

VNIVERSITAT  VALÈNCIA

Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación  
Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política  
*Sección de Filosofía Moral y Política*



*Norma, virtud y responsabilidad:  
una aproximación a la ética budhista Therāvada*

Trabajo de Fin de Master  
Master *Ética y Democracia*  
Curso 2010-2011

*Presentado por:*

**D. José Luis POVEDA ALFARO**

*Dirigido por:*

**Dr. D. Agustín DOMINGO MORATALLA**

**Valencia, 2011**

Copyright: José Luis Poveda Alfaro 2012

Esta publicación tiene licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 3.0 Unported (CC BY-NC-ND 3.0).

Usted es libre de copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra.

Bajo las condiciones siguientes:

- Reconocimiento — Debe reconocer los créditos de la obra citando al autor y la o las direcciones en que puedan aparecer esta obra.
- No comercial — No puede utilizar esta obra para fines comerciales.
- Sin obras derivadas — No se puede alterar, transformar o generar una obra derivada a partir de esta obra.

E-mail de contacto:

[jluispove@hotmail.com](mailto:jluispove@hotmail.com)

## Índice

Pág.

Prólogo.....	5
<b>Capítulo 1: Introducción a la filosofía budhista y al estado de la cuestión.....</b>	<b>9</b>
1.1.- El buddhismo y la filosofía.....	9
1.2.- Introducción histórica y terminológica al buddhismo <i>Theravāda</i> .....	16
1.3.- Estado de la cuestión: el buddhismo y la filosofía moral .....	21
1.4.- Metodología de la investigación, abreviaturas y modo de citar .....	26
1.5.- Estructura de la presente investigación.....	28
<b>Capítulo 2:</b>	
<b>La dimensión externa de la moralidad: <i>Sīla</i> en las normas morales y la filosofía práctica.....</b>	<b>30</b>
2.1.- <i>Sīla</i> y el código de disciplina monástico .....	31
2.2.- <i>Sīla</i> como abstención .....	35
2.3.- <i>Sīla</i> y la ética económica .....	37
2.4.- <i>Sīla</i> y la justicia distributiva .....	41
2.5.- Problemas y paradojas de este modelo de ética económica y justicia distributiva.....	44
<b>Capítulo 3:</b>	
<b>La dimensión interna de la moralidad: <i>Sīla</i> como perfección moral .....</b>	<b>49</b>
3.1.- Fenomenología de la conciencia .....	50
3.2.- La voluntad .....	54
3.2.1.- <i>La voluntad y sus consecuencias en la acción</i> .....	55
3.2.2.- <i>Voluntad condicionada y voluntad condicionante</i> .....	57
3.2.3.- <i>La voluntad y la naturaleza condicionada del carácter</i> .....	59
3.3.- La meditación y la liberación de los condicionamientos .....	60
3.3.1.- <i>La práctica del amor benevolente (mettā)</i> .....	63
3.3.2.- <i>La práctica de la compasión (karunā) y la alegría compartida (muditā)</i> .....	65
3.3.3.- <i>La práctica de la ecuanimidad (upekkhā)</i> .....	66

<b>Capítulo 4:</b>	
<b>La atención y las emociones en las respuestas morales .....</b>	<b>69</b>
4.1.- La atención.....	70
4.1.1.- <i>La meditación de la visión cabal (vipassanā)</i> .....	71
4.1.2.- <i>El método para cultivar la visión cabal</i> .....	73
4.1.3.- <i>La atención en las respuestas morales</i> .....	75
4.2.- Emoción y responsabilidad.....	76
4.2.1.- <i>Diferencias entre la simpatía y el resto de virtudes</i> .....	78
4.2.2.- <i>La relación entre el cultivo de las virtudes y la simpatía</i> .....	80
4.3.- La racionalidad de las emociones y la meditación.....	83
<b>Conclusiones .....</b>	<b>87</b>
<b>Resumen.....</b>	<b>94</b>
<b>Glosario.....</b>	<b>95</b>
<b>Bibliografía.....</b>	<b>100</b>
I.- Fuentes principales, traducciones, y abreviaturas utilizadas.....	100
A) <i>Suttas</i> .....	100
B) Otros textos clásicos de la literatura pali.....	100
II.- Monografías.....	101
III.- Otras obras consultadas.....	106

## *Prólogo*

El presente trabajo lleva por título *Norma, virtud y responsabilidad moral: una aproximación a la ética budhista (Theravāda)*. Con este título hemos tratado de mostrar los tres momentos más importantes en torno a los cuales va a girar la exposición que procede basada en el clásico texto de la filosofía budhista *Abhidhammatta Saṅgaha*, del autor cingalés del siglo XI d.C. Anuruddhācariya. En este trabajo proponemos hacer una primera aproximación sujeta a ulteriores investigaciones de dos aspectos de la moralidad que este texto presenta. La primera sería la dimensión externa de la moralidad que afectaría a las normas morales; la segunda su dimensión interna, referida a la purificación del carácter moral que se obtiene a través de la práctica de la virtud. Por último veremos cómo estas dimensiones se pueden comprender y justificar en los casos concretos que requieren una respuesta moral.

Quede ya dicho en estas primeras líneas que la presente investigación surge como respuesta a múltiples intereses existenciales que se me han planteado en mi curso vital. Tales intereses son principalmente de dos tipos, espirituales y filosóficos, los cuales, desde mi forma de concebir la filosofía, no son necesariamente autoexcluyentes. La primera idea para este proyecto en desarrollo —pues este trabajo de fin de master pretende ser la piedra de base sobre la cual edificar tal proyecto— puede remontarse hasta una intuición que tuve en el Congreso Internacional de Fenomenología “Cuerpo y Alteridad”, allá por el año 2006. Allí se me hizo patente que la fenomenología y el budhismo compartían una matriz metodológica, a saber, analizar y observar contenidos físicos y psicológicos tras ese momento de suspensión del juicio que conocemos como *epojé*.

Paralelamente, por mi carácter y formación, posaba la mirada en otras temáticas filosóficas en las cuales el problema de la justicia era una cuestión central. Pronto

percibí una tensión entre estos dos ámbitos filosóficos. Por una parte, la reflexión sobre la justicia de las instituciones y los sistemas económicos tomaba por objeto cuestiones relacionadas con la parte más activa, política e intersubjetiva del ser humano. Por otra el budhismo y la fenomenología, en sus empeños por tematizar la variedad de la experiencia humana, se presentaban como reflexiones teoréticas marcadamente contemplativas e intrasubjetivas.

Obviamente tanto en una tendencia como en otra había puentes que comunicaban ambas veredas. Desde luego la preocupación y la reflexión sobre la justicia se puede encontrar y es central en muchos fenomenólogos desde ya el propio Husserl de la *Crisis* o el Ricoeur de *Lo Justo*. Y por otra parte como han dicho y publicado algunos profesores de esta Facultad y Departamento, las éticas dialógicas centradas en los conceptos de discurso, argumentación o condiciones ideales de habla, no son ajenas a la dimensión intrasubjetiva del ser humano.

Fue un tiempo más tarde cuando topé con uno de esos libros que parecen llegar justo cuando más se necesitan. Era la *Filosofía medieval* de Alain de Libera. Allí entre otras filosofías de la ‘Edad Media’ se estudiaba la bizantina. Algo que me llamó mucho la atención fue que la filosofía bizantina de los siglos IX al XV pronto cayó en la cuenta de que existían y se estaban desarrollando dos agendas filosóficas con métodos y alcances bien distintos.

Por una parte estaba la “filosofía del interior” o “filosofía del adentro” (2006, 27)<sup>1</sup>, considerada como la verdadera filosofía. Ésta era fundamentalmente la teología cristiana. Pero por otra estaba la “filosofía del afuera”. Lo interesante de todo esto es que la segunda, según nos dice este autor, gozó de una completa autonomía. Así la enseñanza superior bizantina no se ocupó tanto de la mística, la teología y la metafísica desarrollada en los monasterios, como de una labor enciclopedista que tenía por objeto formar funcionarios y desarrollar las disciplinas positivas del clásico *quadrivium* latino, además de otras como la retórica, la lógica o la semántica.

Reflexionando sobre tales categorías y tomándolas como inspiración para dar respuesta a la tensión que había observado entre los dos métodos que al principio

---

<sup>1</sup> En el punto 1.4.- dedicado a la metodología de la presente investigación, presentamos los criterios que vamos a utilizar en las citas.

comentábamos me topé con el libro de Adela Cortina *Ética de la razón cordial*, el cual hablaba, entre otras cosas, de la necesidad de proveer a la moralidad de una fundamentación. En tal fundamentación, inspirados en diversas fuentes de la tradición aunque fundamentalmente en las éticas dialógicas, se presentaban bienes de justicia cuya satisfacción era de exigencia intersubjetiva, así como bienes de gratuidad que, si bien obligaban pues en ellos se manifestaban los vínculos fundamentales que nos ligan a otros seres humanos, ya no podían ser de exigencia y cumplimiento intersubjetivo.

Estos vínculos intrasubjetivos ligaban de forma “enigmática” (Cortina, 2007, 263) y esta autora invitaba a encontrarlos en la “interioridad” (Cortina, 2007, 263). Fue entonces cuando finalmente pude ver claramente cuál podía ser el punto en el que mutuamente se necesitaban las éticas dialógicas y ese espíritu de tematización fenomenológica de la experiencia que el buddhismo compartía con la Fenomenología. Era en esa interioridad y en el cultivo de la misma donde se podría encontrar un terreno fértil que nos ayudase a comprender la conducta humana tanto individual como social.

Por último no quisiéramos dejar pasar la ocasión de utilizar este prólogo para agradecer el apoyo que ciertas personas me han prestado, sin los cuales este proyecto no hubiera sido posible. En primer lugar expreso mi más sincero agradecimiento al profesor Agustín Domingo quien atentamente ha accedido a tutorizar una materia tan compleja. Sus aportaciones a nivel metodológico han sido de suma importancia para mi formación y adquisición de competencias académicas. También son dignas de ser destacadas la atención y dedicación prestadas por el profesor Abraham Vélez de Cea de la Eastern Kentucky University, experto en las materias que hemos abordado. Muy agradecido estoy por sus valiosas aportaciones y correcciones. Por último, agradecer a los profesores y alumnos del master “Ética y Democracia” los múltiples conocimientos adquiridos y compartidos, así como lo accesibles y afables que se han mostrado.

No olvido a otros que han sido fundamentales en mi experiencia vital. Mención especial requiere la enseñanza y apoyo existencial que me ha brindado la Venerable Ángeles de la Torre, monja por quien conocí la práctica buddhista y de quien sigo aprendiendo día a día. También agradezco de forma inestimable la generosidad y paciencia mostradas por los venerables Gueshe Lamsang y Dokushô Villalba Roshi. Estudiar, practicar y vivir junto a ellos ha sido una fuente inagotable de enseñanzas que

espero desarrollar a lo largo de mi trayectoria vital. Por todo ello, *tuk-je-che* y *domo arigato gozaimashu*. Gracias.

Finalmente, agradezco de corazón el apoyo moral y económico que me han prestado mis padres. Soy consciente del esfuerzo que ha supuesto el haberme facilitado la posibilidad de acceder a la Enseñanza Superior. También agradezco a mis amigos y familiares cercanos, tanto de Elda como de Valencia, su generosidad y apoyo a todos los niveles, particularmente a Francisco Niñerola, Juan José Sanz, Edgar González y Edmundo González.

Valencia, Junio 2011

## *Capítulo 1*

### *Introducción a la filosofía budhista y al estado de la cuestión*

#### **1.1.- El buddhismo y la filosofía**

El problema filosófico fundamental que queremos dilucidar en el presente trabajo es si es posible proveer de una justificación racional de las normas morales que están presentes en la práctica budhista en forma de preceptos. Y ello lo vamos a hacer a través de las herramientas epistémicas que se presentan en los textos clásicos de la tradición comentarista del buddhismo *Theravāda*. Estos textos, por lo general, comentan alguno del conjunto de textos de las ‘Tres Canastas’ (*Tipiṭaka*) del Canon pali, los cuales son considerados canónicos. La primera pregunta que surge, es ¿por qué recurrir en este trabajo a un texto de una tradición en principio tan distinta a la nuestra? E íntimamente relacionada con la anterior, también cabría preguntarse por qué acudir a un texto de una tradición religiosa o espiritual, y no propiamente filosófica.

En relación con la primera pregunta, cabe decir que hemos acudido a este texto porque encontramos en él las bases para dar respuesta al problema filosófico arriba planteado. Y lo hemos hecho sabedores de la tradición tan arraigada en la filosofía europea de concebir el quehacer filosófico como un producto exclusivo de nuestra civilización. Sería demasiado complejo analizar cada una de las distintas posiciones que han llevado a esta situación y, por supuesto, no es el objetivo de este trabajo. No obstante, algunas observaciones caben hacerse a este respecto.

Por una parte, para aceptar que la filosofía es un producto exclusivo de “Occidente” tendríamos que explicitar qué entendemos por filosofía. Si convenimos en

que la filosofía, por su sentido etimológico, es el amor al saber, ¿se puede decir que sólo en Occidente hemos amado el saber?, que sólo en Occidente nos hemos preocupado de mantener posiciones que den cuenta racionalmente de la realidad. Si ‘dar cuenta racionalmente’ significa principalmente que estas posiciones son capaces de ayudarnos a comprender la realidad en la que se halla inserto el ser humano, y que por tanto, son susceptibles de crítica por parte de un sujeto que las puede considerar en mayor o menor medida como válidas o no, ¿de veras podemos seguir pensando que la filosofía es un producto exclusivo de Occidente?

No podemos entrar a analizar en detalle nuestra posición pero queremos responder a las preguntas arriba mencionadas mediante dos observaciones. La primera es que la filosofía no puede considerarse como un producto exclusivo de lo que consideramos Occidente. Fernando Tola y Carmen Dragonetti, con un rigor académico y filológico difícilmente superable, han dado cuenta de esto en varios de sus trabajos. Jesús Mosterín (2009), en un comentario a un libro de estos autores titulado *Filosofía de la India*, ha resumido la posición de éstos en las siguientes cuatro tesis:

1. En el desarrollo del pensamiento indio se han presentado los mismos problemas filosóficos que en la tradición occidental, que han sido tratados de similar manera, llegándose en ambos casos a las mismas conclusiones. Por tanto, carece de sentido negar el pleno carácter filosófico al pensamiento indio y concedérselo al occidental tradicional.
2. Tanto en el pensamiento indio como en el europeo ha habido racionalidad e irracionalidad, búsqueda de la verdad y propaganda ideológica, libertad de pensamiento y dogmatismo cerrado, confusión mental y claridad conceptual. Es más, los autores subrayan con razón que, en conjunto, la historia del pensamiento indio presenta mayores dosis de tolerancia y libertad que la europea, cuajada de manifestaciones de intolerancia, acusaciones de herejía, violentas persecuciones y guerras religiosas.
3. En la India existió filosofía en un sentido tan pleno como en la occidental, como los autores ponen de relieve con múltiples comparaciones entre pensadores de ambos ámbitos.
4. Todo lo dicho en las tres tesis anteriores vale exclusivamente para el desarrollo intelectual anterior al siglo XVII y sus secuelas. La filosofía antigua, medieval y moderna temprana europea no es superior a la india, pero ambas grandes tradiciones filosóficas quedaron luego superadas por el tipo de pensar que empezó con la revolución científica y que es la base del actual pensamiento universal, que ya no es occidental ni oriental. (2009)

Como Tola y Dragonetti destacan (2003, 160), que se haya negado el hecho de la existencia de la filosofía en la India no puede atribuirse a otra causa sino al desconocimiento, como demuestra el caso que citan de un famoso filósofo italiano que en un congreso afirmó enfáticamente que en la India no había habido filosofía, y cuando

se le preguntó qué textos había estudiado para mantener su tesis respondió orgullosamente que ninguno.

Quizás una de las principales causas de que se le haya negado el estatuto de ‘filosófico’ al pensamiento indio haya sido el que parece que siempre ha sido inherentemente místico. Pero este no es sino otro prejuicio fundado en el desconocimiento de la historia de la India. Si se atiende a ésta, podremos observar que las prácticas contemplativas, lejos de ser partes constitutivas del pensamiento tradicional védico, siempre fueron de hecho un problema para éste, en tanto que proponían modelos que desafiaban todo su sistema de justificación del orden social.

Según Wulff (2008) obras como el *Mahabarata* constituyen claros ejemplos de todo un programa deliberado para asimilar tales prácticas contemplativas a la propia tradición védica y así de alguna forma ‘socializar’ a las primeras. David Kaluphana (1976, 3-15) por su parte ha mostrado que esta tensión entre la tradición contemplativa y la védica hunde sus raíces en el propio desarrollo etnográfico del Subcontinente indio. La invasión aria introdujo en el Subcontinente el pensamiento védico y toda una campaña orientada a eliminar las prácticas contemplativas propias de las etnias anteriores a la invasión.

Por otra parte cabe señalar que la sospecha de ‘mística’ que suele atribuirse a la filosofía ‘oriental’ también puede aplicarse a la filosofía ‘occidental’. Las investigaciones de Michel Foucault (2005) han hecho notar la presencia de elementos ‘contemplativos’ en muchas de las escuelas griegas, helenísticas y romanas. La tesis fundamental del trabajo de Foucault es que, a partir de la Modernidad y la figura representativa de su inauguración, Descartes, se hizo predominante la idea de que era posible un acceso directo al conocimiento por parte del sujeto sin haberse sometido él mismo a una transformación ética en la que la ascesis y los procesos de purificación eran *tekhnai* insoslayables. Desde esta nueva perspectiva, se podía ser inmoral y tener un acceso a la verdad. Pero ello no fue así para los antiguos.

Una segunda observación es que lo que llamamos ‘Occidente’ y ‘Oriente’ no son dos bloques unitarios, especialmente si atendemos los albores culturales, históricos y filosóficos de ambas culturas. En este sentido el estudio del trabajo de Fernando Wulff (2008) se hace indispensable. Este autor muestra el papel central que tuvo el mundo

grecolatino y próximo oriental en el desarrollo político, cultural y comercial de la India y viceversa. Múltiples ejemplos de esta interrelación pueden encontrarse en distintos ámbitos. Dos casos representativos son de particular interés para nuestro tema.

Para la influencia griega en la India, interesante es ver la gran presencia de las formas culturales griegas en el rey Aśoka, el rey más influyente de la historia del buddhismo, al que los historiadores le atribuyen, además de las reformas políticas que analizaremos en el próximo capítulo, la invención de la escritura india —el Brahmi y probablemente también el Khorothi, cuyas grafías mucho deben al arameo (2008, 35)—, hasta entonces inexistente, y el gran desarrollo de las artes plásticas y la arquitectura india a partir del arte griego hasta el punto que, según Wulff (2008, 33) “No podemos hablar de arte indio específico hasta ese momento”.

Para la influencia India-Grecia, y en particular para el interés filosófico que despertó el buddhismo entre las clases cultas helenas, es paradigmático el rey bactriano<sup>2</sup> Meneandro del siglo II a.C. Este rey es el protagonista de unos de los textos más importantes de la tradición que vamos a estudiar, a saber, el *Debate con el rey Milinda*. *Milinda* es el nombre pali de Meneandro. Este rey, además de por la inteligencia militar que le llevó a extender sus dominios hasta la India central entre los años 160 y 140 a.C., fue reputado por ser uno de los más sabios doctores de su época, así como por no tener rival en los debates. Además de haber sido instruido en la filosofía helénica propia de su cultura, aprendió todas las ramas del saber indio. Tan sólo una persona pudo hacerle frente en el debate y, lo más importante, solventar las dudas que ningún saber ni doctor habían podido satisfacer. Fue el monje Nāgasena. Tras el debate<sup>3</sup> que tuvo lugar entre estos dos, el rey Meneandro y sus descendientes se convirtieron al buddhismo.

---

<sup>2</sup> Bactriana fue un reino que estuvo situado entre los montes Hindu Kush y el río Oxus (Amu Daria), en lo que actualmente es parte de Afganistán, Uzbekistán, y Tayikistán. Satrapía bajo los Aqueménidas, fue uno de los estados helénicos fundados por Alejandro Magno, quien la conquistó en el 388 a.C. A su muerte, pasó a formar parte de la Dinastía Selúcida —recordemos, macedonios de cultura helénica que promocionaron la propagación de la misma en sus conquistas—, para después convertirse en reino independiente en el 256 a.C. Finalmente fue invadido por los sakas hacia el 130 a.C.

<sup>3</sup> En relación con la observación anterior, es interesante citar las condiciones que Nāgasena impuso a Meneandro para dicho debate pues, como Daisaku Ikeda observa, en este pasaje puede encontrarse “ uno de los primeros ejemplos del derecho a la libertad de palabra e investigación” (1988, 56):

- ¿Querrías, Venerable, discutir conmigo?
- Si discutes como los sabios, sí; si discutes como los reyes, no.
- ¿Cómo discuten los sabios?

Por último, respecto al tema de las construcciones conceptuales Oriente-Occidente, cabría rememorar las tesis que Benedict Anderson hace valer para el nacionalismo, y en particular, la que refiere a la definición de ‘nación’ como una “comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana.” (1993, 21). Si este carácter de ‘imaginados’ vale para nuestros estados nacionales, podemos deducir que dicho carácter se multiplica en macroconceptos como el de ‘Oriente’ y ‘Occidente’. Una vez más, no podemos analizar pormenorizadamente sus tesis.

A partir de la posición que hemos hecho valer para la filosofía, puede colegirse la respuesta a la segunda pregunta que al comienzo planteábamos. Para responder a la pregunta por el interés filosófico de un texto que en principio podría ser considerado religioso, cabría cuestionarse seriamente, además de qué es la filosofía, qué es lo genuinamente ‘religioso’ o ‘espiritual’. Y sobre todo habría que ver si la distinción que solemos hacer entre religión y filosofía es aplicable a un fenómeno cultural tan amplio como es el buddhismo.

Las respuestas a las preguntas anteriores pueden y deben ser muy variadas. Pero una vez más, con el fin de evitar confusiones, hemos de tomar partido en esta problemática. Simplificando nuestra perspectiva, diremos que la principal característica de la filosofía es el intento de comprender cualquier fenómeno a través de la razón, tomando como herramienta fundamental en tal comprensión la argumentación basada en la sostenibilidad o no de un discurso. Por otra parte, para nosotros, lo propiamente religioso no son tanto facultades como la fe o la devoción —por otra parte presentes en otros ámbitos de lo humano—, sino el concebir la posibilidad de acceder a un saber más o menos inmutable, lo cual, como en seguida veremos, dista mucho de ser a-racional o irracional. Por último, a la luz de estas consideraciones, diremos que el buddhismo contiene rasgos tanto de la definición de filosofía que hemos dado, como de la de religión.

---

—En la discusión, uno se siente apesado, se libera, lanza una crítica, la soporta, unas veces gana uno, otras otro: los sabios no se irritan. Ésta es la manera de discutir que adoptan.

—¿Y cuál es la de los reyes?

—Los reyes emiten una opinión: si alguien los contradice, lo hacen apalear. Así es como discuten los reyes.

—Yo discutiré como sabio, no como rey. Vuestra Reverencia discutirá conmigo con toda libertad [...]

(1988, 56)

Puede ser considerada una filosofía porque, como el propio traductor al inglés y comentarista del texto pali que vamos a estudiar Narada Mahatera (1982, 8) ha destacado, la evaluación racional de la enseñanza budhista es algo a lo que se incita desde el comienzo mismo de empezar a asumirla. Por este motivo la facultad que se requiere para entrar en el camino budhista, no es la fe (*bhatti*), sino el punto de vista correcto (*sammādiṭṭhi*). Uno se siente en sintonía con los argumentos que se presentan para dar cuenta de ciertas realidades, parcialmente los acepta y comienza un proceso en el que mediante la experiencia personal va a tratar de corroborar la verdad de tales puntos de vista. Este fenómeno, por tanto, no diferiría mucho de la forma en que uno puede considerarse aristotélico, hegeliano o cartesiano.

Hasta aquí lo que refiere a la filosofía. Pero, ¿por qué puede ser considerada una religión? Porque el conocimiento al que se accede a través del método que se prescribe, en vez de ser temporal como en el caso de la filosofía y la ciencia, pretende ser atemporal. Así considerando que ya ha sido ‘descubierto’ el conocimiento que es necesario para el propósito de la liberación del sufrimiento —el *summum bonum* del budhismo—, a lo que aspira el practicante budhista es a llegar a alcanzar ese conocimiento por sí mismo a través de la adquisición de ciertas virtudes necesarias para el logro de tal fin.

No obstante la anterior disquisición, debido a lo singular de eso que llamamos budhismo, consideramos con Georges Dreyfus (1995) que lo más recomendable en un estudio serio es atender a la idiosincrasia de tal fenómeno, aunque desde luego éste contenga rasgos que en mucho asemeja a nuestras filosofías y religiones. En particular, para la problemática que hemos inaugurado acerca del estatuto filosófico del budhismo, creemos que es insoslayable en estas primeras páginas introductorias esclarecer la concepción de la racionalidad y el método de adquisición del conocimiento que el Budhismo plantea.

En este punto surgen pues, dos preguntas fundamentales ¿qué debe ser entendido por conocimiento?, y ¿qué método hay que seguir para desarrollar este conocimiento? En la siguiente cita, el Buddha enumera algunos criterios sobre los que no debe descansar el conocimiento que se anda buscando.

[...] no aceptar nada sobre la base de la revelación (*anussava*), tradición, (*paramparā*) o rumor (*itikira*), o porque está en conformidad con las escrituras (*piṭaka-sampadā*), o porque es producto del mero razonamiento (*takka-hetu*) o debido a una evaluación superficial de los hechos (*ākāraparivitakka*), o porque es verdad desde un punto de vista (*naya-hetu*), o porque se adecua a las nociones preconcebidas de uno (*ditṭhi-nijjhāna-khanti*) o porque proviene de una fuente fiable (*bhavyarūpatā*), o debido al prestigio del maestro de uno (*samaṇo no garu*) [...] (A.I.189)

Impuestas estas condiciones tan restrictivas a cualquier tipo de conocimiento que aspire a ser considerado como verdadero, cabría preguntarse si el mismo es posible. Pero desde la perspectiva budhista este tipo de conocimiento existe y de hecho debe ser perseguido y experimentado si queremos alcanzar el *summum bonum* del *Nibbāna* por nosotros mismos.

Este tipo de conocimiento es el que se adquiere a través del método de la meditación *vipassanā* —que explicaremos detalladamente en el cuarto capítulo—, método en el cual se insta a ver y experimentar la realidad por nosotros mismos, no a través de nuestros prejuicios y categorías, sino como ella misma es. Lo interesante de este tipo de conocimiento es que, aunque esté más allá del discurso, no obstante, nos lleva a tomar determinadas posiciones que pueden ser defendidas mediante una argumentación racional y razonable. La experiencia personal<sup>4</sup> es, por tanto, el criterio fundamental desde el cual aceptar o no los conceptos y categorías que deben ser considerados válidos.

Ahora bien, en las líneas anteriores hemos utilizado varias veces la cláusula ‘la realidad tal cual es’. Nuestro estudio se desplaza ahora hacia el método de adquisición del conocimiento del que hemos estado hablando. En principio esa aspiración a ver la realidad tal cual es bien podría resonarnos al espíritu realista de ciertas corrientes filosóficas como el empirismo o el positivismo. Como sabemos, estas actitudes filosóficas, por suponer un acceso directo y objetivo al conocimiento, han sido superadas en el siglo XX por el perspectivismo al que se ha tendido en muchas esferas de la reflexión filosófica, ya sea en la filosofía del lenguaje con su ‘giro lingüístico’, en

---

<sup>4</sup> En el *Sangāraṇa-sutta* (A.I.168) el Buddha establece que hay tres tipos de maestros: los “revelacionistas” (*anussāvika*), cuyo conocimiento está basado en sus escrituras sagradas; los metafísicos racionalistas (*takkā vimānsi*), cuyo conocimiento está basado en las conclusiones deducidas de argumentos y especulaciones, y por último, los que fundamentan su conocimiento en sus experiencias personales. En este *sutta* el Buddha se incluye entre estos últimos.

la filosofía de la ciencia con la crítica de Popper al positivismo y la tradición Lakatos, Khun, Feyerabend o en la hermenéutica con el ‘giro hermenéutico’.

Sin entrar en el problema filosófico de si es posible o no un acceso directo al conocimiento queremos destacar que, si una actitud filosófica guarda algún parecido con aquella que hemos dicho característica del buddhismo es la Fenomenología de Husserl. Dos autores refuerzan nuestra intuición. David Edward Shaner (1985) ha relacionado de forma prolija la fenomenología de Husserl con actitudes filosóficas y experiencias presentes en dos de los maestros más importantes del buddhismo japonés.

