrimiento de la ronda.
5. MA: Se cortó el cuello, y justo en ese momento descendió sobre él el miedo a la muerte y apareció la señal del futuro renacimiento. Al reconocer que todavía era una persona común y corriente, se incitó a sí mismo y desarrolló introspección. Al comprender las formaciones, alcanzó el estado de *arahant* justo antes de expirar.
6. MA: Aunque esta declaración (de inocencia) se hizo mientras Channa todavía era un ser mundano, debido a que su logro de Nibbāna final siguió inmediatamente, el Buda respondió refiriéndose a esa misma declaración.

Cabe señalar que esta interpretación comentada se impone al texto desde fuera, por así decirlo. Si nos atenemos a la redacción real del texto, parece que Channa ya era un *arahant* cuando hizo su declaración, [lo cual significó] un golpe dramático, ya que sus dos hermanos bhikkhus fracasaron en reconocerlo. La implicación, por supuesto, es que un dolor insoportable podría motivar incluso a un *arahant* a quitarse la vida, no por aversión sino simplemente por el deseo de estar libre de un dolor insoportable.

7. BB: Los términos utilizados para describir a las familias laicas que apoyaron al venerable Channa —*mittakulāni suhadjakulāni upavajjakulāni*— son obviamente sinónimos. El tercer término

brinda la oportunidad de realizar un juego de palabras. MA lo explica como *upasankamitabbakulāni*, “familias a las que acudir” (es decir, para sus requisitos). Según CPD, aquí *upavajja* representa Skt. *upavrajya*; la palabra en este sentido no está en PED, aunque este puede ser el único caso en el que tiene tal significado. La palabra es homónima de otra palabra que significa “censurable”, y representa a Skt. *upavadya*, vinculándose así con la anterior confesión de Channa de que se suicidaría sin culpa (*anupavajja*). Vea la siguiente nota.

8. BB: Esta afirmación parece implicar que Channa era un *arahant* en el momento en que se suicidó, aunque el comentario explica lo contrario.

Cuando el Buda habla de las condiciones bajo las cuales uno es censurable (*sa-upavajja*), *upavajja* representa *upavadya*. Aunque anteriormente MA explicó el sentido correcto de *upavajjakulāni*, aquí el comentarista parece ajeno al juego de palabras y comenta como si Channa en realidad hubiera sido censurable por asociarse demasiado estrechamente con los laicos: El *Thera* Sāriputta, mostrando el defecto de la intimidad con las familias (*kulasamaggadosa*) en la etapa preliminar de práctica, pregunta: “Cuando ese bhikkhu tuvo tales partidarios, ¿podría haber alcanzado el Nibbāna final?” El Bienaventurado responde mostrando que no tenía intimidad con familias.

145. *Puṇṇovāda Sutta*

Consejo a Puṇṇa

1. Esto he escuchado. En una ocasión el Bienaventurado residía en Sāvathī, en el Bosquecillo de Jeta, el parque de Anāthapiṇḍika. Entonces, cuando fue de noche, el venerable Puṇṇa se levantó de la meditación y fue a donde se encontraba el Bienaventurado.¹ Después de rendirle homenaje al Bienaventurado, se sentó a un lado y le dijo:

2. —Venerable señor, sería bueno si el Bienaventurado me diera un breve consejo. Habiendo escuchado el Dhamma del Bienaventurado, permaneceré solo, recluso, diligente, enérgico y resuelto.

—Bien Puṇṇa, entonces escucha y atiende con atención lo que diré.

—Sí, venerable señor, respondió el venerable Puṇṇa. El Bienaventurado dijo esto:

3. —Puṇṇa, hay formas cognoscibles por el ojo que son deseadas, anheladas, agradables y atractivas, conectadas con el deseo sensorial y provocadoras de lujuria. Si un bhikkhu se deleita en ellas, las recibe, y permanece sosteniéndolas, el deleite (*nandī*) surge en él. Con el surgimiento del deleite, Puṇṇa, está el surgimiento del sufrimiento, digo.² Existen, Puṇṇa, sonidos cognoscibles por el oído... olores cognoscibles por la nariz... sabores cognoscibles por la lengua... objetos tangibles cognoscibles por el cuerpo... objetos mentales cognoscibles por la mente que son deseados, anhelados, agradables y atractivos, conectados con el deseo sensorial y provocadores de lujuria. Si un bhikkhu se deleita en ellos, los recibe, y permanece sosteniéndolos, el deleite surge en él. Con el surgimiento del deleite, Puṇṇa, digo que surge el sufrimiento.

4. Puṇṇa, hay formas cognoscibles por el ojo... sonidos cognoscibles por el oído... olores cognoscibles por la nariz... sabores cognoscibles por la lengua... objetos tangibles cognoscibles por el cuerpo... objetos mentales cognoscibles por la mente que son deseados, anhelados, agradables y atractivos, conectados con el deseo sensorial y provocadores de lujuria. Si un bhikkhu no se deleita en ellos, no les da la bienvenida y no permanece aferrándose a ellos, el deleite cesa en él. Con el cese del deleite, Puṇṇa, está el cese del sufrimiento, digo.

5. Ahora que te he dado este breve consejo, Puṇṇa, ¿en qué país residirás?

—Venerable señor, ahora que el Bienaventurado me ha dado este breve consejo, voy a vivir en el país de Sunāparanta.

—Puṇṇa, la gente de Sunāparanta es feroz y ruda. Si abusan de ti y te amenazan, ¿qué pensarás entonces?

—Venerable señor, si la gente de Sunāparanta abusa de mí y me amenaza, entonces pensaré: “Estas personas de Sunāparanta son excelentes, verdaderamente excelentes, en el sentido de que no me dieron un golpe con el puño”. Entonces pensaré así, Bienaventurado; entonces pensaré así, Sublime.

—Pero, Puṇṇa, si la gente de Sunāparanta te da un golpe con el puño, ¿qué pensarás entonces?

—Venerable señor, si la gente de Sunāparanta me da un golpe con el puño, entonces pensaré: “Estas personas de Sunāparanta son excelentes, verdaderamente excelentes, en el sentido de que no me dieron un golpe con un terrón”. Entonces pensaré así, Bienaventurado; entonces pensaré así, Sublime.

—Pero, Puṇṇa, si la gente de Sunāparanta te da un golpe con un terrón, ¿qué pensarás entonces?

—Venerable señor, si la gente de Sunāparanta me da un golpe con un terrón, entonces pensaré: “Estas personas de Sunāparanta son excelentes, verdaderamente excelentes, en el sentido de que no me dieron un golpe con un palo”. Entonces pensaré así, Bienaventurado; entonces pensaré así, Sublime.

—Pero, Puṇṇa, si la gente de Sunāparanta te da un golpe con un palo, ¿qué pensarás entonces?

—Venerable señor, si la gente de Sunāparanta me da un golpe con un palo, entonces pensaré: “Estas personas de Sunāparanta son excelentes, verdaderamente excelentes, en el sentido de que no me apuñalaron con un cuchillo”. Entonces pensaré así, Bienaventurado; entonces pensaré así, Sublime.

—Pero, Puṇṇa, si la gente de Sunāparanta te apuñala con un cuchillo, ¿qué pensarás entonces?

—Venerable señor, si la gente de Sunāparanta me apuñala con un cuchillo, entonces pensaré: “Estas personas de Sunāparanta son excelentes, verdaderamente excelentes, en el sentido de que no han tomado mi vida con un cuchillo afilado”. Entonces pensaré así, Bienaventurado; entonces pensaré así, Sublime.

—Pero, Puṇṇa, si la gente de Sunāparanta te quita la vida con un cuchillo afilado, ¿qué pensarás entonces?

—Venerable señor, si la gente de Sunāparanta toma mi vida con un cuchillo afilado, entonces pensaré: “Algunos discípulos del

Bienaventurado que, siendo repelidos, humillados y disgustados por el cuerpo y por la existencia, buscaron un agresor. Sin embargo, yo he obtenido este agresor sin siquiera buscarlo”. Entonces pensaré así, Bienaventurado; entonces pensaré así, Sublime.

6. —¡Bien, Puṇṇa, bien! Al poseer tal autocontrol y tranquilidad, podrás vivir en el país Sunāparanta. Ahora, Puṇṇa, es hora de hacer lo que creas conveniente.

7. Entonces, habiéndose deleitado y regocijado en las palabras del Bienaventurado, el venerable Puṇṇa se levantó de su asiento, y después de rendir homenaje al Bienaventurado, partió guardándolo a su derecha. Luego puso su lugar de descanso en orden, tomó su cuenco y su túnica exterior, y se dispuso a caminar hacia el país de Sunāparanta. Caminando en forma itinerante, finalmente llegó al país Sunāparanta, y allí vivió. Luego, durante ese retiro de las lluvias, el venerable Puṇṇa estableció a quinientos hombres seguidores laicos y quinientas mujeres seguidoras laicas en la práctica (*paṭivedesī*), y él mismo alcanzó los tres conocimientos verdaderos (*tevijjā*). En una ocasión posterior, el venerable Puṇṇa alcanzó el Nibbāna final.³

8. Entonces un cierto número de bhikkhus fueron a donde se encontraba el Bienaventurado, y después de rendirle homenaje, se sentaron a un lado y le dijeron: —Venerable Señor, el miembro del clan (*kulaputta*) Puṇṇa, quien recibió un breve consejo del Bienaventurado, ha muerto. ¿Cuál es su destino? ¿Cuál es su curso futuro?

—Bhikkhus, el miembro del clan Puṇṇa fue sabio. Practicó de acuerdo con el Dhamma y no me molestó en la interpretación del Dhamma. El miembro del clan Puṇṇa ha alcanzado el Nibbāna final.

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. Los bhikkhus estuvieron satisfechos y deleitados con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.145

1. BB: Este Puṇṇa es una persona diferente del Puṇṇa Mantāṇiputta de M.24. El Puṇṇa del presente *sutta* venía de una familia de comerciantes que residía en la ciudad portuaria de Suppāraka en el país de Sunāparanta (actual Maharashtra). En un viaje de negocios a Sāvattḥī escuchó al Buda dar un discurso y renunció a la vida hogareña para convertirse en bhikkhu.
2. MA explica esta instrucción como una breve enseñanza sobre las Cuatro Nobles Verdades. El deleite (*nandī*) es un aspecto del anhelo. A través del surgimiento del deleite con respecto a los ojos y las formas surge el sufrimiento de los cinco agregados. Así, en esta primera parte de la instrucción, el Buda enseña la ronda de la existencia a través de las dos primeras verdades (el sufrimiento y su origen) tal como ocurren a través de los seis sentidos. En la segunda parte (§4) enseña el final de la ronda a través de las dos segundas verdades (cesación y vía) expresadas como el abandono del deleite en los seis sentidos y sus objetos.

NT: Con relación al uso del término “lujuria”, ver: n. 25, M.43.

3. BB: Es decir, expiró. Dado que el Buda todavía se refiere a Puṇṇa como miembro de un clan (*kulaputta*), debe haber muerto poco tiempo después de regresar al país de Sunāparanta. Los textos no dejan registro de cómo murió. La versión de este *sutta* en SN 35:88 (iv.60-63) dice que expiró durante su retiro de las primeras lluvias allí.

NT: El decir que “estableció en la práctica” a esos hombres y mujeres laicos se puede probablemente interpretar como que los estableció en diversos niveles de logro de vías y frutos. Es decir los estableció como *sekhas* o practicantes nobles que aún trabajarían por lograr la vía y el fruto del *arahant*. He escrito adjunto el término original pāli *paṭivedesi*, el cual se traduce como: poner en conocimiento. El término tiene relación con el término *paṭivedha*, el cual significa: penetración, logro, comprensión, entendimiento. Cabe recordar la conocida secuencia didáctica de los tres factores que resumen el entrenamiento gradual: *pariyatti-paṭipatti-paṭivedha* (estudio, práctica y logro o penetración).

146. *Nandakovāda Sutta*

Consejos de Nandaka

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado residía en Sāvaththī, en el Bosquecillo de Jeta, el parque de Anāthapiṇḍika.

2. Entonces Mahā Pajāpati Gautamī, junto con quinientas bhikkhunīs¹ fueron a donde se encontraba el Bienaventurado. Después de rendir homenaje al Bienaventurado, se paró a un lado y le dijo: —Venerable Señor, permita que el Bienaventurado aconseje a las bhikkhunīs, permita que el Bienaventurado instruya a las bhikkhunīs, permita que el Bienaventurado dé a las bhikkhunīs una plática sobre el Dhamma.

3. Ahora bien, en esa ocasión, los bhikkhus mayores se turnaban para aconsejar a las bhikkhunīs, pero el venerable Nandaka no quiso aconsejarlas cuando llegó su turno.² Entonces el Bienaventurado se dirigió al venerable Ānanda: —Ānanda, ¿a quién le corresponde aconsejar a las bhikkhunīs el día de hoy?

—Venerable señor, es el turno del venerable Nandaka de aconsejar a las bhikkhunīs, pero él no quiere aconsejarlas a pesar de que es su turno.

4. Entonces el Bienaventurado se dirigió al venerable Nandaka: —Aconseja a las bhikkhunīs, Nandaka. Instruye a las bhikkhunīs, Nandaka. Dale a las bhikkhunīs una plática sobre el Dhamma, brahmán.

—Sí, venerable señor, respondió el venerable Nandaka. Entonces, por la mañana, el venerable Nandaka se vistió y, tomando su cuenco y su túnica exterior, fue a Sāvaththī a buscar ofrendas de alimento. Cuando hubo concluido su ronda y regresado de Sāvaththī, después de su comida fue con un compañero al parque Rājaka. Las bhikkhunīs vieron al venerable Nandaka venir a lo lejos y prepararon un asiento y pusieron agua para los pies. El venerable Nandaka se sentó en el asiento preparado y se lavó los pies. Las bhikkhunīs le rindieron homenaje y se sentaron a un lado. Cuando estuvieron sentados, el venerable Nandaka dijo a las bhikkhunīs:

5. —Hermanas, esta plática será en forma de preguntas. Cuando entiendan, deben decir: “Entendemos”; cuando no entiendan, deben decir: “No entendemos”; cuando duden, o haya perplejidad deben

preguntarme: “¿Cómo es esto, venerable señor? ¿Cuál es el significado de esto?”.

—Venerable señor, estamos satisfechas y complacidas con el maestro Nandaka porque nos invita incluso en esta medida.

6. —Hermanas, ¿qué opinan? ¿El ojo es permanente o transitorio? —Transitorio, venerable señor. —¿Lo transitorio es sufrimiento o felicidad? —Sufrimiento, venerable señor. —Lo que es transitorio, está sujeto a sufrimiento y a cambios, ¿es digno de ser considerado como: “Esto es mío, esto soy yo, esto es mi ser”? —No, venerable señor.

—Hermanas, ¿qué opinan? ¿El oído... la nariz... la lengua... el cuerpo... la mente es permanente o transitoria? —Transitoria, venerable señor. —¿Lo transitorio es sufrimiento o felicidad? —Sufrimiento, venerable señor. —Y lo que es transitorio, sufrimiento, y está sujeto a cambios, ¿es digno de ser considerado de la siguiente manera: “Esto es mío, esto soy yo, esto es mi ser”?

—No, venerable señor. ¿Y por qué es eso? Porque, venerable señor, ya hemos visto esto bien, como realmente es, con sabiduría apropiada, a saber: “Estas seis bases [sensoriales] internas son transitorias”.³

—¡Bien, bien, hermanas! Así sucede con un discípulo noble que ve esto como realmente es, con sabiduría apropiada.

7. Hermanas, ¿qué opinan? ¿Las formas... los sonidos... los olores... los sabores... los objetos tangibles... los objetos mentales son permanentes o transitorios?

—Transitorios, venerable señor. —¿Lo transitorio es sufrimiento o felicidad? —Sufrimiento, venerable señor. —Lo que es transitorio, sufrimiento y está sujeto a cambios, ¿es digno de ser considerado de la siguiente manera: “Esto es mío, esto soy yo, esto es mi ser”?

—No, venerable señor. ¿Por qué es eso? Porque, venerable señor, ya hemos visto esto bien, como realmente es, con sabiduría apropiada, a saber: “Estas seis bases externas son transitorias”.

—¡Bien, bien, hermanas! Lo mismo ocurre con un discípulo noble que ve esto como realmente es, con la sabiduría adecuada.

8. Hermanas, ¿qué opinan? ¿La conciencia visual... la conciencia auditiva... la conciencia olfativa... la conciencia gustativa... la conciencia corporal... la conciencia mental es permanente o transitoria? —Transitoria, venerable señor. —¿Lo transitorio es sufrimiento o felicidad? —Sufrimiento, venerable señor. —Lo que es transitorio, sufrimiento y está sujeto a cambios ¿es digno de ser considerado de la siguiente manera: “Esto es mío, esto soy yo, esto es mi ser”?

—No, venerable señor. ¿Por qué es eso? Porque, venerable señor, ya hemos visto esto bien como realmente es, con sabiduría apropiada, así: “Estas seis clases de conciencia son transitorias”.

—¡Bien, bien, hermanas! Lo mismo ocurre con un discípulo noble que ve esto como realmente es, con la sabiduría adecuada.

9. Hermanas, supongan que está ardiendo una lámpara de aceite: su aceite, es transitorio y está sujeto a cambios, su mecha, es transitoria y está sujeta a cambios, su llama, es transitoria y está sujeta a cambios, y su resplandor, es transitorio y está sujeto a cambios. Ahora bien, ¿hablaría correctamente alguien que dijera lo siguiente: “Mientras esta lámpara de aceite está encendida, su aceite, mecha y llama son transitorios y están sujetos a cambio, pero su resplandor es permanente, sempiterno, eterno, no sujeto a cambio”?

—No, venerable señor. ¿Por qué es eso? Porque, venerable señor, mientras esa lámpara de aceite arde, su aceite, mecha y llama son transitorios y están sujetos a cambios y, por ende, su resplandor debe ser transitorio y sujeto a cambios.

—Así también, hermanas, ¿hablaría correctamente alguien que dijera lo siguiente: “Estas seis bases internas son transitorias y están sujetas a cambios, pero la sensación placentera, dolorosa, o *ni dolorosa ni placentera* que uno experimenta en dependencia de las seis bases internas es permanente, sempiterna, eterna, no sujeta a cambio”?

—No, venerable señor. ¿Por qué es eso? Porque cada sensación surge en dependencia de su correspondiente condición,⁴ y, con el cese de su condición correspondiente, la sensación cesa.

—¡Bien, bien, hermanas! Lo mismo ocurre con un discípulo noble que ve esto como realmente es, con la sabiduría adecuada.

10. Hermanas, supongan que un gran árbol está en pie y posee duramen: su raíz es transitoria y está sujeta a cambios, su tronco es transitorio y está sujeto a cambios, sus ramas y follaje son transitorios y están sujetos a cambios, y su sombra es transitoria y está sujeta a cambios. Ahora bien, ¿hablaría correctamente alguien que dijera lo siguiente: “La raíz, el tronco, las ramas y el follaje de este gran árbol en pie que posee duramen son transitorios y están sujetos a cambios, pero su sombra es permanente, eterna, sempiterna, no sujeta a cambios”?

—No, venerable señor. ¿Por qué es eso? Porque, venerable señor, la raíz, el tronco, las ramas y el follaje de este gran árbol en pie que posee duramen son transitorios y están sujetos a cambios, y por ende su sombra debe ser transitoria y sujeta a cambios.

—Así también, hermanas, ¿hablaría correctamente alguien que dijera lo siguiente: “Estas seis bases externas son transitorias y están sujetas a cambios, pero la sensación placentera, dolorosa, o *ni dolorosa ni placentera* que uno experimenta en dependencia de las seis bases externas es permanente, sempiterna, eterna, no sujeta a cambio”?

—No, venerable señor. ¿Por qué es eso? Porque cada sensación surge en dependencia de su correspondiente condición, y con el cese de su correspondiente condición, la sensación cesa.

—¡Bien, bien, hermanas! Lo mismo ocurre con un discípulo noble que ve esto como realmente es, con la sabiduría adecuada.

11. Hermanas, supongan que un carnicero hábil o su aprendiz mataran una vaca y la descuartizaran con un cuchillo de carnicero afilado. Sin dañar la masa interna de carne y sin dañar la piel externa, cortaría, cercenaría y tallaría los tendones, fibras y ligamentos internos con el afilado cuchillo de carnicero. Después de cortar, cercenar y dividir todo esto, quitaría la piel exterior y volvería a cubrir la vaca con la misma piel. ¿Estaría hablando correctamente si dijera: “Esta vaca está unida a esta piel tal como estaba antes”?

—No, venerable señor. ¿Por qué es eso? Porque si ese hábil carnicero o su aprendiz fueran a matar una vaca... y cortar, cercenar y dividir todo eso, aunque... vuelva a cubrir la vaca con esa misma piel y diga lo siguiente: “Esta vaca está unida a esta piel tal como estaba antes”; sin embargo, esa vaca estaría, de hecho, enteramente separada de esa piel.

12. Hermanas, les he dado este símil para dar un sentido. Este es el significado: “La masa interna de carne”, es un término para las seis bases internas. “La piel exterior” es un término para las seis bases externas. “Los tendones internos, tendones y ligamentos” es un término para el deleite y la lujuria. “El cuchillo de carnicero afilado” es un término para la sabiduría noble, la sabiduría noble que corta, cercena y elimina las impurezas internas, los encadenamientos y las ataduras.

13. Hermanas, existen estos siete factores de la iluminación,⁵ a través de cuyo desarrollo y cultivo un bhikkhu, al darse cuenta por sí mismo con conocimiento directo, aquí y ahora entra y permanece en la liberación de la mente y la liberación por medio de la sabiduría que no tienen mancha con la destrucción de las corrupciones. ¿Cuáles son los siete? Aquí, hermanas, un bhikkhu desarrolla el factor de iluminación de atención plena, que se apoya en la reclusión, el desapasionamiento y el cese, y madura en el abandono (*vossaggapariṇāmi*; un sinónimo de *Nibbāna*). Desarrolla el factor de iluminación de la investigación de estados... el factor de iluminación de la energía... el factor de iluminación del gozo... el factor de iluminación de la tranquilidad... el factor de iluminación de la concentración... el factor de iluminación de la ecuanimidad, que se apoya en la reclusión (*viveka*), el desapasionamiento (*virāga*) y el cese (*nirodha*), y madura en el abandono (*paṭinissagga*). Estos son los siete factores de iluminación a través de cuyo desarrollo y cultivo un

bhikkhu, al darse cuenta por sí mismo con conocimiento directo, aquí y ahora entra y permanece en la liberación de la mente y la liberación por medio de la sabiduría que no tienen mancha con la destrucción de las corrupciones.

14. Cuando el venerable Nandaka aconsejó a las bhikkhunīs así, las despidió diciendo: —Vayan, hermanas, es hora. Entonces las bhikkhunīs, habiéndose deleitado y regocijado con las palabras del venerable Nandaka, se levantaron de sus asientos y después de rendir homenaje al venerable Nandaka, partieron manteniéndolo a su derecha. Fueron hacia el Bienaventurado, y después de rendirle homenaje, se pararon a un lado. El Bienaventurado les dijo: —Vayan, hermanas, ya es hora. Entonces las bhikkhunīs rindieron homenaje al Bienaventurado y partieron manteniéndolo a su derecha.

15. Poco después de que se hubieran ido, el Bienaventurado se dirigió a los bhikkhus: —Bhikkhus, así como en el día de Uposatha del decimocuarto día, las personas no dudan ni están perplejas en cuanto a si la luna está incompleta o llena, ya que entonces la luna está claramente incompleta, así también, esas bhikkhunīs están satisfechas con la enseñanza del Dhamma ofrecida por Nandaka, pero su intención aún no se ha cumplido.

16–26. Entonces el Bienaventurado se dirigió al venerable Nandaka: —Bien, entonces, Nandaka, mañana también deberás aconsejar a esas bhikkhunīs exactamente de la misma manera.

—Sí, venerable señor, respondió el venerable Nandaka. Entonces, a la mañana siguiente, el venerable Nandaka se vistió... (Repetir textualmente §§4-14) ... Entonces las bhikkhunīs rindieron homenaje al Bienaventurado y partieron manteniéndolo a su derecha.

27. Poco después de que se fueron, el Bienaventurado se dirigió a los bhikkhus: —Bhikkhus, así como en el día de Uposatha del decimoquinto día, la gente no tiene dudas ni perplejidad en cuanto a si la luna está incompleta o llena, ya que entonces la luna está claramente llena, así también, esas bhikkhunīs están satisfechas con la enseñanza del Dhamma de Nandaka y su intención se ha cumplido. Bhikkhus, incluso la menos avanzada de esas quinientas bhikkhunīs es una que ha entrado en la corriente, ya no estando sujeta a la perdición, destinada [a la liberación], dirigiéndose a la iluminación.⁶

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. Los bhikkhus estuvieron satisfechos y deleitados con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.146

1. NT: La profesora Devdas, en su importante estudio del término *cetanā* (ver: Nalini Devdas, *Cetanā and the Dynamics of Volition in Theravāda Buddhism*, n.xv, Motilal Banarsidass, 2008), establece que considera aceptable la transliteración del plural de ciertos términos pāli mediante la adición de la 's' al final del término respectivo (como en el caso del uso de *cetanās*; ver referencia). Esto se hace considerando que es más fácil la lectura comparado con el término plural correspondiente en el pāli, que en el caso del presente *sutta* (y en M.142), sería *bhikkhuniyo*. Agradezco a uno de los revisores principales el dirigir la atención respecto a este punto.
2. BB: Una de las ocho reglas importantes establecidas por el Buda, cuando estableció el Saṅgha de las bhikkhunīs, estipulaba que cada quince días las bhikkhunīs debían pedir a los bhikkhus que enviaran un bhikkhu con el propósito de darles una exhortación. Según MA, en una vida anterior el venerable Nandaka había sido rey y esas bhikkhunīs habían sido sus concubinas. Quería evitar su turno de aconsejar a las bhikkhunīs porque pensó que otro bhikkhu que poseyera el conocimiento de vidas pasadas, al verlo dando una exhortación rodeado de las bhikkhunīs, pensaría que todavía no podía separarse de sus anteriores concubinas. Pero el Buda vio que el discurso de Nandaka a las bhikkhunīs las beneficiaría y por eso le pidió que las instruyera.
3. MA: Han visto esto con la sabiduría del discernimiento.
4. BB: *Tajjaṃ tajjaṃ paccayaṃ paṭicca tajjā tajjā vedanā uppajjanti*. La unión del ojo, las formas visibles y la conciencia ocular es el contacto visual, y ésta es la condición primaria para que surja la sensación nacida del contacto visual. Con el cese de la mirada, se elimina uno de los factores responsables del contacto visual. Así cesa el contacto visual, y con su cese también cesa la sensación nacida del contacto visual.
5. MA: Él emprende esta enseñanza sobre los factores de la iluminación porque la sabiduría no es capaz de eliminar las impurezas por sí sola, sino sólo cuando va acompañada de los otros seis factores de la iluminación (siendo la sabiduría equivalente al factor de iluminación de la investigación de los estados).
6. MA: La que era la última en cuanto a buenas cualidades se había convertido en alguien que entra en la corriente, pero aquellas cuyas intenciones eran convertirse en alguien que regresa una vez, en alguien que no regresa y en *arahants*, lograron el cumplimiento de sus intenciones. Debido a estos resultados, el Buda nombró al venerable Nandaka, el bhikkhu más destacado en la instrucción a las bhikkhunīs.

147. *Cūḷarāhulovāda Sutta*

El discurso menor del consejo a Rāhula

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado estaba residiendo en Sāvattḥī, en el Bosquecillo de Jeta, el parque de Anāthapiṇḍika.¹

2. Entonces, mientras el Bienaventurado estaba solo en meditación, un pensamiento surgió en su mente así: “Los estados que maduran en la liberación han madurado en Rāhula.”² Lo conduciré aún más adelante hacia la destrucción de las corrupciones”.

Entonces, cuando llegó la mañana, el Bienaventurado se vistió, y, tomando su cuenco y su túnica exterior, fue a Sāvattḥī por ofrendas de alimento. Cuando hubo concluido su ronda y regresado de Sāvattḥī, después de su comida, se dirigió al venerable Rāhula así:

—Lleva tu paño para sentarte contigo, Rāhula; vayamos a la arboleda de los ciegos a pasar el día.

—Sí, venerable señor, respondió el venerable Rāhula, y, tomando su paño para sentarse con él, siguió de cerca al Bienaventurado.

Ahora bien, en esa ocasión, muchos miles de *devas* siguieron al Bienaventurado, pensando: “Hoy, el Bienaventurado guiará al venerable Rāhula más lejos hacia la destrucción de las corrupciones”.³

Entonces el Bienaventurado entró en la arboleda de los ciegos y se sentó en la raíz de cierto árbol en un asiento preparado. Y el venerable Rāhula rindió homenaje al Bienaventurado y se sentó a un lado. El Bienaventurado dijo entonces al venerable Rāhula:

3. —Rāhula, ¿qué piensas? ¿El ojo es permanente o transitorio?

—Transitorio, venerable señor.

—¿Lo transitorio es sufrimiento o felicidad?

—Sufrimiento, venerable señor.

—¿Lo que es transitorio, sufrimiento, y está sujeto a cambios, es adecuado para ser considerado así: “Esto es mío, esto soy yo, esto es mi yo”?

—No, venerable señor.

—Rāhula, ¿qué piensas? ¿Acaso las formas [visibles] ... la conciencia visual... el contacto visual... lo incluido dentro de la sensación, la percepción, las formaciones mentales y la conciencia que surgen con el contacto visual como condición, son permanentes o transitorias?⁴

—Transitorias, venerable señor.

—¿Lo transitorio es sufrimiento o felicidad?

—Sufrimiento, venerable señor.

—Lo que es transitorio, sufrimiento, y está sujeto a cambios, ¿es adecuado para ser considerado así: “Esto es mío, esto soy yo, esto es mi yo”?

—No, venerable señor.

4-8. —Rāhula, ¿qué piensas? ¿El oído es permanente o transitorio?... ¿La nariz es permanente o transitoria?... ¿La lengua es permanente o transitoria?... ¿El cuerpo es permanente o transitorio?... ¿La mente es permanente o transitoria?... ¿Acaso los objetos mentales... la conciencia mental... el contacto mental... lo incluido dentro de la sensación, la percepción, las formaciones mentales y la conciencia, que surgen con el contacto mental como condición, son permanentes o transitorios?

—Transitorios, venerable señor.

—¿Lo transitorio es sufrimiento o felicidad?

—Sufrimiento, venerable señor.

—¿Lo que es transitorio, sufrimiento, y está sujeto a cambios, es adecuado para ser considerado así: “Esto es mío, esto soy yo, esto es mi yo”?

—No, venerable señor.

9. —Viendo así, Rāhula, un noble discípulo bien instruido se desencanta con el ojo, se desencanta con las formas [visibles], se desencanta con la conciencia visual, se desencanta con el contacto visual, y se desencanta con cualquier cosa incluida dentro de la sensación, percepción, formaciones mentales y conciencia que surgen con el contacto visual como condición.

