



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Polo, M. (1990). *Ética Budista*. [Tesis para optar el grado de Licenciado en Filosofía].
Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias
Humanas. Unidad de Pregrado.

REPOSITORIO DIGITAL DE TESIS DE LA BIBLIOTECA DE LETRAS DE LA UNMSM

Autor

Miguel Angel Polo Santillán

Título

Ética Budista

**País de
publicación**

Perú

**Fecha de
publicación**

1990

**Tipo de
publicación**

Tesis de licenciatura

Idioma

Español

Resumen

Esta tesis aborda la ética budista y busca comprender el mensaje del Buddha Gotama mediante un enfoque histórico, expositivo, interpretativo y crítico. La investigación propone una nueva fundamentación ética en respuesta a los problemas morales actuales, como guerras y destrucción ecológica. Se divide en tres capítulos: el primero trata sobre las corrientes de pensamiento contemporáneas al Buddha; el segundo, sobre las Tres Joyas del budismo (Buddha, Dhamma y Sangha) y su relación con la moral; y el tercero, sobre temas específicos de la moral budista.

Palabras clave

Ética; Budismo; Moral.

Campo del conocimiento del OCDE

Ética

Tipo de trabajo de investigación

Tesis

Nombre del grado

Licenciatura

Grado académico

Licenciatura en Filosofía

Institución que otorga el grado

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

NO SE PRESTA
A DOMICILIO

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA ACADÉMICO PROFESIONAL DE FILOSOFÍA



ETICA BUDISTA

TESIS

Para optar el Título Profesional en

FILOSOFIA

Miguel Angel Polo Santillán

PROMOCION 1981

Lima — Perú

1990

A mis hermanas y hermanos
A mis amigas y amigos
A las mujeres y hombres que tra
bajan por un mundo con justicia
paz y amor.

No recuerdes las cosas que pasaron
Y no abrigues esperanzas para el
futuro.

El pasado quedó tras de ti,
El estado futuro aún no ha llegado.
Pero aquel que con visión clara pueda
ver

El presente que está aquí y ahora ,
Tal sabio debe aspirar a conseguir
Lo que nunca puede ser perdido ni
alterado.

Majjhima Nikaya 13.

CE
053
Fi

ETICA BUDISTA

INDICE

PAG

Abreviaturas.

Introducción.

CAP. I. Corrientes contemporáneas a Gotama el Buddha.

1.1. Moral y ascetismo en las Upanishads.....	0
1.2. El determinismo de Makkhali Gosala.....	5
1.3. El amoralismo de Purana Kassapa.	7
1.4. El materialismo de Ajita Kesakambali.....	8
1.5. El atomismo de Pakudha kaccayana.....	10
1.6. El escepticismo de Sanjaya Belatthaputta...	11
1.7. La doctrina jaina de Nigantha Nataputta....	13
1.8. El Buddha Gotama frente a sus contem- poráneos.	14

23. 10. 91

CAP. II. Las Tres Joyas del Budismo

2.1. Buddha.....	18
2.2. Dhamma	21
2.3. Sangha.....	23
2.3.1. Características de la vida comunitaria	26
a) Pobreza.	26
b) Celibato.	27
c) No-violencia.	29
d) Meditación:	34
2.3.2. Los preceptos	35

a) Los cinco preceptos para los laicos	35
b) Los diez preceptos para los mon- jes.....	45
2.4. El lugar de la moral en el budismo.....	47

CAP. III. La moral budista.

3.1. Las raíces del bien y del mal.....	51
3.2. El deseo. <u>tanha</u>	59
3.3. El estado de alerta y vigilancia, <u>appamada</u> .	66
3.4. Los cuatro estados sublimes, <u>brahma, vihara</u>	69
3.5. Los cinco impedimentos, <u>nivarana</u>	75
3.6. Las bases de la acción meritoria, <u>puñña-</u> <u>kiriya vatthu</u>	78
3.7. La amistad	91
3.8. La moral individual y la moral social.....	95
3.9. Las bases de la ética budista.....	102
3.10. Observaciones sobre la moral budista.....	113
CONCLUSIONES	123
NOTAS	130
BIBLIOGRAFIA	145

ABREVIATURAS

- B : Buda, de A. Bareau.
- NEP : The Noble Eightfold Path, de bhikkhu Bodhi.
- EBV : El Budismo Viviente, de R. Calle.
- GEB : La Genuína Enseñanza del Buda, de R. Calle
- BS : Buddhist Scriptures, de E. Conze.
- BED : El Budismo, Su esencia y desarrollo, de E. Conze.
- FP : The Five Precepts. colección de cinco ensayos:
- PB : The Precepts in Buddhism, de P. Dahlke.
- E : Exhortation, de P. Dahlke.
- TP : Taking the Precepts, de bhikkhu Silacara.
- RP : The Role of the Precepts, de L.R.Oates
- IPS: The Importance of Pañca Sila, de G.C. Lounsbery.
- Dhp : Dhammapada, trad, de C. Dragonetti.
- DN : Digha Nikaya, trad. de C. Dragonetti.
- BRSD: El Budismo, una religión sin dios, de H. von Glasenapp
- EBTL: Early Buddhism and the Taking of Life, de I.B. Horner
- RV : Las Religiones Vivas, de R.E. Hume
- BV : El Buda viviente, de D. Ikeda.
- EBP : Ethics in Buddhist Perspective, de K?N. Jayatilleke.
- AM : The Advantages of Merit, de bhikkhu Khantipalo.
- BT : Buddhismo Theravada , trad. de León Herrera
- OOGA: One's Own Good -and Another's, de D. Maurice.
- U : The Upanishads, trad. de Swami Nikhilananda.
- BD : Buddhist Dictionary, de Nyanatiloka
- CMB : El corazón de la meditación budista, de Nyanaponika.
- RBM : Las raíces del bien y del mal, de Nyanaponika.

- KR : Karma and Rebirth, de Nyanatiloka.
- LPB : La Palabra del Buda, de Nyanatiloka.
- BVOC: Buda. Su vida, su obra. su comunidad, de H. Oldenberg.
- SPB : La Sabiduría de los Primeros Budistas, de Parrinder.
- ASB : El Antiguo Sendero del Buda, de Piyadassi Thera.
- LQBE: Lo que el Buddha enseñó, de W. Rahula.
- WBT : What the Buddha Taught, de W. Rahula.
- IFI : Introducción a la Filosofía de la India, de R. Reyna.
- MHPS: Mahaparinibbana sutanta, trad. de R. Ruy.
- DB : Diccionario Budista, de bhikkhu Saddhamanda.
- IB : Introducción al Budismo, de H. Saddhatissa.
- MB : La meditación budista..., de A. Solé-Leris.
- BLCD: The Buddhist Layman's Code of Discipline, de Soma Thera.
- BLE : Buddhist Lay Ethics, de F. Story.
- BFE : The Basic Facts of Existence, colección de ensayos.
- RCSP: Religious Convention and Sila Practice, de A. Sumedho.
- NIK : Now is the Knowing, de A. Sumedho, contiene:
- BDS : Buddha Dhamma Sangha.
- DSIU: Doctrinas secretas de la India.Upanishads, trad. F.Tola
- YMI : Yoga y mística de la India, de F. Tola y C. Dragonetti
- AL : Attitudes to Life, de R. Walshe.
- BE : Buddhist Ethics, de Wijesekera.
- BADC: Buddhist Aids to Daily Conduct, de E. Greenly.

INTRODUCCION

La presente tesis trata sobre la Etica Budista, estudio que busca comprender el mensaje del Buddha Gotama (560-480 a.C.). Para ello, hemos utilizado diversas formas de estudio como el histórico, expositivo, interpretativo y crítico. Pensamos que un solo enfoque no puede comprender a profundidad la Enseñanza (Dhamma). A medida que avanzamos en el estudio, comprendimos que del Dhamma se puede hablar y escribir mucho, pero si uno no lo realiza se habrá hablado y escrito en vano. Lo cual no significa que uno se haga budista, porque el Dhamma es la ley de liberación descubierta por el Buddha.

Mi principal preocupación ha sido encontrar una nueva fundamentación a la ética. Vivimos en una sociedad que es inmoral: guerras, destrucción del equilibrio ecológico, explotación en el trabajo, terrorismo, genocidios, etc. La ética - tanto los trabajos de los filósofos como las normas de los moralistas y religiosos- no ha podido contener la falta de respeto por la dignidad humana. Sin duda algo go está fallando. Nuestro estudio se enmarca dentro de esta preocupación general de descubrir una nueva forma de fundamentar la ética.

Nuestro presente trabajo está dividido en tres capítulos:

El primer capítulo trata sobre las corrientes de pensamien-

to contemporánea Gotama el Buddha. El segundo capítulo estudia las Tres Joyas del budismo: Buddha, Dhamma y Sangha. Al final de este capítulo vemos cuál es el puesto que ocupa la moral en toda la Enseñanza. Estudiamos las Tres Joyas porque son elementos importantes para la vida del monje y laico budista, además porque cada uno contiene enseñanzas morales. En el tercer capítulo estudiamos algunos temas específicos de la moral budista, como son las raíces del bien y del mal, los cuatro estados sublimes, los cinco impedimentos, las bases de la ética budista, etc. Al final del capítulo hacemos algunas observaciones personales.

A pesar de la escasa bibliografía que existe en nuestro país sobre el tema, creemos que las obras consultadas nos dan un panorama completo de la Enseñanza budista. Nos hemos servido de las obras de investigadores como Tola, Dragonetti, Rahula, Nyanaponika, Oldenberg, Piya-dassi Thera, Calle y otros. También de las traducciones del Dhammapada, Digha Nikaya, Mahaparinibbana suttanta y otras escrituras budistas.

Por último, quisiera agradecer a las personas e instituciones que me han ayudado a realizar este trabajo:

Agradezco profundamente a mi asesor, el Dr. Oscar Mañón Ventura, quien ha revisado las traducciones realizadas, ha leído este trabajo y aconsejado los cambios necesarios.

También agradezco a mis amigos R. Gianina Zúniga S. y Carlos por ayudarme en la traducción de las obras en inglés. Sin su ayuda desinteresada este trabajo hubiese demorado más tiempo.

Finalmente, agradezco de corazón a mis amigos y amigas de la Coordinadora de Comunidades Católicas de San Marcos por haberme ayudado en los gastos de la tesis.

CAPITULO I

CORRIENTES CONTEMPORANEAS A GOTAMA EL BUDDHA.

1.1. Moral y ascetismo en las Upanishada

Las Upanishads aparecen al final del periodo védico que había empezado con los cuatro Vedas (Rig, Yajur, Sama y Atharva). Las Upanishads más antiguas (Brihadaranyaka, Chandogya, Aitareya, Taittiriya, Kaushitaki y Kena) fueron compuestas entre los años 800 al 550 a.C. (1). Son entonces textos anteriores al Buddha Gotama (563-483 a.C.).

El ritualismo de la religión védica tenía una técnica compleja, manipulada por la casta de los brahmanes. Esto había generado reacciones de todas las castas que estaban cansadas de los ritos de los sacerdotes. Se empezó una búsqueda de la sabiduría para lograr la liberación del sufrimiento. Por eso aparecieron anacoretas, ermitaños y ascetas quienes comenzaron a difundir reflexiones novedosas. "Unos permanecían solos, viviendo y muriendo lejos de todo; otros reclutaban discípulos y fundaban así sectas más o menos numerosas, más o menos vivaces. Cuando se encontraban dos de estos religiosos errantes, pasaban horas y horas intercambiando ideas... En estas conversaciones, como en las meditaciones solitarias, el espíritu de los sabios iba ganando agudeza..." (2). En ese ambiente cultural se desarrollaron las doctrinas de las Upanishads, así como las doctrinas heréticas.

Las Upanishads son los primeros escritos hindúes que tratan temas filosóficos, pero sin desprenderse totalmente de la tradición ritualista de los Vedas. Sólo vamos a tratar un tema de las Upanishads que nos interesa: la ética.

Como señalamos, todavía hay rasgos de la tradición en las primeras Upanishads como, por ejemplo, el Brihadaranyaka Up. (2.9,19), donde hay un diálogo entre el rey Shakalya y el brahman. Yajñavalkya en el cual se relaciona la moral con el sacrificio ritual:

"En qué está establecido el sacrificio?"

"En la remuneración."

"¿En qué está establecida la remuneración?"

"En la fe, pues cuando uno tiene fe, uno da la remuneración, pues la remuneración está establecida en la fe".

"¿En qué está establecida la fe?"

"En el corazón, dijo Yajñavalkya, pues con el corazón uno conoce la fe, pues la fe, ciertamente, está establecida en el corazón". (3)

La fe necesita dar honorarios a los sacerdotes por algún rito o ceremonia, puesto que son mediadores entre dioses y hombres. Todavía estas son huellas de una moral externa, típicos de la religión ritualista de los brahmanes. También podemos encontrar cierta influencia en el Chandogya Up. (2.23,1) donde se dice que el primer elemento del deber religioso es el sacrificio, el estudio de los Vedas y la limosna. Pero también se puede apreciar un cambio hacia una moral diferente. "Aunque la ética upanishádica comienza con tales compromisos al ritualismo, progresivamente se hace un intento para concebir una clase de moralidad más elevada" (4)

El enlace entre ambas morales es el cambio de significación que tiene el sacrificio ritual. Ya no se trata de un acto externo y realizado por el sacerdote sino que el que lleva una vida religiosa (brahmacharya) representa el sacrificio. En el Chandogya Up. (8.5.1) se dice:

- Lo que llaman 'sacrificio' (yajña) es en realidad brahmacharya, pues, mediante el brahmacharya, uno encuentra a aquel que sabe.
- Lo que llaman 'ofrenda' (ishta) es en realidad brahmacharya, pues, buscando mediante el brahmacharya, uno encuentra el Atman. (5)

Brahmacharya es la vida religiosa de un estudiante que estudia los textos sagrados, caracterizada por la castidad y el renunciamiento. La vida religiosa tiene como finalidad entrar al mundo de Brahman, es decir, la inmortalidad. Esto ya era la intención de los sacerdotes brahmanes cuando oraban en las ceremonias (Brihadaranyaka Up. 1.3,11):

Llévame del no-ser al ser,
llévame de la tiniebla a la luz,
llévame de la muerte a la inmortalidad. (6)

Pero ahora no es exclusividad de una casta sino que todo los hombres que llevan una vida religiosa pueden llegar a ser uno con Brahman, el Absoluto. Esto tiene su correlato práctico, porque se libera de los deseos, ignorancias y sufrimientos (Brihadaranyaka Up. 4.4,14);

Mientras estemos aquí, lo podemos conocer.
Si no lo conociste, es una gran desgracia.
Quienes lo conocen, se tornan inmortales;
los demás sólo encuentran sufrimiento. (7)

El ideal de las Upanishads es la identificación del Atman (sustancia espiritual, principio de vida) con Brahman (el Absoluto). Al realizar esta identificación se alcanza la felicidad y se libera de los renacimientos y sufrimientos. Pero, para lograr esta unidad con lo Absoluto se recomienda seguir ciertos preceptos éticos. El Taittiriya Up. (1.11,1-3) expresa las obligaciones de un estudiante védico:

Dí la verdad.
Cumple el Dharma (la Ley).
No descuides el estudio (...)
uno debe realizar actos que son irreprochables, no los otros.
Uno debe respetar los actos que entre nosotros son buenos,
no los otros (...)
Debe darse con fe (...)
Debe darse con buena gana.
Debe darse con modestia.
Debe darse con respeto.
Debe darse con simpatía. (8)

Es una época en que se da gran importancia a los actos morales. Podemos leer en el Chandogya Up. (5.11,5) que el rey Ashvaspati Kaikeya dijo a sus invitados:

En mi dominio no hay ladrones,
ni avaros, ni personas que beben licor,
ni alguien que no tenga
el fuego sagrado en su casa,
ni ignorantes,
ni hombres corrompidos,
menos aún mujeres corrompidas. (9)

El valor de los actos morales está ligado a la meta de liberación. Las malas acciones no permiten lograr ese objetivo, al contrario, son obstáculos. Así lo expresa un upanishad intermedio como el Khata Up. (1.2,24):

Quien primero no se ha alejado del mal,
quien no está tranquilo y no se ha domado,
y quien no tiene la mente en paz, no puede
alcanzar el Atman. Es realizado sólo a través
del Conocimiento de la Realidad. (10)

Pero también se da importancia a los actos morales porque se relaciona con el karma y la transmigración. El renacimiento en un mundo mejor depende de la calidad moral de los actos, es decir, la transmigración depende de los actos buenos y malos de la vida anterior. Es por eso que la moral como práctica de preceptos para la conducta está acompañada de ascetismo, es decir, de la renuncia de bienes mundanos. El ascetismo es un elemento importante para alcanzar la inmortalidad, así lo leemos en el Taittiriya Up. (3,2):

Esfuézate por conocer a Brahman mediante el
ascetismo es Brahman . (11)

Aunque el acento se puso en los actos morales y el ascetismo para alcanzar el Absoluto, según Wijesekera (12) esto derivó en un amoralismo. El Kaushitaki Up. (3.1) registra una declaración sorprendente:

Y por ninguna acción es dañado el mundo de aquel que me conoce, ni por el asesinato de su madre, ni por el asesinato de su padre, ni por el robo ni por el aborto. Y si ha hecho algún mal, el color no se va de su rostro.(13).

Esto es resultado de poner excesivo énfasis en la identificación del atman-brahman, olvidando la ética. Si bien es cierto que el que realiza el atman-brahman está más allá del bien y del mal, no por eso sus actos son inmorales. Por este lado se desarrollarán las doctrinas heréticas que niegan el valor de las acciones morales. Los problemas surgen cuando hay una interpretación limitada de la unidad con lo Absoluto. En general, la moral de las upanishads es un medio para llegar a un fin supremo: el conocimiento de Brahman. Una vez lograda la iluminación, el sabio trasciende el bien y el mal.

1.2. El determinismo de Makkhali Gosala.

En el siglo VI a.C. surgieron en la India diversos movimientos filosóficos religiosos opuestos a la tradición del bráhmanismo. Entre los maestros heréticos de esa época encontramos a Makkhali Gosala. El estuvo asociado con Mahavira, fundador del jainismo, pero después de seis años se separaron por divergencias de pensamiento. Luego de alcanzar el estado de Jina ("Vencedor") fue maestro de los ajivikas, "una comunidad de religiosos mendicantes que existió desde antes del Budismo y floreció en la época de Buda, y cuya existencia está acreditada hasta mediados del siglo XV." (14).

Makkhali Gosala tenía visión determinista de la existencia (ahetukaditthi), es decir, negaba la causa de la corrupción y la pureza de los seres, y afirmaba que todo

está predestinado . El Samaññaphalasutta 19 registra su doctrina:

Oh gran rey, no existe causa, no existe razón para la corrupción de los seres. Los seres se corrompen sin causa, sin razón. No existe causa, no existe razón para la purificación de los seres. Los seres se purifican sin causa , sin razón. No existe acto de uno mismo, no existe acto de otro, no existe acto humano; no existe la fuerza, no existe la energía, no existe la firmeza humana, no existe el esfuerzo humano.

Todos los seres, todo lo que respira, todo lo que existe, todo lo que vive carece de voluntad, de fuerza, de energía; evolucionando por obra del destino, de la asociación de circunstancias, de su propia naturaleza, experimentan la felicidad y el sufrimiento en las seis categorías.

Existen, oh gran rey,... 8.400.000 grandes períodos cósmicos; circulando y transmigrando a través de los cuales, el sabio y el ignorante pondrán fin al sufrimiento. Aquí no cabe: - 'Con esta disciplina moral o con este deber o con este ascetismo o con esta vida religiosa, poco a poco, yo haré madurar el acto no plenamente madurado y yo pondré fin al acto plenamente madurado o yo pondré fin al acto madurado.'

Así no es. La felicidad y el sufrimiento están medidos, el samsara está delimitado, no existe en él disminución ni crecimiento, no existe ni más ni menos. Así como un ovillo de hilo, cuando es arrojado, corre desenredándose, del mismo modo el sabio y el ignorante, -

circulando y transmigrando podrán fin al sufrimiento. (15).

Esta concepción fatalista hace ineficaz al acto moral porque con él no se puede terminar con las transmigraciones. Se tiene que recorrer todo el ciclo samsárico predefinido. Por eso, esta doctrina es llamada "la purificación mediante la trans migración" (samsara suddhi). Tanto el sabio como el ignorante luego de recorrer las transmigraciones predeterminadas, que son iguales en número para todos (8.400.000), estarán libres del sufrimiento, del samsara. Nada puede hacer el hombre para salir de este ciclo antes de tiempo. Inútil es la práctica de la moral y los actos inmorales tampoco tienen resultados perjudiciales.

La doctrina de Makkhali Gosala es contraria al brahmanismo y al budismo, "ya que para éstos el número de las reencarnaciones y la duración de éstas dependen de la conducta moral del individuo" (16). Por eso el Buddha Gotama lo consideraba como el más peligroso de los maestros heréticos.

1.3. El amoralismo del Purana Kassapa

Purana Kassapa fue contemporáneo del Buddha Gotama. Enseñaba la "ineficacia de la acción", es decir, negaba cualquier efecto kármico de las acciones buenas o malas. El Samaññaphalasutta 17 , registra su doctrina:

El que actúa, o hace actuar,
el que destruye o hace destruir, el que atormenta o hace atormentar, el que mortifica

fica o nace mortificar, el que tortura o hace torturar, el que tiembla o hace temblar, el que destruye la vida, el que toma lo que no le es dado, el que abre un hueco en la pared, el que saquea, el que asalta una casa solitaria, el que tiende emboscadas, el que tiene relaciones con la mujer de otro, el que miente-aunque actúe así no hace nada malo. Y aún si uno con un disco tan filoso como una navaja, redujera a todos los seres vivos de esta tierra a un solo montón de carne, a una sola masa de carne, de ello no resultaría ninguna falta no se produciría como consecuencia ninguna falta. (...) Y aun si uno fuera por la orilla norte del Ganges, dando y haciendo dar, sacrificando y haciendo sacrificar, de ello no resultaría ningún mérito, no se produciría como consecuencia ningún mérito. De la donación, el autocontrol, el autodomínio y la veracidad no resulta ningún mérito, no se produce como consecuencia ningún mérito. (17)

Purana Kassapa con su teoría de la "no- acción" (akiriyā) negaba el valor moral de toda acción, por lo tanto, negaba la existencia del kamma y sus efectos. Si ninguna acción puede producir un efecto meritorio (puñña) ni perjudicial (papa) entonces no existe ni virtud ni vicio. Tenemos que "la acción humana es amoral, al margen de las categorías del bien y del mal" (18). El amoralismo de este maestro es opuesto al brahmanismo y al budismo, ya que los actos sí tienen consecuencia.

1.4. El materialismo de Ajita Kesakambali

Este maestro afirma

ba que "cualquier creencia en la acción buena y su recompensa, es una mera ilusión, que después de la muerte no seguirá una vida más adelante, que el hombre en la muerte se disolverá en los elementos" (19). El Samaññaphalasutta 22 , registra su doctrina nihilista:

No existe la donación, oh gran rey, no existe el sacrificio, no existe la ofrenda, no existe fruto, maduración de las acciones buenas o malas, no existe este mundo, no existe el otro mundo; no existe madre, no existe padre ; no existen seres espontáneos; no existen en este mundo samanes o brahmanes rectamente encaminados, rectamente dispuestos, que habiendo conocido, habiendo percibido por sí mismos este mundo y el otro mundo, informen sobre ellos.

Este hombre está formado por cuatro grandes elementos; cuando muere, la tierra retorna al elemento tierra, se disuelve en él; el agua retorna al elemento agua, se disuelve en él ; el fuego retorna al elemento fuego, se disuelve en él; el aire retorna al elemento aire , se disuelve en él; los sentidos se van al espacio.

(,..) La donación es doctrina de imbéciles. Es una charla vacía y falsa la de aquellos que sostienen la tesis de la existencia.

Ignorantes sabios, después de la destrucción del cuerpo se aniquilan, perecen, no existen después de la muerte. (20)

La doctrina de Ajita Kesakambali es llamada doctrina del "aniquilamiento" porque niega la existencia post mortem, el hombre cuando muere se disuelve en los cua -

tro elementos naturales: tierra, agua, fuego y aire. Consecuencia de su materialismo es el amoralismo, es decir, la negación de un orden moral, la negación del valor de las acciones morales y religiosas. No existiendo otro mundo, las acciones buenas son inútiles. No existe el acto meritorio, todo termina con la muerte.

1.5. El atomismo de Pakudha Kaccayana

Este maestro sostenía que la realidad está compuesta por siete elementos: tierra, agua, fuego, aire, ~~placer, dolor y alma (jivá)~~. La exposición de su doctrina también la encontramos en el samaññapha lasutta 25:

Estos siete elementos, oh gran rey, no han sido hechos, no se les ha hecho hacer; no han sido creados, no se les ha hecho crear; son estériles, inmutables, estables como pilares; no se mueven, no se alteran, no se dañan mutuamente; no son capaces de producirse unos a otros placer o dolor ni placer y dolor. ¿Cuáles son estos siete elementos? El elemento tierra, el elemento agua, el elemento fuego, el elemento aire, el placer, el dolor y séptimo la vida. Estos siete elementos no han sido hechos, no se les ha hecho hacer; no han sido creados, no se les ha hecho crear; son estériles, inmutables, estables como pilares; no se mueven, no se alteran, no se dañan mutuamente; no son capaces de producirse unos a otros placer o dolor ni placer y dolor. Con respecto a ellos no hay alguien que mate o haga matar, que oiga o haga oír, que conozca o haga

oir, que conozca o haga conocer. Aun aquel que con espada afilada corta una cabeza, no le quita la vida a nada: la espada penetra en el intervalo entre los siete elementos. (21)

En base al texto citado, podemos señalar las siguientes características de los siete elementos: 1) no han sido creados ni de algo preexistentes ni de nada, 2) son principios eternos, 3) no producen nada, "son estériles", (4) son inmutables, 5) no se dañan ni destruyen, 6) no se influyen emocionalmente entre sí, son insensibles.

Basado en este materialismo, Pakudha Kaccayana también predica el amoralismo. Los elementos no cambian su naturaleza porque se realicen actos morales ni prácticas religiosas, los elementos son inmutables y eternos. En realidad, nadie podría matar a otro, porque los elementos no pueden ser aniquilados.

