

¿Puede el Budismo salvar el mundo?

Una respuesta a Nelson Foster

por **David R. Loy**

El importante artículo de Nelson Foster “¿Cómo salvaremos el mundo?” plantea cuestiones cruciales para el budismo comprometido: ¿Por qué ha estado el budismo tan notablemente preparado para adaptarse a desigualdades y tiranías? ¿Cómo ha podido el budismo ayudar a los seres retirándose de la sociedad? **Para cumplir el voto de salvar a todos los seres, ¿es suficiente el auto-cultivo y el despertar personal?**

Mi viejo amigo afirma que no tiene todas las respuestas a estas cuestiones, y hace un llamamiento a los budistas comprometidos para explorarlas más. También sin pretender ofrecer respuestas finales, me gustaría ofrecer una perspectiva diferente de estos temas. Espero que las diferencias entre nosotros puedan animar a otros a pensar más profundamente sobre estas cuestiones, que no son sólo un reto para nuestra comprensión actual del budismo comprometido sino incluso para la noción misma de un budismo socialmente comprometido.

Nelson empieza por matizar sus comentarios: sólo se refiere al budismo Mahayana de China y Japón, especialmente tal como se manifiesta en el Ch’an/Zen. Este reconocimiento es significativo. El budismo no sólo surgió en la India sino que todavía florece en muchos países del sur asiático. ¿En qué medida ilustró (e ilustra) el budismo institucional del Sur y del Sudeste asiático la misma indiferencia social y política que el budismo del Este asiático? y ¿qué revelan las diferencias entre el budismo del Sur y del Este sobre la apropiación cultural del budismo? Ambas cuestiones deberían ser de especial interés para nosotros, los budistas occidentales, preocupados por la aculturación del budismo en una civilización muy diferente.

Lo poco que sé sobre el budismo del Sur asiático sugiere una situación más compleja que la que identifica Nelson en el Este asiático. Un libro reciente de Steven Collins que analiza la ideología budista en el Sur asiático pre-moderno, “El Nirvana y otras dichas budistas” (Cambridge University Press, 1998), recalca una tensión en el rol social del budismo. A veces, se utilizaban textos pali para racionalizar un status quo explotador enfatizando el karma y el renacimiento para “naturalizar” las jerarquías y élites sociales (incluyendo los privilegios de la sangha monástica), y planteando paralelismos entre Budas y los gobernantes (reyes y bodisatvas). Pero otras lecturas de textos budistas apoyaban una ética muy diferente, retaban el papel de los gobernantes y veían toda violencia, incluso el castigo del estado, como inmoral. Parece ser que la tensión entre ambos ha sido fundamental: textos budistas de todos los tiempos defienden la autoridad de reyes, y otros, muestran que todos los reyes son malos. “No hay una visión ‘budista’ simple y única de la sociedad, ideal o real. Mejor dicho, **la sociedad es un lugar básico para la labor de la cultura budista, un fondo inagotable** de material sobre el que se podría dibujar la hostil simbiosis entre clérigos y reyes, para expresar ambos lados de la relación” (496). Aquí, el énfasis en la pluralidad y la ambivalencia parece especialmente importante para los budistas comprometidos, como yo, que frecuentemente están tentados a apelar a la “perspectiva budista” para tener una lucidez en tiempos difíciles.

Creo que, más que retar la relevancia del budismo comprometido actual, esto implica que necesitamos aceptar más responsabilidad para una apropiación creativa de las enseñanzas budistas en circunstancias muy diferentes a las de Sakyamuni – o del Zen chino y japonés.

¿Por qué no hubo la misma tensión en el budismo del Este asiático? Esto nos conduce a las diferencias culturales entre las culturas del Sur asiático, influenciadas por la India, y las del Nordeste, influenciadas por China. El contraste entre estas es tan aplastante que, a veces, me pregunto si esas diferencias son más fuertes que cualquiera que se pueda encontrar entre “Oriente” y “Occidente”.