Se desencanta con el oído... Se desencanta con la nariz... Se desencanta con la lengua... Se desencanta con el cuerpo... Se desencanta con la mente, se desencanta con los objetos mentales, con la conciencia mental, con el contacto mental, y con todo lo que comprende la sensación, la percepción, las formaciones mentales y la conciencia que surgen con el contacto mental como condición.

10. Estando desencantado, se vuelve desapasionado. A través del desapasionamiento, [su mente] se libera. Cuando se libera, llega el conocimiento: “Está liberada”. Él comprende: “El nacimiento ha sido destruido, la vida santa se ha vivido, lo que tenía que hacerse se ha hecho, y ya no hay retorno a ningún estado de ser”.

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. El venerable Rāhula estuvo satisfecho y deleitado con las palabras del Bienaventurado. Ahora bien, mientras se pronunciaba este discurso, al no apegarse, la mente del venerable Rāhula se liberó de las corrupciones. Y en esos muchos miles de *devas* surgió la visión inmaculada y sin mancha del Dhamma: “Todo lo que está sujeto a surgir está sujeto a cesar”.⁵

NOTAS M.147

1. MA dice que este discurso le fue pronunciado a Rāhula poco después de su ordenación superior, supuestamente a la edad de veinte años. El *sutta* también aparece en SN 35:121 / iv.105–7.
2. *Vimuttipariṇāmanā dhammā*. MA las interpreta como las quince cualidades que purifican las cinco facultades (fe, energía, atención plena, concentración y sabiduría), es decir, con respecto a cada facultad [tres cualidades]: evitar a las personas que carecen de la facultad, asociarse con aquellos que están dotados de ella, y reflexionar sobre *suttas* que inspiran su maduración. MA aporta otro conjunto de quince cualidades: nuevamente las cinco facultades; las cinco percepciones que participan de la penetración, a saber, percepción de transitoriedad, sufrimiento, *no yo*, abandono [*paṭinissagganupassanā*] y desapasionamiento [*virāgānupassanā*]; y las cinco cualidades enseñadas a Meghiya, a saber: la noble amistad, la virtud de las reglas monásticas, la conversación adecuada, la energía y la sabiduría (ver: AN 9:3 / iv.356; Ud 4:1 / 36).
3. MA dice que estos *devas*, que vinieron de varios reinos celestiales, habían sido compañeros de Rāhula durante la vida anterior en la que aspiró por primera vez a alcanzar el estado de *arahant* como hijo de un Buda.
4. BB: Cabe señalar que los últimos cuatro elementos mencionados son los cuatro agregados mentales. Así, este discurso abarca no sólo las bases de los sentidos, sino también los cinco agregados, el agregado de la forma material implicado por las facultades de los sentidos físicos y sus objetos.
5. Según MA, la entrada a la corriente era el logro mínimo de esos *devas* [en esa ocasión], pero algunos alcanzaron las vías y frutos superiores, [incluso] hasta el estado de *arahant*.

148. *Chachakka Sutta*

Los seis conjuntos de seis

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado residía en Sāvattthī, en el Bosquecillo de Jeta, el parque de Anāthapiṇḍika. Allí se dirigió a los bhikkhus de esta manera: —Bhikkhus. —Venerable señor, respondieron. El Bienaventurado dijo esto:

2. —Bhikkhus, les enseñaré el Dhamma que es bueno en el principio, bueno en el medio, y bueno en el final, con el significado y fraseo correctos, revelaré una vida santa que es totalmente perfecta y pura,¹ es decir, los seis conjuntos de seis. Escuchen y atiendan atentamente a lo que voy a decir. —Sí, venerable señor, respondieron los bhikkhus. El Bienaventurado dijo esto:

(SINOPSIS)

3. —Las seis bases internas deben ser entendidas. Las seis bases externas deben ser entendidas. Las seis clases de conciencia deben ser entendidas. Las seis clases de contacto deben ser entendidas. Las seis clases de sensaciones deben ser entendidas. Las seis clases de deseo [anhelo, lujuria] deben ser entendidas.

(ENUMERACIÓN)

4. (i) “Las seis bases internas deben ser entendidas”. Esto fue dicho. ¿Y con referencia a qué se dijo esto? Están la base del ojo, la base del oído, la base de la nariz, la base de la lengua, la base del cuerpo, y la base de la mente. Así que fue con referencia a esto que se dijo: “las seis bases internas deben ser entendidas”.

Este es el primer conjunto de seis.

5. (ii) “Las seis bases externas deben ser entendidas”. Así se dijo. ¿Y con referencia a qué se dijo esto? Están la base de la forma material, la base del sonido, la base del olor, la base del sabor, la base de lo tangible, y la base del objeto mental. Así que fue con referencia a esto que se dijo: “las seis bases externas deben ser entendidas”.

Este es el segundo conjunto de seis.

6. (iii) “Las seis clases de conciencia deben ser entendidas”. Esto fue dicho. ¿Y con referencia a qué se dijo esto? Dependiendo del ojo y de las formas visibles, la conciencia visual surge; dependiendo del oído y de los sonidos, la conciencia auditiva surge; dependiendo de la nariz y de los olores, la conciencia olfativa surge; dependiendo de la lengua y de los sabores, la conciencia gustativa surge; dependiendo del cuerpo y de los tangibles, la conciencia táctil surge; dependiendo de la mente y de los objetos mentales, la conciencia mental surge. Así que fue con referencia a esto que se dijo: “las seis clases de conciencia deben ser entendidas”.

Este es el tercer conjunto de seis.

7. (iv) “Las seis clases de contacto deben ser entendidas”. Así se dijo. ¿Y con referencia a qué se dijo esto? Dependiendo del ojo y de las formas visibles, la conciencia visual surge; el encuentro de los tres es el contacto visual. Dependiendo del oído y los sonidos, la conciencia auditiva surge; el encuentro de los tres es el contacto auditivo. Dependiendo de la nariz y los olores, la conciencia olfativa surge; el encuentro de los tres es el contacto olfativo. Dependiendo de la lengua y los sabores, la conciencia gustativa surge; el encuentro de los tres es el contacto gustativo. Dependiendo del cuerpo y de los tangibles, la conciencia táctil surge; el encuentro de los tres es el contacto táctil. Dependiendo de la mente y de los objetos mentales, la conciencia mental surge; el encuentro de los tres es el contacto mental. Así que fue con referencia a esto que se dijo: “las seis clases de contacto deben ser entendidas”.

Este es el cuarto conjunto de seis.

8. (v) “Las seis clases de sensaciones deben ser entendidas”. Así se dijo. ¿Y con referencia a qué se dijo esto? Dependiendo del ojo y de las formas visibles, la conciencia visual surge; el encuentro de los tres es el contacto visual; con el contacto como condición, hay sensación. Dependiendo del oído y los sonidos, la conciencia auditiva surge; el encuentro de los tres es el contacto auditivo; con el contacto como condición, hay sensación. Dependiendo de la nariz y los olores, la conciencia olfativa surge; el encuentro de los tres es el contacto olfativo; con el contacto como condición, hay sensación. Dependiendo de la lengua y los sabores, la conciencia gustativa surge; el encuentro de los tres es el contacto gustativo; con el contacto como condición, hay sensación. Dependiendo del cuerpo y de los tangibles, la conciencia táctil surge; el encuentro de los tres es el contacto táctil; con el contacto como condición, hay sensación. Dependiendo de la mente y de los objetos mentales, la conciencia mental surge; el encuentro de los tres es el contacto mental; con el contacto como

condición, hay sensación. Así que fue con referencia a esto que se dijo: “las seis clases de sensaciones deben ser entendidas”.

Este es el quinto conjunto de seis.

9. (vi) “Las seis clases de deseo deben ser entendidas”. Así se dijo. ¿Y con referencia a qué se dijo esto? Dependiendo del ojo y de las formas visibles, la conciencia visual surge; el encuentro de los tres es el contacto visual; con el contacto como condición, hay sensación; con la sensación como condición, hay deseo.² Dependiendo del oído y los sonidos, la conciencia auditiva surge... con la sensación como condición, hay deseo. Dependiendo de la nariz y los olores, la conciencia olfativa surge... con la sensación como condición, hay deseo. Dependiendo de la lengua y los sabores, la conciencia gustativa surge... con la sensación como condición, hay deseo. Dependiendo del cuerpo y de los objetos tangibles, la conciencia táctil surge... con la sensación como condición, hay deseo. Dependiendo de la mente y de los objetos mentales, la conciencia mental surge; el encuentro de los tres es el contacto mental; con el contacto como condición, hay sensación; con la sensación como condición, hay deseo. Así que fue con referencia a esto que se dijo: “las seis clases de deseo deben ser comprendidas”.

Este es el sexto conjunto de seis.

(DEMOSTRACIÓN DEL *NO YO*)

10. (i) Si alguien dice: “el ojo es el yo”, eso no es defendible.³ El surgir y cesar del ojo es discernible; y dado que su surgimiento y cese es discernible, se deduciría lo siguiente: “mi yo surge y cesa”. Es por eso por lo que no es defendible que alguien diga: “el ojo es el yo”. Por lo tanto, el ojo es *no yo*.⁴

Si alguien dice: “las formas [visibles] son el yo”⁵... Es por eso por lo que no es defendible que alguien diga: “las formas son el yo”. Por lo tanto, el ojo es “no yo”, las formas son *no yo*.

Si alguien dice: “La conciencia visual es el yo” ... Por eso no es defendible que alguien diga: “la conciencia visual es el yo”. Por lo tanto, el ojo es *no yo*, las formas son *no yo*, la conciencia visual es *no yo*.

Si alguien dice: “El contacto visual es el yo” ... Es por eso por lo que no es defendible que alguien diga: “el contacto visual es el yo”. Por lo tanto, el ojo es *no yo*, las formas son *no yo*, la conciencia visual es *no yo*, el contacto visual es *no yo*.

Si alguien dice: “La sensación es el yo” ... Por eso no es defendible que alguien diga: “la sensación es el yo”. Así, el ojo es *no yo*, las formas son *no yo*, la conciencia visual es *no yo*, el contacto visual es *no yo*, la sensación es *no yo*.

Si alguien dice: “El deseo es el yo” ... Por eso no es defendible que alguien diga: “el deseo es el yo”. Por lo tanto, el ojo es *no yo*, las formas son *no yo*, la conciencia visual es *no yo*, el contacto visual es *no yo*, la sensación es *no yo*, el deseo es *no yo*.

11. (ii) Si alguien dice: “El oído es el yo”, eso no es defendible. El surgir y cesar del oído es discernible; y dado que su surgimiento y cese es discernible, se deduciría: “mi yo surge y cesa”. Por lo tanto, no es defendible que alguien diga: “el oído es el yo”. Por lo tanto, el oído es *no yo*.

Si alguien dice: “Los sonidos son el yo” ... “La conciencia auditiva es el yo” ... “El contacto auditivo es el yo” ... “La sensación es el yo” ... “El deseo es el yo” ... Por eso no es defendible que alguien diga: “el deseo es el yo”. Por lo tanto, el oído es *no yo*, los sonidos son *no yo*, la conciencia auditiva es *no yo*, el contacto auditivo es *no yo*, la sensación es *no yo*, el deseo es *no yo*.

12. (iii) Si alguien dice: “la nariz es el yo”, eso no es defendible. El surgir y cesar de la nariz es discernible; y dado que su surgimiento y cese es discernible, se deduciría: “mi yo surge y cesa”. Por eso no es defendible que alguien diga: “la nariz es el yo”. Por lo tanto, la nariz es *no yo*.

Si alguien dice: “los olores son el yo” ... “la conciencia olfativa es el yo” ... “el contacto olfativo es el yo” ... “la sensación es el yo” ... “el deseo es el yo” ... Por eso no es defendible que alguien diga: “el deseo es el yo”. Así, la nariz es *no yo*, los olores son *no yo*, la conciencia olfativa es *no yo*, el contacto olfativo es *no yo*, la sensación es *no yo*, el deseo es *no yo*.

13. (iv) Si alguien dice: “la lengua es el yo”, eso no es defendible. El surgimiento y cese de la lengua es discernible; y dado que su surgimiento y cese es discernible, se deduciría: “mi yo surge y cesa”. Por eso no es defendible que alguien diga: “La lengua es el yo”. Por lo tanto, la lengua es *no yo*.

Si alguien dice: “Los sabores son el yo” ... “La conciencia gustativa es el yo” ... “El contacto gustativo es el yo” ... “La sensación es el yo” ... “El deseo es el yo” ... Es por eso por lo que no es defendible que alguien diga: “el deseo es el yo”. Así, la lengua es *no yo*, los sabores son *no yo*, la conciencia gustativa es *no yo*, el contacto gustativo es *no yo*, la sensación es *no yo*, el deseo es *no yo*.

14. (v) Si alguien dice: “el cuerpo es el yo”, eso no es defendible. El surgimiento y cese del cuerpo es discernible; y dado que su surgimiento y cese es discernible, se deduciría: “mi yo surge y cesa”. Por eso no es defendible que alguien diga: “el cuerpo es el yo”. Por lo tanto, el cuerpo es *no yo*.

Si alguien dice: “los objetos tangibles son el yo” ... “la conciencia táctil es el yo” ... “el contacto táctil es el yo” ... “la sensación es el yo”

... “el deseo es el yo” ... Es por eso por lo que no es defendible que alguien diga: “el deseo es el yo”. Por lo tanto, el cuerpo es *no yo*, los objetos tangibles son *no yo*, la conciencia táctil es *no yo*, el contacto táctil es *no yo*, la sensación es *no yo*, el deseo es *no yo*.

15. (vi) Si alguien dice: “la mente es el yo”, eso no es defendible. El surgimiento y cese de la mente es discernible; y dado que se discierne su surgimiento y cese, se deduciría que: “mi yo surge y cesa”. Por eso no es defendible que alguien diga: “la mente es el yo”. Por lo tanto, la mente es *no yo*.

Si alguien dice: “los objetos mentales son el yo” ... “la conciencia mental es el yo” ... “el contacto mental es el yo” ... “la sensación [derivada del contacto mental] es el yo” ... “el deseo es el yo” ... Es por eso por lo que no es defendible que alguien diga: “el deseo es el yo”. Por lo tanto, la mente es *no yo*, los objetos mentales son *no yo*, la conciencia mental es *no yo*, el contacto mental es *no yo*, la sensación es *no yo*, el deseo es *no yo*.

(EL ORIGEN DE LA IDENTIDAD)

16. Ahora, bhikkhus, este es el camino que conduce al origen de la identidad.⁶

(i) Uno considera el ojo así: “Esto es mío, esto soy yo, esto es mi ser”. Uno considera las formas así... Uno considera la conciencia visual así... Uno considera el contacto visual así... Uno considera la sensación así... Uno considera el deseo así: “Esto es mío, esto soy yo, esto es mi ser”.

17–21. (ii–vi) Uno considera el oído así: “Esto es mío, esto soy yo, esto es mi ser” ... Uno considera la nariz así: “Esto es mío, esto soy yo, esto es mi ser” ... Uno considera la lengua así: “Esto es mío, esto soy yo, esto es mi ser” ... Uno considera el cuerpo así: “Esto es mío, esto soy yo, esto es mi ser” ... Uno considera la mente así: “Esto es mío, esto soy yo, esto es mi ser”. Uno considera los objetos mentales así... Uno considera la conciencia mental así... Uno considera el contacto mental así... Uno considera la sensación así... Uno considera el deseo así: “Esto es mío, esto soy yo, esto es mi ser”.

(EL CESE DE LA IDENTIDAD)

22. Ahora, bhikkhus, este es el camino que conduce al cese de la identidad.⁷

(i) Uno considera el ojo así: “Esto no es mío, esto no soy yo, esto no es mi ser”. Uno considera las formas visibles así... Uno considera la conciencia visual así... Uno considera el contacto visual así... Uno

considera la sensación así... Uno considera el deseo así: “Esto no es mío, esto no soy yo, esto no es mi ser”.

23–27. (ii-vi) Uno considera el oído así: “Esto no es mío, esto no soy yo, esto no es mi ser” ... Uno considera la nariz así: “Esto no es mío, esto no soy yo, esto no es mi ser” ... Uno considera la lengua así: “Esto no es mío, esto no soy yo, esto no es mi ser” ... Uno considera el cuerpo así: “Esto no es mío, esto no soy yo, esto no es mi ser” ... Uno considera la mente así: “Esto no es mío, esto no soy yo, esto no es mi ser” ... Uno considera los objetos mentales así... Uno considera la conciencia mental así... Uno considera el contacto mental así... Uno considera la sensación así... Uno considera el deseo así: “Esto no es mío, esto no soy yo, esto no es mi ser”.

(LAS TENDENCIAS SUBYACENTES)

28. (i) Bhikkhus, dependiendo del ojo y las formas visibles,⁸ la conciencia visual surge; el encuentro de los tres es el contacto visual; con el contacto como condición surge [una sensación] sentida como agradable o dolorosa o *ni dolorosa ni placentera*. Cuando uno es tocado por una sensación agradable, si uno se deleita en ella, le da la bienvenida y permanece aferrándose a ella, entonces la tendencia subyacente a la lujuria yace en uno mismo. Cuando uno es tocado por una sensación dolorosa, si uno sufre, se aflige y se lamenta, llora golpeándose el pecho y se angustia, entonces la tendencia subyacente a la aversión yace en uno mismo. Cuando uno es tocado por una sensación que es *ni dolorosa ni placentera*, si uno no comprende cómo es realmente el origen, el cese, la gratificación, el peligro y el escape con respecto a esa sensación, entonces la tendencia subyacente a la ignorancia yace en uno mismo.

Bhikkhus, el que uno pueda, aquí y ahora, poner fin al sufrimiento sin abandonar la tendencia subyacente a la lujuria por la sensación placentera, sin abandonar la tendencia subyacente a la aversión hacia la sensación dolorosa, sin extirpar la tendencia subyacente a la ignorancia con respecto a la sensación *ni dolorosa ni placentera*, sin abandonar la ignorancia y sin hacer surgir el verdadero conocimiento:⁹ esto es imposible.

29–33. (ii-vi) Bhikkhus, dependiendo del oído y los sonidos, la conciencia auditiva surge ... Dependiendo de la mente y los objetos mentales, la conciencia mental surge; el encuentro de los tres es el contacto mental; con el contacto como condición surge [una sensación] sentida como placentera, o dolorosa, o *ni dolorosa ni placentera*...

Bhikkhus, que uno pudiera poner fin al sufrimiento aquí y ahora sin abandonar la tendencia subyacente a la lujuria por la sensación

placentera... sin abandonar la ignorancia y sin hacer surgir el verdadero conocimiento: esto es imposible.

(EL ABANDONO DE LAS TENDENCIAS SUBYACENTES)

34. (i) Bhikkhus, dependiendo del ojo y las formas visibles, la conciencia visual surge; el encuentro de los tres es el contacto visual; con el contacto como condición surge [una sensación] sentida como placentera, o dolorosa, o *ni dolorosa ni placentera*.

Cuando uno es tocado por una sensación placentera, si uno no se deleita en ella, no le da la bienvenida ni permanece aferrándose a ella, entonces la tendencia subyacente a la lujuria no yace en uno mismo.

Cuando uno es tocado por una sensación dolorosa, si uno no se entristece, no se acongoja ni se lamenta, si no llora golpeándose el pecho ni se angustia, entonces la tendencia subyacente a la aversión no yace en uno mismo.

Cuando uno es tocado por una sensación *ni dolorosa ni placentera*, si uno entiende como realmente es el origen, el cese, la gratificación, el peligro y el escape con respecto a esa sensación, entonces la tendencia subyacente a la ignorancia no yace en uno mismo.

Bhikkhus, que uno pueda, aquí y ahora, poner fin al sufrimiento abandonando la tendencia subyacente a la lujuria por las sensaciones placenteras, abandonando la tendencia subyacente a la aversión hacia las sensaciones dolorosas, extirpando la tendencia subyacente a la ignorancia con respecto a lo que es una sensación *ni dolorosa ni placentera*, abandonando la ignorancia y haciendo surgir el verdadero conocimiento: esto es posible.

35–39. (ii–vi) Bhikkhus, dependiendo del oído y los sonidos, la conciencia auditiva surge...

[...]

Dependiendo de la mente y los objetos mentales, la conciencia mental surge; el encuentro de los tres es el contacto mental; con el contacto como condición surge [una sensación] sentida como placentera, o dolorosa, o *ni dolorosa ni placentera*...

Bhikkhus, que uno pueda, aquí y ahora, poner fin al sufrimiento abandonando la tendencia subyacente a la lujuria por la sensación placentera... abandonando la ignorancia y haciendo surgir el verdadero conocimiento: esto es posible.

(LIBERACIÓN)

40. Viendo esto, bhikkhus, un noble discípulo bien instruido se desencanta con el ojo, se desencanta con las formas visibles, se

desencanta con la conciencia visual, se desencanta con el contacto visual, se desencanta con la sensación, se desencanta con el deseo.

Se desencanta con el oído... se desencanta con la nariz... se desencanta con la lengua... se desencanta con el cuerpo... se desencanta con la mente, se desencanta con los objetos mentales, se desencanta con la conciencia mental, se desencanta con el contacto mental, se desencanta con la sensación, se desencanta con el deseo.

41. Estando desencantado, se torna desapasionado. A través del desapasionamiento [su mente] se libera. Cuando está liberada, llega el conocimiento: “Está liberada”. Comprende: “El nacimiento ha sido destruido, la vida santa ha sido vivida, lo que tenía que hacerse ha sido hecho, ya no hay más llegar a ningún estado de ser”.

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. Los bhikkhus estuvieron satisfechos y deleitados con las palabras del Bienaventurado. Ahora bien, mientras este discurso se estaba pronunciando, mediante el no apego, las mentes de sesenta bhikkhus se liberaron de las corrupciones.¹⁰

NOTAS M.148

1. BB: Esta serie de epítetos, generalmente descripciones del Dhamma en su conjunto, sirve aquí para enfatizar la importancia del discurso que el Buda está a punto de pronunciar.
2. BB: Las dos últimas cláusulas de esta secuencia también se encuentran en la formulación estándar del origen dependiente, que así se incorpora implícitamente en este discurso sobre los seis conjuntos de seis.

NT: En esta traducción se utilizan los términos anhelo, avidez, y deseo —de acuerdo con el contexto de los pasajes—, para designar al vocablo pāli *tanhā*, cuya traducción al inglés más común es *craving* (anhelo, sed, deseo vehemente, apetito). Otras alternativas menos usadas en los textos son *sed* (inglés: *thirst*) y *lujuria* (ver: n.25, M.43).

3. BB: El verbo *upapajjati* (la lectura de la ed. PTS, *uppajjati*, es un error), normalmente significa “reaparece” o “renace”, pero también tiene un uso especial en lógica para significar “ser defendible”, “ser aceptable”, como lo hace aquí.
4. BB: El argumento deriva el principio del *no yo* de la premisa verificable de la transitoriedad. La estructura del argumento puede exponerse brevemente así: todo lo que es yo debe ser permanente; X se percibe directamente como transitorio, es decir, marcado por ascensos y caídas; por lo tanto, X no es yo.

NT: En este caso traduzco *self* como *yo* en vez de *ser*, ya que el contexto indica la forma más inmediata de aprehensión del engreimiento, es decir, la percepción del *yo*. Uso *ser* para traducir *self* cuando el contexto es una noción referente a las entidades sentientes existentes en alguno de los tres planos de existencia (*kāma*-, *rūpa*- y *arūpaloka*) y cuya concepción ontológica está a nivel de noción, por ejemplo, la noción del *ser* como finito, infinito, permanente... etcétera. Cuando se dice “X is not self” —en el contexto de este *sutta*— la traducción más literal sería “X es *anatta*”; sin embargo, creo que una alternativa aceptable sería traducir como “X es *no yo*”. De esta manera se afirma sin ambigüedad que el referente es algo condicionado y por lo tanto *anatta*.

5. BB: El argumento completo del párrafo anterior se repite para cada uno de los cinco términos restantes de cada conjunto de seis.
6. MA explica que se afirma que este pasaje muestra dos nobles verdades (el sufrimiento y su origen) a través de las tres

obsesiones (*gāha*). La verdad del sufrimiento se muestra mediante el término “identidad”, explicado en otros lugares como los cinco agregados afectados por el apego (M 44.2). Las tres obsesiones son el anhelo, el engreimiento y las nociones erróneas, que dan lugar respectivamente a las nociones de “mío”, “yo soy” y “mi yo”. Las dos verdades juntas constituyen la ronda de la existencia.

7. MA: Este pasaje pretende mostrar las otras dos Nobles Verdades (la cesación y el sendero) mediante el repudio de las tres obsesiones. Estas dos verdades constituyen el final de la ronda.

NT: En los párrafos §§16-27 se optó (ver argumento en la nota 4 con referencia al sentido de identidad) por traducir “*this is mine, this I am, this is my self*” como “esto es mío, esto soy yo, esto es mi ser”; tal vez, de acuerdo con el sentido del *sutta*, una alternativa aceptable sería traducir como: “esto es mío, esto soy yo, esto es lo que considero que es mi yo”, sin embargo la opción usada es menos complicada. Nótese que la estructura del enunciado abarca tres aspectos de consideración inapropiada que dan origen a la identidad: el sentido erróneo de propiedad (esto es mío), el sentido erróneo de la identidad misma (esto soy yo), y el de la noción errónea (esto es [lo que tomo como] mi ser).

8. MA: Este pasaje muestra una vez más el ciclo de la existencia, esta vez a través de las tendencias subyacentes. Sobre las tendencias subyacentes y su correlación con los tres tipos de sensación, ver: M.44, §§25-28.
9. MA: La ignorancia mencionada inicialmente es solo la carencia de entendimiento acerca del origen, etcétera, de la sensación *ni dolorosa ni placentera*. La segunda mencionada se encuentra en la raíz de la ronda [del *saṃsāra*].

NT: Con relación al término “lujuria” usado en este *sutta*, ver: n. 25, M.43.

10. MA: No hay nada maravilloso en el hecho de que sesenta bhikkhus lograron el estado de *arahant* cuando el Buda enseñó este *sutta* por primera vez. Sin embargo, en cada ocasión en que Sāriputta, Moggallāna, y los ochenta grandes discípulos lo enseñaron, sesenta bhikkhus lograron el estado de *arahant*. En Sri Lanka el Thera Maliyadeva enseñó este *sutta* en sesenta localidades, y en cada ocasión sesenta bhikkhus lograron el estado de *arahant*. Pero cuando el Thera Tipiṭaka Cūḷanāga enseñó este *sutta* a una gran congregación de *devas* y humanos, al final del discurso mil bhikkhus lograron el estado de *arahant*, y entre los *devas* solo uno de ellos permaneció como un ser mundano.

149. *Mahāsaḷāyatanika Sutta*

La gran base séxtuple

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado residía en Sāvattṭī, en el Bosquecillo de Jeta, el parque de Anāthapiṇḍika. Allí se dirigió a los bhikkhus diciendo: —Bhikkhus. —Venerable señor, respondieron. El Bienaventurado dijo esto:

2. —Bhikkhus, les enseñaré un discurso sobre la gran base séxtuple. Escuchen y atiendan atentamente a lo que voy a decir. —Sí, venerable señor, respondieron los bhikkhus. El Bienaventurado dijo esto:

3. —Bhikkhus, cuando uno no conoce ni ve el ojo como realmente es,¹ cuando uno no conoce ni ve las formas visibles como realmente son, cuando uno no conoce ni ve la conciencia visual como realmente es, cuando uno no conoce ni ve el contacto visual como realmente es, cuando uno no conoce ni ve cómo realmente es [la sensación] sentida como placentera o dolorosa o *ni dolorosa ni placentera* que surge con el contacto visual como condición, entonces uno está ardiendo de lujuria por el ojo, por las formas, por la conciencia visual, por el contacto visual, por [la sensación] sentida como placentera o dolorosa o *ni dolorosa ni placentera* que surge con el contacto visual como condición.

Cuando uno permanece ardiendo por la lujuria, encadenado, obsesionado, contemplando la gratificación, entonces los cinco agregados afectados por el apego se construyen para uno mismo en el futuro;² y el anhelo de uno —que trae la renovación del ser, está acompañado por el deleite y la lujuria, y se deleita en esto y aquello— aumenta. Los problemas corporales y mentales de uno aumentan, los tormentos corporales y mentales de uno aumentan, las fiebres corporales y mentales de uno aumentan y uno experimenta sufrimiento corporal y mental.

4–8. Cuando uno no conoce ni ve el oído como realmente es... Cuando uno no conoce ni ve la nariz como realmente es... Cuando uno no conoce ni ve la lengua como realmente es... Cuando uno no conoce ni ve el cuerpo como realmente es... Cuando uno no conoce ni ve la mente como realmente es... uno experimenta sufrimiento corporal y mental.

9. Bhikkhus, cuando uno conoce y ve el ojo como realmente es,³ cuando uno conoce y ve las formas visibles como realmente son, cuando uno conoce y ve la conciencia visual como realmente es, cuando uno conoce y ve el contacto visual como realmente es, cuando uno conoce y ve como realmente es la sensación que se siente como placentera o dolorosa, o *ni dolorosa ni placentera* que surge con el contacto visual como condición, entonces uno no arde de lujuria por el ojo, por las formas visibles, por la conciencia visual, por el contacto visual o por la sensación que se siente como agradable o dolorosa, o *ni dolorosa ni placentera* que surge con el contacto visual como condición.

Cuando uno permanece libre de la inflamación de la lujuria, sin ataduras, sin obsesiones, contemplando el peligro, entonces los cinco agregados afectados por el apego disminuyen para uno mismo en el futuro; y el anhelo propio —que trae la renovación del ser, está acompañado por el deleite y la lujuria, y se deleita en esto y aquello— se abandona. Se abandonan los problemas corporales y mentales, se abandonan los tormentos corporales y mentales, se abandonan las fiebres corporales y mentales, y se experimenta placer tanto corporal como mental.

10. La noción de una persona como esta es la noción correcta. Su intención es la intención correcta, su esfuerzo es el esfuerzo correcto, su atención es la atención plena correcta, su concentración es la concentración correcta.

Pero su acción corporal, su acción verbal y su modo de vida ya han sido previamente bien purificados.⁴ Así, este Noble Óctuple Sendero se cumple en él mediante el desarrollo. Cuando desarrolla este Noble Óctuple Sendero, los cuatro fundamentos de la atención plena (*cattāro satipaṭṭhāna*) también se cumplen en él mediante el desarrollo; los cuatro tipos de esfuerzo correcto (*sammappadhāna*) también llegan a cumplirse en él mediante el desarrollo; las cuatro bases del poder [espiritual] (*iddhipāda*) también se cumplen en él mediante el desarrollo; las cinco facultades (*pañcindriya*) también se cumplen en él mediante el desarrollo; los cinco poderes (*pañcabala*) también se cumplen en él mediante el desarrollo; los siete factores de la iluminación (*bojjhaṅga*) también se cumplen en él mediante el desarrollo. Estas dos cosas, la serenidad y la introspección (*samatha* y *vipassanā*), ocurren en él unidas por igual.⁵ Comprende plenamente por conocimiento directo aquellas cosas que deben ser comprendidas plenamente por conocimiento directo; abandona mediante conocimiento directo aquellas cosas que deben ser abandonadas mediante conocimiento directo; desarrolla mediante conocimiento directo aquellas cosas que deben ser desarrolladas mediante

conocimiento directo; realiza mediante el conocimiento directo aquellas cosas que deben ser realizadas mediante el conocimiento directo.⁶

11. ¿Y qué cosas deben comprenderse plenamente mediante conocimiento directo? La respuesta a eso es: los cinco agregados afectados por el apego (*pañcupādānakkhandhā*), es decir, el agregado de la forma material afectado por el apego, el agregado de la sensación afectado por el apego, el agregado de la percepción afectado por el apego, el agregado de las formaciones mentales afectado por el apego, el agregado de la conciencia afectado por el apego. Estas son las cosas que deben ser comprendidas plenamente mediante el conocimiento directo.