La espada del asesino siempre penetrará en el espacio existente entre los elementos, en el vacío. Los elementos deben ser "infinitamente pequeños... Si los elementos se presentasen como masas de cierta magnitud, la espada o bien chocaría o bien los dividiría" (22). Debemos suponer que estos elementos son como mónodas con existencia separada y sin influencia entre sí. Por eso, Dragonetti lo considera como "el representante más antiguo del atomismo en la India" (23)

1.6. El escepticismo de Sanjaya Belatthaputta

Este maestro se caracteriza por evadir los problemas y suspender todo juicio. En el Bramajalasutta encontramos esta postura escéptica, donde se dice que era sostenida por los amaravikkhepi

kas "los que se escabullen como anguilas". En el Samaññapha lasutta 30, donde se expone la doctrina de Sanjaya Belatthaputta, se repite el texto del Brahmajalasutta. De esta doctrina podemos leer :

Si tú me preguntas: '¿Existe fruto, maduración de las acciones buenas o malas?' y si yo pensase: 'Existe fruto, maduración de las acciones buenas o malas', yo te contestaría: 'Existe fruto, maduración de las acciones buenas o malas'. Pero yo no pienso: 'Es así'. Yo no pienso: 'Es de este modo'. Yo no pienso: 'Es de otro modo'. Yo no pienso: 'No es así'. Yo no pienso: 'No no es así'.

Si tú me preguntas: '¿No existe fruto, maduración de las acciones buenas o malas?' y si yo pensase: 'No existe fruto, maduración de las acciones buenas o malas', yo te contestaría : 'No existe fruto, maduración de las acciones buenas o malas'. Pero yo no pienso: "es así". Yo no pienso: 'Es de este modo'. Yo no pienso 'Es de otro modo'. Yo no pienso: 'No es así'. Yo no pienso: 'No no es así'. (24).

Este maestro escéptico también se abstenía de emitir juicios sobre la existencia o no de otro mundo, la existencia o no de seres espontáneos, la existencia o no del tathagata más allá de la muerte. El Brahmajalasutta dice que los amaravikkhepikas suspendían sus juicios sobre "lo bueno" (kusala) y "lo malo" (akusala) porque no se puede llegar a un conocimiento verdadero de ellos. Lo que se buscaba -

con la suspensión del juicio era no apartar la atención con temas de especulación, de la ecuanimidad.

1.7. La doctrina jaina de nigantna Nataputta

Contemporáneo

del Buddha Gotama y maestro de la secta de los nigantha.- Es muy probable que Nigantha Nataputta sea otro nombre de Mahavira, el maestro de los jaina. Enseñaba que las acciones pasadas se purgaban mediante severas austeridades y que las acciones nuevas deben evitarse mediante la inacción. Así, con la destrucción de la acción se vence al dolor, esto conduce a la destrucción de la sensación (25). En el Samaññaphalasutta, 27, encontramos una breve exposición de su doctrina :

En ese mundo, oh gran rey, un nigantha está controlado por el control de cuatro restricciones. ¿Cómo, oh gran rey, un nigantha esta controlado por el control de cuatro restricciones? En este mundo, oh gran rey, un nigantha se restringe con respecto a toda agua, se disciplina frente a toda agua, es escrupuloso con respecto a toda agua, es afectada por toda agua. De este modo, oh gran rey, un nigantha esta controlado por el control de cuatro restricciones, se dice oh gran rey, que este nigantha es uno que ha llegado, - uno que se ha controlado, que es firme. (26).

Este texto es pobre en su exposición de la doctrina de nigantna Nataputta. Solo hace una

referencia oscura a la práctica jaina de no beber agua sin filtrar para no matar a los seres vivos que habitan en ella. Por eso, los jainas siempre filtraban el agua antes de beberla. También usaban una escobilla para barrer el sitio por donde caminaban para no destruir a los seres vivos. Esta es la práctica exagerada del ahimsa (no violencia) propia del jainismo.

1.8. El Buddha Gotama frente a sus contemporáneos

Cuando Gotama, a los 29 años, abandonó el palacio de su padre, su título de príncipe, su esposa e hijo, se dedicó a buscar la verdad para liberarse del dolor. Entonces se encontró con sectas y doctrinas que ofrecían diferentes medios para alcanzar el fin del sufrimiento humano. Parece que los primeros maestros del Buddha Gotama fueron dos brahmanes.

Primero estuvo a cargo de Alara Kalama, quien le enseñó prácticas yogas que le permitió alcanzar el "estado de nada". Pero una vez adquirido ese estado, vió que no había encontrado el fin del sufrimiento. Por esto, dejó a este maestro y se dirigió a Uddaka Ramaputta, quien también le enseñó otras disciplinas yogas y alcanzó el "estado que no era de conciencia ni de inconciencia". Abandonó a este maestro porque tampoco encontró solución a los males de la existencia. Ambos maestros sólo acentuaban las disciplinas yogas para lograr la identificación atman-brahman. El Buddha Gotama dijo de esas enseñanzas:

Esta enseñanza no conduce a la ausencia de pa

sión, a la tranquilidad, al conocimiento superior y al nirvana. (27)

Después de abandonar a los maestros brahmanes, practicó severas austeridades y mortificaciones con otros cinco ascetas. "Existía, y aún existe, en la India la creencia, por parte de muchos de sus ascetas, de que una automortificación rigurosa puede permitir la purificación y la liberación final del mal, y el asceta Gotama decidió poner a prueba la verdad de esto" (28). Pero al final comprendió que las mortificaciones sólo entumecían el intelecto sin lograr tranquilidad de la mente ni liberación del dolor. Débil y cansado, Gotama decidió tomar alimento y sentarse al pie de un árbol donde alcanzó la Iluminación. La crítica del Buddha Gotama a sus contemporáneas parte de esta experiencia de vida.

El Buddha Gotama no acepta de la tradición brahmánica sus principios espirituales y eternos: atman y brahman. Considera que la realidad es impermanente e insustancial, nuestro ser interior y el universo son sólo procesos siempre cambiantes.

Además, el Buddha había rechazado la autoridad de los Vedas y se puso al margen de la tradición brahmánica. Por eso, el budismo fue considerado como un desarrollo heterodoxo del pensamiento hindú. Pero el Buddha no había rechazado toda la tradición, sino aceptó nociones como Kamma y samsara. En realidad, el budismo tomó una posición intermedia: no rechazó totalmente la tradición brahmánica ni acep-

tó la tradición.

Por esta razón, el Buddha se opuso a todos los demás grupos heterodoxos porque eran muy radicales y no comprendían la realidad. Por eso el Buddha los llamó "maestros del error". Considera falso la concepción determinista - del samsara de Makkhali Gosala porque el ciclo de renacimientos depende del valor moral de las acciones. El Buddha lo consideraba como el más peligroso de los maestros . Contra Purana Kassapa, el amoralista, reafirma el valor de los actos morales y el kamma. Contra el materialismo de Ajita Kesakambali afirma el nibbana como meta de liberación, , así como el kamma, el samsara y el valor de las acciones morales. No acepta la teoría de los siete elementos de Pakudha Kaccayana, reconoce sólo cuatro elementos: sólido , líquido, ardiente y gaseoso.

Tampoco acepta la posición escéptica de Sanjaya Belatthaputta, el Buddha afirmó que había un camino de liberación, pero se negaba responder las preguntas de carácter metafísico y especulativo que no contribuyen al progreso personal ni al logro del nibbana. Por último, también rechazó la doctrina jaina de Nigantha Nataputta porque sabía que las mortificaciones del cuerpo no conducen a la Iluminación. La liberación sólo es posible por el camino medio.

CAPITULO II

LAS TRES JOYAS DEL BUDISMO

Tiratana es el término pali para designar las Tres Joyas del budismo. Estas Joyas son el Triple Refugio (Tisara na) a los que recurre un hombre que busca la liberación del sufrimiento y del samsara. La fórmula del triple refugio es :

-Al Buddha en busca de refugio voy

(Buddham saranam gacchami).

-Al Dhamma en busca de refugio voy

(Dhammam saranam gacchami).

-Al Sangha en busca de refugio voy

(Sangham saranam gacchami).

La fórmula de los tres refugios es repetida tres veces cuando se ordenan los monjes budistas theravadas (1).

También son tres refugios para el laico, quien recurre a ellos entregándoles su fe y confianza.

Buddha, Dhamma y Sangha también son las Tres Joyas del budismo en las cuales el hombre busca refugio del dolor y se prepara para la liberación. Muchos hombres buscan refugios en medallas hechizadas, horóscopos, cartas, talismanes etc., para estar seguros del devenir de la existencia. Otros buscan refugio en cosas más sofisticadas como un banco, propiedades, instituciones, etc. Sobre estos refugios dice el Dhammapada:

Impulsados por el miedo los hombres buscan

refugio en las montañas, en los bosques, en los monasterios, en los árboles y monumentos sepulcrales.

Estos no son refugio seguro, no son el mejor refugio; acogiéndose a estos refugios no se libera uno de los sufrimientos. (2)

Todos estos refugios materiales en realidad no son seguros porque no pueden escapar a la impermanencia y la insatisfacción. Ningún objeto material puede dar seguridad. Los budistas la encuentran en las Tres Joyas.

Pero el que ha buscado refugio en el Buda (buddha), en la Doctrina (dhamma) y en la Comunidad (sangha), ése ve con certero conocimiento, las Cuatro Nobles Verdades...Este en verdad es el refugio seguro, es el supremo refugio; recurriendo a este refugio uno se libera de todo sufrimiento. (3)

El Triple refugio es seguro porque nos permite ver las cosas tal como son, es decir, nos permite estar despiertos y caminar sin temores hacia la liberación.

Entre los diferentes temas de meditación propuestos al monje budista también se encuentran las Tres Joyas.

Vamos a ver cada elemento de las Tres Joyas para comprender su importancia dentro de la vida religiosa del budista.

2.1. Buddha

Trataremos de exponer el significado del término Buddha dentro del budismo primitivo y no según los desarrollos posteriores (4).

a) Buddha proviene de la raíz sánscrita Budh- que significa "despertar", "iluminar". Entonces Buddha significa "despierto", "iluminado". Como vemos, este término no es un nombre propio sino un adjetivo que sirve para calificar un estado especial, el estado de iluminación. En otras palabras, sirve para designar a quien ha alcanzado la bodhi, la iluminación.

b) Gotama el Buddha, fundador del budismo, no fue un dios encarnado sino un hombre que descubrió un camino a la liberación del sufrimiento. Es llamado el Gran Médico para el mal y los dolores de la humanidad. El enseñó un camino que realizarlo depende de cada uno, porque cada ser humano es responsable de sus actos.

c) "El Buddha, o Iluminado, es el maestro que por sí mismo ha descubierto, realizado y proclamado al mundo la ley de la liberación" (5). Por eso nos enseña que existe un camino hacia la liberación, que hay salida al sufrimiento, que existe el nibbana. Una senda que sólo tiene sentido si lo recorremos. Así lo expresa el Dhammapada 276:

vosotros os debéis esforzar; los budas son sólo maestros;...

d) Por ser iluminado, el Buddha posee la omnisapientia. Posee el conocimiento de las disposiciones naturales de los hombres, de los efectos de kamma, de los medios que llevan a la liberación, del pasado, del presente y del futuro.

e) El Buddha tiene la cualidad de la perfección moral.

Sus pensamientos son siempre buenos, no tiene ira ni odio. Esta lleno de compasión: y trata de alejar a los seres de la desgracia. Todos sus actos lo hace por el bien de todos los seres vivos.

f) Como no es un divino, no posee la omnipotencia. En los textos budistas podemos encontrar numerosos poderes que tiene un Buddha, pero él no es capaz de poder cambiar las leyes del mundo como la impermanencia, el kamma, etc. Tampoco es el creador de las leyes ni gobernador del mundo. "El, al igual que el sol, ilumina las montañas y valles, pero no crea" (6).

g) En los textos budistas se utilizan numerosos epítetos para referirse al Buddha, los más frecuentes son: el sublime (bhagavat), el venerable (arhant), el perfectamente iluminado (samyaksambuddha), el dotado con sabiduría y conducta (vidya-carana-sampanna), el bien encaminado (sugata), el conocedor del mundo (lokavid), el insuperable (anuttara), el maestro de los dioses y los hombres (sasta deva manusyanam), el que así ha pasado (tathagata).

h) Siendo consecuente con la ausencia de un comienzo del samsara, Gotama el Buddha creía que habían existido otros buddhas antes que él. Así, el Digha Nikaya y el Samyutta Nikaya mencionan seis buddhas antes que Gotama: Vipassi, Sikhi, Vessabhu, Kakusandha, Kanogamana y Kassapa (7) Esta lista cambia de número y nombres según las diferentes escuelas budistas.

1) Existen dos clases de buddhas:

1.- Los Pacceka-Buddhas, son los que han alcanzado la iluminación por sí solos, pero no predicán al mundo el camino de la liberación.

2.- Los Sammāsambuddhas, son los que han alcanzado la iluminación y además se convierten en maestros que enseñan la verdad liberadora.

j) Tomar refugio en el Buddha es, por tanto, refugiarse con fe en la enseñanza del maestro, que es la personificación de la sabiduría. "Tomar refugio en el Buddha, en la sabiduría, significa que tenemos un lugar de seguridad. Cuando hay sabiduría, cuando actuamos y vivimos sabiamente, nosotros estamos seguros" (8). Pero depende de cada ser humano buscar la verdad y alcanzar el nibbana.

2.2. Dhamma

Entre los múltiples sentidos del término dhamma podemos señalar los siguientes :

-Dhamma como elemento constitutivo, factor de existencia de las cosas.

-Dhamma como cosa compuesta por esos factores, es decir, por otros dhammas. Estos tienen la característica de ser compuestos y condicionados (sankhata).

-Dhamma no compuesto y no condicionado (asankhata), es decir, el nibbana.

-Dhamma como ley u orden moral.

-Dhamma como la ley de liberación, resumida en las Cuatro Nobles Verdades.

Existen otros significados del término pero estos son

los más importantes. Cada significado tiene que ser encontrado en el texto mismo. Lo importante es señalar el dhamma como la ley de liberación, la que permite que todos los seres humanos que buscan un fin al dolor la encuentren. No es con la simple creencia en el dhamma que uno podrá salvarse sino con su realización. El dhamma es un camino que adquiere sentido cuando lo recorremos para llegar a la meta: el nibbana.

Así, como refugio al cual recurre un hombre significa la Verdad y la Ley de liberación contenida en la Enseñanza del Buddha. El mismo Gotama el Buddha habría dicho a sus discípulos que el Dhamma debería ser su maestro y refugio :

Por lo tanto, ¡oh Ananda!, sed refugios para vosotros mismos; no recurráis a los refugios exteriores. Manteneos firmes en el Dhamma como un refugio. (9).

El Dhamma no es entonces un refugio externo, la posibilidad de lograr el nibbana está en nosotros mismos. El Buddha ha explicado el Dhamma a través de todo su ministerio. Mejor dicho, toda su vida fue dedicada a la difusión de la Enseñanza, que según los textos budistas es "hermosa";

El enseña la doctrina hermosa en el comienzo, hermosa en el medio, hermosa en el fin, en su espíritu y en su letra; él proclama la vida religiosa realizada en su integridad, completamente pura. (10).

Es hermoso en el comienzo porque fomenta el desarrollo de cualidades morales y el bienestar espiritual; es hermoso

en el medio porque produce serenidad mental cuando se va progresando en la práctica de la Enseñanza; es hermosa en el fin porque nos permite alcanzar el nibbana. El Dhamma es el guía de liberación que los hombres por su propio es fuerza pueden realizar.

2.3. Sangha

Toda exposición sobre el budismo no puede dejar de tratar de sangha, la comunidad budista, que representa la realización de las enseñanzas de Gotama el Buddha.

Sangha es un término pali que significa "comunidad". En sentido estricto significa la comunidad de monjes budistas llamados bhikkhus (11), que se formó con la conversión de los cinco ascetas luego del Sermón de Benares. En un sentido amplio comprende tanto a los monjes mendicantes como a los laicos (upasaka).

El Buddha, antes de su muerte, no había dejado un maestro que dirigiese la Comunidad, pero les dijo a sus discípulos:

El Dhamma que os he enseñado y las Reglas de la Disciplina que he establecido para vosotros, después que me haya extinguido, serán el Maestro para vosotros. (12)

Así, los dos pilares de la Comunidad (sangha) son la Doctrina (Dhamma) y las Reglas de la Disciplina, sintetizadas en los diez preceptos. No dejó un maestro porque quería que sus discípulos encuentren la verdad por sí mismos ya que cada ser humano es responsable de su destino.

En la época del Budhha no había un templo permanente donde se impartiera la enseñanza. El recorría la antigua India llevando su mensaje de salvación. Buddha y sus discípulos eran mendicantes, pedían limosnas, mejor dicho, alimentos. Otros discípulos preferían la soledad con -virtiéndose en eremitas, pero la mayoría eran errantes como él. Estaban divididos en numerosos grupos por toda la India. Sólo en los meses de lluvia se detenían en un lugar hasta que esa estación pasara. En la época de lluvia se establecían en viharas, los más antiguos probablemente fueron chozas construidas de hierbas y hojas. Luego pasaron a ser amplios y lujosos. Estos viharas eran obsequiados por los laicos y estaban situados fuera de la ciudad.

De monjes eremitas pasaron a establecerse en diferentes lugares. El establecimiento hace necesario las reglas, se prescriben entonces normas sobre la alimentación, habitación, faltas que deben evitarse, sanciones, etc. Todas estas reglas son designadas con el nombre de patimokkha, código de disciplina de los monjes.

Desde su aparición, los monjes budistas siguen ciertas normas y estilos de vida como, por ejemplo, debían rasurarse el cabello, vestir un manto de color azafrán, llevar una vida de pureza. También era importante - y aún lo es- la meditación y las conversaciones sobre el Dhamma

Los laicos también son parte de la comunidad budista, por eso también tienen normas que cumplir como los -

cinco preceptos. Sin la ayuda de los laicos, los monjes y la comunidad hubiesen desaparecido.

Pero el problema con los laicos se presenta en relación con el nibbana: ¿puede el laico alcanzar el nibbana? Encontramos en Conze una respuesta: "Ciertamente es que las Preguntas del Rey Milinda admiten, aunque con cierta renuencia... que también un lego puede alcanzar el Nirvana, pero añaden inmediatamente que en ese caso debe o bien entrar en la Orden o morir. En todo caso, un lego podía alcanzar el Nirvana en esta vida sólo si había tenido una vida monástica en alguna existencia anterior..." (13)

Antes de pasar a ver las características de la vida monástica, tenemos que decir que el Sangha como refugio significa que uno toma refugio en la comunidad de seres nobles que viven virtuosamente. Por eso dice Ajahn Sumedo: "Aquí tomar refugio en el Sangha con sangham saranam gacchami significa que tomamos refugio en la virtud, en eso que es bueno, virtuoso, bondadoso, compasivo y generoso. Nosotros no tomamos refugio en esas cosas de nuestra mente que son ruin, sucio, cruel, egoísta, celoso, odioso, enojado, aun cuando inmediatamente eso es lo que frecuentemente tendemos a hacer fuera de la desatención, fuera de la reflexión, no estando despierto, pero reaccionando a condiciones. Tomar refugio en el Sangha quiere decir en el nivel convencional hacer el bien y refrenar al mal con la acción corporal y el habla." (14)

La vida de la comunidad monástica budista tiene cua -

tro rasgos esenciales: pobreza, celibato, no-violencia y meditación. Vamos a explicar cada característica.

2.3.1 Características de la vida comunitaria

a) Pobreza.- En la época del Buddha Gotama el monje budista casi no poseía ninguna propiedad, sólo le era permitido tener ocho cosas: tres piezas de vestido, la escudilla, la navaja de afeitar, el cinturón, una aguja y el colador de agua.

La vida de los primeros monjes, como hemos dicho, era mendicante y errante, lo cual era una vida sin hogar. Por eso, se suele encontrar a los bhikkhus en los bosques, montañas, cuevas, a orillas de los ríos, etc.

El alimento se obtiene como limosna, que es recibido en la escudilla. Los monjes podían aceptar las invitaciones a las casas de los laicos. En ningún caso negaban lo que se les ofrecía como alimento, por eso su principal problema era el gástrico.

El dinero fue prohibido. Sin embargo, unos siglos después, muchas comunidades poseían dinero, tierras y otras propiedades. Pero los budistas fieles a la enseñanza siempre han reconocido como dos caminos diferentes el nibbana y el dinero. Así lo encontramos en el Dhammapada, 75;

Uno es el camino de la riqueza, otro el camino que conduce al nirvana. Habiendo aprendido esto, que el bhikkhu, discípulo de Buda, no goce en los honores y practique el desapego.

Pero, ¿qué sentido tiene practicar la mendicidad? Los monjes ven en la realización de la mendicidad el origen de muchas virtudes, como el desarrollar la indiferencia fren-

te a los bienes mundanos, dominar los deseos, desarrollo de la autodisciplina, dominar los sentimientos negativos, esto permite llevar una vida de meditación

No ha de menospreciar lo que él mismo recibe ni ir envidiando a los otros; envidiando a los otros, el bhikkhu no logra concentrar su mente. (15).

El renunciamiento es el espíritu de la vida de pobreza. Se renuncia a algo para cultivar el desapego. Por eso, la mendicidad es la manifestación del renunciamiento y una forma de vivir la pobreza, permitiendo el desapego y el dominio de sí mismo. "La práctica de la mendicidad - de grandes oportunidades de vigilar bien al cuerpo, dominar los sentimientos y reprimir los pensamientos. El monje debe ir de casa sin hacer distinción entre las de los pobres y las de los ricos. No debe prestar atención a lo que obtiene, y no debe sentirse complacido ni disgustado. Si es una mujer la que le da su comida, no debe hablarla, ni mirarla, ni notar su belleza o su fealdad" (16)

Así como piensan que con la práctica de la mendicidad se obtienen cualidades positivas, los monjes también creen que al recibir las limosnas de a los laicos la oportunidad de hacer una buena acción y acumular mérito.

b) Celibato.-Si el budismo ve como origen del sufrimiento al deseo (tanha) es lógico pensar que se evitará todo acto conducido por el deseo, sobre todo por el deseo sexual.

Hay reglas que prescriben la actitud del monje frente a las mujeres y a las monjas budistas (bhikkhuni). En el Mahaparinibbana suttanta encontramos una conversación sobre este tema entre Gotama el Buddha y su primo Ananda:

¿De qué manera, oh Señor, debemos conducirnos con respecto a las mujeres?

" ¡Como si no se las viera, oh Ananda! "

Pero, si las tuvieramos que ver, ¿qué habríamos de hacer?

" ¡No hablarles, oh Ananda! "

Pero, si nos dirigieran la palabra, ¡oh Señor! ¿qué habríamos de hacer?

" ¡Manteneos sumamente alertas y despiertos, Ananda!" (17)

Esta actitud respecto a la mujer debe ser comprendida dentro de la abstinencia de relaciones sexuales. No puede ser vista como un prejuicio. Recordemos que el budismo fue el primero que instituyó una comunidad de monjas (bhikkhuni) (18).

Conze cree encontrar una razón profunda al celibato de los santos de todas las épocas, incluyendo a los budistas: "La meditación y las relaciones sexuales tienen en común su meta y la fuerza que emplean. Por la simple razón de que no se puede usar dos veces la misma fuerza, la supresión completa del comportamiento sexual es indispensable para lograr la meditación" (19).

Pero según la enseñanza primigenia del budismo, la meditación y las relaciones sexuales tienen dos metas diferentes. La castidad es realizada para lograr la liberación de los renacimientos y del sufrimiento, para la obtención del nibbana. Mientras que la relación sexual afirma la existen

cia y es la manifestación del deseo de seguir existiendo, es decir, de seguir en la rueda del samsara

c) NO-VIOLENCIA.- Vamos a enumerar los diferentes aspectos de este tema.

1.- El fundamento de la no-violencia budista está expresado en el Dhammapada, 5:

Jamás en este mundo los odios cesan con el odio, cesan con la benevolencia: ésta es una ley eterna.

Aquellos en que anida los sentimientos negativos como el odio y la venganza, sólo contribuyen a aumentar la violencia, no viven en paz, su mente está perturbada. Entonces hay que oponer al odio la benevolencia, en general, sentimientos buenos de compasión y bondad para con todos los seres. Así lo encontramos en dos versos del Dhammapada, 3 y 4:

"Me insultó, me golpeó, me venció, me robó" no cesa la agresividad de aquellos que no albergan estos (sentimientos de rencor).

"Me insultó, me golpeó, me venció, me robó" cesa la agresividad de aquellos que no albergan estos (sentimientos de rencor).

No se trata simplemente de abstenerse de la violencia y reprimir los sentimientos negativos, se busca erradicar las raíces más profundas que motivan su aparición. Por eso, el precepto de no violencia es más que una prohibición de matar, se trata de no hacer daño a ningún ser viviente, de terminar con los sentimientos negativos que producen la violencia.

2.- El budismo desde su origen siempre tuvo una firme posición contra las acciones que implican privar la vida a

algún ser viviente. En la época de Gotama el Buddha la vida era destruida deliberadamente, por ejemplo, en las batallas, por los asesinos, en la caza por placer llevada a cabo por reyes y sus servidores. También la vida era des - truida por granjeros y agricultores aunque inconcientemen - te. Además era tomada por cazadores y pescadores para el consumo humano y otras necesidades. Por último, la vida era privada en los sacrificios de los brahmanes. "De esta manera la masacre se llevaba a cabo por cuatro principales formas: en batalla, en la agricultura, para comer carne y pescado y por sacrificio." (20). Este era el ambiente en el cual el Buddha habló de no-violencia.

Hay que reconocer que el budismo no fue el primero en proclamar la no-violencia, en realidad su origen no es claro históricamente. "Su origen no puede ser atribuido a una fecha definida, a un maestro en particular, a un reformador social o a un legislador" (21).

Sin embargo, la predicación del Buddha de la noviolencia "contribuyó ocasionando una reducción en la popularidad de los grandes sacrificios de animales. Pero, en las otras tres maneras, en la guerra, la agricultura y el consumo de carne con sus seguidores que se dedicaban a la caza , trampa y carnicería, se puede decir que sólo encontró un éxito limitado" (22). Sus discípulos se convertían a un modo de vida más humano, dejando la violencia practicada por la sociedad. Sus discípulos laicos reducían sus actividades que implicaban cazar y pescar, pero de ningún modo fue

ron prohibidos socialmente ni renunciaron a ellos.