¿Por qué son tan diferentes? Creo que un factor importante es la “revolución axial” que tuvo lugar entre 600-400 a.C. en la Grecia antigua, Israel e India, pero sólo fallidamente en China y en absoluto en Japón. En la época de Sakyamuni, en la India estaban floreciendo muchas enseñanzas nuevas. Otros moradores de los bosques también se autoexcluyeron de los roles sociales fijados para crear nuevas visiones de la vida humana y social (comparemos, por ejemplo, los profetas hebreos y los sofistas griegos: ambos hicieron lo mismo para sus culturas). Estas visiones llevaron a nuevas formas de autoridad externas a las instituciones y jerarquías tradicionales. Para el budismo, esta autoridad estaba encarnada en el dharma y la sangha que se esforzaba por vivir en consecuencia. Esta autoridad espiritual alcanzó cierta independencia en el Sur de Asia, pero mucho menos en el Este asiático, donde los gobernantes tenían menor inclinación para tolerar centros de poder alternativos. No es que “las restricciones sociales inhibieron la expresión política del voto del bodisatva.” Más bien, las sociedades no-axializadas que no permitieron dichas formas de “sociedad civil”, no crearon el “espacio intelectual” para las visiones alternativas del orden social emergente. Se eligió el posible reto del temprano confucianismo, transformándolo en la ideología oficial del estado, y algo similar sucedió posteriormente con el budismo chino; a diferencia de lo que ocurrió en las culturas axiales, se permitió muy poco “espacio” entre la autoridad política y religiosa. Esto fue incluso más cierto en Japón, cuyos gobernantes importaron el budismo como medio más o menos “mágico” de preservar el estado – que para ellos significaba, claro está, su propio poder. El reciente *Zen en la guerra* (Weatherhill, 1998) de Brian Victoria documenta extensamente sobre el nacionalismo y militarismo del Zen post-Meiji, pero el problema tiene su origen en el hecho de que el Zen primero se popularizó en la clase samurai porque les ayudaba a morir y matar mejor.

Pero ¿qué tiene que ver todo esto con nosotros? El contraste entre el budismo del Sur y del Este asiático es importante porque nos recuerda que no debemos considerar ninguna posición budista sobre la salvación de los seres como definitiva. Nelson se siente incómodo por el hecho de que los grandes maestros Ch’an y Zen no animaran a sus seguidores a salvar a las personas mediante proyectos sociales.

“Algunos de ellos enseñaron que todos los seres están salvados cuando un único ser es salvado”, lo cual es insinuado por la enseñanza Hua Yen de que cada fenómeno manifiesta todos los fenómenos, y viceversa; pero entonces es igualmente cierto destacar que “nadie está salvado hasta que todo el mundo esté salvado” – la idea que, supongo, motiva a más budistas comprometidos. Para Nelson, la afirmación de que fundamentalmente no hay seres sensibles que salvar es “la perspectiva última del asunto de salvar a los seres” de la tradición Zen. Soy un estudiante de la misma tradición, pero esta mera aseveración sobre un punto de vista final me hace reflexionar.

Sea o no cualquier posición “final” realmente coherente con la impermanencia y la ausencia de esencia, ¿es compatible con la naturaleza upaya de todas las enseñanzas Zen? No hay nada absoluto en ninguna doctrina zen: las enseñanzas son “verdaderas” porque son apropiadas – es decir, liberadoras – para gente específica en momentos y lugares específicos. Y para culturas específicas. La afirmación Mahayana de que “no hay nada que alcanzar” tiene una larga historia en el Este de Asia y, tal como nos muestra el debate sobre “El budismo crítico” (hihan-bukkyo), esta enseñanza ha sido frecuentemente usada o indebidamente usada para excusar las relaciones sociales explotadoras. Tal como lo veo, para que el budismo sea tanto individual como socialmente liberador, esta enseñanza debe ser mantenida en una tensión creativa con su opuesto, de que “debemos esforzarnos en realizar de que no hay nada que alcanzar.” Cualquiera de ambas enseñanzas en sí puede invalidar la vía que nos ofrece el budismo. Por ejemplo, se podría argumentar que la debilidad e irrelevancia del budismo en el Japón contemporáneo es porque la primera perspectiva ha reprimido la segunda. (El énfasis chino y japonés en la armonía resulta atractivo para una cultura americana de hiper-individualismo, pero crea otros problemas, especialmente cuando hay la necesidad de un importante cambio social). El resultado es un budismo institucionalizado que tiene muy poco que contribuir a los serios problemas que afronta Japón al entrar en el nuevo milenio. Es una trampa en la que espero que no caerán los budistas occidentales. Tampoco veo que sea un problema en el que caiga la Buddhist Peace Fellowship. Lo que digo es que no necesitamos preocuparnos por el limitado apoyo para esta labor en la historia del budismo del Este asiático. Los antiguos notables Zen no “encarnaban la visión Mahayana tan plena y fielmente como humanamente posible.” Lo habrán hecho tan bien como habrán podido en la China y el Japón medievales, pero lo hicieron en su época y sus culturas.