¿Y qué cosas deben ser abandonadas mediante conocimiento directo? La ignorancia (*avijjā*) y el deseo por la existencia (*bhavataṇhā*). Estas son las cosas que deben ser abandonadas mediante conocimiento directo.

¿Y qué cosas deben ser desarrolladas mediante conocimiento directo? La serenidad y la introspección.⁷ Estas son las cosas que deben desarrollarse mediante conocimiento directo.

¿Y qué cosas deben ser realizadas mediante conocimiento directo? El verdadero conocimiento y la liberación.⁸ Estas son las cosas que deben realizarse mediante conocimiento directo.

12-14. Cuando uno conoce y ve el oído como realmente es... Estas son las cosas que deben ser realizadas mediante conocimiento directo.⁹

15-17. Cuando uno conoce y ve la nariz como realmente es... Estas son las cosas que deben ser realizadas mediante conocimiento directo.

18-20. Cuando uno conoce y ve la lengua como realmente es... Estas son las cosas que deben ser realizadas mediante conocimiento directo.

21-23. Cuando uno conoce y ve el cuerpo como realmente es... Estas son las cosas que deben ser realizadas mediante el conocimiento directo.

24-26. Cuando uno conoce y ve la mente como realmente es... Estas son las cosas que deben ser realizadas mediante conocimiento directo.

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. Los bhikkhus estuvieron satisfechos y deleitados con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.149

1. MA: Cuando uno no conoce ni ve el ojo a través del conocimiento introspectivo y el conocimiento del camino.
NT: Para una aclaración del sentido en que se usa la palabra “lujuria” en el contexto del sutta, ver: n.25, M.43.
2. BB: Es decir, el anhelo que surge y se asienta en el ojo y las formas, etcétera, se aferra a ellas con apego, y esto produce *kamma* que puede generar un nuevo conjunto de cinco agregados en la próxima existencia.
3. BB: Cuando uno conoce y ve el ojo mediante la introspección y la vía.
4. BB: Los ocho factores de la vía aquí mencionados parecen pertenecer a la parte preliminar o mundana de la vía. MT los identifica con los factores que posee una persona en el nivel más alto de desarrollo del conocimiento, inmediatamente antes del surgimiento de la vía supramundana. En esta etapa sólo los primeros cinco factores del sendero están activamente operativos, habiendo sido purificados los tres factores del grupo de moralidad antes de emprender la meditación introspectiva. Pero cuando surge la vía supramundana, los ocho factores ocurren simultáneamente, y los tres factores del grupo de moralidad erradican las impurezas responsables de transgresiones en el habla, la acción y el sustento.
5. MA dice que esto se refiere al surgimiento simultáneo de la serenidad y la introspección en la vía supramundana. El primero está presente bajo el título de concentración correcta, el segundo bajo el título de la comprensión correcta [noción correcta].
6. BB: Éstas son las cuatro funciones que ejerce la vía supramundana: comprender plenamente la verdad del sufrimiento, abandonar la causa del sufrimiento, comprender el cese del sufrimiento y desarrollar el camino que conduce al fin del sufrimiento.
7. BB: Aquí la serenidad y la introspección representan todo el Noble Óctuple Sendero.
8. MA identifica el “verdadero conocimiento” con el conocimiento del camino del *arahant*, la “liberación” con el logro del fruto del *arahant*. Aquí éstos ocupan el lugar normalmente reservado para Nibbāna, el verdadero cese del sufrimiento.
9. BB: Este pasaje, al igual que cada uno de los siguientes, repite el texto completo de los párrafos §§9-11, tal como sucede en el M.148, siendo el único cambio la facultad sensorial y su objeto correspondiente.

150. *Nagaravindeyya Sutta*

Para la gente de Nagaravinda

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado estaba caminando de forma itinerante por el país de Kosala con un gran Saṅgha de bhikkhus, y finalmente llegó a una aldea de Kosala llamada Nagaravinda.

2. Los jefes de familia brahmanes de Nagaravinda escucharon: “El samaṇa Gautama, el hijo de los Sakya que salió de un clan Sakya, ha estado recorriendo por el país de Kosala con un gran Saṅgha de bhikkhus y ha venido a Nagaravinda. Ahora bien, se ha difundido un buen informe del Maestro Gautama en este sentido: ‘Ese Bienaventurado es Consumado, plenamente iluminado... (Como en M. 41.2) ... revela una vida santa que es completamente perfecta y pura’. Ahora bien, es bueno ver a tales *arahants*”.

3. Entonces los jefes de familia brahmanes de Nagaravinda fueron a donde se encontraba el Bienaventurado. Algunos rindieron homenaje al Bienaventurado y se sentaron a un lado; algunos intercambiaron saludos con él, y, cuando terminó esta cortés y amable charla, se sentaron a un lado; algunos extendieron sus manos en saludo reverencial hacia el Bienaventurado y se sentaron a un lado; algunos pronunciaron su nombre y clan en presencia del Bienaventurado y se sentaron a un lado; algunos guardaron silencio y se sentaron a un lado. Cuando estuvieron sentados, el Bienaventurado les dijo:

4. —Jefes de familia, si los *samaṇas* de otras sectas les preguntan así: “Jefes de familia, ¿qué tipo de *samaṇas* y brahmanes no deben ser honrados, respetados, reverenciados y venerados?”, deben responderles así: “Aquellos *samaṇas* y brahmanes que no están libres de deseo, aversión y ofuscación¹ con respecto a las formas cognoscibles por el ojo, cuyas mentes no están interiormente pacificadas, que a veces se comportan con rectitud, y que a veces no se comportan con rectitud en cuerpo, palabra y mente, tales *samaṇas* y brahmanes no deben ser honrados, respetados, reverenciados y venerados. ¿Por qué es eso? Debido a que nosotros mismos no nos hemos librado del deseo, aversión y ofuscación con respecto a las formas cognoscibles

por el ojo, nuestras mentes no están internamente en paz, y a veces nos comportamos rectamente, y a veces no nos comportamos rectamente en cuerpo, palabra y mente. Dado que no vemos ninguna conducta recta superior por parte de esos buenos *samañas* y brahmanes, no deben ser honrados, respetados, reverenciados ni venerados.

Aquellos *samañas* y brahmanes que no se han librado del deseo, la aversión y la ofuscación con respecto a los sonidos cognoscibles por el oído... con respecto a los olores cognoscibles por la nariz... con respecto a los sabores cognoscibles por la lengua... con respecto a los objetos tangibles cognoscibles por el cuerpo... con respecto a los objetos mentales cognoscibles por la mente, cuyas mentes no están interiormente pacificadas, y que se comportan a veces rectamente, y a veces no se comportan con rectitud en cuerpo, palabra y mente... no deben ser honrados... Ya que no vemos ninguna conducta recta superior por parte de esos buenos *samañas* y brahmanes, no deben ser honrados, respetados, reverenciados ni venerados". Habiéndoseles preguntado así, jefes de familia, deben contestar a los reclusos de otras sectas de esa manera.

5. Pero, jefes de familia, si los *samañas* de otras sectas les preguntan así: "Jefes de familia, ¿qué tipo de *samañas* y brahmanes deberían ser honrados, respetados, reverenciados y venerados?", deben responderles así: "Aquellos *samañas* y brahmanes que están libres de deseo, aversión y ofuscación con respecto a las formas cognoscibles por el ojo, cuyas mentes están interiormente pacificadas y que se comportan rectamente en cuerpo, palabra y mente, tales *samañas* y brahmanes deben ser honrados, respetados, reverenciados y venerados. ¿Por qué es eso? Debido a que nosotros mismos no estamos libres de deseo, aversión y ofuscación con respecto a las formas cognoscibles por el ojo, nuestras mentes no están interiormente en paz, y a veces nos comportamos con rectitud, y a veces sin rectitud, en cuerpo, palabra y mente. Dado que vemos una conducta recta superior por parte de esos buenos *samañas* y brahmanes, estos deben ser honrados, respetados, reverenciados y venerados.

Esos *samañas* y brahmanes que se han librado del deseo, la aversión y la ofuscación con respecto a los sonidos cognoscibles por el oído... con respecto a los olores cognoscibles por la nariz... con respecto a los sabores cognoscibles por la lengua... con respecto a los objetos tangibles cognoscibles por el cuerpo... con respecto a los objetos mentales cognoscibles por la mente, cuyas mentes están interiormente pacificadas, y que se comportan con rectitud en cuerpo, palabra y mente; deben ser honrados, respetados, reverenciados y venerados. Dado que vemos una conducta recta superior por parte

de esos buenos *samañas* y brahmanes, estos deben ser honrados, respetados, reverenciados y venerados”. Habiéndoseles preguntado así, jefes de familia, deben contestar a los reclusos de otras sectas de esa manera.

6. Jefes de familia, si los *samañas* de otras sectas les preguntan así: “Pero ¿cuáles son sus razones y cuál es su evidencia respecto a esos venerables por las cuales dicen de ellos lo siguiente: ‘Ciertamente estos venerables o están libres de deseo o están practicando para la eliminación del deseo; se han deshecho de la aversión o practican para eliminar la aversión; o bien se han librado de la ofuscación o están practicando para eliminar la ofuscación?’” Al ser preguntados así, deberían responder a esos *samañas* de otras sectas así: “Es debido a que esos venerables recurren a lugares de descanso remotos en la espesura de la jungla en el bosque. Allí no hay formas cognoscibles por el ojo que puedan ser vistas y en las que deleitarse. No hay sonidos cognoscibles por el oído que puedan ser escuchados y en los que deleitarse. No hay olores cognoscibles por la nariz de algún tipo que puedan ser olidos y en los que deleitarse. No hay sabores cognoscibles por la lengua de algún tipo que puedan ser saboreados y en lo que deleitarse. No hay cosas tangibles cognoscibles por el cuerpo de algún tipo que pudieran ser tocadas y en las que deleitarse.² Amigos, estas son nuestras razones por las cuales decimos acerca de esos venerables: “Seguramente estos venerables están libres de la deseo, aversión y ofuscación, o están practicando para eliminarlos”. Habiéndoseles preguntado así, jefes de familia, deben contestar a los reclusos de otras sectas de esta manera.

7. Cuando se dijo esto, los brahmanes jefes de familia de Nagaravinda le dijeron al Bienaventurado: —¡Magnífico, Maestro Gautama! ¡Magnífico, Maestro Gautama! El Maestro Gautama ha aclarado el Dhamma de muchas maneras, como si estuviera poniendo en pie lo que había sido derribado, revelando lo que estaba oculto, mostrando el camino a quien estaba perdido, o levantando una lámpara en la oscuridad para que aquellos con vista vean formas visibles. Acudimos al Maestro Gautama en busca de refugio y al Dhamma y al Saṅgha de los bhikkhus. Que el Maestro Gautama nos acepte desde hoy como seguidores laicos que hemos ido a él en busca de refugio de por vida.

NOTAS M.150

1. NT: *Lobha*, *dosa*, *moha*; son las tres raíces (*mūla*) de lo malsano. *Lobha* es un sinónimo de *rāga* y *taṇhā*, que suelen traducirse como pasión o lujuria, y sed o avidez, respectivamente. *Dosa* suele traducirse como odio, enojo o aversión. *Moha* a veces se considera como sinónimo de *avijjā* —comúnmente traducido como ignorancia. Diversos autores traducen *moha* como ofuscación, engaño, ilusión, delirio o confusión. Se dice que tanto el deseo como la aversión derivan, en última instancia, de la ignorancia.
2. NT: Esta es una explicación de uno de los aspectos del entrenamiento gradual —concerniente a la moral— que consiste en la restricción de las facultades sensoriales (*indriyaśamvara-sīla*).

151. *Piṇḍapātapārisuddhi Sutta*

La purificación de la comida de ofrenda

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado residía en Rājagaha, en el Bosquecillo de Bambúes, en el santuario de las ardillas. Entonces, cuando llegó la tarde, el venerable Sāriputta se levantó de la meditación y fue a donde se encontraba el Bienaventurado. Después de rendirle homenaje, se sentó a un lado. El Bienaventurado le dijo:

2. —Sāriputta, tus facultades son claras. El color de tu piel es puro y brillante. ¿En qué morada permaneces a menudo ahora, Sāriputta?

—Actualmente, venerable señor, a menudo moro en el vacío.¹

—¡Bien, bien, Sāriputta! Ahora, en verdad, a menudo moras en la estancia de un gran hombre (*mahāpurisa*). Porque esta es la morada de un gran hombre, a saber, el vacío.²

3. Entonces, Sāriputta, si un bhikkhu deseara: “Que ahora pueda morar a menudo en el vacío”, debería considerar esto: “En el camino por el cual fui a la aldea por comida de ofrenda, en donde anduve caminando por alimento, o en el camino por el cual regresé de la ronda, ¿hubo algún deseo, lujuria, odio, ofuscación o aversión en mi mente con respecto a las formas cognoscibles por el ojo?”³

Si, al revisar, sabe que: “En el camino por el cual fui a la aldea por comida de ofrenda, en donde anduve caminando por alimento, o en el camino por el cual regresé de la ronda, hubo deseo, lujuria, odio, ofuscación o aversión en mi mente con respecto a las formas cognoscibles por el ojo”, entonces debe hacer el esfuerzo por abandonar esos estados nocivos y malsanos.

Pero si, al revisar, sabe que: “En el camino por el cual fui a la aldea por comida de ofrenda, en donde anduve caminando por alimento, o en el camino por el cual regresé de la ronda, no hubo deseo, lujuria, odio, ofuscación o aversión en mi mente con respecto a las formas cognoscibles por el ojo”, entonces puede morar feliz y alegre, entrenando día y noche en estados saludables.

4–8. Nuevamente, Sāriputta, un bhikkhu debería considerar esto: “En el camino por el cual fui a la aldea por comida de ofrenda, en donde anduve caminando por alimento, o en el camino por el cual

regresé de la ronda, ¿hubo algún deseo, lujuria, odio, ofuscación o aversión en mi mente con relación a los sonidos cognoscibles por el oído?... ¿con respecto a los olores cognoscibles por la nariz?... ¿con respecto a los sabores cognoscibles por la lengua?... ¿con respecto a cosas tangibles cognoscibles por el cuerpo?... ¿con respecto a los objetos mentales cognoscibles por la mente?”

Si, al revisar, sabe que: “En el camino por el cual fui a la aldea por comida de ofrenda... hubo deseo, lujuria, odio, ofuscación o aversión en mi mente con respecto a los objetos mentales cognoscibles por la mente”, entonces debería hacer un esfuerzo para abandonar esos estados nocivos y malsanos.

Pero si, al revisar, sabe que: “En el camino por el cual fui a la aldea por comida de ofrenda... no hubo deseo, lujuria, odio, ofuscación o aversión en mi mente con respecto a los objetos mentales cognoscibles por la mente”, entonces puede morar feliz y alegre, entrenando día y noche en estados saludables.

9. Nuevamente, Sāriputta, un bhikkhu debería considerar lo siguiente: “¿Están abandonadas en mí las cinco ramas del placer sensorial?”⁴ Si, al revisar, sabe que: “Las cinco ramas del placer sensorial no han sido abandonadas en mí”, entonces debe hacer un esfuerzo por abandonar esas cinco ramas del placer sensorial. Pero si, al revisar, sabe que: “Las cinco ramas del placer sensorial han sido abandonadas en mí”, entonces puede morar feliz y contento, entrenándose día y noche en estados saludables.

10. Nuevamente, Sāriputta, un bhikkhu debería considerar esto: “¿Se han abandonado en mí los cinco impedimentos?” Si, al revisar, sabe que: “Los cinco impedimentos no han sido abandonados en mí”, entonces debe hacer un esfuerzo por abandonar esos cinco impedimentos. Pero si, al revisar, sabe que: “Los cinco impedimentos han sido abandonados en mí”, entonces puede permanecer feliz y alegre, entrenando día y noche en estados saludables.

11. Nuevamente, Sāriputta, un bhikkhu debe considerar lo siguiente: “¿Han sido completamente comprendidos por mí los cinco agregados afectados por el apego (*pañcupādānakkhandhā*)?” Si al revisar, sabe que: “No comprendo completamente los cinco agregados afectados por el apego”, entonces debe hacer un esfuerzo por comprender completamente esos cinco agregados afectados por el apego. Pero si, al revisar, sabe que: “Los cinco agregados afectados por el apego han sido completamente comprendidos por mí”, entonces puede permanecer feliz y alegre, entrenando día y noche en estados saludables.

12. Nuevamente, Sāriputta, un bhikkhu debe considerar lo siguiente: “¿Están los cuatro fundamentos de la atención plena

desarrollados en mí?” Si al revisar, sabe que: “Los cuatro fundamentos de la atención plena no están desarrollados en mí”, entonces debe hacer un esfuerzo por desarrollar esos cuatro fundamentos de la atención plena. Pero si, al revisar, sabe que: “Los cuatro fundamentos de la atención plena se han desarrollado en mí”, entonces puede permanecer feliz y alegre, entrenando día y noche en estados saludables.

13–19. Una vez más, Sāriputta, un bhikkhu debe considerar lo siguiente: “¿Se han desarrollado en mí los cuatro esfuerzos correctos?... ¿Se han desarrollado en mí las cuatro bases para el poder espiritual?... ¿Se han desarrollado en mí las cinco facultades?... ¿Se han desarrollado en mí los cinco poderes?... ¿Se han desarrollado en mí los siete factores de la iluminación?... ¿Se ha desarrollado en mí el Noble Óctuple Sendero?... ¿Se han desarrollado en mí la serenidad y la introspección?” Si al revisar, sabe esto: “...La serenidad y la introspección no están desarrolladas en mí”, entonces debe hacer un esfuerzo por desarrollarlos. Pero si, al revisar, sabe que: “...La serenidad y la introspección están desarrollados en mí”, entonces puede permanecer feliz y alegre, entrenando día y noche en estados saludables.

20. Nuevamente, Sāriputta, un bhikkhu debe considerar lo siguiente: “¿Acaso he logrado el verdadero conocimiento y liberación (*vijjā ca vimutti*)?” Si, al revisar, sabe que: “No he logrado el verdadero conocimiento y liberación”, entonces debe hacer un esfuerzo para lograr el verdadero conocimiento y liberación. Pero si, al revisar, sabe que: “He logrado el verdadero conocimiento y liberación”, entonces puede morar feliz y alegre, entrenando día y noche en estados saludables.⁵

21. Sāriputta, cualesquiera *samañas* y brahmanes en el pasado que han purificado su comida de ofrenda, lo han hecho al revisar repetidamente esto. Cualesquiera *samañas* y brahmanes que en el futuro purifiquen su comida de ofrenda, lo harán revisando repetidamente esto. Cualesquiera *samañas* y brahmanes en el presente que estén purificando su comida de ofrenda, lo están haciendo revisando repetidamente esto. Por lo tanto, Sāriputta, debes entrenarte así: “Purificaremos nuestra comida de ofrenda revisando repetidamente esto”.

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. El venerable Sāriputta quedó satisfecho y deleitado con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.151

1. MA: El logro de la vacuidad por parte del *arahant*. Ver: n.31, M.43, y n.8, M.121.
2. MA: Esta es la morada de grandes hombres (*mahāpurisa*) como los Budas, los Paccekabuddhas y los grandes discípulos de los Tathāgatas.
3. BB: Entre los cinco términos, deseo y lujuria son sinónimos, al igual que odio y aversión.
NT: Para una aclaración sobre el término “lujuria”, ver: n.25, M.43.
4. BB: A partir de esta sección se puede discernir una secuencia de desarrollo. El abandono de las cinco ramas del placer sensorial es el paso preliminar para desarrollar los *jhānas*, y el abandono de los cinco obstáculos (§10), el antecedente inmediato para el logro del primer *jhāna*. La comprensión completa de los cinco agregados (§11) indica la sabiduría introspectiva necesaria para alcanzar el sendero de entrada a la corriente, y las secciones sobre los treinta y siete requisitos de la iluminación (§§12-18) muestran el cultivo de los factores necesarios para alcanzar los estadios intermedios de la santidad. La sección sobre la serenidad y la introspección (§19), aunque aplicable a todas las etapas, puede verse como completamente realizada por el no retornante que se esfuerza por alcanzar el estado de *arahant*. Finalmente, la sección sobre el verdadero conocimiento y liberación significa el logro de la vía y el fruto del *arahant*.
5. BB: Aunque el *arahant*, que ha realizado plenamente el verdadero conocimiento y liberación, no necesita más entrenamiento, continúa cultivando la serenidad y la introspección para entrar en la dicha de los *jhānas*, el logro pleno del estado de *arahant* y el cese de la percepción y la sensación.

152. *Indriyabhāvanā Sutta*

El desarrollo de las facultades

1. Esto he escuchado. En una ocasión, el Bienaventurado residía en Kajangalā, en un bosquecillo de árboles *Mukhelu*.

2. Entonces, el estudiante brahmán Uttara, un alumno del brahmán Pārāsariya, fue a donde se encontraba el Bienaventurado e intercambió saludos con él. Cuando terminó esta cortés y amable charla, se sentó a un lado. Entonces el Bienaventurado le preguntó: —Uttara, ¿el brahmán Pārāsariya enseña a sus discípulos el desarrollo de las facultades?

—Él lo hace, Maestro Gautama.

—Pero, Uttara, ¿cómo enseña a sus discípulos el desarrollo de las facultades?

—Aquí, Maestro Gautama, uno no ve formas con el ojo, y uno no escucha sonidos con el oído. Así es como el brahmán Pārāsariya enseña a sus discípulos el desarrollo de las facultades.

—Si es así, Uttara, entonces un ciego y un sordo habrán desarrollado las facultades, según dice el brahmán Pārāsariya. Porque el ciego no ve las formas con los ojos, y el sordo no oye los sonidos con el oído.

Cuando esto fue dicho, el estudiante brahmán Uttara, alumno de Pārāsariya, se sentó en silencio, consternado, con los hombros caídos, la cabeza gacha, sombrío y sin respuesta.

3. Entonces, sabiendo esto, el Bienaventurado se dirigió al venerable Ānanda: —Ānanda, el brahmán Pārāsariya enseña a sus discípulos el desarrollo de las facultades de una manera, pero en la disciplina del Noble, el desarrollo supremo de las facultades (*indriyabhāvanā*) es de otro modo.¹

—Ahora es el tiempo, Bienaventurado, ahora es el momento, Sublime, para que el Bienaventurado enseñe el desarrollo supremo de las facultades en la disciplina del Noble. Habiéndolo escuchado del Bienaventurado, los bhikkhus lo recordarán.

—Entonces escucha, Ānanda, y presta mucha atención a lo que diré.

—Sí, venerable señor, respondió. El Bienaventurado dijo esto:

4. —Ahora, Ānanda, ¿cómo se produce el desarrollo supremo de las facultades en la disciplina del Noble? Aquí, Ānanda, cuando un bhikkhu ve una forma con el ojo, surge en él lo que es agradable, surge lo que es desagradable, surge lo que es tanto agradable como desagradable.² Él entiende así: “Ha surgido en mí lo que es agradable, ha surgido lo que es desagradable, ha surgido lo que es tanto agradable como desagradable”. Pero eso es condicionado, burdo, surgido de manera dependiente; pero esto es pacífico, esto es sublime, es decir, la ecuanimidad. Lo agradable que surgió, lo desagradable que surgió, y tanto lo agradable como lo desagradable que surgió, cesan en él y se establece la ecuanimidad.³ Así como un hombre con buena vista, habiendo abierto los ojos, podría cerrarlos, o habiendo cerrado los ojos, podría abrirlos, así también con respecto a cualquier cosa: lo agradable que surgió, lo desagradable que surgió, y lo tanto agradable como lo desagradable que surgió, cesan con la misma prontitud, con la misma rapidez, con la misma facilidad, y se establece la ecuanimidad.

Esto se llama, en la disciplina del Noble, el desarrollo supremo de las facultades por lo que respecta a las formas cognoscibles por el ojo.⁴

5. Nuevamente, Ānanda, cuando un bhikkhu escucha un sonido con el oído, surge en él lo que es agradable, surge lo que es desagradable, surge lo que es tanto agradable y desagradable. Entiende así... y se establece la ecuanimidad. Así como un hombre fuerte puede chasquear fácilmente los dedos, así también, con respecto a cualquier cosa: lo agradable que surgió, lo desagradable que surgió, y tanto lo agradable como lo desagradable que surgió, cesan simplemente con la misma prontitud, con la misma rapidez, con la misma facilidad, y se establece la ecuanimidad.

Esto se llama, en la disciplina del Noble, el supremo desarrollo de las facultades en cuanto a los sonidos cognoscibles por el oído.

6. Nuevamente, Ānanda, cuando un bhikkhu huele un olor con la nariz, surge en él lo que es agradable, surge lo que es desagradable, surge lo que es tanto agradable como desagradable. Entiende así... y se establece la ecuanimidad. Así como las gotas de lluvia en una hoja de loto ligeramente inclinada caen y no permanecen allí, así también en cualquier cosa: lo agradable que surgió, lo desagradable que surgió, y lo tanto agradable como lo desagradable que surgió, cesan con la misma prontitud, con la misma rapidez, con la misma facilidad, y se establece la ecuanimidad.

Esto se llama, en la disciplina del Noble, el supremo desarrollo de las facultades en cuanto a los olores cognoscibles por la nariz.

7. Nuevamente, Ānanda, cuando un bhikkhu prueba un sabor con la lengua, surge en él lo que es agradable, surge lo que es desagradable,

surge lo que es tanto agradable como desagradable. Entiende así... y se establece la ecuanimidad. Así como un hombre fuerte podría escupir fácilmente una bola de saliva acumulada en la punta de su lengua, así también, con respecto a cualquier cosa: lo agradable que surgió, lo desagradable que surgió, y lo tanto agradable como lo desagradable que surgió, cesan con la misma prontitud, con la misma rapidez, con la misma facilidad, y se establece la ecuanimidad.

Esto se llama, en la disciplina del Noble, el desarrollo supremo de las facultades respecto a los sabores cognoscibles por la lengua.

8. Nuevamente, Ānanda, cuando un bhikkhu toca algo tangible con el cuerpo, surge en él lo que es agradable, surge lo que es desagradable, surge lo que es tanto agradable como desagradable. Entiende así... y se establece la ecuanimidad. Así como un hombre fuerte podría extender su brazo flexionado o flexionar su brazo extendido, así también con respecto a cualquier cosa: lo agradable que surgió, lo desagradable que surgió, y lo tanto agradable como lo desagradable que surgió, cesan con la misma prontitud, con la misma rapidez, con la misma facilidad, y se establece la ecuanimidad.

Esto se llama, en la disciplina del Noble, el desarrollo supremo de las facultades en cuanto a los objetos tangibles cognoscibles por el cuerpo.

9. De nuevo, Ānanda, cuando un bhikkhu reconoce un objeto mental con la mente, surge en él lo que es agradable, surge lo que es desagradable, surge lo que es tanto agradable como desagradable. Entiende así... y se establece la ecuanimidad. Al igual que si un hombre dejara caer dos o tres gotas de agua sobre una placa de hierro calentada durante un día entero, la caída de las gotas podría ser lenta, pero se vaporizarían rápidamente y desaparecerían,⁵ así también, con respecto a cualquier cosa: lo agradable que surgió, lo desagradable que surgió, y lo tanto agradable como lo desagradable que surgió cesan con la misma prontitud, con la misma rapidez, con la misma facilidad, y se establece la ecuanimidad.

Esto se llama, en la disciplina del Noble, el supremo desarrollo de las facultades en cuanto a las ideas cognoscibles por la mente.

Así es como se da el desarrollo supremo de las facultades en la disciplina del Noble.

10. ¿Y cómo, Ānanda, es uno un discípulo en entrenamiento superior (*sekha*), uno que ha entrado en el camino? Aquí, Ānanda, cuando un bhikkhu ve una forma con el ojo... oye un sonido con el oído... huele un olor con la nariz... saborea un sabor con la lengua... toca algo tangible con el cuerpo... conoce un objeto mental con la mente, surge en él lo que es agradable, surge lo que es desagradable, surge lo que es tanto agradable como desagradable; es repelido, humillado

y se disgusta por lo agradable que surgió, por lo desagradable que surgió, y por lo tanto agradable como desagradable que surgió.⁶

Así es uno un discípulo en formación superior, uno que ha entrado en el camino.

11-16. ¿Y cómo, Ānanda, uno es un noble con facultades desarrolladas (*ariya bhāvitindriya*)?⁷ Aquí, Ānanda, cuando un bhikkhu ve una forma con el ojo... oye un sonido con el oído... huele un olor con la nariz... saborea un sabor con la lengua... toca algo tangible con el cuerpo... conoce un objeto mental con la mente, surge en él lo que es agradable, surge lo que es desagradable, surge lo que es tanto agradable como desagradable.⁸ Si él así lo deseara: “Que me mantenga percibiendo lo no repulsivo en lo repulsivo”, permanece percibiendo lo no repulsivo en lo repulsivo. Si él así lo deseara: “Que me mantenga percibiendo lo repulsivo en lo no repulsivo”, permanece percibiendo lo repulsivo en lo no repulsivo. Si él así lo deseara: “Que me mantenga percibiendo lo no repulsivo en lo repulsivo y en lo no repulsivo”, permanece percibiendo lo no repulsivo en eso. Si lo desea: “Que permanezca percibiendo lo repulsivo en lo no repulsivo y lo repulsivo, permanece percibiendo lo repulsivo en eso”. Si él así lo deseara: “Que yo, evitando tanto lo repulsivo como lo no repulsivo, pueda permanecer en la ecuanimidad, atento y plenamente consciente”, permanece en la ecuanimidad hacia eso, atento y plenamente consciente.⁹

Así es como uno es un noble con facultades desarrolladas.

17. Entonces, Ānanda, el desarrollo supremo de las facultades en la disciplina del Noble ha sido enseñado por mí, el discípulo en entrenamiento superior que ha entrado en el camino ha sido enseñado por mí, y el noble con facultades desarrolladas (*arahant*), ha sido enseñado por mí.

18. Lo que debe ser hecho para sus discípulos por compasión, por un maestro que busca su bienestar y tiene compasión por ellos, esto he hecho por ustedes, Ānanda. Allí están estas raíces de árboles, estas chozas vacías. Mediten, Ānanda, no se demoren, de lo contrario se arrepentirán más tarde. Esta es nuestra¹⁰ instrucción para ustedes.

Eso es lo que dijo el Bienaventurado. El venerable Ānanda quedó satisfecho y deleitado con las palabras del Bienaventurado.