Ya en el ámbito de la tradición *Therāvada* Nyanaponika Thera (1976), en una de las obras más importantes de la literatura inglesa relacionada con el texto que vamos a analizar, ha destacado que la filosofía del *Abhidhamma*, con algunas reservas, puede ser calificada como una filosofía de corte fenomenológico en tanto que da cuenta de los “fenomena, esto es, con el mundo de la experiencia interna y externa” (1976, 36). Según este autor otra forma de hacer filosofía distinta de la Fenomenología sería la ontología o metafísica, en la que se investiga en torno a la existencia y naturaleza de una esencia, o principio último, subyacente en el mundo fenoménico” (1976, 36). Como la filosofía husserliana pretende ser la filosofía *Abhidhamma* una filosofía descriptiva (1976, 37) que se pregunte *qué* acontece en el mundo de nuestra experiencia y *cómo* esto sucede. Aunque a lo anterior Nyanaponika (1976, 39) matiza que las investigaciones fenomenológicas de la filosofía *Abhidhamma*, desde luego, contribuyen a la clarificación de muchos problemas ontológicos, y en particular el que tiene por objeto encontrar un principio último subyacente al mundo fenoménico.

## **1.2.- Introducción histórica y conceptual al buddhismo *Theravāda***

Aquello que solemos llamar ‘buddhismo’<sup>5</sup> es un término genérico que hace referencia a un fenómeno cultural —filosófico, religioso, político, artístico, literario<sup>6</sup>—

---

<sup>5</sup> Para la presente introducción, hemos utilizado como guía los trabajos introductorios a la misma temática de Abraham Vélez de Cea y Amadeo Solé-Leris (1999, xv-xix) y Daisaku Ikeda (1988).

<sup>6</sup> Véase una muestra de esta riqueza cultural en el trabajo de Pia Brancaccio y Kurt A. Behrendt (2006), donde se expone el desarrollo cultural que produjo el buddhismo en la región que se conoció como

de muy diversa índole. El término hace referencia a doctrinas que pueden llegar a ser sorprendentemente divergentes entre sí pero que comparten el que directa o indirectamente se saben seguidoras de la enseñanza del Buddha, quien vivió según la tradición aproximadamente entre el 563 y el 483 a.C. Precisamente por estas divergencias, en general, se acepta la clasificación que divide al Buddhismo en dos grandes escuelas, la *Theravāda* y la *Mahayāna*.

Las dos escuelas anteriores surgieron fruto del gran cisma que tuvo lugar ya en el Segundo Concilio Buddhista debido a cuestiones relacionadas con el código de disciplina monástico (*vinaya*). Para designar esta distinción entre las dos escuelas a veces también se les llama respectivamente la ‘Escuela del Sur’ y la ‘Escuela del Norte’, dado que la primera ejerció su influencia mayormente en las zonas del Sudeste Asiático que hoy ocupan los países de Sri Lanka, Laos, Camboya, Myanmar y Tailandia, mientras que la segunda lo hizo en los actuales Afganistán, India, Nepal, China, Korea y Japón.

La escuela *Theravāda* —literalmente, ‘la doctrina de los ancianos’—, a la que pertenece el texto que vamos a estudiar, está considerada la más antigua entre las múltiples escuelas budhistas que actualmente se siguen practicando. Ello es así porque es la consecuencia de una sucesión de escuelas que se remontan al grupo de los *sthaviras* o *theras* (‘los ancianos’). Hay constancia de la presencia de este grupo ya en el Tercer Concilio Buddhista, acaecido durante el reinado de Aśoka hacia el año 250 a.C., unos dos siglos después de la muerte del Buddha. Muchas son las diferencias entre las dos escuelas anteriores. El alcance de tales diferencias, y no sólo entre estas dos, sino entre el sinfín de escuelas a las que dio lugar el *Mahayāna* es tan difícil de abarcar que vamos a obviar su análisis.

No obstante no podemos dejar de señalar una diferencia fundamental que mucho ha condicionado los distintos desarrollos doctrinales de una y otra escuela, a saber, el idioma en el que se preservan las enseñanzas que consideran canónicas. Frente al sánscrito característico del *Mahayāna*, el *Theravāda* mantiene su tradición textual en la lengua pali, de ahí que algunos —Abraham Vélez de Cea *et. al.*, (1999, xviii) y Narada

---

Gandhāra. También se puede consultar el trabajo de Joshi (1973) para estudiar la gran aportación cultural del buddhismo a la cultura de la India.

Thera (1952, 3)— la hayan calificado como la *lingua franca* de los países de tradición *Theravāda*. *Pali* es el nombre de esta lengua, considerada sagrada en tanto que fue la que utilizó el Buddha en su magisterio<sup>7</sup>.

Las enseñanzas canónicas en lengua pali comenzaron a recopilarse tres meses después de la muerte del Buddha, durante el Primer Concilio Buddhista. En este concilio los principales discípulos se reunieron para recitar y verificar la autenticidad de los textos que habían memorizado —especialmente el Venerable Ananda, primo y asistente personal del Buddha, reputado por su excelente capacidad memorística. Estas recopilaciones serían transmitidas por la tradición oral hasta el 100 a.C., fecha del Cuarto Concilio en el cual fueron escritas estas enseñanzas en hojas de palma. Pero antes de esta redacción ya se había producido una sistematización de las enseñanzas budhistas en torno al grupo de tres colecciones que se conoce como *Tipiṭaka* ('Tres Cestas').

La primera colección de este grupo es el *Vinaya Piṭaka* ('la Cesta de la Disciplina'). En ésta se recoge el conjunto de normas y prescripciones que deben observar los que han entrado en la vida monástica.<sup>8</sup> La segunda colección es el *Sutta Pitaka* (la 'Cesta de los Sermones') en la cual se recogen los distintos pasajes y diálogos en los que el Buddha y algunos de sus principales discípulos aparecen enseñando los puntos fundamentales de las enseñanzas budhistas. La tercera colección es el *Abhidhamma Pitaka* (la 'Cesta de la Enseñanza Superior') de la cual Daniel Goleman ha dicho que probablemente es "la psicología tradicional de los estados de conciencia más amplia y detallada" (1986, 27). Esta última merece consideración aparte, ya que presenta unas características específicas que la distinguen de las dos anteriores en lo que refiere al tiempo, el estilo y a la tradición a la que dio lugar la redacción de dicha tercera colección. Para nosotros esta tradición es de vital importancia para nuestro trabajo, en tanto que el texto principal que lo va a guiar forma parte de la tradición comentarista de esta última colección.

---

<sup>7</sup> Según los primeros (Vélez de Cea *et. al.*, 1999, xviii), esta lengua fue creada con fines proselitistas a partir de las características comunes de varios dialectos de la cuenca del Ganges. Narada (1952, 3) por su parte dice que esta lengua se corresponde con el *sudda māgadhī*, el dialecto del reino de Magadha, donde el Buddha pasó mucho tiempo de su vida.

<sup>8</sup> En el apartado 2.1. del próximo capítulo veremos en detalle algunas de las características más relevantes de estas normas.

La primera de estas características específicas es que, mientras que las dos primeras colecciones fueron elaboradas en los concilios Primero y Segundo, el *Abhidhamma* fue elaborado en el Tercer Concilio, es decir, en una época relativamente tardía, si bien cabe señalar que la tradición considera la formulación de la filosofía *Abhidhamma* anterior en el tiempo a la proclamación de los *suttas* dado que los principios y temas de la primera fueron intuitos por el Buddha en las semanas inmediatamente posteriores a su Iluminación. Una segunda característica sería que, mientras que el contenido de los *suttas* suele aparecer en forma de diálogos o discursos proferidos en un lenguaje y un estilo acorde a las circunstancias específicas en las que suelen tener lugar los diálogos, el contenido doctrinal del *Abhidhamma* tiene la forma deliberada de una disertación sistemática de los puntos más fundamentales de la enseñanza. La tercera característica sería que, debido a la alta complejidad y extensión de tal sistematización de la doctrina, el *Abhidhamma* produjo toda una tradición comentarista que a día de hoy sigue desarrollándose.

Varios autores (Bhikku Bodhi *et. al.*, 1999 y U Silananda, 2003) han coincidido en definir el sistema teórico del *Abhidhamma* como una filosofía, una ética y una psicología. Para estos autores el *Abhidhamma* es una filosofía que desarrolla una ontología que trata de proporcionar una visión de la totalidad de la realidad experimentada. La propuesta es una ontología atomista que considera que los objetos que se presentan a nuestros sentidos son en su mayor parte construcciones conceptuales que se hacen a partir de los elementos más básicos de la realidad (*dhammas*). En este sentido del primer tipo de realidad se dice que tiene una existencia convencional y dependiente de la realidad última constituida por los *dhammas*.

En la filosofía del *Abhidhamma*, como ya hemos visto en los casos anteriores del buddhismo y la Fenomenología, se hace especial énfasis en la pretensión de ver las cosas ‘como realmente son’. En el ejercicio de observación minuciosa de la realidad que surge de la meditación introspectiva la realidad aparece en una alternancia de eventos no sólo corporales sino también mentales. De esta forma esta filosofía advierte que lo que *a priori* aparece ante nuestro entendimiento como una conciencia lineal no es sino una sucesión ininterrumpida de eventos cognitivos evanescentes. En tanto que la filosofía del *Abhidhamma* trata de atender a los contenidos mentales tal y como éstos se

dan en la experiencia humana, se puede comprender por qué Bhikku Bodhi *et. al.*, (1999) dicen de este sistema que es también una “psicología fenomenológica”.

Una de las cosas más interesantes de esta obra enciclopédica de clasificación, sistematización y definición de términos que es el *Abhidhamma* es que llevó a cabo tal tarea en base a un propósito fundamental: la necesidad de comprender las Cuatro Nobles Verdades<sup>9</sup>, la enseñanza capital del Buddhismo. Por esta razón en el caso de los contenidos mentales éstos no son clasificados debido a pretensiones meramente teóricas. Como Narada Thera comenta, los contenidos mentales son clasificados desde un punto de vista ético. Dependiendo de que presten servicio a la consecución de la vida de perfección moral que representa el *Nibbana*, los contenidos mentales serán considerados hábiles (*skilful*)<sup>10</sup> o torpes (*unskilful*). Por tanto, en este último sentido, el *Abhidhamma* es un sistema ético en tanto que trata de proporcionar los medios teóricos adecuados para desarrollar la virtud moral.

Otra de las peculiaridades de esta tradición es que dio lugar a toda una serie de comentarios orientados a explicar y clarificar el denso contenido de los siete libros que forman la Canasta del *Abhidhamma*. El texto principal que vamos a tratar, el *Abhidhammattha Saṅgaha*, así como otros que también trataremos como el *Visuddhimagga*, forman parte de esta tradición. El primer texto de los anteriores, debido a su claridad y concisión, ha sido la obra más estudiada de toda la tradición *Theravāda* relacionada con la filosofía *Abhidhamma*.

El *Abhidhammattha Saṅgaha*, traducido como “Compendio de Abhidhamma” en la edición de Narada Thera (1979) que estamos trabajando, fue escrito en el siglo XI por el autor indio Anuruddhācariya. En este libro, como ya se ha dicho, se exponen los términos y doctrinas del *Abhidhamma* en nueve capítulos. El primer capítulo está

---

<sup>9</sup> La enseñanza de las Cuatro Nobles Verdades —la verdad del sufrimiento, de la causa del sufrimiento, del camino que lleva al cese del sufrimiento y del cese del sufrimiento— fue la primera enseñanza que expuso el Buddha tras haber alcanzado la Iluminación. Está considerada, junto con la Enseñanza del Noble Óctuple Sendero y de las Tres Características fundamentales de la realidad —el sufrimiento inherente a la existencia, la transitoriedad de los fenómenos y la insubstancialidad de los mismos—, como el eje en torno al cual giran las enseñanzas budhistas.

<sup>10</sup> Los pares de términos a los que estamos haciendo referencia son *kusala/akusala*, provenientes ambos del pali. Dependiendo de los contextos suele ser traducido al inglés como *skilful/unskilful* o *wholesome/unwholesome*, refiriendo cada traducción a un sentido distinto que se da del término pali en los comentarios clásicos de la tradición *Theravāda*. Para un análisis más exhaustivo del significado de este término en el contexto que vamos a estudiar véase el capítulo III de nuestro trabajo.

dedicado a la concepción de la conciencia<sup>11</sup> (*citta*); el segundo a la de los factores mentales (*cetasika*); el tercero, a los temas misceláneos —distintas clasificaciones de las conciencias y factores mentales—, mientras que el cuarto está dedicado a los procesos cognitivos (*cittavīthis*) y el quinto a los procesos cognitivos envueltos en los distintos procesos de renacimiento en los reinos que establece la cosmología budhista.

El capítulo sexto está dedicado a la concepción de la materia (*rūpa*). El séptimo a las cuatro realidades que forman parte de la realidad última —conciencia, factores mentales, materia y *Nibbāna*. El octavo, a los dos métodos filosóficos utilizados en el *Abhidhamma*, a saber, el analítico característico de la ‘Ley de origen condicionado’ (*pañiccasamuppāda*) y el sintético del comprendido en la ‘Ley de relaciones causales’ (*paṭṭhāna*). El noveno y último capítulo está dedicado a los distintos temas de la meditación que son ampliados y desarrollados en el *Visuddhimagga* (‘El camino de la purificación’) del indio Buddhaghosa.

### **1.3.- Estado de la cuestión: el buddhismo y la filosofía moral**

A partir del siglo XIX y principios del XX, autores tan centrales para nuestra tradición filosófica como Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, James o Weber, en mayor o menor medida mostraron un interés por el pensamiento budhista. Consecuencia de lo anterior, comenzaron a hacerse los primeros estudios y traducciones de los clásicos budhistas. Estos trabajos vinieron de la mano de, entre otros, la gran investigadora británica Mrs. Rhys Davids y los primeros monjes occidentales —muchos de ellos filósofos— como Nyanaponika Thera o Ñāṇamoli Thera, así como monjes orientales bien formados en la filosofía occidental como Walpola Rahula.

Ya desde esos albores de la hoy extensa tradición occidental budhista comenzaron a plantearse las relaciones entre las tradiciones budhista y occidental. Como los profesores Jayatellike, Wijesekera y Burt (1963) destacaron allá por el año

---

<sup>11</sup> En este trabajo traduciremos el término pali *citta*, por la castellana ‘conciencia’, siguiendo la tradición que se encuentra en varios trabajos en castellano que vamos a estudiar como Bhikku Bodhi *et. al.*, (1999) y U Silananda (2003). Hacemos esta traducción conscientes de que, ni el término ‘conciencia’ ni otros alternativos que se nos han presentado como el de ‘consciencia’ o ‘mente’, son capaces de acertar a dar el significado original del término pali *citta*.

1963, la filosofía budhista mucho tiene que decir a ámbitos tan diversos de la filosofía occidental como la metafísica, la ética, la filosofía del lenguaje o la filosofía política.

Este mensaje sigue vigente hoy particularmente dentro del ámbito de la ética, donde muy fecundo está siendo el debate en torno a diversas temáticas de esta disciplina como son la cuestión del libre albedrío y de la motivación, el cultivo de la virtud, la concepción budhista de la ética social y política, la bioética o la ética medioambiental. Esta situación se ve reforzada por el hecho de que, como algunos han señalado (Dreyfus, 1994 y Keown, 2005), en la propia tradición budhista, si bien se recogen muchos códigos morales, se da una notable ausencia de una tradición sólida de reflexión sobre esta moral que se da por supuesta.

Responsables de tal eclosión de académicos occidentales interesados en el pensamiento budhista son las múltiples publicaciones que se han hecho en los últimos años donde se analiza la ética budhista. Este es el caso de revistas como *The Wheel Publication*, *Journal of Buddhist Ethics* o la *Revista de Estudios Budistas* que publica el Colegio de México, además de múltiples páginas web en las que están disponibles buenas traducciones de los textos clásicos budhistas, canónicos o no. Algunas de estas páginas son [www.accesstoinsight.org](http://www.accesstoinsight.org), [www.palikanon.com](http://www.palikanon.com), [www.abhidhamma.com](http://www.abhidhamma.com) y [www.buddhanet.net](http://www.buddhanet.net). También ha contribuido a esta eclosión de los estudios budhistas trabajos tan influyentes como los de Saddhatissa (1997) publicado por primera vez a principios de los años 70, Dharmasiri (1989), Damien Keown (1992) o Peter Harvey (2000).

Para el tema que vamos a desarrollar en este trabajo son muy valiosas las líneas a trabajar que se están planteando en un debate que está siendo objeto de múltiples artículos y obras. Es el que tiene por objetivo esclarecer el problema de en qué tradición de teoría ética podría ser clasificada la ética budhista. En general las posiciones que más fuerza tienen son las que la consideran como una forma de ética de la virtud o una forma de utilitarismo. Keown (2005, 21-32) ha resumido alguna de estas posiciones, aunque él mismo aboga porque la ética budhista en mucho se asemeja a una ética de la virtud, en tanto que trata de cultivar en el carácter ciertas virtudes y eliminar los vicios para alcanzar así un ideal de vida buena. En cuanto al criterio para asignar lo moral o

inmoral de una acción, la ética budhista pone especial énfasis en atender a la motivación de la acción.

Sin embargo, como el propio Keown (2005, 26) reconoce, también contiene rasgos de utilitarismo, ya que en muchos textos se puede encontrar que el criterio para considerar moral un acto es que éste produzca buenas consecuencias. Además la búsqueda de la felicidad más excelsa que estaría representada por el logro del *Nibbāna* es sin lugar a dudas la meta más elevada de la práctica budhista. Otro aspecto a destacar ligeramente distinto de los dos anteriores es que en el budhismo la conducta de laicos y monjes está regulada por una gran cantidad de normas que, aunque deben ser contextualizadas y adaptadas a las circunstancias, tienen un carácter más absoluto que relativo. Por esta razón, también se puede ver la ética budhista como un tipo de ética deontológica (2005, 26).

Como reacción a esta tradición de catalogación de la ética budhista se han alzado voces como las de Charles Hallisey (1996) y Lewis R. Lancaster (2002) que han mostrado que no es posible encontrar en abstracto algo así como una ‘naturaleza de la ética budhista’ (Lancaster, 2002, 28). Según el primero tan sólo atendiendo al Canon Pali de la tradición *Theravāda* múltiples enseñanzas morales surgen dependiendo de los contextos y del momento histórico del discurso que se analice<sup>12</sup>. De lo que deduce que no es posible encontrar un método claro que justifique el comportamiento moral en el Canon Pali.

Por lo anterior recomienda Dreyfus (1996) comprender la ética desde sus propios parámetros. Sin embargo también se presta este autor a ver a la ética budhista como un tipo de ética de la virtud, si bien señala que no por ello debe ser interpretada ésta en términos estrictamente aristotélicos (1996, 38). De hecho para este autor quizás la tradición con la que más paralelismos guarde la ética budhista sea con la filosofía moral terapéutica tipo estoicismo o epicureísmo.

Las posiciones anteriores, particularmente la que refiere al trabajo de Hallisey (1996), no están exentas de problemas, como se apunta en el propio trabajo de Lancaster (2002). A este respecto las matizaciones de Vélez de Cea (2011) al trabajo de Hallisey

---

<sup>12</sup> Hay que tener en cuenta que los discursos del Buddha recogen diversos acontecimientos acaecidos en un lapso temporal de unos 50 años.

son muy importantes. Según este autor más que decir que los primeros budhistas no tuvieron un criterio claro y definido para evaluar la moralidad de las acciones, habría que hablar de que tuvieron varios criterios, pero desde una teoría ética consistente (2011, 22). Esta teoría sería un tipo de ética de la virtud con rasgos de realismo moral y de utilitarismo. Por esta razón, y a pesar de que se puedan reconocer elementos particularistas en la tradición *Theravāda*, según Vélez de Cea (2011, 28) calificar de particularista a la ética budhista es un error, ya que no hay razones de peso para mantener que en esta ética la valencia moral de las acciones dependen de los contextos.

A pesar de lo anterior en términos generales consideramos muy acertada la propuesta de Hallisey. Por este motivo nuestro trabajo surge en parte como respuesta a esta necesidad de contextualización que reclaman los trabajos de Hallisey, Lancaster y Dreyfus, aun y cuando consideramos que, una vez establecido el contexto en el que vamos a tratar la ética budhista, es lícita la búsqueda de vínculos con nuestras tradiciones éticas —aunque esta última tarea no va a ser abordada explícitamente en nuestro trabajo.

Haciéndonos eco de la tradición particularista vamos a “identificar un ejemplo concreto de conocimiento y después utilizar el razonamiento formal para establecer su validez” (Lancaster, 2002, 28). Así el contexto concreto en el que vamos a tratar de comprender la racionalidad de las prácticas que el budhismo prescribe y proscriba va a ser el de la tradición comentarista *Therāvada* de la Tercera Canasta (*Abhidhamma*). De estos textos el que vamos a analizar principalmente va a ser el *Abhidhammatta Saṅgaha*, aunque en ciertos momentos que necesitemos ampliar información recurriremos a otros como el *Visuddhimagga*.

A nuestro parecer una de las grandes virtudes de esta tradición es que gracias a ella puede ser subsanado uno de los principales focos que hemos visto en los *suttas* llevaba a confusión, a saber, la disparidad de métodos que nos encontramos en los *suttas* a la hora de justificar lo conveniente o no de una determinada conducta. Este problema está ausente dentro de una tradición que ha tenido como tema central sistematizar los contenidos diversos que aparecen en los *suttas*. Peligros tales como el

conflicto de métodos, la multivocidad de los términos<sup>13</sup> o la disparidad temporal que según Hallisey serían características de los *suttas*, son en gran medida eliminados por textos redactados explícitamente en aras de la sistematicidad, univocidad y precisa acotación de términos y doctrinas que aparecen en los *suttas* (Bhikku Bodhi *et. al.*, 1999, 8).

Por otra parte esa lógica de la ética budhista que Dreyfus dice los académicos deben reconstruir por no estar presente en los textos, de hecho podríamos decir que ya ha sido encontrada pues si es cierto lo que dice la tradición comentarista el *Abhidhamma* es el sistema comprensivo que subyace a los *suttas*, siendo desde las explicaciones del primero que deben ser entendidos los segundos. Esto es así dado que, como ya hemos visto, según la tradición el *Abhidhamma* fue anterior históricamente a la propagación de las enseñanzas recogidas en los *suttas*.

Por todo lo anterior, en el presente trabajo vamos a estudiar fundamentalmente dos dimensiones de la moralidad —la externa de las normas morales y la interna de la práctica de la virtud, por seguir la clasificación de Bhikku Bodhi (1990)— tal y como las presenta este sistema altamente acotado y definido que es la filosofía del *Abhidhamma* que se presenta en el *Abhidhammatta Saṅgaha*. En este sistema la restricción de la conducta que proporcionan las normas morales (*pātimokkhasamvarasīla*) del tipo ‘no es lícito matar’, y los principios generales de acción del tipo ‘practica la generosidad’, tienen un lugar bien definido en un proceso gradual que consta de siete estadios. Estos siete estadios tienen por objeto desarrollar la concentración (*samadhi*) que permite una agudeza mental y transformación del carácter fundamental para la adquisición y desarrollo del conocimiento (*pañña*) que conlleva la visión correcta de la realidad (*vipassanā*) que hace posible el logro del *Nibbāna*.

Valiéndonos de este sistema que en el citado texto se expone en el presente trabajo vamos a tratar de responder a tres preguntas fundamentales:

---

<sup>13</sup> Véase como ejemplo de esto el rico debate respecto al significado y alcance filosófico del término *kusala* tal y como aparece en los distintos contextos de los *suttas*, que desarrollan entre otros Harvey (1995), Cousins (1996), Vélez de Cea (2004) y (2011), Mills (2004) y Adam (2005.)

- (i) ¿Pueden ser concebidas las normas morales y principios generales de acción no como normas arbitrarias que no obedecen a ningún criterio, sino como cursos de acción que pueden ser justificados racionalmente?
- (ii) ¿Puede tal racionalidad ser buscada en la parte motivacional de la acción, es decir, en las conciencias y factores mentales que se encuentran detrás de las conductas que prescriben o proscriben las normas morales?
- (iii) ¿Pueden ser concebidas estas normas morales como universalización de respuestas a circunstancias particulares que, en un ejercicio de responsabilidad moral, dan los individuos educados en la virtud?

#### **1.4.- Metodología de la investigación, abreviaturas y modo de citar.**

El texto fundamental que vamos a trabajar para articular nuestra investigación en torno al problema que hemos visto va a ser el *Abhidhammatta Saṅgaha* —al que nos referiremos de ahora en adelante con la abreviación Abhi.S.— de Anuruddhācariya. Este texto, dado su carácter sucinto, sintético y condensando, está acompañado en las ediciones modernas por valiosísimos comentarios para su adecuada comprensión. La edición y comentarios de este texto que más vamos a trabajar son los de Narada Mahathera (1979), aunque también nos serviremos de la edición castellana traducida por U Nandisena de la inglesa de Bhikku Bodhi, U Rewata Dhamma y U Silananda (1999).

Particularmente en el punto 3.3. del tercer capítulo dedicado a la meditación y el desarrollo de las virtudes, ampliaremos la información contenida en Abhi.S. con otro texto clásico, considerado quizá la mayor guía enciclopédica de la meditación budhista *Theravāda*: el *Visuddhimagga* del indio Buddhaghosa. Esta obra también está considerada como uno de los *ṭīkā* de la tradición *Abhidhamma*, dado que su capítulo sobre la sabiduría trata *grosso modo* los aspectos fundamentales de la ‘Tercera Canasta’. Además de estos dos *ṭīkā* en la exposición de los términos y doctrinas del Abhi.S. nos serviremos de obras modernas que tratan tales temas, como son por ejemplo el trabajo

de Nyanatiloka Mahathera (1980), el del Doctor Tin Mon (2002) o el de Nyanaponika Mahathera (1976).

Dado el carácter *a priori*, descontextualizado y psicológico de la filosofía *Abhidhamma*, su referencia a las cuestiones prácticas es casi inexistente. Por ello en el segundo capítulo, particularmente en las cuestiones relacionadas con la ética económica y la justicia distributiva, la escasa información que nuestro texto ofrece al respecto será ampliada con la contenida en los *suttas*. También nos valdremos de ellos en el punto de nuestra argumentación en que tratemos de analizar la cuestión de la responsabilidad moral, particularmente en los conceptos de *anukampā*, vinculado al concepto castellano ‘empatía’ o ‘simpatía, y *sampajañña*, vinculado a la capacidad de mantener la plena atención en las situaciones prácticas.

Por último a lo largo del trabajo, aunque principalmente en esos puntos que hemos dicho nos haremos valer de los *suttas*, también trabajaremos con los distintos estudios de académicos que tratan estas temáticas desde una perspectiva filosófica contemporánea, así como con algunas referencias muy sucintas a algunos textos de nuestra tradición que son muy citados en los debates que estamos tratando —por ejemplo el de MacIntyre (2003).

La última cuestión que queremos tratar a nivel metodológico es la forma de citar los textos clásicos que vamos a tratar. A la hora de referirnos al *Abhidhammatta Saṅgaha* frecuentemente aparecerán siglas como por ejemplo ‘Abhi.S.IX’. En este caso el numeral romano ‘IX’ hace referencia al número del capítulo de la cita o de aquello que estemos tratando. Cuando citemos algunos de los comentarios de los traductores y editores, para diferenciarlos del texto mismo de Anuruddhācariya, lo haremos poniendo el nombre del traductor o editor en cuestión y entre paréntesis el año de la edición del texto citado.

En el caso del *Visuddhimagga* de Buddhaghosa las referencias del tipo ‘Vism.I.42’ indican el capítulo —en números romanos— y número de sección —en números árabes— de la edición de Bhikku Ñāṇamoli (1991). En los *Edictos en las rocas* del rey Aśoka como por ejemplo ‘E.R.II’ el número romano hace referencia al número del edicto correspondiente. En los textos del *Sutta Pitaka* que manejaremos las referencias aparecerán con iniciales como la siguiente: ‘D.III.58’. La primera inicial

hace referencia a alguna de las cinco colecciones que estamos citando —en este caso al *Dīgha Nikāya* —; el numeral romano al número del volumen de las ediciones de los textos pali de la *Pali Text Society*; el numeral árabe, al número de página. Finalmente cualquier otra obra que citemos aparecerá por el nombre del autor, el año de la edición que estemos tratando y el número de página de la cita.<sup>14</sup>

## 1.5.- Estructura de la investigación

La estructura de nuestra investigación obedece el orden que sigue. Ya hemos visto en este primer capítulo introductorio algunas consideraciones preliminares a la temática que vamos a abordar. En el segundo capítulo veremos la dimensión externa de la moralidad budhista contenida en el concepto pali *sīla*. Ésta afecta a dos ámbitos básicos, (i) el ámbito de la restricción de las normas morales y (ii) el ámbito de los cursos de acción considerados positivos, es decir, el de la praxis moral. Respecto a esta última, veremos qué concepción de la ética económica y de la justicia distributiva plantea el buddhismo.

Pero el concepto *sīla* también hace referencia a una dimensión interna y motivacional de la moral. Por extensión del significado el término designa el proceso de educación de un carácter forjado por los preceptos morales y por el cultivo de las virtudes cardinales del buddhismo. Tal proceso, que se tratará en el tercer capítulo, se articularía en torno a tres conceptos clave (i) el de conciencia (*citta*), (ii) el de voluntad (*cetāna*) y (iii) el de la práctica de las ‘Moradas Sublimes’ (*Brahmavihāra*).

