

Antonio Vigilante

El budismo como antiideología en Thich Nhat Hanh

Aparecido en Nueva Revista de Filosofía de la Religión N. 13/14 mayo – diciembre 2020 ISSN 2532-1676.
<https://journals.uniurb.it/index.php/NGFR/article/view/3088>

Resumen

Desde el principio, el budismo se presenta con rasgos que aparecen como singularmente modernos. El dharma del Buda es un conjunto de convicciones y prácticas que miran hacia un solo objetivo: el de superar el malestar (*dukkha*) que caracteriza a la condición humana. No se trata, por tanto, de un sistema de pensamiento que pretenda ser verdadero, y ni siquiera de una revelación divina, sino de un medio útil para alcanzar un fin. Este carácter no ideológico del budismo - que no ha impedido ni impide el surgimiento de fenómenos de fanatismo religioso en el mundo budista (pensemos en el nacionalismo budista en Sri Lanka) -, reemerge en algunos de los principales pensadores contemporáneos, empeñados en el diálogo con el Occidente racionalista y secularizado. Esta intervención considera la figura del monje zen vietnamita Thich Nhat Hanh, uno de los más grandes maestros budistas vivos.ⁱ Al desarrollar la teoría budista de la vacuidad en su concepción del interser, Nhat Hanh elabora un budismo políticamente comprometido y así sienta las bases para una filosofía del diálogo y la no violencia.

PALABRAS CLAVE: Budismo, Modernismo budista, Filosofía intercultural, Thich Nhat Hanh.

«*Grau, teurer Freund ist alle Theorie, Und grün des Lebens goldner Baum.*»
(Goethe, *Fausto*, Erster Teil, vv. 2038-9).ⁱⁱ

1. Budismo y modernidad.

En su discurso de apertura del primer Parlamento Mundial de Religiones en Chicago, en 1892, el cardenal James Gibbons declaró que, más allá del desacuerdo sobre la fe, «hay una plataforma en la que todos estamos unidos», y es «la plataforma de la caridad, la humanidad y la benevolencia». ⁱⁱⁱ En estas palabras, y en general en la labor de aquel primer Parlamento, puede percibirse la tentativa de ponerle un orden a, y de encontrar un hilo conductor en esa multiplicidad de cultos y creencias que solo algunos años antes la mirada europea había condenado, con el desprecio del colonizador seguro de su civilización superior.

El contexto del primer Parlamento Mundial de Religiones era el de la gran Feria Colombina (Exposición Universal de Chicago) para celebrar el aniversario cuatrocientos del descubrimiento de América; evento en el que, entre otras cosas, se llevó a cabo el primer experimento a gran escala del uso de la corriente alterna, inventada por el físico Tesla. Era un contexto de optimismo, de confianza en el poder de la civilización y de la tecnología, capaz de zanjar también las diferencias culturales y de abrazar a todos los pueblos del mundo. Pero de esa civilización, dichos pueblos poseían una experiencia diversa: así, muchos de los delegados al Parlamento provenían de países que sufrían el pesado yugo del colonialismo occidental. El siglo XX, con sus innumerables tragedias, arrasó con el optimismo del que era expresión aquel primer Parlamento. Y lo que caracteriza hoy en día al contexto en el que nos encontramos para pensar en el diálogo entre las religiones y entre las culturas, es, por un lado, el conflicto entre visiones religiosas y modelos de civilización que parecen ser irreconciliables, y por el otro, aquella transformación consumista de lo sagrado que torna a esas mismas prácticas orientales (yoga, meditación) en efímeros objetos de gratificación personal.

La búsqueda de una vía para la convivencia y el respeto de las religiones y civilizaciones, del monje zen vietnamita Thich Nhat Hanh, resulta de particular interés porque nació en el contexto de uno de los conflictos más dolorosos del siglo pasado: el que enfrentó al poderoso ejército de los Estados Unidos con el pueblo de Vietnam, culpable de buscar una organización social distinta a la capitalista.

Formado en la confrontación con dicho conflicto, mientras a la vez se hallaba en contacto con la civilización occidental (un monje joven, que ya a principios de los años 60 había sido profesor de religiones comparadas en la Universidad de Columbia) el *budismo comprometido* de Thich Nhat Hanh muestra un camino hacia el diálogo intercultural e interreligioso que no consiste (o al menos no solamente) en la búsqueda de ideas-puente, sino en una actitud diferente hacia las religiones, y en general hacia las cosmovisiones, incluidas las seculares. En una actitud no ideológica. El primero de los *Adiestramientos de la Conciencia*^{iv} (anteriormente llamados *preceptos*) de la Orden del Interser fundada por Thich Nhat Hanh, se refiere precisamente a la violencia religiosa.

«Conscientes del sufrimiento creado por el fanatismo y la intolerancia, estamos decididos a no idolatrar ni atarnos a ninguna doctrina, teoría o ideología, ni siquiera las budistas. Nos comprometemos a considerar las enseñanzas budistas como herramientas que nos guían y nos ayudan a aprender a mirar en profundidad, y a desarrollar comprensión y compasión. Estas no son doctrinas por las cuales combatir y matar, o por las cuales morir. Entendemos que el fanatismo en sus múltiples formas es la consecuencia de una percepción dualista o discriminativa de las cosas. Nos entrenamos para mirar todo con apertura y con la visión profunda (*insight*) del interser, para transformar el dogmatismo y la violencia en nosotros mismos y en el mundo».^v

Este es un texto tras el cual se esconde la tragedia del fundamentalismo y terrorismo religiosos que han marcado las últimas décadas, pero también el horror del conflicto ideológico entre comunismo y capitalismo que ensangrentó a Vietnam durante los años decisivos para la formación de Thich Nhat Hanh. Y es una afirmación que ha sido posible gracias a que la tradición budista ha sufrido una compleja labor de replanteamiento, la cual, desde finales del siglo XIX, ha implicado a los principales países asiáticos desde Sri Lanka hasta Japón.