NOTAS M.152

1. BB: La expresión “el desarrollo de las facultades” (*indriyabhāvanā*) significa propiamente el desarrollo de la mente en respuesta a los objetos experimentados a través de las facultades de los sentidos. El aspecto más rudimentario de esta práctica, la restricción de las facultades sensoriales (*indriyasamvara*), implica controlar la mente de tal manera que uno no se aferre a los “signos y características” de las cosas –sus atributos distintivos atractivos y repulsivos. El desarrollo de las facultades lleva este proceso de control hasta el punto en que, mediante un acto de voluntad, uno puede establecer inmediatamente un conocimiento incluso en el curso de la percepción sensorial. En el nivel más alto, uno adquiere la capacidad de transformar radicalmente el significado subjetivo de los propios objetos que pueden ser percibidos, haciéndolos aparecer de un modo totalmente opuesto a la forma en que normalmente son aprehendidos.
2. MA explica que cuando una forma deseable entra al alcance de la vista, surge un estado agradable (*manāpa*); cuando aparece una forma indeseable, surge un estado desagradable (*amanāpa*); y cuando aparece una forma indiferente, surge un estado que es a la vez agradable y desagradable. Cabe señalar que, aunque estos tres términos se utilizan habitualmente para calificar los objetos sensoriales, aquí también parecen significar estados sutiles de agrado, aversión y aburrida indiferencia que surgen debido a la influencia de las tendencias subyacentes. MT[†] identifica “lo agradable” con estados mentales saludables y no saludables asociados con el gozo, “lo desagradable” con estados mentales no saludables asociados con el pesar (disgusto) y “lo agradable y desagradable” con estados mentales asociados con una sensación ecuaníme.
 NT: A lo largo de este Nikāya se utiliza la expresión común “sensación de *ni dolor ni placer*” (*adukkhamasukha vedanā*), lo cual, por ejemplo, se refiere a la sensación “no afectiva” que acompaña a la ecuanimidad del cuarto *jhāna*. “A la vez agradable y desagradable” podría aquí interpretarse simplemente como sensación neutra o indiferente.
3. MA: Esta ecuanimidad es la ecuanimidad de la percepción (*vipassanā-upekkhā*). El bhikkhu no permite que su mente sea vencida por la lujuria, el odio o la ilusión, sino que comprende el objeto y establece la percepción en el estado neutral. MT[†] explica que esto significa que entra en la ecuanimidad con respecto a

las formaciones (*sankhār'upekkhā*), una etapa particular del conocimiento introspectivo (ver Vsm XXI, 61–66).

4. MṬ: El noble desarrollo de las facultades es la supresión de la lujuria, etcétera, que surge a través del ojo, y el establecimiento de la ecuanimidad de la percepción.

NT: Para una aclaración sobre la palabra “lujuria” usada en este contexto, ver: n.25, M.43.

5. BB: El mismo símil aparece en M. 66.16.
6. BB: Aunque el *sekha* ya ha emprendido el camino hacia la liberación final, todavía es propenso a estados sutiles de agrado, aversión e indiferencia aburrida con respecto a los objetos de los sentidos. Sin embargo, los experimenta como impedimentos para su progreso y, por lo tanto, se siente repelido, humillado y disgustado por ellos.
7. BB: *Ariya bhāvitindriya* se refiere al *arahant*.
8. BB: Dado que el *arahant* ha erradicado todas las impurezas junto con sus tendencias subyacentes, en este pasaje los tres términos (lo agradable, etcétera) deben entenderse simplemente como las sensaciones que surgen a través del contacto con los objetos de los sentidos, y no como los rastros sutiles de agrado, aversión e indiferencia referidos en el pasaje anterior.
9. BB: El Paṭisambhidāmagga llama a esta práctica “el noble poder supra normal” (*ariya iddhi*) y la explica así: “Para seguir percibiendo lo no repulsivo en lo repulsivo, uno impregna a un ser repulsivo con benevolencia amorosa, o atiende a un objeto repulsivo (animado o inanimado) como un mero conjunto de elementos impersonales. Para seguir percibiendo lo repulsivo en lo no repulsivo, uno impregna a una persona (sensualmente) atractiva con la idea de lo repulsivo del cuerpo, o uno atiende a un objeto atractivo (ya sea animado o inanimado) como transitorio”. Los métodos tercero y cuarto implican la aplicación de la primera y segunda contemplaciones a objetos tanto repulsivos como no repulsivos, sin discriminación. El quinto método implica evitar el gozo y la tristeza en respuesta a los seis objetos de los sentidos, lo que permite a uno permanecer en ecuanimidad, atento y plenamente consciente”.

Aunque esta quíntuple contemplación se atribuye al *arahant* como un poder perfectamente bajo su control, en otros lugares el Buda la enseña a bhikkhus aún en formación como una forma de superar las tres raíces nocivas. Véase AN 5:144 / iii.169–70; y para un comentario reflexivo sobre ese *sutta*, véase Nyanaponika Thera, *The Roots of Good and Evil*, pp. 73–78.

10. NT: Esta es la instrucción común dada por todos los Budas.

Bibliografía

Lista de abreviaturas

Glosario pāli-español

Índice temático

Índice onomástico

Bibliografía (para la traducción al español)

- The Middle Length Discourses of the Buddha*. A Translation of the Majjhima Nikāya. Translated by Bhikkhu Ñāṇamoli and Bhikkhu Bodhi. Fourth Edition, Wisdom Publications, Boston (2009).
- Mahāsaṅgīti Tipiṭaka Buddhavaṣṣe 2500*. Fuente para la versión pāli del Majjhima Nikāya, publicada en www.suttacentral.net
- Majjhima Nikāya*. Traducciones en [www.suttacentral](http://www.suttacentral.net) por Anton P. Baron (español); Bhikkhu Sujato (inglés); Suddhāṣso Bhikkhu (inglés); I.B. Horner (inglés); Nyanamoli Thera (inglés).
- Majjhima Nikāya. Los Sermones Medios del Buddha*. Trad. Amadeo Solé-Leris y Abraham Vélez de Cea, 5ª. Ed., Editorial Kairós, Barcelona (2019).
- Abhidhammattha Sangaha. A Comprehensive Manual of Abhidhamma*. Edit., Bhikkhu Bodhi, Ed., BPS Pariyatti Editions (2013).
- The Path of Freedom (Vimuttimaggā)*. Arahant Upatissa. Traducción del chino por el Rev. N.R.M. Ehara, Soma Thera, y Kheminda Thera, BPS, Kandy, Sri Lanka (1995).

DICCIONARIOS CONSULTADOS

- Diccionario Budista. Manual de términos y doctrinas budistas*. Nyanatiloka Thera; Edit., Nyanaponika Thera. Trad. Miguel A. Romero. Ediciones BPS Pariyatti (2024).
- Concise Pāli-English Dictionary*. A.P. Buddhadatta Mahāthera. Motilal Banarsidass Publishers, Delhi (2014).
- The Pāli Text Society's Pāli-English Dictionary*. T.W. Rhys Davids and William Stede. The Pāli Text Society, Publ., Bristol (2015).
- A Pāli-English Glossary of Buddhist Technical Terms*. Compiled by Bhikkhu Ñāṇamoli; Edit., Bhikkhu Bodhi, Second Ed., BPS, Kandy, Sri Lanka (2007).

Lista de abreviaturas

AN	Anguttara Nikāya
BBS	Buddhasāsana Samiti, edición en escritura birmana del Majjhima Nikāya
BPS	Buddhist Publication Society, Kandy, Sri Lanka
CPD	Critical Pāli Dictionary
Cv	Cūḷavagga (Vinaya Piṭaka)
Dhp	Dhammapada
DN	Dīgha Nikāya
Ed	Edición/editato por
Edit	Editor
Int	Introducción
Jāt	Jātaka
Kh	Khandhaka (Vinaya Piṭaka)
M	Majjhima Nikāya
MA	Majjhima Nikāya Aṭṭhakathā (el Comentario al Majjhima Nikāya)
Miln	Milindapañha
MLS	Middle Length Sayings (Refranes de extensión media, version M de Horner)
Ms	Traducción manuscrita de Ñāṇamoli del Majjhima Nikāya
MṬ	Majjhima Nikāya Ṭīkā (el Sub-Comentario al Majjhima)
Mv	Mahāvagga (Vinaya Piṭaka)
Ñm	Bhikkhu Ñāṇamoli
Pāc	Pācittiya (categoría de reglas del Vinaya)
Pār	Pārājika (categoría de reglas del Vinaya)
PED	Pāli-English Dictionary (Pāli Text Society)
PTS	Pāli Text Society
Pṭṣ	Paṭisambhidāmagga

Pug	Puggalapaññatti
RAE	Real Academia de la Lengua Española
SBJ	Sinhala-script Buddha Jayanti Tipitaka Series edition of the Majjhima Nikaya
Skt	Sánscrito
SN	Saṃyutta Nikāya
Sn	Sutta Nipāta
Subt	Subtítulo (en la Introducción)
Thag	Theragāthā
trad.	traducción
Ud	Udāna
Vbh	Vibhanga
Ven.	Venerable
Vin	Vinaya Piṭaka
Vim	Vimuttimagga
Vsm	Visuddhimagga

En el caso de referencias que contienen dos figuras separadas por una barra, la figura a la derecha de la barra es el volumen y el número de página de la edición PTS del texto pāli. De las figuras a la izquierda de la barra, las referencias al Saṃyutta Nikāya y al Udāna indican el capítulo y el número del *sutta*; los del Anguttara Nikāya indican división y número de *sutta*; aquellos al Dīgha Nikāya indican el *sutta*, la sección y el número de verso asignado en la traducción de Maurice Walshe, *Thus Have I Heard* (trad. DN) Las referencias al Visuddhimagga corresponden al número de capítulo y sección de la traducción de Bhikkhu Ñāṇamoli, *The Path of Purification*. Todas las referencias al Majjhima Nikāya se refieren al *sutta* y al número de sección (párrafo) del presente trabajo.

Glosario pāli-español

Los términos del original en inglés se muestran traducidos al español.

Este glosario incluye sólo (a) términos doctrinales importantes, y (b) palabras y significados que no se encuentran en el Diccionario Pāli-Inglés de la PTS. Estas últimas, compiladas por el Ven. Ñāṇamoli en una sección de su manuscrito, están aquí marcadas con un asterisco y van seguidas de referencias al pasaje de Majjhima donde aparecen. Todos los términos se definen únicamente por medio de los significados que tienen en el Majjhima Nikāya, y no se tienen en cuenta los significados que puedan tener en otros textos budistas. Las palabras pāli se enumeran aquí en orden alfabético indio.

PĀLI	ESPAÑOL
<i>akālika</i>	inmediatamente efectivo
<i>akiriyavāda</i>	doctrina de la <i>no acción</i>
<i>akuppa</i>	inquebrantable
<i>akusala</i>	malsano o insano
* <i>akkhāyatito</i>	ser claro (evidente) (11.13)
<i>anga</i>	factor
<i>angaṇa</i>	mancha
* <i>accādāya</i>	superposición (39.10; 53.10; 107.6; 125.18)
* <i>accokkatṭha</i>	muy bajo (91.19)
<i>ajjhatta</i>	interna(mente)
<i>ajjhosāna</i>	tenencia, asiendo
<i>aññā</i>	onocimiento final
<i>aṭṭhāna</i>	imposibilidad
* <i>atammayatā</i>	no-identificación (113.21; 137.20)
* <i>atināmeti</i>	exceder (la cantidad justa) (91.14)
* <i>atinijjhāyitatta</i>	meditación excesiva (128.26)
* <i>atipātetito</i>	disparar a través (12.62)
<i>atimāna</i>	arrogancia
<i>attakilamatha</i>	auto mortificación
<i>attabhāva</i>	individualidad

<i>attā</i>	yo, el 'yo', (ser, ego, personalidad)
<i>attha</i>	(1) significado; (2) propósito; (3) bueno
<i>atthangamama</i>	desaparición
<i>adukkhamasukha</i>	<i>ni doloroso ni agradable</i>
<i>adosa</i>	no odio, no aversión, no enojo
<i>*adduva</i>	rodilla (91.10)
<i>adhikaraṇa</i>	litigación
<i>adhicitta</i>	mente superior
<i>adhiṭṭhāna</i>	(1) determinación; (2) fundamento
<i>adhimāna</i>	sobreestimación
<i>adhimuccati</i>	resolverse sobre
<i>adhivāsana</i>	resistencia, capacidad de soportar
<i>*adhisallekhata</i>	demasiado exigente (66.7)
<i>anagāriya</i>	falto de vivienda, sin hogar
<i>anattā</i>	no yo, impersonal, no personalidad
<i>*anapāya</i>	no repelido (111.4; 112.4)
<i>anāgāmin</i>	no retornado(a), el(la) que no retorna
<i>anicca</i>	no permanente, transitorio, temporal
<i>animitta</i>	sin signo, carente de signo
<i>anissita</i>	independiente
<i>anukampā</i>	compasión
<i>anupasanā</i>	contemplación
<i>*anupāya</i>	no atraído (111.4; 112.4)
<i>anubyañjana</i>	característica
<i>anusaya</i>	tendencia subyacente (latente)
<i>anussati</i>	recolección, remembranza
<i>anussava</i>	tradición oral
<i>*anvākāri</i>	arrojado (86.6)
<i>*anvāgameti</i>	que sigue después, a continuación (131.3)
<i>*apakaṭṭha</i>	muy suelto (91.19)
<i>apadāna</i>	atributo (129.2)
<i>apāya</i>	estado de privación
<i>*appaṭivibhattabhogin</i>	uno que comparte sin reservas (48.6; 104.21)
<i>appaṇihita</i>	sin deseo
<i>*appabaddha</i>	coherente (32.4)
<i>appamāṇa</i>	inmensurable
<i>appamāda</i>	diligencia
<i>*abbyāyeyya</i>	se retiraría (105.19)
<i>abyāpāda</i>	no mala voluntad
<i>abhijjhā</i>	codicia
<i>abhiññā</i>	conocimiento directo
<i>abhinandati</i>	deleitarse en

<i>*abhinipphajjati</i>	llegar a, haber alcanzado (13.9)
<i>*abhinipphanna</i>	logrado, producido (101.28)
<i>abhinivesa</i>	adherencia
<i>abhibhāyatana</i>	base para la trascendencia
<i>abhibhū</i>	soberano, jefe supremo, señor
<i>abhivadatito</i>	bien venir, afirmar
<i>abhisankhata</i>	condicionado
<i>abhisankharotito</i>	generar, realizar, llevar a cabo
<i>abhisañcetayita</i>	producido volitivamente
<i>abhisamaya</i>	penetración
<i>amata</i>	inmortal
<i>amanasikāra</i>	inatención
<i>amarāvikkhepa</i>	anguila retorciéndose (evasión en un argumento)
<i>amoha</i>	no ofuscación, no confusión, no delirio
<i>ayoniso</i>	no sabio
<i>arati</i>	descontento
<i>arahati</i>	ser correcto o propio (95.8)
<i>arahant</i>	(1) una persona liberada; (2) logrado; (3) consumado
<i>ariya</i>	noble, una persona noble
<i>ariyasacca</i>	noble verdad
<i>ariyasāvaka</i>	noble discípulo
<i>arūpa</i>	inmaterial
<i>alobha</i>	no codicia, no deseo
<i>avacara</i>	esfera
<i>*avadhāna</i>	dar oído (95.30)
<i>*avaloketi</i>	girar para mirar (91.10)
<i>avijjā</i>	ignorancia
<i>*avisārin</i>	eufónico, melodioso, agradable (91.21)
<i>avihiṃsā</i>	no crueldad
<i>aveccappasāda</i>	confianza inquebrantable
<i>asankhata</i>	incondicionado
<i>asappurisa</i>	hombre (persona) no verdadero(a)
<i>asamaya</i>	perpetuo
<i>asāmāyika</i>	perpetuo
<i>*asita</i>	hoz (96.10)
<i>asubha</i>	asqueroso, repugnante
<i>asura</i>	titán
<i>asekha</i>	uno más allá del entrenamiento (<i>arahant</i>)
<i>asmimāna</i>	la presunción “yo soy”
<i>assāda</i>	gratificación
<i>ahankāra</i>	formar el “yo”,

<i>ākāsa</i>	espacio
<i>ākāsānañcāyatana</i>	base del espacio ilimitado
<i>ākiñcañña</i>	nada, la nada
<i>ākiñcaññāyatana</i>	base de la nada
<i>*ācariyaka</i>	la doctrina del maestro (26.15; 79.8)
<i>ājīva</i>	sustento, modo de vida
<i>ādīnava</i>	peligro
<i>ānāpānassati</i>	atención plena en la respiración
<i>āneñja</i>	imperturbable
<i>āpatti</i>	ofensa
<i>*āpādetar</i>	nodriza (141.5)
<i>apo</i>	agua
<i>ābhicetasika</i>	perteneciente a la mente superior
<i>*āmaṇḍa</i>	agalla de nuez (120.12)
<i>āmisa</i>	cosa material, mundana
<i>āyatana</i>	base
<i>*āyatika</i>	teniendo como base (122.18)
<i>āyu</i>	vida, término de vida, vitalidad
<i>āruppa</i>	inmaterial, reino inmaterial
<i>ālaya</i>	adhesión
<i>āsava</i>	corrupción, mancha, efluente
<i>*āhañcam</i>	yo venceré (26.25)
<i>*āhattar</i>	uno que trae (89.18)
<i>āhāra</i>	nutrimento, alimento
<i>*icchati</i>	revolver (28.22)
<i>iñjita</i>	perturbable
<i>iddhābhisaṅkhāra</i>	hazaña de poder sobrenatural
<i>iddhi</i>	(1) poder sobrenatural; (2) poder espiritual; (3) éxito
<i>iddhipāda</i>	base para el poder espiritual, vías hacia el poder
<i>indriya</i>	facultad
<i>iriyāpatha</i>	postura
<i>issā</i>	envidia
<i>uccheda</i>	aniquilación
<i>*uttarāraṇi</i>	antorcha (36.17; 93.11; 126.13)
<i>uttarimanussadhammā</i>	estado sobrehumano
<i>udayabbaya</i>	levantarse y caer, surgimiento y cese
<i>uddhacca</i>	agitación, intranquilidad
<i>*upakāri</i>	bastión (13.13)
<i>upakkilesa</i>	imperfección
<i>*upadussati</i>	resentir (135.11)
<i>*upadhā</i>	cojín (12.45)

<i>upadhi</i>	adquisición(es)
<i>upanāha</i>	resentimiento
<i>*upapajjati</i>	también: ser sostenible (148.10)
<i>upapatti</i>	reaparición (a modo de renacimiento)
<i>*upavicarati</i>	explorar (137.8)
<i>upavicāra</i>	exploración mental
<i>*upasankamitar</i>	uno que se acerca, visitante (12.30)
<i>upasama</i>	paz
<i>upasampadā</i>	entrada completa (al Saṅgha)
<i>upādāna</i>	apego, aferramiento
<i>upādinna</i>	apegado a, aferrado a
<i>upāyāsa</i>	tribulación, dolor, aflicción
<i>upāsaka</i>	hombre seguidor laico
<i>upāsikā</i>	mujer seguidora laica
<i>upekkhā</i>	ecuanimidad
<i>ubbilla</i>	elación, júbilo
<i>usma</i>	calor
<i>*ussaṭṭa</i>	eminente (no como en PED) (82.28)
<i>ussolhi</i>	entusiasmo
<i>*ūruṇḍa</i>	lo suficientemente grande (140.3)
<i>ekaggatā</i>	unificación (de la mente)
<i>ekatta</i>	unidad
<i>ekāyana</i>	directo, yendo en una dirección
<i>ekodibhāva</i>	singularidad (de mente)
<i>*etaparama</i>	a lo más (12.52)
<i>*okkappaniya</i>	creíble (36.45)
<i>ottappa</i>	miedo a hacer algo malo
<i>*odhastā</i>	yaciendo listo (21.7; 119.31)
<i>*opakkama</i>	debido al esfuerzo (101.14)
<i>*opārambha</i>	censurable (88.8)
<i>obhāsa</i>	luz
<i>kathā</i>	habla
<i>kappa</i>	eón
<i>kamma</i>	acción, volición
<i>kammanta</i>	acción
<i>karuṇā</i>	compasión
<i>*kalabhāga</i>	fracción (129.9)
<i>kaḷyāṇa</i>	bueno
<i>kaṣiṇa</i>	totalidad, dispositivo de meditación
<i>*kasimāna</i>	emaciación (12.52; 25.9)
<i>*kākātidayin</i>	abierto a los cuervos (66.11)
<i>kāma</i>	(1) placer sensual; (2) deseo sensual; (3) esfera sensorial (de existencia)

<i>kāmaguṇa</i>	cuerda o rama de placer sensorial
<i>kāmacchanda</i>	deseo sensual, deseo de satisfacción sensorial
<i>kāya</i>	cuerpo
<i>kāyasakkhin</i>	testigo corporal
* <i>kisora</i>	potro (93.14)
* <i>kukkuka</i>	núcleo del brote de fruta (del árbol de plátano) (35.22)
<i>kukkucca</i>	remordimiento, preocupación
<i>kusala</i>	sano, saludable
<i>ko</i>	<i>también:</i> donde (81.20; 93.18)
<i>kodha</i>	ira, enojo
<i>kopa</i>	enojo
<i>khattiya</i>	noble (casta)
* <i>khanti</i>	(1) tolerancia; (2) aceptación (de una opinión); [3] paciencia (22.11; 70.23; 95.14)
<i>khandha</i>	agregado, masa, cúmulo
<i>khaya</i>	destrucción
* <i>kharigata</i>	solidificado (28.6; 62.8; 140.14)
* <i>khīṇa</i>	<i>también:</i> agudo (139.10)
* <i>khurakā</i>	saltando (65.33)
* <i>khurappa</i>	con punta de pezuña (especie de punta de flecha) (63.5)
* <i>khulukhulukāraka</i>	haciendo un ruido de chapoteo (91.15)"
<i>gaṇa</i>	grupo, empresa
<i>gati</i>	(1) destino; (2) retentivo
* <i>gāmaṇḍala</i>	patán de la aldea (93.18)
<i>gocara</i>	recurso
* <i>cangarava</i>	mallá, coladera (23.2)
<i>caraṇa</i>	conducta
* <i>carasā</i>	merodeando, rondando, cazando (66.6)
<i>cāga</i>	(1) generosidad; (2) desprendimiento
<i>citta</i>	mente
<i>cittuppāda</i>	inclinación de la mente
* <i>cīlīma</i>	tendón (146.11)
<i>cīvara</i>	túnica, toga
<i>cuti</i>	fallecer, corte del continuo vital
<i>cetana</i>	volición
<i>ceto</i>	mente, corazón
<i>cetokhila</i>	desierto en el corazón
<i>cetovimutti</i>	liberación de la mente
<i>chanda</i>	(1) deseo; (2) celo; [3] aspiración

<i>chambhitatta</i>	miedo
<i>jarā</i>	envejecimiento, vejez
<i>jāgariya</i>	vigilia
<i>jāti</i>	nacimiento
<i>*jātibhūmi</i>	tierra nativa (24.2)
<i>*jāpeti</i>	finar, pasar (caus. de jahati [<i>deja, abandona</i>]) (35.12; 89.13)
<i>jīva</i>	alma
<i>jīvita</i>	vida
<i>jhāna</i>	(1) absorción meditativa; (2) meditación
<i>*ñatta</i>	renombre (47.8)
<i>ñāṇa</i>	conocimiento
<i>ñāya</i>	verdadero camino
<i>ṭhāna</i>	(1) estado; (2) posibilidad
<i>takka</i>	razonamiento
<i>*tacchati</i>	emparejar, aplanar (5.31; 130.12)
<i>taṇhā</i>	ansia de, sed, avidez, deseo
<i>Tathāgata</i>	Así Llegado, Así ido
<i>tiracchānakathā</i>	charla sin sentido, lenguaje ‘animal’
<i>tiracchānayoni</i>	reino animal
<i>tulanā</i>	escrutinio
<i>*tūlinī</i>	sedoso (21.18)
<i>tejo</i>	fuego
<i>*telamasikata</i>	sucia, aceitosa (75.23)
<i>thambha</i>	obstinación
<i>thīna</i>	pereza
<i>daratha</i>	perturbación
<i>dassana</i>	ver, visión
<i>dāna</i>	dádiva, regalo
<i>diṭṭha</i>	visto
<i>diṭṭhi</i>	noción, visión, punto de vista, entendimiento, opinión
<i>diṭṭhiṭṭhāna</i>	punto de vista para las nociones
<i>diṭṭhippatta</i>	uno que ha alcanzado la noción [correcta]
<i>dibbacakkhu</i>	ojo divino
<i>dibbasota</i>	oído divino
<i>*dukkarakārikā</i>	realización de austeridades (12.56; 26.27)
<i>dukkha</i>	sufrimiento, dolor, doloroso
<i>duggati</i>	mal destino, destino desafortunado
<i>duccarita</i>	mala conducta
<i>*duṭṭhulla</i>	inercia (64.9; 127.16; 128.21)
<i>*dubbaca</i>	difícil de amonestar (15.2)
<i>Deva</i> [m.]	deidad

<i>Devatā</i> [f.]	deidad
<i>devadūta</i>	mensajero divino
<i>domanassa</i>	dolor
<i>dosa</i>	odio, enojo, aversión
<i>dhamma</i>	(1) la enseñanza del Buda; (2) cosas, estados, factores; (3) objetos mentales; (4) cualidades; (5) enseñanzas; (6) (como sufijo) sujeto a.
<i>dhammavicaya</i>	investigación-de-estados
<i>dhammānusārin</i>	Seguidor del Dhamma
<i>dhātu</i>	elemento
* <i>dhutta</i>	mezclador (cervecero) (35.5; 56.7)
<i>dhuva</i>	eterno
<i>natthikavāda</i>	nihilismo [doctrina de]
<i>nandī</i>	deleite
* <i>narassika</i>	masculino (91.29)
<i>nānatta</i>	diversidad
<i>nāma</i>	mentalidad
<i>nāmarūpa</i>	mentalidad-materialidad
<i>nicca</i>	permanente
* <i>niccakappaṃ</i>	constantemente (144.11)
<i>niṭṭhā</i>	(1) meta; (2) conclusión
<i>nibbāna</i>	liberación final respecto al sufrimiento
<i>nibbidā</i>	desencanto, desilusión, hastío
<i>nimitta</i>	(1) signo; (2) base
* <i>nimmathita</i>	encendido (90.12)
<i>niraya</i>	infierno
<i>nirāmisa</i>	ser mundano
<i>nirodha</i>	cese, cesación
* <i>nisevita</i>	raspado (27.10)
<i>nissaraṇa</i>	escape
<i>nissita</i>	dependiente
* <i>nihanim</i>	instituido (aor.) (83.21)
<i>nīvaraṇa</i>	impedimento, obstáculo
* <i>nīhata</i>	sin falta, sin culpa (140.20)
<i>nekkhamma</i>	renuncia, renunciación
<i>nevasaññānāsaññāyatana</i>	base de <i>ni</i> percepción <i>ni</i> no-percepción
<i>paccanubhoti</i>	experimentar
<i>paccaya</i>	condición
<i>paccavekkhaṇa</i>	revisión [retrospectiva], reflexión
<i>pacceka buddha</i>	un iluminado [Buda] solitario
<i>pajā</i>	generación
<i>paññā</i>	sabiduría

<i>paññāvimutta</i>	uno liberado por la sabiduría
<i>paññāvimuttli</i>	liberación por la sabiduría
<i>*paṭikaroti</i>	llevar a cabo (instrucciones), obedecer (125.12)
<i>paṭikkūla</i>	repulsivo
<i>paṭigha</i>	(1) impacto sensorial; (2) aversión
<i>paṭicca samuppāda</i>	origen dependiente (condicionado)
<i>paṭinissagga</i>	abandono, renuncia
<i>paṭipadā</i>	(1) camino, práctica; (2) progreso
<i>*paṭivānarūpa</i>	decepcionado (104.2)
<i>*paṭivetito</i>	desaparece (111.4)
<i>paṭisallāna</i>	meditación
<i>*paṭṭhita</i>	desaparecido (12.49)
<i>paṭhavi</i>	tierra
<i>paṇīta</i>	sublime, excelso
<i>*paṇopanavidhā</i>	regateo, negociación (70.26)
<i>paṇḍita</i>	sabio, hombre sabio
<i>*paṇḍumutika</i>	(arroz) almacenado en una gavilla (81.16)
<i>*padumaka</i>	(tipo de madera) (93.11)
<i>padhāna</i>	esforzándose
<i>papañca</i>	proliferación
<i>*papatatito</i>	huir (12.48)
<i>pabbajjā</i>	salir (de la vida hogareña a la vida sin hogar)
<i>pabhava</i>	producción
<i>*pabhāvika</i>	que surge de (87.3)
<i>*pabhivatta</i>	seleccionado, selecto (81.18)
<i>pamāda</i>	negligencia
<i>paramāsa</i>	adherencia
<i>*parikkamana</i>	evitación (8.14)
<i>parikkhāra</i>	requisito
<i>*parikkhepetito</i>	destruir completamente (35.21)
<i>pariggaha</i>	posesión
<i>pariññā</i>	entendimiento completo
<i>paritassanā</i>	agitación
<i>parideva</i>	lamentación
<i>parinibbāna</i>	(1) Nibbāna final; (2) extinción
<i>paribbājaka</i>	asceta errante
<i>pariyuṭṭhāna</i>	obsesión
<i>pariyesanā</i>	búsqueda
<i>palāsa</i>	insolencia
<i>*pavattikā</i>	cadena ornamental (140.20)
<i>*pavana</i>	lo agreste (del bosque) (19.25; 26.34)

<i>paviveka</i>	reclusión
<i>pasāda</i>	confianza
<i>passaddhi</i>	tranquilidad
<i>pahāna</i>	abandono
<i>pahitatta</i>	resuelto
<i>*pāṭipuggalika</i>	personal, para una persona en particular (142.5)
<i>pāṇa</i>	ser vivo
<i>pāṇātipāta</i>	matar seres vivos
<i>*pāṇupeta</i>	de por vida (hasta el final de la vida) (4.35)
<i>*pātavyatā</i>	tragar (45.3)
<i>pātimokkha</i>	código de reglas monásticas
<i>pāpa</i>	mal, maligno, demeritorio
<i>pāpicchā</i>	deseo maligno
<i>pāmojja</i>	alegría
<i>pāramī</i>	perfección
<i>pāripūri</i>	cumplimiento
<i>parisuddhi</i>	purificación
<i>*pāsādanīya</i>	inspirador, agradable (89.4)
<i>piṇḍapāta</i>	comida de ofrenda (o dádiva) [ronda para obtener]
<i>pisuṇā vācā</i>	lenguaje malicioso
<i>pīti</i>	gozo, arrobamiento, [interés placentero]
<i>puggala</i>	persona
<i>puñña</i>	mérito
<i>puthujjana</i>	persona ordinaria
<i>punabbhava</i>	renovación del ser
<i>pubbenivāsa</i>	vida pasada
<i>*purindada</i>	el primero de los dadores (56.29)
<i>peta</i>	fantasma [hambriento]
<i>pharati</i>	impregnar, permear
<i>pharusā vācā</i>	lenguaje rudo
<i>phala</i>	fruto, fruición
<i>phassa</i>	contacto
<i>*baddha</i>	encarcelado, prisionero (39.14)
<i>*bandha</i>	encarcelamiento (19.7)
<i>*bandhana</i>	encarcelamiento (39.14)
<i>bala</i>	poder
<i>bahiddhā</i>	externa(mente)
<i>bahulīkata</i>	cultivado
<i>bahussuta</i>	instruido
<i>bāla</i>	necio, tonto
<i>*bāhulika</i>	lujoso (26.26)

