

Budismo y crisis de identidad: la psicología de los diez estados de vida*

Rubén Darío Fernández García**

Resumen

El presente trabajo se propone esbozar las particularidades psicológicas de los denominados «diez mundos» o «diez estados de vida», detallados en el Sutra del Loto de la escuela budista mahāyāna, interpretados a la luz de los estudios que realizara el monje japonés Nichiren Daishonin (1222-1282)^[1]. Este decálogo es considerado una de las piedras angulares de la filosofía religiosa suscrita por Nichiren, quien se dedicaría a escribir y a predicar el mensaje budista en el Japón feudal, teniendo que enfrentarse, debido a tal empeño, a una tenaz persecución, a privaciones materiales y, finalmente, al destierro.

Palabras clave: identidad; budismo; filosofía; posmodernidad.

Resumo

O trabalho que ora apresentamos se propõe delinear as peculiaridades psicológicas dos «dez mundos» ou «dez estados de vida», detalhados no Sutra do Lótus da escola budista mahāyāna, interpretados ao amparo dos estudos que realizara o monge japonês Nichiren Daishonin (1222-1282). Esse decálogo é considerado um dos alicerces da filosofia religiosa suscrita por Nichiren, quem se dedicou a escrever e predicar a mensagem budista no Japão feudal, devendo enfrentar uma acirrada persecução, privações materiais e, finalmente, a deportação, por causa de seu zelo.

Palavras chave: identidade; budismo; filosofia; pós-modernidade.

*Artigo apresentado ao Curso de Bacharelado em Produção e Política Cultural da Universidade Federal do Pampa, sob orientação do Prof. Dr. Clóvis Da Rolt, como requisito parcial à obtenção do título de Bacharel em Produção e Política Cultural, em banca realizada no dia 16/12/2015.

** Graduando em Produção e Política Cultural da Universidade Federal do Pampa – UNIPAMPA.

¹<http://sgi-es.org/budismo/nichiren-daishonin/biografia-de-nichiren-daishonin/> (Acceso el 25 de noviembre de 2015).

1 Consideraciones iniciales

El retorno de lo religioso parece ser un intento de reorientación personal en un mundo cada vez más extraño, inseguro e imprevisible.

Nuestra investigación, de carácter bibliográfico cualitativo, plantea acercar al lector algunos de los aspectos esenciales de la psicología budista, considerando el interés que la noción de identidad ha ganado en la posmodernidad.

La globalización económica; el debilitamiento de los Estados nacionales frente al poder de los oligopolios transnacionales (la banca, las industrias de armamentos, las farmacéuticas y las del petróleo, los *mass media*, etc.); la concentración de la riqueza en las manos de unos pocos multimillonarios, pero también el crecimiento del número de pobres, de parados, de parias; el desprecio por la naturaleza; la extinción de especies animales y vegetales; el agotamiento de recursos no renovables; las guerras, el terrorismo, y la diáspora forzosa de millones de personas; el proceso de tecnificación acelerado, por medio del cual se especializa el mundo del trabajo, al precio de que se invalidan oficios y profesiones tradicionales (SENNETT, 2005: 70); la contaminación ambiental; la hiperurbanización; las luchas de género, las étnicas, y las que se urden entre diversos grupos sociales; la especulación financiera e inmobiliaria, etc.. Este es, a grandes rasgos, el telón de fondo ante el que se desarrolla la posmodernidad. Y en su barco en zozobra navegamos todos.

Erich Fromm en *El miedo a la libertad*, (s/d, p. 20), al referirse al hombre contemporáneo, nos lo describe como un naufrago, cuya personalidad se pierde en la existencia impersonal socialmente prescrita, carente de toda autenticidad. Entretanto, a la par de este naufragio, le urge la necesidad de encontrar “su propio auténtico yo”.

Entonces, la gran pregunta que quizá debiéramos hacernos es: si el estado de confusión e inseguridad actuales es fruto de los pensamientos y de las acciones del ser humano, y si el conjunto de estos son su cultura, — este tipo de cultura — en medio de la cual experimentamos la tragedia de la posmodernidad, ¿cómo podría tal cultura ser la solución del problema, cuando ella misma también es parte del problema que ha creado? Porque, si la construcción de la identidad personal debe tomar como verdad absoluta este estado de cosas, réplica de una babilonia hipertrofiada y esquizofrénica, mucho deberíamos temer por la salud mental de quienes no se adapten psicológica y materialmente a su escurridiza y voluble realidad. Pero, en ese caso, ¿qué cabría decir de los que sí se adaptan a ella?