2. La síntesis desalienante.

Detengámonos ahora un instante para considerar el primer Parlamento de las religiones. Entre las intervenciones que más interés suscitaron resaltaba la de un joven cingalés protagonista del renacimiento del budismo en su país: el Anagarika Dharmapala. Educado en escuelas inglesas, Dharmapala es un budista imbuido de la cultura occidental, pero también profundamente convencido del valor de la milenaria tradición de su país y comprometido en un movimiento de renacimiento nacional. Su intervención resulta inquietante. Y tiene no pocos seguidores en la prensa, porque este joven laico que vive siguiendo votos monásticos, habla de su religión, el budismo theravada, con el lenguaje de la ciencia occidental.

En su interpretación, el budismo es «un sistema de vida y pensamiento, práctico, simple, pero a la vez filosófico»^{vi}, un pensamiento racional y coherente que enseña una purísima moral, basada en la compasión y la tolerancia; y que, como tal, es perfectamente consistente con la ciencia. ¿Acaso la dinámica visión sobre la vida que posee el budismo, no se concilia a la perfección con la física y la biología más recientes? ¿No es el darwinismo totalmente compatible con el dharma y el karman?^{vii} Es

importante notar que Dharmapala, quien está muy familiarizado con la literatura occidental sobre el budismo, cita aquí a Edwin Arnold, autor de un poema sobre el Buda, *La luz de Asia*, y junto con quien fundó la Sociedad Maha Bodhi en la India para revivir el budismo en el mismo país en donde nació. «He dicho muchas veces, y lo diré una y otra vez, que entre el budismo y la ciencia moderna existe un estrecho vínculo intelectual», afirma Arnold^{viii}, y Dharmapala refuerza la afirmación con referencias puntuales a los sutras budistas.

Junto con B.R. Ambedkar, Buddhadasa, Daisetz Suzuki, Ajahn Chah y el dalái lama Tenzin Gyatso, Dharmapala es un representante de esa profunda renovación del pensamiento y la práctica budistas, la cual se inicia en la primera mitad del siglo pasado, y a la cual algunos estudiosos llaman sin más *modernismo budista*. Hablamos de un movimiento en el que resulta evidente tanto la influencia de la mentalidad científica, de la actitud secular y de la tendencia desmitificadora de Occidente, como igualmente de algunos aspectos del cristianismo protestante - tales como el énfasis en la interioridad y la desvalorización de los rituales externos; a tal punto que académicos como Richard Gombrich y Gananath Obeyesekere también hablan, en el caso de Sri Lanka, de un *budismo protestante* -. Ahora el budismo, que durante mucho tiempo fuera considerado en Occidente como un conjunto de prácticas supersticiosas, en su mayoría incomprensibles (el propio Dharmapala recuerda que décadas atrás hubo incluso estudiosos que asimilaban al Buda al Apis egipcio o al Odín escandinavo)^{ix}, y que fuera redescubierto por la teosofía como un saber esotérico, se presenta, en cambio, como una religión capaz de satisfacer todas las exigencias de la más rigurosa desmitologización.

Y en el plano político, este se resiente ante la acusación de quietismo, de promover una ética muy elevada pero básicamente ineficaz por su tenor puramente intimista, y a cambio busca el camino que lleva de la ética y la espiritualidad a la política. Se trata ahora del camino de la redención de los marginados en la India, donde Ambedkar les predica el budismo a los intocables para que salgan del sistema de castas, indisolublemente ligado al hinduismo (y al cual el propio Gandhi no logrará condenar, limitándose a afirmar la igual dignidad de todas las castas). Se trata del camino de la resistencia no violenta en el Tíbet, con el dalái lama. Y, con Thich Nhat Hanh, se establece un *budismo comprometido* que pretende hacer frente a todos los problemas de la contemporaneidad: a la guerra, los conflictos ideológicos, las diferencias de clase, la violencia de género y la crisis ecológica.

Nos encontramos ante un fenómeno cultural interesante y complejo. *El colonizado interioriza la cultura del colonizador, pero utiliza su mirada - que contiene por un lado el desprecio y el sentido de superioridad de quien se considera portador de una civilización superior, pero también, minoritariamente, la atención y el respeto del erudito - para así crear una nueva síntesis, la cual, a su vez, termina siendo propuesta como vanguardia cultural, ética y religiosa.*^x Es un fenómeno diferente al de aquella hibridación que ha transformado las antiguas tecnologías del yo postuladas por el yoga y la vipassana, en prácticas típicas de centros de bienestar al servicio de la civilización del consumo. La síntesis con los valores del colonizador tiene un valor desalienador, que despoja a la tradición budista de elementos que oscurecían sus creencias y prácticas fundamentales. Lo que emerge es el perfil de una religión que no solo es capaz de resistir el impacto de la modernidad (secularización, racionalidad, mentalidad científica) sin deformarse en fundamentalismo, sino que además es igualmente capaz de interpretar las angustias de la posmodernidad, tales como la crisis de la visión metafísica clásica con su centralidad de un Ser Fundamento, y la crisis del sujeto.