<i>buddha</i>	(1) iluminado; (2) El Iluminado
<i>bojjhanga</i>	factor de iluminación
<i>bodhisatta</i>	un futuro Buda
<i>byañjana</i>	fraseo
<i>byāpāda</i>	malevolencia, mala voluntad
<i>*byābangī</i>	poste de transporte (96.10)
<i>brahmacariya</i>	vida santa, celibato
<i>brahmavihāra</i>	morada divina
<i>brahmā</i>	(1) Dios supremo (para los brahmanes); (2) clase de <i>devas</i> (para los budistas)
<i>brāhmaṇa</i>	brahmán (casta)
<i>bhagavā</i>	bendito, El Bienaventurado
<i>bhaya</i>	temor, miedo
<i>bhava</i>	ser, llegar a ser, estado de existencia, condición, naturaleza
<i>*bhavyatā</i>	habilidad (119.29)
<i>bhāvanā</i>	desarrollo
<i>bhāvita</i>	desarrollado
<i>bhikkhu</i>	monje (renunciante) budista
<i>bhikkhunī</i>	monja (renunciante) budista
<i>bhūta</i>	(1) un ser; (2) lo que ha llegado a ser
<i>makkha</i>	desprecio
<i>magga</i>	vía, camino, sendero
<i>macchariya</i>	avaricia
<i>maññati</i>	concebir
<i>maññita</i>	concibiendo
<i>*maññussavā</i>	marea de concebir (140.30)
<i>*mattatṭhaka</i>	durando por un momento (28.7)
<i>*mattha</i>	palo para batir, batidor (126.17)
<i>mada</i>	vanidad
<i>manasikāra</i>	atención [la mente que dirige la]
<i>manussa</i>	humano
<i>mano</i>	mente, mental
<i>mamankāra</i>	elaboración de ‘lo mío’
<i>maraṇa</i>	muerte
<i>mahaggata</i>	exaltado
<i>*mahacca</i>	pompa, ostentación (82.28)
<i>mahāpurisa</i>	gran hombre
<i>mahābhūta</i>	gran elemento
<i>*mahī</i>	grandeza (35.30)
<i>mahesakka</i>	influyente
<i>mātikā</i>	códigos (resúmenes de enseñanzas)
<i>māna</i>	presunción, engreimiento

<i>māyā</i>	engaño, ilusión
<i>micchā</i>	incorrecto, erróneo
<i>micchācāra</i>	mala conducta
<i>middha</i>	torpor, torpeza [mental]
<i>muta</i>	sentido
<i>muditā</i>	alegría apreciativa, alegría empática
<i>muni</i>	sabio
<i>musāvāda</i>	lenguaje falso
<i>mūla</i>	raíz
<i>mettā</i>	benevolencia amorosa, benevolencia amorosa
<i>moha</i>	ofuscación, autoengaño, delirio
<i>yathābhūta</i>	como realmente es, siendo tal
<i>*yāvetadohi</i>	tan lejos como hasta aquí (81.9)
<i>yogakkhema</i>	seguridad respecto a la esclavitud
<i>yoni</i>	(modo de) generación, matriz
<i>yoniso</i>	sabio, minucioso, propiamente dirigido
<i>raṇa</i>	conflicto
<i>rati</i>	deleite
<i>rāga</i>	lujuria, deseo, deseo exacerbado, ansia, pasión
<i>ruci</i>	aprobación
<i>rūpa</i>	(1) forma (objeto visible); (2) forma material, materialidad
<i>labha</i>	ganancia
<i>loka</i>	mundo
<i>lokuttara</i>	supramundano
<i>lobha</i>	avidez, codicia, avaricia, deseo, lujuria
<i>vacī</i>	discurso, verbal
<i>vaṭṭa</i>	ronda o ciclo (de existencia)
<i>vata</i>	observancia
<i>vaya</i>	desapareciendo
<i>vācā</i>	discurso
<i>vāyāma</i>	esfuerzo
<i>vāyo</i>	aire
<i>*vāla</i>	colador (35.5; 56.7)
<i>vicāra</i>	aplicación mental sostenida, aplicación sostenida [de la mente en el objeto]
<i>vicaya</i>	investigación
<i>vicikicchā</i>	duda
<i>vijjā</i>	conocimiento verdadero
<i>viññāṇa</i>	conciencia
<i>viññāṇaṇcāyatana</i>	base de conciencia ilimitada

<i>viññāta</i>	reconocido
* <i>viṭabhi</i>	cubierta (45.4)
<i>vitakka</i>	aplicación mental inicial, pensamiento aplicado
<i>vinaya</i>	(1) disciplina; (2) eliminación
<i>vinipāta</i>	perdición
<i>vinibandha</i>	encadenamiento
* <i>vipakkamati</i>	dispersarse (127.11)
<i>vipariṇāma</i>	cambio
* <i>vipariyāsa</i>	trastorno (mental) (104.17)
<i>vipassanā</i>	introspección, comprensión o visión introspectiva
<i>vipāka</i>	resultado, resultante
<i>vipekkhati</i>	mirar alrededor (91.10)
<i>vibhava</i>	no-ser, exterminio
<i>vimutta</i>	liberado
<i>vimutti</i>	liberación
<i>vimokkha</i>	liberación
<i>virāga</i>	(1) desapasionamiento; (2) desvaneciéndose (como transitorio)
<i>virīya</i>	energía
<i>vivaṭṭa</i>	expansión-mundial
<i>vivāda</i>	disputa
<i>viveka</i>	reclusión
<i>visama</i>	injusto
<i>visuddhi</i>	purificación
<i>vihiṃsā</i>	crueledad
<i>vīmaṃsā</i>	investigación
* <i>vuddhasīla</i>	virtud madura (95.9)
* <i>vekurañjā</i>	no de cualquier tipo (?) (93.14)
<i>veda</i>	(1) antigua escritura hindú; (2) inspiración
<i>vedanā</i>	sensación
<i>vedayita</i>	lo que se siente, sensación
<i>veramaṇī</i>	abstinencia
<i>vessa</i>	comerciante (casta)
<i>vossagga</i>	abandono
<i>vohāra</i>	expresión
<i>vyāpāda</i>	animadversión, mala voluntad
* <i>vyāpajjitar</i>	quien emprende (trabajo) (124.32)
<i>saṃyojana</i>	encadenamiento, traba
<i>saṃvaṭṭa</i>	contracción mundial
<i>saṃvara</i>	restricción
<i>saṃvega</i>	sentido de urgencia

<i>saṃsāra</i>	ciclo o ronda de nacimientos
<i>sakadāgāmin</i>	una vez retornado, el que retorna una vez
<i>sakkāya</i>	identidad
<i>sakkāyadiṭṭhi</i>	noción de identidad
<i>sakkāra</i>	honor
<i>sagga</i>	cielo
<i>sankappa</i>	intención
<i>sankilesa</i>	impureza
<i>sankhata</i>	condicionado
<i>saṅkhāra</i>	formación
<i>sangaṇika</i>	sociedad
<i>saṅgha</i>	(1) la orden monástica budista; (2) la comunidad de discípulos nobles
<i>sacca</i>	verdad
<i>saññā</i>	percepción
<i>*saññūlha</i>	inventado (56.30)
<i>sati</i>	atención plena
<i>satipaṭṭhāna</i>	fundamento de la atención plena
<i>satta</i>	ser
<i>sattapada</i>	posición de los seres
<i>saddhamma</i>	(1) verdadero Dhamma; (2) buena calidad
<i>saddha</i>	fe, convicción razonada, confianza
<i>saddhānusārin</i>	Seguidor-de-Fe, Seguidor por la Fe
<i>santa</i>	pacífico
<i>santi</i>	paz
<i>santosa</i>	contento
<i>sandiṭṭhika</i>	visible aquí y ahora
<i>sappurisa</i>	hombre [persona] verdadero[a]
<i>sabba</i>	todo
<i>sabbaññū</i>	omnisciente
<i>sama</i>	virtuoso, correcto
<i>samaṇa</i>	recluso
<i>samatha</i>	(1) serenidad; (2) calmar (de formaciones); (3) acuerdo (de litigio)
<i>*samanvāneti</i>	encontrar (131.4)
<i>samācāra</i>	conducta, comportamiento
<i>samādhi</i>	concentración
<i>samāpatti</i>	logro (en meditación)
<i>samudaya</i>	origen, surgimiento
<i>sampajañña</i>	conciencia plena, comprensión clara
<i>samphappalāpa</i>	chismorreos
<i>sambojjhanga</i>	factor de iluminación
<i>sambodhi</i>	iluminación

<i>sammā</i>	(1) plenamente, completamente; (2) correctamente
<i>saraṇa</i>	refugio
<i>sallekha</i>	borrado, raspadura
<i>saḷāyatana</i>	base séxtuple
<i>sassata</i>	eterna
<i>sāṭṭheyya</i>	fraude
<i>sāmaggī</i>	concordia
<i>sārambha</i>	rivalidad
<i>sāsana</i>	dispensación (del Buda)
<i>sikkhā</i>	entrenamiento
<i>sikkhāpada</i>	precepto de entrenamiento
<i>siloka</i>	alabanza
<i>sīla</i>	(1) virtud; (2) hábito; (3) regla
<i>sīlabbata</i>	reglas y observancias
<i>sukha</i>	felicidad, placer, placentero, dicha
<i>sugata</i>	sublime, El Sublime
<i>sugati</i>	buen destino
<i>suññatā</i>	vacuidad
<i>suta</i>	(1) escuchado; (2) aprendizaje; (3) estudio
<i>sudda</i>	trabajador (casta)
<i>suddhāvāsa</i>	Moradas Puras
<i>subha</i>	bonito, hermoso
<i>*suvaca</i>	fácil de amonestar (15.4)
<i>*suvihata</i>	totalmente estirado (121.5)
<i>*susamanniṭṭha</i>	bien investigado (pp. <i>su</i> + <i>samannesati</i>) (47.16)
<i>Sekha</i>	discípulo en formación o entrenamiento superior
<i>senāsana</i>	lugar de descanso
<i>soka</i>	tristeza
<i>sotāpanna</i>	el que entra en la corriente
<i>somanassa</i>	alegría, gozo
<i>*hassaka</i>	ridículo (80.15; 99.10)
<i>hita</i>	bienestar
<i>hiri</i>	vergüenza
<i>hetu</i>	causa

Índice temático

Este índice muestra referencias significativas únicamente. Las referencias a pasajes del *sutta* dan el número del *sutta* seguido de un punto y del número de la sección [o párrafo]. La abreviatura “ss” se utiliza aquí para indicar que el término referido pertenece a una secuencia continua o repetitiva de secciones y no significa necesariamente que el término ocurra en cada sección de la secuencia. Las referencias pueden estar incluidas bajo un término referido incluso cuando el término en sí no aparece en el texto, siempre que el pasaje sea pertinente al término de la entrada.

Cuando se aplica una formulación común a cada término de un conjunto de categorías, la referencia generalmente se da sólo bajo el nombre del conjunto, no bajo los elementos individuales que pertenecen a ese conjunto. Por ejemplo, el pasaje sobre los factores de la iluminación en 2.21 está registrado bajo los factores de la iluminación, pero no bajo los nombres de los factores individuales. Las referencias cruzadas garantizan que no se pasen por alto las referencias esenciales.

Se proporcionan equivalentes pāli para todos los términos doctrinales clave, aunque no para términos de menor importancia o para entradas sin una contraparte pāli exacta. Con pocas excepciones, el término pāli se da en singular, aunque la entrada en inglés puede estar en plural. Cuando dos palabras pāli con una denotación diferente se traducen en una sola palabra en inglés, las dos se enumeran como entradas separadas; por ejemplo, ‘mente’ aparece dos veces, correspondiendo a *citta* y a *mano*. Cuando una sola palabra en inglés representa dos palabras en pāli con significados superpuestos, pero uso contextual diferente, los dos conjuntos de referencias se clasifican dentro de la misma entrada separada por una barra ‘—’ (por ejemplo, ‘compasión’ como una traducción tanto para *karuṇā* como para *anukampā*).

- Abandono (*sallekha*), 3.3, 8.4, 8.12; n.7, M.8; ver: borramiento.
- Abhidhamma, n.6, M.32; n.2, M.69; n.2, M.111; n.1, M.115; n.2, M.134
- Acción (*kamma*), 4.29; 86.17; n.5, M.86; 99.24ss; n.8, M.99; nn.5-7, M.101; y sensación, 136.6; seres herederos de, 135.4ss; nn.1-3, M.135; cuádruple, 57.7ss; gran exposición de, 136.7ss; teoría de Nigaṇṭhas sobre, 14.17ss, 56.3, 101.2ss; purificación de, 61.8ss; que pone fin a la acción, 57.11; triplicado, 56.4. Ver también: conducta; ojo divino; reaparición.
- Acción (*kammanta*): correcta, 117.24ss, 141.27; incorrecta, 117.23. Ver también:
- Noble Óctuple Sendero.
- Adhesión (*ālaya*), 26.19; n.10, M.26
- Admisión completa (*upasampadā*), 7.22; n.18, M.7; 57.14ss, 73.16ss, 75.26ss. Ver también: salir (de la vida hogareña a la vida sin hogar).
- Adquisición (*upadhi*), 66.14ss; 105.28ss; 140.27; objetos de, 26.6ss; n.3, M.26; 64.9; 105.28ss
- Agitación (*paritassanā*), 22.18ss, 22.20ss; n.12, M.22; 138.20ss.
- Agitación (o inquietud) y remordimiento (o preocupación) (*uddhacca-kukkucca*), n.26, M.10; 48.8, 108.26; abandono de, 27.18, 39.13, 51.19. Ver también; obstáculos.
- Agregados (*khandha*), 10.38, 23.4, 28.4, 28.28; n.2, M.44; 109.4ss; n.4, M.147; 149.3, 149.9, 149.11, 151.11; aferramiento a, 44.6; n.4, M.44; 75.24, 109.6, 143.11; y el Tathāgata, 72.20; como base para la agitación, 138.20; como débil, etcétera, 112.5ss; como transitorios, etcétera, 22.26, 35.4, 35.20, 64.9ss, 109.15, 147.3ss; como no propios, 22.16, 22.27, 22.40, 35.24ss, 62.3, 109.13, 109.16; como personalidad, 44.2; como 'yo' (o uno mismo), 22.15; n.9, M.22; 35.10ss, 44.7, 109.10, 131.8, 138.20; como sufrimiento, 9.15, 141.20; deleite en, 131.4ss; gratificación en los, etcétera, 109.12; surgimiento y cese de, 10.38, 72.15, 122.16ss.
- Aislamiento, reclusión (*viveka*), 2.21, 3.5ss, 12.48, 27.17, 39.12, 44.21, 51.18, 65.14ss, 77.8ss, 88.4, 107.8, 122.6, 122.22ss, 125.20, 146.13; bienaventuranza de, 66.21, 122.3, 139.9
- Ājīvakas, n.6, M.5; 71.13ss, 76.53
- Alcanzado la noción, el que ha, (*ditṭhippatta*), 65.11, 70.18; n.10, M.70.
- Alegría, felicidad (*somanassa*), 129.28ss, 137.8, 137.10ss; n.5, M.137; 140.10. Ver también: placer.
- Alegría, satisfacción (*pāmojja*), 7.8, 33.23, 40.9, 48.14, 99.21
- Alegría apreciativa (empática o goce apreciativo o empático) (*muditā*), 7.15; n.13, M.7; 40.11, 50.14, 55.9, 62.20; como base

- para la comprensión, 52.10; como liberación inmensurable, 43.31, 127.7; como camino al mundo de Brahma, 83.5, 97.34, 99.26
- Amor-bondad, ver: benevolencia amorosa.
- Anattalakkhaṇa Sutta*, n.18, M.26
- Anguila retorciéndose, como (*amarāvikkhepa*), 76.30ss
- Anhelo, deseo, sed (*taṇhā*), n.6, M.1; 9.11, 9.37ss, n.13, M.9; 11.5, 16.8ss, 38.17ss, 82.41, 148.9, 149.3ss; abandonado el, 1.171, 2.22, 20.8, 22.33, 73.6, 149.9ss; como flecha, 105.18, 105.23; liberación con respecto al, 37.3, 38.41; no yo, 148.10ss; como origen de la personalidad, 44.3; como origen del sufrimiento, 9.16, 141.21. Ver también: Cuatro Nobles Verdades; corrupciones.
- Aniquilación, doctrina de, (*ucchedavāda*), n.5, M.11; 22.20, 22.37, 60.7; n.5, M.74; 76.7ss; n.13, M.102; n.11, M.106. Ver también: nociones (incorrectas).
- Apego, aferramiento (*upādāna*), 9.33ss; n.12, M.9; 11.5, 11.9ss; nn.9-10, M.11; 24.13; nn.6-7, M.24; 37.3, 38.17ss, 38.30, 102.15ss, 102.24, 106.10ss, 115.11, 138.20ss; 140.22, 143.5ss; y cinco agregados, 44.6; n.4, M.44; 75.24, 109.6; mejor objeto de, 106.11; a la doctrina de uno mismo, 11.14; n.8, M.11; 22.23
- Aplicación mental inicial (o del pensamiento) (*vitakka*), 18.16, 117.14, 125.24; eliminar, 2.20; n.19, M.2; 20.3ss, 33.19; doble, 19.2ss, 122.13. Ver también: intención.
- Aplicación mental sostenida (o del pensamiento) (*vicāra*), 43.19ss, 44.15. Ver también: jhāna.
- Aprendizaje, estudio (*suta*), 32.4, 33.22, 43.14, 53.14, 108.15
- Aprobación (*ruci*), 95.14ss, 101.11, 102.15ss,
- Arahant, n.5, M.7; n.18, M.22; 22.42, 23.4, 34.6, 35.25, 51.3, 70.12, 73.6ss, 76.51ss, 80.14, 107.11, 118.9, 142.5ss; n.5, M.151; 152.11ss; n.9, M.152; logro de, 7.22, 57.15, 73.26, 75.28, 82.14, 86.16, 92.27; como brahmán, 18.4, 27.7, 39.24, 89.17, 98.11ss; epítetos de, 22.30ss, 39.22ss; cimientos de, 140.25ss; no conceptualización, 1.51ss; nn.25-26, M.1; 140.30ss; diez factores de, 65.34, 78.14, 117.34; probando las afirmaciones de un, 112.2ss; no atormenta a nadie, 51.8; tipología de, 64.16; n.11, M.64; 70.15ss. Ver: Subt. 11, Int.
- Arrobamiento (*pīti*), ver: gozo.
- Arrogancia (*atimāna*), 3.14, 7.3ss, 15.3ss, 54.4, 54.13, 135.15
- Asambleas (congregaciones), 12.29ss.
- Asceta errante, ver: Errante. Ver: Subt. 13, Int.
- Asientos (*āsana*), 69.4
- Aspiración, entusiasmo, celo (*chanda*), 95.25. Ver: anhelo.
- Ataduras del corazón (*cetaso vinibandha*), 16.8ss. Ver: grilletes, cadenas del corazón.

Atención imprudente, mal dirigida, no sabia (*ayoniso manasikāra*), 2.3, 2.5ss; n.2, M.2; n.26, M.10

Atención plena (*sati*), 4.17, 53.16; n.4, M.53; 66.16, 69.14; factor de iluminación de, 118.30; cuatro fundamentos de la (*satipaṭṭhāna*), 10.2ss, 10.46; n.4, M.10; 12.62, 33.25, 44.12, 51.3ss, 77.15, 103.3, 104.5, 118.13, 118.23ss, 125.22ss, 149.10, 151.12; del cuerpo (*kāyagatāsati*), 119.2ss; de la respiración (*ānāpānassati*), 10.4; n.8, M.10; 62.5, 62.24ss, 118.15ss, 119.4; comprensión clara, n.15, M.10; 117.9ss, 141.30, 149.10; tres fundamentos de la, 137.22ss. Ver también: factores de la iluminación; facultades espirituales; comprensión clara; Noble Óctuple Sendero.

Atención sabia, propiamente dirigida, consideración sabia (*yoniso manasikāra*), 2.3, 2.11; n.2, M.2; 43.13

Auto mortificación (*attakilamatha*), 12.44ss, 14.17, 36.5, 36.20ss, 40.5ss., 45.5, 51.8, 51.10, 101.2, 101.12ss., 139.4

Avaricia (*macchariya*), 3.11, 7.3ss, 15.3ss, 40.3, 40.7, 104.8, 135.13

Aversión (*paṭigha*), 9.8, 44.25ss; n.18, M.44; 62.21, 148.28ss, 148.34ss, 151.3ss. Ver también: ira; odio; mala voluntad.

Avidez (*taṇhā*), ver: anhelo.

Base séxtuple (*saḷāyatana*). Ver: bases.

Bases (*āyatana*), 9.49ss, 10.40, 38.17ss, 102.25, 115.10; n.6, M.115; 121.10, 121.12, 140.9, 149.2ss; como transitorias, etcétera, 146.6ss, 147.3ss; como no yo, 148.10ss; deseo de, 133.13ss, 133.17ss, 149.3, 149.9; externa, 137.5, 146.7, 148.5; interna, 105.27ss, 137.4, 146.6, 148.4; no aferrarse a, 112.9ss, 143.5ss. Ver también: facultades, sentidos.

Belleza, 135.10; liberación de, 77.22, 137.26; signo de, 5.6ss.

Bhikkhu: llamado recluso, etcétera, 39.22ss; habiendo cruzado el apego, 25.20, 26.42; difícil de corregir, 15.3, 21.10, 65.23, 65.25, 69.9, 103.11ss; fácil de corregir, 15.5, 21.10, 65.24, 65.26, 69.9, 103.10; malos deseos de, 5.10ss; honrado, 108.13ss; cómo brilla, 32.4ss, 122.3; (in)capaz de crecer, 16.13, 16.25, 33.3, 33.16; liberado, 22.36, 37.3, 72.16ss, 74.13; maestro de pensamientos, 20.8; restringido respecto a las corrupciones, 2.22; revisándose a sí mismo, 15.7ss; que domesticó a la muerte, 125.32; digno de regalos, 65.34, 125.30

Bhikkhunī(s), 21.2ss, 56.19, 65.9, 68.14ss, 73.8, 142.7; n.1, M.142; 146.2ss; n.1, n.5, M.146

Bodhisatta. Ver: Buda

Benevolencia amorosa (*mettā*), 7.13, 40.9, 55.6ss, 62.18, 93.9, 96.14, 118.14; como base para la introspección, 52.8; como liberación inmensurable, 43.31, 127.7; como camino al mundo de Brahma,

- 83.5, 97.32, 99.24; en acción, 31.7, 33.27, 48.5, 104.21, 128.12; bajo abuso, 21.6, 21.11, 21.20, 50.14ss. Ver: amor-bondad.
- Borramiento, ver: abandono.
- Brahmā(s), 1.10; n.11, M.1; 22.36, 49.5, 49.18, 50.29, 55.7, 55.11, 84.4, 90.15, 93.5, 115.15, 120.12; asamblea de, 12.29ss; mundo de, 6.14, 83.6, 83.21, 97.31ss, 99.22ss; Rueda de, 12.9, n.5, M.12. Véase también: *Índice de nombres propios*, Baka el Brahmā; Brahmā Sahampati; Brahmā Sanankumāra. Ver: Subt. 19, Int.
- Brahmajāla Sutta*, n.20, M.1; n.15, M.22; n.12, M.49; n.5, M.75; n.1, M.102
- Brahman(es), 50.12ss, 50.17ss, 84.4ss, 93.5ss, 95.12ss, 96.3ss, 96.10ss, 98.3ss, 99.4ss, 100.7, 107.2; arahant como, 18.4, 27.7, 39.24, 89.17, 98.11ss. Véase también: castas; reclusos y brahmanes. Ver: Subt. 13, Int.
- Buda: y omnisciencia, 71.5; n.3, M.71; 90.5ss; iniciador del camino, 108.5; como conocimiento y visión, 18.12; n.8, M.18; 133.9; concepción y nacimiento, 123.3ss; conducta, 88.8ss, 91.10ss; confianza en, 7.5, 11.15, 47.14ss; definición de, 91.31, 91.33, 92.19; vida temprana, 14.5, 26.13, 75.10; iluminación, 4.28ss, 26.18, 36.38ss; ojo de, 26.21; huellas de, 27.3ss; plenamente iluminado, 27.3ss, 27.26, 47.14, 89.10ss; buen informe acerca de, 41.2, 60.2, 75.4, 82.2, 91.3, 140.5; honrado por los discípulos, 35.26, 77.6ss, 89.13; imposible para, 115.14ss; líder de hombres, 137.25ss; lucidez de sabiduría, 12.62, 27.2, 99.30; no sujeto a engaño, 4.21, 12.63, 36.47; búsqueda de la iluminación, 4.3ss, 12.44ss, 19.2ss, 26.13s., 36.12ss; pasado y futuro, 51.2ss, 123.2; características físicas, 91.9; alabanza de, 27.2, 95.9, 99.30; poderes sobrenaturales, 12.6, 49.26, 86.5, 91.7, 92.14; maestro de grupo, 137.22sgs. Ver también: Tathāgata. Ver: Subt. 2, Int.
- Buenas cualidades (*saddhamma*), 53.11ss, 110.16
- Búsqueda (*pariyesanā*), 26.5, 26.12
- Calor (*usmā*), 43.22
- Camino Medio (*majjhimā paṭipadā*), 3.8ss, 139.5. Ver también: Noble Óctuple Sendero.
- Castas, 40.13ss, 84.5ss, 90.10ss, 93.5ss, 96.3ss, 96.10ss.
- Celibato (*brahmacariya*), 27.13, 51.14, 73.9, 73.11, 99.9, 99.21
- Cese (*nirodha*), 3.8ss, 26.15ss, 26.19, 38.9ss, 62.29, 83.21, 118.21, 139.5, 144.10; del ser, 60.32ss; de formaciones, 102.4ss; de identidad, 44.4, 64.8, 148.22ss; del sufrimiento, 9.17, 22.38, 28.28, 38.20, 38.40, 75.25, 115.11, 141.22, 145.4. Ver también: Cuatro Nobles Verdades; Nibbāna.

- Cese de la percepción y la sensación (*saññāvedayitanirodha*), 30.21, 31.18, 43.23; n.19, M.43; 44.16ss; nn.10–22, M.44; 50.9; n.4, M.50; 59.15, 66.34, 113.29; y muerte, 43.25; como base para la comprensión, 111.19ss; como venderle los ojos a Māra, 25.20, 26.42; como liberación, 77.22, 137.26
- Chismorreos (*samphappalāpa*), 41.9, 114.6; abstención de, 27.13, 41.13, 51.14, 114.6. Ver también: lenguaje inútil.
- Cielo, celestial (lugar de felicidad) (*sagga*), 12.36, 12.41, 22.47, 71.12, 71.14, 75.11, 129.32, 130.2. Ver también: ojo divino; reaparición: en destino feliz.
- Cielo de Tusita, 31.21, 41.21, 97.30, 120.9, 123.3ss, 143.16
- Comer: en el momento oportuno, 27.13; n.3, M.27; 51.14, 66.6; n.1, M.66; 67.17, 70.2ss; n.1, M.70; en sesión única, 21.7, 65.2ss, 113.20; poco, 12.52ss, 36.28, 77.8ss; carne, 55.5ss; n.2, M.55; moderación en, 39.9, 53.9, 69.11, 107.5, 125.7; en exceso, 16.11
- Comida de ofrenda (o dádiva) (*piṇḍapāta*), 5.29, 32.7, 77.9, 114.42, 151.3. Ver también: prácticas ascéticas; comiendo.
- Conciencia ilimitada, base de la (*viññāṇañcāyatana*), 1.16, 8.9, 30.18, 31.15, 43.10, 59.12, 66.31, 77.22; n.7, M.106; 137.26, 140.21ss, 143.12; y vacuidad, 121.7; como base para la introspección, 52.13, 64.14, 111.13ss; como vender los ojos a Māra, 25.17, 26.39
- Conocimiento de la destrucción de las corrupciones (*āsavakkhayañāṇa*), 4.31ss, 27.25ss, 36.42ss, 39.21, 51.26ss, 65.20ss, 76.49ss, 76.52, 79.43ss, 101.44ss, 112.19ss. Ver también: manchas; liberación con respecto a las corrupciones.
- Conocimiento verdadero (*vijjā*), 4.28ss, 11.17, 36.39ss, 39.19ss, 44.29, 53.24, 71.6ss, 73.28, 118.41ss, 119.22, 148.28ss, 149.11, 151.20
- Conocimiento y visión (*ñāṇadassana*), 2.3, 38.23ss, 77.12, 128.32, 149.9; complacencia acerca del, 29.5; n.3, M.29; 30.11; de liberación, 24.2, 26.18, 32.7; purificación por, 24.9ss; n.5, M.24; digno de nobles, 12.2; n.2, M.12; 26.27, 31.10ss, 65.14ss, 99.10ss, 128.15. Ver también: conocimiento directo; conocimiento introspectivo.
- Contemplaciones en el osario (o cementerio), 10.14ss, 13.21ss, 119.9ss.
- Compartiendo, 48.6, 104.21
- Compasión (*karuṇā*), 7.14, 26.21, 40.10, 50.14, 55.8, 62.19, 118.4; como base para la comprensión, 52.9; como liberación inmensurable, 43.31, 127.7; como camino al mundo de Brahma, 83.5, 97.33, 99.25 / (*anukampā*), 4.21, 4.34, 12.63, 31.22, 99.19; (del Buda hacia) los discípulos, 3.2, 8.18, 19.27, 103.2, 106.15, 122.25, 137.22ss, 152.18