Aunque el Buddha no tuvo poder social para prohibir la destrucción de la vida, él contribuyó a la reducción considerable de la aceptación de los sacrificios de animales por parte de la gente común. Los ritos religiosos se habían convertido en sacrificios de sangre, de muchos animales y hasta probablemente de seres humanos. (23).

Indudablemente, en la comunidad de monjes budistas la no-violencia es parte importante. Desde su origen fue prohibido el uso de armas, cavar la tierra para no matar a los seres vivos que habitan en ella como los gusanos. Respecto al consumo de carne, se prohibía cuando un monje había visto, escuchado o sospechado que el animal había sido muerto para él. Además se prohibió comer carne de ciertos animales que no estaban permitidos comer (24). El budismo primitivo no pensaba que la pureza llegaba a través de los alimentos sino de una actitud moral de pensamientos, palabras y hechos. En general, la práctica de la no-violencia está enmarcada dentro del progreso moral, base de la realización plena del hombre.

3.- En la historia del budismo no encontramos la persecución religiosa o guerra santa para mantener o extender la religión. El Buddha no es un dios sino un gran maestro espiritual. Si alguien lo ofende, insulta o está en contra de sus enseñanzas, eso no es motivo para torturarlo, perseguirlo o matarlo.

¿Para qué indignarse cuando se insulta a los

Budas? A los Budas no los alcanza las blasfe
mias. (25)

Y es que la enseñanza del maestro no es un dogma sino un camino para quienes quieren salir de la rueda de renacimientos. Por eso, en la difusión del Dhamma, no se registra actos de violencia. "La historia de la propagación del Dhamma está desprovista de crueldad, persecución y derramamientos de sangre" (26). Al contrario, el mensaje del Buddha busca pacificar los corazones de los hombres.

4.- Podemos encontrar en la historia de la India al emperador Ashoka (s. III a.C) que luego de conquistar mediante la guerra varios pueblos, se convierte al budismo, arrepintiéndose de todo mal que había causado. Hizo tallar edictos sobre una roca, "en el tercer edicto sobre la roca, entre las normas morales que exalta, está la abstención de matar seres vivos en general; y el primer edicto sobre roca, ordena que ningún ser vivo debe ser muerto para ser ofrecido en sacrificio, y dispone así mismo que en lo sucesivo no se han de matar animales para la comida en los palacios del rey." (27).

5) El monje budista debe ser afable, estar siempre despierto en la no-violencia:

Los discípulos de Gotama están siempre despiertos, bien despiertos; su mente se complace, día y noche, en el ahimsa (28).

La no-violencia es una cualidad de los hombres de penamientos nobles. Su práctica está encaminada a eliminar los sentimientos de rencor, agresividad y lograr la calma

mental :

Cuando desaparece el deseo de hacer daño, ce
sa entonces el sufrimiento. (29)

Sin esta práctica, el desarrollo de metta (benevolencia amorosa) y karuna (compasión) no es posible. En realidad son elementos interdependientes, porque mientras más se progresa en metta y karuna, el deseo de hacer daño disminuirá hasta desaparecer.

6.- El cultivo de la ahimsa se debe dar en los actos de pensamiento, palabra y hechos, mediante el desarrollo de pensamientos positivos:

venza la cólera con la afabilidad, venza al mal con la bondad, venza al mezquino, con la generosidad, con la verdad al mentiroso(30)

Para el budismo, es con la práctica del sentimiento opuesto que se puede vencer un sentimiento negativo como el odio y la avaricia.

7.- Esta no-violencia no debe estar contaminada de ideologías sino debe ser simplemente una práctica de autorregulación, de perfección humana. Así, dentro de la comunidad budista, la paz - en su sentido de armonía interior, calma espiritual, donde los deseos no inquietan la mente ni la ofuscan, no permitiéndole ver la realidad- sólo es posible por el esfuerzo de cada discípulo y no por imposición artificial y externa. Para la ahimsa es importante ver la naturaleza humana de insatisfacción, pasiones y aversiones, que son motivos de peleas, discusiones y guerras:

Arranca de tí el amor de tí mismo como se arranca con la mano un loto otoñal. Dedicáte al camino que conduce a la paz, al nirvana - que enseñó el Buda. (31).

8. Sólo la no-violencia nos permite liberarnos de las peleas y las guerras. El religioso budista es un hombre - que se ha autosuperado negando su naturaleza condicionada , ha aquietado los condicionantes de su existencia siempre im permanentes. El Dhammapada 406 habla de este religioso:

yo llamo brahman a aquel que es libre entre los encadenados, pacífico entre los violentos y carece de afectos entre los que están dominados por ellos.

d) Meditación.- El corazón de la enseñanza del Buddha es la meditación, entendida como cultivo de la mente y visión cabal de la realidad. Por eso, en la vida diaria del monje budista, ésta ocupa un lugar importante. En realidad, toda la vida del bhikkhu está dirigida por la meditación.

En el transcurso del día, el monje tiene que dedicarle un momento especial a la meditación. Esto no niega que durante todo el día el monje medite y esté conciente de cada actividad que realice. Según la antigua tradición budista, son 48 los temas de meditación (32) propuestos al discípulo. Entre los diversos temas podemos encontrar las cuatro sublimidades; metta, karuna, mudita y upekkha. Metta-bhavana o meditación sobre la benevolencia, en la cual los monjes piensan en todos los seres y les desean felicidad. Karu

na-bhavana o meditación sobre la compasión, donde se piensa "en todos los seres afligidos, darse cuenta todo lo que pueda de la infelicidad de su estado y así despertar el sentimiento de piedad o tristeza por la tristeza de los otros" - (33).

Mudita-bhavana o meditación sobre el altruismo, en donde se piensa en todos los seres con alegría. Upekkha-bhavana o meditación sobre la ecuanimidad, "en la que el monje piensa todas las cosas que los hombres mundanos denominan bueno y malo, poder y opresión, amor y odio, riqueza y pobreza, hambre y saciedad, juventud y belleza, decrepitud y enfermedad y mira todo ello con indiferencia, con progresiva calma y serenidad de mente." (34)

La meditación budista es un campo muy amplio. Sólo que remos señalar que la moral queda sólidamente establecida con la meditación, que integradas con la sabiduría permiten alcanzar el nibbana. Por esta razón, en la vida del budismo la meditación fue y sigue siendo un elemento imprescindible, sin el cual no tendría sentido la enseñanza del Buddha.

2.3.2. Los preceptos

a) Los cinco preceptos para los laicos.- En el budismo existen cinco preceptos (pañca sila) que rigen la vida de los laicos budistas. Además, ellos forman parte de los diez preceptos que el monje debe observar. Estos cinco preceptos son:

1. Me comprometo observar el precepto de abstenerme

de matar seres vivos.

2. Me comprometo observar el precepto de abstenerme de tomar lo que no es dado.
3. Me comprometo observar el precepto de abstenerme de mala conducta sexual.
4. Me comprometo observar el precepto de abstenerme de falsa palabra.
5. Me comprometo observar el precepto de abstenerme de bebidas intoxicantes y drogas causantes de imprudencia.

Para los budistas, estos preceptos no son mandamientos dados por un dios legislador. son normas de conducta que el individuo voluntariamente acepta e intenta cumplir, no para agradar a algún dios sino para el bienestar propio y de la comunidad.

No se dice: "Tu no debes..." sino "Me comprometo observar el precepto de abstenerme de...". No hay un imperativo categórico sino una aceptación libre. Si el individuo no puede cumplir el precepto por una difícil circunstancia, reconocerá que ha transgredido la norma que él mismo aceptó. Sin embargo, puede hacer el esfuerzo para nacerlo mejor en el futuro o alejarse más del precepto. Paul Dahlke dice al respecto: "El budismo no tiene mandamientos o prohibiciones con un Dios como autoridad o primer motor, sino preceptos dados a sí mismo (self-given) los cuales son una necesidad para todo aquel que conoce la vida tal como es realmente y que tiene el coraje de

deducir las consecuencias morales de ese conocimiento" (35) No son tampoco normas represivas que traen peligros psicológicos porque el desarrollo de los preceptos va acompañado de la meditación y una visión realista de la existencia.

Así, por un lado, los preceptos no son mandamientos. - Por otro lado, cuando uno conoce la vida humana los preceptos son pautas para discernir el daño que uno causa a los demás o a sí mismo, por eso se dice que son resultados de la misma realidad. Transgredirlos dan estímulos no deseados, surgen o reafirman sentimientos y pensamientos perjudiciales, permitiendo la continuidad de los actos no provechosos, es decir, acumular tendencias kármicas malsanas que traen como resultado el sufrimiento. Por eso, los preceptos tienen por fundamento una filosofía realista de la vida.

La realización de los cinco preceptos es la forma como el hombre puede hacer bien a los demás y a sí mismo. Ellos tienen un alcance social e individual. "Ninguno de estos preceptos puede ser persistentemente roto sin causar daño - mental así como social" (36). Pero la realización plena de cada precepto depende de cada ser humano.

El Buddha Gotama justificó los principios éticos con dos argumentos: ellos son el fundamento de todo progreso hacia la iluminación y la liberación del dolor; por otro lado, mientras no se obtenga la iluminación, ellos son las bases para renacer en una existencia feliz. "Entonces, el

rol de la ética es doble, primero como el primer paso práctico inicial hacia la emancipación final, y segundo, como condición para una mayor felicidad durante el intervalo - mientras estemos trabajando hacia esa meta, que, dependiendo de nuestro estado de desarrollo, puede aún tomar muchas vidas para alcanzarlo" (37).

En la vida moderna, llena de problemas y conflictos, - las normas morales son violadas continuamente. Esto sucede porque no estamos alertas ni observamos nuestros pensamientos y emociones, sólo nos dejamos arrastrar por ellos. No atendemos a los fenómenos que ocurren a nuestro alrededor - siempre estamos reaccionando instintivamente, irreflexivamente, creando así más miseria y dolor. Por eso, como lo ha expresado Story (38), los preceptos como ejercicios de - restricción moral se expresan en forma negativa, le dicen al discípulo lo que no debe hacer, interesados en la conducta exterior. Con el desarrollo mental o meditación (bhava-na), que se refiere al desarrollo de los estados mentales, la moral se fortalece. Ambos son mutuamente dependientes y crecen lado a lado. Con el desarrollo de ambos, se afirma el lado positivo de los preceptos, es decir, que por la - práctica de bhavana nuestra conducta se realiza sin mala voluntad, avidez o egoísmo.

Así, al lado de la filosofía realista de la vida, los preceptos morales requieren de la ayuda del estado de alerta y vigilancia (appamada), de la atención (sati), es de - decir, del desarrollo mental (bhavana). "Habiendo adquiri-

do esta actitud estos simples preceptos, cuando son usados a diario, disminuirán el sufrimiento para nosotros y los demás' (39).

Veamos ahora cada precepto:

1) Abstenerse de matar seres vivos.- El budista reconoce que no se trata simplemente de no matar sino arrancar de raíz las intenciones de hacerlo. El odio y la ira oscurecen la mente y la predisponen para actos violentos de pensamiento, palabras y hechos. No nos permiten pensar con claridad y por lo tanto, no se puede tener decisiones sensatas. Por eso, para los monjes budistas es importante la atención, porque permite el dominio de sí mismo. Al respecto dice el Dhammapada:

-Domine la cólera del cuerpo, esté siempre con su cuerpo controlado; absteniéndose de las acciones malas, practique con su cuerpo la buena conducta.

-Domine la cólera de la palabra, esté siempre con su palabra controlada, absteniéndose de las malas palabras, practique con su palabra la buena conducta.

-Domine la cólera del pensamiento, esté siempre con su pensamiento controlado; absteniéndose de los pensamientos malos, practique con su pensamiento la buena conducta.

-Los sabios están controlados en su cuerpo, controlados en su palabra, controlados en su pensamiento,- completamente bien controlados. (40).

La actitud budista respecto a este precepto, como a -

los demás, no es rígida e inflexible. Los laicos tienen que vivir en una sociedad estructurada sobre la competencia, el odio y la violencia manifestada en diferentes formas.- Por ejemplo, la actividad de la pesca o la caza para las necesidades como el alimento, etc. En esos casos la prédica budista no es estricta sino permite reflexionar sobre las formas innecesarias de violencia -como el asesinato- y la manera de vivir mejor, en provecho de uno mismo y de los demás.

El comentarista Buddhaghosa (s.IV d.C) analiza este precepto así: " 'Tomar vida' significa matar algo que vive' Se refiere a golpear y matar seres vivos. 'Algo que vive' ordinariamente la gente habla aquí de un "ser vivo", pero más filosóficamente nosotros hablamos de 'algo que tiene la fuerza de la vida'. 'Tomar vida' es entonces la voluntad para matar algo que uno percibe que tiene vida, para actuar así como para terminar la fuerza de la vida en él, en tanto que la voluntad encuentra expresión en la acción corporal o en el habla. Con respecto a los animales es peor matar grandes que pequeños, porque está implicado un esfuerzo más extenso. Aún donde el esfuerzo es el mismo, la diferencia en sustancial debe ser considerada. En el caso de los seres humanos el matar es lo más sensurable mientras más virtuosos ellos son. Aparte de eso, la extensión de la ofensa es proporcional a la intensidad del deseo de matar. Cinco factores están implicados: un ser vivo, la percepción de un ser vivo, un pensamiento de matar la acción de realizarlo, y la muerte como un resultado de

ello. Y seis son los modos en que el delito puede ser realizado: con la propia mano de uno, por instigación, por arma, por lenta ponzoña, por hechizo y por poder físico"(41)

2) Abstenerse de tomar lo que no es dado.- La compencia injusta acompañada por el deseo de posesión nos lleva a adquirir y acumular riquezas arruinando a los demás. Ese es el caso extremo de robo que muchas veces se oculta tras las instituciones legales. En el otro extremo está el robo de cosas que se necesitan debido al estado de pobreza material. Entre ambos, toda una gama de formas de robar, de tomar lo que no es dado. La restricción enseñada por el budismo es gradual. Va desde la posesión ilícita de propiedades, robo de bancos, tiendas, etc, hasta vencer el deseo mismo de tomar algo. "De esta manera, existe el aspecto ordinario de restringirse de los más vulgares tipos de hurto o robo con escándalo, y un entrenamiento más refinado, una manera de autodisciplina" (42)

El análisis de Buddhaghosa es el siguiente: " 'Tomar lo que no es dado' significa la apropiación de lo que no es dado. Se refiere al alejamiento de la propiedad de alguien más, a la pérdida de ello, por hurto. 'Lo que no es dado' significa que pertenece a alguien más. 'Tomar lo que no es dado' es entonces la voluntad de robar algo que uno percibe como perteneciendo a alguien más, y actuar así como para apropiárselo. Su censurabilidad depende en parte del valor de la propiedad robada, en parte del valor de su propietario.

Cinco factores están implicados : Las pertenencias de al - quien más, la conciencia que ellos son de alguien más, el pensamiento de robar, la acción de realizarlo, el quitar - como resultado de ello. Esta falta, también puede ser rea - lizada de seis maneras. Uno también puede distinguir la adquisición ilegal por medio del hurto, robo, negocios se - cretos, estratagemas y hechar suertes" (43).

3) Abstenerse de mala conducta sexual.- En el caso - del laico este precepto se refiere primero a la conducta sexual ilícita, como el adulterio; esto es el nivel más or - dinario. "Pero luego se puede refinar esto dentro del ma - trimonio donde llegarás a ser más considerado, menos explo - sivo, menos obsesivo con la sexualidad, así ya no la usas sola - mente por placer corporal" (44).

Para el monje budista este precepto se refiere al ce - libato, abstenerse de la incontinencia. El monje no debe tomar el celibato como una terrible represión ni pensar - que no tendrá nunca ese tipo de deseos. La disciplina pri - mero le enseña a no actuar conforme a sus deseos y luego, según su progreso espiritual, comprender la verdadera natu - raleza de los deseos sexuales.

Ajahn Sumedo dice al respecto: "Cuando hemos tomado la dis - ciplina patimokkha, aceptamos esas cosas, las reconocemos, somos totalmente conscientes de ellas, las dejamos ir y e - llas cesan. Entonces, después uno encuentra una gran paz en su mente como resultado de la vida célibe" (45). La - práctica del celibato es importante para el monje porque -

le permite obtener una mente tranquila, predispuesta a la concentración, ya que la vida sexual es excitante y tiene a la mente muy inquieta. Además que una conducta sexual ilícita y descontrolada trae peligros, sufrimientos y enfermedades.

Buddhaghosa lo explica así: "'Mala conducta sensitiva'-aquí 'sensitiva' significa 'sexual', y 'mala conducta' es una mala conducta extremadamente censurable. 'Mala conducta sensitiva' es la voluntad para transgredir contra aquellos a quienes uno no debería ir, y la realización de esta intención por la acción física ilícita. Pero 'aquellos (contra quienes) uno no debería ir' se refiere primero a todo a los hombres. Y luego también a veinte clases de mujeres (...). La ofensa más seria es contra la persona más moral y virtuosa transgredida. Cuatro factores están implicados: alguien que no debería haber entrado, el pensamiento de cohabitación con esa persona, las acciones que se dirigen a tal cohabitación, y su ejecución real. Hay sólo un medio de resolverlo: con el propio cuerpo de uno"(46). 'Con el propio cuerpo de uno' quiere decir con la abstinencia de relaciones sexuales ilícitas. Buddhaghosa pone la responsabilidad en la decisión de cada ser humano. Pero uno no puede decidir rectamente si desconoce la naturaleza del deseo sexual, sus causas y sus consecuencias.

4) Abstenerse de falsa palabra.-En el nivel más ordinario se encuentra abstención de las mentiras. Si uno toma el precepto sabrá si está mintiendo o no. Por el precep

to se aprende a usar el lenguaje como un medio de comunica
ción responsable. Por eso, son eliminados los malos usos
del lenguaje: parlotear, murmurar, calumniar, decir frivo-
lidades, insultos, etc.

La explicación de Buddhaghosa es la siguiente: " Fal-
sa' - esto se refiere a las acciones de la voz o las accio-
nes del cuerpo, cuyo fin es engañar a otros para oscurecer
los hechos verdaderos. 'Falsa palabra' es la voluntad de
engañar a otros con palabras o hechos. Además, uno puede
explicar: 'Falso' significa algo que no es real, no verda-
dero. 'Ei habla' es la intimación que eso es real o verda-
dero. 'Falsa palabra' es entonces la volición que dirige
a la insinuación deliberada a alguien más de que algo es
así cuando no es así (...) Cuatro factores están implica-
dos: algo que no es así, el pensamiento de engaño, un es-
fuerzo por realizarlo y la comunicación de la falsedad a
alguien más. Hay sólo un medio de hacerlo: con el propio
cuerpo de uno" (47). 'Con el propio cuerpo de uno' quiere
decir que cada ser humano tiene la posibilidad de evitar
la falsa palabra, una vez más la responsabilidad es de ca-
da uno.

5) Abstenerse de bebidas intoxicantes y drogas.- Este
precepto es importante porque se defiende la salud del
cuerpo y de la mente, ya que las bebidas alcohólicas y las
drogas destruyen el cuerpo y transtornan las facultades
psicológicas.

El budismo busca la purificación de la mente y esto no puede

de realizarse con una mente enferma y trastornada. Una men
te así no es capaz de meditar, sino sumirse en el sufrimiento
y crear dolor a otros.

El nivel más ordinario es abstenerse de bebidas alcoholicas
y drogas. Pero su desarrollo lleva a reflexionar so -
bre todas las formas de bebidas intoxicantes y drogas, no
interesando la cantidad.

Estos son los cinco preceptos para los laicos y los -
primeros cinco para los monjes. Cuando uno se ha comprometido
a observarlos, entonces sabe cuando los ha roto. "Son
guías para estar un poco más atentos, un poco más alerta y
también más responsables sobre como vivimos" (48). La atención
acompaña al progreso de cada precepto. Sin él no tomaríamos
en cuenta las normas y realizaríamos actos torpes ,
actuaríamos sin reflexionar sobre las consecuencias.

De tres formas uno puede adherirse a las normas: uno
se siente obligado a abstenerse sabiendo que el precepto es
correcto; uno se compromete a hacer eso aún a costa de su
vida; y uno que pierde todo deseo de no hacer eso (49). Es-
ta última forma es la realización plena de los preceptos,
que se logra con el desarrollo simultáneo de la meditación
y la sabiduría.

b) Los diez preceptos para los monjes.- Todos los novicios
y monjes budistas rigen su vida dentro de la comunidad
(sangha) por los diez preceptos (dasa-sila). Estos precep -

tos (50) son:

- 1.- Abstenerse de matar seres vivos.
- 2.- Abstenerse de tomar lo que no es dado.
- 3.- Abstenerse de la vida no casta.
- 4.- Abstenerse de falsa palabra.
- 5.- Abstenerse de bebidas intoxicantes y drogas.
- 6.- Abstenerse de comer después del mediodía.
- 7.- Abstenerse de bailar, cantar, música y espectáculos.
- 8.- Abstenerse de guirnalda, perfumes, cosméticos, adornos, etc.
- 9.- Abstenerse de lechos y asientos altos y lujuriosos.
- 10.- Abstenerse de aceptar oro y plata.

Estas son las normas que gobiernan la vida de los monjes dentro de la comunidad. Esto le permite obtener tranquilidad y calma para la disciplina mental, la reflexión y el estudio.

Pero la finalidad última siempre es la liberación del sufrimiento (dukkha) o, lo que es lo mismo, la obtención del nibbana.

En algunos países budistas se celebran los días de Uposatha, "días de ayuno", que es realizada en días de luna llena y nueva y en el primer y último cuarto de luna. En los días de luna llena y nueva, el Código de Disciplina (pa-timokkha) es leído ante la comunidad de monjes. Esos cuatro días los laicos visitan los monasterios y allí observan

ocho preceptos (attha-sila).

El séptimo y octavo de los diez preceptos (dasa-sila) se fusionan en una y hacen la séptima regla, mientras la novena llega a ser la octava. Es la forma como los laicos vuelven a adherirse a los preceptos para luego volver a sus ocupaciones cotidianas. Como la presión del mundo hace olvidar las normas, los días de Uposatha sirven para recordarle al laico lo que debe hacer mientras está en sus actividades mundanas.

2.4. El lugar de la moral en el budismo.

La Enseñanza del Buddha está dirigida a la liberación del dolor (dukkha). La moral (sila) es parte importante y necesaria de esa enseñanza, tiende a la misma meta: la extinción de dukkha, es decir, al nibbana.

En los textos suttas, del Canon Pali (51) encontramos que la Enseñanza es dividida en dos partes: la doctrina (dhamma) y la disciplina (vinaya). A la doctrina pertenece la disciplina mental (samadhi) y la sabiduría (pañña). La disciplina tiene que ver con la conducta virtuosa, es decir, con la disciplina moral (sila). "A la Disciplina o práctica moral le concierne la actividad de la conducta, la palabra y el cuerpo; la Doctrina está conectada con las actividades del entendimiento, de la comprensión". (52)

Ambas partes están íntimamente unidas y se les conoce con el nombre de dhammavinaya o simplemente Dhamma. Esta unidad la podemos apreciar en la relación de las Cuatro No

bles verdades (que representa el dhamma) con el Octuple Noble Camino (que representa al vinaya). "La unidad interna del Dhamma es garantizada por el hecho que la última de las cuatro Nobles Verdades, la verdad del camino, es el Octuple Noble Camino, y la recta comprensión es la comprensión de las Cuatro Nobles Verdades. Así, los dos principios se penetran e incluyen uno en el otro, la fórmula de las Cuatro Verdades contiene el Octuple Camino y el Octuple Camino contiene las Cuatro Verdades". (53).

Otra forma de presentar la Enseñanza del Buddha es con la triple división del Octuple Camino: disciplina moral (sila), la disciplina mental (samadhi) y la sabiduría (pañña). Ellas están en dependencia mutua, la disciplina mental depende del cultivo de la moral y ésta alcanza su perfección con el desarrollo de la disciplina mental y la sabiduría.

Así, la disciplina moral debe servir no sólo como inicio del camino sino como estilo de vida constante. El budismo enseña que sin el cultivo de la conducta ética ningún progreso es posible, en esto reside su importancia. Pero la moral (sila) por sí sola no trae la liberación, es necesario la participación de la disciplina mental (samadhi) y la sabiduría (pañña). Sólo el desarrollo de las tres partes del camino puede hacer posible alcanzar el nibbana.

La moral tiene sentido si está relacionada con las demás partes. Es una moral que se supera con la disciplina



mental y la sabiduría. Si sólo nos damos cuenta de las cualidades morales de un monje budista, eso únicamente representa la "mera disciplina moral":

De poco valor, de escaso valor, mera disciplina moral, oh bhikkhus, es aquello acerca de lo cual hablaría un hombre del común que quisiera alabar al Tathagata. ¿Qué es, oh bhikkhus, aquello de poco valor, de escaso valor, mera disciplina moral, acerca de lo cual hablaría un hombre del común que quisiera alabar al Tathagata? (54).

Y luego el texto señala las normas morales como abstenerse de la destrucción de la vida, de tomar lo que no es dado, de la no castidad, de chismes, etc. El hombre común sólo aprecia las cualidades morales de los budhas, pero no ve sus demás cualidades. La disciplina moral no basta para obtener la liberación del sufrimiento.

Sin embargo, Gotama el Buddha siempre pensó que la moral es parte necesaria de la enseñanza y la vida del bhikkhu:

Pero aquel que, bien afincado en los preceptos de la disciplina moral, provisto de veracidad y autocontrol, ha arrojado de sí las impurezas, ése sí es digno del manto color azafrán. (55)

Tenemos entonces que la moral tiene una posición importante dentro del budismo. Sirve para purificar el carácter, cultivar los sentimientos positivos y así preparar el camino para la disciplina mental y la sabiduría. La mo-

ral es el primer elemento que debe ser desarrollado para asegurar los progresos de las demás etapas. Por sí sola la moral no produce beneficios seguros. La moral budista es una moral que se supera hasta llegar al estado en que se trasciende el bien y el mal.

CAPITULO III

LA MORAL BUDISTA

3.1. Las raíces del bien y del mal

a) ¿Son el bien y el mal intrínsecos al hombre?