En un trabajo publicado originalmente en el año 1955, el recién citado Erich Fromm (1964: 21-22), nos dice:

Hoy nos encontramos con personas que obran y sienten como si fueran autómatas; que no experimentan nunca nada que sea verdaderamente suyo; que se sienten a sí mismas totalmente tal como creen que se las considera; cuya sonrisa artificial ha reemplazado a la verdadera risa; cuya charla insignificante ha sustituido al lenguaje comunicativo; cuya sorda desesperanza ha tomado el lugar del dolor auténtico. De esas personas pueden afirmarse dos cosas. Una es que padecen un defecto de espontaneidad e individualidad que puede considerarse incurable. Al mismo tiempo, puede decirse que no difieren en esencia de millones de otras personas que están en la misma situación. La cultura les proporciona a la mayor parte de ellas normas que les permiten *vivir con un defecto sin enfermarse*. Es como si cada cultura proporcionase el remedio contra la exteriorización de síntomas neuróticos manifiestos que son resultantes del defecto que ella misma produce. (FROMM, Erich; *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, pp. 21-22).

El mundo, claro está, es la suma de todos sus habitantes y de todos los pensamientos y acciones que estos imprimen sobre su realidad objetiva. Por ende, el mal y el bien que del orbe se enseñorean, son el reflejo de las identidades que sobre el mundo proyectan su karma^[2], sus acciones. En ese sentido, la siguiente pregunta que deberíamos responder es: ¿qué se entiende por identidad?

Stuart Hall (2006, p. 10-12) nos sugiere tres nociones para explicar esa idea: a) la del sujeto en tiempos de la Ilustración; b) la construcción de la sociología y, c) la del sujeto posmoderno.

Tenemos entonces que para el hombre de tiempos de la Ilustración la idea de sujeto estaba relacionada a una esencia innata al hombre (que no a la mujer) que lo acompañaba desde el nacimiento, que habría de desarrollarse a medida que este fuera creciendo y madurando, y que conservaría su esencia inalterable.

El sujeto sociológico, en cambio, corroboraba la existencia de ese núcleo interno, pero no le atribuía plena autonomía y autosuficiencia. La identidad se

²La explicación del karma dentro de las doctrinas budistas es diferente de la hinduista. El karma no sería una ley de causa y efecto que implicaría la existencia de dioses invisibles encargados de hacerla cumplir, sino una inercia natural. Por ejemplo, si una persona roba un banco y tiene éxito, es muy probable que vuelva a robar, y si una persona ayuda a un anciano a cruzar la calle, entonces es muy probable que esa persona siga ayudando a otras personas. En ambos casos, si la experiencia no produjera buenos resultados, entonces la inercia se haría menor (el ladrón robaría menos y el filántropo ayudaría menos).

El karma no sería entonces una recompensa o un castigo mágico a las acciones sino simplemente el hecho de que las acciones humanas tienen consecuencias tanto externas como mentales. (...)

<http://budismotibetano.jimdo.com/qu%C3%A9-es-el-karma/>

componía en base a lo que le era innato al propio sujeto, más la suma de las influencias que en él también ejercían otras personas. Por ende, la identidad personal de cada uno combinaba elementos internos y externos al individuo.

Y la tercera noción de identidad que nos ofrece Hall hace referencia a la idea de fragmentación. La complejidad social, su heterogeneidad, el multiculturalismo, etc., impregnan el tejido de la sociedad y dicha multiplicidad también compone al sujeto posmoderno. Es como si la sociedad ofertara muchos modelos, completos o en partes, con los cuales identificarse, y de acuerdo con esa oferta variopinta cada hombre o mujer tomara atributos de carácter a su gusto y fuera ensamblando con ellos su identidad psicológica y social.

El budismo, pero también el advaita no-dual (CAVALLÉ, 2009, p. 53) parten, en cambio, de la naturaleza ficticia del mundo fenoménico. Por lo que no sería posible constituirnos como personas basados en el espejismo de una falsa e ilusoria realidad. Sin embargo, ¿qué podemos entender por ilusorio? ¿Y de qué estaría hecha la realidad?

El budismo discierne que lo que normalmente se interpreta como realidad es una entelequia; que gran parte de los sufrimientos humanos se deben a su estado de confusión e ilusión mentales, y que todas las acciones que emprende bajo la fascinación de este engaño le conducen hacia un callejón sin salida.

Corroborando dicha tesis, debemos afirmar que no son entidades reales los seres y las cosas cuya existencia están condicionadas. Y esto no quiere decir que no podamos verlas y palparlas, que no ocupen un lugar en el espacio y en el tiempo. La idea esencial es otra. Toda la vida nace de vida preexistente, pero la fugacidad es inherente a la multiplicidad de formas que la vida adopta. Así, todo lo que surge de algo, de una situación preestablecida, no es real, sino una manifestación limitada en el espacio y en el tiempo, de algo preexistente. Todo lo que nace, muere. Todo lo que surge, desaparece. Todo lo que se ha juntado, habrá de ser separado, diría Buda.