- Comprensión clara, discriminación (*sampajañña*), 10.8, 27.16, 39.11, 51.17, 107.7, 119.6, 122.9ss, 125.19. Ver también: fundamentos de la atención plena.
- Comprensión (de la mente de los demás), 6.16, 12.8, 12.37ss, 31.20, 73.21, 77.33, 108.20, 119.39
- Concebir (mentalmente) (*mañña*), 1.3ss; n.6, M.1; 72.15, 113.21ss, 113.29, 140.30ss.
- Concentración (*samādhi*), 4.18, 7.8, 16.26, 19.8, 20.3ss, 24.2, 32.7, 36.45, 40.8, 44.11, 44.12; n.7, M.44; 69.15, 77.17, 122.7ss, 128.31; nn.10–11, M.128; complacencia con respecto a, 29.4, 30.10; factor de iluminación, 118.35; obstáculos para la, 128.16ss; correcta o recta, 117.3, 141.31, 149.10. Véase también: factores de la iluminación; facultades espirituales; jhānas; Noble Óctuple Sendero; bases para la, poder espiritual.
- Concepción (del embrión), 38.26, 93.18
- Concordia (*sāmaggī*), 27.13, 31.6ss, 48.6, 51.14, 59.5, 89.11, 103.3ss, 104.21, 128.11ss.
- Conducta (*caraṇa*), 53.23; n.9, M.53 / (*samācāra*), 4.4ss, 4.29, 39.4ss, 41.8ss, 41.12ss, 60.7ss, 78.10, 88.10ss, 88.14ss, 114.5ss, 115.16ss. Ver también: acción.
- Confesión (de acción malsana), 48.11, 61.11, 65.7, 65.13, 104.18, 140.33
- Confianza (*pasāda*), 6.6, 11.3ss, 31.22, 106.3ss; n.4, M.106; 108.13ss; inquebrantable, 7.5; n.6, M.7; 9.2ss, 81.18, 142.4. Ver también: fe.
- Conflicto (*raṇa*), 139.13ss
- Confrontación (*sammukhā*), 104.14
- Conciencia (*viññāṇa*), 9.57ss, 18.16, 38.2, 38.17ss, 43.4ss, 43.9; nn.4–6, M.43; 49.25, 77.29, 102.7, 137.6, 140.19, 143.5ss, 143.7, 148.6; agregado de, 28.28, 109.8ss; n.6, M.109; atado por el deseo, 133.13ss; surgido dependiente, 38.3, 38.8; n.3, M.38; distraído externamente, 138.10ss; transitoria, 146.8; conducente al renacimiento, 106.3ss.; manifestación de, 28.27; conciencia mental, n.17, M.9; 43.10; n.10, M.43; no yo, 35.19, 146.8, 147.3ss, 148.10ss; atrapada internamente, 138.12ss. Ver también: agregados.
- Conocimiento final (*aññā*), 10.46; n.33, M.10; 65.29ss, 68.10, 68.14, 70.22, 70.27, 105.2ss, 112.2ss. Ver también: arahant; conocimiento de la destrucción de las corrupciones.
- Conocimiento introspectivo (*vipassanā*), 6.3, 32.5, 43.14; n.3, M.52; n.7, M.64; 73.18, 77.29, 111.2ss, 149.10ss, 151.19. Ver también: atención plena: fundamentos de la atención plena; sabiduría.
- Consejero, tesoro del, 129.41

- Contacto (*phassa*), 9.45ss, 18.16, 28.8, 38.17ss, 44.20, 57.8ss, 62.13ss, 109.9; n.6, M.109; 137.7, 140.19, 143.9, 147.3ss, 148.7; no yo, 148.10ss.
- Contento (*santosa*), 24.2, 27.14, 32.7, 51.15, 77.8ss, 108.16
- Conversión, magia de, 56.8, 56.25ss.
- Cordialidad, principios de (*sārāṇīyā dhammā*), 48.6, 104.21ss.
- Corrupciones (*āsava*), 2.2ss; n.1, n.8, M.2; 9.69ss, 36.47, 49.30, 68.7, 121.12; bases para las, 65.30ss; liberación respecto a, 2.3; n.2, n.21, M.2; 6.19, 7.18, 12.24, 12.36, 12.42, 25.20, 26.42, 30.21, 31.18, 32.17, 40.14, 41.43, 52.3ss, 53.22, 54.24, 64.9ss, 71.9, 73.24, 74.14, 77.36, 108.23, 112.3ss, 119.42, 121.11, 146.13, 147.10. Ver también: liberación: mediante sabiduría; conocimiento de la destrucción de las corrupciones.
- Codicia (*abhiijhā*), 7.3ss, 10.2ss, 40.3, 41.10, 114.7, 114.8, 114.9, 140.28; abandono de, 27.18, 39.13, 40.7, 41.14, 51.19, 114.7ss, 140.28. Ver también: avaricia; lujuria; deseo sensual.
- Comprensión correcta, noción correcta (*sammā diṭṭhi*), 9.2ss; n.1, M.9; 41.4, 43.13ss, 60.11ss, 114.10; nn.3–6, M.117; 141.24, 149.10; como precursor del, 117.4ss, 117.34ss; emancipador, 48.6ss, 104.21; persona con, 48.11ss, 115.12; corrupto, 117.7; inmaculado, 117.8
- Conocimiento directo (*abhiññā*), 1.27ss; n.22, M.1; 3.8ss, 26.15ss, 30.2, 37.3, 43.12, 47.14ss, 49.10ss, 74.14, 77.12, 83.21, 119.29ss, 139.5, 149.10; consumación de, 77.15ss, 100.7ss.
- Contaminación, impureza (*sankilesa*), 26.11
- Crueldad (*vihimsā*), 2.20, 19.5, 33.6, 33.19, 51.9ss, 62.19, 114.8ss, 135.7. Ver también: matar.
- Cuatro Grandes Reyes, *devas* del cielo de los (*cātummahārājikā devā*), 12.29ss, 31.21, 41.18, 97.30, 120.6
- Cuatro Nobles Verdades (*ariyasacca*), 2.11, 9.14ss; n.5, M.9; 10.44, 28.2ss; n.2, M.28; 43.2ss, 63.9, 77.14, 81.18, 141.2ss, 141.8ss, 142.3ss; n.2, M.145; nn.6–7, M.148; como enseñanza especial de los Budas, 56.18, 74.15, 91.36; como Rueda del Dhamma, 141.2. Ver también: conocimiento de la destrucción de las corrupciones. Ver: Subt. 3, Int.
- Cubriendo con pasto, 104.20
- Cuerpo (*kāya*), 23.4, 28.9, 74.9, 75.21, 77.29; como no uno mismo, 28.7ss; contemplación del, 10.4ss, n.6, M.10, 74.9, 118.24; atención plena del, 119.3ss.
- Cuerpo creado por la mente (*manomayakāya*), 77.30
- Dar (*dāna*), 35.30, 56.17, 110.12, 110.23, 135.14, 142.5ss, n.2, M.142
- Defecto, mancha (*angaṇa*), 5.2ss.

- Deleite (*nandī*), 1.3ss, 1.171; n.29, M.1; 18.8, 38.30, 43.15, 49.5, 49.27ss, 131.4ss, 133.13ss, 145.3ss; n.2, M.145; 148.28ss; y lujuria, 19.26, 23.4, 146.12; en el Dhamma, 52.4ss, 64.9ss. / (*ratī*), 6.7, 75.10, 119.33
- Deleitan en crear, *devas* que se (*nimmānaratī devā*), 31.21, 41.22, 97.30 120.10
- Desapasionamiento (*virāga*), n.20, M.2; 22.29; n.17, M.22; 26.15ss, 26.19, 28.6ss, 62.8, 74.12, 83.21, 109.18; n.8, M.118; 140.14ss, 147.10, 148.40. Ver también: desvanecimiento.
- Descontento (*arati*), 6.7, 62.20, 119.33
- Desencanto (*nibbidā*), 22.28; n.17, M.22; 26.15ss, 28.6ss, 62.8ss, 74.12, 83.21, 109.17, 140.14ss, 147.9, 148.40 / (*anabhiratī*), 50.18ss.
- Deseo, avidez (*taṇhā*), ver: corrupciones; anhelo, lujuria; deseo sensorial.
- Deseo, raíz del (*lobha*), 3.8, 7.3ss., 9.5, 14.2, 54.4, 54.10, 73.4, 95.17. Ver también: avidez, codicia; sed, lujuria.
- Deseo sensorial (*kāma*, *kāmacchanda*), 2.6, 2.20; n.26, M.10; 16.8, 19.3, 22.9, 33.6, 33.19, 48.8, 64.2ss, 108.26, 122.15. Ver también; codicia; deseo; avidez; obstáculos; placeres sensoriales; corrupciones.
- Desesperación, desesperanza (*upāyāsa*), 141.18
- Desierto del corazón (*cetokhila*), 16.3
- Desprecio (*makkha*), 3.10, 7.3ss, 15.3ss, 40.3, 40.7, 104.7
- Destino (*gati*), 12.35ss, 57.3, 57.5, 130.2. Ver también: ojo divino; reaparición.
- Desvaneciéndose (*virāga*), 62.29, 118.21. Ver también: desapasionamiento; lujuria, ausencia de.
- Determinación, (fundamento) (*adhiṭṭhāna*), 140.11ss, n.7, M.140
- Devas (*devā*), 1.8, 12.36, 22.36, 31.21, 41.18ss, 49.16, 56.11, 90.13ss, 100.42, 120.6ss, 120.19ss, 127.9ss.
- Devas de Yāma, 31.21, 41.20, 97.30, 120.8
- Devas que ejercen poder sobre las creaciones de otros, (*paranimmita-vasavattī devā*), 31.21, 41.23, 97.30, 120.11
- Dhamma: como refugio, 108.9; mal proclamado, 11.13, 104.2; confianza en, 7.6, 9.2ss, 11.15, 47.14ss; deseo de, 52.4ss; n.4, M.52; 64.9ss.; duda sobre, 16.4; bueno en el inicio, etcétera, 27.11, 41.2, 51.12, 60.2, 82.2, 91.3, 148.2; crecimiento en el, 16.14, 21.8, 33.16; escuchando el, 48.13, 65.32, 70.23, 75.25, 95.29ss, 137.22ss; herederos en el, 3.2ss; superior (*abhidhamma*), 32.8, 69.17, 103.4; inspiración en el, 7.8, 33.23, 48.14, 99.21; la propia riqueza del hombre, 96.12; monumentos al, 89.10ss; profundo, 26.19, 72.18, 95.17ss; propósito del, 22.20, 35.26; aceptación

- reflexiva del, 22.10ss, 70.23, 95.26; similar a balsa, 22.20, 35.26; resúmenes del, 82.35ss; enseñanza del, 32.4, 33.21, 139.8; visible aquí y ahora, 38.25; visión del, 56.18; nn.11-12, M56; 74.15, 75.24; n.7, M.75; 91.36, 147.10; bien proclamado, 11.15, 22.42ss, 27.3ss, 27.26, 47.14ss, 85.60, 89.10ss; Rueda del, 26.25, 92.17ss, 111.23, 141.2. Ver también: dispensación; vida santa. Ver: Subt. 16, Int.
- Dhammacakkappavattana Sutta*, n.18, M.26
- Dicha de la renuncia, etcétera, 66.21, 122.3, 139.9
- Diligencia (*appamāda*), 31.8ss, 70.11ss, 128.13
- Disciplina del noble (ariyassa vinaye)*, 8.4ss, 8.8ss, 36.7ss, 38.27, 54.3ss, 65.13, 105.22, 140.33, 152.3ss.
- Discípulo en formación (entrenamiento) superior (*sekha*), 1.27ss; nn.21, 23, M.1; n.1, M.9; 23.4, 35.24, 51.3, 53.5ss, 70.13, 73.17, 107.11, 117.34, 152.10, n.6, M.152. Ver también: noble discípulo.
- Dispensación (*sāsana*), 56.18, 65.4, 65.14ss, 70.27, 73.13ss, 74.15, 89.12, 89.18, 91.36, 122.25ss, 137.22ss. Ver también: Dhamma; vida santa.
- Disputa (*vivāda*), 13.11ss, 18.8, 48.2ss, 59.5, 74.6ss, 89.11, 103.15ss, 104.2, 104.5ss, 128.3ss; seis raíces de las, 104.6ss.
- Diversidad (*nānatta*), 1.24; n.18, M.1; 54.21, 102.14ss, 128.25, 137.19ss.
- Doctrina de la no acción (*akiriyavāda*), 60.13ss; n.11, M.60; 76.10ss.
- Doctrina de la no causalidad (*ahetukavāda*), 60.21ss; n.12, M.60; 76.13ss.
- Dolor (*dukkha*), 141.16. Ver también: sensación; pesar; sufrimiento.
- Duda (*vicikicchā*), 2.11; n.9, M.2; n.25, M.10; 16.3ss., 23.4, 38.10, 48.8, 64.2ss, 108.26, 128.16; abandono de, 27.18, 38.11, 39.13, 51.19, 81.18, 142.3ss; purificación mediante la superación de la, 24.9. Ver también: encadenamientos; obstáculos.
- Ecuanimidad (*upekkhā*), 12.51, 22.39, 28.11; n.11, M.28; 62.13ss, 101.23, 103.14, 106.10, 106.12, 137.8, 140.10, 140.20ss; n.12, M.140; 152.4ss; n.3, M.152; 152.11ss; como morada divina, 7.16, 40.12, 50.14, 55.10ss, 62.21, 118.4; como liberación inmensurable, 43.31, 127.7; como camino al mundo de Brahma, 83.5, 97.35, 99.27; basada en la diversidad, 54.15, 54.21, 137.18ss; basada en la unidad, 54.15, 54.21; n.5, M.54; 137.19ss; nn.7-8, M.137; factor de iluminación de, 118.36; conocimiento basado en la, 52.11; de la vida familiar, 137.14; de la renuncia, 137.15. Ver también: factores de la iluminación; jhānas.
- Elemento agua (*āpodhātu*), 1.4, 28.11ss, 49.12, 62.9, 140.15; meditación como el, 62.14.

- Elemento aire (*vāyodhātu*), 1.6, 28.21ss, 49.14, 62.11, 140.17; meditación como el, 62.16. Ver también: elementos.
- Elemento espacio (*ākāśadhātu*), 28.26, 62.12, 140.18
- Elemento fuego (*tejodhātu*), 1.5, 28.16ss, 49.13, 62.10, 140.16; meditación como el, 62.15. Ver también: elementos.
- Elementos (*dhātu*), 10.12; n.17, M.10; 62.8ss, 115.4ss, 119.8; dieciocho, 115.4; n.1, M.115; grandes elementos (*mahābhūta*), 9.54, 28.5ss; n.2, M.28; 33.4, 76.7, 106.4, 109.9; seis, 112.7ss, 115.5, 140.8, 143.10
- Elemento tierra (*paṭhavīdhātu*), 1.3; n.5, M.1; 28.6ss, 49.11, 62.8, 121.5, 140.14; meditación como, 62.13. Ver también: elementos.
- El que entra en la corriente, (*sotāpanna*), n.6, M.2; 6.11; n.5, M.6; n.5, M.7; 22.45, 34.9, 48.15, 68.13ss, 118.12, 142.5ss, 146.27. Ver también: discípulo en entrenamiento superior; discípulo noble.
- El que está más allá del entrenamiento (*asekha*). Ver: arahant.
- El que no retorna (*anāgāmin*), 6.13; n.6, M.6; n.5, M.7; 10.46, 22.43, 34.7, 52.4ss, 64.9ss; n.6, M.66; 68.11ss, 70.27, 73.9, 73.11, 91.39, 118.10, 140.36, 142.5ss. Ver también: discípulo en entrenamiento superior; discípulo noble.
- El que retorna una vez (*sakadāgāmin*), 6.12, 22.44, 34.8, 68.12fss, 118.11, 142.5ss, Ver también: discípulo en entrenamiento superior; discípulo noble.
- Encadenamientos (*saṃyojana*), 2.11, 10.40, 22.34, 54.6, 64.2ss; n.3, M.64; 66.14ss, 66.34, 138.10ss, 139.7ss. Ver: grilletes.
- Energía (*virīya*), 3.3, 4.16, 24.2, 32.7, 53.14, 69.13, 70.27, 85.58, 90.10, 128.22ss; factor de iluminación, 118.32. Ver también: factores de la iluminación; facultades espirituales; esfuerzo correcto.
- Enfermedad (*roga*; *vyādi*; *ātaṅka*; *āmaya*; *gelaṇṇa*), 135.7
- Engaño, ilusorio (*māyā*), 3.12, 7.3ss, 15.3ss, 40.3, 40.7, 104.9
- Engreimiento, presunción, (*māna*), n.6, M.1; 2.22; n.22, M.2; 3.14, 7.3ss, 9.8, 20.8, 22.20, 22.35, 62.23, 109.13, 112.11, 112.20, 122.17
- Ensalzar y menospreciar, 29.2ss, 30.8ss, 60.8ss, 113.3ss, 139.6ss.
- Entendimiento completo (*pariññā*), 1.3ss; n.7, n.23, n.28, M.1; n.7, M.11; n.1, M.13; de agregados, 149.11, 151.11; del aferramiento o apego, 11.10ss; de todo, 37.3; de sensaciones, 13.38; de la forma material, 13.31; de placeres sensoriales, 13.17
- Entrenamiento gradual (*anupubbāsikkhā*), 27.7ss, 39.3ss, 51.13ss, 53.5ss, 70.22ss, 107.2ss, 112.12ss, 125.13ss. Ver: Subt. 8, Int.
- Entusiasmo (*ussoḥhi*), 16.26
- Entusiasmo, celo (*chanda*), 95.25. Ver también: poder espiritual, bases para el; esfuerzo correcto.
- Envejecimiento (*jarā*), 9.22, 13.19, 26.7, 82.30, 130.5, 141.12; y muerte, 9.21ss, 38.17ss, 115.11, 138.3

- Envidia (*issā*), 3.11, 7.3ss, 15.3ss, 40.3, 40.7, 104.8, 135.11
- Errante, asceta (*paribbājaka*), 11.3, 13.2, 54.25, 59.16, 76.4, 77.4, 78.3
- Escuchado (*suta*), 1.20, 22.15ss, 112.3ss.
- Escrutinio (*tulanā*), 95.23
- Esfuerzo (*padhāna*), 16.26, 70.23, 77.17, 95.22, 101.23ss; cinco factores del, 85.58ss, 90.10ss; correcto (o recto), 44.12, 77.16, 78.10ss, 103.3, 104.5, 118.13, 149.10, 151.13
- Esfuerzo, correcto (*sammā vāyāma*), 117.9ss, 141.29, 149.10. Ver también: energía; Noble Óctuple Sendero.
- Estados sobrehumanos (*uttarimanussadhamma*), 12.2; n.2, M.12; 26.27, 31.10ss, 65.14ss, 69.19, 99.10ss, 128.15
- Espacio infinito, base de (*ākāsānañcāyatana*), 1.15, 8.8, 30.17, 31.14, 43.10, 59.11, 66.30, 77.22, n.14, M.117, 137.26, 140.21s., 143.11; y vacuidad, 121.6, n.5, M.121; como base para la introspección, 52.12, 64.13, 111.11ss; como vender los ojos a Māra, 25.16, 26.38
- Estupidez (*dandhatta*; *mandiya*), 135.17
- Eternidad, noción de; 'eternalismo' (*sassatavāda*), 2.8; n.5, M.11; 22.15ss, 22.20, 22.25, 38.2ss, 49.3ss; n.2, M72; n.5, M.74; 102.14ss. Ver también: nociones: especulativas.
- Euforia, elación (*ubbilla*), 128.20
- Exaltada, liberación de la mente (*mahaggata cetovimutti*), 127.8ss.
- Éxito (*iddhi*), 129.42ss.
- Exploración mental (*upavicāra*), 137.8, 140.10
- Expresiones (*vohāra*), 112.3ss.
- Extinción (*parinibbāna*), 8.16; n.12, M.8
- Factores de la iluminación (*bojjhanga*), 2.21; n.20, M.2; 10.42, 77.20, 103.3, 104.5, 118.13, 118.29ss, 118.41ss, 146.13; n.5, M.146; 149.10, 151.18
- Facultades espirituales (*indriya*), 70.20ss, 77.18, 103.3, 104.5, 118.13, 149.10, 151.15
- Facultades, sensoriales (*indriya*), 43.21ss, 75.8, 152.2ss. Ver también: bases; restricción de facultades
- Falso, lenguaje (*musāvāda*), 41.9, 54.4, 54.8, 61.3ss, 114.6; abstención de, 27.13, 41.13, 47.14, 114.6
- Falta de atención (*amanasikāra*), 128.17
- Fantasmas hambrientos (*peta*), 12.36, 12.39, 97.30, 130.2
- Fe (*saddhā*), 22.47, 53.11, 65.27, 70.19, 70.23, 85.58, 90.10, 95.14ss, 95.33, 102.15ss; fundamentada en razones, 47.16, 60.4. Ver también: confianza; facultades espirituales.
- Fealdad (*virūpatta*, *dubbaṇṇatta*), 135.9
- Formaciones (*saṅkhāra*), 26.19, 35.4, 102.4ss, 102.10, 115.12; en conjunto, 28.28, 109.8ss; como acciones volitivas, 9.61ss; n.18,

- M.9; 38.17ss, 57.8ss; n.3, M.57; 115.11; corporales, verbales, mentales, 10.4, 43.25, 44.13ss; nn.9–14, M.44; 62.26ss., 117.14, 118.18ss; no yo, 35.18; vital, 43.23. Ver también: agregados.
- Forma material, materialidad (*rūpa*), 9.54, 16.10, 28.26, 33.4, 33.17, 60.31, 106.4ss; n.6, M.109; agregado de, 28.5, 28.28, 109.8ss; comprensión completa de la, 13.18ss; no yo, 35.15, 62.3. Ver también: agregados; cuerpo; elementos.
- Fraude, falsedad (*sāṭheyya*), 3.12, 7.3ss, 15.3ss, 40.3, 40.7, 104.9
- Fundamentos de la atención plena. Ver: atención plena.
- Ganancia y honor, 29.2, 30.8, 47.8, 50.17ss, 65.31, 68.9, 113.7ss. Ver: ocho condiciones mundanas.
- Generación, matriz, origen, ámbito de existencia, conocimiento (*yonī*), 12.32ss.
- Generosidad (*cāga*), 68.10ss, 99.9, 99.18ss, 99.21, 120.3. Ver también: dar.
- Gloria refulgente, *devas* de (*subhakiṇhā devā*), 1.12; n.13, M.1; 49.10, 49.20, 57.9
- Gotamaka Sutta*, n.31, M.1
- Gozo, arrobamiento (*pīti*), n.7, M.4; 7.8, 40.8, 62.27, 102.17ss, 118.19; n.5, M.118; factor de iluminación de, 118.33; en jhāna, 39.15ss, 43.19ss, 77.25ss, 119.18ss; no sensorial, 14.4, 68.6, 99.17. Ver también: arrobamiento, factores de la iluminación; jhanas.
- Gran fruto, *devas* de (*vehapphalā devā*), 1.13; n.14, M.1; 49.10, 49.21
- Gran Hombre (*mahāpurisa*), 91.5, 91.6ss, 91.9, 91.28ss; n.1, M.91; 92.10, 92.13ss, 151.2
- Grilletes, ver: encadenamientos, trabas.
- Hábitos, prácticas (*sīla*), 78.9ss.
- Hombre sabio (*pañña*), 33.5, 115.2, 129.27
- Honestidad, 85.58, 90.10
- Identidad (*sakkāya*), 44.2ss, 64.8, 102.12, 106.13, 148.16ss; noción de, 2.11; n.13, M.2; 44.7ss; n.5, M.44; 64.2ss, 109.10ss, 131.8ss, 138.20
- Ignorancia (*avijjā*), 2.6, 4.28ss, 9.65ss, 9.70; n.20, M.9; 19.26, 23.4, 38.18, 38.21, 44.29, 80.16, 105.18, 115.11, 125.10, 149.11; abandonado la, 9.8, 22.31, 140.28; tendencia subyacente de la, 18.8, 44.25ss; n.19, M.44; 148.28ss, 148.34ss. Ver también: ofuscación, delirio; corrupciones, contaminaciones.
- Iluminación (*sambodhi*), 1.171ss, 3.8, 12.23, 16.26, 26.15ss, 36.31, 53.19, 83.21, 139.5; dicha de la, 66.21, 122.3, 139.9

- Impedimentos, obstáculos (*nīvaraṇa*), 10.36; n.26, M.10; 23.4, 27.18, 43.20, 51.19, 54.6, 99.15, 107.9, 125.21, 151.10; con símiles, 39.13
- Imperfecciones, impurezas (*upakkilesa*), 7.3, 14.2, 128.27
- ‘Impermanencia’, ver: transitoriedad, temporalidad.
- Imperturbable (*āneñja*), 66.25ss, 105.10; n.6, M.105; 106.3ss, 122.9ss; n.9, M.122
- Imposibilidades (*aṭṭhāna*), 115.12ss
- Impureza (*sankilesa*), ver: contaminación, mancha.
- Inclinación de la mente (*cittuppāda*), 8.13ss; n.11, M.8; 114.8
- Individualidad (*attabhāva*), 114.11
- Inercia (*duṭṭhulla*), 128.21
- Infierno (*niraya*), 12.21, 12.36ss, 13.15, 50.22ss, 57.3, 57.5, 57.8, 86.17, 97.6ss, 97.30, 129.7ss, 130.2, 130.10ss. Ver también: ojo divino; reaparición: en mal destino.
- Influencia (*mahesakkhatta*), 135.12
- Inmortal, lo (*amata*), 26.12, 26.18, 26.20ss, 52.15, 64.9ss, 106.13; n.17, M.106. Ver también: Nibbāna.
- Inmundicia (*asubha*), 10.10, 50.18, 62.22, 118.14, 119.7
- Insolencia (*palāsa*), 3.10, 7.3ss, 15.3ss, 40.3, 40.7, 104.7
- Inspiración (*veda*), 7.8; n.8, M.7; 33.23, 48.14, 99.21
- Intención (*sankappa*): correcta, 60.11ss, 78.9, 78.13, 117.12ss; nn.9–10, M.117; 141.25, 149.10; incorrecta, 60.8ss, 78.9, 78.12, 117.11.
- Investigación de estados (*dhammavicaya*), 117.8, 118.31. Ver también: factores de la iluminación.
- Ira (odio, mala voluntad, enojo) (*kodha, kopa*), 3.9, 5.10ss, 7.3, 15.3, 16.7, 21.2, 23.4, 40.3, 40.7, 54.4, 54.12, 67.16, 104.6, 135.9, 140.28. Véase también: odio; mala voluntad.
- Jainistas. Ver: Nigaṇṭhas
- Jhānas, 6.9, 8.4ss, 13.32ss, 30.13ss, 45.7, 51.20ss, 53.18, 59.7, 107.10, 113.21ss, y la iluminación del Buda, 4.22ss, 36.31, 36.34ss; como base para el conocimiento introspectivo, 52.4ss; n.3, M.52; 64.9ss; n.7, M.64; 111.3ss; como venderle los ojos a Māra, 25.12ss, 26.34ss; como dicha de la renuncia, etcétera, 66.21; n.10, M.66; 139.9; como frutos de la vida santa, 76.43ss, 79.37ss, 101.38ss; como meditación elogiada por Buda, 108.27; como objetos de apego, 66.26ss; como concentración correcta, 141.31; como estados sobrehumanos, 31.10ss, 65.16ss; como las huellas del Tathāgata, 27.19ss; primer, 36.31, 43.18ss, 44.28, 78.12, 111.3ss; cuarto, 43.26, 44.28, 66.25, 111.9ss; segundo, 78.13, 111.5ss; tercer, 111.7ss; con símiles, 39.15ss, 77.25ss, 119.18ss.
- Joya, tesoro de la, 129.38

Kamma (Skt., karma); como ley, M.57, M.135; y renacimiento, M.37, M.41, M.120, M.136, 39.20, M.129, M.130Ver: Subt. 12, Int. Kasiṇas, 77.24; n.8, M.77; 102.3; n.4, M.121; n.2, M.127

Lamentación (*parideva*), 141.15. Ver también: sufrimiento.

Lenguaje (*vācā*): cinco cursos de, 21.11ss; del Tathāgata, 58.8; recto, 60.11ss, 117.18ss; n.11, M.117; 139.10ss, 141.26; incorrecto, 60.8ss, 117.17

Lenguaje insulso, inútil (*kathā*): 76.4, 77.4, 78.3, 79.5, 122.12; adecuado, 26.4, 43.14, 122.12, 122.20. Ver también: chismorreos.

Lenguaje malicioso (*pisuṇā vācā*), 4.9, 54.4, 54.9, 114.6; abstención de, 27.13, 41.13, 51.14, 114.6

Lenguaje rudo (*pharusā vācā*), 41.9, 114.6; abstención de, 27.13, 41.13, 51.14, 114.6

Liberación inmensurable de la mente (*appamāṇacetovimutti*), 43.30ss, 43.35; n.26, M.43; 127.4ss.

Liberado en ambos sentidos (*ubhatobhāgavimutta*), 65.11, 70.15; n.7, M.70

Liberado por la fe (*saddhāvimutta*), 65.11, 70.19, n.11, M.70

Liberado por la sabiduría (*paññāvimutta*), 65.11, 70.16; n.8, M.70

Liberación (*vimokkha*): ocho, 77.22; n.4, M.77; 137.26; inmaterial, 6.10, 69.18, 70.15ss; noble, 106.13; perpetua, 29.6; n.4, M.29; suprema, 44.28, 137.13; mediante el no apego, 102.25.

Liberación (*vimutti*), 22.29, 24.2, 32.7, 37.8, 38.41, 44.29, 74.12, 90.12, 109.18, 118.41ss, 147.10, 148.41, 149.11, 151.20; mediante sabiduría (*paññāvimutti*), 6.19, n.9, M.6, 12.36, 12.42, 38.40, 40.14, 41.43, 43.14, 53.22, 54.24, 71.9, 73.24, 77.36, 78.11, 108.23, 119.42, 120.37, 146.13; de la mente (*cetovimutti*), 6.19; n.9, M.6; 12.36, 12.42, 25.9; n.2, M.25; 38.40, 40.14, 41.43, 43.14, 43.26ss; n.24, n.31, M.43; 52.3ss, 53.22, 54.24, 64.16; n.11, M.64; 71.9, 73.24, 77.36, 78.11, 108.23, 119.42, 120.37, 122.4; n.6, M.122; 127.4ss, 146.13; perpetua (*asamaya*), 29.6; n.4, M.29; 122.4; inquebrantable (*akuppa*), 26.18, 26.30, 29.7; n.5, M.29; 30.23, 43.35ss; con símil, 39.21, 77.36. Ver también: conocimiento de la destrucción de las corrupciones; liberación.

Litigio (*adhikaraṇa*), 65.22s., 104.12ss; n.7, M.104

Locura (*amūlha*), 104.17

Logro de fruición (*phalasamāpatti*), n.9, M.6; n.7, M.14; n.5, M.29; n.22, n.31, M.43; n.14, M.44; n.11, M.65; n.3, M.75; n.34, M.102; n.4, M.107; n. 1, M.121; n.20, M.140

Lugar de descanso (*senāsana*), 2.15, 77.8ss, 114.43. Ver también: reclusión.

Lujuria (*rāga*), 1.75ss, 5.6ss, 11.5, 16.8ss, 43.35ss, 45.6, 48.8, 62.22, 67.19, 140.28, 148.34ss, 149.3, 150.4ss, 151.3ss; tendencia subyacente de, 44.25s; n.17, M.44; 148.28ss. Ver también: anhelo; codicia; deleite; deseo sensual; pasión.

Majjhima Nikāya, ver: Subt. 1, Intr.

Mala voluntad (*byāpāda*), 2.20, 7.3; n.26, M.10; 19.4, 33.6, 33.19, 40.3, 41.10, 48.8, 55.7, 64.2ss, 108.26, 114.7ss, 140.28; abandono de la, 27.18, 39.13, 40.7, 41.14, 51.19, 62.18, 114.7ss, 140.28. Ver también: ira; aversión; odio; enojo; impedimentos, obstáculos.

Mal carácter (*tassapāpiyyāsika*), 104.19

Malsano, insano (*akusala*), 8.15, 9.3ss, 18.8, 19.7, 20.3ss, 21.8, 39.23ss, 60.7ss, 61.9ss, 70.7ss, 73.3ss, 77.16, 78.9ss, 88.10ss; n.2, M.88; 101.27, 106.2ss, 114.5ss, 117.35ss, 122.22ss; raíz de lo, 9.5

Manchas, ver: corrupciones, conocimiento de la destrucción de las corrupciones.