El budismo primitivo no considera el bien o el mal como inherentes a la naturaleza humana. La doctrina del anatta (insustancialidad) excluye algo intrínseco y esencial a la vida del hombre. El ser humano es sólo un compuesto de elementos siempre cambiantes.

El budismo no se basa en una especulación metafísica sino enfoca, con respecto al bien y al mal, los factores concretos de la experiencia humana. Por tal razón su ética no es metafísica ni basada sobre ideales del ser humano sino que ve y comprende las acciones humanas, sus motivaciones, raíces, tendencias, etc., es decir, funda su moral a partir del estudio del hombre tal como es.

b) Según el budismo, ¿cuándo un acto es moral? Wijesekera nos recuerda (1) que el Buddha habría dicho :

Todo acto que tiende a la obstrucción o daño (vyabadha) de uno o de otros (en el Camino) ha de ser considerado malo (akusalam) ya que su resultado es dolor y su término Mal.

El criterio moral es no causar daño, pena, sufrimiento, es decir, todo lo que implica dukkha a uno mismo como a los demás. En términos positivos es lo que permite alcanzar el nibbana. Podemos leer en los textos budistas que la

vida y enseñanza del Buddha estaba dirigida a la felicidad y bienestar de la gente. En muchos textos del Canon Pali el Buddha dice a sus discípulos :

¡Por tanto, vosotros, oh monjes, a quienes di a conocer las verdades percibidas por mí habiéndoos convertido en maestros de ellas, practicadlas, meditaad sobre ellas, difundidlas, a fin de que este viaje en compañía de Brahma continúe existiendo para el bien y la felicidad de las grandes multitudes, por compasión del mundo, para el bien, la ganancia y la prosperidad de los devas y de los hombres! (2)

Y en el Dhammapada encontramos en verso que refleja el verdadero propósito de los buddhas:

El no hacer ningún mal, la realización del bien, la purificación de la propia mente (citta): éste es el mensaje de los budas. (3)

Tenemos que un acto es moral cuando no produce dukkha. Por eso el budismo promueve el desarrollo espiritual de la persona. Esto implica el cultivo de la moral, la meditación y la sabiduría. La moral llega a su perfección cuando la sabiduría, ver las cosas tal como son, es cultivada por el hombre.

El acto moral puede ser comprendido subjetiva y objetivamente. un acto es subjetivamente bueno o malo según promueva o no el progreso espiritual de uno mismo. Los pensamientos asociados con las raíces de lo perjudicial, que

desean el daño para el otro, son una inmoralidad significativa individualmente, es decir, subjetivamente. "Con independencia de si estos pensamientos son seguidos o no de hecho o palabras, constituyen Kamma perjudicial mental (akusala-mano-Kamma)." (4).

Un acto es objetivamente bueno o malo según promueva el progreso o no de los demás. En este caso "es directa e intencionadamente perjudicial para los otros. Esto constituye según el criterio social una inmoralidad significativa socialmente. Tales acciones se denominan Kamma perjudicial corporal o verbal (akusala-kaya-vaci-kamma)." (5)

Tenemos entonces que lo que cuenta de un acto es la volición. Aunque no llegue a exteriorizarse en palabras o hechos, se manifiesta como un acto mental-volitivo, y como tal producirá efectos en la existencia actual o en otras. Por esta razón, Wijesekera nos dice que "el contenido ético de un acto es psicológico y su fuente volitiva. Por consiguiente, el Budismo primitivo considera como ético solamente aquellos actos que son volitivos" (6). Así, sólo los actos voluntarios, es decir, deseados por el agente, son éticamente significativos. Los actos volitivos son las mismas raíces del bien y del mal. Para nuestro desarrollo espiritual el Buddha Gotama ponía énfasis en la eliminación de las raíces perjudiciales por medio del cultivo de las raíces provechosas.

c) Kusala y akusala. - Cuando examinamos la mente huma

na encontramos una gran variedad de factores mentales en constante cambio. Por ejemplo, encontramos ideas, recuerdos, deseos, etc. que aparecen y desaparecen.

El Buddha ha dividido todos los estados mentales en dos grandes grupos , de acuerdo a sus cualidades morales :

1.- Estado saludable de la mente (Kusala), también llamado estado provechoso o bueno. "Los comentaristas de las escrituras palis explican el término kusala, lo Provechoso, como un estado saludable de la mente (arogya), como moralmente intachable (anavajja) y como portador de un resultado kármico favorable o feliz (sukha-vipaka)" (7). Lo provechoso es todo acto voluntario sea de pensamiento, palabra u obra que tienen sus raíces en la no-avidez, no-aversión y no-ofuscación.

2.- Estado malsano de la mente (akusala), también llamado estado perjudicial o malo. Este "es un estado malsano o enfermizo de la mente (gelañña) moralmente defectuoso y censurable (savajja) y tiene resultado kármico desgraciado (dukkha-vipaka)" (8). Lo perjudicial es todo acto voluntario sea de pensamiento, palabra u obra que tienen sus raíces en la avidez, aversión y ofuscamiento.

d) Raíces de kusala y akusala.- El término pali para raíces es mula. Raíces son aquellas condiciones que a través de sus presencias determinan la cualidad moral de un estado volitivo, la conciencia y los factores mentales asociados con ellas, en otras palabras, la cualidad del kamma (9).

En el Digha Nikaya encontramos que el Buddha dice :

Existen tres Raíces de lo Perjudicial:avidez, odio o ofuscación, y existen tres Raíces de lo provechoso: no-avidez, no-odio y no-ofuscación. (10).

Tenemos entonces que las raíces de lo perjudicial (aku sala-mula) son la avidez (lobha), la aversión (dosā) y la ofuscación (moha). Son las raíces del sufrimiento de uno mismo y de los demás. Las raíces de lo provechoso (kusala-mula) son la no-avidez (alobha), no-aversión (adosā) y la no-ofuscación (amoha) Son las raíces del bienestar y la felicidad.

Cuando nuestras acciones son inspiradas por las raíces de lo perjudicial o de lo provechoso se producen efectos kármicos. Si no son inspiradas por esas raíces ya no se producen efectos, ya no queda nada por madurar en el futuro. Esto es lo grado con el camino enseñado por el Buddha.

Los actos motivados por las raíces de lo perjudicial o lo provechoso pueden ser: actos corporales (kaya-kamma) , actos vocales (vaca-kamma) y actos mentales (mano-kamma).- En el Majjhima Nikaya (11) encontramos cuales son los actos perjudiciales y provechosos corporales, vocales y mentales :

Lo Perjudicial:

Actos corporales: 1. Destruir vidas.

2. Apropiarse de lo que no os han dado.

3. Abusar de los placeres sensuales.
- Actos vocales 4. Mentir.
5. Chismear.
6. Decir groserías.
7. Decir frivolidades.
- Actos mentales: 8. Codicia.
9. Malevolencia.
10. Opiniones erróneas

Estas son las diez maneras perjudiciales, o ineptas, de proceder. Tienen por raíces la avidez (lobha), la aversión (dosa) y la ofuscación (moha).

Matar, robar, relación sexual ilícita, mentir, chismocería, lenguaje desagradable, charla frívola, ambición, mala voluntad y mala ver- sión, estas cosas son debidas ala avidez, el odio o la ilusión. (12).

Las raíces de lo perjudicial abarcan cualquier grado de intensidad, desde el más débil hasta el más fuerte. "Es - tos tres términos comprenden toda la escala de lo malo, ya tanga éste la mínima o la máxima intensidad: desde la más ligera tendencia hasta la manifestación más burda en actos o palabras" (13).

Lo Provechoso:

- Actos corporales:
1. No destruir a ningún ser viviente
 2. No apropiarse de lo que no os han dado.
 3. No abusar de los placeres sensua- les.

- Actos vocales : 4. No mentir.
5. No chismear.
6. No decir groserías.
7. No decir frivolidades.

- Actos mentales : 8. No codiciar.
9. No malquerer.
10. No tener opiniones erróneas.

Estas son las diez maneras provechosas, o hábiles, de proceder. Tienen por raíces la no-avidez (aloha), no-aversión (adosa) y no-ofuscación (amoha).

Vamos a ver lo que abarcan las seis raíces (14). En las raíces de lo perjudicial, la avidez comprende: gustar, desear, anhelar, afición, afecto, apego, sensualidad, ansia, autoindulgencia, posesividad, avaricia, deseo por los cinco objetos sensoriales, deseo de riqueza, fama, etc. Es decir, "comprende todos los grados de 'atractividad' hacia un objeto desde el más débil rastro de anhelo de pensamiento a el más grotesco egoísmo" (15).

La aversión comprende: antipatía, disgusto, repulsión, resentimiento, mal humor, vejación, irritabilidad, antagonismo, odio, ira, venganza. Es decir, "comprende todos los grados de 'repulsión' desde el más débil rastro del mal humor a el más grande hundimiento de odio e ira" (16). La ofuscación comprende: estupidez, pereza, confusión, ignorancia (de lo esencial, por ejemplo de las Cuatro Nobles Verdades), prejuicios, dogmatismo ideológico, fanatismo, o piniones equivocadas. Son todas las actitudes mentales

que surgen de la no comprensión de lo real.

En las raíces de lo provechoso, la no-avidez comprende: altruismo, desinterés, liberalidad, generosidad, pensamientos y acciones de sacrificio o coparticipación, renuncia, desapasionamiento. La no-aversión comprende: benevolencia, compasión, simpatía, cordialidad, clemencia, paciencia. La no-ofuscación comprende: sabiduría, visión cabal, conocimiento, comprensión, inteligencia, sagacidad, discernimiento, imparcialidad, ecuanimidad.

e) Funciones de las raíces.- Todas las raíces tienen las siguientes funciones :

- Son causas de kamma, es decir, de las acciones volitivas (cetana). Son las raíces de los actos intencionados, sean perjudiciales o provechosos.

- Afirman nuestra existencia y, por lo tanto, originan nuevos renacimientos, según la cualidad de los actos realizados.

- Son poderes que conducen nuestros actos corporales, vocales o mentales.

- Moldean nuestro carácter, nuestra personalidad y nuestro destino.

- Ejercen influencia decisiva en la vida del individuo y la sociedad.

- Para la realización del nibbana deben ser superadas todas las raíces, empezando por el cultivo de las raíces provechosas acompañado de la meditación y la sabiduría. Así, el nibbana resulta ser la extinción de la avidez, el odio y la ofuscación.

3.2. El deseo, tanha.

Este tema será tratado en dos partes. La primera tratará del deseo, su origen y su consecuencia. La segunda tratará del placer, consecuencia inmediata del deseo realizado.

Tanha literalmente significa "sed". Se traduce correctamente por "deseo". Tanha "incluye todas las formas de apetito. Voracidad, sed, deseo, concupiscencia, ardor, anhelo, ansia, inclinación, afecto, cariño familiar, son algunos de los muchos términos significados por tanha" (17) Los sinónimos que se utilizan para tanha son raga (lujuria) y lobha (codicia).

El deseo es la principal raíz del sufrimiento y causa de los renacimientos. El Buddha habría dicho al respecto :

¿Cuál es, pues, la Noble Verdad del Origen del sufrimiento?. Es el deseo (tanha) que indisoluble del deleite y la pasión, persiguiendo el placer por doquiera, os lleva a renacer una y otra vez.

Hay el deseo de placeres sensuales (kama-tanha), el deseo de existir (bhava-tanha) y el deseo de no existir (vibhava-tanha). (18).

El sufrimiento tiene por causa el deseo del hombre. No hay una explicación del sufrimiento por agentes externos o sobrenaturales sino en el hombre mismo. El deseo mantiene en funcionamiento el ciclo de renacimientos, "la vida depende del deseo de vida" (19).

El deseo no es una substancia inherente al ser humano, sino que es una consecuencia de otros elementos, con

dicionada por otros factores. Recordemos que para el budismo no hay una "causa primera" sino interminables causas y efectos que rigen el universo. El deseo también es un factor dependiente. ¿Cuáles son los elementos de los que depende el deseo? La respuesta está en la paticcasamuppada, el origen dependiente del sufrimiento que comienza con la ignorancia como primer eslabón de la cadena de causas y efectos. Luego, a través de los seis sentidos (salayatana) es condicionada la impresión sensorial (phassa). A través de la impresión es condicionada la sensación (vedana). A través de la sensación es condicionado el deseo (tanha). El deseo condiciona el apego (upadana). Así se produce el renacimiento, la vejez y la muerte, es decir, todo el sufrimiento

Con la paticcasamuppada el Buddha también evita dos extremos: que uno mismo sea la causa del sufrimiento o que esté originado por algo externo. Esto aparece en un diálogo con el asceta Kassapa quien le preguntó:

- Y bien, venerable Gotama, ¿es uno mismo la causa de su sufrimiento?
- Ciertamente no, Kassapa.
- Entonces, Venerable Gotama, ¿el sufrimiento lo producen los otros?
- Ciertamente no, Kassapa.
- Acaso, Venerable Gotama, deriva el sufrimiento tanto de uno mismo como de los otros.
- Ciertamente no, Kassapa.
- (...) ¿Puede el Venerable Gotama enseñarme lo que es el sufrimiento?
- La declaración, Kassapa, de que una misma persona produce y padece el sufrimiento lleva a

la Teoría Eternalista (sassatavada). Decir que "uno produce y otro padece el sufrimiento", Kassapa, ...implica la Teoría del Anonadamiento (ucchedavada). El Tathagata, Kassapa, evita esos dos extremos y enseña el Dhamma del Sendero Medio. (20).

Y a continuación de la cita, el Buddha expone la pativccasamuppada, que es el sendero medio, para explicar el origen del sufrimiento. El Buddha evita decir que uno mismo sea la causa del sufrimiento porque comprende que estamos condicionados por la educación, la cultura, la situación social, etc., factores que influyen sobre nosotros. También evita decir que el sufrimiento sea producido por otro porque eso sería admitir que la acción del hombre depende exclusivamente de un agente externo, olvidando la existencia de la voluntad y la responsabilidad moral. El sendero medio explica que los fenómenos dependen causalmente uno de otros, donde la ignorancia y la voluntad del ser humano permiten la continuidad del sufrimiento y de los renacimientos.

Según el Buddha Gotama, existen tres clases de deseo que corresponden a la triple existencia, es decir, cuando el deseo está asociado a la existencia sensual se denomina "deseo sensual" (Kama-tanha). Cuando está asociado con la creencia en una existencia futura se denomina "deseo de existencia" (bhava-tanha). Cuando nos aferramos a la existencia, el deseo de seguir existiendo es lo que nos hace creer en una existencia eterna. Pero cuando está asociado con la creencia de la aniquilación de la existencia se denomina "deseo de no existencia"

(vibhava-tanha). Está basada en la creencia que una vez muerto el cuerpo, todo se termina, nos autoaniquilamos.

En el Dhammapada existe una sección dedicada a tanha. Ahí se presenta en forma breve la causa y las consecuencias del deseo así como su cesación.

Tanha es la raíz del sufrimiento, por ella los seres humanos renacen y viven siempre en conflicto:

-Crece como una enredadera el deseo (tanha) del hombre que actúa con descuido; como un mono, que busca fruta, salta de árbol en árbol, así ese hombre pasa de existencia - en existencia. (21).

-Los hombres acosados por el deseo, inquietos, corren de un lado a otro, como una liebre perseguida, encadenados por el apego y los lazos caen en el sufrimiento (dukkha), una y otra vez, durante largo tiempo. (22).

El budismo se propone cortar de raíz el origen del deseo, no por represión de los sentidos o los deseos, sino por la sabiduría o comprensión de las cosas tal como son y por el estado de alerta y vigilancia o atención:

-Así como vuelve a crecer el árbol, aunque ha ya sido cortado, si su raíz quedó intacta y firme, del mismo modo resurge una y otra vez el sufrimiento (dukkha), mientras no ha ya sido destruida la predisposición hacia el deseo (tanha). (23).

-(...) en cuanto la veáis brotar, cortad su raíz con el conocimiento (pañña). (24).

Pero el hombre que vive en los placeres transitorios y escurridizos, nunca tendrá paz, siempre buscará satisfacer sus deseos que por naturaleza son impermanentes y transitorios:

Crece la sed del deseo (tanha) en el hombre de fuertes pasiones (raga), que vive buscando el placer, que se deja dominar por sus fantasías; él mismo fortalece sus cadenas .
(25) .

El deseo de las cosas materiales es una manifestación del deseo que destruye a la humanidad y lleva a enfrentar a los hombres en guerras, robos, etc. Y es que son dos caminos diferentes, el de la riqueza y el desarrollo moral y espiritual :

Las riquezas acaban con el necio, no con los que buscan la otra orilla; por su deseo (tanha) de riquezas el necio se destruye a sí mismo, como si se tratara de un extraño
(26) .

Así, la meta budista es la liberación del deseo, causa del sufrimiento:

Del deseo (tanha) brota el dolor, del deseo brota el miedo; no existe el dolor para el que está libre de deseo, menos aun existe el miedo. (27) .

El deseo nace y se arraiga en todo lo que hay de agradable y deleitoso en el mundo (28). ¿Qué cosas son deleitables y placenteras? Pues los cinco grupos de existencia o apego (khandha): la corporeidad, la sensación, la percep -

ción, las formaciones mentales y la conciencia. Estos cinco fenómenos físicos y mentales son insustanciales e impermanentes, sin embargo, el hombre ignorante los considera como su "ego", "yo" o "personalidad". Es debido a estos cinco grupos que surge el deseo y el apego.

El budismo reconoce que hay hombres que tienen una "moralidad basada en el deseo" (tanha-nissita-sila), pero considera que es errado fundamentar la moral en el deseo porque el hombre es un ser que nunca está satisfecho pero a la vez nunca podrá saciar sus deseos completamente. El deseo nunca traerá nada permanente porque su naturaleza es impermanente e insustancial.

Cuando un deseo se realiza experimentamos una sensación agradable que llamamos placer. Este puede ser clasificado como placer condicionado de la existencia humana y el placer sublime, sui generis, que sería la experiencia del nibbana.

Respecto al placer condicionado, que siempre es condicionado por los seis sentidos, el Buddha adoptó una posición realista, señalando (29) :

1. Atracción y regocijo. El placer requiere un deseo el cual es satisfecho momentáneamente.

2. De ahí puede derivarse una consecuencia: la insatisfacción. Esta es la más notoria de las consecuencias ya que el hombre nunca encuentra una satisfacción plena sino que su deseo "satisfecho" aumenta más su anhelo:

ni con una lluvia de monedas de oro se sa-

tisfacen las pasiones; escaso en su deleite y producen sufrimientos: el que así ha comprendido es un sabio. (30).

Esta actitud realista del Buddha respecto al placer lo llevó a dejar el duro ascetismo que se había impuesto. Comprendió que lo importante no es evitar el placer y atormentar el cuerpo para que no experimente deseo sino "darse cuenta de las limitaciones de los placeres y la disminución de la recompensa que ellos proporcionan, de modo que eventualmente podemos trascenderlos por una vida de templanza y abstención y gozar de formas de placer inmaterial o espiritual, las que acompañan a actividades desinteresadas y compasivas fundadas en la comprensión". (3)

Darse cuenta de las limitaciones tales como que el placer no produce la estabilidad mental ni la pureza de la mente. Por lo tanto, debemos buscar una felicidad más grande y verdadera. Esa felicidad solo la proporciona el nibbana :

Si uno ve una gran felicidad que proviene del abandono de una felicidad pequeña, uno debe, sensato, abandonar la pequeña felicidad apenas ve la gran felicidad. (32)

Aquellos que tienen deseos fuertes no necesitan mortificar su cuerpo sino comprender el proceso y la naturaleza del deseo, cultivar pensamientos y actos buenos que puedan permitirles alcanzar la felicidad. Aquellos que tienen deseos no tan fuertes pueden fácilmente lograr estados esta

bles de felicidad al transformar su deseo mundano en búsqueda de la más alta felicidad. Sin embargo

Al que vive buscando placer, descontrolado en sus sentidos, inmoderado en la comida, indolente, y con escasa energía, a ése lo doblega Mara, como el viento doblega a un árbol débil (33)

El logro de la felicidad más alta no incluye ningún placer mundano o celestial:

El discípulo del perfectamente iluminado no encuentra deleite incluso en los placeres celestiales; goza de la destrucción del deseo. (34).

así, el placer más alto, el nibbana, consiste en no tener placer, en destruir todo deseo que es la causa del dolor y del renacimiento. Pero este placer no es condicionado por el deseo, por eso es un placer sui generis. En otras palabras, es lo opuesto al placer mundano.

3.3. El estado de alerta y vigilancia, appamada.

Appamada es término pali con muchas acepciones. Se puede traducir como "ceho", "atención", "seriedad", "diligencia" (35). Hemos preferido utilizar la traducción "estado de alerta y vigilancia" ya que nos parece que incluye las demás traducciones. (36).

El estado de alerta y vigilancia no es propiamente una cualidad moral sino una actitud mental importante y necesaria para el progreso moral, para el desarrollo de

las virtudes morales. En realidad, considero que es el fundamento de todo el progreso en el camino al nibbana.

Para destruir las raíces perjudiciales que son causa de todos los males, uno debe estar alerta y vigilante de los pensamientos, palabras y hechos.

El estar alerta y vigilante (appamada) es el camino hacia la inmortalidad, la desidia es el camino hacia la muerte; los que están alertas y vigilantes no mueren, los que son desidiosos son como los muertos.(37).

El estado de alerta y vigilancia es lo que puede mantener firme los logros en la moral. No es exclusividad de los arahants sino que cualquier ser humano que busca su autodesarrollo puede saber que este estado previene las acciones perjudiciales. Estar como dormidos es actuar sin vigilar las raíces de los actos:

Los hombres necios (bala) y torpes se dan a la indolencia; el sabio cuida su estado de alerta y vigilancia (appamada) como su mejor tesoro. (38).

Por eso el Buddha le dice a sus discípulos:

No os entreguéis a la indolencia ni a la inmundad con los placeres de la sensualidad (kama), pues el que medita alerta y vigilante alcanza gran felicidad. (39)

No es una mera represión de las malas cualidades, sino un estar atento de sí mismo. "Atención" podría ser un sinónimo de appamada, pero no es una actitud intelectual o voluntaria, sino es darse cuenta de las cosas tal como son.

Por eso se le compara con estar despierto:

Alerta y vigilante entre los desidiosos,
totalmente despierto entre los dormidos,
avanza el sabio dejándolos atrás, como
el caballo rápido a un caballo sin fuer-
zas. (40)

Sin embargo, el Dhammapada también nos habla de la ne-
cesidad del autocontrol del pensamiento, palabras y hechos.
Nos dice que la mente de un hombre que no practica el auto-
control está siempre inquieta, como un mono que va de ár-
bol, no tiene serenidad ni felicidad:

Cuide el sabio su mente (citta), impercepti-
ble, sutil, que vuela a su antojo; la mente
vigilada aporta felicidad . (41)

Esta práctica tiene un resultado provechoso: conquistar-
nos a nosotros mismos, que es mejor que conquistar a los otros hombres:

La conquista de sí mismo, en el hombre que
se ha dominado y actúa siempre autocontro-
lado, vale más que la conquista de otros -
hombres. (42)

El autocontrol no es un estado de negación personal
ya que va acompañado por el cultivo de sentimientos de com-
pasión y por el cultivo de la meditación en los hechos de
la vida. El autodomínio es una cualidad beneficiosa:

Bueno es el autodomínio en el cuerpo, bueno
es el autodomínio en la palabra, bueno es
el autodomínio de la mente; en todo es bue-
no el autodomínio.

Autodominado en todo el bhikkhu se libera
de todo sufrimiento. (43)

En resumen, appamada, estado de alerta y vigilancia, consiste en estar atento, comprender la raíz de los actos en el momento mismo que surgen. Es acercarse seguro al nibbana.

3.4. Los cuatro estados sublimes, brahma-vihara.

Brahma-vihara tiene varias traducciones: las cuatro "moradas supremas, divinas o sublimes", "sublimes estados mentales", "sublimidades", etc. Hemos preferido seguir la traducción de Piyadassi Thera (44) como "estados sublimes". Estos son : metta, benevolencia amorosa; karuna, compasión; mudita, alegría altruista; y upekkha, ecuanimidad.

Los cuatro estados sublimes pueden ser comprendidos de dos maneras: como un modo de conducirse frente a nuestros semejantes y como temas de meditación. En ambos el propósito es reducir y eliminar las divisiones irreales entre uno y las demás personas, sean amigos, extraños o enemigos. El meditador busca vencer las malas cualidades mentales como el odio, aversión, apego, mala voluntad, etc. En adelante vamos a estudiar cada estado sublime.

Metta, benevolencia amorosa. Se trata de esparcir amor y benevolencia a todos los seres sin discriminación de raza, sexo, casta social, credo, comunidad, ser humano o animal, por eso es un estado ilimitado. El texto Metta-sutta dice al respecto:

Que nadie decepcione a otro, ni desprecie a quien fuere en lo más mínimo; que nadie, ya

sea por cólera o por odio, desee el mal a otro.

Así como una madre protege a su único hijo hasta con el riesgo de su propia vida, así deje uno cultivar un corazón ilimitado hacia todos los seres.

Deje que los pensamientos de amor ilimitado de uno penetre todo el mundo -arriba, abajo y en torno a él- sin ninguna obstrucción, sin ningún daño, sin ninguna enemistad.

Ya sea estando de pie o caminando, sentado o acostado, mientras uno esté despierto, debe mantener esta atención. Esto es denominado el Estado Sublime en esta vida.

No cayendo en opiniones erróneas, virtuoso y dotado de la visión profunda, uno abandona los deseos de los sentidos. Verdaderamente tal hombre no renacerá otra vez.
(45).

En la primera parte de este texto, la benevolencia adquiere forma negativa. La moral budista siempre tras argumentos negativos para llegar a una conducta moral. "El budismo no ordena tanto de amar a su enemigo como de no aborrecerle; despierta y mantiene disposiciones benévolas y misericordiosas con respecto al mundo entero, pero sin olvidar que ligar su corazón a otros seres es caer bajo el yugo de los placeres y por consiguiente de los dolores de este mundo pasajero" (46). La benevolencia amorosa (metta) no es un sentimiento que nos apega a los seres, Metta no es un sentimiento de apego ni deseo egoísta, al contrario, en el cultivo de metta no interviene el apego ni el deseo ni

la idea de lo "mío". Por eso le acompaña a metta la liberación de los placeres sensuales (nekkhamma).