Podemos expresarlo en otros términos, usando una analogía: el reflejo del sol en la superficie de un lago no es algo real, no posee una existencia intrínseca, no dependiente; lo real es el sol y el reflejo en el agua es una manifestación de su existencia. Tal como una foto de alguien no es esa persona, sino apenas una imagen «ilusoria» de dicha persona. De manera que la vida asume infinidad de formas, pero no son las formas la realidad de la vida, sino aquello que las sostiene. Eso es lo real. Y lo real es uno, indivisible, aunque parezca múltiple y diverso.

A partir de lo antedicho, constatamos que la realidad fenoménica es cambiante y transitoria, y que ambas cualidades son inherentes a su carácter contingente. Por tanto, todo aquel que se identifique con la impermanencia de los fenómenos físicos tenderá a ser igualmente iluso, engañado, disperso, voluble, confuso, mutante, esquizoide.

En un mundo donde la aceleración técnica sobre la que se construye la «realidad» artificial y urbana tiende a acentuarse, los efectos sobre la personalidad podrían ser desoladores, y ello explica la creciente angustia psicológica que aqueja a tantas personas, especialmente en las grandes ciudades (MUMFORD citado por FROMM, 1956, p. 186).

La concepción budista respecto al funcionamiento de la psicología personal y su interpretación del mundo fenoménico podría explicarse en el contexto de la posmodernidad, pero en sentido negativo. Para el budismo la identidad del ser no se construye desde afuera hacia adentro. El ser no puebla las cosas fruto de la cultura humana, no se identifica con ellas: no es una casa, ni un cuadro en el museo, ni un violín, ni un barco, ni una partitura, ni una taza de café. De acuerdo con Gergen (2006, p. 28), “los estudios sobre el concepto del yo vigente en otras culturas y períodos históricos pueden comenzar a revelarnos hasta qué punto pueden ser frágiles e históricamente fluctuantes nuestras actuales concepciones y costumbres.”

El hecho es que somos parte de la cadena de la vida. Existimos. Bajo este aspecto fenoménico que llamamos hombre o mujer, niño o anciano, manifestamos la realidad del ser, aunque reducidos en el tiempo y el espacio a una de las tantas formas que adopta el ser en sus incontables ciclos. Del mismo modo que las hojas de un árbol presentan algunos aspectos del árbol, pero ellas no son el árbol, sino que están en el árbol, y expresan detalles de la realidad del ser árbol.

2 Religión, cultura y sociedad

Cada religión, a su manera, intenta explicar el mundo y el papel que le cabe a la humanidad en su periplo terrenal. La función social y psicológica de la religión contribuye a proporcionar consuelo, sentido de comunidad y pertenencia, y un propósito, a sus creyentes. A lo largo de la historia las religiones han revelado al mundo sus vicios y virtudes, por lo que tienen de humanas y falibles, pero también han sido grandes catalizadoras en la promoción y la difusión del arte y la cultura.

Desde las pirámides egipcias, aztecas, mayas o incas, hasta las grandes catedrales del período gótico europeo, o la famosa ciudad perdida de Angkor Wat, en Camboya. Desde las grandes composiciones religiosas atribuidas a Johann Sebastian Bach, Giovanni Pierluigi da Palestrina, Georg Friedrich Händel, a las célebres esculturas de Michelangelo Buonarroti y Gian Lorenzo Bernini, pasando por la pintura de Rafael Sanzio y la de Michelangelo Merisi da Caravaggio; y otro tanto podríamos afirmar respecto a los mandalas tibetanos, a la arquitectura budista o al arte caligráfico islámico. A lo largo y ancho del mundo, desde la antigüedad hasta el presente, la religión y el arte han constituido a veces una simbiosis de elevado refinamiento y sensibilidad.

Cuando observamos las romerías durante la Semana Santa, en Andalucía, o en el nordeste de Brasil; cuando vemos las multitudinarias peregrinaciones del Kumbh mela en la India, la marcha del peyote en México, los rituales con el uso de la ayahuasca en la región amazónica, entre tantas otras manifestaciones de fe y devoción, congregadas en miríadas o en pequeños grupos, bullangueras o silenciosas, en largas procesiones nocturnas, a la luz de antorchas y de cirios, o bajo el sol incandescente en el cenit del día, no podemos cuando menos que sentirnos curiosos, o incluso conmovidos.