En el cuarto capítulo nuestra mirada se desplazará de lo *a priori* del esquema fenomenológico presentado a lo concreto de las aptitudes y actitudes que deben desarrollarse en los casos concretos que requieren una respuesta moral. Entre tales actitudes y aptitudes estudiaremos dos de especial relevancia: (i) la atención en los contextos prácticos (*sati-sampajañña*) y (ii) la sensibilidad moral (*anukampā*) propia de

---

<sup>14</sup> Un último criterio metodológico que hemos introducido es que, para las anotaciones hechas posteriormente a la defensa del trabajo de Fin de master, acaecida el 29 de Junio del 2011, pondremos una nota a pie de página con un asterisco (\*).

individuos educados y predispuestos a la virtud. Ello nos llevará a estudiar la relación que establece el buddhismo entre las emociones y la racionalidad.

Después presentamos algunas conclusiones que se deducen de nuestro trabajo y que afectarían a algunas cuestiones que se están trabajando en la filosofía moral contemporánea. A continuación presentamos un resumen y palabras clave que sintetizan el hilo argumentativo de nuestra investigación. Dada la complejidad terminológica de nuestro trabajo hemos creído conveniente incluir un glosario Pali-Castellano. Finalmente incluimos las distintas fuentes bibliográficas que hemos trabajado.

## Capítulo 2

### *La dimensión externa de la moralidad: Sīla en las normas morales y la filosofía práctica*

Ya se ha dicho que el concepto de *sīla*, traducido frecuentemente por moralidad o hábito, describe dos aspectos alternativos de la dimensión moral del ser humano. En este capítulo vamos a analizar esa ‘dimensión externa’ de la que hablaba Bhikku Bodhi (1990), es decir, aquella que atañe a la conducta moral regida por la práctica de unas normas morales y principios generales de acción que tienen como objetivo crear disposiciones en el carácter acordes a la virtud moral. La perfección moral que surge de estas prácticas es conocida como la ‘Perfección de la Moralidad’ (*sīlavisuddhi*). Esta perfección, a su vez, será el caldo de cultivo para la perfección de otras virtudes más cognitivas, que desembocarán en el *summum bonum* de la filosofía budhista, a saber, el logro del *Nibbāna*.

Esta ‘Perfección de la Moralidad’ (*sīlavisuddhi*) demanda cuatro factores a desarrollar, tal y como se explica en Abhi.S.IX. Estos factores son: la práctica de los preceptos morales contenidos en el código de disciplina monástico (*pātimokkhasamvarasīla*), la práctica del control de los sentidos (*indriyaṣaṃvarasīla*), la práctica de obtener de forma adecuada lo necesario para vivir (*ājīvapārisuddhisīla*) y, por último, la práctica de tener la actitud adecuada ante los cuatro requisitos básicos para mantener la vida (*paccayasannissitasīla*).

Los puntos 2.1. y 2.2. están dedicados a las implicaciones que se derivan de la concepción de la norma moral que nuestro texto nos plantea. En ellos se analizarán los dos primeros factores de la ‘Perfección de la Moralidad’ (*sīlavisuddhi*), a saber, el que se conoce como *pātimokkhasamvarasīla* y el de *indriyaṣaṃvarasīla*. Pero, como Bhikku

Bodhi (1999, 42) ha señalado, la disciplina moral aparte de gobernar sobre los dos principales canales de la acción externa —acciones verbales y corporales—, gobierna sobre otra área de vital importancia, la forma en que uno se gana la vida. Esto último es el tema fundamental de los dos últimos factores de la purificación de la moralidad (*sīlavisuddhi*) que veremos en los puntos 2.3. y 2.4.

## 2.1.- *Sīla* y el código de disciplina monástico

En el diccionario Pali-Inglés de Nyanatiloka (1980, 257) se define la expresión pali *Pātimokkhasamvarasīla* como «moralidad (*sīla*) consistente en la abstención (*saṃvara*) en lo que respecta al Código Disciplinario (*Pātimokkha*)». En este sentido la expresión hace clara alusión a la perfección moral que se debe alcanzar en lo concerniente al código de conducta que regula la vida de los monjes. En la tradición *Theravāda* este código está compuesto por 227 normas para los monjes (*bhikkus*) y 311 para las monjas (*bhikkunis*). Este código regula todos los aspectos de la vida de los monjes y monjas, desde los más generales hasta los más secundarios.

En este sentido la práctica de la moralidad consistiría en el cumplimiento de un conjunto de normas bien definidas y en la abstención de las conductas que las mismas censuran. En general la finalidad de estos exigentes preceptos es mantener un estilo de vida frugal que favorezca la práctica meditativa. De esta forma la *restricción por Pātimokkha* (Vism.I.42) constituye la sólida base sobre la que se construye el camino gradual de la purificación. El Venerable Bhikku Bodhi (1990) dice a este respecto:

Para intentar ascender a las etapas más altas del camino es esencial en el comienzo alimentar las raíces del camino [...]. Las raíces del camino son los constituyentes de *sīla*, los factores de la virtud moral. Éstos son la base para la meditación, el suelo para toda sabiduría y logro más elevado. (1990, 4)

Como veremos en el próximo apartado el deseo y el apego a los placeres sensoriales son algunas de las causas más importantes de que los seres permanezcan atados a este eterno ciclo de sufrimientos que es el *saṃsāra*. Es por ello que, como dice el Dr. Ian J.

Coghlan (2004, 143), “[...] de las tres raíces de la ignorancia, la aversión y el apego<sup>15</sup>, los votos están dirigidos principalmente a eliminar la raíz del apego”. Según el análisis de este autor (2004, 160) de las 227 reglas del *Pātimokkha* al menos 110 fueron provocadas por el apego, frente a las 33 de la aversión y las 27 de la ignorancia. Y decimos ‘provocadas’, porque en el origen de la comunidad religiosa (*sangha*) ninguna regla específica fue promulgada (2004, 147).

La razón de lo anterior es que en los primeros años de la propagación de las enseñanzas budhistas los discípulos alcanzaban rápidamente alguno de los cuatro estados de la Iluminación (2004, 147). Siendo esto así no había peligro de que los discípulos cometiesen transgresiones morales graves, ya que habían cortado las raíces psicológicas que las promocionaban (2004, 147). De hecho, siguiendo a Coghlan, puede decirse que “La proclamación de las reglas no fue un proceso espontáneo” (2004, 148). Por el contrario tal proclamación siempre se daba después de producirse el hecho que censuraban.

Tuvo que pasar bastante tiempo hasta que la gran expansión del *Dhamma* trajese consigo las primeras transgresiones morales importantes que dieron lugar a la formulación explícita del *Pātimokkha*. No obstante Coghlan observa que “no puede ser inferido que no tener reglas de restricción ética fuese mejor” (2004, 147). Con el tiempo, junto con la ‘visión’ —la comprensión intuitiva de las tesis fundamentales de la doctrina budhista—, las normas morales gozarán del privilegio de ser la garantía de la preservación de la comunidad contemplativa (2004, 147).

Como en otros códigos normativos las normas morales aparecen formuladas en términos negativos. Sin embargo las normas, cuando son adoptadas como guías de nuestras acciones, estimulan acciones motivadas por estados mentales beneficiosos que conllevan consecuencias deseables que están en armonía con los proyectos de vida buena que hemos asumido racionalmente. Por esto, para el budhismo, la adecuación de nuestra conducta a ciertas normas morales no es tanto una cuestión de obligación como de armonía, aptitud que tiene múltiples consecuencias deseables no sólo en el ámbito

---

<sup>15</sup> Este autor traduce el término pali *lobha* por el inglés *attachment*; sólo en este caso traduciremos *lobha* por ‘apego’. Por recomendación de Abraham Vélez de Cea en nuestro trabajo traduciremos *lobha* por ‘avidez’, que es un tipo de deseo. Según este último autor, mientras que el deseo sería el anhelo de obtener algo, el apego haría referencia a una consecuencia de dicho tipo de deseo; el término *lobha* se refiere a la primera cualidad.

contemplativo sino también en el social<sup>16</sup>. Bhikku Bodhi (1999) ha explicado este importante matiz diciendo que esta filosofía:

[...] fundamenta su ética, no en la noción de obediencia, sino en la de armonía. De hecho, los comentarios explican la palabra *sila* a través de otra palabra, *samadhana*, significando “armonía” o “coordinación”. (1999, 41)

También el término *Pātimokkha* hace referencia a otro aspecto muy relevante de la práctica budhista. Una de las obras más prolijas y estudiadas de la literatura pali, el *Visuddhimagga* de Buddhaghosa, ha analizado de forma exhaustiva este término. En esta obra (Vism.I.43) el término es definido como “aquello que libera (*mokkheti*) al que lo protege (*Pāti*), lo guarda, lo pone en libertad (*mocayati*) de los estados de aflictivos”. Según esta concepción la práctica de ciertas normas morales impide al agente incurrir en faltas morales que conllevarían en éstas circunstancias desgraciadas futuras entre las que se encuentran el renacimiento en planos de existencia en los que se sufre mucho, sean éstos infernales, animales, divinos o humanos<sup>17</sup>. En Abhi.S.V se describen tales planos de existencia (*bhūmi*).

El término *Pātimokkha*, utilizado para designar el conjunto de preceptos morales que deben cumplir los monjes, nos ofrece una interesante perspectiva del horizonte soteriológico implicado por la práctica de la moralidad budhista. Por ello en este punto surge la pregunta por el sentido de estas consideraciones soteriológicas dentro del marco de la práctica de la moralidad. De hecho la relevancia del trasfondo soteriológico de la práctica de la moralidad budhista ha sido una cuestión bastante obviada en las reflexiones de los teóricos occidentales que han analizado dicha moralidad.

Abraham Vélez de Cea (2004) ha reflexionado sobre la importancia de las consideraciones soteriológicas en la moralidad budhista en un estudio que muestra que dicha moralidad no puede ser comprendida apelando a un único modelo de teoría ética, a diferencia de lo que parece haber apuntado Damien Keown (1992). Cinco puntos destacamos de la posición del primer autor.

---

<sup>16</sup> A este respecto este autor ha dicho: “En el nivel social los principios de *sila* ayudan a establecer relaciones interpersonales armoniosas, unificando el grueso de miembros constituidos de forma diferente con sus propios intereses y objetivos privados, en un orden social cohesionado donde el conflicto, si bien no completamente eliminado, es al menos reducido” (Bodhi, 1999, 41).

<sup>17</sup> Para una buena introducción a tal concepción soteriológica y cosmológica puede consultarse Juan Arnau (2007).

(i) La teoría de Damien Keown no está justificada en negar la relevancia de los fines aproximados —riqueza, prosperidad, renacer en un destino afortunado, verse libre de enemistad— en la práctica de la moralidad budhista. (ii) Por otra parte no es cierto que en el buddhismo se crea que todos los fines aproximados son contingentes y que el único fin legítimo a ser alcanzado es el fin último del *Nibbāna*. (iii) Como el propio Keown reconoce, no es cierto que hayan dos tipos opuestos de buddhismo, a saber, el karmático y el nirvánico. El primero, prominentemente practicado por los laicos, se preocuparía en la obtención de méritos para obtener unas mejores condiciones futuras para la práctica del *Dhamma*. El segundo, asociado a la práctica monástica, tendría por principal menester alcanzar el *Nibbāna* en esta vida.

(iv) Para evitar esta visión dualista y utilitarista de concebir el buddhismo, no es necesario devaluar los fines aproximados en pos del fin último —el *Nibbāna*. (v) La visión utilitarista del buddhismo mejor puede ser superada a través de la distinción aristotélica entre bienes instrumentales y bienes últimos. Como apunta el propio sistema de ética de la virtud de Aristóteles (2004, 129), en el dominio moral de lo bueno la existencia de fines internos (virtudes morales e intelectuales) no invalida la existencia de fines externos (hones, fortuna, placeres sensoriales y amistad).

Ethan Mills (2004) ha proscrito esta última tesis ‘aristotélica’ de Vélez de Cea por carecer de justificación textual. Sin embargo, como veremos en los próximos apartados, es posible encontrar en los *suttas* alusiones a dos tipos de fines distintos pero relacionados que caben ser obtenidos de la práctica de la moralidad budhista. Como ejemplo de esta pluralidad de fines llama la atención que en el *Pattakammavagga Sutta* del *Anguttara Nikāya* (A.II.69) se enumeren las cuatro felicidades del buen laico budhista que disfruta de los placeres sensoriales, teniendo en cuenta que estos últimos, como a continuación veremos, están considerados entre los principales obstrutores del desarrollo espiritual.

A pesar del *sutta* que hemos citado, creemos justa la posición que defiende que en el buddhismo se establece una clara jerarquía entre los dos tipos de fines de los que habla Vélez de Cea. Así los fines de la prosperidad, la fama o un renacimiento feliz, aunque legítimos, son considerados inferiores al gozo más elevado que supone el logro

del *Nibbāna*. Por tanto, teniendo en cuenta esta última consideración, creemos acertado el principio interpretativo aristotélico introducido por Vélez de Cea.

## 2.2-. *Sīla* como abstención

En el texto de Anuruddhācariya el segundo factor que compone la pureza de la moralidad es *indriyasaṃvarasīla*, término que es traducido por Narada Mahathera como “Disciplina en lo que respecta a la restricción sensorial” (1979, 459). En su comentario a este factor Narada apenas añade a la enumeración de Anuruddhācariya que “Indriyasamvarasīla, la segunda Sīla, tiene que ver con el control de los seis sentidos” (1979, 465). Dos conceptos, pues, deben ser analizados para comprender este segundo factor: (i) el de *saṃvara* (control) y (ii) el de *indriya* (sentidos).

(i) Respecto al concepto de ‘control’ (*saṃvara*) en el diccionario de Nyanatiloka (1980), dependiendo del contexto, aparece traducido como ‘control’ (1980, 299) o como ‘restricción’ (1980, 132). La última traducción aparece en la entrada para la expresión que nos ocupa, *indriya-saṃvara-sīla*. Nyanatiloka coincide con Narada en traducir *saṃvara* por ‘restricción’, de tal forma que para el primero la expresión vendría a significar “moralidad que consiste en la pureza de la restricción de los sentidos” (1980,132).

En el punto 2.1. el término *saṃvara* hacía referencia a la abstención de las conductas nocivas mediante la observancia de los preceptos morales. Según lo expuesto en la clasificación anterior, podemos ver cómo las restricciones propias de las reglas de la comunidad se encuentran dentro de un marco de naturaleza fundamentalmente práctica. Así, como veremos en los apartados 2.3. y 2.4., estas prácticas enfatizan la necesidad de restringir los sentidos y reducir las necesidades materiales de los monjes al mínimo.

(ii) El segundo concepto que cabe analizar es el de *indriya*, que suele traducirse por ‘facultades’. Nyanatiloka explica en su diccionario que “‘facultades’ es un nombre para 22 fenómenos, en parte físicos y en parte mentales, frecuentemente tratados en los *suttas* y también en el *Abhidhamma*” (1980, 129). En la expresión *indriyasaṃvarasīla* el

término *indriya* apunta únicamente al primero de los cinco grupos, el grupo de las ‘seis bases’ (*āyatana*). Estas seis bases no son otra cosa que los cinco sentidos —tacto, olfato, gusto, vista y oído— más la mente, que en la psicología budhista consta como un órgano más.

Lo interesante de lo anterior es que el propio significado de *āyatana* nos da la pista que nos devuelve a las consecuencias éticas, y una vez más soteriológicas, de estas consideraciones psicológicas. El Dr. Tin Mon dice que, además del significado de ‘base’, ‘superficie’ o ‘esfera’ del término *āyatana* (2002, 291), la razón por la que a estas seis bases se les llama así es porque “ellas causan el largo ciclo de las existencias” (1995, 292). Y esta última expresión — ‘ciclo de las existencias’— hace referencia a unos de los conceptos más importantes del budhismo, a saber, el de *saṃsāra*.

Nyanatiloka (1995), en la entrada para la voz de este famoso término pali, lo define de este modo:

*saṃsāra*: ‘ciclo de las existencias’, lit. ‘perpetuo deambular’, es un nombre por el cual es designado el mar de la vida siempre alzándose y decayendo sin descanso, el símbolo de este continuo proceso de siempre una y otra vez nacer, hacerse viejo, sufrir y morir. Presentado de forma más precisa, *saṃsāra* es la cadena no rota de las cinco combinaciones de *khanda*<sup>18</sup>, las cuales, cambiando constantemente de momento a momento, se siguen continuamente una tras otra a través de períodos de tiempo inconcebibles. (1995, 297). [...] De este *saṃsāra*, una sola vida constituye sólo una pequeña y fugaz fracción (1995, 298).

Decimos que el término *saṃsāra* es uno de los conceptos más importantes de la filosofía budhista ya que es el opuesto de *Nibbāna*. En la iconografía budhista tibetana se representa con una gran rueda en la que aparecen los doce vínculos que forman la ‘Ley del Origen Dependiente’ (*paṭiccasamuppādda*). Esta ley postula que una cadena de doce vínculos hace que los seres que sienten permanezcan atados en el eterno ciclo de los renacimientos que es el *saṃsāra*.

Según Nyanatiloka (1995, 327), la principal causa de *saṃsāra* es el deseo (*taṇha*). Estando *taṇha* referido fundamentalmente al deseo de placeres que proceden de los

---

<sup>18</sup> Nyanatiloka (1995, 159) dice que este término se suele traducir por ‘grupos’, ‘agregados’ o ‘categorías’ —de la existencia o del deseo—. En la filosofía budhista con este término se refieren los cinco tipos de fenómenos físicos y mentales que forman ese compuesto que solemos llamar ‘hombre’ o ‘persona’. Estos son: el grupo de la corporalidad (*rūpa-kkhandā*), el de la sensación (*vedanā-kkhandā*), el de la percepción (*saññā-kkhandā*), el de la formación mental (*sankhāra-kkhandā*) y el de la conciencia (*viññāṇa-kkhandā*).

sentidos<sup>19</sup> (*kāma-tarṇha*) (Narada, 1979, 407), se puede comprender cómo la restricción sensorial juega un papel central en la moralidad y la teoría de la salvación budhista. También se puede entender claramente por qué aquellas categorías que no fomentan la restricción sensorial desde esta perspectiva son consideradas inmorales, como demuestran las clasificaciones de las distintas categorías de la filosofía budhista que se encuentran en Abhi.S.VI.

Por último cabe matizar que, como en nuestra tradición, el budhismo también ha reparado en la necesidad del deseo para la acción y para la moral. Por esta razón lo que solemos traducir por ‘deseo’ es la traducción de, o bien *tarṇha*, o bien *chanda*. El primer término siempre se presupone perjudicial. Respecto al segundo de él se dice que es en sí mismo éticamente neutro. Que sea beneficioso o perjudicial dependerá de la voluntad (*cetāna*) que lo acompañe, de forma que si el objetivo hacia el que se encamina es loable el deseo será positivo, mientras que si es digno de reproche, el deseo será negativo.

### **2.3.- *Sīla* y la ética económica**

En su comentario al texto de Anuruddhācariya que trata sobre el tercer factor a desarrollar en la perfección de la moralidad, Narada (1979, 465) apenas añade a la enumeración del primero que la perfección consistente en la purificación del modo de vida (*ājīvapārisuddhisīla*) se refiere a que un monje “no debe actuar de una forma impropia” en lo que concierne al modo de obtener las cosas necesarias para la vida. Sin embargo el término *ājīva* en relación con las normas morales aparece en otro importante lugar del texto que estamos estudiando. En Abhi.S.II. y Abhi.S.VII. aparece en la última de las tres entidades que forman las famosas ‘Abstinencias’ (*virati*) presentes en la perfección de la moralidad (*sīla*) del Noble Óctuple Sendero.

---

<sup>19</sup> Curiosamente dos de estos tres deseos de placeres sensoriales están referidos a posturas epistemológicas: la visión ‘eternalista’ que consiste en disfrutar de los placeres pensando que éstos son imperecederos, y la visión nihilista que consiste en disfrutar de los placeres pensando que todo perece tras la muerte. (Narada, 1975, 407).

La primera de estas ‘abstinencias’ se conoce como la ‘recta palabra’ (*sammāvācā*). Ésta regula los actos verbales mediante cuatro normas básicas: abstenerse de mentir, calumniar y hablar severa y frívolamente. La segunda abstinencia se conoce como la ‘recta acción’ (*sammākammanta*), y regula la acción humana proscribiendo los actos de matar, robar y tener una conducta sexual ilícita. Por último la tercera de estas abstinencias, el ‘recto modo de vida’ (*sammājīva*), se relaciona directamente con la forma correcta de ganarse la vida. En el caso de los laicos éstos deben abstenerse de comerciar con armas, esclavos, intoxicantes, animales destinados a ser sacrificados y veneno.

En este punto surge la pregunta por el modelo ético-económico que el buddhismo nos plantea como arquetípico. En principio en el modelo de moralidad ascética que hasta ahora hemos presentado bien podría dar la sensación de que no tiene cabida la reflexión sobre las cuestiones económicas. Sin embargo una de las cosas que más llama la atención cuando se estudian las escrituras budhistas es la gran imbricación que se da en ellas entre la práctica espiritual y las actividades económicas. Así el modelo económico que suele prescribirse para el practicante laico es claramente parejo a nuestra economía social de mercado, pues el primero aboga claramente por el ahorro y la acumulación de capital mediante el trabajo diligente. Y estos dos valores, como señala Buchanan (citado en Conill, 2004, 31), son algunos de los más característicos de la ética puritana. Por estas razones Gregory Ornatowski (1996) ha caído en la cuenta de que la ética budhista económica no fue inherentemente antagónica del capitalismo y que de hecho comparte muchas similitudes con él.

Juliana Essen (2010) ha destacado dos importantes semejanzas de estos dos modelos económicos. (i) La primera de ellas es que se trata de un modelo basado en las decisiones racionales de un individuo autosuficiente que delibera sobre cómo puede y debe alcanzar el bienestar material. Encontramos evidencia textual de la primera semejanza en el *Vyagghapajja Sutta* (A.VIII.54). Las cuatro condiciones para alcanzar el bienestar que se enumeran son la habilidad del esfuerzo persistente (*utthāna-sampadā*), la de la cautela (*ārakkha-sampadā*), la de las buenas amistades (*kalyāṇamittatā*) y la de una forma de vida equilibrada (*sama-jīvitā*).

(ii) La segunda semejanza de los dos modelos es que la acumulación de capital se permite e incluso en algunos casos se anima a ella. Esta segunda semejanza apunta directamente al principio del cálculo racional de los bienes y su protección mediante la previsión de accidentes —naturales o humanos. Encontramos evidencia textual de lo anterior en el *Singālovāda Sutta* (D.III.180) —*sutta* que suele ser considerado como el *Vinaya* del laico budhista—, donde se habla de los tres principios que tienen que regir la acumulación del capital: diligencia y honestidad en la adquisición de la riqueza, restricción del consumo para acumular más y, por último, reinversión de esta riqueza con el fin de generar más felicidad propia y ajena. También en el *sutta* arriba citado (A.VIII.54) se explica cómo utilizar correctamente la fortuna acumulada como resultado del trabajo diligente, así como la forma de evitar la disipación de las riquezas absteniéndose de las cuatro fuentes principales de dicha disipación —las mujeres, la bebida, el juego y las malas amistades.

Sin embargo a pesar de estas dos semejanzas entre el modelo budhista de la acumulación de capital y nuestra economía social de mercado, Essen ha señalado que las importantes diferencias en las concepciones antropológicas y metafísicas de ambos modelos conllevan modos distintos de concebir el modo apropiado de relacionarse con las riquezas. Por esta razón, si bien el trabajo tendría como fin instrumental el bienestar anímico que se sigue del bienestar material, lo cierto es que en la práctica de la moralidad budhista el trabajo se transforma en una herramienta del desarrollo espiritual (Essen, 2010, 73). Esto es así porque a través del trabajo se acumulan los bienes necesarios —que estudiaremos en el siguiente apartado— para dicho desarrollo espiritual, pero más importante todavía, porque gracias a la acumulación de riqueza el laico provee a la comunidad monástica de los citados bienes. Por esta razón la virtud de la generosidad (*dāna*) es considerada por ciertos autores como Gregory Ornatowski (1996) o la propia Juliana Essen (2010) como la principal virtud del laico.

Aquí es importante incidir en que esta virtud no tiene por objeto exclusivamente a la comunidad monástica. La caridad hacia los pobres también forma parte de esta virtud. Phra Rajavaramuni (citado por Essen, 2010, 76) destaca que esta virtud de *dāna* incluye la preocupación de los laicos por lograr un entorno social más ético. En cualquier caso la idea principal que justifica la importancia de esta virtud es que desarrollándola el laico acumula los méritos necesarios que le asegurarán poder disfrutar de las

condiciones propicias para el desarrollo espiritual. Según Ornatowski (1996), quizá una de las principales razones que explicarían la no aparición del capitalismo en los países de tradición *Theravāda* sea la importancia ético-económica que tuvo este concepto de *dāna*.

Volviendo a las diferencias que Essen señala entre el modelo económico budhista y occidental cabe señalar que, aunque ambos modelos implican la satisfacción del propio interés a través del cálculo racional (Essen, 2010, 72), muy distinta es la concepción de la persona subyace a los mismos. Frente a la concepción atomista del individuo que se mueve por la maximización del propio interés —el modelo del ‘Hombre Económico’—, la concepción budhista de la persona es relacional. El individuo racional, lejos de ser un átomo aislado es una realidad que se comprende en relación a otras entidades, una realidad, en definitiva, interdependiente<sup>20</sup> y carente de substancialidad (*anattā*). En sintonía con estos principios y con otros como los del *kamma* que veremos en el siguiente capítulo, la filosofía budhista postula que las acciones humanas tienen una maraña tan compleja de consecuencias que es difícil calcular el alcance de éstas con exactitud. En este sentido el laico budhista racional<sup>21</sup> arquetípico considera todos los niveles en los que sus acciones repercuten, no limitándose exclusivamente a analizarlas en base a una concepción lineal de la causalidad que sólo atiende a la consecución de los fines propuestos.

En estrecha relación con esta concepción de la persona que hemos esbozado surge uno de los principios más importantes de la ética económica budhista, a saber, el del no apego a la riqueza. Según este principio la riqueza y los bienes que uno posee deben ser algo que es necesario conseguir para satisfacer las necesidades, pero al cual no debemos aferrarnos codiciosamente. Tal principio es fundamental para contravenir las consecuencias contraproducentes a las que podría llevar una ética del ahorro que promueve una rigurosa austeridad en lo que concierne al consumo, lo cual podría

---

<sup>20</sup> Este concepto de budhista de la interdependencia que se expresa en la conocida ‘Ley del Origen Dependiente’ (*paṭiccasamuppāda*) ha constituido la piedra de toque que ha servido para fundamentar las distintas acciones de intervención social del movimiento llamado ‘Buddhismo Comprometido’ surgido en los 80. La defensa de los derechos humanos, la Bioética y la concienciación ecológica han sido algunas de las preocupaciones de los teóricos y activistas sociales de este movimiento. Una buena introducción a la filosofía de este movimiento la podemos encontrar en Keown (2005).

<sup>21</sup> Jesús Conill (2004, 274), desde una perspectiva ético-económica distinta, también ha hecho notar la necesidad de revisar la racionalidad del modelo *homo oeconomicus* que ha descuidado los supuestos éticos de la economía.

conllevar un fuerte apego a tales riquezas. Por esta razón dice Dharmasiri (1989, 75) que, aunque en la ética budhista sea lícito acumular como previsión, acumular riqueza y comida por codicia es tan abyecto como su derroche.

Este principio del no apego a la riqueza es de los que más justifican la idea de Ornatowski (1996, 201) de que la ética económica de los monjes y la de los laicos comparten el mismo principio. Essen (2010, 76) por su parte señala dos consecuencias de este principio. Por una parte, este no apego a las riquezas sirve al objetivo epistemológico de comprender la insubstancialidad inherente a nuestra personalidad. Por otra sirve al objetivo práctico de desarrollar dos virtudes fundamentales de la ética budhista: la virtud de la generosidad y la de la compasión por los que no tienen los medios básicos de subsistencia.

Esta tendencia a la austeridad no está reñida, no obstante, con la idea de que ciertos bienes son imprescindibles para poder llevar una vida propiamente humana. Más bien hace referencia a la necesidad de mantener un consumo razonable y moderado entre los extremos de la pobreza o el derroche (Essen, 2010, 76), los cuales imposibilitan el desarrollo espiritual. De ahí que también el Buddha cayese en la cuenta de la necesidad de regímenes políticos que satisficieran estos mínimos de justicia distributiva básicos para desarrollar una vida propiamente humana. Esto último va a ser el tema fundamental del siguiente apartado.