Este nuevo budismo se aleja significativamente, en la práctica, en la experiencia cotidiana de la religión, del budismo popular. Para un tailandés o un birmano, ser budista significa a menudo creer en la posibilidad de obtener un renacimiento feliz, siguiendo los preceptos; pero sobre todo apoyando a los monjes y templos, incluso económicamente. El énfasis no descansa tanto en la liberación final, el nirvana, como en la retribución inmediata, según una lógica casi capilar que atañe también a la ética, y que aparece como una distorsión supersticiosa de la doctrina del karman: si ofreces ropa a los monjes tendrás ropa elegante en esta vida, si en la vida anterior respetamos a los mayores, en esta somos sabios y tenemos una larga vida, mientras que si somos ciegos significa que en la vida anterior imprimíamos y distribuíamos material pornográfico.^{xi} Ahora la que ocupa el primer plano es la práctica de la meditación, que ha experimentado un auténtico renacimiento desde el siglo pasado en los propios países budistas, en gran medida gracias a la aportación de laicos como el birmano U Ba Khin.

El modernismo budista apunta al núcleo práctico del dharma del Buda, despojándolo de cualquier elemento irracional o mítico. Es una operación destinada a detenerse frente a unos elementos irreductibles al análisis racional –el karman y el renacimiento, aunque en algunos textos como el *Milindapañha* se intente también un análisis puramente racional de ellos –, pero que tampoco implica forzar los textos. Rasgos de gran refinamiento filosófico emergen de una relectura de los sutras, contextualizada en el descubrimiento occidental tanto del canon pali como de los textos del budismo mahayana, con lo cual se entra en tensión con una práctica que, evidentemente, parece necesitada de una reforma ética y religiosa.

3. Dharma y práctica.

El primero de estos rasgos es el del carácter práctico del dharma. La referencia textual es el pasaje del *Alagaddupamasutta* (*Majjhima Nikaya*, 22) en el que el Buda utiliza la conocida comparación de la balsa para explicar la naturaleza de su dharma. Así como una balsa sirve para transportarte a la orilla opuesta, pero no tendría sentido si, una vez que llegaras a la orilla, cargaras la balsa sobre tus hombros para llevarla contigo, así tampoco tiene sentido aferrarse al dharma, que no es más que un medio útil. «Os he mostrado, oh monjes, cómo la enseñanza es similar a una balsa, la cual está construida con el propósito de transportar, pero no de manteneros sujetos a ella.»^{xii}

Este es un primer punto de gran importancia. El dharma del Buda no es un fin sino un medio, y aferrarse a él es una actitud que los sutras condenan. Y al ser el dharma un medio, ni siquiera pretende ser la verdad. La categoría central en el budismo no es la de la verdad en oposición a la falsedad, sino la de *kusala*, saludable, en contraposición a *akusala*, no saludable. El budismo, como es sabido, parte (no muy diferentemente de la *samkhya*) de la consideración del malestar (*dukkha*) que caracteriza a nuestra condición. Su objetivo es superar dicho malestar. Con tal objetivo, identifica qué es lo que causa y alimenta al malestar, y lo categoriza como *akusala*, insalubre y dañino; en cambio, aquello que lo extingue (el *nibbana* es, etimológicamente, una extinción) es *kusala*. El dharma es *kusala*, e igualmente *kusala* son la meditación y la práctica moral.

Otro aspecto es la verificabilidad del dharma. Al ser una propuesta práctica, y no una revelación religiosa, el dharma es personalmente verificable. El término budista adecuado acá es *ehipassiko*, que literalmente significa «ir y ver». Cada uno puede

comprobar por sí mismo la verdad del análisis budista, y sobre todo la eficacia del camino de liberación del malestar.

El *Kalamasutta* (*Anguttara Nikaya*, 3.66) nos introduce en medio de un conflicto religioso. Los Kalamas, habitantes de la ciudad de Kesaputta, le informan al Buda que algunos venerables ascetas, que han acudido a ellos, no se limitan a exponer sus doctrinas, sino que desprecian las doctrinas de los demás. De modo que le preguntan: ¿cómo distinguir entre doctrinas verdaderas y falsas? Pero la respuesta del Buda no parecería fuera de lugar en las páginas de un pensador europeo del siglo XVIII. No debemos creer en algo, les dice, porque venga de la tradición, o de un grupo al que favorecemos, o porque esté revelado en alguna escritura o porque lo haya dicho algún maestro. Necesitamos analizar los fenómenos, los *dhammas*, de manera autónoma, y sobre todo teniendo en cuenta a qué resultado conducen. ¿Son saludables o dañinos? ¿Conducen a cosas buenas o malas? ¿Están imbuidos de odio y codicia, o al revés?

Aún más interesante es la forma en la que el Buda comienza su discurso después de que los Kalamas le hayan expresado sus dudas: «Es natural que tengáis dudas, Kalamas». Nos hallamos ante una actitud plenamente antidogmática. Los Kalamas interrogan al Buda porque lo consideran una figura autoritaria, pero su respuesta los devuelve a sí mismos. No tendrán que creerle al Buda, como mismo tampoco deberán creerle a nadie más. Tendrán que cultivar sus dudas y superarlas mediante la indagación racional y la experiencia.

4. Recta visión.

En el canon pali existe un pequeño sutra que parece sorprendentemente moderno (*Paramatthaka Sutta*, *Sutta Nipata*, 4.5). Este puede ser considerado un análisis de la violencia religiosa. Cualquiera que se asocie con una teoría, la lea y la considere superior a las demás, se sumerge en disputas y considera inferiores a las demás. Un monje, un *bikkhu* debe estar libre de las teorías y no depender de nada, ni siquiera del conocimiento. He usado, en esta paráfrasis esencial del sutra, el término *teoría* para traducir la palabra *ditthi* del pali, la cual significa visión, pero también, de hecho, teoría, especulación o dogma^{xiii}.