Nuestra cultura es realmente muy diferente, y no deberíamos mostrarnos reticentes frente a una nueva aculturación de las enseñanzas budistas que llega a conclusiones muy diferentes sobre su posible rol en la liberación social. Nelson está preocupado sobre nuestras “ideas preconcebidas y expectativas culturalmente condicionadas,” nuestros “prejuicios de observador”, que nos llevan a ver defectos en nuestros predecesores asiáticos. Pero el hecho de ver que su comprensión y sus posibilidades estaban condicionadas por los prejuicios y las expectativas de su época y lugar no es una crítica, puesto que lo mismo vale para nosotros. Es para realizar que no debemos permitirnos ser limitados por su apropiación del budismo, ni deberíamos seguir engañándonos pensando que alguna vez podemos deshacernos de todos nuestros prejuicios y expectativas: sin ellos, el mundo sería un lugar sin interés, realmente indiferente.

Lo que necesitamos es hacernos más conscientes de nuestros prejuicios, incluyendo los budistas condicionados culturalmente, y más conscientes de nuestro propio rol en la adaptación creativa del budismo a Occidente. En vez de intentar encontrar todo lo que queremos en el Buda Sakyamuni, o sus grandes sucesores, deberíamos aceptar más responsabilidad para decir (por ejemplo) “hoy, podemos ver que las enseñanzas budistas sobre la avaricia, la ira y la ilusión implican que...”.

La práctica personal es fundamental para la vía budista, y el **budismo comprometido descansa en la idea de que debemos empezar a cambiarnos a nosotros mismos antes de poder cambiar el mundo.** De todas formas, a partir de esto, a veces, los budistas han concluido que es suficiente fomentar el cambio a nivel individual: la sociedad es un agregado de individuos, y si cambian suficientes individuos, lo hará toda

la sociedad. De todas maneras, la sociedad es más que un agregado de individuos. La gente crea la sociedad, pero las estructuras sociales también crean (socializan) a la gente. El condicionamiento opera en ambos sentidos, puesto que las estructuras adquieren una vida y unas prioridades propias que incluyen el condicionamiento de las personas para satisfacer sus propias necesidades y cumplir las metas de las élites que las dominan.

Tradicionalmente, el budismo ha remarcado nuestra responsabilidad personal sobre nuestro propio *dukkha* (sufrimiento) y despertar. Hoy en día ha sido importante para los budistas el hecho de realizar cómo el condicionamiento por las estructuras sociales también fomenta un *dukkha* generalizado. También se debe abordar el engaño y la opresión incorporados en esas estructuras, y hoy nosotros, a diferencia de nuestros predecesores del Este asiático, tenemos la oportunidad de hacerlo, porque somos los herederos de una tradición diferente. Un legado importante de la Grecia de la época axial fue la realización de que la sociedad es una construcción que puede ser reconstruida más democráticamente. Todavía no hemos hecho una labor muy buena para poner en práctica esa realización, pero si la inquietud budista es salvar a todos los seres reduciendo su sufrimiento y fomentando su despertar, los budistas occidentales necesitamos incorporar esa visión a la vía de liberación del sufrimiento que ofrece el budismo. Y esto no es algo con lo que debemos sentirnos incómodos: es necesario si el budismo sigue floreciendo como una Vía que sigue siendo relevante para nuestras necesidades individuales y sociales actuales.