A lo largo y ancho del planeta la religión infunde una combinación de espectáculo y éxtasis, de celebración y arte, de euforia y congoja, de extroversión y recogimiento. Ese poder ha persistido a lo largo de los siglos, entre los pueblos de las más diversas culturas, y en las geografías más dispares: desde las arenas ardientes del Sahara, hasta las extensas estepas de Siberia y Mongolia; entre los Tuareg de Mali o los chamanes de la sabana, sin olvidarnos de los criadores de reno de la boreal Laponia, con sus atavíos de colores vivos, y los ritos mapuche en la Araucanía chilena, al son del kultrun (el tambor ritual), o las danzas propiciatorias de los Sioux de las praderas norteamericanas...

Según sea su punto de vista, y lo que mueva a alguien, la cultura puede ser interpretada como un producto, o como un servicio. Tratada como un producto, ella puede ofrecer artesanías, objetos alusivos al lugar del que procedan, platos y bocadillos típicos, entre otras cosas confeccionadas para el comercio temático y el recuerdo. Pero también puede la cultura tomar la forma de un servicio, como el que proporciona una guía turística, una cocinera, un músico, un hotelero, una productora cultural, una museóloga, un taxista, una publicista, entre todos los profesionales que se integren a la cadena productiva y de servicios que una ciudad o región oferte a sus visitantes.

Observamos también que otro síntoma de la posmodernidad, aparte del resurgir del fenómeno religioso, es un creciente interés por el pasado, por el legado de la herencia cultural. Ello ha favorecido que existan en el mundo museos dedicados a una amplia gama de asuntos y objetos, entre los cuales también se halla la religión.

Circunscribiéndonos a nuestro contexto, teniendo en cuenta la diversidad de campos en los que puede desempeñarse un productor cultural y considerando la localización geográfica de la ciudad de Yaguarón, reconocemos que aquí existe un rico potencial, casi inexplorado. El reconocimiento como ciudad patrimonial que le otorgara el Instituto del Patrimonio Histórico y Artístico Nacional, su emplazamiento fronterizo en un sitio pequeño, con una peculiar arquitectura y poca población, a la orilla de un río que permite la navegación comercial y recreativa, envuelta por una naturaleza típicamente pampeana, y cuya historia recientemente ha empezado a generar mayor interés, gracias al trabajo académico de nuestros colegas de historia,

todo eso hace de Yaguarón un destino a ser tomado en cuenta en el terreno de la cultura y del turismo temático.

En este sentido, cabría la posibilidad de que se estableciera un itinerario consagrado a las excursiones de carácter religioso, ámbito este que podría dedicarse específicamente a las efemérides del catolicismo, o, si se prefiere, ampliar su agenda e imprimirle un carácter ecuménico.

Dependiendo del enfoque y del cometido que dicho emprendimiento adoptase, este podría reivindicarse como una suerte de “camino de la fe”, “semana de la fe”, o subscribirse bajo otro lema que pueda expresar mejor dicha propuesta. Como ha de suponerse, consideramos que un momento favorable para el desarrollo de una actividad como esta sería durante la celebración de la Semana Santa, circunstancia especial para la mayoría de las confesiones cristianas.

Al amparo de la mencionada proposición, también existe la posibilidad de que el Teatro Esperança de Yaguarón sirva como escenario para la puesta en escena de obras de temática religiosa, o que en su espacio se introduzcan espectáculos de música erudita, de cuño sacro, o se organice un festival de la canción evangélica, entre otras posibilidades, tales como seminarios, exposiciones de pintura, exhibición y comercialización de objetos decorativos y artesanales, y una muestra de arte hierática. Estas actividades podrían establecer su propia efeméride o estar integradas al proyecto de la “Semana de la fe”.

La venturosa existencia de un campus de la Universidade Federal do Pampa en el municipio yaguarensis ha potenciado el carácter cultural de la ciudad hacia su región colindante. Cursos como los de Historia, Turismo y Producción y Política Cultural, pero también los de Letras y Pedagogía, son una siembra a mediano y largo plazo, para el desarrollo cultural y económico del municipio. En lo que toca a este último rubro, ya ha habido, además, un fortalecimiento en la oferta inmobiliaria, hotelera, de hosterías, pensiones y alojamientos, destinados a los estudiantes y profesores que llegan a la ciudad, o para atender al turismo.

Contar con una universidad pública federal en este sitio, puede y deberá establecer nuevas agendas culturales, además de las de carácter educativo propias de la institución.