#### **2.4.- *Sīla* y la justicia distributiva**

La ‘Perfección en lo que concierne a los cuatro requisitos’ (*paccayasannissitasīla*) es el último estadio a desarrollar en la ‘Pureza de la Moralidad’. En palabras de Narada (1979, 465), “la cuarta *sīla*, tiene que ver con el uso desinteresado de la ropa, la limosna, el alojamiento y la medicina”. Buddhaghosa por su parte (Vism.I.85) introduce un elemento interesante en su explicación de cómo deben usarse estos cuatro requisitos. Según este autor para desarrollar una buena actitud ante estas necesidades básicas de la vida humana cabe reflexionar sobre éstas de tal forma que hagamos de ellas un uso

sabio<sup>22</sup>. De esta forma el monje se prevendrá de los excesos, preocupaciones y obstáculos al desarrollo espiritual que conlleva el no reflexionar adecuadamente sobre la función puramente instrumental que estas necesidades básicas tienen en la vida contemplativa. En general la virtud que cabe ser desarrollada sigue siendo la del no apego a los bienes materiales.

Estos cuatro requisitos han tenido una gran relevancia en la tradición budhista, tanto a nivel teórico como histórico. La importancia de que los regímenes políticos cubran las necesidades más básicas de sus ciudadanos esboza una concepción de la justicia distributiva y social presente en algunos importantes *suttas* del Canon Pali. Hay *suttas* en los que el Buddha aparece elogiando a un rey que promulgó leyes para que todos los habitantes de su reino pudiesen tener un hogar. Por otra parte en lo que respecta al requisito de la medicina, la asistencia médica universal fue una de las reformas más notorias que aparecen en los *Edictos del Rey Aśoka* (E.R.II.). Este rey, además, diseñó un programa de obras públicas (E.R.II) como la plantación de frutales y la construcción de pozos para garantizar el derecho al sustento y la abolición de la pobreza extrema.

Aquí creemos necesario matizar la posición del budhismo respecto a la cuestión de la pobreza. Mavis Fenn (1996) ha destacado que en los *suttas* budhistas pueden encontrarse dos sentidos muy distintos de ‘pobreza’. Un sentido del término se correspondería con el ideal monástico de la simplicidad. La pobreza voluntaria sería una virtud a ser desarrollada por los monjes. Pero otro sentido tendría que ver con lo que esta autora ha dado en llamar ‘pobreza como privación’. Este segundo tipo de pobreza es el que impide al individuo “participar completamente en la vida de la comunidad” y que “resulta en la deshumanización” (1996, 99).

El análisis de la naturaleza de este tipo de pobreza, sus causas y sus indeseables consecuencias es llevado a cabo en varios *suttas*. Por ejemplo en el *Cakkavatti-Sīhanāda Sutta* (D.III.58) lejos de elogiar la pobreza como modelo de vida del laico ya

---

<sup>22</sup> Original y con importantes consecuencias éticas, sociales y económicas consideramos esta propuesta de introducir la racionalidad en la administración y gestión de las necesidades básicas. Essen (2010) ha analizado en términos de sostenibilidad económica las implicaciones deseables, tanto a nivel social como medioambiental, de este y otros principios filosóficos budhistas como el de interdependencia, autosuficiencia o caridad. Su estudio está basado en dos programas de intervención económica surgidos en Tailandia a raíz de una crisis económica que empezó aproximadamente en 1997.

que ésta sería un extremo a ser evitado, se enumeran los sufrimientos a los que se ven sometidos los pobres. Entre éstos se encuentran los sufrimientos de no tener riqueza propia y vivir de préstamos, de ser forzado a pagar e incluso de ser perseguido o encarcelado por los impagos.

Por lo anterior, como ya hemos indicado más arriba, la tradición budhista desde ya el propio Buddha señaló la necesidad de que los regímenes políticos mantuviesen unos principios mínimos de justicia distributiva. Una prueba de este modelo de justicia social la encontramos en un *sutta* del *Dīgha Nikāya*, el *Kutandanta Sutta*, donde el Buddha aparece elogiando al rey Mahavijita porque ante el aumento de robos, en lugar de proceder a encarcelamientos y ejecuciones masivas, proveyó a sus súbditos de los medios económicos oportunos para mejorar sus vidas. En otro *sutta* (S.I.58), el Buddha ensalza al rey Seri por haber creado impuestos para los más ricos con el fin de poder repartir los beneficios entre los pobres y crear una sociedad más equitativa (*sama*). En este *sutta*, entre otras cosas, se enumeran las ‘cuatro bases del servicio popular de un rey’. Estas son: la distribución de las riquezas (*dāna saṃvibhāga*) entre los necesitados, tener un habla amable, una conducta sagaz y un sentido del bien común. El último principio fue de especial importancia en el proyecto político y personalidad de Aśoka. Encontramos evidencia de este espíritu paternalista y utilitarista que concibe la política como un medio para promover la felicidad de los ciudadanos en edictos como E.R.VI. donde Aśoka sentencia:

8. [...] hay una cosa que pienso debe ser hecha por mí: el bien de todas las gentes.
9. Y de ella es a su vez raíz el ejercicio del poder y la atención a los asuntos públicos.
- [...] 11. Y todo lo que realizo, es para esto: para lograr carecer de deudas ante los seres; aquí procuro su felicidad y ojalá alcancen el cielo en la otra vida. (E.R.VI)

Como último ejemplo cabe citar el *Cakkavatti-Sīhanāda Sutta* (D.III.58), que ahonda en la necesidad que tiene un gobernador de mantener una distribución de las riquezas (*dhana saṃvibhāga*) mínima que evite la pobreza extrema y las consecuencias perniciosas tanto a nivel moral como social que se siguen de la misma. En palabras del propio Buddha,

Como resultado de no haber sido acumulados los bienes entre aquellos que están desposeídos, la pobreza llega a extenderse. De la pobreza que ha llegado a extenderse, el robo, [...] la violencia, [...] el asesinato, [...] el mentir, [...] el habla malévolas, [...] el adulterio, [...] el incesto, hasta que finalmente la falta de respeto

por los padres, el amor filial, la observancia religiosa y la falta de consideración por el gobernador resultará. (D.III.58)

A la luz de los *suttas* que hemos mencionado como representativos de la concepción de la justicia distributiva que el buddhismo presenta, nos hacemos la siguiente pregunta: esta justicia distributiva ¿se defiende por cuestiones pragmáticas como el mantenimiento del orden social? Aunque desde luego la sólida defensa del buddhismo de una justicia distributiva mínima se hace por cuestiones de pragmatismo social, sería un error reducir la citada defensa a estas últimas. Más bien habría que pensar que, por encima de la importancia de mantener el orden social se alza una concepción de la naturaleza humana y de un fin de la misma que sería importante desarrollar. Frente al pleno desarrollo de las facultades propias de la naturaleza humana se encontraría una vida degenerada que lleva a los seres humanos a “adquirir una conciencia animal los unos con los otros” (D.III.58), es decir, a tratarse como animales y no como las personas que son.

En conclusión, podemos encontrar en la concepción de la justicia social buddhista las bases para una justicia distributiva que podría acercarse al ‘enfoque de las capacidades’ de Nussbaum y Sen<sup>23</sup>. Como en el caso de estos últimos, el buddhismo abogaría por modelos de justicia social que garantizaran los bienes materiales necesarios para desarrollar las potencialidades características del ser humano. En definitiva, un modelo que considera que, como ha dicho Maria Vanden Eyden sintetizando la posición de Nussbaum,

[...] no respetamos esas capacidades si desatendemos la necesidad que éstas tienen de recursos, o negamos que la privación o la deformación social de las preferencias pueden privar a los seres humanos de la prosperidad. (2004, 53)

## **2.5.- Problemas y paradojas de este modelo de justicia económica y social**

El buddhismo aboga por una ética económica afín al principio de la acumulación de capital propio de nuestra economía social de mercado y tiene una

---

<sup>23</sup> Maria Vanden Eyden (2004) ha desarrollado este paralelismo entre la enumeración de las capacidades básicas que Nussbaum presenta y el compromiso con los derechos humanos que un grupo de autores buddhistas mantuvo en un manifiesto conocido como “la Declaración de la Interdependencia”.

concepción de la justicia distributiva que recuerda a la propuesta de Nussbaum y Sen. Sin embargo estos modelos no están exentos de ciertos problemas y paradojas. Tales problemas se siguen a su vez no tanto del contenido teórico de los *suttas* como de la propia historia de la relación buddhismo-Estado. A continuación nos proponemos señalar la complejidad de algunos de estos problemas, proponiendo ciertas soluciones cuando se crea oportuno.

El primero de estos problemas ha sido señalado por Ornatowski (1996) en los siguientes términos:

Las bases de la igualdad económica y la justicia distributiva fueron tratadas en la ética buddhista económica fundamentalmente a través de las ideas del karma, la generosidad religiosa (*dāna*), y la compasión (*karuṇā*) y se centró menos en cambiar el conjunto existente de la distribución de la riqueza, que en cultivar la actitud ética adecuada hacia la riqueza y la generosidad. (1996, 199)

Como hemos visto, en varios *suttas* del Canon Pali el Buddha aparece aconsejando y elogiando a reyes que tomaron medidas equitativas en lo que respecta a la justicia distributiva. Sin embargo no parece que estas propuestas de reforma social dieran lugar a un cuerpo teórico bien articulado, como sí que ocurre en otros aspectos de la filosofía buddhista. De hecho la reflexión sobre estas temáticas es bastante escasa además de fragmentaria y poco articulada en comparación con otras temáticas que se tratan en los *suttas*.

Una de las interpretaciones clásicas de este problema es que la preocupación fundamental en el buddhismo *Theravāda* era alcanzar la propia salvación, a diferencia del *Mahayāna* que sí que ha mantenido un interés más activo en mejorar las condiciones de este mundo. Dado que en el buddhismo *Theravāda* la salvación se define por negación de lo que constituye el mundo condicionado del *saṃsāra* en el que se incluyen entre otros los ámbitos de lo político y lo económico, no es de extrañar que el modo de vida más perfecto se conciba al margen de estas actividades hasta el punto de menospreciarlas y verlas como un peligro para la autosuficiencia del monje.

Parece que esta actitud señalada hacia las cuestiones digamos ‘mundanas’ se materializó en los países de tradición *Theravāda* en una forma no intervencionista de

relacionarse con los asuntos del Estado<sup>24</sup>. Esta política no intervencionista además se veía reforzada por el concepto del *kamma*. Así las injusticias sociales y desigualdades económicas que los individuos de una sociedad sufrían eran consideradas como frutos de la ley inexorable del *kamma*, es decir, consecuencias de sus malas acciones pasadas, más que de un sistema político injusto<sup>25</sup>. Considerando de este modo que, de hecho, “la justicia social ya había sido alcanzada” (Ornatowski, 1996, 204) debido a la acción del *kamma*, intervenir en la organización económica tan sólo produciría más *kamma* potencial.

Pero esta relación Estado-Religión contuvo una evidente paradoja, también presente en los *suttas*, pues los modelos patriarcales o en el mejor de los casos paternalistas que convivían e incluso patrocinaban a las comunidades religiosas, para nada estaban regidos por el modelo de sociedad ideal que representaban dichas comunidades. Mientras que por lo general el Buddha instaba a los reyes a emprender políticas paternalistas, por otra parte, mantenía claramente que la forma más justa y ética de gobierno era una de corte democrático. De hecho en uno de sus últimos discursos públicos, recogidos en el *Mahāparinibbānasutta* (D.II.72), el Buddha proclamó que el modelo que debía regir a la comunidad monástica era el de la democracia parlamentaria de la vecina república de Vajji, así como el modelo que dicha comunidad no debía seguir, a saber, los reinados de Kosala y Magadha, liderados por un solo hombre.

En este contexto, el Buddha preguntó al principal ministro de Magadha, nación que quería hacer la guerra a Vajji, si esta última mantenía las ‘Siete condiciones para el bienestar de una nación’ que hacen a una nación prosperar. Entre estas condiciones se

---

<sup>24</sup> Es importante destacar que Aśoka no siguió esta línea con su filosofía de ganar este mundo y el otro (E.R.VII), y de proporcionar a sus súbditos la felicidad en este mundo (E.R.VI).

<sup>25</sup> Fenn (1996, 102) ha reparado en el hecho de que, contrariamente a esta posición común sobre las causas de las desigualdades que estamos viendo, no es correcto asumir que todos los casos de pobreza puedan ser atribuidos al *kamma*. A nuestro juicio un resquicio exegético que podría explicar la posición anterior sería el concepto ‘acción por esfuerzo de otro’ que aparece en algunos *suttas*. Según esta idea algunos acontecimientos que experimentamos no son consecuencias de nuestras propias acciones sino de las de otros. El típico caso que se alude para explicar este concepto (Silananda, 2003) es la rotura del dedo pulgar de un pie que sufrió el Buddha como consecuencia de la piedra que le lanzó su primo hermano y eterno enemigo, Devadatta. Aplicando tal concepto de ‘acción por el esfuerzo de otro’ al caso de la pobreza, sí que podríamos decir que hay situaciones en las que no cabe responsabilizar al individuo de su propia pobreza. Con ello se podría centrar el análisis en los factores ‘externos’ que contribuyen a tales desigualdades —como un régimen político injusto—, así como en los medios oportunos que podrían tomarse para rectificarlos. A este último efecto las medidas que el Buddha recomienda en los *suttas* que hemos comentado en el anterior apartado nos parecen de sumo interés.

encuentran la celebración regular de asambleas y encuentros en los que se atiendan los asuntos pacíficamente y en concordia, así como la necesidad de respetar las constituciones antiguas y consultar en los asuntos importantes a los más ancianos, sabios y experimentados. Estas condiciones, a su vez, serán propuestas por el Buddha como válidas para la prosperidad de a la comunidad monástica.

En concordancia con el modelo republicano de Vaiji y como antítesis a los modelos autocráticos de las monarquías, el Buddha negó una forma de comunidad regida por los mandatos de un solo monje<sup>26</sup>. Para mantener este principio democrático promulgó que, a la hora de tomar decisiones que afectaran a toda la comunidad, se debían celebrar asambleas. En éstas los monjes más experimentados deliberaban sobre las acciones que la comunidad en su conjunto debía tomar. La exigencia de unanimidad era tal que, si un solo monje discrepaba, la comunidad no emprendía tal acción (Dharmasiri, 1989, 81).

Además, dictó medidas concretas para generar y mantener la armonía social, el compartimiento de los bienes, la prohibición de tener dinero, oro y plata o el establecimiento de juicios justos y con garantías—en el caso del incumplimiento de las normas monásticas— en los que no se juzgaba al acusado si éste no estaba presente en el juicio. Otra de las medidas radicales en relación a las prácticas tradicionales de la India que introdujo el Buddha, fue la inclusión de las clases más bajas<sup>27</sup> y de las mujeres(\*) en la comunidad espiritual.

---

<sup>26</sup> En otro importante *sutta*, el Buddha explica el surgimiento de un líder electo por las gentes que están indignadas —sentimiento que éstas invitan a aquel a que comparta—por una situación social decadente. Este líder es legítimo en tanto que ha sido elegido por las gentes debido a sus buenas capacidades para la labor que se le asigna. El nombre que se le asigna es *Mahā Sammata*, que literalmente significa “el Gran Electo”. De esta forma se puede ver que el buddhismo tiene una visión contractualista de la legitimidad del ejercicio del político.

<sup>27</sup> En el *Aggāñña Sutta* (M.I.90) se afirma que gentes de todas las clases sociales pueden entrar a formar parte de la orden monástica y alcanzar la iluminación. Para ello da dos argumentos. El primero de ellos es que, ante la ley moral, todos los seres son completamente iguales, es decir, que quien obra mal sufrirá las consecuencias de su acción indistintamente de la casta a la que pertenezca. El segundo es que todos los seres por igual tienen la capacidad de alcanzar el logro espiritual más elevado. Además en otro *sutta* (M.I.97) el Buddha refuta los siete argumentos que la casta de los brahmanes daba para justificar su sistema de castas tradicional.

(\*) La orden monástica femenina fue fundada cinco años después de la Iluminación del Buddha, es decir, poco después de su magisterio. Sostenemos nuestra afirmación a partir de la información contenida en el trabajo de Harvey (2000, 383), quien alude a su vez a distintos textos del *Tipiṭaka* y a otros estudiosos contemporáneos. Cabe decir a este respecto que la inclusión de mujeres en la orden monástica fue una innovación enteramente budhista; en el Jainismo ya se había dado tal inclusión y hay evidencia de que

Es difícil encontrar razones de peso que nos permitan comprender esta contradicción democracia-despotismo que rigió las posiciones políticas del Buddha. Dharmasiri (1989, 76) nos ofrece una interesante interpretación de este hecho.

El Buddha mantuvo que el tipo ideal de distribución económica era la propiedad comunal, y el tipo ideal de institución política era el sistema democrático de gobierno. Pero desafortunadamente él creía que ambas eran demasiado idealistas para el hombre común, porque las dos presuponían la necesidad de la existencia de una sociedad altamente desarrollada espiritual e intelectualmente donde la codicia, el odio y la ignorancia no existieran. En realidad, el Buddha tuvo éxito en realizar a nivel práctico la verdad de esta posibilidad cuando estableció la Orden de los Monjes (*sangha*) que es completamente equitativa en la distribución económica y democrática en la constitución política. (1989, 46)

---

en aquella época, aunque poco frecuentes, habían casos de mujeres ascetas y dedicadas al debate (Harvey, 2000, 383-384).

### *Capítulo 3*

#### *La dimensión interna de la moralidad: Sīla como perfección moral*

En el capítulo anterior hemos estudiado el fenómeno de la moralidad en su 'dimensión externa' (Bodhi, 1990, 3). Como hemos visto, el término pali *sīla* connota una amplia gama de normas y prácticas bien definidas que regulan la totalidad de aspectos de la vida del practicante budhista. Sin embargo para el discípulo en entrenamiento tan relevante o incluso más que el aspecto externo de la acción es el aspecto interior de la misma, ya que éste revela en qué punto se encuentra dentro de este proceso de transformación interior que tiene a las normas y prácticas morales como preliminares. Casi podría decirse que el sentido profundo del cumplimiento incondicional de las normas morales proviene de la transformación del carácter que las mismas provocan en el agente moral.

Por todo lo anterior en este capítulo vamos a tratar de explicar lo que Bhikku Bodhi ha dado en llamar 'la dimensión interna' de la moralidad consistente en esta purificación del carácter a la que hemos aludido (1990, 3). Esta dimensión apunta directamente al segundo sentido de *sīla* como sinónimo de "buen carácter" (1990, 3). En palabras de este autor norteamericano:

En este segundo sentido *sīla* es la pureza moral, la purificación interior del carácter que resulta de una vida consistentemente moldeada sobre principios morales. Este aspecto de *sīla* pone el énfasis en lo subjetivo, la parte motivacional de la acción. No mira hacia el acto externo en sí mismo, sino hacia la rectitud de la mente de la cual la buena conducta siempre surge. (Bodhi, 1990, 3)

Debido a esto último, es fundamental comprender cuál es el proceso mediante el cual se produce esa transformación del carácter que lleva al discípulo a actuar de una forma pura ya en el origen de la propia acción. Para entender tal transformación nos vemos

obligados a atender a la concepción budhista de la conciencia, ya que según esta concepción tal transformación se produce por un cambio en los tipos de conciencias que motivan nuestras acciones. De ello trataremos en el apartado 3.1. En el apartado 3.2. analizaremos la importancia de la voluntad en la filosofía budhista para finalmente, en el apartado 3.3., ver el lugar de la meditación en el cultivo de las virtudes budhistas.

### 3.1. Fenomenología de la conciencia moral

Los dos primeros capítulos del *Abhidhammatta Saṅgaha* están íntegramente dedicados a dar una descripción fenomenológica de la conciencia (*citta*) y los factores mentales (*cetasika*). Como Narada Mahathera comenta (1979, 24), en la psicología budhista no se distingue entre nuestros términos castellanos ‘conciencia’ o ‘mente’. Dependiendo de los contextos nos podemos encontrar con los términos *citta*, *ceta*, *cittuppāda*, *nāma*, *mana* o *viññāṇa*, pero el término más genérico y frecuente es el de *citta*. La concepción de la conciencia que se presenta es intencional, es decir, dirigida a un objeto. Así este término es definido como “eso que es consciente [...] de un objeto” (Narada, 1979, 24).

El término pali procede de *citi*, que significa conocer. En el comentario de Bhikku Bodhi (en Bhikku Bodhi *et. al.*, 1999, 27) se expone una clásica explicación de este concepto desde tres perspectivas. (i) Desde la primera perspectiva, se explica *citta* en tanto que ‘agente’; en este sentido se dice que es aquello que conoce un objeto. (ii) En tanto que ‘instrumento’ es “aquello por medio del cual los factores mentales acompañantes conocen el objeto” (1999, 27). Por último (iii) en tanto que ‘actividad’, *citta* refiere a tal proceso de conocer un objeto. Ésta última, según Bhikku Bodhi, es la que mejor define lo que realmente es *citta*, concepto que aquí traducimos por ‘conciencia’.

Dependiendo de qué naturaleza tengan, las conciencias pueden ser de cuatro tipos: beneficiosas (*kusala*), perjudiciales (*akusala*), resultantes (*vipāka*) o funcionales (*kiriya*). Se pueden llegar a encontrar 89 tipos distintos de conciencias clasificadas en cuatro planos, el del ‘mundo del deseo’ (*kama loka*), el de la ‘materia sutil’ (*rupa loka*),

el ‘plano inmaterial’ (*arupa loka*) y el ‘supramundano’ (*lokuttara*). Por las características de nuestra investigación, nos vamos a centrar en las dos primeras conciencias arriba citadas pertenecientes al ‘mundo del deseo’ (*kama loka*), ya que son los dos tipos de conciencias con más relevancia moral.

En la fenomenología psicológica del *Abhidhamma* el criterio que se utiliza para catalogar de moral o inmoral a una acción es el tipo de motivación que ha llevado a la misma. Si está motivada por estados mentales beneficiosos (*kusala*) la acción será moral, mientras que si está motivada por estados mentales perjudiciales (*akusala*) será inmoral.

La primera pregunta que surge aquí es ¿qué se entiende por beneficioso (*kusala*) y qué se entiende por perjudicial<sup>28</sup>(*akusala*)? En este punto Narada (1979, 35) acude al *Atthasālinī*, un clásico comentario de la literatura pali. Este texto establece cuatro significados etimológicos para el término *kusala*. El denominador común a todos ellos es que el término hace referencia a la virtud de estos tipos de conciencias para erradicar o reducir el vicio. En este sentido en las traducciones inglesas aparece como *skilful*, es decir, diestro o hábil<sup>29</sup>, para reducir el vicio, se entiende. Además de este sentido etimológico, en el citado texto se dice que, entre otros, el término tiene las connotaciones de ‘saludable’, ‘sin falta’ y ‘productor de resultados felices’. A partir de la negación de todas las anteriores cualidades y connotaciones, obtenemos el significado del término pali *akusala*, referido al tipo de conciencias que son consideradas perjudiciales.

Ya sabemos qué se entiende por beneficioso y perjudicial en esta perspectiva, ahora bien, ¿en virtud de qué criterio se consideran ciertos tipos de conciencias perjudiciales o beneficiosas? La respuesta es que el criterio para asignar lo beneficioso o lo perjudicial de un determinado tipo de conciencia es el tipo de raíz que se encuentra sobre la base de la misma. Hay seis tipos de raíces (*mūla*) de las conciencias, tres perjudiciales y tres beneficiosas, siendo todas ellas factores mentales (*cetasika*).

---

<sup>28</sup> Utilizamos ‘beneficioso’ y ‘perjudicial’ para referirnos a los términos pali *kusala* y *akusala* siguiendo a Vélez de Cea y Solé-Leris (1999).

<sup>29</sup> En correspondencia personal, Vélez de Cea me transmitió que “*Kusala* originalmente hace referencia a una hierba que requería cierto arte para ser arrancada sin cortarse”. De ahí la connotación de ‘habilidad’ o ‘destreza’ de este término.

Según los comentarios los factores mentales (*cetasika*) son estados que aparecen junto a una conciencia (*citta*) determinada. Hay 52 en total. Para explicar la diferencia entre *citta* y *cetasika*, Barendregt (2006, 6) ha utilizado el siguiente símil: si las conciencias fueran átomos, los factores mentales serían las partículas elementales. Este autor dice que los factores mentales son los que ‘colorean’ a la pura conciencia, la cual estaría totalmente indeterminada sin éstos. Así cada *citta* está formada por, al menos, siete factores mentales llamados ‘universales’ (*sabbacittasādhāraṇā*). Junto con estos siete, pueden aparecer, dependiendo de los casos, otros 45 factores mentales divididos en seis ‘particulares’ (*pakiṇṇakā*), 25 ‘hermosos’ (*sobhanasādhāraṇā*) o 14 ‘perjudiciales’ (*akusala*). Pues bien, las raíces perjudiciales de las conciencias que hemos citado son tres de estos últimos.

La primera raíz es *lobha*. Según Narada (1979, 31), este término puede traducirse como ‘codicia’, ‘avaricia’ o ‘deseo’. Vélez de Cea, *et. al.* (1999, xxv) lo traducen como ‘avidez’, que sería un tipo de deseo, más que el deseo en sí mismo que sería *taṇha*. La segunda raíz es *dosa* o *paṭigha*. El primer término suele traducirse por ‘enfado’; el segundo por ‘odio’ o ‘aversión’. La tercera y última raíz es *moha*, que suele traducirse por ignorancia. Este término pali se relaciona con aquello que nubla un objeto y ciega la mente. Narada (1979, 31) y Nyanaponika (1999, xv) coinciden en considerar a la ignorancia como la causa más profunda del mal. La explicación psicológica de esta posición es que tanto el enfado como la avidez necesitan de este factor mental para aparecer, sin que éste, a su vez, necesite de ningún otro.

Cada uno de los tres factores mentales perjudiciales que hemos visto tiene un factor mental que se le contrapone y que actúa como antídoto. Hay, por tanto, tres factores mentales que son la fuente de las acciones beneficiosas (*kusala*) y de la moralidad: la no-avidez (*alobha*), el no-enfado (*adosa*) y la no-ignorancia (*amoha*). Formulados en términos positivos las tres raíces de la moralidad serían la generosidad (*dāna*), el amor benevolente (*mettā*) y el conocimiento (*ñāṇa*) o sabiduría (*paññā*).

Para comprender mejor el poder explicativo del modelo psicológico que hemos presentado anteriormente vamos a analizar una norma moral en términos estrictamente psicológicos.

No debería ningún monje intencionalmente privar a un ser humano de la vida o ver las cosas de tal forma que sea el que le traiga el cuchillo<sup>30</sup>, o elogie la muerte, o incite [a alguien] a la muerte diciendo ‘Mi buen hombre, ¿que necesidad tienes de esta vida mala, difícil? La muerte sería mejor para ti que la vida’ – o quien elogie deliberadamente y a propósito de varias formas la muerte o incite a alguien a la muerte: él será también alguien que es rechazado, él no está en comunión. (Vin.iii.72, citado en Keown, 2005, 108)

La cita anterior se corresponde con la proclamación de la tercera de las cuatro normas llamadas *pārājika*, normas cuyo quebrantamiento suponían la expulsión de la Comunidad (*sangha*). La norma en cuestión se proclamó cuando el Buddha se enteró de que 60 monjes habían acudido a un asceta de otra secta para que les quitase la vida. Desde el sistema de factores mentales (*cetasikas*) y conciencias (*cittas*) que hemos visto en el anterior apartado, este episodio que hemos citado puede comprenderse claramente.

La acción llevada a cabo por el asceta que puso fin a la vida de los monjes bien puede ser un ejemplo de la conciencia número diez. Esta conciencia tiene las siguientes características (Abhi.S.I.): tiene como raíz al odio, está acompañada de displacer y surge de forma inducida. El ejemplo que presenta Narada (1979, 38) del tipo de acción en el que interviene esta conciencia es el siguiente: “Con odio, uno mata a otra persona premeditadamente”.

Respecto a lo anterior se podría objetar que el asceta mató a los monjes movido por la compasión o el amor que sintió hacia ellos. Ellos querían poner fin a sus vidas y él actuó sólo como catalizador de sus deseos. Sin embargo, como señala Narada (1979, 38) y desarrolla U Silananda (2003, 68-69), desde la psicología budhista se considera que es imposible matar por compasión, pues en el momento mismo de llevar a cabo la acción siempre se da una conciencia motivada por el factor mental del enojo (*dosa*) o la aversión (*paṭigha*). Estos factores mentales son contrarios al amor, siendo por tanto imposible que ambos se den a la vez pues la psicología budhista tiene como principio que los factores mentales contrapuestos no pueden ocurrir juntos.

---

<sup>30</sup> Traducimos por ‘el que le traiga el cuchillo’ la expresión pali que Keown (2005, 108) traduce al inglés como “knife-bringer”. Según Keown (2005, 110) esta expresión hace referencia a “aquellos que prestan asistencia a otros en poner fin a sus vidas”. La proclamación de este precepto surgió dentro de un contexto muy interesante para ciertos debates contemporáneos en torno a la cuestión de la eutanasia y el suicidio asistido. Este trabajo de Keown que hemos citado constituye una buena introducción a los principales temas que se están trabajando en la bioética budhista.