El Buda desarrolló su pensamiento en un período de grandes debates filosóficos y religiosos, que se referían principalmente al *karman*^{xiv}. Aunque no es raro que en los sutras aquél aparezca discutiendo tal o cual punto de vista, sin embargo él sabrá captar con gran lucidez cómo el apego a alguna doctrina aún se halla imbuido de un carácter egoísta. El *dharma* del Buda se presenta con un carácter paradójico: es una doctrina que se elude a sí misma, un punto de vista que no quiere ser considerado como tal, sino que remite a la experiencia, al contacto con la vida.

Ahora bien, es interesante que Thich Nhat Hanh, traduciendo ese sutra al inglés, use la palabra *ideología* para traducir el término *ditthi*. En su traducción, la culminación del sutra es la siguiente:

«Una persona sabia ya no siente la necesidad de establecer dogmas, o de elegir una ideología. *Todos los dogmas e ideologías han sido abandonados por tal persona.* Un verdadero noble nunca se deja atrapar por reglas o ritos. Él o ella están avanzando firmemente hacia la orilla de la liberación y nunca volverán al reino de la esclavitud.»^{xv}

Se trata de una traducción que, sin embargo, entraña algunos problemas. En el dharma del Buda, *samma ditthi* es una parte del noble camino óctuple que conduce al nibbana. De modo que, si *ditthi* equivale a ideología, entonces deberíamos traducir *samma ditthi* como *ideología recta* o *buena*. Pero, ¿es que existe alguna *buena* ideología? Para Thich Nhat Hanh, la *recta visión* «no es una ideología, ni un sistema, ni siquiera un camino», sino más bien, «entrar en contacto profundo con la realidad»^{xvi}.

Ditthi, por ende, indica una encrucijada. La liberación se relaciona con cómo vemos la realidad. Si la leemos a través de una teoría, un sistema, o una ideología, tenemos la *visión incorrecta* (*pāpa ditthi*); por su parte, la *buena visión* es una consideración directa, viva y desprejuiciada, una profunda experiencia vivencial que es el corazón – el corazón antiideológico – de la religión.

En los sutras la *recta visión* es la consideración del sufrimiento, de sus causas y del camino que conduce a la extinción; es decir, es la esencia misma del dharma. A la inversa, la *visión incorrecta* consiste en todas las especulaciones que no tienen que ver directamente con la meta de la liberación del sufrimiento, y con respecto a las cuales el Buda ejercía el *noble silencio*. En su exposición del dharma, Thich Nhat Hanh enfatiza la necesidad de liberarse de la mediación de conceptos, teorías y representaciones, para en cambio entrar en un contacto directo y fresco con la realidad, de una manera que nos sugiere la *libertad de lo conocido* de Jiddu Krishnamurti, pero que se sitúa de manera perfectamente ortodoxa en la propia tradición del budismo, y especialmente en la del budismo zen.

Lin Chi, el fundador chino de la escuela rinzai zen, se enfurece con violencia iconoclasta contra cualquiera que entienda al dharma como un sistema conceptual, o incluso como una mera práctica de vida, invitando a matar a cualquier cosa que salga al paso: el Buda, los patriarcas, e incluso los propios padres.^{xvii} En la experiencia de Lin Chi, la *recta visión* implica liberarse de *cualquier* visión, emanciparse de la aproximación teórica y conceptual a la realidad, e igualmente de cualquier tipo de «deber» y «desear ser» (deber de seguir los preceptos monásticos, y desear ser liberado). En una forma más moderada, la cual emerge de los sutras del canon pali, la *recta visión* incluye elementos conceptuales mínimos, que atañen a la condición existencial: la teoría sobre el sufrimiento, su origen y su extinción. Y todo lo que va más allá de estos, es condenado como *visión incorrecta*.

En el contexto indio en el que surge el budismo, la liberación siempre está relacionada con la superación del sentido del ego. En la samkhya, por ejemplo, el individuo se libera cuando se da cuenta de que él no es ese agregado psicofísico con el que normalmente nos identificamos, sino el *Purusha*, el Espíritu trascendente e intangible. El Buda rechaza cualquier concepción espiritualista, negando tanto la existencia del alma individual como la de las esencias trascendentes, ya que ve en ellas la posibilidad de nuevas formas de apego: el *Purusha* siempre corre el riesgo de convertirse en un Yo en grande, el soporte metafísico de un nuevo egoísmo.

Idénticas razones se encierran tras la peculiar actitud antidoctrinal, que se extiende hasta el propio dharma del Buda: una doctrina es una fuente de apego, y el apego es un obstáculo para la liberación. El budismo no aspira a ofrecer una teoría del mundo, y mucho menos una explicación, siquiera mítica, de los orígenes del mundo; a cambio, se presenta como una concepción pragmática, como un conjunto de herramientas y

prácticas conceptuales que pretenden liberar del sufrimiento. Eso que hoy denominamos *ideología* es, desde un punto de vista budista, una visión del mundo que es fuente de sentimientos tranquilizantes, y, por tanto, también de apego. Y tanto aquellos como este, no solo no conducen esencialmente a la liberación, sino que de hecho constituyen el principal obstáculo para esta, además de erigirse en causa de conflictos y de violencia.