El estudio de las religiones está ganando terreno dentro del universo académico. Cabría la posibilidad de que en el campus Jaguarão de la Unipampa se estableciera con el tiempo una línea de investigación que abordara este universo, incorporando a estudiantes y profesores de Historia, Turismo y Producción y Política Cultural. Un trabajo multidisciplinario que podría estudiar la génesis del proceso religioso en Yaguarón y la frontera, lo que incluiría a la ciudad de Río Branco, en Uruguay, desde los tiempos de la colonización portuguesa y española, hasta la actualidad. Habrá, de hecho, quienes prefieran centrarse solamente en los efectos de la religión en la vida contemporánea. Otros, en cambio, se sentirán más a gusto

hurgando en el pasado. No obstante, independientemente de lo que cada quien elija, se trata de conocimiento y de cultura que a todos nos enriquecerá un poco más.

Los agentes y productores culturales, los investigadores independientes, los folcloristas, el cuerpo académico, las autoridades religiosas locales y regionales, tienen en esta temática un campo fecundo donde cultivar, producir y diseminar saberes.

Así pues, tendríamos acá otra posibilidad real para el desarrollo de la cultura y de la economía yaguarenses. El Teatro Esperança, la Casa de Cultura municipal, el auditorio de la Unipampa, son espacios públicos en los que se podría organizar un seminario, un congreso, o un encuentro multidisciplinario, durante el cual se abordara la religión y la espiritualidad en el contexto de la posmodernidad. Esta propuesta podría reservarse la potestad de establecer su propia agenda, independientemente, respetando los compromisos que establece el calendario académico; aunque, si pudiera sumarse a los proyectos arriba citados, ganaríamos en calidad y contenido.

Retomando todo lo antedicho sobre este asunto: si se contara con gente que se comprometiera con el tema, es posible organizar una gran agenda que convoque y atienda al turismo religioso y al sector cultural vinculado a este universo específico. Por tanto, también es necesario captar el interés y el fervor de las diversas comunidades religiosas de la ciudad y de la región —incluyendo a Arroio Grande y Río Branco—: católicos, evangelistas, espiritistas, religiones afro, autoridades municipales, productores culturales, turismólogos, folcloristas, agentes de viaje, empresas de transporte, hotelería, restaurantes, especialistas de la religión, profesores y estudiantes universitarios, historiadores, antropólogos, sociólogos, y de la ciudadanía en general.

Establecer un calendario como este requiere un esfuerzo mancomunado. Su grado de dificultad radica en que partimos de una idea que necesita adecuarse o estimular una demanda potencialmente rica, pero aun no contemplada en esta región: el turismo de temática religiosa. Sin embargo, estamos convencidos de que si se crean las condiciones adecuadas, si se convoca a las personas pertinentes, que demuestren interés y tengan posibilidades de empeñarse, esto podría significar, además de importantes ingresos económicos para el municipio y su sector comercial, un espacio para la discusión, el estudio y la comprensión de la espiritualidad y del fenómeno cultural del retorno de lo religioso en la contemporaneidad.

Ese algo que le supera en poder y comprensión, ha movido al ser humano a rendir culto, a celebrar, a meditar, a trascender. Karl Jaspers, en su obra *Origen y meta de la historia* (1980: 20), apunta hacia un «tiempo-eje» en la historia de la humanidad, cuyo ápice ubica alrededor del siglo VI a.E.C., el cual sería fruto de un proceso espiritual que se habría gestado entre los años 800-200 antes de nuestra

era, produciendo un refinamiento en el mundo de las ideas, en territorios tan vastos como distantes unos de otros: China, India, Persia, Grecia y Palestina.

A esa era pertenece Siddhārta Gautama, el fundador del budismo. Y la filosofía que echó a rodar por el mundo es el tema que nos ocupa. La creemos pertinente, en tanto que propone otra noción del yo y de la identidad.

3 El budismo y la figura de Buda

El budismo surge en torno a la figura de Siddhārta Gautama, llamado el Buda o Iluminado, quien había nacido el año 563 antes de la Era Común (a.E.C.), en la localidad de Lumbini, cercana a Kapilavastu, ciudad capital del reino de los Śākya.^[3] Pertenece a la alta aristocracia de ese pueblo, hoy en territorio de Nepal, pero que ha sido desde siempre uno de los tantos dominios de la civilización indo-brahmánica. Luego de predicar su doctrina durante la mayor parte de su existencia, Siddhārta fallece en el 483 a.E.C., a los 80 años de edad, en el territorio de Kushinagar, actual estado de Uttar Pradesh, India.

Tras la muerte de Śākyamuni (el sabio de los Śākya, Buda), entre sus múltiples seguidores, diseminados dentro y fuera del subcontinente índico, se producen disensiones concernientes a cómo interpretar el Dharma⁴. Estas discordancias muy probablemente se vieron acentuadas por las distancias geográficas, las diferencias culturales, lingüísticas y generacionales, entre ellos, y debido a la carencia de un canon doctrinario que aún no había sido establecido.