### 3.2.- La voluntad

Para el buddhismo acogerse a la virtud o al vicio es un acto plenamente voluntario, para nada fruto del azar. En la psicología buddhista lo que se suele traducir por ‘voluntad’ son los términos pali *cetanā* o *sankhāra*, un concepto fundamental para comprender la relación entre las normas morales y la purificación del carácter que generan. Según Bhikku Bodhi (1990, 4)

El medio que conecta las dos dimensiones de *silā*, facilitando la traslación del comportamiento externo a la pureza interior, es la volición o *cetana*. La volición es un factor mental común siempre que tiene lugar la experiencia. Un concomitante universal de cada acto de conciencia. Es el acto que hace a la experiencia teleológica, es decir, orientada hacia un objetivo, dado que su función específica es dirigir sus factores asociados hacia la consecución de un fin particular. (1990, 4)

En nuestro texto, encontramos por primera vez el término en el capítulo II. En este caso la volición aparece bajo la rúbrica de *cetanā*, dentro de la categoría de los factores mentales universales (*sabbacittasādhāranā*), es decir, de aquellos factores mentales que se dan siempre que surge un tipo de conciencia dada. En su comentario al texto de Anuruddhācariya, Narada comenta (1979, 107) que, igual que el término pali que traducimos por conciencia (*citta*), el término *cetanā* proviene de la raíz *cit*, que vendría a significar ‘pensar’.

La función básica de *cetanā* es coordinar los estados mentales asociados a ella sobre un determinado objeto de conciencia (Narada, 1979, 107), pudiendo ser esta conciencia cualquiera de los 89 tipos que establece la psicología buddhista (U Silananda, 2003, 279). De esta forma regula su propia función así como la función de las conciencias y factores mentales asociados a ella. En los textos clásicos este factor se compara a un carpintero que cumple con sus deberes además de regular el trabajo de los demás trabajadores (Narada, 1979, 107).

### 3.2.1.- *La voluntad y sus consecuencias en la acción*

Debido a esta función regulativa que hemos dicho es característica de *cetanā*, se dice que ésta determina decisivamente la acción. De hecho ya el propio Buddha reparó sobre esta imbricada relación entre la acción (*kamma*) y la volición (*cetanā*) en un conocido *sutta* en el que equiparó estos términos en una de las frases más célebres de toda la literatura budhista que reza así: “O monjes, es la volición lo que llamo *kamma* [acción]”. Lo cual nos lleva a analizar el popular concepto del *karma* —en sánscrito— o *kamma* —en pali.

*Kamma*: ‘acción’, correctamente hablando denota las voliciones beneficiosas y perjudiciales (*kusala-* y *akusala-cetanā*) y sus factores mentales concomitantes, causando el renacer y dando forma al destino de los seres. Estas voliciones kármicas (*kamma cetanā*) llegan a manifestarse por el cuerpo (*kāya-kamma*), la palabra (*vacī-kamma*) y la mente (*mano-kamma*). (Nyanatiloka, 1980, 149)

Como U Silananda (1999, 3) ha advertido, lo que popularmente se considera *kamma* es en realidad esta *cetanā*, pues este es el factor que se encuentra detrás de toda acción. Actuamos a través del cuerpo, la palabra o la mente porque queremos. Siempre que realizamos una acción, un tipo de esfuerzo mental relacionado con la voluntad tiene lugar. Por esta razón se dice que las consecuencias de las acciones son el resultado de nuestra voluntad.

Esta última idea de la necesidad de experimentar las consecuencias de nuestras decisiones es la que ha llevado a la creencia popular de que nuestras circunstancias actuales son nuestro *karma*, es decir, los resultados de nuestras acciones. Pero esto es impreciso ya que, estrictamente hablando, el *kamma* no es el resultado de la acción sino la causa de la misma (U Silananda, 2003, 273). Lo anterior es importante ya que va contra la concepción que del *karma* se tiene popularmente incluso en muchos países budhistas (Vélez de Cea, 2004, 127). Según esta concepción, todas las circunstancias vitales en las que una persona se puede encontrar son su *karma*, es decir, el resultado de sus acciones pasadas (2004, 127).

Pero contrariamente a estas posiciones, tanto en los *suttas* como en nuestro texto, encontramos clasificaciones que niegan la validez de la concepción popular del *karma*.

En el caso de los *suttas*, en el *Sivaka Sutta* (S.IV.230) se afirma que es falso mantener que “cualquier cosa que una persona experimente, sea placentera o dolorosa, o ni dolorosa ni placentera, todo eso está causado por lo que fue hecho en el pasado”. En este *sutta* se aducen, además del *kamma*, otras siete causas que hacen surgir las distintas experiencias humanas.

En el *Abhidhammatta Saṅgaha* se mantiene el punto de vista de que el *kamma* sólo es una de las cuatro condiciones que hacen surgir los fenómenos materiales, si bien cabe decir que es de las más filosóficamente relevantes (Narada, 1979, 352). Por otra parte también cabe mencionar que, contrariamente a lo que se cree, el *kamma* es una entidad compleja dividida en cuatro grupos de cuatro categorías dependiendo de la función que tenga y del orden, lugar y tiempo en los que el efecto del *kamma* se produce (Narada, 1979, 284-285). Cada una de éstas, a su vez, se divide en diversas subdivisiones.

Según el modelo que estamos presentando, todas las conciencias perjudiciales, beneficiosas y funcionales —57 en total— no son el resultado del *kamma*, lo que equivale a decir que la mayoría de conciencias que normalmente utilizamos en nuestras acciones no están condicionadas, sino sólo las 32 llamadas ‘resultantes’ (*vipaka*). Así, lejos de cualquier fatalismo en lo moral<sup>31</sup>, esta concepción mantiene que depende de nuestra voluntad el que actuemos movidos por conciencias perjudiciales e inmorales o no. U Silananda (2003, 290) ilustra este punto mediante el siguiente ejemplo. Cuando vemos algo desagradable y reaccionamos con aversión, la situación en sí es producto del *kamma* mas no así nuestra respuesta a esa situación. En este caso la conciencia de la visión sería el resultado (*vipaka*) de una acción pasada, pero no nuestra respuesta actual.

De las líneas anteriores deducimos que, si bien no se puede equiparar el *kamma* o *cetanā* con sus efectos, sí que es correcto hablar de los resultados del *kamma* (*vipaka*). Uno de los aspectos más interesantes y determinantes de la filosofía del texto que estamos tratando es que a la voluntad se le asigna, además de la capacidad de comenzar un curso de acción no completamente condicionado, la potencialidad de producir

---

<sup>31</sup> Peter Harvey (2007) a este respecto aboga porque “la visión de esta tradición en este aspecto es un camino medio “compatibilista” entre ver las acciones de una persona como rígidamente determinadas, y verlas como total e incondicionalmente libres”.

efectos. Esto la diferencia de los demás factores mentales (U Silananda, 2003, 279). Estos efectos se dan siempre y cuando las condiciones son favorables.

Una pregunta frecuente que ya aparece en el *Debate del Rey Milinda* es que, si realmente la voluntad tiene el potencial de mantener de forma latente sus efectos futuros, en principio sería posible determinar un depósito en el cual yacen todas las acciones positivas y negativas que realiza un individuo. La respuesta a esta pregunta que dio el Venerable Nāgasena fue que no. Para poder entender esto dio un símil. De igual forma que el fruto de un árbol no puede decirse que está almacenado en sus raíces, ramas u hojas, no obstante cuando las condiciones se dan —temperatura, humedad, estación del año— el árbol da su fruto. De esta forma, a diferencia de desarrollos filosóficos posteriores, el buddhismo primitivo nunca incurrió en la creencia de algún tipo de conciencia permanente depositadora de todas las acciones de un agente moral.

### **3.2.2.- Voluntad condicionada y voluntad condicionante**

Como hemos visto, la voluntad ejerce una influencia determinante sobre el resto de los factores mentales y conciencias que acompaña. Tanto es así que, debido a este condicionamiento tan fuerte sobre la acción, la segunda definición de este factor mental que se da en el comentario del *Abhidhammatta Saṅgaha* es “lo que entra en acción por condicionar lo condicionado” (Narada, 1979, 107). Esta definición apunta directamente al lugar que *cetanā* tiene en la ‘Ley del Surgimiento Dependiente’ (*Paṭṭhāsamuppādā*)<sup>32</sup>. En este contexto la voluntad asume el nombre de *sankhāra* (las cosas condicionadas). Como Narada comenta (1979, 33), el término *sankhāra* es un término con muchos significados dependiendo del contexto. Tal y como hemos visto, en la medida en que la voluntad es el factor más condicionante de todos los 52 factores

---

<sup>32</sup> Este término hace referencia a toda una estructura teórica que es sin duda la piedra de toque del *corpus* doctrinal del buddhismo, indistintamente de la escuela que estudiemos. Por razones de espacio no podemos analizar en detalle esta compleja estructura. La idea fundamental es que cualquier fenómeno tiene una naturaleza condicionada (*sankhata*), es decir, surge dependiendo de una causa. Esto se aplica especialmente al ser humano que es concebido como una entidad relacional que surge dependiendo de 12 factores. En el capítulo VIII de la obra de Annuruddhacariyā se explica esta ley, así como la ley que la complementa, la ‘Ley de Relaciones Causales’ (*Paṭṭhānanaya*) que analiza las formas básicas mediante las cuales los fenómenos se relacionan entre sí.

mentales, a todos ellos —exceptuando a la sensación, *vedanā*, y a la percepción, *saññā*— se les llama *sankhārakkhandā*.

A primera vista, según lo que hemos explicado podría parecer que el buddhismo tiene una concepción peyorativa de la volición. Pero esto no es así, pues la volición en sí misma es moralmente neutra ya que “adquiere su cualidad ética distintiva de otros factores mentales conocidos como raíces (*mūla*)” (Bodhi, 1990, 12) —raíces éstas que son los factores mentales que motivan la acción y que, desde la perspectiva *Abhidhamma* que estamos viendo, consideramos las fuentes de la moralidad o el vicio en el primer punto del presente capítulo. Así, si la voluntad está enraizada en raíces como la avidez, el odio o la ignorancia, este tipo de volición será considerado perjudicial (*akusala-cetanā*). Por el contrario, si está enraizada en la generosidad, la benevolencia o la sabiduría, será considerada beneficiosa (*kusala-cetanā*).

Tampoco se deduce de lo que hemos estudiado en relación a *cetanā* que éste sea el factor mental predominante en todos los tipos de conciencias que en la mente humana pueden darse. Como hemos dicho la voluntad aparece en los 89 tipos de conciencias, aunque tan sólo es el factor predominante entre 20 de las 54 conciencias pertenecientes a la esfera de los sentidos (U Silananda, 2003, 273). *Cetanā* como factor predominante no aparece entre las conciencias supramundanas. Esto es así porque en las conciencias supramundanas el factor mental predominante no es la voluntad sino la sabiduría (*paññā*). Como dice Narada (1979, 107),

Los pensamientos mundanos tienden a acumular *kamma*. Los pensamientos supramundanos, por el contrario, tienden a erradicar *kamma*. Por consiguiente *cetanā* en las conciencias supramundanas no constituye *kamma*. (1979, 56)

Aunque se diga que *cetanā* deje de constituir *kamma* —una de sus principales características— en las conciencias supramundanas, ello no significa que este factor desaparezca. Lo interesante de esto es que la función de regulación y de dirección de otros estados mentales que antes hemos atribuido a *cetanā* se pone al servicio de la perfección moral, constituyendo lo que se conoce como las ‘tres *cetanā*’ del ‘Camino Supramundano’ (*lokuttaramagga*). Cada una de estas tres se corresponde con cada uno de los factores de *sīla* que hemos estudiado en el Noble Sendero Óctuple, a saber, la Recta Palabra (*Sammā Vācā*), la Recta Conducta (*Sammā Kammanta*) y el Recto Modo

de Vida (*Sammā Ājiva*). De esta forma una volición perjudicial puede ser suplantada por una volición beneficiosa (Bodhi, 1990, 5).

Un factor fundamental que contribuye a esta suplantación y redirección de la voluntad es la adopción de las normas morales y pautas de acción que hemos tratado en el capítulo anterior. Gracias a ellas evitamos las conductas perjudiciales y nos familiarizamos con los hábitos mentales sanos que se encuentran sobre las base de las mismas. El hecho mismo de la abstinencia de estas conductas nocivas puede engendrar una disposición tendente a los estados mentales opuestos a los nocivos (1990, 4). De esta forma podemos conseguir una inversión de la voluntad que “puede producir alteraciones de gran alcance del tono moral del carácter” (Bodhi, 1990, 5).

### **3.2.3.- La voluntad y la naturaleza condicionada del carácter**

De lo que hemos expuesto en relación con el papel de la voluntad en la formación del carácter podemos deducir que la filosofía budhista mantiene una concepción abierta del mismo. La enseñanza del Buddha aboga por la capacidad de transformar nuestro carácter a partir de un método adecuado (Bodhi, 1990, 4). Sin embargo, a pesar de esta posibilidad de transformar el tono moral del carácter con la ayuda de la voluntad, ello no implica que se conciba al carácter como algo indeterminado. Esto es así debido al gran poder que nuestros actos de voluntad pasados ejercen sobre nuestras circunstancias actuales.

Cada acto de voluntad aparece junto a ciertas conciencias y factores mentales que acompaña. Una vez conformada la acción, el tipo de volición que ha intervenido en el proceso permanece latentemente. Mediante este proceso las disposiciones latentes o inclinaciones (*anusaya*) que se generan volverán a materializarse en un curso de acción siempre y cuando se den las circunstancias oportunas (Bodhi, 1990, 10). Hay siete tendencias básicas (Abhi.S.VII): el apego a los objetos sensoriales (*kāmarāgānusaya*), el apego a los arrobos meditativos y los planos de existencia que con ellos se corresponden (*bhavarāgānusaya*), el odio (*paṭighānusaya*), el orgullo (*mānānusaya*),

las concepciones erróneas (*diṭṭhānusaya*), las dudas escépticas (*vicikicchānusaya*) y la ignorancia (*avijjānusaya*).

Cuando reaccionamos de forma no consciente ante un determinado estímulo hacemos que estas disposiciones latentes vuelvan a reavivarse en forma de obsesiones o conductas repetitivas (*pariyutthana*) (Bodhi, 1990, 16). Una vez más, es por nuestra voluntad que asumimos en un grado u otro estas tendencias que dan forma a nuestro carácter<sup>33</sup> (*carita*). En Abhi.S.IX. se exponen seis tipos básicos de caracteres los cuales, combinados entre sí, dan lugar a 64. Algunos de éstos son el carácter enfadadizo (*dosacarita*), el que lo somete todo al criterio de la razón (*buddhicarita*) o el de atención distraída (*vitakkacarita*).

### 3.3.- La meditación y la liberación de los condicionamientos

Para cada tipo de carácter de los que hemos enumerado en el apartado anterior se establece un método de meditación particular que sirve como antídoto a su tendencia natural. Abhi.S.IX. enumera un total de 40 tipos distintos de meditación. Por ejemplo, a los de carácter ávido se les recomienda la meditación de la ‘atención en lo que concierne al cuerpo’ (*kāyagatāsati*), meditación en la que se visualiza 32 partes y/u órganos del cuerpo humano. El objeto de esto es provocar en quien tiene una tendencia natural al deseo de placeres sensoriales un desencanto hacia los mismos mediante la visión directa de la naturaleza desagradable del cuerpo.

Decimos que para cada tipo de temperamento existe un tipo de meditación que lo contrarresta, porque la psicología budhista descansa, como hemos visto en 3.1.1., sobre el presupuesto de que las cualidades mentales que son incompatibles entre sí no pueden

---

<sup>33</sup> En nuestro trabajo utilizaremos indistintamente ‘carácter’ y ‘temperamento’ para referirnos al término pali *carita*. Nyanatiloka (1980, 81) lo ha traducido por *character* y *nature*; Narada (1979, 441) por *temperament*. Según Narada (1979, 441) el significado de *carita* es “la naturaleza intrínseca de una persona que se revela cuando está en un estado normal sin estar preocupado por nada”. Desde esta perspectiva no se hace una distinción entre lo que entendemos por carácter y lo que entendemos por temperamento. Con nuestra concepción del temperamento el término *carita* comparte la idea de que es algo heredado —en este caso por nuestros actos de voluntad pasados—; por otra parte con nuestra concepción del carácter comparte la idea de que no es algo cerrado sino abierto, susceptible de ser modificado por la educación moral.

estar presentes en el mismo curso de acción (Bodhi, 1990, 5). Así, cultivando predisposiciones del carácter directamente opuestas a aquellas disposiciones que consideramos perjudiciales para el desarrollo de la vida moral, tendremos el antídoto adecuado para estas últimas. En este momento podemos empezar a barruntar por qué, a partir del presupuesto anterior, el buddhismo ha puesto tanto énfasis en la práctica meditativa.

Con la meditación se abre la puerta a la posibilidad de sustraernos a nuestros propios condicionamientos heredados ya que, como dice Bhikku Bodhi, es por el ejercicio de nuestra voluntad que “construimos para nosotros nuestro propio mundo independiente de la coerción de fuerzas extrínsecas y moldeamos el destino” (1990, 32). A continuación nos proponemos analizar este proceso mediante el cual es posible esta liberación de las tendencias (*anusaya*) que condicionan nuestro carácter y las respuestas que damos a las circunstancias que se nos plantean.

Bhikku Bodhi (1999) ha enumerado tres fases en el desarrollo de las corrupciones. Comprenderlas se hace fundamental para entender la naturaleza y origen de las transgresiones de los principios morales. Esta información, aunque no se da explícitamente en el texto de Anuruddhācariya, sí que creemos totalmente compatible con la filosofía *Abhidhamma* que nuestro autor expone. Veamos el análisis que hace Bhikku Bodhi(1999, 98) de estas tres fases:

El Buddha enseña que las corrupciones están estratificadas en tres estratos: el estadio de la tendencia latente, el estadio de la manifestación, y el estadio de la transgresión. El más profundamente afinado es el nivel de la tendencia latente (*anusaya*), donde una corrupción permanece latente sin desplegar ninguna actividad. El segundo nivel es el estadio de la manifestación (*pariyutthana*), donde una corrupción, a través del impacto de algunos estímulos, surge en forma de pensamientos malsanos, emociones y voliciones. Después, en el tercer nivel, la corrupción pasa de una manifestación puramente mental a motivar alguna acción malsana de cuerpo o palabra. De ahí que este nivel sea llamado el estadio de la transgresión (*vitikkama*). (Bodhi, 1999, 98)

La pregunta que surge aquí es, ¿cómo es posible esta relación entre la meditación y la atenuación de la manifestación de esas tendencias latentes? Ya se ha dicho que la psicología budhista descansa sobre el presupuesto de que las cualidades mentales que son incompatibles entre sí no pueden estar presentes en el mismo curso de acción (Bodhi, 1990, 5). Para entender esta incompatibilidad, así como la relación anteriormente mencionada, cabe entender la concepción de los factores mentales relacionados con la concentración que se dan durante la meditación.

En el buddhismo se establecen ocho absorciones meditativas básicas que se dan como resultado de la concentración que se desarrolla durante la meditación. *Jhāna* es el término pali que se utiliza para designar dichas absorciones. Este término procede de la raíz pali *jhe*, que significa pensar. Parafraseando a Buddhaghosa, Narada da dos definiciones de este término. Por una parte el término se denomina así porque “piensa junto a un objeto” (Narada, 1979, 66). Por otra parte porque “quemar esas cosas adversas (impedimentos-*nīvaraṇas*)” (1975, 66). Aunque ambas definiciones parezcan muy distantes la una de la otra, comprender su relación dará la pista para ver en qué medida la práctica meditativa actúa como atenuante de nuestros condicionamientos.

El proceso general que lleva a tales estados conducentes a la calma mental (*samādhī*) es como sigue. El practicante escoge un tema de meditación adecuado para su temperamento. A continuación toda su atención mental es focalizada hacia el objeto de su meditación hasta que permanece tan concentrado en él que cualquier otro pensamiento queda excluido. En este momento surge una imagen mental (*uggaha nimitta*) en la que el practicante se concentra hasta que desarrolla una imagen conceptualizada del objeto de meditación (*paṭighāba nimitta*) (1975, 66-69).

Con la aparición de este *paṭighāba nimitta*, si el practicante persevera, se da una inhibición temporal de los cinco impedimentos básicos de la meditación, tres de los cuales se encuentran en la raíz de algunas de las tendencias latentes (*anusaya*) que condicionan nuestro carácter<sup>34</sup>. Después de esto se dice que el practicante queda envuelto en la primera *jhāna*. Si persiste en su meditación y gradualmente va fomentando los estados mentales asociados a las distintas *jhānas*, irá ascendiendo por cada una de ellas hasta alcanzar la octava. Mediante esta práctica se produce una progresiva clarificación de la conciencia que la hace más aguda y lúcida. Estas cualidades tienen un rol fundamental en la capacidad del practicante de indagación de la

---

<sup>34</sup> Cabe destacar que, si bien ha habido tradiciones que han tendido a considerar de poca importancia el modelo meditativo de *samatha* —que estamos explicando— como atenuante de las corrupciones, hay evidencia textual de que el Buddha le atribuyó una importancia mucho mayor de la que estas tradiciones le ha dado. En ciertos *suttas* el Buddha le atribuye la capacidad de eliminar las tres raíces del sufrimiento, es decir, la capacidad de ser hábil en lograr el más alto logro de la práctica budhista. En principio para la tradición que minusvalora la importancia de *samatha*, esta capacidad de eliminar las raíces del sufrimiento queda reservada para el segundo modelo de meditación, a saber, el modelo de *vipassanā*. Para ver un prolijo estudio de cómo se ha pensado la relación entre estos dos tipos de meditación, así como una re-evaluación de la misma, consúltese el trabajo de Phramonchai Saitanaporn (2009).

realidad. Esta última será determinante en el segundo modelo de meditación que más tarde veremos, el modelo *vipassanā*.

Lo que más nos interesa de esta descripción que hemos dado de las etapas meditativas es una idea fundamental, a saber, que la capacidad de permanecer concentrados en un objeto posee la virtualidad de librarnos de nuestros condicionamientos, comportamientos repetitivos y obsesiones mentales, así como de las emociones perturbadoras asociados a ellos<sup>35</sup>. Además cuando esta capacidad de la concentración va acompañada del cultivo de ciertos hábitos mentales considerados virtuosos, ello potencia sobremanera la capacidad transformadora del carácter moral de dichos hábitos mentales. Esto último es lo que sucede en la práctica de las ‘Moradas Sublimes’ (*Brahmavihāra*) o los ‘Ilimitados’ (*Appamaññā*) (Narada, 1975, 450).

Esta práctica contiene lo que ha sido llamado por algunos (Dharmasiri, 1989 y Keown, 2005) las ‘cuatro virtudes cardinales del Buddhismo’. Estas cuatro son el amor benevolente (*mettā*), la compasión (*karunā*), la alegría o gozo compartido (*muditā*) y la ecuanimidad (*upekkhā*). Esta práctica tiene la virtud de servirse de factores mentales muy poderosos a la hora de generar tendencias beneficiosas en la mente, las cuales predisponen al agente moral a actuar de forma virtuosa cuando las circunstancias lo requieren. A continuación presentamos una introducción a las características fundamentales de esta práctica.

### **3.3.1.- La práctica del amor benevolente (*mettā*)**

---

<sup>35</sup> A este respecto es interesante lo que ha dicho desde una perspectiva psicológica distinta Daniel Goleman (2005, 100-138). Según este autor la liberación de estas actitudes mentales repetitivas y su suplantación por otros estados emocionales más positivos y equilibrados conlleva en el agente moral una mayor claridad mental y capacidad de elegir repuestas más racionales y adaptadas a las circunstancias. Ello es así porque en el caso de la preocupación (2005, 117) se consumen factores mentales necesarios para la consecución de una tarea determinada, mientras que por otro lado se fomentan factores que son inútiles, ya que no suelen ir seguidos de acciones con soluciones. Por el contrario los estados de ánimo positivos permiten una mayor flexibilidad y complejidad en el pensamiento, cualidades éstas fundamentales para la toma de decisiones (2005, 138). En este sentido Goleman (2005, 105 y 119) recomienda adoptar diversas estrategias que sirvan como antídotos para aplacar dichas emociones negativas. Por ejemplo, cuando se está muy triste, recomienda ver una película de humor.

*Mettā* es la primera de estas virtudes a desarrollar. Se suele traducir por ‘amabilidad afectuosa’, ‘benevolencia’ o ‘buena voluntad’, si bien el significado literal de la expresión pali es “eso que ablanda el corazón de uno” (Narada, 1975, 451). Su principal característica es desear la felicidad de los seres. Esta emoción no se confunde, sin embargo, con su ‘enemigo indirecto’, a saber, el ‘afecto personal’ (*pema*) que sería una actitud relacionada con el apego. Totalmente opuesto al amor estaría su ‘enemigo directo’, la mala voluntad (*uyapada*).

Para desarrollar esta virtud, cabe hacer una ponderación preliminar al desarrollo mismo de la práctica meditativa, ya que “no se puede abandonar los peligros no vistos ni obtener ventajas desconocidas” (Vism.IX.295). El tema fundamental de esta meditación es ver las desventajas del odio y la necesidad de generar la paciencia en las adversidades, para que entonces pueda surgir el amor. Después se escoge una persona adecuada en la que centrar nuestra atención. Decimos ‘adecuada’ porque esa persona debe provocar justo la emoción buscada. Por ello caben ser evitadas las personas que nos desagradan, las que nos son indiferentes o las que nos atraen en exceso.

Buddhaghosa recomienda que se empiece por uno mismo para conseguir la absorción mental —este momento se conoce como el nivel de ‘acceso’ de la práctica de esta virtud— que iremos expandiendo hasta que abarque a nuestros maestros o preceptores, nuestros amigos más queridos, las personas neutrales y aquellos que consideremos hostiles. Ocasionalmente puede suceder que, en este último caso, el resentimiento surja. Buddhaghosa dedica casi diez páginas de su obra a exponer distintas reflexiones que tienen por objeto hacer que el resentimiento desaparezca.

Cuando lo anterior ocurre, el sujeto debe familiarizarse con este método hasta que sea capaz de irradiar esta sensación hacia cualquiera de los cinco tipos de personas que hemos enumerado. Justo en este momento se dice que ha alcanzado el “signo” de esta contemplación, a saber, la “ruptura de las barreras” (Vism.IX.307). Por último, el sujeto expande esta sensación hacia los seres de todas las direcciones, alcanzando esta práctica el nivel de ‘emplazamiento’. En este contexto, es inteligible por qué Narada (1975, 451) llega a decir que “La culminación de *Mettā* es la identificación de uno mismo con todos los seres”.

### 3.3.2.- La práctica de la compasión (*karunā*) y la alegría compartida (*muditā*)

La segunda virtud a desarrollar es *karunā*, término que se suele traducir como compasión<sup>36</sup> y que se define como “eso que hace que los corazones de los buenos se estremezca cuando otros están sujetos al sufrimiento o eso que disipa el sufrimiento de otros” (Narada, 1975, 451). Como podemos ver ya en la definición del término, la concepción budhista de la compasión contiene una dualidad semántica que hace referencia a dos aspectos de la compasión. Por un lado supone una cualidad afectiva y, por tanto, pasiva; por otro, una predisposición a la acción orientada a eliminar el sufrimiento ajeno. El ‘enemigo indirecto’ de esta virtud es la pena apasionada (*domanassa*), y su ‘enemigo directo’ la crueldad (*hiṃsa*).

Los dos primeros pasos de la práctica de la compasión presentan las mismas características que la práctica de *mettā*, es decir, reflexión previa y elección de la persona adecuada para hacer surgir la emoción. La diferencia entre la práctica de *mettā* y *karunā* radica en las respectivas temáticas de cada reflexión, y en consecuencia, el tipo de persona adecuado en el cual centrar nuestra atención. Para la práctica de la compasión esta persona debe de encontrarse en una situación que consideremos desdichada (Vism.IX.314). Buddhagosa da un catálogo de circunstancias desgraciadas en las que se puedan encontrar los seres que nos sirven como objeto de nuestra meditación. En este caso el primer tipo de seres en los que se centra nuestra atención es en aquellos que consideramos hostiles. Después en aquellos que se encuentran en circunstancias desafortunadas. En tercer lugar, nuestros allegados, y por último, nosotros mismos. Siguiendo el modelo de *mettā*, finalmente se debe conseguir la expansión de esta emoción en todas las direcciones.

---

<sup>36</sup> La traducción común al inglés —Narada (1975), Nyanaponika (1999b) y Ñāṇamoli (1991)— de este término pali es *compassion*, y no *sympathy*, que haría referencia a otro concepto relacionado con el primero pero distinto. En el próximo capítulo nos ocuparemos de estudiar la relación entre ambos términos.