5. Aquí y ahora.

De 1961 a 1963, Thich Nhat Hanh estuvo en los Estados Unidos, donde estudió en Princeton y luego pasó a enseñar religión comparada en la Universidad de Columbia. El joven monje era ya un venerable maestro, pero es en los Estados Unidos en donde completa su formación espiritual. Su encuentro con Bonhoeffer resultará decisivo. Leyendo las cartas desde la cárcel del gran teólogo, recogidas en *Resistencia y rendición*, la noche del 2 de noviembre de 1962 tuvo una especie de iluminación:

«Había estado leyendo el relato de Bonhoeffer sobre sus últimos días, y me despertó el cielo estrellado que mora en cada uno de nosotros. Sentí una oleada de alegría, acompañada por la fe en que yo podía soportar un sufrimiento aún mayor del que había creído posible. Bonhoeffer fue la gota que hizo rebosar mi copa, el último eslabón en una larga cadena, la brisa que empujó la fruta madura para que cayera. Después de experimentar una noche así, nunca más volveré a quejarme de la vida. Mi corazón estaba rebosante de amor. El coraje y la fuerza se apoderaron de mí, y vi mi mente y mi corazón como flores.»^{xviii}

La gota que hizo rebosar el vaso fue el ejemplo de un hombre que en un terrible momento histórico, se empujó al autosacrificio hasta el punto de elegir, contra todos sus principios, el camino de la violencia (el intento de asesinato de Hitler); y aunque Thich Nhat Hanh seguirá hasta el fin el camino de la no violencia, sin embargo las últimas reflexiones de Bonhoeffer contienen asimismo un análisis tal de la condición de la fe en la época contemporánea, que este puede ser contado entre los cimeros del siglo XX. El tema es el de pensar la fe en una época completamente arreligiosa; y aquella experiencia nocturna de Thich Nhat Hanh se define como *humana, no religiosa*^{xix}.

Mientras cierta apologética muy difundida trata de convertir a la religión, explotando los grandes temas de la muerte, la enfermedad y el sufrimiento, Bonhoeffer considera a la religión como un oropel del cual el cristianismo puede y debe liberarse. Un cristianismo *no religioso* renuncia a Dios como el Comodín, el *deus ex machina* que ha de intervenir en los momentos difíciles. Para Bonhoeffer hay dos rasgos básicos de la religión: la metafísica y el individualismo. Vivir religiosamente significa buscar la salvación personal creyendo en un Dios trascendente. Pero, ¿es eso lo que dice la Biblia? «¿Acaso en el Antiguo Testamento se encuentra, en general, la cuestión de la salvación del alma? ¿Acaso no son la justicia y el Reino de Dios en la tierra los que constituyen su todo?», escribe^{xx}.

La distinción entre religión y fe, obrada por Bonhoeffer, puede leerse budistamente como la distinción entre la experiencia y una *visión incorrecta* ideológica. La religión como ideología se ocupa de los sistemas superiores, considera el origen y el fin – e igualmente la finalidad - del mundo, y brinda respuestas tranquilizadoras sobre la vida después de la muerte y nuestra salvación final. En cambio, la experiencia se centra en el aquí y el ahora. La cuestión del Reino de Dios no es escatológica, sino espiritual, ética y política; se trata de entender cómo hacer justicia y paz aquí y ahora. Tiep Hien, el

nombre vietnamita de la Orden del Interser, significa *estar en contacto con el presente*. «No practicamos en búsqueda de logros futuros, para renacer en un paraíso, sino para ser paz, alegría y comprensión aquí y ahora»^{xxi}. Y si bien el aspecto más visible de esta nueva perspectiva es el compromiso político, que convirtió a Thay en uno de los mayores maestros de la no violencia, sin embargo, no menos significativa resulta igualmente la liberación de la ideología religiosa.

6. Religión y violencia.

Los *estudios de paz*^{xxii} han evidenciado el rol fundamental que tiene la cultura en la creación y justificación de la violencia. En el análisis de Johan Galtung existe un triángulo de violencia, que incluye la violencia directa, la violencia estructural y la violencia cultural. Si la violencia estructural es aquella violencia indirecta que se deriva de la propia estructura (económica y social) de la sociedad (piénsese en la pobreza o en la división en castas), por su parte la violencia cultural se halla en cualquier expresión simbólica - religión, ideología, arte, ciencia, derecho, etc. - que legitime la violencia directa y cultural.

En los últimos tiempos la atención se ha centrado en la religión, pero la violencia cultural también puede expresarse a través de ideologías seculares. Galtung distingue ideologías y religiones *duras* y *suaves*. Las primeras se hallan «enfocadas en algún objetivo abstracto y trascendente», y por lo tanto apuntan al triunfo de un Dios trascendente, o de alguna utopía política, o de alguna nación, mientras que las segundas están enfocadas «en la empatía y la compasión». ^{xxiii} El *exclusivismo* (o sea, la convicción de ser los únicos portadores de la verdad), y el *universalismo* (o sea, la afirmación de que la propia verdad es válida en todas partes y para todos), son los dos aspectos centrales de las cuatro grandes ideologías y religiones occidentales - cristianismo, islamismo, liberalismo y marxismo - detrás de las cuales, para Galtung, es posible divisar el arquetipo judío del pueblo elegido al que le pertenece la Tierra Prometida. Y, sin embargo, incluso las ideologías y religiones occidentales pueden presentarse en una versión *suave*.

De modo que, para Galtung, una ideología puede ser *dura* o *suave*. Pero quizás sea más útil considerar si el enfoque sobre una religión o una visión política es mayor o menormente ideológico. Así, las religiones y las propuestas políticas se presentan como ideologías en su forma *dura*, mientras que no lo hacen en su forma *suave*.