3 http://www.acharia.org/absolutorelativo/una_biografia_corta_del_buda.htm (El 24 de noviembre de 2015).

4 Dharma (en alfabeto [devanagari](#) धर्म) es una palabra [sánscrita](#) que significa 'ley natural' o 'realidad'. Se utiliza en casi todas las doctrinas y religiones de origen védico (las religiones dárnicas), como el [hinduismo](#) (llamado por los hindúes sanātana dharma, la 'eterna religión'), el [budismo](#), el [jainismo](#) y el [sijismo](#). En el budismo se dice que el término pali dhamma (धम्म en silabario [devanagari](#)) significa 'camino de las grandes verdades'. En cambio el término sánscrito dharma (धर्म en silabario devanagari) significa lo antes mencionado. También hace referencia a 'orden social', 'conducta adecuada' o 'virtud'. Los hindúes no llaman hinduismo a su religión, sino sanatana dharma, que se traduce como 'religión eterna'. Dentro del budismo la noción del dharma (entendido como doctrina) se dividió para su mejor comprensión en las llamadas [Tipitaka](#): ♣ [sutras](#) (enseñanzas del [Buda Siddharta Gautama](#) mismo);

♣ [vinayas](#) (reglas monásticas proporcionadas por Buda); y

♣ [abhidharma](#) (comentarios y discusiones sobre los sutras y vinayas por los sabios de períodos posteriores).

El impasse se prolongaría hasta el año 477-476 a.E.C., cuando, durante siete meses, quinientos monjes se dieron cita en Rājagṛha durante el Primer Concilio budista, convocado por Mahākāśyapa, uno de los principales discípulos de Śākyamuni. Turnándose sobre un estrado, varios bonzos iban recitando las enseñanzas de Buda que habían aprendido de memoria, y fruto de ese prolongado cónclave nacieron los primeros sutras o escrituras que integrarían luego el canon pali.

Aun habiendo sentado las bases, durante el Concilio de Rājagṛha, para que la doctrina budista se compilara en un corpus unificado, la heterogeneidad de factores citados anteriormente, tales como diferencias idiomáticas, culturales, geográficas, generacionales, idiosincrásicas, además de la influencia de elementos sincretistas tomados de las mitologías y de las creencias animistas locales, contribuyeron a que el budismo, a lo largo de los siglos, se bifurcara en una variedad de escuelas o ramas, las que por su cuenta se subdividieron en corrientes, órdenes monásticas e infinidad de sectas laicas, hasta la actualidad. Las principales escuelas tradujeron los sutras y sus respectivos comentarios, del pali y el sánscrito, vertiéndolos al idioma vernáculo, pero también reinterpretaron las escrituras, estableciendo los criterios hermenéuticos que parecían más idóneos para analizar las directrices filosóficas de Śākyamuni, o los que mejor se adaptaban a sus necesidades. (ARNAU, Juan; *Antropología del budismo*, 2007, pp. 15-19)

Como bien ha señalado Peter Berger (1971: 88) “debe hacerse una clara distinción entre el budismo de los intelectuales monásticos, los “depositarios” de las tradiciones auténticas, y el budismo sincretista de las masas”. Y es que, en gran medida, han sido esas masas quienes han reelaborado el Dharma, poniendo mayor entusiasmo y celo en sus aspectos formales y conmemorativos, en los cuales depositan su fe porque fungen para la mayoría como elementos de catarsis.

Muchas dificultades de espacio y de tiempo se nos presentarían, si quisiéramos describir toda esa pluralidad, bajo la que se ha desarrollado la doctrina budista durante veinticinco siglos. No obstante ello, podemos consignar por su importancia histórica y filosófica las siguientes escuelas: a) la del vehículo de los discípulos (śrāvakayāna) más vinculada al primer canon; b) la doctrina de los ancianos (sthaviravāda), muy influyente en algunos países del sudeste asiático como Tailandia, Camboya y Laos; c) la del llamado gran vehículo (mahāyāna), de gran trascendencia literaria y filosófica, ganando proyección en China, Corea y Japón, y, a partir del siglo XX, la más difundida en Europa y América; d) la denominada vehículo del diamante (vajrayāna), también conocida como budismo tántrico, presente en la actualidad en los territorios del Tíbet y Mongolia (*op. Cit.*, pp. 17-18), habiendo adquirido, junto a la mahāyāna, relevante publicidad y aceptación en Occidente, gracias a la obra de algunos autores, entre los que destaca por su producción y carisma la figura señera del monje Tenzin Gyatso, el Dalai Lama tibetano.