El método general para la práctica de la alegría o gozo compartido (*muditā*)<sup>37</sup> sigue el mismo esquema que los dos casos anteriores, pero adaptado a las características de la virtud que se pretende desarrollar. Para evocar esta emoción se imagina a la persona adecuada en un estado de gran alegría (Vism.IX.316). El objetivo de esta práctica es desarrollar, ya no la mera solidaridad, sino la alegría compartida, es decir, la alegría que surge de estar conforme con la prosperidad y el éxito de otros (Narada, 1975, 451). El enemigo indirecto de esta virtud es la sobrecitación (*pahāsa*) y su enemigo directo son los celos. De esta virtud se dice que sirve para contrarrestar la aversión (*arati*).

### 3.3.3.- La práctica de la ecuanimidad (*upekkhā*)

Por último llegamos a la última virtud cardinal —y quizá la más importante— que se cultiva en el buddhismo, a saber, la ecuanimidad (*upekkhā*). El término pali *upekkhā* literalmente significa “ver imparcialmente, esto es, ni con aferramiento ni con aversión” (Narada, 1975, 452). La ecuanimidad tomada en este sentido no debe confundirse con la mera indiferencia, sino con la capacidad de mantener el equilibrio mental ante las vicisitudes de la vida. Decimos que no es la mera sensación de indiferencia ya que la ecuanimidad no es una cualidad pasiva afincada en la ignorancia, como podría parecer en algunos contextos. Antes bien está asociada al conocimiento con discernimiento (Narada, 1975, 72). Narada es consciente de las distintas connotaciones de la ecuanimidad cuando distingue cuatro clases de ésta (Narada, 1975, 72) basándose en otro clásico de la literatura pali, el *Atthasālinī*.

La primera de ellas está presente en seis de las doce conciencias perjudiciales (*akusala*). En este contexto, la ecuanimidad sería la sensación de indiferencia que sentimos al realizar una acción perjudicial. Un ejemplo de este tipo de ecuanimidad sería cuando alguien roba algo inducido por otra persona, aun no teniendo un apego fuerte hacia el objeto robado y siendo consciente de los peligros que acarrea esta acción.

---

<sup>37</sup> Narada (1979, 451) traduce este término como *sympathetic joy* o *appreciative joy*; Ñāṇamoli (1980, 308) como *gladness*.

La segunda clase (*anubhavana upekkhā*) se refiere a las sensaciones neutrales que experimentamos por cada uno de los seis sentidos; esta clase aparece en catorce conciencias sin raíz (*ahetukas*) acompañadas por la indiferencia. Un ejemplo de una de ellas se da cuando un sonido es percibido por nuestros órganos auditivos.

El tercer tipo de ecuanimidad tiene un carácter marcadamente intelectual y es muy relevante para la filosofía, pues siempre aparece junto al entendimiento. Este tipo se puede dar en cuatro de las conciencias hermosas (*sobhana*) acompañadas por la indiferencia y el entendimiento. A esta clase de conciencias nos referimos cuando asociamos la ecuanimidad a la capacidad de observar imparcialmente un objeto, así como a la facultad del discernimiento y el análisis crítico. Según Narada (1975, 72), este tipo de ecuanimidad surge cuando una persona sabia escucha las enseñanzas budhistas con una mente crítica e imparcial. Es por ello que esta ecuanimidad tiene que estar “basada en la presencia vigilante de la mente, no en la indiferencia del tedio” (Nyanaponika, 1999b, 21).

Pero aún hay un cuarto tipo de ecuanimidad que se considera el más ética y psicológicamente relevante. Es la ecuanimidad que se produce durante la meditación. Esta ecuanimidad presenta unas características muy especiales, ya que se genera a través de una gran fuerza de voluntad. Y como ya hemos visto, para la psicología budhista la voluntad potencia sobremanera los factores mentales y conciencias que acompaña. Se suele producir cuando el meditador enfoca toda su atención sobre un objeto y alcanza un refinamiento de la conciencia tal, que incluso tiene que desligarse del estado de bienestar que surge de su contemplación. Aparece pues un estado de imperturbabilidad que recuerda a la *sofrosyne* griega o la *templantia* latina, ya que esta ecuanimidad refiere la capacidad de mantener la paz y el equilibrio mental y emocional ante cualquier situación de la vida, ya sea placentera o dolorosa.

Dentro del contexto del cultivo de estas cuatro virtudes cardinales, la ecuanimidad es considerada como la virtud más excelsa y refinada, teniendo a las anteriores como preliminares. Lo cual no significa que éstas sean inferiores, simplemente que preparan el camino para el desarrollar la virtud que ahora nos ocupa. Esto es así dado que la naturaleza de las anteriores es considerada más próxima a la tendencia de aceptación o rechazo en la que la mayoría de los seres se mueven (Vism.IX.317). El procedimiento

del cultivo de esta virtud, a diferencia de los tres casos anteriores, comienza centrando la atención en una persona que no suscita apego ni aversión, para después extender esta cualidad a los tres tipos de personas que ya han sido descritas anteriormente. Mediante esta práctica se pretende llegar a alcanzar un estado en el que podamos tener una actitud imparcial y neutral hacia todos los seres.

Por lo anterior Buddhaghosa advierte que los enemigos directos de la ecuanimidad son la codicia y el resentimiento (Vism.IX.319) y el enemigo cercano la ignorancia de ser incapaz de trascender esta tendencia a la parcialidad que caracteriza a los no instruidos. Sin embargo, y a pesar de lo que hemos dicho, como Nyanaponika (1999b, 24-30) ha señalado, la ecuanimidad es nutrida por las otras tres virtudes. El amor da a la ecuanimidad su naturaleza expansiva, no egoísta y su fervor (1999b, 25). La compasión previene a la ecuanimidad de convertirse en una fría indiferencia y evita que caiga en un aislamiento egoísta o indolente. La alegría compartida, con su afabilidad, reblandece la apariencia severa de la ecuanimidad, de ahí que Nyanaponika (1999b, 25) identifique la correcta ecuanimidad con la serena sonrisa que el Buddha esboza dando esperanza en un mundo plagado de sufrimientos.

Una última cualidad de la ecuanimidad, pero también de las tres virtudes anteriores, es que es capaz de sentar las bases para la sabiduría que comprende la realidad y que nos libera del sufrimiento, auténtico objetivo de la práctica budhista que será analizado en el próximo capítulo. Nyanaponika (1999b, 11) ha explicado la relación entre la práctica de estas cuatro virtudes y el conocimiento emancipador en los siguientes términos:

El objetivo último de alcanzar las jhānas de los Brahmavihāras es producir un estado mental que puede servir como una base firme para la liberadora visión interior [*insight* en el original] de la verdadera naturaleza de todos los fenómenos como siendo [éstos], no permanentes, propensos al sufrimiento e insubstanciales. Una mente que ha alcanzado la absorción meditativa inducida por estados sublimes será pura, tranquila, firme, recogida y libre del tosco egoísmo. Estará por tanto bien preparada para el trabajo final de la liberación que sólo puede ser completado por la visión interior. (1999b, 11)

## ***Capítulo 4:***

### ***La atención y las emociones en las respuestas morales***

En este último capítulo nos proponemos analizar dos características arquetípicas que se supone deben estar presentes en las decisiones y respuestas morales de los agentes morales educados en la virtud. En este sentido nos encontramos en un terreno ya no puramente formal, como en el caso de las normas morales enunciadas en los códigos de conducta; tampoco dentro del análisis puramente psicológico. Nos encontramos en el punto en el cual se puede comprender cómo surge el primer ámbito a partir de la universalización de conductas consideradas paradigmáticas de la virtud moral en base a su contenido psicológicamente deseable. Este punto no es otro sino el de la acción humana concreta y dos características fundamentales que deben estar presentes en la misma, la atención (*sati*) —que será estudiada en el punto 4.1.— y esas predisposiciones a actuar y a elegir acciones buenas características de la virtud —que estudiaremos en el punto 4.2.

Por último, para cerrar nuestra argumentación veremos la relación que el buddhismo establece entre las distintas emociones y la sostenibilidad de las creencias que se encuentran sobre la base de éstas. En otras palabras, abordamos el problema de cómo puede ser entendida desde la perspectiva que estamos presentando la cuestión general de la racionalidad de las emociones ya que consideramos que, si bien éstas son un elemento necesario de una vida moral ordenada, ellas no bastan para fundamentar lo moral. Por tanto, lo anterior nos lleva a pensar con Adela Cortina (2007, 247) cuando cita a Dickens, que también ellas deben ser sometidas a una evaluación crítica, por no ser éstas ajenas al mundo de la razón (2007, 97-98).

#### 4.1.- La atención

El modelo psicológico de la meditación que en el capítulo anterior hemos presentado es el que se corresponde con las técnicas meditativas orientadas a generar *samādhi*, es decir, la focalización de la mente en torno a un objeto con la finalidad de cultivar estados mentales beneficiosos hábiles para el desarrollo de la virtud moral e inhibir los estados mentales perjudiciales. Hablar de ‘focalización de la mente en torno a un objeto’ es hablar de un factor mental fundamental para el cultivo de la meditación, a saber, la atención.

En su comentario al *Abhidhammatta Saṅgaha* el término pali que Narada Thera (1975, 124) traduce por *mindfulness* es *sati*. U Nandisena Thera por su parte lo traduce como ‘atención completa’ (en Bhikku Bodhi *et. al.* 1999, 359). Según Narada (1975, 124), este término proviene de la raíz pali *sar*, que significa ‘recordar’. A pesar de lo que pudiera parecer a primera vista, *sati* poco tiene que ver con nuestro concepto de ‘memoria’ en tanto que actividad mental tendente a recordar circunstancias pasadas. Lo que hace que esta cualidad mental reciba tal nombre asociado al recuerdo es que tiene la característica de volver sobre el objeto primario de la atención y penetrarlo, no dejando que la mente salte de un lado a otro. Bhikku Bodhi (1999) define esta experiencia de la atención completa en estos términos:

Pero con la práctica de la atención la conciencia es dirigida hacia un punto especial. La mente es deliberadamente puesta en el nivel de la *pura* [*bare* en inglés] *atención*, una observación imparcial de lo que está pasando en nosotros y alrededor de nosotros en el momento presente. Todos los juicios e interpretaciones tienen que ser suspendidos, o si ocurren, tan sólo registrados y abandonados. (1999, 70)

*Sati* está muy emparentada con la facultad de la unificación mental característica del factor mental conocido como *tatramajjhataṭṭhā*, el cual, además de la facultad de la unificación, tiene la capacidad de observar imparcialmente a sus objetos (Narada, 1975, 124). Este concepto aparece a veces como sinónimo de *upekkhā*, especialmente cuando se refiere a la práctica de las cuatro ‘Sublimes Moradas’. En los comentarios se dice que este factor mental es como un auriga que mira de forma ecuánime a un par de caballos bien entrenados, cerciorándose de que están cumpliendo su cometido. Esta última

facultad se presenta como una de las más importantes en el nuevo modelo de meditación que vamos a presentar.

Según este último modelo de meditación, el objetivo de la misma no sería tanto lograr arrobos meditativos que potencien los factores mentales beneficiosos e inhiban la aparición de los perjudiciales, sino conseguir la comprensión de la realidad que nos permita cortar las raíces de lo perjudicial. Este tipo de conocimiento es el que se desarrolla a través de *vipassanā*, la virtud intelectual central que cabe incentivar para desarrollar la sabiduría (*paññā*) que permite alcanzar el logro último del *Nibbāna*.

#### **4.1.1.- La meditación de la visión cabal (*vipassanā*)**

*Vipassanā*<sup>38</sup> es un término pali que, debido a lo específico de la experiencia que designa, ha sido muy difícil encontrar términos equivalentes en la lengua inglesa y castellana que sean capaces de recoger el significado completo del mismo. En inglés se ha traducido como *inward vision, wisdom, insight, intuition* e *instropection*, mientras que U Nandisena Thera (en Bhikku Bodhi *et. al.*, 1999, 370) lo traduce como ‘penetración’ y Abraham Vélez de Cea *et. al.*, (1999, 132) como ‘visión cabal’. Todas estas traducciones, aunque no saturen el significado de *vipassanā*, recogen algunas características de este término que ahora veremos.

Ya en la propia tradición *Theravāda* ha sido problemática la comprensión de este término pali. El término *vipassanā* es un compuesto del prefijo *vi* y del verbo activo *passanā*. La traducción del verbo no comporta problemas ya que significa lo que en castellano entendemos por ‘ver’, que no ‘percibir’ como después veremos. Los problemas surgen con el prefijo *vi* que, aunque generalmente se suele traducir por ‘diverso’ o ‘de muchas formas’ —asociando así el prefijo *vi* al término pali *vividha*—, Saitanaporn (2009, 114) dice que el significado principal de este prefijo es el de ‘excelencia’ o ‘extraordinario’—asociando así el prefijo *vi* al término pali *visesa*.

---

<sup>38</sup> En este apartado seguiremos muy de cerca el prolijo estudio de este término que ha hecho Phramonchai Saitanaporn (2009).

En nuestro texto Narada Thera (1975, 440) parece seguir la tradición que asocia *vi* a *vividha*, ya que traduce *vipassanā* como “percibir de formas diversas”. Estas ‘formas diversas’ son la transitoriedad (*anicca*), el sufrimiento (*dukkha*) y la carencia de un yo substancial (*anattā*) que son las tres características principales de los fenómenos. Saitanaporn (2009, 115) por su parte lo traduce como ‘visión superior de la mente’ haciendo con ello referencia a la principal característica que él destaca de *vipassanā*.

Los términos ingleses *inward vision* e *insight* guardan relación con dicha principal característica de *vipassanā* que Saitanaporn (2009, 306) define como la “visión mental que surge de la tranquilidad mental de *samatha*”<sup>39</sup>. Según la psicología budhista, esta visión contiene un reflejo de la realidad tal y como ésta es en sí misma, a saber, como poseedora de las tres características que hemos mencionado. Y gracias a esto último se puede entender por qué se ha traducido *vipassanā* como ‘ver de distintas formas’, pues el prefijo *vi* se ha asociado frecuentemente a *vividha* en lugar de *visesa*.

Por lo anterior también se puede comprender algo que ha llevado a malentendidos, ya que quizás sea por esta capacidad para reflejar la realidad de *vipassanā*, que haya quienes han incidido en que el método cognoscitivo del buddhismo está basado en la percepción. Sin embargo, desde el punto de vista de la psicología budhista la percepción posee una naturaleza del todo distinta a la de *vipassanā*, en tanto que este último término hace referencia a un proceso que conlleva una visión mental de la realidad clara y estable y no distorsionado por las impresiones pasadas del primero.

Otra característica de la facultad que designa el término *vipassanā* es que tiene la capacidad de penetrar los fenómenos a través de la ilusión. Así, puede comprenderse por qué U Nandisena Thera (en Bhikku Bodhi *et. al.* 1999, 370) traduce el término por ‘penetración’. Pero también por qué a veces se traduce como *wisdom* o sabiduría, pues en el buddhismo aquello que elimina la ilusión o ignorancia es la sabiduría que comprende la realidad. Sin embargo con ello estamos haciendo referencia a otra facultad, la de la sabiduría propiamente dicha, que en pali se denomina *paññā*, la cual es un factor central para el surgimiento de esta visión mental que es *vipassanā* —los otros

---

<sup>39</sup> Con ello nos estamos posicionando a favor de la tesis de Saitanaporn (2009) que tiende a ver a la tranquilidad mental (*samatha*) y a la visión excelente (*vipassanā*) como métodos que necesariamente deben ser combinados para lograr el fin del *Nibbanā*, a diferencia de quienes no consideran a la primera práctica como central para tal fin.

factores son la visión, *cakkhu*, la intuición, *ñāṇa*, el conocimiento, *vijjā*, y la luz, *āloka* (Saitanaporn, 2009, 149-196)— pero que no obstante no debe ser confundida con ella.

Esta sabiduría (*paññā*) sería esa comprensión que surge de la visión de las tres características de la realidad que ya hemos mencionado. Tal comprensión tiene la habilidad de cortar con las raíces de los hábitos mentales negativos, siendo por tanto la responsable de la liberación del sufrimiento, auténtico objetivo de las prácticas budhistas. El método que se utiliza para desarrollar este tipo de conocimiento es el de la práctica del ‘Establecimiento de la atención’ (*satipaṭṭhana*), explicado en el *sutta* del mismo nombre (M.I.55) y que en el *Abhidhammatta Saṅgaha* es enumerado en el capítulo VII, dedicado a las distintas prácticas meditativas.

#### **4.1.2.- El método para cultivar la visión cabal**

*Grosso modo* la práctica para cultivar esta visión excelente que es *vipassanā* consiste en prestar atención a cuatro tipos de fenómenos que pueden darse durante la meditación, a saber, el ciclo respiratorio, las sensaciones—olfativas, sonoras, gustativas, táctiles o visuales—, las emociones y los procesos mentales.

Ahora bien, a diferencia del modelo de meditación que vimos en el capítulo anterior, como explica el Venerable Kusalacitto (citado en Goleman, 2003, 224-225) en la práctica del *satipaṭṭhana* en lugar de mantener alejados los factores mentales perjudiciales, cuando éstos aparecen simplemente se los observa a través de los dos factores mentales que arriba hemos explicado—*sati* y *tatramajjhataṭā*. La tradición *Theravāda* enseña que, cuando tales factores mentales negativos aparecen, no hay que reaccionar por ejemplo con sentimientos de culpa porque han aparecido, pues ello conllevaría una reacción mental y emocional indeseable. Como señala Bhikku Bodhi (1999, 70), en estos casos tan sólo debemos registrar tales estados mentales, designarlos poniéndoles un nombre (Nyanaponika, 2001, 7) y abandonarlos para volver sobre el objeto en el que hemos decidido centrar nuestra atención.

Uno de los aspectos más interesantes para la cuestión de la responsabilidad moral que estamos viendo es que en la práctica de *satipaṭṭhana* se hace especial énfasis en ser

practicada no sólo durante la meditación sentada, sino durante todas las actividades cotidianas, impregnando los factores mentales y facultades que hemos explicado en los anteriores apartados la totalidad de experiencias de la vida de quien la practica. En este sentido son muy reveladoras las indicaciones de la tradición en torno a la ‘recta atención’, el séptimo factor del ‘Noble Óctuple Sendero’ que, según Nyanaponika, (1992, 12) es sinónimo de esta práctica del *satipaṭṭhana* que estamos viendo.

En las escrituras budhistas, el término «atención» (sati) va frecuentemente unido a otro término, traducido aquí como «Clara Comprensión» (*sampajañña*). Estos dos conceptos forman, en el idioma pali, el término compuesto *sati-sampajañña*, lo que ocurre muy a menudo en los textos budhistas. En el contexto de este término dual, la Atención (*sati*) se aplica sobre todo a la actitud y práctica de la Atención pura en un estado de mente puramente receptivo. La Clara Comprensión (*sampajañña*) entra en funciones cuando se requiere cualquier tipo de acción, incluyendo el reflexionar activamente sobre las cosas observadas. (Nyanaponika, 1992, 12)

Según lo anterior, la práctica de la atención no se circunscribe en el ámbito de lo puramente contemplativo sino que, como sugiere el concepto de *sampajañña*, tal actitud se extiende hasta todos los aspectos de la vida cotidiana en los cuales se nos exige “abandonar la protección y autosuficiencia del silencio y entrar en relación con los otros a través del diálogo” (Nyanaponika, 1992, 12). Como señala el citado autor, hay cuatro tipos de *sampajañña*, de los cuales destacamos dos, a saber, (i) la ‘clara comprensión del propósito’ (*sāttahasampajañña*) y (ii) la ‘clara comprensión de la idoneidad’ (*sappā ya-sampajañña*).

(i) La ‘Clara comprensión del propósito’ es la actitud que lleva a uno a hacer una pausa antes de actuar y preguntarse si la acción que va a emprender está acorde a los propósitos vitales. De esta forma las reacciones y partes más irracionales de la mente gradualmente se transformarán para dar paso a actitudes y decisiones adecuadas a nuestros proyectos de vida, asumidos racionalmente. Estas decisiones determinan al agente moral y hacen que se abra posibilidades en el mundo debido al compromiso que mantiene con un proyecto vital, eliminando con ello la confusión de la indeterminación de las conductas que no guardan relación con tal proyecto (Nyanaponika, 1992, 24).

Por otra parte, como dice Nyanaponika Thera (1992, 25), no siempre en nuestras acciones nos es posible elegir el curso de acción más útil y deseable. La (ii) ‘Clara comprensión de la idoneidad’ (*sappā ya-sampajañña*) nos enseña a discernir lo que es

practicable, es decir, cuál es la mejor respuesta moral que podemos ofrecer en un momento y lugar determinado. Este tipo de ‘Clara comprensión’ presupone que un individuo consumado en la virtud moral debería ser capaz de tomar cursos de acción que, teniendo en cuenta los principios generales que proporcionan las normas morales, sean medios hábiles (*upáyakosalla*) para responder de forma virtuosa a lo que la situación demanda.

#### **4.1.3.- La atención en las respuestas morales**

Como ya empezamos a barruntar, desde la óptica budhista nuestra capacidad de elegir libremente y de actuar en consideración a una acción depende en gran medida de nuestra capacidad para observar las situaciones con una actitud atenta e imparcial. Por el contrario, una carencia de dichas cualidades pondría en peligro la autonomía misma del sujeto.

La capacidad de observar objetiva e imparcialmente los propios estados emocionales y mentales tan pronto como surgen bien puede ser considerada como uno de los principales ‘bienes internos’ a la práctica del modelo de meditación que hemos presentado. Esta capacidad permite al individuo, ante situaciones críticas, observar los acontecimientos con una atención penetrante que trasciende los propios juicios y categorías conceptuales. Esto induce un distanciamiento respecto a los acontecimientos que es muy valioso para la toma de decisiones. En este sentido, no es de extrañar que las respuestas a las situaciones llevadas a cabo desde esta actitud vital sean harto más ajustadas a las circunstancias y menos determinadas por actitudes emocionales reactivas e impulsivas<sup>40</sup>. De esta manera nuestras respuestas a estas situaciones pueden ser consideradas más libres y menos arbitrarias, pues contarán con el equilibrio mental adecuado para ponderar las posibles consecuencias de nuestras decisiones.

Además de lo anterior, el valor de la atención es importante por otro motivo. La citada actitud tendente a ver imparcialmente “las cosas tal cual son” (Narada, 1975, 65)

---

<sup>40</sup> A este respecto es interesante la reflexión de MacIntyre (2004, 189) que dice que la victimación del agente moral por sus propias emociones mina su capacidad para poner orden y “decidir racionalmente qué cultivar y alentar, qué inhibir y vencer”.

más allá de nuestras categorías y prejuicios, y en general, de permanecer atento a nuestras circunstancias presentes, supone una apertura hacia el otro fundamental para responder adecuadamente a lo que las circunstancias reclaman.

Georges Dreyfus (1995) ha reflexionado sobre la relevancia de la atención para la cuestión de la responsabilidad moral. Ha señalado que una persona distraída “falla en ver que una situación requiere un tipo particular de acción” (1995, 48). Además falla en ser consciente de sus propias emociones y limitaciones como el miedo y su falta de coraje cuando, por ejemplo, ve a un mendigo y no le ayuda porque sabe que ello conllevaría ciertos problemas (1995, 48). Según este autor, cuando estamos atentos somos capaces de ver qué es lo que la situación desencadena dentro y fuera de nosotros, es decir, contamos con una cantidad de información mucho mayor a la que se tendría de no mantener dicha actitud atenta. Y ésta, como muestra el caso del mendigo, es fundamental para el desarrollo de la sensibilidad moral necesaria para responder acertadamente a lo que la situación demanda (1995, 49).

Ahora bien, algo importante a tener en cuenta es que todas estas respuestas son respuestas de sujetos que, además de atentos, están educados en la virtud moral, es decir, que desarrollan prácticas que generan predisposiciones a actuar de forma virtuosa cuando la ocasión lo requiere. Después de haber visto el requisito fundamental necesario para dar una respuesta moral adecuada a las circunstancias, a continuación analizamos las características fundamentales del proceso mediante el cual las predisposiciones generadas durante el cultivo de las virtudes entran en acción.

#### **4.2.- Emoción y responsabilidad**

Esa sensibilidad moral que, apuntaba Georges Dreyfus (1995), era necesaria para responder adecuadamente desde una actitud atenta y compasiva se ha articulado en la tradición comentarista de los discursos del Buddha —fundamentalmente los

comentarios de Buddhaghosa— mediante el concepto de *anukampā*. Veamos cómo define Harvey B. Aronson (1980, 3)<sup>41</sup> este término que traduce por *sympathy*:

Etimológicamente, ‘simpatía’ [*sympathy* en el original] (*anukampā*) puede ser entendido como la condición de “ser movido” (*kampa*) “en concordancia con [otros],” o “como respuesta a [otros]” (*anu*). A pesar de no ser definido en los discursos del Buddha, hay definiciones en los comentarios —“el estado preliminar del amor” (*mettāya pubbabhāga*, DA.iii.456), o “el estado de tener una mente sensible” (*muducittatā*, SA.ii.169). Similarmente, se dice que es sinónimo de “prestar cuidado” (*anuddaya*, SA.ii.169) [...] y “compasión simple” (*kāruṇā*, SA.ii.169). (Aronson, 1980, 3)

Aunque esta definición de *anukampā* sea en principio clara, lo cierto es que de no ser entendida adecuadamente podría plantear ciertos problemas de comprensión relacionados con su mayor o menor alusión a virtudes como el amor o la compasión que aquí ya han sido tratadas. Sin embargo como veremos, este término, aunque relacionado con tales virtudes, posee unas características muy peculiares por las que merece ser tratado a parte de las anteriores virtudes.

Según la información que nos proporciona Aronson, *anukampā* es un término que en los discursos del Buddha, aunque aparece en varios lugares, no es definido de una forma concluyente. Además, cuando aparece sus usos son diversos dependiendo del contexto. Un contexto en el que aparece (1980, 7) es cuando el Buddha explica que la vida en el bosque que siguió después de alcanzar la Iluminación fue adoptada, no sólo por lo agradable que resultaba tal vida, sino por simpatía hacia la gente del futuro que vería en él un ejemplo a seguir. Incluso el hecho de aceptar donaciones fue concebido como un acto de simpatía hacia los otros, en tanto que ello reportaría a los donantes muchos beneficios (1980, 9). También de los monjes se decía (1980, 12) que tenían simpatía porque habían renunciado a las armas y abandonado la ira hacia los seres. En otros contextos, este término aparece cuando el Buddha invitaba a sus discípulos a que en la conformación de sus acciones físicas (1980, 9) tuviesen un trato cordial, amable y con una mente amorosa entre ellos y para con los demás, e incluso en las correcciones que se hacían los unos con los otros (1980, 9).

---

<sup>41</sup> En su estudio, Aronson (1980) analiza los conceptos de simpatía, amor, compasión, alegría compartida y ecuanimidad desde el punto de vista de los comentarios que hace Buddhaghosa a los distintos pasajes de los discursos (*suttas*) del Buddha en los que aparecen tales términos. Debido a que no nos ha sido posible acceder a tales comentarios, reconstruimos nuestro estudio a partir de la información que recoge Aronson. Por ello hemos creído conveniente, siempre que citemos, hacer referencia al número de página del texto de Aronson.

Uno de los contextos más importantes en los que aparece el término (1980, 3 y ss.) es en aquellos en los que se habla de la motivación del Buddha que le llevó a recorrer el angosto camino hasta la Iluminación así como a compartir su enseñanza, considerada como una ofrenda de gran beneficio para todos los seres. Por otra parte, el Buddha puso de manifiesto la simpatía de los monjes hacia todos los seres cuando los primeros compartían las enseñanzas y su sabiduría. El comentario a uno de estos elogios que el Buddha hace a uno sus discípulos más importantes —Mahākassapa— nos da la pista para entender mejor dos explicaciones que antes señalábamos de ese ‘ser movido en concordancia con otros’ que es *anukampā*.

En el *sutta* en cuestión el Buddha dice de Mahākassapa que enseña por ‘compasión simple’, ‘prestar cuidado’ —*tender care* en la traducción de Aronson— y ‘simpatía’. El comentario (1980, 11) dice que ‘prestar cuidado’ es la condición de proteger a otro y la simpatía es el estado de tener una ‘mente sensible’ —*tender mind* en la traducción de Aronson. Ambos conceptos, según el comentario, son sinónimos de la compasión simple. Por tanto de lo anterior deduce Aronson (1980, 22) que, particularmente en lo que respecta a la compasión simple y a la simpatía, son tan similares tanto en el significado como en el uso que muchas veces son utilizados como sinónimos.

#### **4.2.1.- Diferencias entre la ‘simpatía’ y el resto de virtudes**

Así las cosas, cabría preguntarse por qué arriba decíamos que estos conceptos de ‘compasión simple’, ‘simpatía’ y ‘prestar cuidado’ merecían consideración a parte, más aún cuando, como en seguida veremos, están semánticamente relacionados con los de ‘compasión’, ‘amor’ y ‘alegría compartida’. Tal distinción nuestra, por otra parte, no hace sino reproducir el hecho de que doctrinalmente fueron tratados aparte (1980, 15) ya en los propios discursos (*suttas*). Mientras que el Buddha utilizó el término simpatía y sus equivalentes al menos veinte veces refiriéndose a sí mismo, y otras muchas para referirse a los monjes, sin embargo en las cuatro primeras colecciones de los discursos (*suttas*) apenas aparecen mencionados en un par de ocasiones los términos ‘amor’ (*mettā*) o ‘compasión’ (*kāruṇā*).