Concentrándonos en la religión, podemos formular la hipótesis de que existe un espectro que va desde la religión como experiencia a la religión como ideología. Así, en el *Corriere della Sera* un lector pregunta: «Si estuviéramos poniendo los cimientos de la más terrible de las guerras no solo con esta fe (compañera de la vida, ¿no?), sino sobre todo con esta religión, ¿a quién le deberemos rendir cuentas?» A lo que el cardenal Carlo Maria Martini responde lo siguiente: «Ninguna religión sienta las bases para que surjan las guerras. La cristiana es el fruto de un Sacrificio que ya se ha realizado de una vez y por todas. El cristianismo es el fruto del testimonio que han brindado hombres y mujeres concretas después de haber visto y tocado que el Jesús crucificado había resucitado. Este testimonio ha cambiado el corazón y el estilo de vida de muchos seres humanos a lo largo de la Historia. Pero cuando, desde una experiencia personal y concreta de amor, quieres hacer una ideología de esto, entonces eso es lo peligroso; pero ya no se trata entonces de una cuestión de religión.»^{xxiv}

Aquí el cardenal contrapone *religión e ideología*, lo cual es algo diferente a lo que pregunta el lector, quien está distinguiendo entre *fe y religión*, y así hace pensar en Dietrich Bonhoeffer. Martini habla de una *experiencia personal de amor* y de un *estilo de vida*; y este es el polo de la experiencia. En el corazón de la religión como experiencia se halla, una vez más, la ética, pero no se trata de una ética de base, por así decirlo, sino de una ética supererogatoria, de una ética de la entrega que va mucho más allá de lo que razonablemente puede esperarse de una persona común y corriente, y que por eso adquiere una dimensión religiosa y mística.

7. Más allá del budismo.

Según Jan Assmann, la violencia religiosa está vinculada a la *traducibilidad* de lo Divino. En un contexto politeísta, las deidades eran traducibles entre sí: los dioses egipcios podían traducirse al griego, los griegos al latín, etc. Esta traducibilidad, que hizo posible la comunidad y el entendimiento entre los pueblos, se vuelve imposible con el advenimiento de los monoteísmos. El Dios hebreo, el cristiano y Alá no son traducibles de ninguna manera, ni siquiera dentro del mismo monoteísmo.^{xxv} Lo dicho hasta ahora sugiere que la paz religiosa no (o no solo) se vincula a la traducibilidad de lo Divino, sino a la traducibilidad de una actitud hacia la religión.

La aproximación no ideológica de Thich Nhat Hanh (pero también de Buddhadasa, quien llega al punto de negar la existencia misma del budismo)^{xxvi} se vincula, como hemos visto, a la peculiar naturaleza del budismo. Pero, ¿cuán traducible es esta actitud en otros contextos religiosos?

El vínculo entre Thay y Bonhoeffer muestra que es posible identificar, en el contexto cristiano, una primera vía para ello en la teología de la secularización. Otro rastro nos lo ofrece el mismo Thay, en un volumen dedicado al diálogo con el cristianismo – y que, a decir verdad, no figura entre sus mejores obras -. El nirvana en el budismo es aquello que no llega a ser dicho porque es indecible, y se halla más allá de las palabras. Cualquier teoría sobre el nirvana es solo una teoría, y la proliferación de teorías es un obstáculo para la liberación. Pero, ¿acaso no sucede eso mismo con la teología? Hay un momento en el que uno se da cuenta de que cualquier intento de definir a Dios es vano y engañoso, ya que Dios se encuentra más allá de cualquier determinación de lenguaje y de concepto. Es el momento de la teología negativa que, en la lectura de Thich Nhat Hanh, «constituye un intento y una práctica para rescatar a los cristianos de la trampa de las nociones y conceptos que les impiden inspirarse en el espíritu vivo del cristianismo».^{xxvii}

Aunque nos hallamos en un ámbito cristiano, sin embargo la mística es una experiencia que trasciende las diferencias religiosas, como lo demuestran los estudios de religión comparada (por ejemplo, la investigación de Rudolf Otto sobre la mística de Eckhart y Shankara)^{xxviii}. Esto es precisamente aquello que encuentra Raimon Panikkar en el budismo, y en su hermenéutica se puede identificar un paso más allá del dado por el propio Bonhoeffer. El teólogo evangélico rechaza la religión como sistema de tranquilidad metafísica y a esta le contrapone la fe como experiencia viva y mundana; a su vez Panikkar intenta purificar la propia fe de cualquier referencia a una entidad trascendente, a un Dios cognoscible, y de hecho conocido.

La negativa del Buda a hablar acerca de Dios enseña - escribe Panikkar -, que «de ninguna manera podemos “insertar” a Dios en una categoría o clasificación».^{xxix} Si no

se puede hablar sobre Dios, y si no se puede pensar en Dios, ¿en qué cosa se cree? «La fe no tiene objeto. Sería idolatría».^{xxx} Ella no implica, propiamente hablando, el *creer* en algo, sino el *actuar*, *el ser de una determinada manera*. Una ideología o una filosofía que se hallen más o menos centradas en Dios no serán aquello que salva, sino que lo único que realmente cuenta, lo único que nos lleva más allá de lo que está más acá, es la *ortopraxis*, la cual nos hace «llegar», pero sin arrojarnos en brazos de una trascendencia que pueda ser manipulada o ser fruto de nuestros deseos insatisfechos.^{xxxi}

En conclusión, cabe señalar que aquí estamos más allá de las exigencias de la modernidad. Si la verificabilidad, el carácter *ehipassiko* del budismo, concuerda con rasgos centrales de la modernidad (tales como la mentalidad científica), esta renuncia ya no solo a concepciones metafísicas tranquilizadoras, sino a *cualquier* teoría del mundo, parece ofrecer una importante contribución a la reflexión sobre la permanencia de lo sagrado y lo religioso en esta era posmetafísica, en la que, en palabras de Rorty, ya no se pretende reflejar la naturaleza^{xxxii}. Así, en pensadores como Heidegger, Dewey, el último Wittgenstein o Rorty, se busca una *filosofía sin espejos*^{xxxiii}; y a su vez, en autores budistas como Thich Nhat Hanh o Buddhadasa es posible indagar por una *experiencia religiosa sin espejos* que renuncia a la religión como *verdad*, y redescubre la vida religiosa como *praxis*.