Metta vence los sentimientos de enemistad y mala voluntad con los demás seres. En realidad, estos sentimientos causan más daño para los que los albergan.

Los tontos e ignorantes se comportan consigo mismo como un enemigo, haciendo cosas perversas de amargo fruto. (47)

Se trata de cultivar los sentimientos opuestos a los perjudiciales. La práctica de metta siempre debe estar acompañada por el estado de alerta y vigilancia.

Monjes, si una persona alberga malevolencia, aun en el caso de que unos bandoleros cerri- les se dispongan a descuartizarlo con una sierra, no es un verdadero seguidor de mi doctrina. Así, monjes, debéis disciplinaros "Vuestros espíritus permanecerán libres de mácula, y nunca saldrá de vuestros labios una palabra maligna, y viviréis siempre mostrándoos amables y compasivos, con el corazón lleno de afecto y libre de odio. Irradiaréis benevolencia incluso hacia ellos (los bandoleros) e inundaréis el mundo entero con pensamientos de infinita amistad, sin odio, sin mala voluntad." Así debéis disciplina- ros, monjes. (48)

En otros textos se valora más el autocontrol, como el Dhammapada 222 :

Aquel que refrena la ira que en él brota, como se refrena a un coche que se descontrola, a ése llamo yo cochero; los otros sólo sostie- nen las riendas.

El autocontrol de nuestros sentimientos perjudiciales como la ira, la enemistad, etc., acompaña al logro de metta.

En el Visuddhi Magga, el Sendero de la Purificación , texto de comentario a las obras del Canon Pali, encontramos como meditar sobre los cuatro estados sublimes.

Para meditar sobre metta hay que comenzar por uno mismo, cultivando la benevolencia hacia uno mismo. La mente se concentra con las fórmulas: "ojalá sea yo feliz y esté libre de aflicción", y otras fórmulas similares como "ojalá esté libre de la enemistad, angustia y aflicción". Esto parece expresar un sentimiento egoísta, pero el Visuddhi Magga agrega: "Soy feliz. Igual que yo quiero ser feliz y no sufrir, vivir y no morir, asimismo lo quieren todos los seres". Tomándose a sí mismo como ejemplo, entonces surge en él el deseo de que todos los seres gocen de bienestar y felicidad (49). Luego de concentrarse en la benevolencia teniendo como objeto el meditador mismo, se sigue con el maestro, luego una persona amada, una persona que nos sea indiferente, una persona antipática u hostil. "Practicando de este modo con asiduidad (pasando regularmente por la secuencia indicada), tarde o temprano se alcanza el estado mental llamado 'el derribo de las barreras', que es una apertura estable del ánimo en que se aprecia por igual, con imparcial benevolencia, al amado, al indiferente, al hostil y a sí mismo" (50).

En resumen, la práctica de metta nos libra de la enemistad, el odio y los demás estados malsanos de la mente. -

Metta la benevolencia amorosa es un estado donde no hay apego por nada ni por nadie y que incluye a todos los seres , incluyendo uno mismo.

Karuna es la compasión por todos los seres que sufren, que padecen tribulación y están afligidos. Así se predispone uno a ayudar a los demás. Para ello, primero hay que darnos cuenta que las personas están sujetas al dolor, la infelicidad, la pena y la violencia.

El egoísmo y la violencia son los opuestos de karuna. Por eso, el desarrollo de la compasión elimina los egoísmos y la violencia. "La bondad y la violencia no pueden coexistir; la bondad construye y la violencia destruye. No puede cultivar la compasión quien está obsesionado por pensamientos egoístas. Es el hombre abnegado el que nutre su corazón con pensamientos puros de piedad y anhela ayudar a servir a los otros. El egoísta no puede ser verdaderamente útil a nadie; sus motivaciones egoístas le impiden hacer el bien". (51).

Se debe poner mucha atención para no confundir karuna con las manifestaciones de tristezas o sentimentalismos. "Cuando una persona padece, el corazón del hombre auténticamente compasivo tiembla. Pero esto no es tristeza; ese estremecimiento del corazón es lo que le espolea a la acción y le incita al rescate del afligido" (52). En realidad, el desarrollo de karuna requiere del recto pensamiento (samma-sankappa) y de la recta comprensión (samma-ditthi), así como el desarrollo de los demás estados sublimes.

Para meditar en karuna, uno debe empezar con cualquier caso evidente de infortunio, que no sea de una persona amada u hostil o uno mismo. Luego se concentra la mente con el pensamiento: "He aquí uno acosado por el dolor; ¡ojalá - consiga librarse de ese sufrimiento! . También, si viene más a la mano, se puede tomar el caso de alguien que goce , o parezca gozar de felicidad en aquel momento, pero cuyo comportamiento sea a todas luces indeseable, y se cultiva la compasión pensando: 'Este pobre ahora disfruta, pero no hace nada bueno de pensamiento, ni de palabra ni de obra , y con ello se prepara inmensos sufrimientos para más adelante'. (53). Una vez lograda esta actitud se prosigue pensando en una persona amada, en una indiferente y en una hostil.

Mudita, es la alegría altruista, la dicha por la felicidad de los demás seres. Para la meditación "se empieza por una persona conocida, no íntimamente ligada al meditador, que sea de natural alegre y expansivo, cuya manifiesta alegría será fácil compartir. Luego, como en los otros ejercicios, se simpatiza con personas queridas, indiferentes y hostiles". (54).

Upekha, ecuanimidad. Es la actitud ante las vicisitudes de la vida. Se tiene como objeto de meditación a una persona que nos sea indiferente, pasando luego sucesivamente a una persona amada y a una hostil. El desarrollo de tal cualidad requiere de una concentración muy adelantada ya que sirve para entrar a la cuarta abstracción (jhana).

Como hemos visto, los Cuatro Estados Sublimes (brahmvihara) son estados ilimitados (appamañña), es decir, que no excluyen a ningún ser, a pesar de tener diferentes sentimientos hacia los seres. Se trata precisamente de limpiar las cualidades perjudiciales de la mente.

3.5. Los cinco impedimentos, nivarana

Nivarana significa "obstáculos". Son cinco cualidades que no permiten a la mente tener una visión cabal de la realidad. "En presencia de ellos nosotros no podemos alcanzar el acceso a la concentración (upacara-samadhi) y la concentración plena (appana-samadhi), y somos incapaces de discernir claramente la verdad" (55). Por lo tanto, los cinco impedimentos son obstáculos en el camino a la liberación que el bhikkhu debe vencer para asegurar el progreso moral y espiritual. Estos son:

- Kama-cchanda, deseo sensual.
- Vyapada, mala voluntad, agresividad.
- Thina-middha, pereza, desidia, dejadez.
- Uddhacca-kukkucca, inquietud, agitación.
- Vicikiccha, duda.

Estos son los cinco estados mercales que impiden el avance a la meta, las cuales el budista debe abandonar para alcanzar el nibbana:

El, habiendo abandonado el deseo por el mundo, vive con su mente libre de deseo, purifica completamente su mente de deseo. El,

habiendo abandonado la malevolencia y la maldad, vive con su mente libre de malevolencia, , lleno de compasión por el bien de todos los seres vivos, purifica completamente su mente de malevolencia y de maldad. El, habiendo abandonado la desidia y la pereza, vive libre de desidia y pereza, con conciencia lúcida , atento, autoconciente, purifica completamente su mente de desidia y de pereza. El, habiendo abandonado el desasosiego y la inquietud vive calmo, con su mente interiormente serena, purifica completamente su mente de desasosiego y de inquietud. El, habiendo abandonado la duda, vive con sus dudas superadas, sin vacilaciones en lo que respecta a las buenas cualidades, purifica completamente de duda. (56)

En el Dhamma-Sangani (57), se mencionan seis impedimentos. A los anteriores se añade avijja, la ignorancia . Esto sólo reafirma la importancia de la ignorancia en el mundo de la sensualidad y en el renacimiento.

Se debe superar el deseo sensual (kama-cchanda) que es una forma del deseo (tanha). Al ser el deseo la causa inmediata del sufrimiento, todas sus formas deben ser abandonadas.

La mala voluntad (vyapada) mantiene intranquila la mente y no permite el desarrollo moral, por esa razón se debe superarla.

El hombre lleno de pereza (thina-middha) nunca podrá lograr un avance en el camino. Y quien hubiese logrado algún avance, la pereza siempre destruirá lo alcanzado. No

se puede caer en la dejadez porque sería retroceder y se perderían los logros que se hubiesen alcanzado.

La mente inquieta (uddhacca-kukkucca) requiere de una disciplina, que es ofrecida por la meditación. No basta - con cultivar cualidades morales, es necesario además educar la mente. Con una mente inquieta no se puede vencer el deseo y la mala voluntad. Recordemos que los budistas consideran que son los actos mentales los que dirigen todos los actos humanos, por eso es que la perfección moral sólo será verdadera si se cultiva la mente.

Si uno está constantemente dudando (vicikiccha) de la enseñanza y no pone su fe en ella, entonces nunca avanzará en el camino. Aunque la doctrina budista no es asumida como dogma o artículo de fe, es necesario la fe para comenzar a recorrer el Octuple Noble Camino.

Existen dos formas de superar los cinco obstáculos. La suspensión meramente temporal, llamada, "vencimiento a través de la represión" (vikkhambhana-pahana), Esto se logra con la entrada en la primera absorción (jhana), pero es una suspensión meramente temporal. Ellos desaparecen por siempre cuando se entra en "los cuatro caminos supermundanos" (ariya-puggala). La duda escéptica es eliminada alcanzando la condición de sotapanna o "ganador de la corriente"; el deseo sensual y la mala voluntad alcanzando la condición de anagami o "el que no retorna"; la pereza, la torpeza y la inquietud alcanzando la condición de ara -

hant o "santo" (58).

Tanta importancia tienen los obstáculos que en el Digha-Nikaya son comparados con la enfermedad y la prisión:

-De la misma manera, oh gran rey, un bhikkhu considera a aquellos cinco obstáculos, aún no abandonados, como una deuda, como una enfermedad, como una prisión, como una esclavitud, como un camino en la jungla.

-De la misma manera, oh gran rey, un bhikkhu considera a aquellos cinco obstáculos, una vez abandonados, como la cancelación de una deuda, como la curación de una enfermedad, como la liberación de la prisión, como la emancipación del esclavo, como una región de paz.

-Y cuando él ve aquellos cinco obstáculos ya abandonados, surge en él satisfacción; cuando está satisfecho, surge la alegría; cuando su corazón está alegre, su cuerpo se calma; cuando su corazón está en calma, experimenta la felicidad; cuando es feliz, su mente se concentra. (59).

3.6. Las bases de la acción meritoria, puñña-kiriya-vatthu.

El tema del mérito tiene especial importancia, es una consecuencia de aceptar el kamma y sus resultados (kamma-vipaka). Estos son los postulados sin los cuales no tienen sentido la acción meritoria.

El término pali para "mérito" es puñña y es definido como "aquello que purifica y limpia la mente" (60). Tiene un sentido preciso en el contexto budista: esforzarse en

obrarde manera justa y buena para obtener estados felices de existencia o el nibbana. Esto incluye el esfuerzo por vencer las dificultades externas e internas que se oponen al desarrollo de la moralidad .

Puñña es un término popular para la acción kámmica - mente sana (kusala). Los términos opuestos son apuñña, de mérito; papa, mal. El aràhant habiendo alcanzado la meta, es decir, la eliminación de las raíces del bien y del mal , está "más allá del mérito y del demérito".

¿Cuál es el valor de la acción meritoria? El beneficio que ofrece el mérito es limpiar la mente de las manchas o malas tendencias, es decir, de la codicia (lobha), odio (dosa) y la ilusión (moha). En cambio, el demérito sólo trae malos frutos, resultantes de acciones enraizadas en la codicia (lobha), odio (dosa) y la ilusión (moha). Una persona que cultiva los actos meritorios es bueno y vive feliz:

Si un hombre llegara a hacer el bien (puñña), que lo haga una y otra vez; poned en él vuestro deleite; la acumulación de bien (puñña) produce felicidad. (61)

Pero esto no es el final del camino (62), ya que el Iluminado o Buddha trasciende el campo del mérito y del demérito. El Buddha conquista la meta incondicionada, el nibbana . ¿Por qué sucede esto? Porque sus actos ya no tienen consecuencias, ni kámmicamente sanas o malsanas , él trasciende el plano del bien y del mal.

Al convertirse en Arahant, ha perdido toda ligadura con el triple mundo (o sea, el mundo del deseo de los sentidos, el mundo de las formas). Para él son lo mismo el oro y un puñado de tierra. Para él son lo mismo el cielo y la palma de su mano. Permanece sereno, como el fragante sándalo ante el hacha que lo hiere. Ha desgarrado el cascarón de la ignorancia con el conocimiento. Ha objetivado el conocimiento, los conocimientos superiores, y los poderes de la visión interiores. Es adverso a la ganancia y al honor mundanales, y es digno de ser honrado, de ser saludado y reverenciado incluso por los dios. (63)

Las acciones meritorias del monje budista están encaminadas a la realización del nibbana . Mientras que en los laicos budistas son realizadas para obtener estados felices de existencia. En cambio, a quienes realizan actos demeritorios les espera un destino infeliz.

El que actúa mal (apuñña) se atormenta en este mundo, se atormenta en el otro, se atormenta en ambos mundos; se atormenta pensando "He hecho una mala acción"; y se atormenta más al llegar a un estado de misera existencia. El que actúa bien (puñña) goza en este mundo, goza en el otro, goza en ambos mundos; goza pensando "He hecho una buena acción", y goza más al llegar a un estado de feliz existencia (64).

Cuando el budista comprende que todas las cosas son condicionadas, trata de realizar actos meritorios para que obtenga estados más felices de existencia:

No tengáis a menos ninguna acción buena (pu-
ñña) (pensando): "Consecuencias no tendrá pa-
ra mí". El cántaro se llena aún con el agua
que cae gota a gota. Aunque acumulándose po-
co a poco, el bien va envolviendo al sabio.
(65).

Pero tengamos en cuenta que cuando se hace un acto -
bueno no se busca el fin, no se adhiere al fruto, eso se -
ría ir contra el sentido mismo del acto meritorio. Piyada-
ssi Thera nos dice al respecto: "Creo que no es apropiado
ayudar a los demás, ser útil al pobre y al necesitado, con
la única intención de adquirir "méritos" -cosechar a cam-
bio de beneficios y ganancias- (...) Conocer el hecho y su
debida consecuencia es entendimiento recto, pero adherirse
a los resultados es invitar a la avidez y al deseo incon-
trolado, que son un obstáculo para el entendimiento recto,
la pureza y la paz". (66).

Hay que tener en cuenta que el mérito y el demérito
se manifiestan en las acciones corporales, discursivas o
mentales, enraizadas en las seis raíces del bien y del mal.
El mérito purifica la mente de la maldad y fortalece las
cualidades beneficiosas del hombre. El demérito actúa en
forma contraria: mancha la mente y destruye las cualidades
beneficiosas del hombre. Según el bhikkhu Khantipalo "es
la acción del mérito la que garantiza que un budista lleve
una vida balanceada y armoniosa" (67), ya que el objetivo
del mérito es la limpieza de la mente y la conquista de la
felicidad que puede ser experimentada aquí y ahora o en el

futuro.

Parientes, amigos y compañeros acogen con alegría al que después de estar largo tiempo ausente de su casa, retorna de lejos sano y salvo;

del mismo modo, al que ha llevado a cabo acciones meritorias, cuando parte de éste hacia otro mundo, sus buenas acciones lo reciben como los parientes al ser querido que retorna. (68).

Pero, ¿cuáles son las formas de hacer mérito? El budismo considera que son diez las bases de la acción meritoria o modos de hacer mérito (dasa-puñña-kiriya-vatthu). A saber: 1) Dar (dana-maya); 2) moralidad (sila-maya); 3) desarrollo mental (bhavana-maya). En los textos suttas del Canon Pali sólo los tres primeros son mencionados, los demás aparecen en los comentarios (69). 4) Reverencia o respeto (apaciti-sahagata); 5) servicio (veyyavacca-sahagata); 6) transferencia del mérito (pattanuppadana); 7) regocijo de las acciones meritorias de otros (abbahanumodana); 8) enseñar la Doctrina (desana-maya); 9) escuchar la Doctrina (savana-maya) y 10) enderezar las opiniones de uno (ditthijjukamma). Esta lista de diez es muy popular en los países budistas. Veamos cada uno de ellos:

1.- Dar (dana-maya). Esto es algo fácil y básico de practicar, pero aún esto es difícil para quien está acostumbrado en recibir, tomar y apilar posesiones incrementando así su falsa idea del "yo" e ideas de pertenencia como "mío", "yo tengo", etc.

Esta clase de personas ponen su seguridad y bienestar en la posesión y no en el dar.

El budista considera atentamente primero la falsa idea del "yo" y luego las ideas de pertenencia. Sabe que la impermanencia, la insatisfacción y la insustancialidad son las marcas de la existencia, ¿Por qué aferrarse a algo si con la muerte ya no me pertenecen? ¿a quién en realidad pertenecen estas cosas que considero como "mías"? El dar vence a la codicia (lobha), por eso está en primer lugar. Si la actitud de donación nos libera de la codicia, entonces no es correcto realizar una acción esperando una recompensa. - "Con estos pensamientos ansiosos lo único que hacemos es hacer combustible al fuego de nuestros pensamientos egoístas y ávidos. En un análisis detenido se percibe que la única razón real para dar alimento a ese hombre es que está hambriento" (70). Otros ejemplos es dar medicinas al enfermo, dinero al pobre, etc. A los bhikkhus, se les da mantos, alimentos, refugio y medicina (71), lo que es necesario para vivir. Todo esto está en el ámbito de la ayuda material, pero se excluye el dar cosas que atenten contra la vida como las armas.

Pero también dar educación es un regalo altamente estimado en la tradición budista. Recordemos que las primeras universidades de la India y del mundo fueron las enormes vihara budistas al norte de la India hace más de mil años (72). También incluye el dar amistad y amabilidad y esto lo puede realizar hasta el más pobre materialmente. Por lo

tanto, dana es en sentido más profundo una entrega desprendida con la cual "dejamos de ser mezquinos y nos hacemos liberales, no sólo con nuestras riquezas, sino también con nuestros pensamientos: nos hacemos más y más tolerantes" - (73).

2.- Moralidad (sila-maya). También uno obtiene mérito o los resultados de su kamma (kamma-vipaka) son buenos (kusala) cuando se observa cuidadosamente los preceptos morales, que nos evita realizar actos perjudiciales a otros o a nosotros mismos. Así encaminamos por un buen sendero nuestra conducta y nos preparamos para desarrollar más profundamente la meditación y sabiduría.

La moralidad se dirige hacia las acciones corporales, vocales y mentales. Los actos corporales provechosos son: no destruir a ningún ser viviente, no apropiarse de lo que no os han dado, no abusar de los placeres sensuales. Los actos vocales provechosos son: no mentir, no chismear, no decir groserías, no decir frivolidades. Los actos mentales provechosos son: no codiciar, no malquerer, no tener opiniones erróneas. Con el cultivo de la moralidad se va directo contra las tres raíces del mal: codicia (lobha), odio, (dosa) en ilusión (moha).

3.- Desarrollo mental (bhavana-maya). Bhavana significa desarrollo mental y no puede ser traducido por "meditación" ya que no abarca el sentido profundo del término (74). El desarrollo mental incluye dos momentos: el desa-

rrollo de la concentración mental (samatha), también llamado "meditación de serenidad" ya que esa es su finalidad. Este tipo de meditación ya existía antes del Buddha Gotama y él mismo cuenta que antes de alcanzar la iluminación la había practicado, pero no le proporcionó la completa iluminación. En este tipo de meditación se utiliza un objeto como tema de concentración hasta alcanzar las abstracciones imateriales.

La otra clase de desarrollo mental, y lo que constituye el descubrimiento del Buddha, es la meditación de "visión cabal" (vipassana) "penetrativa" o de "profundidad", que conduce a la completa liberación. Está basado en la atención, el darse cuenta, la vigilancia y la observación cuidadosa. Esta manera de meditar "no se apartan de la vida sino que, por el contrario, todas están relacionadas con nuestra vida, nuestras actividades cotidianas, nuestras penas y alegrías, nuestras palabras y pensamientos, nuestras ocupaciones morales e intelectuales" (75).

4.- Reverencia o respeto (apaciti-sahagata). Los hombres reverentes y respetuosos para con su prójimo cortan su orgullo y lo reemplazan "por la sabia conducta de humildad" (76). Tienen su mente dispuesta a aprender, mientras los orgullosos son cerrados mentalmente y escuchan sólo para criticar sin captar la profundidad de cualquier enseñanza. En los países de tradición budista, esto es parte de la conducta social.

5.- Servicio (veyyavacca-sahagata). Es la disposición

de ayudar a los demás. Uno muestra por su actitud mental y sus actos que está interesado en el confort de otros seres. No es una actitud de compasión a los demás seres sino un querer ayudar como el hecho mismo de ayudar.

6.- Transferencia de mérito (pattanuppadana). Esto significa que uno cede el mérito de su acto meritorio. Por eso, las buenas acciones no son actos egoístas, no se busca el beneficio propio. Según el bhikkhu Khantipalo "un hombre hace más mérito cuando él no está pensando 'Estoy haciendo mérito' " (77). Así pues, aunque parezca paradójico, el mérito debe ser abandonado para el beneficio de los demás seres, ya que "mi" cuerpo, que es el que recibiría el beneficio del acto meritorio, no me pertenece completamente. El Buddha dijo al respecto:

Eso que no le pertenece a uno, eso se da. (78)

7.- Regocijo de las acciones meritorias de otros (abbanumodana). Señal del más alto desprendimiento es transferir el mérito de sus actos, pero también es regocijarse de los actos provechosos de los demás. La reacción corriente al ver los progresos materiales o espirituales de las demás personas es la envidia. Muchas veces esa reacción se oculta con palabras o sonrisas. La práctica de esta acción meritoria permite vencer la envidia y alegrarnos por la felicidad de otros. Esta práctica será sincera si está acompañada del recto entendimiento, es decir, de ver la verdadera naturaleza de las cosas: impermanentes, insatisfactorias e insustanciales. Además esto se comprende cuando vemos la

tarea del budismo: por la felicidad de uno mismo y de los demás.

8-9. Enseñar (desana-maya) y escuchar la doctrina (savanamaya). Como ambos se refieren a la Doctrina (dhamma) vamos a tratarlos juntos. Enseñar el Dhamma no es sólo enseñar reglas y dogmas, es comprender que el Dhamma es una vía práctica para la liberación (79). La verdadera comprensión del Dhamma es mediante el logro del nibbana. La enseñanza del Dhamma no es algo puramente intelectual sino práctico, que puede cambiar la vida. Enseñar el Dhamma es el mejor ofrecimiento que alguien puede hacer, así lo dice el Dhammapada:

La donación de la doctrina (dhamma) supera toda donación...(80)

Escuchar la Doctrina también es un comprender que transforma nuestras vidas y nos dirige a la meta budista. Los textos suttas muestran las conversiones del budismo con sólo escuchar atentamente al Buddha o a sus discípulos.

10.- Enderezar las opiniones de uno (ditthijjukamma). Se trata del cultivo del recto entendimiento y del recto pensamiento, integrantes del Octuple Noble Camino. Con su práctica se desarraigan las opiniones erradas que nos llevan a actuar mal. Esto es el soporte de las demás acciones meritorias. Sólo con el propio esfuerzo puede uno librarse de las opiniones equivocadas y observar las cosas tal y como son realmente.

Esta es la lista de las diez acciones meritorias. Los

El ofrecimiento es "purificado por el dador" ya que él es una persona sin mácula, siempre un regalo será purificado si lo entrega una persona de conducta moral y pensamientos nobles.

Quien quiera que, pobre en hábitos morales, da
a aquellos de hábitos morales

Un regalo incorrectamente adquirido, la mente
no satisfecha,

No creyendo en el rico fruto del kamma -

Este es un ofrecimiento purificado por el receptor.

Aquí el dador es un hombre de una conducta no moral, pero el que recibe es una persona de conducta moral. El regalo es "incorrectamente adquirido", es decir, ha sido robado. Este hombre, que da este regalo mal adquirido tiene "la mente no satisfecha", es decir, que su mente está ansiosa de conseguir algo, controlada por pensamientos equivocados, apegada a los placeres de los sentidos. Esta clase de personas no creen en el "fruto del kamma", es decir, que los actos que él realiza tengan resultados. Ya que el regalo es entregado por una persona inmoral, es por el receptor que el regalo es purificado.

Quien quiera que, pobre en hábito, da al pobre
en hábito moral

Un regalo incorrectamente adquirido, la mente
no satisfecha

No creyendo en el rico fruto del kamma -

Este es un ofrecimiento que no es purificado por
ninguno.

En este caso, tanto el dador como el receptor son po-

bres en conducta moral. Además, el regalo es mal adquirido y la mente no está educada en la meditación. Tampoco el da dor cree en las consecuencias de los actos. Así, por la ca lidad moral del dador y del recibidor, el regalo no es puri ficado.

Este es una relación incorrecta de ofrecimiento.

Quién quiera que, moral en hábito, da a aquellos
de hábitos morales
Un regalo correctamente adquirido, la mente
bien satisfecha
Firmemente creyendo en el rico fruto del kamma-
Aseguro que este regalo será de abundante fruto.

En este caso, tanto el dador como el recibidor son per sonas de conducta moral. Este dador ofrece un regalo bien adquirido y tiene la mente bien disciplinada. Además, el cree firmemente en el kamma, es decir, sabe que existe por una visión profunda de los actos humanos. Este regalo que ofrece dará abundantes beneficios. Nótese que en este caso ya no se habla de la purificación del regalo porque se tra- ta de una relación entre hombres moralmente correctos.

Quien quiera que, sin apego, da a esos
sin apego
Un regalo correctamente adquirido, la mente
bien satisfecha.
Firmemente creyendo en el rico fruto del kamma-
Aseguro que este regalo es un regalo abundante en
ganancias.

En este párrafo, tanto el dador como el recibidor son buddhas, ya que trascienden el plano de lo moral y viven

sin apego a nada. En este caso nunca el regalo será mal adquirido, porque su mente está libre de impurezas. Este ser conoce por vivencia la existencia del kamma. El regalo que ofrece dará buenas y abundantes ganancias, pero para los seres vivos que lo rodean, ya que para él sus actos no tienen consecuencias. El ya ha alcanzado el nibbana.