En cuanto al número de sus adeptos, el budismo superaría los quinientos millones en el mundo, mayoritariamente localizados entre las poblaciones del sudeste asiático. Asimismo, la suma de sus prosélitos crece también en los países occidentales (MAS, 2007, p. 4). Tales cifras, entretanto, deberían ser relativizadas, si tenemos en cuenta que, en la República Popular China, la nación más poblada del globo, donde el budismo, junto al confucianismo y el taoísmo gozan de gran arraigo y popularidad, no existen censos fiables que den cuenta del número exacto de fieles relacionados con cada una de estas confesiones.

Una explicación posible para tal vacío estadístico podría ser el desinterés, cuando no la antipatía del Estado, por esas cuestiones de fuero íntimo extrañas a los cometidos de la modernidad, cuyo enmarañado sincretismo popular tiende a manifestarse en la sociedad china, indistintamente, ya sea adoptando una u otra forma litúrgica, de acuerdo con el tipo de ceremoniales que deba acompañar: por ejemplo, alguien puede casarse siguiendo los preceptos del budismo, realizar sus negocios luego de consultar el oráculo taoísta, y regir su vida familiar en armonía con los milenarios códigos del confucianismo.⁵

Otro tanto puede decirse de la sociedad japonesa, donde la fe budista y la shinto igualmente suelen combinarse o alternarse, sea por fidelidad a tradiciones atávicas, o porque a una u otra se asocian en la vida cotidiana el uso de amuletos (el gatito de la suerte y el Bodhidharma Daruma)⁶. También en ciertas fechas específicas, observadas de acuerdo con el antiguo calendario lunar, se conmemoran ritos y solemnidades ancestrales aún muy populares en el Japón contemporáneo, como pueden ser las festividades agrícolas, las consagraciones de Año Nuevo (el Setsubun y el Hatsumode shinto)⁷, ritos de paso (la elaborada ceremonia del té)⁸, celebraciones deportivas (el tiro con arco: kyudo, los combates con espadas de bambú: kendo, y el sumo)⁹. De hecho, ha nacido en el País del Sol Naciente una religión sincrética denominada Seicho-No-Ie (Hogar del Progreso Infinito), la que combina elementos doctrinarios budistas, sintoístas y cristianos¹⁰.

5 <http://www.scielo.cl/pdf/rci/v27n5/art04.pdf> (Acceso el 26/11/2015)
<http://www.uba.ar/ceca/download/arnaiz-c.pdf> (Acceso el 03/12/2015)

6 <http://conoce-japon.com/curiosidades-2/maneki-neko/>

7 <http://academiajaponia.blogspot.com.uy/2010/04/el-sintoismo-sus-rituales-y-el-setsubun.html>
<http://escribecuandollegues.com/2014/04/19/ritos-japoneses/> (Acceso el 28/11/2015)

8 <http://conoce-japon.com/cultura-2/la-tradicion-de-la-ceremonia-del-te/> Acceso el 28/11/2015

9 <http://conoce-japon.com/cultura-2/kyudo-el-camino-del-arco/> <http://conoce-japon.com/cultura-2/el-sumo-la-lucha-clasica-de-japon/> (Acceso el 28/11/2015)

10 <http://www.sni.org.br/americalatina/> (Acceso el 27/11/2015)

4 Características del budismo original

Ahora bien, la doxa practicada y expuesta por Siddhārta Gautama, el Buda Śākyamuni, se centra en aspectos esenciales de la psiquis y de las acciones humanas, discurre sobre la fugacidad de toda forma de vida, e invita a la meditación. Plantea el discernimiento dialéctico acerca de la vacuidad de los fenómenos y revela cómo lograr el conocimiento psicológicamente liberador. A fin de emprender esa búsqueda propone el “camino del medio”, es decir, no una vida dedicada a los placeres y a la frivolidad, pero tampoco un comportamiento de mortificación y sufrimiento, puesto que ni una ni otro ayudarían a que el ser humano encuentre la senda hacia la sabiduría y la comprensión que le conducirían hacia la paz interior, la iluminación y el nibbāṇa¹¹. (R. PEÑARANDA, 2012, p.123 y ss.).

Ese budismo primigenio enfatizaba la experiencia personal: era empírico. Por sobre cualquier autoridad o palabra destinada a refrendar la verdad, contaba antes la observación que cada uno experimentase por sí mismo.

Otra cualidad de ese budismo original era su carácter investigativo. La prueba fundamental de su verdad era fruto de lo vivido. Examinaba las relaciones de causa y efecto: “Esto se convierte en aquello”.

Una tercera característica de la enseñanza budista era su pragmatismo. Toda especulación filosófica que no pudiera concretarse en una herramienta de utilidad para resolver las penurias humanas, le resultaba carente de valor.