BIBLIOGRAFIA

–, *La rivelazione del Buddha. I: I testi antichi*, a cargo de Raniero Gnoli, Mondadori, Milán 2001.

–, *La raccolta di Lin Chi*, a cargo Ruth Fuller Sasaki, Ubaldini, Roma 1985.

–, *The World's Congress of Religions*, Arena Publishing Company, Chicago 1893.

J. Assmann, *Non avrai altro Dio. Il monoteismo e il linguaggio della violenza*, Il Mulino, Bologna 2007.

B. Barua, *A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy*, Universidad de Calcuta, Calcuta 1921.

B. Baudouin y C. Chadelat, *Thich Nhat Hanh. La biografia*, Lindau, Torino 2018.

Buddhadasa, *Io e mio*, Ubaldini, Roma 1991.

H. Dharmapala, *The World's Debt to Buddha*, en *The World's Parliament of Religions*, [Rev. John Henry Barrows (ed.)], “Review of Reviews” Office, Londres 1893, vol II.

J. Galtung, *Pace con mezzi pacifici*, Esperia, Milán 2000.

R. Gombrich y G. Obeyesekere, *Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka*, Princeton University Press, Princeton 1988.

C.M. Martini, *L'errore di trasformare la religione in ideologia*, «Corriere della Sera», 26 febrero 2012.

D.L. McMahan, *The Making of Buddhist Modernism*, Oxford University Press, Oxford 2008.

- T. Nhat Hanh, *Essere pace*, Ubaldini, Roma 1989.
- T. Nhat Hanh, *Trasformarsi e guarire*, Ubaldini, Roma 1992.
- T. Nhat Hanh, *Il miracolo della presenza mentale*, Ubaldini, Roma 1992.
- T. Nhat Hanh, *L'amore e l'azione*, Ubaldini, Roma 1995.
- T. Nhat Hanh, *Il diamante che recide l'illusione*, Ubaldini, Roma 1995.
- T. Nhat Hanh, *Una chiave per lo zen*, Ubaldini, Roma 1996.
- T. Nhat Hanh, *Il cuore dell'insegnamento del Buddha*, Neri Pozza, Vicenza 2000.
- T. Nhat Hanh, *La luce del Dharma. Dialogo tra cristianesimo e buddhismo*, Mondadori, Milán 2003.
- T. Nhat Hanh, *Chanting from the Heart: Buddhist Ceremonies and Daily Practices*, Parallax Press, Berkeley, California 2007.
- T. Nhat Hanh, *Fare pace con se stessi*, Terra Nuova, Florencia 2011.
- T. Nhat Hanh, *Fragrant Palm Leaves: Journals, 1962-1966*, Random House, Nueva York 2012.
- T. Nhat Hanh, *Buddha vivente Cristo vivente*, Garzanti, Milán 2018.
- T. Nhat Hanh, *Sono qui per te*, Terra Nuova, Florencia 2003.
- R. Otto, *Mistica orientale, mistica occidentale*, Edizioni SE, Milán 2011.
- R. Panikkar, *Pace e disarmo culturale*, Rizzoli. Milán 2003.
- R. Panikkar, *Il silenzio del Buddha. Un a-teismo religioso*, Mondadori, Milán 2006.
- R. Rorty, *La filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani, Milán 2004.

NOTAS DEL AUTOR.

Todas las notas al final son del autor, salvo que se indique lo contrario.

ⁱ El artículo es del 2020, y así anterior al fallecimiento del maestro Nhat Hahn (N. del T.).

ⁱⁱ En español: «Gris, amigo mío, es toda teoría, y verde el dorado árbol de la vida» (N. del T.).

ⁱⁱⁱ *The World's Congress of Religions*, Arena Publishing Company, Chicago 1893, pág. dieciséis.

^{iv} *Addestramenti di consapevolezza* en el original italiano (N. del T.).

^v El texto de los Adiestramientos de Conciencia está disponible en el sitio web de la Comunidad Italiana de la Orden del Interser, en la url www.interessere.it. La versión precedente de los preceptos de la Orden del Interser se halla en Thich Nhat Hanh, *Essere pace*, Ubaldini, Roma 1989, págs. 101 y ss.

^{vi} H. Dharmapala, *The World's Debt to Buddha*, en *The World's Parliament of Religions* [Rev. John Henry Barrows (ed.)], «Review of Reviews», Office, Londres 1893, vol. II, p. 863.

^{vii} *Ibidem*, p. 877.

^{viii} Loc. Cit.

^{ix} H. Dharmapala, *The World's Debt to Buddha*, p. 862.