La respuesta a este problema tiene que ver con los distintos ámbitos en los que aparece un grupo u otro de términos. Tal y como hemos visto en el apartado anterior, la simpatía y sus equivalentes aparecen siempre en un contexto práctico cuando en el individuo debe surgir un “deber ligado a intervenir en pro del bienestar de otros” (1980, 22) donde el “Contexto es la clave para comprender qué actitud o respuesta es la más acertada en una situación dada” (1980, 23). Así la simpatía y sus equivalentes eran las disposiciones mentales que debían ser la actitud propia de un monje cuando éste entraba en relación con otros seres, y que debía ser mantenida incluso en las situaciones más difíciles en las que otros podían dirigirse a él de forma desagradable.

A diferencia de los casos anteriores, los términos ‘compasión’ (*kāruṇa*) y amor (*mettā*) suelen aparecer, no tanto en contextos prácticos, sino más bien contemplativos. En estos casos, tal y como hemos visto al final del tercer capítulo de nuestro trabajo, a través de las prácticas meditativas (*kammaṭṭhāna*) se pretende cultivar (*bhāveti*) ciertas virtudes que son consideradas fundamentales y excelsas, de ahí los epítetos que suelen acompañarles. Para el tema que ahora nos ocupa, a lo ya dicho en los últimos apartados del capítulo anterior, tan sólo cabe añadir que, estrictamente hablando, en los discursos del Buddha explícita o tácitamente se habla del sustantivo ‘amor’ (*mettā*) —que no del adjetivo amar, *metta*, que sería otro de los términos parejos al de simpatía— para referirse a la fuerza de este sentimiento, bien en el nivel de ‘acceso’, bien en el de ‘emplazamiento’ del cultivo contemplativo de esta virtud.

Según lo anterior la actitud del amor y por extensión de la compasión, también en lo que respecta a sus respectivos cultivos serían distintas de la simpatía, que era considerada como “la preocupación fraterna presente en un individuo y [que] no requiere cultivo o desarrollo meditativo” (1980, 16). Quizá por este motivo en los discursos del Buddha, que no de sus discípulos<sup>42</sup>, no pueden encontrarse prácticas para desarrollar tal sentimiento de simpatía, a diferencia del amor y la compasión. De lo anterior deduce Aronson (1980, 16) que el primero y sus sinónimos son términos genéricos, a diferencia de los segundos que son técnicos.

---

<sup>42</sup> Sutta en el que Sariputta instruye cómo meditar.

#### 4.2.2.- *La relación entre el cultivo de las virtudes y la simpatía*

Por lo que hemos dicho en el anterior apartado podría parecer que el amor y la compasión y los términos afines a la simpatía poco o nada tienen que ver los unos con los otros. Sin embargo, aunque presenten las diferencias que hemos tratado arriba, lo cierto es que están muy relacionados. Varios vínculos conceptuales se pueden encontrar entre ambos.

El primer vínculo conceptual que encontramos tiene que ver con una de las diferencias que hemos citado antes. Si bien hemos dicho que el amor propiamente dicho se refería a este sentimiento cuando se evoca en los niveles de concentración que la tradición llama ‘acceso’ y ‘emplazamiento’, lo cierto es que en los comentarios se reconoce previamente un nivel anterior a estos dos estadios. A tal nivel se lo conoce como el nivel “rudimentario” (1980, 15) o “preliminar” (1980, 3) del amor, considerándose en consecuencia que los comentarios presentan una estructura tripartita de este sentimiento.

Esta estructura también podría extenderse a las otras dos virtudes de la compasión y la alegría compartida, aunque en los comentarios no se establezca esta clasificación en lo que concierne a estas dos últimas (1980, 15). En tal nivel, la actitud de relacionarse con otros con el deseo de que tengan bienestar y felicidad no pertenecería a ningún estadio particular de absorción meditativa (*jhāna*). Sin embargo a este respecto, cabría hacer dos comentarios.

El primer comentario es que este estadio ‘preliminar’ y ‘rudimentario’ del amor que es la simpatía, bien puede ser considerado como anterior a los dos primeros en tanto que “precede y mantiene el cultivo mental, y no viceversa” (1980, 17). Un segundo comentario es que bien podría verse a la simpatía y sus sinónimos como efectos del cultivo del amor y las otras dos virtudes. Sin embargo, esta última afirmación parece no estar abalada por ningún discurso. Y los comentarios, a lo sumo, hablan de los beneficios positivos de esta práctica en uno mismo y el entorno más inmediato. Por tanto, en principio podría parecer que no estamos justificados en hacer esta última afirmación.

Pero en este punto acudimos a un trabajo de Ethan Mills (2004) donde ha propuesto una argumentación para dar cuenta de esta idea de que el cultivo de las cuatro virtudes cardinales tiene como consecuencia el generar disposiciones latentes (*anusaya*) a actuar motivados por estas virtudes en los casos particulares. Su argumentación, por ser muy coherente con el tema que hemos tratado en el anterior capítulo, va a ser suscrita aquí.

1. Si *mettā* (amor benevolente), *karuṇā* (compasión), *muditā* (amabilidad), y *upekkhā* (ecuanimidad) son hechas el tema de ciertas técnicas de *samatha*, entonces ellas comienzan a hacerse fuertes en la psyche.
  2. Si *mettā*, *karuṇā*, *muditā*, y *upekkhā* comienzan a hacerse fuertes en la psyche, entonces tienen una tendencia fuerte a expulsar los principales vicios —llamados, *dosa*, (odio) y *lobha* (codicia, aferramiento)— fuera de la mente.
  3. Si *mettā*, *karuṇā*, *muditā* y *upekkhā* son hechas el sujeto de ciertas técnicas de *samatha*, tienen una tendencia fuerte a expulsar los principales vicios fuera de la mente. (por 1,2)
  4. Si *mettā*, *karuṇā*, *muditā*, y *upekkhā* ni se hacen fuertes ellas mismas en la psyche ni expulsan a sus vicios opuestos a través de las primeras técnicas, entonces existirán algunas otras técnicas de *samatha* más específicas que eventualmente consigan esto.
  5. Si *mettā*, *karuṇā*, *muditā* y *upekkhā* comienzan a afianzarse en la psyche, cultivan *anukampā* (simpatía básica, preocupación moral [*moral concern* en el original]).
  6. Si *mettā*, *karuṇā*, *muditā* y *upekkhā* son hechas el sujeto de ciertas técnicas de *samatha*, entonces cultivan *anukampā*. (por 1,5)
- C: Ciertas técnicas de *samatha* cultivan la preocupación moral a través de afianzar *mettā*, *karuṇā*, *muditā* y *upekkhā* en la psyche (premisas 1 y/o 4), expulsando a *dosa* [enojo] y *lobha* [apego] fuera de la psyche (premisas 3 y/o 4), y creando estados afectivos que alimentan la preocupación moral (premisa 6). (Mills, 2004, 35)

Dos conceptos clave para entender tal transformación de tendencias mentales son, como ya hemos adelantado, el de *sīla* y el de *anusaya*. Ambos ya han sido tratados respectivamente en los capítulos dos y tres de nuestro trabajo, pero como veremos, ahora revelan una estrecha relación entre sí que nos da las claves para comprender el hecho de que ciertos hábitos crean predisposiciones a la acción.

En el primer capítulo y en las primeras líneas del segundo aceptamos como válida la traducción que Bhikku Bodhi daba de *sīla* por ‘moralidad’, así como la idea de este autor de la existencia de dos dimensiones de la moralidad, la ‘externa’ y la ‘interna’. La externa hacía referencia a las normas morales y principios generales de acción, y la interna a la dimensión psicológica y motivacional que se presupone a las prácticas que son consideradas virtuosas. Sin embargo *sīla* también se prestaba a otra traducción alternativa, a saber, la de ‘hábito’ que Ñāṇamoli utiliza en su traducción del trabajo de Buddhagosa (Vism.I.38). Por otra parte, como ya dijimos en el tercer capítulo, los

hábitos externos generan en el carácter ciertas disposiciones latentes o inclinaciones (*anusaya*). La propuesta de Mills es aplicar los conceptos que hemos dado de *sīla* y de *anusaya* al tema de la práctica de las ‘Cuatro Sublimes Moradas’ y su relación con el concepto de *anukampā*.

Si las técnicas de las Sublimes Moradas hacen que *mettā* devenga un hábito fortalecido en una persona, entonces esta persona tendrá una tendencia a tratar a cada uno de una manera amigable. El consecuente del condicional anterior es indicativo de la naturaleza disposicional de *anukampā*. Tener simpatía y preocupación moral es estar dispuesto a tratar a todos los seres con una cierta correcta actitud —una actitud que promueve el tener una mente llena de *mettā*. [...] Las Sublimes Moradas de *mettā* crean una disposición (*anusaya*) a actuar con *anukampā* cuando el estímulo apropiado surge fuera de la meditación. Después, *anukampā* hace que surja *mettā* en contextos no meditativos. (Mills, 2004, 39-40)

Al argumento de Mills tan sólo cabría hacer dos correcciones desde un punto de vista exegético. (i) Una es que, como ya hemos dicho, no disponemos de la evidencia textual suficiente para afirmar que se puede encontrar en los textos canónicos la idea de que la práctica de *mettā* y *karuṇā* crea disposiciones del carácter a actuar de esos modos que conocemos como *anukampā*. (ii) Otra corrección es que el término *anusaya*, estrictamente hablando, hace referencia a las tendencias del carácter que son consideradas negativas, como ya vimos en el segundo capítulo.

Respecto a lo primero cabe decir que, como Aronson (1980, 51) reconoce, esa idea, aunque no esté presente en los *suttas*, sí que es coherente con los mismos. Por otra parte, en un contexto de filosofía *Abhidhamma* como el que hemos desarrollado en el presente trabajo, constantemente se dice que una de las tres raíces de las acciones beneficiosas es el no-odio, que se compara con la benevolencia (*mettā*) no apareciendo el concepto de *anukampā* en ningún momento. Es decir, que en la filosofía *Abhidhamma* sí que se acepta que *mettā* motiva directamente a la acción.

El contenido de la segunda corrección puede ser salvado si, en lugar de utilizar el concepto de *anusaya* del que se vale Mills, trabajamos con el de *vipaka*. Como vimos en el anterior capítulo según este último todas nuestras acciones conllevan consecuencias que, desde un punto de vista psicológico, se manifestarán en unos tipos de conciencias u otros cuando las circunstancias apropiadas se den.

### 4.3.- La racionalidad de las emociones y la meditación

Ya hemos visto los dos factores principales que intervienen en las decisiones morales respecto a cursos de acción concretos. Estos cursos de acción surgen como una respuesta moral adecuada de un individuo educado en la virtud moral que actúa atentamente debido a ésta. Sin embargo, en nuestra argumentación aún falta un aspecto a ser justificado, pues hasta ahora hemos supuesto sin más que ciertas emociones o actitudes mentales son positivas y otras tantas negativas, sin justificar el porqué de tal distinción. En otras palabras, por qué se consideran perjudiciales las tres raíces de la avidez, la aversión y la ignorancia, y beneficiosas las del no-enfado —sinónimo de la benevolencia—, la no-avidéz — sinónimo de la generosidad— y de la no-ignorancia — sinónimo de la sabiduría.

Como comentamos en el punto 1.1. dedicado al estado de la cuestión de nuestra problemática, en nuestro trabajo para justificar las normas morales hemos atendido a ellas en tanto que constituyentes de un camino gradual de purificación y de conocimiento que tiene como meta última el logro del *Nibbāna*. Dentro de este contexto, la meditación ocupa el lugar central que permite comprender cada una de las partes de este proceso cognitivo-existencial. Por esta razón, una primera hipótesis es que desde la filosofía fenomenológica que hemos estudiado podemos encontrar en la meditación y en los fenómenos y comprensiones de éstos que se producen en ella, el criterio que justifica por qué ciertas emociones son negativas y por qué otras son positivas.

En el caso de las experiencias que actúan como obstáculos (*nīvaraṇāni*) a la meditación, y de aquellas que actúan como constituyentes de las absorciones meditativas (*jhanaṅga*), desde el silencio y el equilibrio emocional de la meditación se puede ver la naturaleza perturbadora de las primeras y pacificadora de las segundas. En el caso de los primeros nos encontraríamos con seis obstáculos básicos: los deseos sensoriales (*kāmacchanda*), la mala voluntad (*vyāpāda*), el sopor (*thīna*) y la

somnolencia (*middha*), la agitación (*uddhacca*) y la preocupación (*kukkucca*), la duda (*vicikicchā*) y la ignorancia (*avijjā*).

Cuatro de tales obstáculos —seis si se cuentan los pares que agrupan dos factores mentales relacionados pero distintos—, aparecen en las distintas categorías que en Abhi.S.III se enumeran como inmorales. Estas categorías —diez en total—, como se ve en el cuadro de U Silananda (en Bhikku Bodhi *et. al.*, 1999, 248), son combinaciones de 14 factores mentales perjudiciales. Éstos son: el apego, concepciones erróneas, ignorancia, enojo, duda, vanidad, agitación, sopor, preocupación, somnolencia, desvergüenza, osadía, envidia y avaricia.

En el caso de las experiencias que se consideran pacificadoras y beneficiosas en un contexto meditativo, cuando el meditador ha sido capaz de deshacerse de los impedimentos anteriores y persiste centrando su atención entorno a un objeto tal y como vimos en el capítulo anterior, logra la primera absorción meditativa. Esta primera absorción meditativa es la conciencia (*citta*) número 55 y está compuesta de cinco factores mentales (*cetasika*): aplicación inicial (*vitakka*), aplicación sostenida (*vicāra*), interés placentero (*pīti*), placer (*sukha*) y unificación (*ekaggāta*). Estos factores en el contexto de las absorciones meditativas aparecen como los opuestos de los impedimentos que hemos visto. La aplicación inicial aparece como opuesto del sopor y la somnolencia, la aplicación sostenida de la duda, el interés placentero de la mala voluntad y el placer de la agitación y la preocupación. Además de éstos, los factores mentales que son considerados hermosos (*sobhanasādhāraṇa*) puede decirse que son experimentados también en la meditación. Ejemplos de éstos son el no enojo, la confianza o la tranquilidad mental.

Según lo expuesto sobre estas líneas, creemos justificada la hipótesis de que las conciencias y los factores mentales que son considerados beneficiosos o perjudiciales adquieren su calidad ética dependiendo de cómo son experimentados en la meditación. Sin embargo, de acuerdo a los temas desarrollados en el *Abhidhammattha Saṅgaha* aún podemos encontrar una segunda razón para considerar la racionalidad de ciertas emociones devenidas virtudes a ser desarrolladas. Esta segunda razón apunta directamente al poder transformador de creencias y emociones que tiene el

conocimiento y sabiduría que nos proporciona el método *vipassanā* que ya hemos visto. Veamos la fenomenología de tal proceso.

Como dijimos en nuestro estado de la cuestión, para el análisis que hemos hecho de las normas morales y prácticas del buddhismo nos hemos servido de la información que de éstas se nos proporciona fundamentalmente en la ‘Sección de la purificación’ que se desarrolla en Abhi.S.IX. Como vimos, lo que llamábamos ‘Purificación de la Moralidad’ (*sīlavisuddhi*), era el estadio necesario que hacía posible una vida dedicada a desarrollar aquellas excelencias de la mente que se desarrollan gracias a la meditación que lleva a la tranquilidad mental (*samatha*); este segundo estadio es el que se conoce como ‘Purificación de la Mente’ (*cittavisuddhi*)<sup>43</sup>. Ya en el terreno de la práctica de la meditación *vipassanā*, cuando se empieza a comprender que no hay ninguna entidad permanente en nosotros, ya que somos un agregado de procesos mentales y materiales, así como la naturaleza y características de los segundos, se dice que se eliminan la creencia errónea en un yo permanente. De esto último que la tercera pureza sea la de la ‘Concepción’ (*dhiṭṭivisuddhi*).

La ‘Purificación de trascender las dudas’ (*kankhāvitāranavisuddhi*) es la cuarta a desarrollar y tiene por objeto la comprensión de que ese compuesto de mente-materia que hemos mencionado es el resultado del condicionamiento del proceso causal que se explica en la ‘Ley de Origen Dependiente’ que hemos visto brevemente en una nota a pie de página del capítulo anterior. La ‘Purificación del sendero y no sendero’ (*maggāmaggañāṇadassanavisuddhi*) se produce cuando el meditador avanza en su comprensión y durante su meditación tiene ciertas experiencias místicas que tienen que ser desechadas por ser obstáculos a su progreso. Si logra dejar atrás estos obstáculos y prosigue practicando alcanzará la ‘Purificación de la práctica’ (*paṭipadāñāṇadassanavisuddhi*), en la cual se producen nueve tipos de conocimientos de la visión *vipassanā* acerca de las tres características principales de la existencia.

Por último, cuando el practicante ha profundizado en la práctica y purificado su visión gracias a los nueve tipos de conocimientos anteriores, surgen dos o tres tipos de conciencias relacionadas con *vipassanā* que tiene a alguna de las tres características de

---

<sup>43</sup> En este punto cabe ser destacado que esta purificación mental, además de con las prácticas de *samatha*, se puede alcanzar con la práctica de *vipassanā*. (Bhikku Bodhi *et. al.*, 1999, 325)

la existencia —por ejemplo la transitoriedad— como objeto. Después surge otra conciencia llamada ‘cambio de linaje’ (*gotrabhūcitta*). Tras la anterior, surge un tipo de conciencia con cuatro funciones comprensivas, una por cada aspecto de las ‘Cuatro nobles verdades’. Tras dos o tres conciencias posteriores llamadas de ‘fruición’ (*phala*), se completa el proceso de la Iluminación y se da la ‘Purificación del conocimiento y la visión’ (*ñānadassanavisuddhi*). El esquema anterior describe *grosso modo* el proceso que lleva al primer grado de Iluminación que el buddhismo *Therāvada* establece. En los tres restantes el esquema es muy parecido.

El interés para nuestro tema del proceso que hemos descrito anteriormente radica en que en cada uno de los cuatro tipos de Iluminación, un tipo de creencias es erradicada y, consecuentemente, un tipo de tendencias latentes (*anusaya*). Así, como se expone en la sección titulada ‘Individuos’ (Abhi.S.IX.), en el caso del primer tipo, ‘El que ha entrado en la corriente’ (*sotāpanno*), en el nivel de las creencias elimina las concepciones erróneas, la duda, la envidia y la avaricia. En el segundo caso, ‘El que retorna una vez’ (*sakadāgāmi*) elimina “las formas más toscas del deseo, enojo e ignorancia” (Bhikku Bodhi, et. al., 1999, 335). El tercer tipo individuo iluminado, ‘El que no retorna’ (*anāgāmi*), elimina completamente el deseo sensual, el apego a los objetos de los sentidos, la mala voluntad, el enojo y la preocupación.

El cuarto y último nivel de Iluminación es el del ‘*Arahant*’ que ha alcanzado la Iluminación completa. Al alcanzar este estado, el individuo elimina por siempre el apego a la existencia sutil e inmaterial, la vanidad, agitación, ignorancia y el resto de factores mentales perjudiciales que le queda por eliminar, a saber, la desvergüenza, osadía, sopor y somnolencia.

En este punto, por tanto, podemos ver claramente cuál es la relación entre las creencias, el conocimiento que proporciona la meditación y lo sostenible o no de ciertas emociones en la vida moral. Así, podemos decir que ciertas emociones como la generosidad, la benevolencia o la compasión, al sobrevivir al escrutinio de la razón, están justificadas en formar parte de una vida moral auténtica.

## *Conclusiones*

En nuestro trabajo hemos tratado varios aspectos de la moralidad budhista que ahora nos gustaría retomar para, en estas últimas páginas, mostrar algunas conclusiones. La primera consideración preliminar a tales conclusiones es que las mismas han de ser consideradas de carácter provisional y dependiente de futuras investigaciones. Otra segunda consideración es que las conclusiones que saquemos no tienen la pretensión de ser extrapolables al resto de criterios de los que se vale la ética budhista para justificar sus opciones morales. Ni tampoco pretendemos deducir de nuestro trabajo la “superioridad global” (Montoya, 2007, 178) de nuestro enfoque. Antes bien, estas conclusiones pretenden ser guías que dejen abierta la agenda filosófica en torno a distintos ámbitos de la filosofía moral contemporánea como la cuestión de la racionalidad de las emociones, la educación en virtudes, o la ética económica.

(i) El primero y más central de los aspectos de la moralidad que hemos tratado refiere a la concepción misma de la moralidad contenida en el término *sīla*. Desde esta concepción a) la moralidad refiere explícitamente a un conjunto de normas bien definidas por ciertos códigos dependiendo de que el practicante sea laico o monje (*pātimokkhasaṃvarasīla* en 2.1.). Por extensión del término, b) el concepto también hace referencia a la necesidad de actuar motivado por factores mentales positivos. Por esta razón se dice que *sīla* refiere la pureza de un carácter que ha invertido sus propias tendencias negativas y ha cultivado ciertas virtudes

Pero con lo anterior, no hemos hecho sino señalar dos aspectos contrapuestos de la concepción de la moral occidental, a saber, la moderna y la antigua. a) La primera se caracterizaría por la necesidad de mantener “un código de normas, dotadas de unas sanciones y obligatoriedad propias (el deber *moral*), que las hace incuestionables y superiores a cualquier otra consideración de conveniencia” (Montoya, 2007, 178). b) La

segunda, porque se considera el centro de la moralidad y sus exigencias “la adquisición y constante despliegue de las virtudes” (2007, 178).

La primera conclusión que aventuramos es que el modelo de moralidad presentado nos puede ser muy útil para superar la contradicción arriba señalada, aunque para ello necesitamos dotar de una mayor importancia a uno de los polos anteriores. El polo de mayor importancia es el segundo, es decir, el de la virtud moral. En un primer momento lo que prima es acceder al conocimiento que nos lleve al modelo de vida buena que buscamos, el cual estaría representado por el *summum bonum* del *Nibbāna*. Pero tal acceso es sólo posible a través de un proceso de siete estadios en el que se cultivan ciertas virtudes intelectuales y del carácter como la compasión, el amor o la generosidad.

Dado que nuestro modelo concibe que, detrás de cada acción, se encuentra una serie de conciencias y factores mentales que lo motivan (*citta* y *cetasika* en 3.1.), siendo éstos fundamentalmente el enfado, la avidez, la ignorancia o los opuestos de estos tres, se puede comprender que hayan ciertos tipos de acciones que caben ser evitadas (2.1. y 2.3.) por ser opuestas a las virtudes que se pretenden desarrollar. Y es en este lugar que surge la necesidad de un conjunto de normas orientadas a desarrollar (2.3. y 2.4.) las disposiciones del carácter buscadas o atenuar (2.1. y 2.2.) las no buscadas. Si, por ejemplo, buscamos desarrollar la generosidad, evitaremos acciones motivadas por la avidez, que es su contraria. De ahí que la norma que prohíbe el robar encuentre en esta dimensión motivacional pleno sentido. Por otra parte, allí donde el carácter no se haya conformado lo suficiente a la virtud deseada, la norma actuará como freno (*samvara* en 2.2.) a una disposición (*anusaya* en 3.3.) que es contraria al fin de vida buena que racionalmente nos hemos propuesto (*sátthakasampajañña* en 4.1.2.).

Por lo contenido en esta primera matriz de conclusiones, creemos haber respondido a las dos primeras preguntas que nos planteábamos en el estado de la cuestión:

- (i) ¿Pueden ser concebidas las normas morales y principios generales de acción, no como normas arbitrarias que no obedecen a ningún criterio, sino como cursos de acción que pueden ser justificados racionalmente?

(ii) ¿Puede tal racionalidad ser buscada en la parte motivacional de la acción, es decir, en las conciencias y factores mentales que se encuentran detrás de las conductas que prescriben o proscriben las normas morales?

La tercera pregunta, (iii) ¿Pueden ser concebidas estas normas morales como universalización de respuestas a circunstancias particulares que, en un ejercicio de responsabilidad moral, dan los individuos educados en la virtud?, podría responderse apelando a lo siguiente. En los tiempos más tempranos de las enseñanzas del Buddha no había un código de normas concreto (2.1.) dado que se pensaba que un individuo con cierta madurez en la práctica budhista era incapaz de cometer transgresiones morales graves. Fueron las respuestas concretas que un individuo consumado en la virtud dio a ciertas circunstancias particulares (3.1.) que llevó a la promulgación de ciertas normas paradigmáticas de lo que no debe hacer quien quiera adquirir un carácter virtuoso.

(ii) Pero para poder cerrar nuestra aproximación a una justificación racional de la vida moral desde la perspectiva trabajada, nuestra argumentación, precisamente por depender mucho de la parte motivacional y actitudinal de la acción humana, tenía que hacer frente a un problema filosófico tradicional. Como sabemos, a lo largo del tiempo nuestra tradición ha generado y desarrollado una “separación que condenaría la caridad [y otras como la generosidad, el altruismo y la donación] a la arbitrariedad de las emociones y la verdad a la universalidad de las razones” (Domingo, 2010, 10). Sin embargo, recientemente a raíz de Nussbaum (2008), y anteriormente con la “razón sentiente” de Zubiri, el paradigma mentado por Agustín Domingo ha devenido vetusto.

Para dar respuesta a este problema y restituir la legitimidad de las emociones en una vida moral plena, hemos visto a) cómo las comprensiones anejas a la meditación *vipassanā* (4.1.1.) y al logro del *Nibbāna*, conllevan gradualmente hasta la erradicación de 14 factores mentales entre los que se encuentran las tres raíces —enfado, aidez e ignorancia— que dijimos eran consideradas antitéticas de las virtudes a desarrollar. De lo cual cabe deducir que para el individuo iluminado, dado que ha cortado con estas tres raíces, su acción está motivada por los opuestos de éstas, que no son otros sino el amor benevolente, la generosidad y la sabiduría. Así tenemos una concepción que, más que

promover una extirpación de las emociones por consideradas malas razones como creerían los estoicos (Nussbaum, 2008), invita a considerar qué emociones no son compatibles con la cordura que se sigue de la sabiduría y cuáles sí. En este punto el paralelismo con la posición de Dickens (citado en Adela Cortina, 2007, 47) es obvio.

b) Las que sí que son compatibles con la sabiduría, como la generosidad o el amor, se invita explícitamente a su cultivo a través del modelo meditativo de *samatha* (3.3.), un modelo centrado en el cultivo y potenciación de factores mentales positivos como el amor o la alegría compartida. Este modelo, como vimos en 4.2.2., tiene la capacidad de generar disposiciones latentes (*vipaka* en 3.2.1.) a actuar y decidir motivados por tales estados mentales. Éstos, en su dimensión práctica, que no estrictamente contemplativa, se articulan en torno al término genérico *anukampā* (4.2.1.).

c) Ahora bien, podría parecer que esta generación de predisposiciones latentes conlleva un tipo de condicionamiento de la acción. Para corregir esto el buddhismo desarrolla el concepto de *sampajañña* (4.1.2.), traducido como ‘clara comprensión’, la cual se desarrolla, ya no en el ámbito analítico de la meditación *vipassanā* sino en el práctico, cuando las circunstancias exigen de nosotros respuestas acertadas y adecuadas a los casos concretos (*sappā ya-sampajañña* en 4.1.2.). Este factor de la ‘clara comprensión’ es la dimensión práctica de la ‘recta atención’ (*sammā sati*), el séptimo de los ocho factores del Noble Óctuple Sendero. En ulteriores investigaciones sería interesante relacionar la concepción de la virtud que hemos tratado con la propia de Aristóteles, de la cual el profesor José Montoya (2007) dice, entre otras cosas que

La disposición práctica en que consiste la virtud no es desde luego mero condicionamiento: implica una comprensión correcta (*orthós lógos*) de la situación y de la respuesta adecuada a ella, e implica también una contestación emocional correspondiente (1109b30). (2007, 181)

Sorprendente e increíblemente similares, tanto a nivel de nomenclatura como conceptual, parecen ser los conceptos *orthós lógos* (‘comprensión correcta’) y *sappā ya-sampajañña* (‘clara comprensión’), que es la dimensión práctica de *sammā sati* (‘recta/correcta atención’). También no poco sorprendente es que estas dos posturas incluyan en las respuestas morales dos principios casi idénticos, a) la clara comprensión

de la acción en la situación concreta y b) la gestión emocional de la respuesta. Dejo la cuestión abierta.