3.7. La amistad.

a) El término pali para "amigo" es avuso, que es el tratamiento respetuoso entre iguales. Hay que señalar que los discípulos nunca llamaron amigo al Buddha sino señor (bhante).

En el tiempo del Buddha, los miembros de la comunidad se trataban de amigo, pero, antes de morir el Buddha dijo :

Quando me haya extinguido, oh Ananda, no es conveniente que los monjes continuen dándose el tratamiento de "amigo" (avuso), como lo han hecho hasta ahora. El monje más viejo - (theratara) de la Orden deberá dirigirse al más joven (navakatara) llamándole por su nombre propio, o por su nombre de familia, por el de "amigo". Pero el más joven deberá dirigirse al más viejo de la Orden con el tratamiento de "señor" (bhante) o de "venerable señor" (ayasma). (83).

Esta norma continua cumpliéndose actualmente en la Comunidad budista.

b) En el Dhammapada también encontramos estrofas que

hablan directa o indirectamente acerca de la amistad

Un amigo no es una persona con el cual se hablan cosas superfluas o se cuentan chismes, sino que es aquel que ve nuestros errores y defectos y trata de ayudarnos. La ayuda mutua es signo de amistad:

Si encuentras a un hombre inteligente que te descubre tus faltas y te reprende, asóciate con ese sabio: es un descubridor de tesoros. A quien se asocia a una persona así, le va mejor y no peor. (84)

Por eso, no se recomienda la amistad con personas inmorales: de pensamientos negativos, de charlas frívolas, de actos no provechosos. Hay que buscar la amistad de los mejores, es decir, de los que tienen una vida moral y pueden ayudarnos a ser mejores:

No te asocies a malos amigos, no te asocies a hombres que nada valen; asóciate a buenos amigos, asóciate con los mejores (85).

Asociáte con buenos amigos, de vida pura y activos. (86).

Y, ¿si no encontramos a esos amigos?

Es mejor vivir solo; no hay amistad posible con el necio. Como un elefante salvaje en el bosque, viva uno solo, libre de preocupaciones, absteniéndose de acciones innobles. (87).

Todo es dirigido a nuestra autorealización, a nuestro desarrollo moral y espiritual. Si una persona no contribuye a ese objetivo, no debe ser llamado amigo y no debemos

asociarnos a esa persona:

c) En el Sigalovada-sutta del Digha Nikaya (88), llamado El Discurso a Sigala sobre los deberes del laico, el Buddha vuelve a hablar sobre la amistad, de los buenos y malos amigos. He aquí un resumen:

Hay cuatro clases de amigos que deben ser considerados como enemigos :

1.- El que se aprovecha de su amigo, el que se aprovecha de las posesiones de sus amigos. Esto se presenta de cuatro maneras:

- a.- se apodera de los bienes de su amigo,
- b.- espera mucho de lo poco que da,
- c.- cumple con su deber por temor,
- d.- persigue su propio interés.

2.- El que sólo sirve con palabras, el charlatán. Esto se presenta de cuatro maneras:

- a.- habla servilmente sobre el pasado,
- b.- habla servilmente sobre el futuro,
- c.- intenta obtener favores mediante conversaciones vacías,
- d.- cuando se presenta la oportunidad de ayudar, la niega.

3.- El que adula. Esto se presenta de cuatro maneras:

- a.- aprueba las malas acciones,
- b.- desaprueba las buenas acciones,
- c.- alaba al amigo cuando éste está presente,
- d.- denigra a su amigo cuando está ausente,

4.- El que causa la ruina, el que hace perder la reputación. Esto se presenta de cuatro maneras:

- a.- te acompaña cuanto te embriagas,
- b.- te acompaña cuando deambulas por las calles a deshora,
- c.- te acompaña cuando frecuentas espectáculos degradantes,
- d.- te acompaña cuando te entregas al juego.

Luego el Buddha dice que hay cuatro clases de amigos que pueden llamarse amigos sinceros o amigos de corazón :

1.- El que está dispuesto siempre a ayudar. Esto se presenta de cuatro maneras:

- a.- tiene cuidado de tí cuando eres imprudente,
- b.- protege tu propiedad cuando tú no puedes hacerlo,
- c.- es tu refugio cuando estás en peligro,
- d.- te da el doble de lo que necesitas.

2.- El que no cambia ni en la prosperidad ni ante el infortunio. Esto se presenta de cuatro maneras:

- a.- te revela sus secretos,
- b.- guarda tus secretos,
- c.- no te abandona en el infortunio,
- d.- es capaz de dar su vida por tí.

3.- El que da buen consejo. Esto se presenta de cuatro maneras :

- a.- te impide que hagas el mal,
- b.- te anima que hagas el bien,
- c.- te enseña lo que es desconocido para tí,

d.- te guía en el camino hacia la felicidad.

4.- El que se conduce de nuestro dolor y se alegra con nuestra felicidad. Esto se presenta de cuatro maneras:

a.- no se alegra de nuestra desgracia,

b.- se alegra de nuestra prosperidad,

c.- evita que los demás hablen mal de tí,

d.- alienta a los que hablan bien de tí,

Esta es la enseñanza del Buddha sobre la amistad.

Esto establece una relación con otras personas basada en la sinceridad, en el afecto mutuo y la confianza. Estos - pensamientos sobre la amistad se enmarcan dentro de la ética del laico budista.

3.8. La moral individual y la moral social

Para empezar

hay que hacer una distinción entre la moral practicada por el monje budista y la practicada por el laico budista. Ambas tienen una misma raíz: los cinco preceptos de conducta.

Pero mientras el laico puede aceptar o no estos preceptos, el monje tiene que cultivarlos y seguir todo un entrenamiento para alcanzar el nibbana. La ética budista tiene - como meta la liberación de las tres raíces del mal.

Pero, ¿tiene el budismo una ética social?. ¿Cuál es la relación entre la ética individual y social? Antes de examinar la ética social, veremos la relación entre la ética individual y social.

El budismo tiene también una ética social, la cual tiene una estrecha relación con la individual. Como dice -

Jayatilleke, las preguntas sobre qué deberíamos hacer por nuestro bien y qué deberíamos hacer por el bien de los demás están íntimamente relacionadas (89). Nuestra realización presenta dos dimensiones en la ética: personal y social. El cultivo de nuestro propio bien implica el bienestar y la felicidad de la humanidad. Sin embargo, en el Dhammapada 166, encontramos :

No descuide su propio bien, por el bien ajeno por muy grande que sea; habiendo captado lo que es su propio bien, dedíquese a él (es decir, al bien de los demás).

Pero esto no es egoísmo. No se trata de cultivar el bien propio, olvidándose del ajeno, sino que en realidad se trata de trabajar por el propio bien y el de los demás. El Buddha había dicho que hay cuatro tipos de hombres: aquellos que trabajan por el propio bien, aquellos que trabajan por el bien de los demás, aquellos que no trabajan por su propio bien ni por el bien de los demás y aquellos que trabajan por el propio bien y el de los demás. Concluye que estas últimas personas son las mejores. (90)

Sin embargo, quien no cambia y se afirma en las raíces del bien, no puede ayudar a los demás:

Que el sabio primero se afirme a sí mismo en lo que es conveniente, y no se contamine; y luego aconseje a otro. (91)

Y es que no se puede ayudar a los demás moral y espiritualmente a menos que uno haya cultivado su mente en el

bien.

El budismo considera irresponsable ayudar a otros moral y espiritualmente cuando uno mismo no se ha purificado, es como un ciego que conduce a otro ciego. Toda la responsabilidad cae sobre cada ser humano :

Uno mismo hace el mal, uno mismo se corrompe;
uno mismo deja de hacer el mal, uno mismo se purifica; pureza y corrupción existen por uno mismo, nadie puede purificar a otro. (92).

Nos encontramos con muchos condicionamientos que moldean nuestra personalidad, pero es el individuo quien decide su destino. En realidad, estamos hablando de "individuo" en forma convencional ya que por su concepción del hombre el budismo considera al ser humano como un agregado de energías físico-mentales, como tal es un proceso impersonal. Por ser un proceso impersonal el desarrollo del hombre siempre repercute en los demás.

Para explicar esto, el Buddha dió un ejemplo :

Hubo una vez, monjes, un acróbata de bambú que instaló su poste y llamó a su pupilo Me dakathalika diciendo :

- "Ahora, subes al poste y te paras en mis hombros."
- "Está bien, maestro", replicó el pupilo al acróbata de bambú y subió al poste y se paró en los hombros del maestro.
- Entonces dijo el maestro al pupilo: "Ahora Me dakathalika, me vigilas y yo te vigilo. Así vigilados y cuidados uno al otro, enseñaremos nuestros trucos, cobraremos bien

y bajaremos a salvo del poste de bambú".

A estas palabras Madakathalika el pupilo replicó:

- "¡No, no. Eso no va ser maestro! Ud se cuida a sí mismo y yo me cuidaré a mí mismo. Así vigilados y cuidados, cada uno por sí mismo, enseñaremos nuestros trucos, cobraremos bien y bajaremos seguros del poste de bambú. Esa es la forma de hacerlo."

Entonces el Buddha dijo :

-Ahora monjes, así como Medakathalika el pupilo dijo al maestro "Me cuidaré a mí mismo", así también ustedes deben observar el estado de atención que significa "Me cuidaré a mí mismo", así mismo eso significa "nos cuidaremos". Cuidándose uno mismo, monjes, uno cuida al otro. Cuidando al otro uno se cuida a sí mismo.

Y ¿cómo, monjes, cuidándose uno mismo uno cuida al otro?

Es siguiendo, cultivando, haciendo mucho por él. Y ¿cómo, monjes, cuidando a otro uno se cuida a sí mismo?

Es por la paciencia, inocencia, buena voluntad, compasión hacia él. Así, monjes, es como él se cuida a sí mismos. Es por cuidar a otro que uno se cuida a sí mismo. (93).

En muchos textos budistas encontramos además que el Buddha predicó su enseñanza "para el bien y la felicidad de la mayoría, por compasión del mundo". Sus enseñanzas buscan el bienestar de todos los seres vivientes. Esto es lo que anima lo que podríamos llamar su ética social. Es evidente que el laico budista tiene más relación con la moral social ya que vive, trabaja, comercia, en la sociedad y sus instituciones. Pero la moral social no es exclusividad -

del laico ya que el monje budista también busca el bienestar de la humanidad.

¿Cuál es el contenido de la ética social budista? El Buddha no ignoraba que la felicidad del hombre en el mundo requiere de un bienestar social y económico. Pero esta felicidad sólo es completa si tiene un fundamento moral y espiritual. El mero progreso material no trae un verdadero bienestar.

Rahula ha expuesto como sigue el pensamiento social del Buddha: "El Cakkavattisihanada-sutta, n° 26 del Digha Nikaya, afirma claramente que la pobreza es la causa de la inmoralidad y de crímenes tales como el robo, la falsedad, la violencia, el odio, la crueldad, etc. Tantos los reyes de la antigüedad cuanto los gobiernos de nuestros días, han buscado la supresión del crimen mediante el castigo. El Kutadanta-sutta del nikaya citado, expresa cuán fácil es este método y niega que el mismo pueda tener éxito. En lugar de ello, el Buddha sugiere que para erradicar el crimen es preciso mejorar las condiciones económicas del pueblo (...). - Cuando el pueblo esté así provisto de los medios para obtener un ingreso suficiente, estará satisfecho, libre del miedo y la ansiedad y, por consiguiente, en el país reinará la paz 'desaparecerá el crimen". (94).

Sobre su posición ante la guerra, que es un mal social, podemos deducirla del principio de no-violencia: no aprobar la guerra de ninguna clase. Ninguna guerra puede ser

llamada "justa", término que se utiliza para justificar el odio, la venganza, la violencia. "¿Quién decide que es lo justo o lo injusto?. Los poderosos y victoriosos son "justos"; los débiles y vencidos son "injustos". Nuestra guerra es siempre "justa", pero la guerra de los otros es siempre "injusta". El buddhismo no acepta esta actitud."

(95) Sobre el armamentismo y el problema de las armas nucleares Rahula dice: "Es una locura hablar de mantener la paz mediante la balanza del poder o con la amenaza de los disuasivos nucleares. El poder de los armamentos sólo puede engendrar temor, pero no paz... Lo único que puede derivar del temor es odio, mala voluntad y hostilidad; acaso sofocados temporalmente, más pronto o irruir y tornarse violentos en cualquier momento. La paz verdadera y genuina reina únicamente en una atmósfera de metta o concordia: libre de odio, de la desconfianza y del peligro." (96).

En uno de los textos budistas llamado Jataka (97), el Buddha habla de "los diez deberes del rey", donde enseña como un gobierno puede ser justo. Hoy hablaríamos de los deberes del gobernante o los gobernantes :

1) Practicar la generosidad y la caridad (dana). El gobierno no debe sentir avidez ni apego por la riqueza y la propiedad, sino que debe donarlas para el bienestar del pueblo.

2) Tener un carácter moral (sila). Practicar los cinco preceptos del laico budista: no destruir vidas, no ro -

bar, no cometer adulterio, no decir mentiras, no tomar bebidas intoxicantes.

3) Sacrificar todo por el bien del pueblo (pariccaga). Tiene que estar dispuesto a sacrificar su comodidad personal, nombre o fama. Toda su vida debe estar al servicio del pueblo.

4) Honestidad e integridad (ajjava). Debe ser sincero en sus intenciones y no engañar al pueblo.

5) Amabilidad y dulzura (maddava). Debe ser afable con todos, en su relación con los demás.

6) Tener costumbres austeras (capa). Llevar una vida sencilla, no dejarse dominar por el lujo y practicar el autodomínio.

7) Ausencia de odio, mala voluntad y aversión (akko dha). No debe guardar rencor a nadie.

8) No-violencia (avihisma), en su sentido más amplio, como es de promover la paz, evitar la guerra y todo lo que implique destrucción de seres vivos.

9) Paciencia, indulgencia, tolerancia y comprensión. (khanti). Debe ser capaz de soportar, sin encolerizarse, toda suerte de penurias, dificultades e insultos.

10) No-oposición y no-obstrucción (avirodha). Es decir no debe oponerse a la voluntad del pueblo, no obstruir el bienestar del pueblo.

Todo esto demuestra que la ética social del budismo

tiene como idea central el bienestar de la humanidad. Pero hay que tener en cuenta que el monje (bhikkhu) no es un político ni busca tener un cargo público. Ellos son religiosos encargados de su desarrollo espiritual y de la ayuda directa a los hombres que buscan un bienestar espiritual. Son los laicos budistas los que realizan la ética social, en cada actividad que realizan en la sociedad.

3.9. Las bases de la ética budista

La disciplina ética del budismo presupone una concepción de la realidad como impermanente, insatisfactoria e insustancial. Por eso, las bases de la ética budista también son realidades, hechos, y no postulados metafísicos, sino no podría haber verdadero desarrollo moral. Estas son :

- 1) Existe libertad o voluntad libre.
- 2) Existe supervivencia humana o continuidad de la existencia.
- 3) Existe un kamma.
- 4) Existe un estado de pureza y felicidad. (98)

Vamos a explicar cada una de estas bases de la moral budista :

1) Existe libertad o voluntad libre.- Ninguna moral sería posible si el budismo no reconociera la existencia de la voluntad libre. Esta libertad no debe compararse con ideas de "libre albedrío" o "libertad absoluta", su sentido es otro.

Recordemos que el Buddha predica el Sendero Medio (majjhima-patipada), es decir, evita los extremos, en este caso, el Indeterminismo total o Accidentalismo y el Determinismo estricto o Fatalismo.

Contra el Indeterminismo total dice que existe la causación en el universo. "según el budismo, todo acceso físico o mental ocurre de acuerdo con leyes y condiciones y si fuera de otro modo reinaría el caos y el azar ocultos. Pero tal cosa es imposible y contradice todas las leyes del pensamiento" (99). Mediante la causación el Buddha analiza todos los hechos de la vida, basta recordar la paticcasamuppada o el origen dependiente de la existencia. veamos un texto donde el Buddha habla de la causación, criticando a los hombres entregados al placer:

Difícil es que quienes así viven lleguen a comprender la íntima relación de causas y efectos, es decir, la ley natural del origen condicional de las cosas, ni que puedan comprender lo que es el acabarse de todo - lo constituido, el abandono de los fundamentos de la existencia, la cesación, el desvanecimiento y aniquilamiento del deseo, el nibbana. (100)

La voluntad libre no es una voluntad absolutamente incondicionada, pero tampoco es una reacción mecánica. Cuando se habla de voluntad libre se quiere destacar el elemento de iniciativa " que el hombre tiene -

a pesar de estar condicionado por diversos factores. Dentro de la explicación causalista de la realidad, el hombre tiene un margen de decisión.

Lo anterior no se identifica con un Determinismo estricto. El Buddha también criticó duramente las concepciones deterministas de su tiempo como la de Makkhali Gosala, quien negaba la voluntad libre, que los actos tengan consecuencias para el que los realiza. Decía que no tiene sentido hacer el bien, porque después de cierto período de tiempo uno siempre alcanzará la liberación. El Buddha Gotama no compartía los determinismos teístas o naturalistas, enseñaba que la voluntad libre es condicionada pero no determinada. Jayatilleke nos dice que "la teoría budista de la causación parece aceptar un elemento de indeterminación en la naturaleza, que en el caso de las acciones humanas se manifiesta como la voluntad libre del individuo, que está condicionado pero no totalmente determinado por los factores que la afectan" (101). Por lo tanto, el budismo no profesa el determinismo, sino que cree que uno se va construyendo su propio destino en medio de diferentes condicionamientos, hereditarios, ambientales, psicológicos y económicos.

Porque existe la voluntad libre, también existe la responsabilidad moral. Uno es responsable de las acciones que realiza. Pero también porque existe esa libertad es posible salir del estado de esclavitud y sufrimiento. Por eso, el Buddha siempre exortaba a sus discípulos a abste-

a pesar de estar condicionado por diversos factores. Dentro de la explicación causalista de la realidad, el hombre tiene un margen de decisión.

Lo anterior no se identifica con un Determinismo estricto. El Buddha también criticó duramente las concepciones deterministas de su tiempo como la de Makkhali Gosala, quien negaba la voluntad libre, que los actos tengan consecuencias para el que los realiza. Decía que no tiene sentido hacer el bien, porque después de cierto período de tiempo uno siempre alcanzará la liberación. El Buddha Gotama no compartía los determinismos teístas o naturalistas, enseñaba que la voluntad libre es condicionada pero no determinada. Jayatilleke nos dice que "la teoría budista de la causación parece aceptar un elemento de indeterminación en la naturaleza, que en el caso de las acciones humanas se manifiesta como la voluntad libre del individuo, que está condicionado pero no totalmente determinado por los factores que la afectan" (101). Por lo tanto, el budismo no profesa el determinismo, sino que cree que uno se va construyendo su propio destino en medio de diferentes condicionamientos, hereditarios, ambientales, psicológicos y económicos.

Porque existe la voluntad libre, también existe la responsabilidad moral. Uno es responsable de las acciones que realiza. Pero también porque existe esa libertad es posible salir del estado de esclavitud y sufrimiento. Por eso, el Buddha siempre exhortaba a sus discípulos a abste -

nerse del mal y hacer el bien:

...salid del mal camino, como el elefante del fango en que se ha hundido. (102)

Si todas nuestras acciones y elecciones estuvieran de terminadas, sea por dios, sea por la condición física, sea por las condiciones sociales, entonces no seríamos responsables de nuestros actos sino que "las fuerzas que nos impulsan a actuar serían responsables de nuestras acciones" (103). Tampoco podríamos abstenernos del mal y cultivar el bien. Justamente esa posibilidad de abstenernos del mal y cultivar el bien existe por la libertad que el hombre tiene.

A pesar que el budismo reconoce la importancia de la voluntad en los actos humanos, no deriva en un voluntarismo, es decir, no considera a la voluntad como el único factor o el factor más importante de las acciones. Si bien es cierto que el budismo hace depender los actos malos por las raíces que lo motivan, estas raíces surgen por la ignorancia. Recordemos que en la patīccasamuppāda la ignorancia es el primer elemento de la cadena causal, es la que produce en última instancia el deseo, el odio y el renacimiento.

Todos los estados perjudiciales tienen sus raíces en la ignorancia y convergen en la ignorancia; al abolir la ignorancia, todos los demás estados perjudiciales serán también abolidos. (104).

Es la ignorancia el elemento más importante de las

acciones malas y perjudiciales, un ejemplo es el siguiente texto :

Ciertamente, si las criaturas vivientes vieran las consecuencias de todas sus malas acciones, recayendo sobre sí mismas, con enojo retrocederían abandonándoles . (105).

A pesar de eso, no considero que el budismo sea intelectualista. Reconocemos que en el budismo es muy importante la función de la mente y el conocimiento. Pero el conocimiento iluminador no es un conocimiento intelectual, no es un mero saber algunas enseñanzas del Buddha, sino es una vivencia de la verdad, una visión de la realidad tal como es. Además, si la mente está condicionada y con mácula, el simple conocimiento mental no trae la Iluminación , sino la meditación. Por último, el budismo no sostiene que el mero conocimiento de la realidad produzca el bien , sino hay una interrelación entre el cultivo del bien y el conocimiento iluminador. Recordemos que la disciplina moral es algo que se debe practicar en el Octuple Noble Camino.

En resumen, la práctica de la moral es posible por la voluntad libre en tanto que decidimos actuar de tal o cual manera. El ser humano no está determinado a pesar de sus condicionamientos, por eso puede trascender de su estado de sufrimiento.

2) Existe supervivencia humana o continuidad de la e-

xistencia.- Para el budismo, el renacimiento es un hecho aceptado, su explicación se encuentra en la paticcasamuppada. Sin embargo, la no existencia del "yo" también es un hecho para el budismo y forma parte de las tres marcas de la existencia (tilakkhana). Pero, ¿qué es lo que sobrevive luego de la muerte del cuerpo? ¿Que es lo que renace?. Estas preguntas son tratadas en las escrituras budistas y especialmente en la parábola de la llama, donde el rey milinda pregunta al monje budista nagasena:

- Cuando alguien renace, venerable Nagasena, ¿es la misma persona que el que acaba de morir, o es otra persona?
- No es el mismo ni otro.
- Dame un ejemplo...
- Si un hombre enciende una lámpara, ¿alumbra durante toda la noche?
- Si, pudiera ser.
- ¿Y es la llama que arde en la primera parte de la noche la misma que arde en la segunda parte?
- No es la misma
- ¿Y es la llama que arde en la segunda parte de la noche la misma que arde en la tercera?
- No es la misma
- ¿Habremos de aceptar, entonces, que hay una lámpara en la primera parte de la noche, otra diferente en la segunda, y otra diferente en la tercera parte de la noche?
- No; es justamente debido a esa única lámpara que brilla la luz de la llama durante toda la noche.
- Pues de la misma manera debemos entender la colocación de una serie de elementos (dharma) sucesivos. En el momento de renacer, uno de ellos surge, mientras otra cosa cesa de ser

Pero ambos son simultáneos, Por lo tanto, el primer acto de conciencia en la nueva existencia no es igual al último acto de conciencia en la existencia anterior, ni es tampoco diferente. (106).

Ya que no tenemos un "yo", una sustancia o ego, no se puede hablar estrictamente de renacimiento del individuo. Solo existe un fenómeno psico-físico dependiente de causas y efectos, es un movimiento continuo donde no podemos decir "esto es mi yo". No hay entidad eterna que renace sino una "corriente de conciencia" siempre cambiante. Esto se conecta con la concepción de la vida del budismo que cree que la vida es una combinación de energías psico-físicas que están constantemente cambiando, es decir, marcados por la impermanencia. Así, cada momento de nuestra vida hacemos y morimos, pero continuamos. Hay una continuidad sin una entidad permanente. Si comprendemos esto, ¿por que no podemos comprender que existe una continuidad sin una entidad eterna después de morir el cuerpo? (107). Una vez que muere el cuerpo, la energía mental continua, pero "ni es el mismo ni es otro" (na ca so, na ca año), dice el Milindapanna. En el Abhidharma y los comentarios budistas, esto es explicado por el término bhavaṅga-sota, es decir, "corriente de vida" suconciente. (108).

Ahora estamos en condiciones de comprender por que el renacimiento es otro de los elementos que dan sentido a la ética budista. Si la muerte fuera el fin de la vida, en

tonces no tendría mucho sentido abstenerse del mal, cultivar el bien y limpiar la mente, "aún si nosotros tenemos la libertad o capacidad de hacer eso. Así, todo eso sería para algún propósito solamente si tal actividad cambiaría la naturaleza de uno para lo mejor, haría más feliz la condición de uno y al fin y al cabo la muerte no sería, en realidad, el fin de la individualidad". (109)

Según el pensamiento budista, todos nosotros hemos pasado a través de muchas vidas en el ciclo de renacimientos, en cada una de las cuales hemos efectuado una gran cantidad de acciones buenas o malas. Esas acciones no terminaron una vez realizadas, sino que han sido las fuerzas que hacen continuar la existencia y han producido frutos que están madurando. Por ejemplo, el hombre que es bueno y practica la disciplina moral no recibirá todos los frutos de su acción en esta vida sino que unas producirán su fruto en esta vida y otras en sus próximas existencias.

3) Existe un kamma.- El término pali Kamma en el contexto budista quiere decir sólo acto de voluntad. Esa es la definición que el mismo Buddha le dió :

Yo os digo, monjes, que la voluntad es el Kamma, pues es cuando queremos algo que actuamos de pensamiento, palabra u obra .
(110)

Kamma denota las voliciones sanas (kusala-cetana) y malsanas (akusala-cetana), con sus factores psíquicos concomitantes, causando el renacimiento y formando el destino

de los seres. El acto volitivo puede manifestarse en las actividades de la mente, las palabras y los hechos. Si sólo es mental, aunque nunca se manifieste en palabras o hechos, ya es acto volitivo, kamma. Pensar bien o mal ya es actuar bien o mal. "Así el término budista karma de ningún modo significa el resultado de las acciones" (111). Esto nos evita el error de considerar cada suceso, aún nuestras nuevas acciones sanas y malsanas, como el resultado de nuestro kamma anterior. "En otras palabras, ellos creen que el resultado nuevamente llega a ser la causa de nuevos resultados, y así ad infinitum. De manera que ellos están marcando al budismo como fatalismo; y ellos tendrán que llegar a la conclusión que, en ese caso, nuestro destino nunca puede ser influenciado o cambiado, y no hay liberación que sea alcanzada" (112).