^x Estoy de acuerdo con D.L. McMahan en la afirmación de que el modernismo budista no puede ser reducido a una simple adaptación a la mirada occidental: «La modernización del budismo, sin embargo, no ha sido en modo alguno un proyecto exclusivamente occidental, o simplemente una representación del Otro oriental; muchas figuras esenciales de este proceso han sido reformadores asiáticos educados tanto en el pensamiento occidental como en el budista. Tampoco pueden reducirse las motivaciones de las principales figuras asiáticas involucradas en este proceso, como Anagarika Dharmapala, Daisetsu T. Suzuki y, últimamente, el decimocuarto dalái lama, a la simple acomodación del budismo a las formas occidentales de la modernidad» (D.L. McMahan, *The Making of Buddhist Modernism*, Oxford University Press, Oxford 2008, p. 6).

^{xi} Hago referencia a algunas creencias populares tailandesas, publicadas por Alessandro Selli en su blog (<https://shortly.cc/Mxj5>).

^{xii} *La rivelazione del Buddha. I: I testi antichi*, a cargo de Raniero Gnoli, Mondadori, Milán 2001, pp. 239-240.

^{xiii} Pali Text Society, *The Pali Text Society's Pali-English dictionary*, Chipstead, Londres 1921-1925, sub voce.

^{xiv} Pūraṇa Kassapa niega que las acciones generen frutos kármicos positivos o negativos, Makkhali Gosāla argumenta que la liberación llega para todos al final de un ciclo prefijado, independientemente de los méritos kármicos, mientras que Ajīta Keśakambali niega la supervivencia del alma después de la muerte. Sobre estos pensadores contemporáneos del Buda (quienes como él niegan la autoridad de los Vedas), conocidos como *śramanas*, véase B. Barúa, *A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy*, Universidad of Calcuta, Calcuta 1921.

^{xv} El sutra, traducido con el título *Discurso sobre la verdad absoluta (Discourse on the Absolute Truth)*, se encuentra en Thich Nhat Hahn, *Chanting from the Heart: Buddhist Ceremonies and Daily Practices*, Parallax Press, Berkeley, California 2007, pp. 347-8.

^{xvi} Thich Nhat Hanh, *Il cuore dell'insegnamento del Buddha*, Neri Pozza, Vicenza 2000, p. 62.

^{xvii} *La raccolta di Lin Chi*, a cargo de Ruth Fuller Sasaki, Ubaldini, Roma 1985, p. 46.

^{xviii} Thich Nhat Hanh, *Fragrant Palm Leaves: Journals, 1962-1966*, Random House, Nueva York 2012. Sobre el periodo de Thich Nhat Hanh en los Estados Unidos, véase B. Baudouin y C. Chadelat, *Thich Nhat Hanh. La biografia*, Lindau, Torino 2018, pp. 71 y sig.

^{xix} «Algunas personas pueden llamar a tal experiencia “religiosa”, pero lo que sentí fue total y absolutamente humano» *Ibidem*.

^{xx} D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*, a cargo de Ebherard Bethge, San Paolo, Cinisello Balsamo 2015, carta del 5 de mayo 1944.

^{xxi} Thich Nhat Hanh, *Essere pace*, cit. p. 100.

^{xxii} O «irenología», moderna disciplina académica en el ámbito de las ciencias sociales (N. del T.).

^{xxiii} J. Galtung, *Pace con mezzi pacifici*, Esperia, Milán 2000, p. 11.

^{xxiv} C. M. Martini, *L'errore di trasformare la religione in ideologia*, «Corriere della Sera», 26 febrero 2012. Cursivas del autor del presente artículo.

^{xxv} 21 Cf. J. Assmann, *Non avrai altro Dio. Il monoteismo e il linguaggio della violenza*, Il Mulino, Bologna 2007.

^{xxvi} «El budismo no se trata de conseguir cosas, sino de liberarse de ellas. En otras palabras, es desapego, no aferrarse ni apegarse a nada, ni siquiera a la religión, hasta que uno llega a comprender que ni siquiera existe el budismo» (Buddhadasa, *Io e mio*, Ubaldini, Roma 1991, p. 176).

^{xxvii} Thich Nhat Hanh, *Buddha vivente Cristo vivente*, Garzanti, Milán 2018, p.125. No resulta muy apreciable, en la misma obra, la tentativa de buscar un contacto entre budismo y cristianismo en la concepción del Espíritu Santo. Al diálogo entre el budismo y el cristianismo también se dedica *La luce del Dharma. Dialogo tra cristianesimo e buddhismo*, Mondadori, Milán 2003.

^{xxviii} R. Otto, *Mistica orientale, mistica occidentale*, Edizioni SE, Milán 2011.

^{xxix} R. Panikkar, *Il silenzio del Buddha. Un a-teismo religioso*, Mondadori, Milán 2006, p. 287.

^{xxx} Loc. Cit.

^{xxxi} *Ibid*, p. 289.

^{xxxii} En cambio, se puede apreciar un fundamento metafísico de la ética en la concepción del interser: *si* el ser está hecho de relación (A es A siendo B, según la lógica del *Sutra del Corazón* de la Prajnaparamita), y si la ética es relación, entonces debemos reconocer la presencia del otro; y dado que este reconocimiento es la base de la ética, la naturaleza misma del ser es ética y justifica a la ética. La diferencia con el fundamento metafísico de la ética occidental es que, en este caso, el fundamento metafísico de la ética no es la plenitud (Dios como el Bien), sino la vacuidad (la vacuidad budista). Por supuesto, se podría objetar que el relacionamiento no es ético en sí mismo: incluso el lobo que devora al cordero entabla una relación con este.

^{xxxiii} R. Rorty, *La filosofía e lo specchio della natura*, Bompiani, Milán 2004, cap. 8, pp. 715 y sig.