Matar (*pāṇātipāta*), 41.8, 51.9ss, 54.4, 54.6, 55.12, 114.5, 135.5; abstención de, 27.13, 41.12, 51.14, 114.5, 135.6; resultado kármico de, 135.5ss.

Maligno. Ver índice de nombres propios, Māra

Malos deseos (*pāpicchā*), 5.10ss, 15.3ss, 40.3, 40.7, 104.10

Mayordomo, tesoro del, 129.40

Meditación, 6.2, 32.12, 36.21ss, 50.13, 62.8ss, 108.27. Ver también: concentración; conocimiento; jhanas; conciencia; serenidad. Ver: Subt. 9, Int.

Memoria, recolección, atención plena (*satī*), 104.16

Mensajeros divinos (*devadūta*), 83.4, 130.4ss

Mentalidad (*nāma*), 9.54

Mentalidad-materialidad, mente-materia (*nāmarūpa*), 56, 9.53ss; n.16, M.9; 38.17ss, 109.9; n.6, M.109; 115.11. Ver: Subt. 18, Int.

Mente (*citta*): contemplación de, 10.32ss; nn.22–23, M.10; 62.28, 118.20, 118.26; desarrollo de la, 36.4, 36.9; diversidad de la, 78.10ss; equipamiento de la, 99.21; mente superior, 20.2ss; dominio sobre la, 32.9; purificación de la, 24.9ss. Ver también: liberación, de la mente; imperfecciones; inclinación de la mente; comprensión, de la mente de los demás.

Mente (*mano*): y conciencia, 28.37; y facultades de los sentidos, 43.10, 43.21; n.16, M.43. Ver también: bases; conducta; facultades, sensoriales; restricción, de las facultades.

Miedo (*bhaya*), 4.4ss, 4.20, 6.8, 67.14ss, 115.2, 119.34, 128.19

Miedo a hacer algo malo (*ottappa*), 39.3; n.2, M.39; 53.13

Modo de vida, medio de subsistencia (*ājīva*), 4.7, 39.7, 104.5; recto, 117.30ss, 141.28; incorrecto, 117.29. Ver también: Noble Óctuple Sendero.

- Monarca que hace girar la rueda de la ley (*cakkavattī rājā*), 91.5, 92.10, 115.14ss, 129.33ss.
- Moradas divinas (*brahmavihāra*), n.13, M.7; n.10, M.50; 83.6ss.
Ver también: alegría apreciativa; compasión; ecuanimidad; benevolencia amorosa.
- Moradas Puras (*suddhāvāsa*), 12.57ss. Ver también: no retornante (*anāgāmi*).
- Muerte (*maraṇa*), 9.22, 26.9, 130.8, 141.13; en *La disciplina del noble*, 105.22; reino de la, 33.3, 33.5
- Mujeres, 67.19, 68.2ss, 73.11ss, 115.15
- Nacimiento (*jāti*), 9.25ss, 26.6, 38.17ss, 115.11, 130.4, 141.11
- Nacimiento inferior, 129.25, 135.15
- Nada, base de la (*ākiṇcaññāyatana*), 1.17, 8.10, 26.15; n.6, M.26; 30.19, 31.16, 43.10, 59.13, 66.32, 102.4, 105.12, 140.21ss, 143.12; y vacuidad, 121.8; como base para la comprensión introspectiva, 52.14, 64.15, 111.15ss; como venderle los ojos a Māra, 25.18, 26.40; liberación de la mente a través de, 43.30, 43.32, 43.36; n.28, M.43; camino hacia la, 106.6ss; n.8, M.106
- Necio (*bāla*), 33.5, 115.2, 129.2ss.
- Negligencia (*pamāda*), 3.15, 7.3ss, 25.8ss, 29.2ss, 37.11, 130.4ss.
- Nibbāna, 1.26, 12.36, 26.12, 26.19; n.31, M.43; n.22, M.44; 75.19ss, 83.21, 102.23ss, 140.26; n.17, n.19, M.140; como Inmortal, 26.12, 26.18, 64.9ss; n.17, M.106; como objetivo, 22.20, 24.10, 35.26, 44.29; logro de, 11.17, 26.18, 26.30, 37.3; n.18, M.60; n.8, M.64; 106.10ss, 107.12ss, 113.29, 140.22; aquí y ahora, n.20, M.1; 102.2; n.16, M.102; persona con intención de, 105.16ss, 105.23.
Ver: Subt. 6, Int.
- Nigaṇṭhas, 14.15ss, 56.11ss, 101.2ss, 101.22. Ver también: *Índice de nombres propios*, Nigaṇṭha Nātaputta; Jainas.
- Nihilismo (*natthikavāda*), 60.5ss; n.7, M.60; 76.7ss. Ver también: nociones erróneas.
- Ni percepción ni no-percepción (*nevasaññānāsaññāyatana*), 1.18, 8.11, 26.16, 30.20, 31.17, 59.14, 66.33, 105.14, 140.21ss, 143.12; y la vacuidad, 121.9; como base para la introspección, 111.17; como venderle los ojos a Māra, 25.19, 26.41; mejor objeto de apego, 106.11; camino a la, 106.9
- Noble (*ariya*), 22.35, 39.28, 137.21ss, 152.11ss.
- Noble discípulo (*ariyasāvaka*), 2.9ss, 14.4, 36.9, 46.4, 64.6, 115.12; n.9, n.11, M.115; y noción de la personalidad, 22.16, 44.8, 109.11, 131.9, 138.21; siete conocimientos del, 48.8ss. Ver también: discípulo en entrenamiento superior.

Noble Óctuple Sendero (*ariya aṭṭhaṅgika magga*), 9.11, 19.26, 33.24, 44.5, 44.9ss, 77.21, 83.21, 103.3, 104.5, 115.13, 126.14, 149.10; n.4, M.149; 151.18; como vía media, 3.8ss, 139.5; como forma de acabar con el sufrimiento, 9.18, 141.23; análisis detallado, 117.3ss, 141.23ss.

Noble silencio (*ariya tuṇhībhāva*), 26.4

Noble verdad, segunda, ver: Subt. 7, Int.

Nociones (*ditṭhi*), 11.6ss, 22.24, 74.4; adherencia a, 8.12ss, 15.3ss, 15.6ss, 38.14, 74.6ss, 103.10ss, 104.11; de sí mismo, 2.8; n.10, M.2; 8.3; n.2, M.8; 11.9ss, 22.15ss, 22.20ss, 22.23, 22.25; n.9, M.22; 44.7, 102.2ss, 102.14ss, 109.10, 131.8, 138.20; del mundo, 8.3, 48.8, 102.14ss; perniciosas, 22.2ss, 38.2ss, 49.2, 93.18; purificación de la, 24.9ss; especulativas, 25.10, 63.2ss, 72.3ss.; maraña de las, 2.8, 72.14; incorrectas, 40.3, 40.7, 41.10; n.1, M.41; n.4, M.56; 57.3, 57.5; n.2, M.57; 60.8ss, 104.10, 114.10, 117.5

Noción correcta, Ver: comprensión correcta.

No crueldad (*avihiṃsā*), 8.12; n.9, M.8; 19.10, 114.8ss, 135.8. Ver también: intención de; pensamiento de.

No identificación (*atammayatā*), 47.13; n.7, M.47; 78.11, 113.21ss; n.3, M.113; 137.20; n.11, M.137

No mala voluntad (*abyāpāda*), 19.9, 114.8ss. Ver también: intención; pensamiento de.

No percepción (*asaññā*), 102.5ss, 102.9

No yo (*anattā*), 27ss, 8.3; n.4, M.148; agregados como, 22.16, 22.26ss, 22.40, 35.4, 35.20, 35.24ss; n.6, M.35; 62.3, 109.13, 109.16; todas las cosas como, 35.4, 115.12; elementos como, 28.6ss, 62.8ss, 112.8, 140.4ss; experiencia sensorial como, 144.9ss, 146.6ss, 147.3ss, 148.10ss. Ver: Subt. 4, Int.

Nutrimiento (*āhāra*), 9.10ss, n.7, M.9; 38.9ss, 38.15s., n.6, M.38; 50.18

Objetivo, meta (*niṭṭhā*), 11.5

Objetos mentales (*dhammā*), 10.36ss, 118.27. Ver también: bases

Obstáculos, ver: impedimentos.

Obstinación (*thambha*), 3.13, 7.3ss, 15.3ss, 135.15

Óctuple Sendero equivocado, incorrecto 19.26, 117.35, 126.9

Odio (dosa), 1.99ss, 3.8, 9.5, 11.5, 14.2, 43.35ss, 45.6, 73.4, 95.18, 140.28, 150.4ss, 151.3ss. Ver también: aversión, enojo, ira; mala voluntad; avaricia.

Ofensa (*āpatti*), 5.10ss, 48.11, 65.23ss, 103.9ss, 104.16ss, 105.22

Ofuscación, confusión, delirio (*moha*), 1.123ss, 9.5, 11.5, 14.2, 36.46ss, 43.35ss, 45.6, 73.4, 95.19, 140.28, 150.4ss, 151.3ss. Ver también: ignorancia.

Oído divino (*dibbasota*), 6.15, 12.7, 73.20, 75.6, 77.32, 108.19, 119.38

- Ojo divino (*dibbacakkhu*), 4.29, 6.18, 27.24, 32.6, 36.40, 51.25, 71.8, 73.23, 76.48, 79.7ss, 79.42, 108.22, 119.41; y el conocimiento de Buda sobre la retribución kármica, 12.37ss, 130.2; y teorías del renacimiento, 136.9ss; con símil, 39.20, 77.35, 130.2
- Omnisciencia (*sabbaññutā*), 14.17, 71.5; n.3, M.71; 76.21ss, 79.6, 90.5ss
- Opinión mayoritaria (*yebhuyyasikā*), 104.15
- Origen (*samudaya*): de identidad, 44.3, 148.16ss; del sufrimiento, 29ss, 9.16, 28.28, 38.17, 38.30, 75.24, 115.11, 138.3, 141.21, 145.3. Ver también: origen dependiente; Cuatro Nobles Verdades.
- Origen y cese del sufrimiento, Subt. 5, Int.
- Originación (origen) dependiente, surgimiento condicionado (*paṭicca samuppāda*), 1.171; n.29, M.1; 11.16, 38.9ss, 38.16ss; n.9, n.13, M.38; 75.24ss, 98.13, 115.11; n.2, M.148; como el Dhamma, 28.28, 79.7; difícil de ver, 26.19
- Pāli (pronunciación), ver: Subt. 20, Int.
- Paccekabuddha, n.13, M.43; 116.3ss; n.3, M.116; 142.5ss.
- Paribbājaka (asceta errante). Ver: Subt. 13, Int.
- Pasión, ver: lujuria.
- Pereza y letargo (*thīnamiddha*), n.26, M.10; 48.8, 108.26, 128.18; abandono de, 27.18, 39.13, 51.19. Ver también; impedimentos, obstáculos.
- Persona (hombre) falsa(o) (*asappurisa*), 110.3ss, 113.2ss.
- Pesar (*soka*), 26.10, 141.14. Ver también: tristeza.
- Poder espiritual, bases para (*iddhipāda*), 16.26, 77.17, 103.3, 104.5, 118.13, 149.10, 151.14
- Pātimokkha, 6.2, 53.7, 104.5, 108.10. Ver también: virtud.
- Pavāraṇā, invitación (una ceremonia del retiro de lluvias), 118.3
- Paz (*upasama, santi*), 8.8ss, 26.15ss, 26.19, 40.13, 64.9ss, 75.18, 83.21, 102.25; bienaventuranza de la, 66.21, 122.3, 139.9; fundamento de la, 140.28
- Pensamiento aplicado (*vitakka*), 43.19s., 44.15. Véase también Jhāna
- Placeres sensoriales (*kāma*), 19.26, 22.9; n.4, M.22; 76.51, 106.2ss, 125.7, 139.3; ramas (o cuerdas) de (*kāmaguṇa*), 13.7, 23.4, 25.7, 26.31, 38.29, 59.6, 66.18, 67.18, 75.9ss, 80.12, 99.16, 105.7, 122.14ss, 139.9, 151.9; peligro en los, 13.8ss, 14.4, 22.3, 45.3, 54.15ss, 75.16ss; comprensión completa de, 13.7ss; mala conducta respecto a, 41.8, 41.12, 114.5; símiles para, 19.26, 22.3, 54.15ss, 75.13ss. Ver también: placer; sensorial; deseo sensorial.
- Percepción (*saññā*), 1.3ss; n.5, M.1; 18.4, 18.8, 18.16; n.6, M.18; 43.8ss, 75.16, 78.12ss, 102.4, 102.6, 102.9, 106.2ss, 114.9, 152.11; agregado de la, 28.28, 109.8ss; y vacuidad, 121.4ss; no yo, 35.17

- Persona auténtica (hombre, persona verdadero(a)) (*sappurisa*), 110.14ss, 113.2ss.
- Persona común (*puthujjana*), 1.3ss; n.4, M.1; 2.5ss, 24.13, 36.8, 46.3, 64.5; n.6, M.66; 115.12; n.11, M.115; 137.14, 142.5ss; y noción de identidad, 22.15, 44.7, 109.10, 131.8, 138.20
- Personas (*puggala*): cuatro clases, 5.2; n.1, M.5; 51.5ss, 66.13, 136.8; siete clases, 70.14ss; dos tipos, 114.48
- Perturbable (*iñjita*), 66.22ss.
- Pesar (*domanassa*), 13.9ss, 22.18, 22.20, 36.8, 38.30, 44.28, 87.3, 129.3ss, 137.8, 137.12ss, 140.10, 141.17. Ver también: sufrimiento.
- Placer, felicidad (*sukha*), 7.8, 40.8, 62.27, 118.19, 139.9; gradación de, 59.7ss; en jhāna, 39.15ss, 43.19ss, 77.25ss, 119.18ss; no sensorial, 14.4, 36.32, 68.6, 75.10, 75.12, 80.13ss, 102.19ss; sensorial, 13.7, 59.6, 66.19, 80.13, 139.9; ¿Se puede ganar mediante el dolor?, 14.20, 85.9ss, 101.27. Ver también: sensación; alegría; placeres sensoriales.
- Planos de liberación, cuatro. Ver: Subt. 10, Int.
- Pobreza (*dāliddiya, niddhanatta*), 129.25, 135.13
- Poderes (*bala*), 77.19, 103.3, 104.5, 118.13, 149.10, 151.16
- Poder sobrenatural (*iddhi*), 6.14, 11.6, 37.11, 56.13, 73.19, 77.31, 108.13, 119.37; n.9, M.152. Ver también: Buda: poderes sobrenaturales.
- Posibilidades (*tḥāna*), 115.12ss.
- Posiciones de los seres (*sattapada*), 137.9ss, 137.16
- Posturas (*iriyāpatha*), 4.20, 10.6, 119.5, 122.11
- Prácticas ascéticas, 5.29, 32.7, 40.5ss, 77.9, 113.12ss, 124.9ss.
- Proliferación (*papañca*), 11.5; n.4, M.11; 18.8, 18.16; n.6, n.9, M.18
- Purificación (*visuddhi*): en cuatro castas, 90.17, 93.4ss; de ofrendas, 1429ss; siete etapas de, 24.9ss; n.5, M.24; teorías de, 12.52ss.
- Raíz (*mūla*): de todas las cosas, 1.2; n.3, M.1; de disputas, 104.6; de lo malsano, 9.5; de lo sano (o saludable), 9.7. Ver: *Mūlapariyāya sutta*, M.1.
- Razonamiento (*takka*), 76.27ss, 95.14ss, 100.7, 102.15ss
- Reaparición (*upapatti*), 45ss, 57.8, 68.8ss; n.15, M.115; mediante aspiración, 41.15ss, 120.2ss; en un mal destino, 4.29, 7.2, 12.37ss, 13.15, 40.3, 41.4ss, 45.3, 45.5, 46.14ss, 50.13, 57.3, 57.5, 60.9ss, 84.6, 110.13, 115.17, 129.6, 130.2ss, 135.5ss, 136.8ss; n.6, M.136; en un destino feliz, 4.29, 7.2, 12.40ss, 41.4ss, 45.6ss, 46.16ss, 50.17, 60.12ss, 84.7, 110.24, 115.17, 127.9, 129.31, 135.6ss, 136.8ss; de la persona liberada, 72.16ss, 120.37. Ver también: acción; ojo divino.

- Reclusión, ver: aislamiento, lugar de descanso; restricción sensorial.
- Recluido (*samaṇa*), 11.2ss; n.1, M.11; 27.7, 39.2ss, 39.23, 40.2ss, 84.9, 89.17. Ver también: bhikkhu; reclusos y brahmanes. Ver: Subt. 13, Int.
- Reclusos y brahmanes (*samaṇa brāhmaṇa*), 4.4ss, 4.21, 35.24, 38.24, 46.22, 48.10, 61.18, 88.8ss, 89.10, 89.12, 117.37, 121.13, 150.4ss, 151.21; y óctuple sendero, 126.9, 126.14; y comprensión total, 11.10ss, 13.17, 13.31, 13.38; y Māra, 25.8ss, 26.32ss, 34.3, 49.5; y placeres sensoriales, 13.17, 25.8, 36.17, 45.3, 75.18; capacidad de iluminación, 36.17ss; diversidad entre, 100.7; nociones de los, 11.6ss, 12.52ss, 60.5ss, 102.2ss, 136.9ss. A lo largo de la obra se adoptó la transliteración '*samaṇas* y brahmanes'. Ver: Subt. 13, Int.
- Recuerdo de vidas pasadas (*pubbenivāsānussati*), 4.27, 6.12, 27.23, 36.38, 51.24, 71.7, 73.22, 76.47, 79.7ss, 79.41, 101.42, 108.21, 119.40; con símil, 39.19, 77.34
- Reconocido (*viññāta*), 1.22, 22.15ss, 112.3ss.
- Refugio, yendo por (*saraṇagamana*), 4.35, 7.21, 27.27, 30.24, 41.44, 54.26, 56.15, 73.15, 74.16, 84.10, 85.61, 91.37, 94.32, 142.4
- Refulgencia en torrentes, devas de (*ābhassarā devā*), 1.11; n.12, M.1; 49.10, 49.19
- Reglas y observancias (*sīlabbata*), 2.11, 9.34, 11.10ss, 64.3
- Reino animal (*tiracchānayoni*), 12.36, 12.38, 57.3, 97.30, 129.18ss, 130.2
- Reinos inmatrimiales (*āruppa*), n.16, M.1; 60.29ss; nn.14–16, M.60
- Renacimiento, ver: Subt. 12, Int.
- Renacimiento (en posición elevada), 129.48, 135.16
- Renuncia (*cāga*), 140.27. Ver: desprendimiento, generosidad.
- Renuncia (*nekkhamma*), 19.8; n.4, M.70; 125.7, 137.11, 137.13, 137.15; bienaventuranza de la, 66.21, 122.3, 139.9. Ver también: salir (de la vida hogareña a la vida sin hogar); intención de; pensamiento de.
- Repeticiones (en el Canon Pāli). Ver: Subt. 15, Int.
- Resentimiento (*upanāha*), 3.9, 7.3ss, 15.3ss, 40.3, 104.6
- Resistencia (*adhivāsana*), 2.18, 119.35, 125.30
- Resolución, ver: determinación.
- Resplandor contaminado, devas de (*sankiliṭṭhābhā devatā*), 127.9ss.
- Resplandor inmensurable, devas de (*appamāṇābhā devā*), 127.9
- Resplandor limitado, devas de (*parittābhā devā*), 127.9
- Resplandor puro, devas de (*parisuddhābhā devatā*), 127.9ss.
- Restricción (*saṃvara*): en las seis bases sensoriales, 105.28ss; de las facultades de los sentidos, 2.12; n.15, M.2; 27.15; n.4, M.27; 33.20, 39.8, 51.16, 53.8, 69.10, 75.8, 107.4, 125.16; de corrupciones, 2.2ss.

Restricción sensorial (*indriya samvara*), ver: facultades sensoriales; facultades espirituales.

Riqueza, 96.10ss, 135.14

Rivalidad (*sārambha*), 3.13, 7.3ss.

Ronda de nacimientos (*saṃsāra*), n.20, M.9; 12.57, 22.32, 38.2s Ver también: reaparición.

Rugido del león (*sīhanāda*), 11.2; n.1, M.11; 12.9

Ruina del alumno (*antevāsūpaddava*), 122.23

Ruina del Maestro (*ācariyūpaddava*), 122.22

Sabiduría (*paññā*): 4.19, 24.2, 32.7, 43.2ss, 43.5ss, 43.11ss; n.2, nn.5-6, M.43; 44.11, 53.17; n.5, M.53; 69.16, 70.18, 77.13, 85.58, 90.10, 106.3ss, 111.2, 117.8; n.5, M.117; 135.18, 140.13ss; fundamento de la, 140.25; lucidez de la, 12.62, 27.2, 99.30; noble, 12.56, 23.4, 105.27, 140.25, 146.12. Ver también: comprensión correcta; noción correcta.

Salir (de la vida hogareña a la vida sin hogar) (*pabbajjā*), 7.22; n.18, M.7; 27.7, 27.12, 39.2, 40.2, 40.13ss, 51.13, 57.14ss; n.10, M.57; 73.15ss, 75.26ss, 82.6ss, 83.4ss, 112.12; n.14, M.122; por fe, 5.32, 29.2, 30.8, 67.16ss, 68.5, 107.15; sin fe, 5.32, 107.15; razones para salir, 82.29ss.

Salud, 65.2, 70.4, 75.19ss, 85.58, 90.10, 135.8

Samaṇas, ver: Reclusos, Reclusos y brahmanes. Ver: Subt. 13, Int.

Sāmaññaphala Sutta, n.8, M.56; n.3, nn.12-13, M.60; n.3, n.5, n.8, M.76

Samṣāra. Ver: ronda de nacimientos.

Saṅgha, 7.7, 52.16, 65.30ss, 67.7ss, 69.3ss, 108.7ss, 118.8ss; obsequios al, 142.2, 142.7ss; n.2, nn.12-13, M.142; armonía en el, 103.4ss, 104.5ss; practicando el buen camino, 27.3ss, 27.26, 47.14ss, 51.1ss, 89.10ss. Ver también: Bhikkhu; Bhikkhunī(s).

Saṅkhāra. Ver: Subt. 17, Int.

Sano, saludable (*kusala*), 8.13, 8.15, 9.6, 19.7, 20.3, 21.8, 26.15, 60.10ss, 61.9ss, 70.7ss, 73.3ss, 76.43ss, 77.16, 78.9ss, 88.14ss, 96.13, 99.4, 99.8ss, 99.21, 101.27, 114.5ss, 117.35ss, 122.18; raíz de lo, 9.7

Seguidor del Dhamma (*dhammānusārin*), 22.46; n.27, M.22; 34.10, 65.11, 70.20; n.12, M.70

Seguidores laicos (*upāsaka*, *-ikā*), 51.4, 68.18ss, 73.9ss, 77.6, 143.15. Ver también: refugio, buscar.

Señor Supremo (*abhibhū*), 1.14; n.15, M.1; 49.22

Sed (*taṇhā*), ver: anhelo.

Seguidor de la fe (*saddhānusārin*), 22.46; n.27, M.22; 34.10, 65.11, 70.21; n.12, M.70

- Seguridad respecto a la esclavitud (*yogakkhema*), 1.27, 16.26, 17.3, 26.12, 26.18, 37.2ss, 52.3ss, 53.19
- Sensación (*vedanā*), 9.41ss, 18.16, 43.7, 43.9; n.7, M.43; 44.22ss, 59.3ss; n.2, M.59; 74.10, 143.9, 148.8; agregado de, 28.28, 109.8ss; y crecimiento hacia lo sano, 70.7ss; y tendencias subyacentes, 44.25ss, 148.28ss; contemplación de, 10.32ss; n.20, M.10; 37.3, 51.3ss, 74.11, 118.25, 125.22ss, 140.19; dependiente del contacto, 18.16, 28.8, 38.17ss, 109.9, 140.19; n.4, M.146; 148.28ss.; comprensión completa de la, 13.32ss; transitoria, 146.9ss; en arahant, 140.23ss.; en noble discípulo, 36.9, 38.40; en persona común, 36.8, 38.30; en reinos de renacimiento, 12.37ss, 57.8ss; en el Tathāgata, 123.22; teoría de Nigaṇṭhas respecto a, 101.12ss; no yo, 35.16, 148.10ss. Ver también: agregados.
- Sentido (sensorialmente) (*muta*), 1.21, 22.15ss, 112.3ss.
- Serenidad (*samatha*), 6.3, 32.5, 43.14, 48.9, 73.18, 149.10, 149.11, 151.19. Ver también: concentración; jhāna
- Servicio (*paricariya*), 96.3
- Ser (*bhava*), 1.171; n.29, M.1; 9.29ss, 38.17ss, 43.15, 49.27ss; cese del, 60.32ss; renovación del, 26.18, 43.16ss, 123.20. Ver también: corrupciones, contaminaciones.
- Seres (*bhūta*), 1.7, 49.15
- Serpiente Nāga, 23.4
- Siete cuerpos, doctrina de los, 76.16ss.
- Sin deseos (*appaṇihita*), 44.20
- Signo (*nimitta*): cinco, 20.2ss; de belleza, 5.6ss; de concentración, 36.45; n.13, M.36; 122.10; del objeto de los sentidos, 122.10
- Sin signo (*animitta*): concentración, 121.10ss; n.6, M.121; contacto, 44.20; liberación de la mente, 43.28ss, 43.34, 43.37; n.22, n.30, M.43
- Sobreestimación (*adhimāna*), 105.5
- Sufrimiento (*dukkha*), n.29, M.1; 2.8, 10.2, 11.7ss, 13.8ss, 22.38, 29.2ss, 30.8ss, 35.21, 67.17ss, 68.5, 77.14, 87.3ss, 101.23, 136.2, 136.6, 138.3, 139.4, 139.13, 145.3ss, 149.3; como noble verdad, 2.11, 9.15, 10.44, 28.3, 141.10ss; fin del, 2.22, 12.2, 12.26, 14.17, 20.8, 48.6ss, 144.11, 148.28ss. Ver también: Cuatro Nobles Verdades; transitoriedad; no yo.
- Suicidio, 144.5ss
- Tathāgata, 1.147ss, 11.14, 19.26, 47.16, 55.7ss, 58.8, 58.11, 72.15, 72.20; n.6, M.72; 88.13, 88.17, 101.46, 102.4, 105.27, 107.3, 107.14, 142.5ss; morando en la vacuidad, 121.2, 122.6; después de la muerte, 25.10, 63.2ss, 72.9ss, 72.20; n.2, M.72; aparece en el mundo, 27.11, 51.12; huellas del, 27.19ss; libre de corrupciones,

- 36.47, 49.30, 68.7; intrepideces, 12.22ss; investigación del, 47.4ss; poderes del, 12.9ss; maravillosas cualidades del, 123.2ss, 123.22.
Ver también: Buda.
- Tendencias subyacentes (*anusaya*), 9.8ss, 18.8, 32.4, 44.25ss; n.16, M.44; 64.3, 64.6; n.3, M.64; 148.28ss.
- Terminología, cambios de (en traducción del pāli), ver: Subt. 21, Int.
- Tesoro de la mujer, 129.39
- Tesoro de la rueda, 129.34ss.
- Tesoro del caballo, 88.18, 129.37
- Tesoro del elefante, 88.18; 129.36
- Testigo corporal (*kāyasakkhin*), 65.11, 70.17; n.9, M.70
- Titanes (*asura*), 37.8
- Todo, (o el), (*sabba*), 1.2, 1.25; n.3, n.19, M.1; 37.3, 49.23ss.
- Tomar lo que no se da (*adinnadāna*), 41.8, 54.4, 54.7, 114.5; abstención de, 27.13, 41.12, 51.14, 114.5
- Torturas, 13.14, 129.4, 130.7
- Tradición oral (*anussava*), 76.24ss, 95.14ss, 100.7, 102.15ss.
- Tranquilidad (*passaddhi*), 7.8, 40.8, 118.34. Ver también: factores de la iluminación.
- Transitoriedad, temporalidad, 'impermanencia' (*aniccatā*), 22.22, 28.8, 35.4, 50.18; contemplación de la, 52.4ss, 62.23, 62.29, 64.9ss; n.7, M.64; 106.5, 118.21, 121.11; en el cuerpo, 23.4, 28.7ss, 74.9, 77.29; en las sensaciones, 13.36, 37.3, 74.11, 140.19, 146.9ss; en la experiencia sensorial, 137.11ss, 144.6ss; sufrimiento, no yo, 22.26, 35.20; n.2, M.37; 109.15, 146.6ss, 147.3ss.
- Trascendencia, bases para la (*abhibhāyatana*), 77.23; nn.5–7, M.77.
- Treinta y tres, devas de los (*tāvatiṃsā devā*), 12.29ss, 31.21, 37.6, 41.19, 75.11, 83.13, 90.14, 97.30, 120.7, 134.2; n.2, M.134
- Tristeza, ver: pesar.
- Túnica (*cīvara*), 2.13, 77.8ss, 114.41
- Unidad (*ekatta*), 1.23; n.18, M.1; 54.15, 54.21, 102.14, 137.19
- Uposatha, n.4, M.4; 83.3; n.4, M.83; 108.10, 118.3, 129.34
- Urgencia, sentido de (*saṃvega*), 28.10, 37.11
- Vacuidad (*suññatā*): permaneciendo en la, 121.2; n.1, M.121; 121.13, 122.6ss, 151.2ss; contacto, 44.20; liberación de la mente, 43.30, 43.33, 43.35ss; n.23, M.43; n.8, M.122; descenso a la, 121.4ss.; del yo (o del ser), 43.33, 106.7; nn.9–10, M.106
- Vanidad (*mada*), 3.15, 7.3ss.
- Vedas, 91.2; n.1, M.91; 93.3, 95.8
- Verdad (*sacca*), 54.4, 95.15ss, 99.21; fundación de, 140.26; en el habla, 27.13, 41.13, 47.14, 58.8, 114.6

Vergüenza (*hiri*), 39.3; n.2, M.39; 53.12

Vida corta, 135.5

Vida hogareña, 21.6, 27.12, 51.13, 82.4, 112.12, 119.4ss, 125.23, 137.10ss; jefe de familia, 54.3, 66.12, 67.18, 71.11ss; n.4, M.71; 75.11, 99.4ss, 99.20, 143.15

Vida larga, longevidad, 135.6

Vida santa (*brahmacariya*), 27.11ss, 37.2ss, 45.6, 51.12ss, 63.4ss, 68.5, 73.13, 82.4, 89.10, 100.7, 112.12, 148.2; fructífera, 76.34ss, 126.4, 126.14; objetivo de la, 24.10, 29.7, 30.23, 44.29, 79.37ss; mal dirigida, 12.44ss, 16.12; negaciones de la, 76.6ss; deshacer la, 122.24; sin consuelo, 76.20ss. Ver también; dhamma; dispensa, dispensación.