Aunque el resultado de las acciones no forma parte de la definición de kamma, está relacionado con ella. Todas nuestras acciones volitivas tienen una consecuencia (kamma-vipaka) que producen frutos para el que realizó la acción. Así decía el Buddha :

Ni en el aire ni en medio del mar ni dentro de una cueva de montaña se encuentra aquel lugar en donde uno, regugiándose, podría escapar (de la consecuencia) de sus malas acciones. (113).

Los resultados pueden manifestarse en esta vida, o en la vida que sigue inmediatamente, o en una vida ulterior.-

El kamma es la causa que rige el destino de los seres. Según como sea el acto, sano o malsano, renacerá en un plano de existencia que corresponde a esos actos. Los textos budistas señalan cinco esferas de existencia: animal, espíritu sufriente, ser humano y ser celestial.

Así, por el kamma, nuestra abstención del mal, el cultivo del bien y la purificación de la mente hacen mejor nuestra naturaleza y más feliz nuestra condición; los actos contrarios tendrán efectos contrarios. El kamma da sentido a los actos: la ventaja que tienen las acciones morales sobre las inmorales proviene de los frutos que ellas reportan a sus autores. En resumen, kamma es el acto volitivo - de pensamiento, palabra o hecho- que produce consecuencias que condicionan nuestra existencia ulterior. Ésta es una razón por la cual los budistas hacen el bien y evitan el mal. Así dice al respecto el Dhammapada; 6

Los otros no saben que en este mundo debemos controlarnos; cesa la disensión en aquellos que sí lo saben.

4) Existe un estado de pureza y felicidad.- Este estado de pureza es la meta de toda la enseñanza: el nibbana, la extinción de todas las impurezas. Toda la moral tiende a ella, al igual que la disciplina mental y la sabiduría. Es la felicidad más elevada que alguien pueda alcanzar.

El Bien Supremo, la felicidad, es el estado de nibbana. Este es el idealético del budismo. Por extensión, el ideal social es el bienestar y la felicidad de la humanidad, tanto

material como espiritualmente. En realidad, no hay una distinción absoluta entre ideal ético e ideal social.

La busca del nibbana no significa un escapismo, sino todo lo contrario, es encarar la realidad, la naturaleza del mundo y de sí mismo. Es un estado de felicidad, salud mental y perfección moral, donde no hay ansiedad ni temor. El nibbana es la realización del ser humano.

Toda la ética budista se orienta hacia esa meta, por eso es una ética teleológica más que deontológica para el monje budista. Pero si hay un deber, es el deber supremo de conseguir el bien último, el nibbana, su perfección :

Lleno de felicidad y confiado en la enseñanza del Buddha, el bhikkhu ha de alcanzar el estado de paz, el placentero aquietamiento de las condiciones de la existencia. (114)

El hombre que alcanza el nibbana está libre de la avaricia, el odio y la ofuscación, goza de suprema libertad, de felicidad y su corazón permanece en el estado de beatitud.

Estas son las bases de la moral budista, tomados de la realidad. Como vemos, ningún dios es el fundamento de la moral. Es contradictorio pensar un dios bueno y omnipotente con un mundo defectuoso y con la existencia de la voluntad libre :

Algunos ascetas y brahmanes afirman: "Todo aquello que le toca siempre a un hombre, la dicha, la pena o ninguna de ambas cosas, tie-

nen su fundamento en la voluntad creadora del señor del mundo." Contesto: entonces los hombres, en razón de la voluntad creadora del dios, se vuelven asesinos, ladrones, libertinos, mentirosos y de tal modo que poseen codicia, malicia y falsas opiniones. Aquellos que apelen seriamente a la voluntad de dios, no tienen ellos mismos la libre voluntad para decidir qué hacer y qué dejar de hacer. (115)

La moral budista es autónoma de los poderes divinos. Sus fundamentos son hechos conocidos de la realidad, hechos que se dan en la realidad. Esto hace posible que la práctica de la moral, la meditación y la sabiduría, le permitan trascender este mundo de sufrimiento.

3.10. Observaciones sobre la moral budista.

a) En la ética budista, formalmente hay que distinguir la enseñanza moral del Buddha que se resume en los cinco preceptos (pañca sila) y las normas establecidas por las instituciones budistas en el curso de su historia, llamadas patimokkha o "código de disciplina" del monje. La institución añade otras obligaciones y prohibiciones, existiendo así el peligro de opacar la enseñanza liberadora del maestro.

b) Si bien la ética budista tiene preceptos para los laicos o los monjes, éstos no son asumidos como obligaciones o meras prohibiciones, sino como caminos apacibles para llegar a la Iluminación. Permanecer alertas y vigilantes para mantenerse sin manchas es la base para realizar los preceptos morales.

Esta es la interpretación que le damos a los preceptos morales. Sin embargo, siempre existe el peligro de -prescribir normas perdiendo el sentido de las mismas, asumiéndolas como meras obligaciones o como simples medios para beneficios personales.

c) Por lo anterior, podemos decir que no se ha logrado diferenciar claramente la acción de la voluntad en el acto de iluminación. Sabemos que el budismo critica el acto volitivo (cetana) porque es fuente de renacimiento, pero asociado con tendencias kármicamente malsanas es causa de dukkha (sufrimiento, insatisfacción). Sin embargo, puede pensarse que es con la voluntad que se alcanza el nibbana. La voluntad (chanda) sólo representa la "intención", la decisión de liberarse del mal desde sus raíces.

El resultado de ese kamma o acto volitivo será extinguido cuando la moral se fusione con la meditación y la sabiduría (116). En general, considero que el Buddha Gotama diseñó una moral no en base a la voluntad (querer simplemente la Iluminación o desear estados felices de existencia), sino a una percepción clara de la realidad. Por eso es que el Buddha descubrió un nuevo tipo de meditación llamada vipassana o "visión cabal", donde se vivencia lo real como impermanente, insatisfactoria e impersonal con plena atención.

El Buddha mismo resumió toda su enseñanza en esta frase :

Que el monje, ¡oh monjes!, se mantenga alerta y despierto (sati-sampajañña); esta es la instrucción para vosotros. (117)

Por eso tiene razón Oldenberg cuando dice: "In atigablemente y bajo formas siempre nuevas encontramos repetida la misma exhortación: no toméis la apariencia de la virtud por la realidad; no permanezcáis adheridos a lo exterior, es de dentro únicamente que puede venir la salvación. Sin duda es bueno preservar la mirada y el oído del mal; pero el simple hecho de no ver ni de no oír no cuenta: sino los ciegos y los sordos serían los más perfectos. La intención que nos hace hablar u obrar, de ahí lo que decide el valor de nuestras palabras o de nuestro acto; la palabra sola no es nada allí donde los actos faltan" (118). No se trata simplemente de hacer actos basados en intenciones buenas o provechosas, sino de actuar con plena atención en el acto y no en los frutos que traerá.

d) La actitud budista es practica, no en el sentido de rechazar lo intelectual para obtener algunos resultados, sino porque no se dedica a teorizar temas metafísicos que no ayudan al bienestar de uno o de los demás, ni a una comprensión de la existencia. Es práctica porque no se está distraído con las actividades mentales sin prestar atención a lo real. El budismo es un modo de vida y no una mera teoría sobre la existencia humana.

Un ejemplo de la actitud práctica lo encontramos en el mismo Gotama el Buddha, quien enseñaba a las personas según su capacidad intelectual, los ayudaba según su nivel espiritual, siempre buscando acercarse lo mejor posible al otro.

e) El Buddha Gotama daba mucha importancia a la percepción de la impermanencia. En sus últimas palabras dijo a sus discípulos :

La decadencia es inherente a todas las cosas compuestas. ¡Trabajad con empeño por vuestra salvación! (119)

La percepción de la impermanencia es lo que permite una visión cabal de lo real y un cambio radical de nuestra existencia :

La percepción de la impermanencia, bhikkhus, desarrollada y practicada frecuentemente , remueve toda pasión sensual, remueve toda la pasión por la existencia material, remueve toda pasión por llegar a ser, remueve toda la ignorancia, remueve y anula toda fantasía de "yo soy". (120).

Mirando atentamente la impermanencia, en especial de nuestro ser, veremos que no hay un sí-mismo, que sólo es un producto de nuestra ignorancia. Así, "Cuando se reconoce la transitoriedad de la vida se alcanza la paz del nirvana" (121).

f) Gotama el Buddha no enseñó culto a ninguna divinidad ni plegarias ni ritos, su único interés era la liberación del hombre de las ataduras o manchas mentales que impiden la Iluminación.

Pero, la enseñanza liberadora del Buddha no se reduce a un "mero sistema de moralidad", ni su filosofía está fun

dada "en una teoría pesimista de la vida" (122). Si observamos con cuidado, su enseñanza busca el Despertar, por eso consideramos que la enseñanza no es ni pesimista ni optimista sino realista.

El Buddha no enseñaba creencia alguna, sino exhortaba a sus discípulos a indagar lo que el decía, a buscar la verdad por sí mismos. (123).

Puede afirmarse que el budismo es pesimista porque considera que la Primera Noble Verdad es que toda existencia implica dolor (dukkha). Pero dukkha no es sólo sufrimiento o dolor físico, también tiene otras acepciones como "insatisfacción", "preocupación", "miedo", "angustia" (124). Por eso, considero que decir pesimista al budismo se debe o a un problema de traducción o a una mala interpretación de la enseñanza del Buddha.

Por otro lado, no es sólo un sistema de moralidad. La moral es parte importante de la enseñanza, pero también existen otras dos partes importantes: la sabiduría y la meditación.

Recordemos que según el Octuple Noble Camino, la sabiduría consiste en una recta visión de las cosas y en rectas intenciones, la meditación consiste en un recto esfuerzo, recta atención y recta concentración. Sin la sabiduría y la meditación, la moral dejaría de tener sentido.

g) Robert Hume dice sobre la ética budista: "La tendencia principal de la ética del Budismo es negativa, represiva

va, quietista, individualista, antisocial" (12b). Hagamos algunas aclaraciones.

La moral budista puede interpretarse tanto positiva como negativamente. Es positiva en tanto que permite el desarrollo de cualidades positivas, esto es llamado caritta-sila, es decir, "moralidad consistente en la realización" de las reglas morales, que ayudan a la purificación. Es negativa en tanto que se evita hacer actos malos, esto es llamado varitta-sila, "moralidad consistente en evitar" los actos malos. Pero el budista sabe que ningún progreso moral es posible si no va pareja con el cultivo de la sabiduría y la meditación.

Consideramos que la moral budista no es represiva, porque no se trata de un rechazo obligado de las cosas placenteras del mundo, sino de una comprensión de la naturaleza de las cosas. Observando la realidad de la existencia, entonces uno deja muchas cosas. Si sólo se piden renunciaciones (en base a castigos y recompensas), entonces sería una moral represiva y hasta egoísta. Volvemos a repetir que hay una interdependencia de la moral con la sabiduría y la meditación.

Tampoco creemos que sea quietista, el ejemplo es el mismo Gotama el Buddha quien tuvo una vida muy activa, visitando muchos pueblos y enseñando su doctrina, movida por una gran compasión a la humanidad. Pero, hay que reconocer que existe un período de preparación que algunos los reali-

zan en soledad, pero no es la norma general.

La moral budista es individualista, pero en un sentido convencional, porque considera que el hombre es solo un proceso impersonal psico-físico y no tiene una entidad permanente. En ese sentido, es individualista en tanto considera que cada ser humano es responsable de su vida, por eso el Buddha dijo a Ananda :

...sed un refugio para vosotros mismos; no recurráis a los refugios exteriores. Manteneos firmes en el Dhamma como en un refugio. No busquéis refugio en nadie fuera de vosotros mismos. (126).

Por último, no creemos que la moral budista sea antisocial.

En primer lugar, no obliga a los laicos a aislarse del mundo, sino que les aconseja caminos de progreso espiritual, como son los cinco preceptos. Ellos viven en sociedad, es decir, hacen sus trabajos cotidianos, comercian, participan en instituciones, etc. En segundo lugar, aunque los monjes no realizan actividades sociales, viven en un mundo que tienen que comprender y ayudar sin olvidar su propia realización espiritual.

h) Hemos expresado que la enseñanza del Buddha puede ser estudiada bajo tres aspectos: moral (sila), sabiduría (pañña) y meditación (samadhi). Cada elemento es indispensable para obtener la Iluminación. No son "tres etapas de la vida moral" como piensa Oldenberg (127), sino tres eta-

pas en el viaje a la Liberación.

Las tres partes están estrechamente relacionadas, son inseparables, una no tiene sentido sin las demás. Lo que sucede es que Oldenberg traduce sila por "Rectitud" es decir, rectitud de la conducta, rectitud exterior. Y eso sólo es una parte de la moral budista, porque faltan las motivaciones profundas, las raíces de toda acción. Lo que ocurre es que esas raíces no son removidas por el simple hecho de practicar actos externos, se necesita de la ayuda de la sabiduría y la meditación.

i) Más adelante, en relación con el fruto de las acciones, Oldenberg agrega: "la ventaja decidida que tienen las acciones morales sobre las inmorales proviene en efecto más bien de los frutos que ellas reportan a sus autores y que una fatalidad natural ligada unas como a las otras : aquí la recompensa, allá el castigo" (128). Hagamos unas aclaraciones.

Recordemos que el budismo heredó de la tradición brahmanica la creencia en la retribución de los actos, es decir, que todo acto tiene un fruto, una consecuencia. El budista tiene que reconocer que este hecho existe. Pero , mientras el laico budista lo hace generalmente para vivir correctamente, sin dañar a los otros ni a sí mismo, o para tener una existencia futura mejor, el monje budista lo hace para trascender el fruto de las acciones, porque cuando se realiza el nibbana los actos ya no tienen resultados.

Oldenberg sigue diciendo: "De este modo la moralidad no tiene valor que en tanto que ella es un medio en vista de un fin- en un grado inferior, el medio de llegar a este fin poco realizado que es la felicidad en esta vida y en las existencias futuras, en un grado superior, el medio para llegar al fin supremo y absoluto de la Liberación" (129). También debemos aclarar esta opinión.

Para la actitud que sólo está dirigida a lograr un fin, la moral representa únicamente un medio para obtener ese fin (bienestar presente o felicidad futura). Sin embargo, ese acto es un acto volitivo; quiere, busca un fin. Separa el medio del fin y empieza su camino. Pero, si se considera esta actitud, todavía es un acto motivado por el "yo", por esa entidad irreal. Es el "yo" que busca algo mejor, por eso, todavía es una actitud egoísta. Se puede entender así el mensaje el Buddha Gotama, pero se contradice con la esencia de su enseñanza. Por lo tanto, no hay un "grado inferior" o un "grado superior" ni un "fin mundano" ni un "fin supremo" en la moral budista. Sólo existe el nibbana, el estado de Liberación.

j) Por lo expresado, considero que la enseñanza de Gotama el Buddha es una "apacible enseñanza" porque es un camino liberador de las ataduras o manchas mentales que crean conflictos a la humanidad. Podemos terminar con las palabras de Walshe "...una vez que hemos realizado nuestra verdadera naturaleza rompiendo completamente nuestra cáscara protectora (protective shell), nosotros vivi-

remos en el momento presente. Toda nuestra simple atención será entregada al acto sin la suposición de un ego fuera del acto. Ese momento llenará la totalidad de nuestra acción - la totalidad de nuestras impresiones sensibles: ver, oír, oler, tocar, gustar, conocer." (130).

CONCLUSIONES

1) En el siglo VI a. C., el marco cultural de la India revelaba un cierto debilitamiento en la concepción ética tradicional del brahmanismo, debilitamiento que se manifestó en la aparición del jainismo, budismo y demás escuelas heterodoxas.

La casta sacerdotal de los brahmanes había dado excesiva importancia al sacrificio, pero dentro de la ortodoxia, ya había una corriente de ascetas que buscaban la liberación, desarrollaban prácticas yogas y nuevos pensamientos expuestos en las Upanishadas.

Sin embargo, como reacción a la tradición surgieron diversas escuelas heterodoxas. Así llegaron a existir escuelas materialistas y deterministas al lado del idealismo y monismo de las upanishads. Cada escuela con un maestro y con muchos discípulos, era un ambiente de búsqueda espiritual donde todos los sectores participaban. La liberación ya no era exclusividad del grupo sacerdotal.

En este ambiente Gotama el Buddha -que había realizado el nibbana en soledad- toma distancia de la tradición brahmánica y de todas las escuelas heterodoxas. Predicaba un medio de liberación que evitaba los extremos, por eso su doctrina es el sendero medio (majjhima patipada) hacia la Verdad. una enseñanza que buscaba la liberación del sufrimiento desde sus raíces más profundas.

2) Las Tres Joyas (Buddha, Dhamma y Sangha) son los e

lementos que representan el budismo. Buddha simboliza la posibilidad del ser humano de liberarse con sus propias fuerzas. Gotama el Buddha fue un hombre que sintió el sufrimiento y las limitaciones de la vida, pero al final se liberó de las raíces del mal, no con el esfuerzo egoísta sino con la visión cabal de la realidad. Así alcanzó el nibbana, la liberación

Dhamma es la Ley de liberación enseñada por el Iluminado. La enseñanza (Dhamma) se ha resumido en las Cuatro Nobles Verdades: la verdad de Dukkha (sufrimiento, insatisfacción), la Verdad del Origen de dukkha, la Verdad de la Cesación de dukkha y la Verdad del Sendero que conduce a la cesación de dukkha. El Dhamma no es una creación de Gotama sino un descubrimiento.

Sangha es la comunidad de monjes y laicos budistas. Es ahí donde se realiza la Enseñanza y se cultiva la moral (sila). Los laicos practican los cinco preceptos: no matar a ningún ser vivo, no tomar lo que no es dado, abstenerse de mala conducta sexual, abstenerse de las palabras erradas y abstenerse de intoxicantes. Los monjes, además de esos preceptos, toman otros cinco preceptos, acompañado de una vida de pobreza y meditación. Los preceptos no son imposiciones de un ser divino o un sabio, sino son caminos que permiten el descubrimiento de la Verdad y la extinción de las raíces del mal.

3) La moral budista no tiene sentido por sí misma, sino sería una mera manifestación del "yo", lo cual no trae progreso espiritual. Cuando se cumple un precepto,

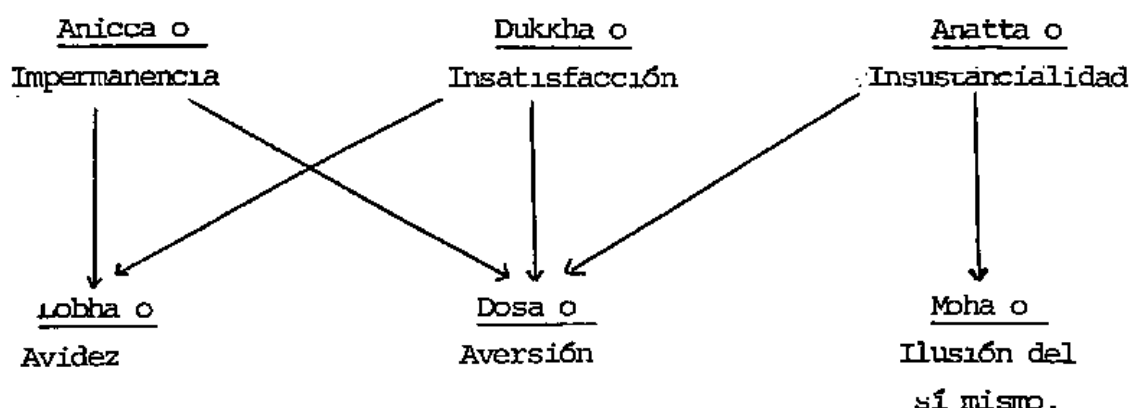
no se realiza para estar autosatisfechos con nuestro deber o por temor a los resultados negativos o por deseo de resultados positivos, sino porque se comprende que hacer el bien es siempre beneficioso para la persona que realiza el acto como para la persona que recibe la acción.

La moral (sila) es importante porque hace posible y se fortalece por la meditación (samadhi). Y a medida que se profundiza la meditación, surge la sabiduría (pañña). Por eso, la ética budista es una ética que se supera a sí misma, trasciende la convencionalidad de la norma y se dirige a la comprensión de la realidad. Se realiza entonces actos con plena conciencia en lo que se realiza sin temor ni esperanza vana, porque se comprende que sólo la visión causal del hecho trae la liberación.

4, Generalmente las acciones humanas son realizadas por una motivación. El budismo clasifica esas raíces en seis: tres raíces del bien o de lo provechoso (no-avidez, no-aversión, no ofuscación) y tres raíces del mal o de lo perjudicial (avidez, aversión, ofuscación). Por eso, el budismo no considera que el bien o el mal sean inherentes a la naturaleza humana ni que sean entidades eternas, sino estados mentales condicionados por lo que hicimos, hacemos y haremos, sean pensamientos, palabras o actos.

Creemos importante añadir en estas conclusiones, las aplicaciones prácticas de la relación entre las tres marcas de la existencia y las tres raíces del mal. mediante la meditación de las características de la existencia se

erradican radicalmente las raíces del mal. Por ejemplo, con la meditación de anicca (impermanencia) se erradica lobha (avidez) y dosa (aversión). Con la meditación de dukkha (insatisfacción) se erradica dosa (aversión) y lobha (avidez). Y con la meditación de anatta (insustancialidad) se erradica moha (ofuscación, ilusión del sí mismo) y dosa (aversión). Lo podemos graficar así (131) :



Así, todo acto tiene significación ética cuando es motivada por alguna raíz, sea buena o mala. El postulado esencial es que la condición humana está dirigida por la mente y según sea la cualidad moral de nuestra mente, así actuaremos.

El deseo (tanha) es la causa manifiesta del sufrimiento y del mal. Pero el deseo surge porque tenemos la ilusión del sí mismo, que goza del fruto del acto. Esa entidad ilusoria busca satisfacción y sentirse seguro. Sin considerar seriamente la ilusión del "yo", ningún acto moral será desinteresado, sino mero producto egoísta. Es por eso que sin la meditación y la sabiduría, la ignorancia no se

desvanecerá y los actos no serán plenamente buenos, es decir, sin desear los frutos del acto sean buenos o malos. - Por eso, la ética para el que ha extinguido las raíces del mal. El Dhammapada 39 dice al respecto :

Miedo no existe para el que está despierto, ..
con su pensamiento libre de sensualidad, con
su mente libre de agitaciones, más allá de
lo bueno y de lo malo.

Pero no sabremos como funciona nuestra mente ni qué cosas pensamos y deseamos si no estamos alertas y vigilantes a nuestros procesos mentales, a lo que pensamos, sentimos y hacemos. El estado de alerta y vigilancia purifica las acciones, la mente y el corazón.

Lo anterior se relaciona con la realización de los :
cuatro Estados Sublimes (brahma-vihara) . La benevolencia amorosa (metta) es un estado ilimitado y no maculado por el egoísmo, es la base de los otros tres estados sublimes así como de la purificación de la propia mente. Compasión (karuna) y alegría altruísta (mudita) son dos estados donde se comparten los sentimientos del prójimo: compasión con el que sufre y alegría altruísta con el que es feliz. Ecuanimidad (upekkha) es el estado mental de serenidad frente al devenir de la existencia.

La realización de los cuatro Estados Sublimes y del estado de alerta y vigilancia permiten vencer los cinco impedimentos (nivarana): deseo sensual, mala voluntad, pereza, inquietud y duda. Estas cualidades mentales son obstá

culos a la realización del bien y al descubrimiento de la verdad.

Aunque la realización de los Estados Sublimes es responsabilidad de cada ser humano , no por eso la ética budista es exclusivamente individual. El postulado es que al protegerse a uno mismo se protege a los demás y al proteger a los demás, se protege uno a sí mismo. El Buddha agrega :

-Y ¿cómo se protege a los demás protegiéndose uno a sí mismo? mediante la práctica repetida (de la atención), por su desarrollo meditativo y por su frecuente aplicación.

-Y ¿cómo se protege uno a sí mismo protegiendo a los demás? Por la paciencia, por una vida sin violencia, por el amor benigno y la compasión. (132).

Ya que no tenemos una entidad permanente, somos procesos impersonales que por convención decimos "yo". Si no hay diferencia sustancial, somos seres semejantes. Por eso, la realización personal incluye también el bienestar de otros seres, como la luz del sol ilumina a otros cuerpos. Es así como se enlaza la ética individual y social del budismo.

Pero si no hay la intención de salir del mal, nada cambiará. A pesar que el budismo considera que somos seres condicionados física, psicológica , ambiental y culturalmente, no niega que tenemos un elemento de iniciativa , de decisión. Esa voluntad puede estar dirigida al bien o

al mal. Porque tenemos esa libertad, podemos vencer las tendencias malsanas de la mente. La existencia de la voluntad libre es un elemento importante de la ética budista.

Otros elementos que forman parte de la base de la ética budista son la existencia del renacimiento y el Kamma. A pesar de no haber algo permanente que pase de una existencia a otra, el budismo afirma que el renacimiento es un hecho. No hay oposición entre ambas afirmaciones porque lo que continúa de una vida a otra solo es un flujo de energías psíquicas, lo que renace no es la misma ni es otra persona. Esa corriente de vida subconciente es producto de nuestras acciones realizadas, sean buenas o malas. Cuando actuamos voluntariamente afirmamos nuestra existencia, damos impulso a esa corriente de vida subconciente. Y así damos continuidad a nuestra existencia.

Esto sucede por el kamma, la acción volitiva, porque todo lo que hacemos tiene un resultado, que puede ser bueno o malo según sea la cualidad moral de nuestro acto.

Pero si no existiera lo incondicionado, el nibbana, la ética budista no tendría sentido. El nibbana es la extinción de las raíces del mal, es la disolución de las tendencias malsanas de la mente. Porque ya no hay mal, tampoco existe el bien como su opuesto. Se ha trascendido el bien y el mal. La vida sólo experimenta la plenitud de lo Incondicionado, del nibbana

NOTAS

Notas al capítulo I.