(iii) Estrechamente ligado a esta última cuestión de la gestión emocional, ofrecemos el modelo presentado para elaborar estrategias prácticas —no sólo teóricas— que satisfagan las demandas que se hacen al respecto en materia educativa. Tales demandas, como sabemos, surgen del cambio de paradigma en lo relativo al concepto de ‘inteligencia’ que se opera en la psicología a partir de Gardner y Daniel Goleman (2011). Según el último, la necesidad de transmitir competencias emocionales básicas debe ser central en la agenda educativa (2011, 77). A este respecto, proponemos que podría ser muy beneficiosa algún tipo de adaptación de las dos técnicas meditativas básicas que hemos expuesto, a saber, a) la visión analítica de la realidad (*vipassanā* en 4.1.1.) y b) las absorciones (*jhāna* en 3.3.) meditativas propias de la meditación de tranquilidad (*samatha* en 3.3.)

a) El primer modelo de meditación (*vipassanā*) sería importante particularmente para la resolución de los propios conflictos emocionales. Según este modelo, no se prescribe tanto desviar la atención del foco del obstáculo en cuestión, sino que una vez designada la naturaleza de la experiencia perturbadora en cuestión (4.2.1.) cabría penetrarla a través de una atención (*sati* en 4.1.) que la observase de forma ecuánime e imparcial (*uppekhā* en 3.3.3. y *tatramajjhataṭṭā* en 4.1.). Ello conllevaría una comprensión de la naturaleza de la emoción perturbadora así como de las causas que la han provocando, haciendo posible tal comprensión su atenuación o incluso erradicación (4.3.1.).

b) El segundo modelo tendría, al menos, los efectos aptitudinales que siguen. a) Ante la incapacidad de gestionar las emociones negativas muy intensas, proveerían al educando de competencias que le permitirían enfocar la atención (*sati* en 4.1.) hacia un objeto distinto del que le perturba. Este objeto bien puede ser el antídoto (3.3.) a la emoción perturbadora, como por ejemplo la práctica de la benevolencia (*mettā* en 3.3.1) para contrarrestar el enfado. Esta competencia sería de especial relevancia en los casos de niños con graves problemas en casa, dado que se ha observado que éstos muestran serias mermas en la capacidad para seguir el curso normal de la clase. b) Otra virtud de

este modelo es que mediante su práctica permite tener una mayor familiaridad con emociones constructivas, aprendiendo por tanto a conocerlas mejor. El conocimiento mismo de las emociones se ha mostrado muy importante para la posibilidad misma de la empatía, de ahí el alto coste existencial y cívico que conlleva la ‘analfabetización emocional’. c) Si fuera cierto el modelo que hemos presentado, el cultivo de estas emociones en los educandos predispondrían sus caracteres a tales actitudes. d) Por último, cabe decir que la investigación neurológica está muy avanzada respecto a estos temas (Goleman, 2003), pues se están mostrando a nivel empírico las múltiples consecuencias de la práctica de la meditación. Estas consecuencias reclaman nuestra atención por afectar a algunos problemas filosóficos clásicos como la relación entre las emociones y las creencias.

(iii) La tercera matriz de cuestiones abiertas para el debate estaría relacionada con las importantes consecuencias que tiene este modelo para la reflexión sobre la ética económica, tanto a nivel microeconómico y macroeconómico, como de política económica. En un tiempo en el que la racionalidad lineal del *homo oeconomicus* se muestra insuficiente (Conill, 2007) la concepción budhista relacional de la persona basada en el principio de la interdependencia (*pañiccasamuppādda* en 2.3.) contiene potenciales teóricos y prácticos que aún están por explorar. En un tiempo en el que se ha puesto de manifiesto las consecuencias nefastas de la avidez por tener ganancias rápidas y fáciles, muy sugerentes son (a) la visión peyorativa que el budhismo tiene de la avidez (2.2. y 2.3), así como (b) los principios del no-apego a los bienes (2.3.) y de la adquisición y acumulación de la riqueza mediante el esfuerzo (2.3.). Cuando se ha hecho evidente que, precisamente por esa avidez, hay una gran cantidad de activos que no son seguros, la necesidad de prevenir de los accidentes el capital ahorrado (2.3.) invita a buscar los seguros, así como a una toma de conciencia que contenga nuestra avidez, aunque ello suponga un crecimiento más lento, pero que desde luego será más equilibrado y firme. Por último, la necesidad de cumplir con el ‘recto modo de vida’ sería muy sugerente para defender una banca ética.

(iv) Finalmente también hay que decir que el buddhismo ofrece respuestas a algunas cuestiones de la filosofía política actual como la justicia distributiva y las políticas sociales. a) A diferencia de la concepción tradicional del buddhismo que lo concebía como una filosofía que rendía culto a la ascesis y se despreocupaba de los problemas sociales, podemos encontrar una clara condena de la pobreza no elegida y de los regímenes que la fomentan (2.4. y 2.5.). b) También se pueden encontrar propuestas concretas para evitarlas. Entre éstas destacan las destinadas a garantizar un sistema político equitativo basado en una justicia distributiva mínima —que incluya, entre otros, los derechos básicos al alojamiento, el sustento, el abrigo y la medicina — que garantice que las gentes no caigan en la deshumanización. c) Por último, el buddhismo también nos habla acerca de la actitud que los dirigentes políticos deben tener en su ejercicio. Éstos deben mirar por el bien común, ser contenidos, diligentes pero tolerantes, así como cercanos a las gentes. Lo último es de gran actualidad en nuestro país, cuando son tan altos los índices de percepción que tiene la ciudadanía de la falta de cercanía de sus políticos.

Quedan varias cuestiones abiertas que afectan a temas y problemas de la filosofía moral contemporánea y antigua. Esperamos que este trabajo haya servido como una primera aproximación a estas temáticas. Seguiremos profundizando en ellas en ulteriores investigaciones.

## Resumen

Este trabajo ofrece una aproximación a tres aspectos de la ética budhista *Theravāda*. Por un parte su dimensión externa, referida a las normas morales. Por otra su dimensión interna, referida a la virtud moral. Por último, analiza cómo las normas morales no surgen de forma arbitraria, sino del ejercicio de responsabilidad de agentes educados en la virtud moral. Para mostrar esto este trabajo analiza la ética fenomenológica tratada en el *Abhidhammatta Saṅgaha* y otros textos clásicos de la tradición *Theravāda*. En ellos pueden ser encontradas las claves teóricas para comprender el proceso psicológico mediante el cual norma, virtud y responsabilidad moral quedan vinculadas.

**Palabras clave:** norma moral, ética económica, justicia distributiva, virtud, conciencia, carácter, atención, empatía, ética fenomenológica, responsabilidad.

## Abstract

*This research offers an approximation to three aspects of Theravāda Buddhist ethics. On one hand its external dimension, referring moral rules. On the other hand its internal dimension, referring moral virtue. Finally, it is discussed how moral rules do not arise arbitrarily, but from the responsibility of agents educated in moral virtue. To show this, this research discusses the phenomenological ethics dealt in the Abhidhammatta Saṅgaha and other classical texts of the Theravāda tradition. In them, it can be found the theoretical keys to comprehend the psychological process which makes rules, virtue and responsibility being linked.*

**Key words:** moral rule, economic ethics, distributive justice, virtue, consciousness, character, mindfulness, sympathy, responsibility, phenomenological ethics.

## *Glosario Pali-Castellano*<sup>44</sup>

<i>Abhidhamma:</i>	‘Enseñanza superior’. Tercera canasta del Canon Pali que supone una sistematización del contenido de los <i>suttas</i> .
<i>ahetuka:</i>	‘sin raíz’.
<i>ājīva:</i>	‘sustentamiento’.
<i>akusala:</i>	dependiendo de los contextos ‘perjudicial’, ‘torpe’ o ‘insano’. En inglés, <i>unwholesome</i> o <i>unskillful</i> .
<i>anattā:</i>	lit. ‘no-yo’ o ‘impersonalidad’.
<i>anicca:</i>	‘transitoriedad’.
<i>anukampā:</i>	lit. ‘moverse en concordancia a otros’ o ‘moverse como respuesta a otros’; ha sido traducido por ‘simpatía’ o ‘empatía’.
<i>anusaya:</i>	‘disposición latente’.
<i>arahant:</i>	se dice de los que han purificado totalmente la mente.
<i>arūpa:</i>	‘inmaterial’.
<i>āyatana:</i>	‘base’, ‘esfera’ o ‘superficie’.
<i>bhatti:</i>	‘fe’ o ‘devoción’.
<i>bhāvāna:</i>	lit. ‘desarrollo’, ‘cultivo’ o ‘cultura mental’.
<i>bhikku:</i>	término referido a los monjes.

---

<sup>44</sup> Cabe mencionar que en este glosario las palabras pali están ordenadas de acuerdo al alfabeto castellano, y no de acuerdo al pali propiamente dicho, cuya ordenación es distinta a la castellana. También es digno de ser señalado que en la elaboración de nuestro glosario han sido de mucha ayuda los trabajos de Nyanatiloka (1976), Vélez de Cea *et. al.*, (1999) y la traducción de U Nandisena Thera del trabajo de Bhikku Bodhi *et. al.* (1999).

<i>bhikkuni:</i>	término referido a las monjas.
<i>bhūmi:</i>	‘plano’ o reino de existencia.
<i>carita:</i>	‘carácter’ o ‘temperamento’.
<i>cetanā:</i>	‘voluntad’.
<i>cetasika:</i>	‘factor mental’.
<i>citta:</i>	‘conciencia’.
<i>cittavīthis:</i>	‘procesos cognitivos’.
<i>dāna:</i>	‘generosidad’ o donativo.
<i>dāna saṃvibhāga:</i>	‘distribución de la ‘riqueza’.
<i>dhamma:</i>	dependiendo de los contextos, ‘enseñanza’, ‘fenómeno’, ‘estado’ u ‘objeto mental’.
<i>domanassa:</i>	‘pena’.
<i>dosa:</i>	‘enojo’.
<i>dukkha:</i>	‘sufrimiento’.
<i>hiṃsa:</i>	‘crueldad’.
<i>indriya:</i>	‘sentidos’.
<i>jhāna:</i>	nombre genérico que se da a las absorciones meditativas.
<i>kamma:</i>	lit. ‘acción’.
<i>kammaṭṭhāna:</i>	‘prácticas meditativas’.
<i>kama:</i>	‘deseo’.
<i>karunā:</i>	‘compasión’. En inglés suele ser traducido por <i>compassion</i> .
<i>karuṇā:</i>	‘compasión simple’ o ‘prestar cuidado’.
<i>kusala:</i>	dependiendo de los contextos ‘beneficioso’, ‘hábil’ o ‘sano’.
<i>khandā:</i>	‘agregados’, ‘grupo’ o ‘categorías’ de la existencia o del deseo.

<i>lobha:</i>	‘avidez’.
<i>loka:</i>	‘mundo’.
<i>lokuttara:</i>	‘transmundano’.
<i>Mahayāna:</i>	‘Gran Vehículo’. Escuela que surge fruto del cisma del Segundo Concilio.
<i>mettā:</i>	‘amor benevolente’
<i>mūla:</i>	‘raíz’.
<i>muditā:</i>	‘alegría compartida’. En inglés, <i>sympathetic joy</i> o <i>appreciative joy</i> o <i>gladness</i> .
<i>moha:</i>	‘ofuscación’ o ‘ignorancia’.
<i>Nibbāna:</i>	‘extinción’. Según los comentarios, ‘liberación del deseo’.
<i>ñāṇa:</i>	‘conocimiento’.
<i>nīvaraṇas:</i>	‘impedimentos’
<i>paccaya:</i>	‘condición’.
<i>pali:</i>	‘texto’. Nombre que recibe el dialecto en que están redactados los textos canónicos.
<i>paññā:</i>	‘sabiduría’
<i>pariyutthana:</i>	‘obsesiones’ o ‘conductas repetitivas’.
<i>paṭṭicasamuppāda:</i>	‘Ley del origen condicionado’
<i>paṭigha:</i>	‘aversión’.
<i>pātimokkha:</i>	nombre que recibe el código de disciplina monástico.
<i>paṭṭhāna:</i>	‘Ley de relaciones causales’
<i>Piṭaka:</i>	‘Canasta’.
<i>rāgā:</i>	‘apego’ o ‘deseo sensual’.

<i>rūpa:</i>	‘materia’.
<i>sthaviras:</i>	escuela de la que el buddhismo <i>Theravāda</i> se sabe descendiente.
<i>Sutta:</i>	nombre que recibe el conjunto de textos que recogen los discursos del Buddha. Constituye la segunda canasta del Canon Pali.
<i>sama:</i>	‘equitativo’, ‘equilibrado’, ‘recto’ o ‘correcto’.
<i>samādhī:</i>	‘concentración’.
<i>samatha:</i>	‘tranquilidad’.
<i>sammadi</i> † <i>tti:</i>	‘punto de vista correcto’.
<i>sammājīva:</i>	‘recto modo de vida’ o ‘recto sustento’.
<i>sammākammanta:</i>	‘recta acción’.
<i>sammāvācā:</i>	‘recta palabra’.
<i>sampajañña:</i>	‘plena consciencia’ o ‘clara comprensión’ en contextos prácticos.
<i>saṃsāra:</i>	lit. ‘perpetuo vagar’.
<i>saṃvara:</i>	‘restricción’ o ‘control’.
<i>sangha:</i>	lit. ‘congregación’. Término referido a la comunidad monástica.
<i>sankhāra:</i>	‘formación’ o ‘voluntad’.
<i>saññā:</i>	‘percepción’.
<i>sappayasampajañña:</i>	‘clara comprensión de la idoneidad’
<i>sātthakasampajañña:</i>	‘clara comprensión del propósito’
<i>sati:</i>	‘atención’.
<i>satipa</i> † <i>ttana:</i>	‘fundamento de la atención completa’.
<i>sobhana:</i>	‘hermoso’.
<i>sīla:</i>	‘moral’, ‘virtud’ o ‘hábito’.

<i>sīlavisuddhi:</i>	‘purificación de la moralidad’.
<i>takka:</i>	‘razonamiento’.
<i>taṇha:</i>	lit. ‘sed’; término referido al deseo.
<i>tatramajjhataṭṭā:</i>	‘neutralidad de la mente’ o ‘ecuanimidad’.
<i>theras:</i>	<i>ídem a sthaviras.</i>
<i>Theravāda:</i>	escuela budhista a la que pertenece el <i>Abhidhammatta Saṅgaha</i> ; está considerada las más antigua de las que se siguen practicando.
<i>ṭīkā:</i>	textos exegéticos clásicos de la tradición <i>Abhidhamma</i> .
<i>Tipiṭaka:</i>	‘Tres canastas’. Nombre que recibe el conjunto de textos canónicos del budhismo <i>Theravāda</i> , también conocido como ‘Canon Pali’.
<i>upekkhā:</i>	‘ecuanimidad’.
<i>uyapada:</i>	‘mala voluntad’.
<i>Vinaya:</i>	Nombre que recibe el conjunto de textos que recoge el código de disciplina monástico. Constituye la primera canasta del Canon Pali.
<i>vedanā:</i>	‘sensación’.
<i>vipāka:</i>	‘resultante’ o ‘efecto’.
<i>vihāra:</i>	‘morada’ o lugar donde se habita. Este nombre suelen recibir los monasterios budhistas.
<i>vipaka:</i>	consecuencias de las acciones.
<i>vipassanā:</i>	‘visión excelente’, ‘ver de diversas formas’, ‘visión cabal’ o ‘visión interior’. En inglés, <i>insight</i> , <i>inward vision</i> , <i>intuition</i> o <i>instrospection</i> .
<i>vividha:</i>	‘diverso’ o ‘de muchas formas’.
<i>visesa:</i>	‘excelencia’ o ‘extraordinario’.

## *Bibliografía*

### **I.- Fuentes principales, traducciones, y abreviaturas utilizadas**

#### **A) Suttas**

- A.                    *Aṅguttara Nikāya*  
D.                    *Dīgha Nikāya*  
M.                    *Majjhima Nikāya*  
S.                    *Saṃyutta Nikāya*  
Sn.                   *Sutta Nipāta*

#### **B) Otros textos clásicos de la literatura pali**

Abhi.S.              *Abhidhammatta Saṅgaha*

Bodhi, B., M. Narada, U R. Dhamma, U Silananda y U Nandisena. (1999); *Compendio del Abhidhamma. El Abhidhammatta Saṅgaha de Anuruddha*. México, D.F.: El colegio de México.

Narada, M. T. (trad. y ed.). (1979); *A Manual of Abhidhamma. Being Abhidhammatta Saṅgaha of Badhanta Anuruddhācariya.*, Versión electrónica en [http://www.buddhanet.net/pdf\\_file/abhidhamma.pdf](http://www.buddhanet.net/pdf_file/abhidhamma.pdf) (consultado el 29 de Octubre de 2010).

E.R.                    *Edictos en las rocas*

Dhammika, S. (1993); “The Edicts of King Asoka. An English rendering”: *The Wheel Publication*, 386-387, pp. 3-18.

Rodríguez Adrados, F. (Introducción, y trad.); (2002). *Aśoka. Edictos de la Ley Sagrada*. Barcelona: Ediciones Apóstrofe.

Vism.                   *Visuddhimagga*

Ñāṇamoli, B. (trad.) (1991); *The Path of Purification. Visuddhimagga. By Bhaddhantācariya Buddhaghosa*. Versión electrónica [http://lirs.ru/do/The\\_Path\\_of\\_Purification,Visuddhimagga,Nanamoli,1991.pdf](http://lirs.ru/do/The_Path_of_Purification,Visuddhimagga,Nanamoli,1991.pdf) (consultado el 10 de Octubre de 2010)

## II.- Monografías

- Aronson, H. B. (1980); *Love and Sympathy in Theravāda Buddhism*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Adam, M. T. (2005); “Groundwork for a Metaphysic of Buddhist Morals: A New Analysis of *puñña* and *kusala*, in light of *sukka*”: *Journal of Buddhist Ethics*, XII, pp. 65-85.
- Arnau, J. (2007); *La antropología del budismo*. Barcelona: Kairós.
- Brancaccio, P. y K. A. Behrendt (2007); *Gandhāran Buddhism: Archaeology, Art and Texts*. Washington: University of Washington Press.
- Barendregt, H. P. (2006); *The Abhidhamma Model of Consciousness AM0 and some of its Consequences*. Versión electrónica en <ftp://ftp.cs.kun.nl/pub/CompMath.Found/G.pdf> (consultado el 10 de Diciembre de 2010)
- . (2003); *Buddhist Models of Mind and the Common Core Thesis of Mysticism*. Versión electrónica disponible en <http://dare.uhn.kun.nl/dspace/bitstream/2066/71941/1/71941.pdf> (consultado el 27 de Octubre de 2010).
- Berzin, A. (2010); *The Life of Buddha As Pieced Together from the Pali Canon*. Versión electrónica disponible en [http://www.berzinarchives.com/web/en/archives/approaching\\_buddhism/teachers/lineage\\_masters/life\\_buddha\\_pali\\_canon.html](http://www.berzinarchives.com/web/en/archives/approaching_buddhism/teachers/lineage_masters/life_buddha_pali_canon.html) (consultado el 10 de Febrero de 2010).
- Bodhi, B. (1990); “Nourishing the Roots: Essays on Buddhist Ethics”: *The Wheel Publication*”, 259-260, pp. 1-22.
- . (1999); *The Noble Eightfold Path: The Way to the End of Suffering*. Versión electrónica en <http://www.urbandharma.org/pdf/noble8path.pdf> (consultado el 10 de Diciembre de 2010)

- Coghlan, I. J. (2004); “A Survey of the Sources of Buddhist Ethics”: *Journal of Buddhist Ethics*, XI, pp. 142-166.
- Cousins, L. S. (1996); “Good or Skillful? Kusala in Canon and Commentary”: *Journal of Buddhist Ethics*, III, pp. 136-164.
- Dharmasiri, G. (1989); *Fundamentals of Buddhist Ethics*. California: Golden Leaves Publishing Company.
- Dreyfus, G. (1995); “Meditation as Ethical Activity”: *Journal of Buddhist Ethics*, II, pp. 28-54.
- Essen, J. (2010); “Suficiency Economy and Saint Asoke: Buddhist Economic Ethics for a Just and Sustainable World”: *Journal of Buddhist Ethics*, XVII, pp. 69-99.
- Fenn, M. (1996); “Two Notions of Poverty in the Pāli Canon”: *Journal of Buddhist Ethics*, II, pp. 98-125.
- Goleman, D. (1986); *Los caminos de la meditación*. Barcelona: Kairós.
- . (2003); *Emociones Destructivas: cómo entenderlas y superarlas. Diálogos entre el Dalai Lama y diversos científicos, psicólogos y filósofos*. Barcelona: Kairós.
- . (2011); *Inteligencia emocional*. Barcelona: Kairós.
- Harvey, P. (1995); “Criteria for Judging the Unwholesomeness of Actions in the Texts of Therāvada Buddhism”: *Journal of Buddhist Ethics*, II, pp. 140-151.
- . (2000); *An Introduction of Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . (2007); “Freedom of the Will in the Light of Theravāda Buddhist Teachings”: *Journal of Buddhist Ethics*, XIV, pp. 34-98.
- Hallisey, C. (1996); “Ethical Particularism in Theravāda Buddhism”: *Journal of Buddhist Ethics*, III, pp. 32-43.
- Ikeda, D. (1988); *Budismo, primer milenio*. Madrid: Alfaguara.

- Jayatellike, K. N., A. Wijesekera y E. A. Burtt. (1963); “Knowledge and Conduct Buddhist Contributions to Philosophy and Ethics”: *The Wheel Publication*, 50, pp. 2-21.
- Joshi, L. M. (1973); “Aspects of Buddhism in Indian History”: *The Wheel Publication*, 195-196, pp.3-18.
- Keown, D. (1992); *The Nature of Buddhist Ethics*. New York: Palgrave.
- . (2005). *Buddhist Ethics. A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.
- Kaluphana, D. (1976); *Buddhist Philosophy: A Historical Analysis*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Lancaster, L. R. (2002); “Buddhist Ethical Concerns: The Problem of the Universal and the Particular”: *Hsi Lai Journal of Humanistic Buddhism*, III, pp. 1-7.
- Mills, E. (2004); “Cultivation of Moral Concern in Theravāda Buddhism: Toward a Theory of the Relation Between Tranquility and Insight”: *Journal of Buddhist Ethics*, XI, pp. 20-45.
- Narada, M. (1982); *Buddhism in a Nutshell*. Versión electrónica en [http://www.buddhanet.net/pdf\\_file/nutshell.pdf](http://www.buddhanet.net/pdf_file/nutshell.pdf) (consultado el 10 de Diciembre de 2010).
- Nyanaponika, T. (1976); *Abhidhamma Studies. Research in Buddhist Psychology*. Versión electrónica disponible en [http://what-buddha-taught.net/Books9/Nyanaponika\\_Thera\\_Abhidhamma\\_studies.pdf](http://what-buddha-taught.net/Books9/Nyanaponika_Thera_Abhidhamma_studies.pdf) (consultado el 29 de Octubre de 2010)
- . (1992); *El corazón de la meditación budhista*. Versión electrónica disponible en <http://krodhedharma.org/sambodhi/inicio/corazonbudista.pdf> (consultado el 10 de Diciembre de 2010)
- . (1999a); *The Roots of Good and Evil*. Versión electrónica disponible en [http://www.buddhanet.net/pdf\\_file/roots\\_goodevil.pdf](http://www.buddhanet.net/pdf_file/roots_goodevil.pdf) (consultado el 10 de Diciembre de 2010)

- . (1999b); *The Four Sublime States*. Versión electrónica disponible en [http://www.buddhanet.net/pdf\\_file/4sublime\\_states.pdf](http://www.buddhanet.net/pdf_file/4sublime_states.pdf) (consultado el 10 de Diciembre de 2010)
- . (2001); *The Power of Mindfulness. An Inquiry into the scope of bare attention and the principal sources of its strength*. Versión electrónica disponible en [www.buddhanet.net/pdf\\_file/powermindfulness.pdf](http://www.buddhanet.net/pdf_file/powermindfulness.pdf) (consultado el 10 de Diciembre de 2010).
- Nyanatiloka, V. (1980); *Buddhist Dictionary. Manual of Buddhist Terms and Doctrines*. Versión electrónica disponible en [http://www.abhidhamma.com/pali\\_english\\_dictionary\\_nyanatiloka](http://www.abhidhamma.com/pali_english_dictionary_nyanatiloka) (consultado el 10 de Diciembre de 2010).
- Ornatowski, G. K. (1996); “Continuity and Change in the Economic Ethics of Buddhism. Evidence from the History of Buddhism in India, China and Japan”: *Journal of Buddhist Ethics*, III, pp. 198-240.
- Pesala, B. (2001); *The Debate of King Milinda*. Versión electrónica en [http://www.buddhanet.net/pdf\\_file/milinda.pdf](http://www.buddhanet.net/pdf_file/milinda.pdf) (consultado el 10 de Diciembre de 2010)
- Repetti, R. (2010); “Meditation and Mental Freedom: A Buddhist Theory of Free Will”: *Journal of Buddhist Ethics*, XVII, pp. 165-212.
- Saddhatissa, V. H. (1997); *Buddhist Ethics*. Boston: Wisdom.
- Saitanaporn, P. (2009); *Buddhist Deliverance: A Re-Evaluation of the Relationship between Samatha and Vipassanā*. Versión electrónica disponible en [http://www.peaceallways.org/media/PhramonchaiFinalThesis\\_Complete.pdf](http://www.peaceallways.org/media/PhramonchaiFinalThesis_Complete.pdf) (consultado el 29 de Octubre de 2010).
- Silananda, S. U. (2003); *Curso introductorio de Abhidhamma*. Versión electrónica disponible en [http://www.acharia.org/downloads/intro\\_abhidhamma.pdf](http://www.acharia.org/downloads/intro_abhidhamma.pdf) (consultado el 29 de Octubre de 2010).

- . (1999); *Volition. An Introduction to the Law of Kamma*. Versión electrónica en [http://www.buddhanet.net/pdf\\_file/volition.pdf](http://www.buddhanet.net/pdf_file/volition.pdf) (consultado el 10 de Diciembre de 2010).
- Shaner, D. E. (1985); *The Bodymind Experience in Japanese Buddhism. A phenomenological perspective of Kūkai and Dōgen*. State University of New York Press: New York.
- Thanissaro, B. (2010); *Freedom from Buddha Nature*. Versión electrónica en <http://www.accesstoinsight.org/lib/authors/thanissaro/freedomfrombuddhanature.html> (consultado el 29 de Octubre de 2010).
- Tin Mon, M. (2002); *Introducing the Higher Teachings of Buddha. Buddha Abhidhamma. The Ultimate Science*. Versión electrónica en [http://www.buddhanet.net/pdf\\_file/abhidhaultsci.pdf](http://www.buddhanet.net/pdf_file/abhidhaultsci.pdf) (consultado el 29 de Octubre de 2010)
- Vanden Eyden, M. (2004); “Reflection on Martha’s Nussbaum Work on Compassion from a Buddhist Perspective” : *Journal of Buddhist Ethics*, XI, pp. 46-67.
- Vélez de Cea, A. (2004); “The Criteria of Goodness in the Pāli Nikāyas and the Nature of Buddhist Ethics”: *Journal of Buddhist Ethics*, XI, pp. 122-142.
- . (2011); *Dark and Bright Karma: A New Reading*. Versión inédita.
- Vélez de Cea, A. y A. Solé-Leris, (eds. y trads.), (1999); *Majjhima Nikāya. Los Sermones Medios del Buddha*. Kairós: Barcelona.
- Whitehill, J. (1994); “Buddhist Ethics in Western Context: The Virtues Approach”: *Journal of Buddhist Ethics*, I, pp. 1-22.
- Wijayaratna, (2010); *La Filosofía del Buddha*. Edición inédita y traducción al catalán del original inglés a cargo del profesor Jordi Cucurull.

### III.- Otras obras consultadas

- Anderson, B. (1993); *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre los orígenes y difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Conill, J. (2004); *Horizontes de economía ética*. Madrid: Tecnos.
- Cortina, A. (2007); *Ética de la razón cordial: educar en la ciudadanía en el siglo XXI*. Oviedo: Ediciones Nobel.
- De Libera, A. (2006); *La filosofía medieval*. Valencia: Universitat de València.
- Domingo, A. (2010); “Donación y deliberación. El lugar de la caridad en la ética empresarial”: *Veritas*, 22, pp. 9-31.
- Foucault, M. (2005); *La hermenéutica del sujeto: curso del Collège de France (1982)*. Madrid: Akal.
- MacIntyre, A. (2004); *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica.
- Montoya, J. (2007); “Lo verosímil en la ética de Aristóteles: una aporía en el vocabulario filosófico griego”: *Revista de Filosofía Moral y Política*, 37, pp. 177-184.
- Mosterín, J. (2009); *Tolerancia y libertad en el pensamiento indio*. Versión electrónica disponible en <http://www.webislam.com/pdf/pdf.asp?id=12458> (consultado el 29 de Octubre de 2010).
- Nussbaum, M. (2008); *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*. Barcelona: Paidós.
- Tola, F. y C. Dragonetti (2003); ‘El mito de la oposición entre la filosofía occidental y el pensamiento de la India. El Brahmanismo. Las Upanishads’: *Revista de Ciencias de las Religiones*, 8, pp. 159-200.
- Wulff, F. (2008); *Grecia en la India. El repertorio griego del Mahabarata*. Madrid: Akal.