Vigilia (*jāgariya*), 39.10, 53.10, 69.12, 107.6, 125.18

Virtud (*sīla*), 6.2; n.1, M.6; 24.2, 32.7, 43.14, 44.11, 48.6, 53.7, 77.11, 78.11, 81.18, 104.21, 107.3, 108.14, 125.15, 142.3ss; complacencia con respecto a la, 29.3, 30.9; de un bhikkhu, 27.13, 51.14; purificación de, 24.9ss. Ver también: conducta.

Visión (*dassana*), 2.5ss

Visto (*ditṭha*), 1.19, 22.15ss, 112.3ss

Visuddhimagga, n.5, M.24

Vitalidad (*āyu*), 43.22; n.17, M.43

Vivienda en el bosque, 4.2ss, 5.29, 17.2ss, 32.7, 69.3ss, 77.9, 150.6.

Yo (*attā*), ver: no yo; nociones, del yo.

Yo, hacer; (fabricar, construir, formar el), (*ahankāra*), 72.15, 109.13, 112.11; n.6, M.112

Índice onomástico

A continuación, las referencias numéricas están indicadas por el número de *sutta*, un punto, y posteriormente el número de párrafo en el *sutta* referido. La abreviatura 'ss' escrita después de esos números indica 'y siguientes', y significa que el nombre propio es mencionado nuevamente en otra o más ocasiones, más adelante en el *sutta* referido.

A

Abhaya, Príncipe, 58.2; n.1, M.58

Abhiya Kaccāna, 127.13ss.

Acela Kassapa, 124.2ss.

Aciravata, novicio 125.2ss.

Aciravatī, río, 88.7; 88.19

Ajātasattu, Rey, 35.12; 88.1;
108.2

Ajita Kesakambalin, 30.2; 36.48;
n.3, M.76; 77.6

Ājāra Kālāma, 26.15; 26.22

Ambalaṭṭhikā, 61.2

Ānanda, 21; 18.22; 26.2;

32.1; 32.3; 36.3; 59.4ss;

64.4ss; 67.3ss; 68.2; 81.2ss;

83.2ss; 83.21; 85.7; 88.2ss;

104.3ss; 106.10ss; 108.1ss;

136.3ss; 143.3; 152.3ss;

y "Un apego afortunado",

132.2 y siguientes; según

lo aprendido, 32.4; sobre

la destrucción de las

contaminaciones, 52.1 y

siguientes; sobre el discípulo

en formación superior, 53.5

y siguientes; sobre *devas*,

90.14; sobre buena y mala

conducta, 88.8ss; sobre la

vida santa, 76.6 y siguientes;

sobre el bhikkhu ideal, 32.4;

sobre las cualidades del

Tathāgata, 123.2ss; preguntas

sobre elementos, 115.4 y

siguientes; preguntas sobre la

vacuidad, 121.2 y siguientes.

Anāthapiṇḍika, 23; 143.2ss

Anganos, 39.1; 40.1; 77.6

Aṅgulimāla, 86.2ss.

Anguttarāpanos, 54.1; 66.1; 92.1

Anuruddha, 31.2ss; n.1, M.31;

32.1ss; 32.6; 32.13; n.4,

M.32; 68.2; 127.2ss; 128.8ss;

n.4, M.128

Āpaṇa, 54.1; 66.1s; 92.1

Ariṭṭha, 22.2ss; n.4, M.22

Assagutta, n.5, M.79

Assaji (1), 35.3ss; n.2, M.35

Assaji (2), 70.4ss; n.2, M.70

Assalāyana, 93.3ss

Assapura, 39.1, 40.1

Aṭṭhakanāgara, 52.2

Avantiputta, Rey, 84.2ss.

B

Bāhukā, río, 7.19
 Baka Brahmā, 49.2ss., n.1, M.49
 Bakkula, 124.1ss
 Bālaka, 56.5
 Bālakaloṇakāra, 128.7
 Bosque de bambú, 24.1; 44.1;
 61.1; 69.1; 73.1; 77.1; 79.1;
 97.1; 108.1; 108.25; 124.1;
 125.1; 126.1; 136.1; 144.1;
 150.1
 Beluvagāmaka, 52.1
 Benarés, 26.24ss., 81.13ss., 94.1,
 141.1ss.
 Bhaddāli, 65.3ss
 Bhagga, país 15.1; 50.1; 85.1
 Bhaggava, alfarero, 140.1
 Bhagu, 68.2; 128.7
 Bhāradvāja, 98.3ss
 Bhesakalā, arboleda, 15.1, 50.1,
 85.1
 Bhūmija, 126.2ss.
 Bimbisāra, Rey Seniya, 14.20ss;
 95.9
 Bodhi, Príncipe, 85.2ss
 Brahmā Sahampati, 26.20ss;
 67.8ss; n.2, M.67.
 Brahmā Sanankumāra, 53.22;
 n.10, M.53
 Brahmāyu, 91.2ss

C

Camboya, 93.6
 Campā, 51.1
 Caṇḍalakappa, 100.2
 Candana, 134.2
 Cankī, 95.2; 98.2, 99.13
 Cātumā, 67.1
 Channa, 144.2ss
 Cūḷanāga, Tipiṭaka, n.10, M.148
 Cunda, novicio, 104.3ss.

D

Daṇḍapāni, el sakyano, 18.3ss,
 n.1, M.18
 Dasama, 52.2ss
 Devadaha, 101.1
 Devadatta, n.1, M.18; n.1, M29.
 29.1; 58.3
 Devala, el Oscuro, M. 93.18, n.6
 Dhammadinnā, n.1, M44, 44.1ss
 Dhānañjāni, 97.2ss
 Dhānañjāni, 100.2
 Dīgha Kārāyaṇa, 89.2; n.1, M89,
 89.8
 Dīghanakha, 74.1ss; n.1, M74,
 74.15
 Dīgha Parajana, 31.21
 Dīgha Tapassī, 56.2ss; 56.20ss
 Dummukha, 35.23
 Dūsī, n.1, M 50.8

E

Esukārī, 96.2ss

G

Gaggara, Lago, 51.1
 Gaṇaka Moggallāna, 107.1ss
 Ganges, Río, 21.16; 34.1ss; 64.8
 Gaya, 26.25
 Ghātā, el sakyano, 122.2
 Ghaṭikāra, 81.6ss
 Ghosita, parque de, 48.1; 76.1;
 128.1
 Ghoṭamukha, 94.2
 Gopaka Moggallāna, 108.4ss
 Gosinga, Bosque de, 31.2; 32.1
 Gran Bosque, 35.1; 36.1; 71.1;
 105.1
 Gulissāni, 69.2

H

Haliddavasana, 57.1

Hombres ciegos, arboleda de los,
23.1; 24.5; 147.2

Horner, I.B., n.2, M.4; n.10, M.26;
n.4, M.75; n.12, M.76; n.3,
M.79; n.2, M.131; n.5, M.138

I

Icchānangala, 98.1

Indra, 22.36. *Véase también*
Sakka

Isidatta, 89.18

Isigili, 14.5, 116.1ss

Isipatana, 26.26, 141.1ss

J

Jāṇussoṇi, n.1, M.4, 4.2; 27.2ss;
98.2; 99.13; 99.30ss

Jayasena, Príncipe, 125.2ss;
126.2ss

Jeta, arboleda (bosquecillo) de,
2.1

Jīvaka Komārabhacca, 55.1ss;
n.1, M.55

Jotipāla, 81.6ss

K

Kajangalā, 152.1

Kakusandha, Buda, 50.9ss; n.2,
M.50

Kāḷa Buddhārakkhita, n.15, M.36

Kāḷākhemaka, el sakyano, 122.2

Kāḷārajanaka, 83.20

Kali (1), 21.9

Kali (2), 50.8

Kammāsadhamma, 10.1; 75.1;
106.1

Kandaraka, 51.1ss

Kaṇṇakatthala, 90.1

Kāpaṭhika, 95.11ss

Kapilavattu, 14.1; 18.1; 53.1;
122.1; 134.1; 142.1

Kāsi, 70.1

Kassapa, Buda, 81.3ss

Keṇiya, 92.2ss

Kiki, Rey, 81.14ss

Kimbila, 31.2; 68.2; 128.8ss.

Kisa Sankicca, 36.5; 76.53

Kiṭṭāgiri, 70.3ss

Koliya, 57.1

Koravya, Rey, 82.27ss

Kosala, 41.1; 60.1; 68.1; 81.1;
95.1; 100.1

Kosambī, 48.1, n.1, M.48; 76.1,
128.1

Kosiya, 37.8

Parque de Kukkuṭa, 52.2

Kumāra Kassapa, 23.1ss

Kuṇḍadhāna, 68.2

Kurus, 10.1; 75.1; 82.1; 106.1

Kusinārā, 103.1

L

Licchavianos, 35.5ss

Lomasakangiya, 134.1ss

M

Madhurā, 84.1

Magadha, 26.20; 77.6

Magandiya, 75.3ss

Mahā Cunda, 8.2ss; 144.2ss

Mahā Kaccāna, 18.10ss; 84.2ss;
133.7ss; n.2, M.133; 138.5ss

Mahā Kassapa, 32.1s; 32.7;
32.14; n.5, M.32

Mahā Koṭṭhita, 43.1ss; n.1, M.43

Mahā Moggallāna, 5.3ss; 15.1ss;
32.1ss; 32.8; 32.15; 37.5ss;
50.1ss; n.11, M.64; 67.13;
69.20; 141.5; n.2, M.141

Mahānāma, el sakyano, 14.2ss;
14.1; 53.6ss

Mahā Pajāpati Gotamī, 142.2ss;
n.1, M.142; 146.2

Makhādeva, Rey, 83.3ss

Makkhali Gosāla, 30.2; 36.5;
36.48; n.12, M.60; 76.53; n.5,
M.76; 77.6
Maliyadeva, n.10, M.148
Mallikā, Reina, 87.5ss; 87.23ss
Mallikā, parque de, 78.1
Māluṅkyāputta, 63.2ss; n.1,
M.63; 64.2ss
Mangos, Bosque de, 55.1
Māra, n.10, M.1; 12.29ss; 19.26,
25.7ss; 25.12ss; 26.34ss;
49.5ss; 49.29ss; n.1, M.49;
50.2ss; n.1, M.50; 115.15;
119.23ss; poder de, 25.8s;
49.6; reino de, 34.3ss; 106.2
Mātali, 83.14
Medaḷumpa, 89.1
Migāra, madre de, palacio de
la, 26.3; 37.1; 50.26; 88.2;
107.1; 109.1; 110.1; 118.1;
121.1
Mithilā, 83.1ss; 91.2; 91.24
Moliya Phagguṇa, 21.2ss

N

Nādikā, 31.1
Nagaraka, 89.2ss
Nagaravinda, 150.1
Nāgasamāla, 12.64
Naḷakapāna, 68.1
Nāḷandā, 56.1ss; 56.13
Nāḷijangha, 87.6
Nandaka, 146.3ss
Nandana, arboleda de, 75.11
Nanda Vaccha, 36.5; 76.53
Nandiya, 31.2; 68.2; 128.8ss
Nigaṇṭha Nātaputta, 14.17; 30.2;
36.48; 56.2ss; 56.20ss; n.22,
M.56; 58.2ss; 77.6; 104.2;
como omnisciente, 14.17;
n.7, M.76; 79.6; 101.10
Nigrodha, parque de, 14.1; 18.1;
53.1; 122.1; 134.1; 142.1

Nimi, Rey, 83.12ss
Nyanaponika Thera, n.8, M.7;
n.1, M.10; n.3, M.10; n.11,
M.22; n.8, M.28
Ñāṇamoli, Bhikkhu, n.1, nn.5–6,
nn.21–22, M.1; nn.2–3, n.15,
M.4; n.7, M.7; n.3, M.10; n.12,
M.11; n.9, M.18; n.10, M.26;
n.8, M.28; n.13, n.15, M.49;
n.6, n.8, M.56; n.12, M.76;
n.1, M.77; n.3, M.79; n.16,
n.26, M.102; n.10, M.106;
n.2, M.131; n.5, M.138; n.7,
M.140
Ñāṇananda, Bhikkhu, n.6, M.18;
n.2, M.131

O

Opasāda, 95.1

P

Pajāpati, 1.9, n.10, M.1; 22.36;
49.5; 49.17 (traducido como
Señor Supremo)
Pajjota, Rey, 108.2
Pakudha Kaccāyana, 30.2; 36.48;
n.5, M.76; 77.6
Pañcakanga, 59.2ss; 78.2ss;
127.2ss
Paṇḍuputta, 5.31
Pārāsariya, 152.2
Parque del este, 26.3; 37.1; 88.2;
107.1; 109.1; 110.1; 118.1;
121.1
Pasenadi, Rey, 24.14; 35.12;
86.8ss; 87.5; 87.24ss; 88.3ss;
89.2ss; 90.2ss; 95.8ss; 99.31
Pāṭaliputta, 52.2; 94.33; n.3,
M.94
Pāvā, 104.2
Pāvārika, bosque de mangos de
56.1

Pessa, 51.1; 51.4ss
 Pico del Buitre (montaña),
 14.15; 29.1; 74.1; 116.2
 Pilotika, 27.2
 Pingalakoccha, 30.2
 Pokkharasāti, 95.8ss; 98.2;
 99.10ss
 Potaliputta, 136.2
 Potaliya, 54.3ss
 Pukkusāti, 140.3ss; 140.33; n.1,
 M.140
 Punabbasuka, 70.4ss; n.2, M.70.
 Puṇṇa (1), 57.2ss
 Puṇṇa (2), 145.1ss
 Puṇṇa Mantāniputta, 24.2ss; n.3,
 M.24
 Purāṇa, 89.18
 Pūraṇa Kassapa, 30.2; 36.48;
 n.11, M.60; n.7, M.76; 77.6

R

Rāhula, 61.2ss; n.1, M.61; 62.2ss;
 n.2, M.62; 147.2ss
 Rājagaha, 5.31; 14.15; 24.1;
 29.1; 44.1; 55.1; 61.1; 69.1;
 73.1; 74.1; 77.1; 77.6; 79.1;
 97.1; 108.1; 116.1; 124.1;
 125.1; 126.1; 133.1; 136.1;
 140.1; 144.1; 151.1
 Rāma, 26.16; n.7, M.26
 Raṭṭhapāla, 82.4ss; n.1, M.82
 Revata, 32.1ss; n.3, M.32; 68.2
 Roca Negra, 14.15

S

Saccaka, 35.2ss; 36.2ss
 Sāketa, 24.14
 Sakka, 37.2ss; 50.28; 83.13ss;
 115.15
 Sakulā, 90.3
 Sakuludāyin, 77.2ss; 79.1;
 79.45ss

Sālā, 41.1; 60.1
 Sāmagāma, 104.1
 Samaṇamaṇḍikāputta, 78.1ss
 Samiddhi, 133.1ss; 136.2ss
 Samīti, 5.31
 Sandaka, 76.2ss; 76.54
 Saṅgārava, 100.3ss
 Saṅjaya, 90.6ss; 90.16
 Saṅjaya Belaṭṭhiputta, 30.2;
 36.48; n.8, M.76; 77.6
 Saṅjikāputta, 85.3
 Saṅjīva, 50.9ss
 Sāriputta, 12.3ss; 24.3, 24.17;
 32.1; 32.4ss; 32.16; 62.5;
 74.14; n.7, M.111; 141.5;
 n.2, M.141; 150.2; consejos
 a otros, 97.6ss; 143.4ss;
 144.4ss; en general, 92.18ss;
 en diálogo, 24.6ss; 43.1ss;
 percepción de, 111.3ss;
 sobre imperfecciones, 5.1ss;
 sobre el bhikkhu del bosque,
 69.3ss; sobre Cuatro Nobles
 Verdades, 9.14ss; 28.2ss;
 141.8ss; sobre los herederos
 en el Dhamma, 3.4ss; sobre
 el bhikkhu ideal, 32.9; acerca
 de la noción correcta 9.1ss;
 sobre lo que se debe cultivar,
 114.4ss; alabanza de, 24.17;
 111.2; 111.21ss; reprochado,
 67.12; 97.38
 Sāti, 38.2ss; 38.41
 Sāvattī, 2.1 (*primera de muchas
 menciones al inicio de los
 suttas*).
 Sela, 92.6ss
 Senānigama, 26.17
 Seniya, 57.2ss
 Soma, 90.3
 Soma Thera, n.1, M.10; n.3, M.10
 Subha, 99.2ss; 135.2ss; n.1,
 M.135

Subhaga, arboleda de, 1.1; 49.1
 Subhūti, 139.14; n.7, M.139
 Sudhamma, Salón, 50.29; 83.13
 Sumsumāragira, 15.1; 50.1; 85.1
 Sunakkhatta, 12.2ss; n.1, M.12;
 105.3ss
 Sunāparanta, 145.5
 Sundarī, n.1, M.88
 Sundarika Bhāradvāja, 7.19ss

T

Tārukkha, 98.2; 99.13
 Thullakoṭṭhita, 82.1ss
 Todeyya, 98.2; 99.2; 99.13

U

Udāyin (1), 59.2ss; 66.3ss
 Udāyin (2), 136.6
 Uddaka Rāmaputta, 26.16,
 26.23, n.7, M.26
 Udena, 94.1ss
 Ujuññā, 90.1
 Ukkācelā, 34.1
 Ukkaṭṭhā, 1.1; 49.2, n.1, M.49
 Upaka, 26.25, n.14, M.26
 Upāli, 56.5ss
 Uruvelā, 26.17; 26.25
 Uttara (1), 91.4ss
 Uttara (2), 152.2

V

Vacchagotta, 71.2ss, n.1; 72.2ss;
 73.2ss
 Vajīrī, 87.24
 Vajjianos, 31.21; 34.1
 Vāsabhā, Reina, 87.25-28
 Vāseṭṭha, 98.3ss
 Vassakāra, 108.6ss
 Vebhalinga, 81.3; 81.5ss
 Vedehikā, 21.9
 Vejayanta, palacio, 37.8ss; 50.27
 Vekhanassa, 80.2ss
 Verañja, 42.2
 Vesālī, 12.1; 35.1; 36.1; 52.1;
 71.1; 105.1
 Vessavaṇa, Rey, 37.9ss
 Videhanos, 34.2; 83.13; 91.1
 Vidhura, 50.9; 50.20ss
 Viḍḍabha, 87.25-28; 90.14;
 90.16
 Visākha, 44.1ss

W

Watanabe, Fumimaro, n.6, M.32

Y

Yama, Rey, 130.3ss; n.1, M.130
 Yona, 93.6

Índice de símiles

A continuación, las referencias numéricas están indicadas por el número de *sutta*, un punto, y posteriormente el número de párrafo en el *sutta* referido. La abreviatura 'ss' escrita después de esos números indica 'y siguientes', y significa que el nombre propio es mencionado nuevamente en otra o más ocasiones, más adelante en el *sutta* referido.

A

Abriendo los ojos, 152.4
Aceite, "proveniente de grava",
126.10
Aceite de sésamo, 126.15
Agua, meditación como el, 62.14
Aire, meditación como el, 62.16
Alfarero y barro, 122.27
Antorcha de hierba, 22.3, 54.17
Antorcha o palo de fuego, 36.17,
119.24, 119.27, 126.13,
126.18, 140.19
Árbol con follaje, 12.39ss
Árbol con frutos, 22.3, 54.21
Árbol y sombra, 146.10
Arma en funda, 40.4
Arquero, 12.62
Arroyos y océano, 119.22
Asar a un hombre, 36.25, 97.29,
143.4
Atrapando serpiente, 22.10ss

B

Balsa, 22.13, 38.14
Bebida de cuajada, 46.21

Bebida envenenada, 46.19,
105.29
Becerro, 67.7
Bhikkhu, 12.21
Bienes prestados, 22.3, 54.20
Bola de hilo, 119.26
Bola de miel, 18.22
Bola de piedra, 119.23
Bolsa de grano, 10.10, 119.7
Bolso de piel de gato, 21.18
Brahmán enamorado, 56.27
Brazo extensible, 26.20, 37.6,
37.13, 49.3, 67.8, 152.8
Búho esperando a ratón, 50.13
Burro, 50.13

C

Cabeza de serpiente, 22.3
Calabaza envenenada, 46.18
Calentando el Ganges, 21.16
Cambio de postura, 20.6
Camino a Rājagaha, 107.14
Camino, 8.14
Canal en el cuello, 20.4
Cangrejo, 35.24

Carnicero tallando buey, 36.24,
97.29, 143.4
Carro, 21.7, 119.31
Carros de relevo, 24.14
Cepillado de toque ligero, 5.31
Cerrando los ojos, 20.5
Chacal esperando pescado,
50.13
Chasqueando dedos, 152.5
Chica más guapa, 79.10.
Ciervo del bosque, 26.32ss
Codorniz, 66.8
Cofre de prendas, 32.9
Colocar guirnalda en la cabeza,
5.33
Comida deliciosa, 105.15
Conociendo camino al pueblo,
99.22
Creación de obras de arte, 77.31
Cruce, puente, 8.14
Cruzando el desierto, 39.14
Cuenco de metal, 5.29ss
Cuidando la arboleda, 21.8

D

Dibujando en el espacio, 21.14
Domar elefantes, 125.12
Dos amigos, 125.9
Duramen, 18.12, 29.2ss, 30.3ss,
35.22, 64.7, 133.9

E

Elefante jugando, 35.5, 56.7
Elefante real, 61.7, 66.9
Elefante, entrenando a un,
85.56ss
Elefantes domesticables, 90.11,
125.8
Esclavitud, liberación respecto a
la, 39.14
Escupir, 152.7
Espacio, como meditación, 62.17

Esqueleto, 22.3, 54.15
Estaca de espada, 22.3
Estanque con agua fría, 12.42,
40.13
Estanque cuadrado, 119.30
Éxito en los negocios, 39.14

F

Fila de ciegos, 95.13, 99.9
Flecha envenenada, 63.5, 101.7,
105.19ss, 105.24ss.
Flechero, 101.28
Forzar el corte de carne, 96.4,
96.11
Fuego del bosque, 90.12, 93.11
Fuego determinado por
combustible, 38.8, 96.12
Fuego extinguido, 72.19
Fuego, como meditación, 62.15
Fuelle de herrero, 36.21

G

Gallina y huevos, 16.26, 53.19
Gato esperando ratón, 50.13
Gema de berilo en hilo, 77.29,
123.12
Gotas de lluvia, 152.6
Gotas en placa caliente, 66.16,
152.9
Gran árbol sâla, 72.21

H

Hierba en el Bosquecillo de Jeta,
22.41
Himalaya y piedra, 129.9, 129.47
Hoja caída del tallo, 105.11
Hombre cubierto con tela, 39.18,
77.28, 119.21
Hombre enamorado, 101.24ss.
Hombre fuerte, 20.7, 35.5, 36.20,
36.22f., 56.7, 97.29, 143.4

Hombre golpeado con lanzas,
129.8

Hombre nacido ciego, 75.20,
99.12

Hombre pobre, 66.11

Hombre preguntando por el
pueblo, 105.9

Hombre sin manos, 76.52

Huella de elefante, 27.3ss, 28.2

Hundirse en el barro, 8.16

I

Incendio en cobertizo de césped,
115.2

J

Jefe de familia rico, 66.12

Jugador, 129.26, 129.49

L

Lactante acostado boca abajo,
48.11, 58.7, 64.3, 78.8, 80.16

Lago en montaña, 39.21, 77.36

Lago lleno en primavera, 39.16,
77.26, 119.19

Lámpara de aceite, 43.22,
140.24, 146.9

Leche [proveniente] de cuerno
de vaca, 126.11

Leche de ubre, 126.16

Leproso, 75.13ss

Llenar una jarra, 119.25, 119.28

Lotos, 26.21, 39.17, 77.27, 119.20

Luna 146.15, 146.27

Luz solar y sombra, 102.17ss

M

Manada de ciervos, 19.25 ss,
25.2ss

Mansión, 12.41

Mantequilla a partir de agua,
126.12

Mantequilla de cuajada, 126.17

Matadero, 22.3

Mirando la cara en el espejo,
15.8, 77.33

Montón de flores, 56.30

N

Nadando a través del Ganges,
64.8

Nuera, 28.10, 37.9

Nuez, revisando una, 120.12

O

Obras basadas en la tierra, 35.10

Observando a la gente, 39.20,
77.35

Orina con medicamento, 46.20

Oro en el horno, 7.12

P

Palmera, 36.47, 49.30, 68.7,
105.17

Pasando por pueblos, 39.19,
77.34

Pastor, 19.7, 19.12, 33.2, 33.15,
34.2, 34.4

Piedra partida, 105.13

Pináculo de la casa, 48.7

Plantas a base de tierra, 35.10

Plántulas, 67.7

Plato de bronce, 5.4ss

Polvo de baño, 39.15, 77.25,
119.18

Potro *pura sangre*, 65.33, 107.3

Pozo de carbones, 12.37, 22.3,
54.18

Pozo negro, 12.38

Puesto circular para perros,
102.12

Punta de hierro, 58.3

Q

Quitar clavija, 20.3

R

Recuperación de una
enfermedad, 39.14

Refinación de oro, 140.20

Removiendo tierra, 21.12

Ruedas topográficas, 32.6

S

Sacando caña, 77.30

Salida de prisión, 39.14

Serpiente venenosa, 105.30

Sierra, 21.20, 28.9

Sol brillando, 46.22

Sombra sobre la tierra, 129.5,
129.30

Sueño, 22.3, 54.19

T

Tela, 7.2, 7.12

Tesoro escondido, 52.15, 128.20

Tierra, como meditación, 62.13

Tornero, 10.4

Tortuga ciega, 129.24

Trompetista, 77.32, 99.24

Trozo de carne, 22.3, 54.16

V

Vaca cercenada, 10.12, 119.8

Vaca con ternero, 48.12

Vaina de enredadera Máluva,
45.4

Verter agua, 119.29

Viajero emboscado, 128.19

Índice de términos pāli analizados en la introducción y notas

Las palabras pāli se enumeran aquí en orden alfabético indio.

- atammayatā*, n.3, M.113
atthaveda, n.8, M.7
adhikaraṇa, n.7, M.104
adhikaraṇasamatha, n.8, M.104
adhiṭṭhāna, n.7, M.140
anassāma, n.3, M.79
anāgataṃ vādapathaṃ, n.1, M.77
anidassanaṃ, n.13, M.49
anupadadhammavipassanā, n.1, M.111
anupādā parinibbāna, n.6, M.24
anupādā paritassanā, n.5, M.138
anusaya, n.16, M.44
apaṇṇakadhamma, n.2, M.60
aparinitthitabhāvāya, n.7, M.114
abhidhamma, n.6, M.32; n.2, M.69; n.2, M.103
abhibhāyatana, n.5, M.77
abhibhū, n.15, M.1
abhivinaya, n.2, M.69
abhisankhata, n.2, M.52
amūlhavinaya, n.13, M.104
asaṃhīraṃ, asankuppaṃ, n.5, M.131
asamayavimokkha, n.4, M.29
āneñja, n.6, M.105
ālaya, n.10, M.26
indriyabhāvanā, n.1, M.152
isisattama, n.19, M.56
upakkilesa, n.3, M.7; n.9, M.128
upadhi, n.3, M.26; n.6, M.64; n.4, M.66
upapajjati, n.3, M.148
upavajja, n.7, n.8, M.144
upādāna, n.12, M.11; n.6, M.24
upādinna, n.3, M.28
ekāyana, n.3, M.10
evaṃdhamma, n.10, M.7
kāma, n.4, M.22
kiñcana, n.27, M.43
kummāsa, n.4, M.23
khādanīya, n.5, M.67
gati, n.12, M.22
gandhabba, n.10, M.38
tiṇavatthāraka, n.16, M.104
tiracchānakathā, n.1, M.76
daṇḍa, n.2, M.56
dvedhāpatha, n.6, M.23
dhamma, n.3, M.1; n.25, M.10; n.7, M.22; n.10, M.115
dhammadhātu, n.4, M.58
dhammanetti, n.10, M.104
dhammaveda, n.8, M.7
dhiti, n.22, M.12
nāga, n.8, M.5
nāparaṃ itthattāya, n.14, M.4
nāpahosiṃ, n.13, M.49
nāma, M. 115.11
niyati, n.13, M.60
niyyātar, n.12, M.76
paññāveyyattiya, n.22, M.12

- paṭibhāga*, n.20, M.44
papañca, n.6, M.18
pamāṇakataraṃ kammaṃ, n.8, M.99
paritassanā, n.12, M.22
parinibbāpessati, n.12, M.8
parinibbāyati, n.9, M.65; n.12, M.106
parinibbuto, n.12, M.8
pāpiyyāsikā, n.15, M.104
pāramī, n.3, M.77
brahma, M.49; M.26.20; 53.22; 67.8
bhaddekaratta, n.2, M.131
bhabba, n.9, M.136
bhūnahuno, n.1, M.75
bhojanīya, n.5, M.67
maññati, n.6, M.1
manopavicāra, n.1, M.137
mātikā, n.2, M.33
mūlhagabbha, n.3, M.86
rūpa, M. 9.54; M.16.10; M. 28.26; M. 33.4, 33.17; M. 60.31; M. 106.4
vayadhamma, n.12, M.10
viparītasaññā, n.4, M.75
vimokkha, n.4, M.77
vivattachaddo, n.4, M.91
vedagū, n.14, M.91
vossagga, n.20, M.2
saṃvattanikaṃ viññāṇaṃ, n.5, M.106
saṅkhārā, n.5, M.20; n.10, M.115; n.1, M.120
sangatibhāva, n.13, M.60
sati, n.22, M.12; n.4, M.53
satipaṭṭhāna, n.4, M.10
sativinaya, n.11, M.104
sabba, n.3, M.1
sabbato pabhaṃ, n.15, M.49
samudayadhamma, n.12, M.10
sampajañña, n.15, M.10
sammukhāvinaya, n.9, M.104
sallekha, n.7, M.8
sārāṇiyā, n.2, M.48
sekha, n.21, M.1
sotthiya, n.7, M.39

SOBRE PARIYATTI

Pariyatti se dedica a proporcionar un acceso asequible a las auténticas enseñanzas del Buda sobre la teoría del Dhamma (*pariyatti*) y la práctica (*paṭipatti*) de la meditación Vipassana. A 501(c)(3) organización benéfica sin ánimo de lucro desde 2002. Pariyatti se sostiene gracias a las contribuciones de personas que aprecian y quieren compartir el incalculable valor de las enseñanzas del Dhamma. Te invitamos a visitar www.pariyatti.org para conocer nuestros programas, servicios y formas de apoyar las publicaciones y otros proyectos.

Editoriales de Pariyatti

Vipassana Research Publications (centradas en la práctica de Vipassana tal y como la enseñó S.N. Goenka en la tradición de Sayagyi U Ba Khin)

BPS Pariyatti Editions (títulos seleccionados de la Buddhist Publication Society, coeditados por Pariyatti)

MPA Pariyatti Editions (títulos seleccionados de la Myanmar Pitaka Association, coeditados por Pariyatti)

Pariyatti Digital Editions (títulos de audio y vídeo, incluidos los discursos)

Pariyatti Press (títulos clásicos reimpresos y escritos inspiradores de autores contemporáneos)

Pariyatti enriquece el mundo mediante:

- Difusión de las palabras del Buda
- Aportando sustento para el viaje del buscador,
- Iluminando el sendero del meditador.