- (1) F. Tola. DSIU, introducción, p 14; según R. Reyna, en IFI p 37, las Upanishads más antiguas pertenecen a los siglos VIII y VII a. C., Lo cierto es que son pre-búdicos
- (2) A. Bareau. B ps 13-14.
- (3) Traducción F. Tola DSIU ps 105-106.
- (4) Wijesekera BE p 4.
- (5) Trad. F. Tola DSIU p 227.
- (6) Ibidem p 45.
- (7) Ibidem p 132.
- (8) Ibidem ps 261-262.
- (9) Ibidem p 187.
- (10) Trad. Swami Nikhilananda U p 144.
- (11) Trad. F. Tola DSIU p 271.
- (12) wijesekera BE p 7.
- (13) Trad. F. Tola DISIU ps 294-295.
- (14) Dragonetti YMI p 133.
- (15) DN I,2 (Samaññaphalasutta), 19.
- (16) Dragonetti, nota 9 al DN 1,2 (Samaññaphalasutta).
- (17) DN I,2 (Samaññaphalasutta), 17.
- (18) Dragonetti YMI p 131.
- (19) Nyanatiloka BD p 63.
- (20) DN I,2 (Samaññaphalasutta), 22.
- (21) DN I,2 (Samaññaphalasutta), 25.
- (22) Dragonetti YMI ps 140-141.
- (23) Ibidem p 141.
- (24) Ibidem p 146.
- (25) R. Ruy, nota 220 al Mhps, p 156.
- (26) DN I,2 (Samaññaphalasutta), 27
- (27) Selección de textos de G. Parrinder SPB p 33.
- (28) Piyadassi Thera ASB ps 15-16

Notas al capítulo II

- (1) Tneravada significa "Escuela de los Mayores", es la escuela budista que se mantiene dentro de la ortodoxia. Sus textos sagrados son los del Canon Pali.
- (2) Dhp 188-189.
- (3) Dhp 190-192.
- (4) Por ejemplo, no vamos a tratar la teoría mahayana de los tres cuerpos (trikaya) del Buddha, a saber: Nirmana kaya, el cuerpo divino de encarnación, Sambhogakaya, el cuerpo sobrenatural, y Dharmakaya, el cuerpo espiritual glorificado.
- (5) Nyanatiloka BD p 223.
- (6) Glaserapp BRSD p 92.
- (7) Saddhamanda DE p 56.
- (8) Ajahn Sumedho BDS p 3, en NIK
- (9) Mhps II, 26
- (10) DN I, 4 (Sonadandasutta), 2.
- (11) Bhikkhu, término pali que se traduce generalmente por "monje" budista. Parece que en el principio significaba "el que mendiga comida" (Ikeda BV p 45), ya que los discípulos del Buddha que se dedicaban a la vida religiosa eran medicantes, vivían en base a las limosnas.
- (12) Mhps VI, 1.
- (13) Conze BED p 71.
- (14) Ajahn Sumedho BDS, p 7, en NIK.
- (15) Dhp 365.
- (16) Conze BED p. 75.
- (17) Mhps V, 9.
- (18) Piyadassi Thera ASB p 21.
- (19) Conze BED p 79.
- (20) Horner EBTL p 2.
- (21) Ibidem p 3.
- (22) Ibidem p 6.
- (23) Ibidem ps 11-13
- (24) Ibidem p 14.
- (25) Conze BED p 85.

- (26) Soma Thera BLCD p 2
- (27) Introducción de Dragonetti al Dhp, 3ra. Parte, N°1.p.35
- (28) Dhp 300.
- (29) Dhp 390.
- (30) Dhp 223.
- (31) Dhp 285.
- (32) Solé-Leris MB ps 39-62. También sobre meditación budista ver: Calle GEB (cap.VI y apéndices), Calle EBV y nyanaponika CMB.
- (33) Saddhatissa, en Calle GEB p 184.
- (34) Ibidem p 184.
- (35) P. Dahlke PB p 4, en FP.
- (36) C. Lounsbury IPS p 22, en FP.
- (37) L.R. Oates RP p 16, en FP.
- (38) F. Story BLE ps 13-14.
- (39) C. Lounsbury IPS ps 20-21, en FP.
- (40) Dhp 231-234.
- (41) Conze BS ps 70-71.
- (42) Ajahn Sumedho RCSP p 24, en Cittaviveka.
- (43) Conze BS p 71.
- (44) Ajahn Sumedho RCSP p 25, en Cittaviveka.
- (45) Ibidem p 26, en Cittaviveka.
- (46) Conze BS ps 71-72.
- (47) Ibidem p 72.
- (48) Ajahn Sumedho RCSP ps 26-27, en Cittaviveka.
- (49) División hecha por Buddhaghosa, en Conze BS ps 72-73.
- (50) Nyanatiloka BD p 210.
- (51) El Canon Pali tiene tres divisiones: el Vinaya Pitaka que trata de la disciplina monástica, el Sutta Pitaka que contiene los discursos o diálogos del Buddha y sus discípulos, el Abhidhamma Pitaka exposición escolástica de la doctrina.
- (52) Soma Thera BLCD p 1
- (53) Bhikkhu Bodhi NEP, prefacio p i.
- (54) DN 1, 1 (Brahmajalasutta), 7.
- (55) Dhp. 10. El manto de color azafrán es característica

del monje budista.

Puede verse también DN I,2 (Samaññaphalasutta), 63, don de el Buddha dice que el bhikkhu que ha cultivado integramente la disciplina moral, experimenta la sensación de perfecta felicidad.

Notas al capítulo III

- (1) Wijesekera BE p 20.
- (2) mhps III, 50.
- (3) Dhp 183.
- (4) nyanaponika RBM p 12.
- (5) Ibidem p 12.
- (6) wijesekera BE ps 20-21.
- (7) Nyanaponika RBM p 25.
- (8) Ibidem p 26.
- (9) Nyanatiloka BD ps 122-124; Nyanaponika RBM p 24.
- (10) DN, n°33, Sangiti Sutta. Citado por Nyanaponika RBM p 24.
- (11) Majjhima Nikaya, 9, en Nyanatiloka LPB ps 55-56
- (12) Anguttara Nikaya, X, 174, citado por Nyanatiloka BD ps 122-124
- (13) Nyanaponika RBM p 9.
- (14) Ibidem p 27.
- (15) Nyanatiloka BD ps 122-124
- (16) Ibidem ps 122-124
- (17) Piyadassi Thera ASB p 63.
- (18) DN 22, en Nyanatiloka LPB p 43.
- (19) Piyadassi Thera ASB p 57.
- (20) Citado por Piyadassi Thera ASB ps 58-59.
- (21) Dhp 334.
- (22) Dhp 342.
- (23) Dhp 338.
- (24) Dhp 340.
- (25) Dhp 349.

- (26) Dhp 355.
- (27) Dhp 216.
- (28) DN 22, en Nyanatiloka LPB p 44.
- (29) Rahula LQBE p 38. El autor señala tres puntos, de los cuales sólo hemos tomado dos de ellos. El tercero es la libertad con respecto a los placeres sensoriales.
- (30) Dhp 186.
- (31) Jayatilleke EBP p 20.
- (32) Dhp 290.
- (33) Dhp 7.
- (34) Dhp 187.
- (35) Nyanatiloka BD p 22.
- (36) Esta traducción es tomada de Dragonetti Dhp p 38.
- (37) Dhp 21.
- (38) Dhp 26.
- (39) Dhp 27.
- (40) Dhp 29.
- (41) Dhp 36.
- (42) Dhp 104.
- (43) Dhp 361.
- (44) Piyadassi Thera ASB p 22.
- (45) Suttanipata I, 8, en W. Rahula LQBE ps 128-130, comparado y revisado con la edición en inglés WBT p 97.
- (46) Oldenberg BVOC p 295.
- (47) Dhp 66.
- (48) Majjhima Nikaya 21, citado por Piyadassi Thera ASB p 121.
- (49) Citado por Solé-Leris MB p 58.
- (50) Solé-Leris MB p 59.
- (51) Piyadassi Thera ASB p 124.
- (52) Ibidem p 125.
- (53) Solé-Leris MB p 60.
- (54) Ibidem p 60.
- (55) Nyanatiloka BD p 134.
- (56) DN I,2 (samaññaphalasutta), 68.
- (57) Ruy, nota 52 al Mhps, p. 37.

- (58) Nyanatiloka BD p 135, también ps 24-25.
- (59) DN I,2 (Samaññaphalasutta), 74-76.
- (60) Bhikkhu Khantipalo AM p. 2.
- (61) Dhp 118. Dragonetti ha preferido traducir puñña por "bien".
- (62) Bhikkhu Khantipalo AM p 4.
- (63) Avadana Sataka 348, en León Herrera BT p 3; ver también Samyutta Nikaya 12.51, en Nyanatiloka LPB p 69.
- (64) Dhp 17-18
- (65) Dhp 122.
- (66) Piyadassi Thera ASB p 126.
- (67) Bhikkhu Khantipalo AM p 5.
- (68) Dhp 219-220
- (69) Nyanatiloka BD p 180
- (70) Piyadassi Thera ASB p 126.
- (71) Nyanatiloka BD p 180.
- (72) Bhikkhu Khantipalo AM p 14.
- (73) Piyadassi Thera ASB p 126.
- (74) Son de esta opinión Bhikkhu Khantipalo AM p 16 y W. Rahula LQBE p 96.
- (75) W. Rahula LQBE ps 97-98
- (76) Bhikkhu Khantipalo AM p 17.
- (77) Ibidem p 18.
- (78) Citado por Bhikkhu Khantipalo Ibidem p 19.
- (79) Ibidem p 20.
- (80) Dhp 354.
- (81) Dhp 53.
- (82) Citado por Bhikkhu Khantipalo AM ps 22-23
- (83) Mnps VI, 2
- (84) Dhp 76.
- (85) Dhp 78.
- (86) Dhp 376.
- (87) Dhp 330.
- (88) DN XXXI (Sigalovada sutta), incluido en la Antología de textos de la obra de Rahula LQBE, p 132. Lo hemos comparado con el texto que está en el Apéndice de la

obra de Saddhatissa IB p 104 y con la obra Everyman's Ethics.

- (89) Jayatilleke EBP p 3.
- (90) Citado por Nyanaponika RBM ps 64-65, tambien Jayatilleke EBP p 49.
- (91) Dhp 158.
- (92) Dhp 165.
- (93) Citado por D. maurice OOGA ps 28-30
- (94) Ranula LQBE p 113.
- (95) Ibidem p 115.
- (96) Ibidem p 121.
- (97) Citado por kahula LQBE ps 116-117
- (98) Seguimos las bases indicadas por Jayatilleke EBP ps 6-7.
- (99) Nyanatiloka BD p 166.
- (100) Majjhima Nikaya 26, en Nyahatiloka LPB p 28.
- (101) Jayatilleke EBP p 10.
- (102) Dhp 327
- (103) Jayatilleke EBP p 8.
- (104) Samyutta nikaya , vol.II, Opamma-Samyutta, n°1,citado por Nyanaponika RBM p 45.
- (105) Citado por Hume RV p 73.
- (106) Milindapanha 63, en León Heñrera BT p 6.
- (107) Ver J. A. Storey Rebirth ps 17-20
- (108) nyanatiloka KR p 5 y sgtes.
- (109) Jayatilleke EBP p 5.
- (110) Anguttara nikaya 6.63, en nyanatiloka LPB p 46.
- (111) Nyanatiloka BD p 92.
- (112) Nyanatiloka KR p 16.
- (113) Dhp 127.
- (114) Dhp 381.
- (115) Citado por Glasenapp BRSD p 45.
- (116) En la obra de Vappo Thera Earnestness ps 5-6 hay un pasaje de un texto budista donde se señala que con la voluntad (chanda) se vence la voluntad. Pero hay que tener en cuenta dos cosas: este diálogo entre -

Ananda y el brahman Unnabha aparece en el Iddhipada Samyutta . En este texto se habla sobre los "Cuatro Caminos de la Potencia Psíquica" (cattaro iddhi pada): concentración de voluntad (chanda-samadhi), concentración de energía, concentración de conciencia y concentración de investigación. Por otro lado, chanda debe ser entendido como la "intención" de vencer los estados malsanos de la mente.

Si no hay esa intención, significa que nos hemos acostumbrado a vivir con el mal y sus consecuencias. Si tenemos esa intención, es el impulso que nos mueve a practicar la moral, pero que con la meditación y la sabiduría es superada. Cuando uno ha alcanzado la Iluminación, ya no hay renacimientos, las acciones ya no tienen resultados y ya no hay acciones guiadas por las tendencias malsanas.

Además, hay que recordar que el Buddha había dicho que la volición (cetana) es acción (kamma), por que tan pronto la volición surge, uno actúa con la mente, la palabra o el cuerpo. En este caso, cetana significa "volición", "voluntad" y es uno de los elementos psicológicos existente en toda conciencia. Esta siempre acompañada con impresiones mentales o sensoriales. En cambio chanda significa "intención" "voluntad" y no está presente en toda conciencia. - La cualidad moral de ambos depende de la asociación con las raíces del bien o del mal.

- (117) Mhps II,12.
- (118) Oldenberg BVOC p 307.
- (119) Mhps VI, 7.
- (120) Samyutta Nikaya XXII, 102, citado en la primera parte de BFE .
- (121) R. Reyna IFI p. 122.
- (122) Monier-Williams, citado por Hume en RV p 61.
- (123) Por ejemplo, DN I,1 (Brahmajalasutta), 5-6.
- (124) F. Story ha señalado más de 20 acepciones de dukkha,

en Dukkha p 3, segunda parte de BFE.

- (125) R. Hume RV p 72.
- (126) mhps II, 26.
- (127) Oldenberg BVOC p 291.
- (128) Ibidem p 291.
- (129) Ibidem ps 291-292.
- (130) R. Walshe AL p. 26.
- (131) E. Greenly BADC p 5.
- (132) Samyutta-nikaya 47,19, citado por Nyanaponika CMB p 88.

BIBLIOGRAFIA

- BAREAU, André. Buddha (B). Trad. Francisco López Castro. Madrid. EDAF, 1981, 313 pp.
- BODHI, Bhikkhu The Noble Eightfold Path (NEP). Kandy. Buddhist Publication Society, 1984, 137 pp.
Serie: The Wheel Publication N° 308/311
- CALLE, Ramiro A. El Budismo Viviente (EBV). Barcelona Ediciones Cedel, 1984, 200 pp.
- CALLE, Ramiro A. La Genuina Enseñanza del Buda (GEB). Buenos Aires. Editorial Kier. 1980, 204 pp.
- CONZE, Edward. Buddhist Scriptures (BS)
Gran Bretaña, Ed. Penguin Books, 1969. 250 pp
- CONZE, Edward. El Budismo. Su esencia y desarrollo (BED)
Trad. Flora Botton-Burlá-México. Fondo de Cultura Económica, 1978, 317 pp.
- DAHLE, Paul et al. The Five Precepts (FP). Kandy. Buddhist Publication Society, 1975, 24 pp.
Serie: The Wheel Publication N° 55. contiene cinco ensayos sobre el tema.
- DRAGONETTI, Carmen. Dhammapada. El Camino del Dhamma (Dhp). Traducción, introducción y notas de C. Dragonetti. Lima. UNMSM, 1964, 290 pp.
- DRAGONETTI, Carmen. Digna Nikaya. Diálogos Mayores de Buda (DN)
Trad. C. Dragonetti. Caracas. Monte Avila Editores, 1977, 408 pp.
- GLASENAPP, Helmut. von. El Budismo, una religión sin dios (BRSD)
Trad. Eduardo García Belsunce. Barcelona. Barral Editores, 1974, 162 pp.
- GREENLY, Edward. Buddhist Aids to Daily Conduct (BADC) Kandy. Buddhist Publication Society, 1972, 18 pp
Serie: Bodhi Leaves N° B.6
- HORNER, I.B. Early Buddhism and the Taking of Life (EBTL)
Kandy. Buddhist Publication Society, 1967
28 pp.
Serie. The Wheel Publication N° 104

- HUME, Roberto Ernesto. Las religiosas vivas (RV).
USA. ED. Mundo Hispano. 1983
- IKEDA, Daisaku. El Buda viviente. una biografía interpreta-
tiva (Bv). Trad. Alberto Luis Bixió. Buenos
Aires. Emecé Editores, 1982, 195 pp.
- JAYATILLEKE, K.N. Ethics in Buddhist Perspective (EBP). Kandy
Buddhist Publication Society, 1972, 71 pp
Serie: Bodhi Leaves N° B.38
- LEON HERREMA, José. Buddhismo Theravada. Selección de Tex -
tos (BT). Trad. J. León Herrera. Lima
Ciudad Universitaria. 1978, 9 pp.
- MAURICE, David. One's Own Good and Another's (OOGA). Kandy
Buddhist Publication Society, 1982, 32 pp
Serie: Bodhi Leaves N° B.7.
- NARADA THERA. Everyman's Ethics. Trad. Narada Thera.
Kandy. Buddhist Publication Society, 1985.
32 pp.
Serie: The Wheel Publication N° 14. Con -
tiene cuatro discursos del Buda.
- NIKHILANANDA, Swami. The Upanishads (U). Introducción, tra-
ducción y notas de S. Nikhilananda.
New York. Harper & Brothers, 1949, 319
pp. vol. I.
- NYANAPONIKA. El corazón de la meditación budista (CMB).
Trad. Almudena Haurie. Madrid. Editorial Eyras
1982, 233 pp.
- NYANAPONIKA Las raíces del bien y del mal (RBM), Prólogo
Ramiro A. Calle. Trad. Almudena Haurie. Barce-
lona.
Ediciones Cedel, 1985, 138 pp.
- NYANATILOKA. Buddhist Dictionary. Manual of Buddhist Terms
and Doctrines. (BD). 4ta edición revisada. Kandy
Buddhist Publication Society, 1989, 272 pp.
- NYANATILOKA MAHATHERA, Karma and Rebirth (KR). Kandy. Buddhist
Publication Society, 1982, 23 pp.
Serie: The Wheel Publication N° 9
- NYANATILOKA MAHATHERA. La Palabra del Buda (LPB). Trad. Amadeo
Solé Lleris. Madrid. Altalena Editores, 1983.
Selección Nirvana.

- OLDENBERG, Herman. Buda. Su vida. su obra. su comunidad (BVOC). Trad. Rómulo O. Erba. Buenos Aires. Editorial Kier, 1946, 439 pp.
- PARRINDER, Geoffrey. La Sabiduría de los Primeros Budistas (SPB). Trad. Ana Leonor Calvera. Buenos Aires. Editorial Lidiun, 1980, 90 pp.
- PERCHERRON, Maurice. Buda. Prólogo Alfredo Fierro. Trad. Rosario León Cuyás. Barcelona. Salvat Editore, 1986, 219 pp.
Biblioteca Salvat de Grandes Biografías nº 34.
- PIYADASSI THERA. El Antiguo Sendero del Buda (ASB). Trad. J. Martínez Aragón. Altalena Editores, 1982, 229 pp.
Colección Nirvana.
- RAHULA, Walpola. Lo que el Buádhha enseñó (LOBE). 2da.ed. Trad. Gilberto Lachassagne. Buenos Aires. Editorial Kier, 1978, 198 pp.
- RAHULA, Walpola. What the Buddha Taught (WBT). London. Gordon Fraser, 1985, 151 pp.
- REYNA, Ruth. Introducción a la Filosofía de la India (IFI). Trad. Eddy Argentina Montaldo. Buenos Aires. Editorial El Ateneo, 1977 292 pp.
- RUY, Raúl. Mahaparinibbana suttanta. El libro de la Gran Extinción (Mhps). Trad. del pali y notas de R. Ruy. Buenos Aires. Librería Hachette, 1953, 218 pp.
- SADDHAMANDA, Bhikkhu. Diccionario Budista (DB). Buenos Aires Distar Libros, 1978, 310 pp.
- SADDHATISSA, H. Introducción al Budismo (IB). 2da. ed. Trad. Eduardo Castillo. Madrid. Alianza Editores, 1979, 142 pp.
- SOLE-LERIS. Amadeo. La meditación budista según las más antiguas enseñanzas (MB). Barcelona. Ediciones Martínez Roca. 1986. 173 pp.

- SOMA THERA. The Buddhist Layman's Code of Discipline (BLCD)
Kandy. Buddhist Publication Society, 1976, 19pp
Serie: Bodhi Leaves N° B.70
- STOREY, John Anarew. Rebirth. Kandy. Buddhist Publication Society. 24 pp.
Serie: Bodhi Leaves N° B.54
- STORY, Francis. Buddhist Lay Ethics (BLE). Kandy. Buddhist Publication Society, 1972, 18pp.
Serie: Bodhi Leaves N° B.59
- STORY, Francis et al. The Basic Facts of Existence (BFE)
Kandy. Buddhist Publication Society.
1981, 1983, 1984 (año de publicación de cada sección)
Colección de ensayos, dividido en tres partes: Anicca, Dukkha, Anatta.
Serie: The Wheel Publication,
N° 186/187
N° 191/192/193.
N° 202, 203/204
- SUMEDHO, Ajahn. Cittaviveka. Teachings from the silent mind.
Bangkok, Chithurst Forest Monastery, 1983, 128 pp
Contiene once artículos, entre los que están: Religious Convention and Sīla Practice (RCSP)
The Five Hindrances; The practice of metta
- SUMEDHO, Ajahn. Now is the Knowing (NIK). Bangkok, 33 pp.
Contiene tres artículos: Buddha, Dhamma, Sangha (BDS); Anapanasati; Happiness, Unhappiness and Nibbana.
- TOLA, Fernando. Doctrinas secretas de la India, Upanishads (DS10). Introducción, selección, traducción directa del sánscrito y notas de F. Tola. Barcelona Barral Editores, 1973, 337 pp.
- TOLA, F. y DRAGONETTI, C. Yoga y mística de la India (YMI)
Buenos Aires. Editorial Kier. 1978
246 pp.

- SOMA THERA. The Buddhist Layman's Code of Discipline (BLCD)
Kandy. Buddhist Publication Society, 1976, 19pp
Serie: Bodhi Leaves N^o B.70
- STOREY, John Andrew. Rebirth. Kandy. Buddhist Publication Society. 24 pp.
Serie: Bodhi Leaves N^o B.54
- STORY, Francis. Buddhist Lay Ethics (BLE). Kandy. Buddhist Publication Society, 1972, 18pp.
Serie: Bodhi Leaves N^o B.59
- STORY, Francis et al. The Basic Facts of Existence (BFE)
Kandy. Buddhist Publication Society.
1981, 1983, 1984 (año de publicación de cada sección)
Colección de ensayos, dividido en tres partes: Anicca, Dukkha, Anatta.
Serie: The Wheel Publication,
N^o 186/187
N^o 191/192/193.
N^o 202, 203/204
- SUMEDHO, Ajahn. Cittaviveka. Teachings from the silent mind.
Bangkok, Chithurst Forest Monastery, 1983, 128 pp
Contiene once artículos, entre los que están: Religious Convention and Sīla Practice (RCSP)
The Five Hindrances; The practice of metta
- SUMEDHO, Ajahn. Now is the Knowing (NIK). Bangkok, 33 pp.
Contiene tres artículos: Buddha, Dhamma, Sangha (BDS); Anapanasati; Happiness, Unhappiness and Nibbana.
- TOLA, Fernando. Doctrinas secretas de la India, Upanishads (DSIU). Introducción, selección, traducción directa del sánscrito y notas de F. Tola. Barcelona Barral Editores, 1973, 337 pp.
- TOLA, F. y DRAGONETTI, C. Yoga y mística de la India (YMI)
Buenos Aires. Editorial Kier. 1978
246 pp.

- SOMA THERA. The Buddhist Layman's Code of Discipline (BLCD)
Kandy. Buddhist Publication Society, 1976, 19pp
Serie: Bodhi Leaves N° B.70
- STOREY, John Andrew. Rebirth. Kandy. Buddhist Publication Society. 24 pp.
Serie: Bodhi Leaves N° B.54
- STORY, Francis. Buddhist Lay Ethics (BLE). Kandy. Buddhist Publication Society, 1972, 18pp.
Serie: Bodhi Leaves N° B.59
- STORY, Francis et al. The Basic Facts of Existence (BFE)
Kandy. Buddhist Publication Society.
1981, 1983, 1984 (año de publicación de cada sección)
Colección de ensayos, dividido en tres partes: Anicca, Dukkha, Anatta.
Serie: The Wheel Publication,
N° 186/187
N° 191/192/193.
N° 202/203/204
- SUMEDHO, Ajahn. Cittaviveka. Teachings from the silent mind.
Bangkok, Chithurst Forest Monastery, 1983, 128 pp
Contiene once artículos, entre los que están: Religious Convention and Sīla Practice (RCSP)
The Five Hindrances; The practice of Metta
- SUMEDHO, Ajahn. Now is the Knowing (NIK). Bangkok, 33 pp.
Contiene tres artículos: Buddha, Dhamma, Sangha (BDS); Anapanasati; happiness, Unhappiness and Nibbana.
- TOLA, Fernando. Doctrinas secretas de la India, Upanishads (DSIU). Introducción, selección, traducción directa del sánscrito y notas de F. Tola. Barcelona Barral Editores, 1973, 337 pp.
- TOLA, F. y DRAGONETTI, C. Yoga y mística de la India (YMI)
Buenos Aires. Editorial Kier. 1978
246 pp.

VAPPO THERA, Earnestness. Kandy. Buddhist Publication Society, 20 pp.

Serie: Bodhi Leaves N° 14.

WALSHE, Ruth. Attitudes to Life (AL). Kandy. Buddhist Publication Society. 1962. 26 pp .

Serie: Bodhi Leaves (New Series) N° B.12

WIJESEKERA, O.H. DE A. et. al. Knowledge & Conduct. Kandy. Buddhist Publication Society , 1977, 55 pp.

Contiene el artículo Buddhist Ethics (BE), de Wijesekera.

Serie: The Wheel Publication N° 50 - a/b.

VAPPO THERA, Earnestness. Kandy. Buddhist Publication Society, 20 pp.

Serie: Bodhi Leaves Nº 14.

WALSHE, Ruth. Attitudes to Life (AL). Kandy. Buddhist Publication Society. 1962. 26 pp .

Serie: Bodhi Leaves (New Series) Nº B.12

WIJESEKERA, O.H. DE A. et. al. Knowledge & Conduct. Kandy. Buddhist Publication Society , 1977, 55 pp.

Contiene el artículo Buddhist Ethics (BE), de Wijesekera.

Serie: The Wheel Publication Nº 50 - a/b.