El budismo poseía también una cualidad terapéutica. Buda habría dicho que su enseñanza se resumía en hablar del sufrimiento y el fin del sufrimiento, del mal existente y la cesación de ese mal.

Una quinta característica de la doctrina budista, tal como lo expresáramos en un párrafo anterior, era su énfasis en lo psicológico. Los vuelos metafísicos no eran su fin último, ni el recurso de tales especulaciones fueron sus herramientas discursivas. Sus objetos de estudio eran el hombre y sus vicisitudes, y la manera de resolverlos.

En este aspecto el budismo se distancia de religiones como el brahmanismo, el islam o el cristianismo, para quienes existen diferentes deidades suprahumanas, desde la triada Brahma, Shiva y Visnú y una infinidad de deidades menores del panteón hindú¹², o la presencia de seres como ángeles y arcángeles en el islam y el cristianismo (los arcángeles Miguel y Gabriel, siendo que este último habría dictado el Corán a Mahoma; las bellas huríes que pueblan el Paraíso; los djins o genios, e

11 <http://www.karmayoga.es/story/el-nirvana-seg%C3%BAAn-el-budismo-estado-de-iluminaci%C3%B3n-absoluta> (Acceso el 27/11/2015)

12 <http://mitologiaindia.idoneos.com/299480/>

Iblis, el Diablo¹³); asimismo, la figura divinizada de Jesús, y una retahíla de seres celestiales citados en la Biblia (Miguel, Gabriel, Satanás, entre otros.¹⁴)

En sexto lugar puede decirse que el budismo era esencialmente igualitario: hombres y mujeres tenían el mismo valor y las mismas posibilidades de iluminación. En tal sentido, jamás lo aceptó, y rompió con el sistema de castas de la India.

Además de las cualidades citadas anteriormente, puede afirmarse que el budismo, al tiempo que valorizaba el aspecto comunitario, no descuidaba la esencialidad de cada individuo, pues la iluminación era fruto del esfuerzo personal, y dependía de cada hombre o mujer empeñarse en alcanzarla (SMITH, 2011, p. 108-109).

Dicho esto, es necesario aclarar también que, si bien es cierto que la doctrina budista acentuaba el valor de la objetividad y la praxis, antes que el de la especulación metafísica, no por ello excluyó la posibilidad de que en su seno haya habido personalidades de gran capacidad heurística y notables dotes para la oratoria. Una de estas figuras fue Śāriputra.

El siguiente relato anecdótico o moralista puede darnos una idea al respecto. Vaiśālī, una ciudad cerca de Pāṭaliputra, era célebre por la afición de sus habitantes a la argumentación lógica y filosófica, actividad a la que dedicaban la mayor parte de su tiempo. Con frecuencia se organizaban allí torneos de oratoria y debates metafísicos, los cuales estaban estrictamente reglamentados, habiendo para ello gimnasios dialécticos donde entrenarse en las técnicas de defensa y ataque.

Un día se presentó en Vaiśālī un joven de la religión jaina¹⁵, capaz de sustentar a su antojo quinientas doctrinas diferentes. La audiencia podía escoger una de ellas y el muchacho era capaz de ratificarla frente a los más expertos polemistas. Algunos días después llegó una mujer a la ciudad, igualmente capaz de respaldar otras tantas doctrinas diversas. Se organizó un torneo entre ambos y ninguno de los dos logró imponerse. Entonces los ancianos de Vaiśālī pensaron que si ambos tuvieran un hijo aquel sería muy inteligente, por lo que les concertaron la boda.

De la unión de ambos jóvenes nacieron cinco hijos: cuatro niñas y un varón. Al crecer, los cinco podían defender mil doctrinas: quinientas del padre y quinientas de la madre. Y sus padres les dieron el siguiente consejo: “cuando alguien, hombre o mujer, logre rebatir vuestros argumentos, si es un mundano cádense con él. Pero si el que les rebate es un asceta, únense a él en su renuncia”.

13 *El Corán comentado*; Suras 2: 97; 38: 52; 46: 29-31; 2: 34. (En orden de citas).

14 *Biblia Reina Valera (1960)*; Mateo, 1:20; Judas 1, 1:9; Lucas, 1:19; Job, 1:6; Apocalipsis, 7:11. (En orden de citas).

15 <http://www.jainworld.com/JWSpanish/jainworld/senior/senior21.asp>

La historia concluye cuando Śāriputra logra refutar en debate a los cinco jóvenes jaina, y estos se unen a él ingresando a la Sangha u orden budista (ARNAU, 2011, p. 16-17).

5 El Sutra del Loto y el monje Nichiren

Dentro de la vasta producción literaria budista que pasó a constituir la base del “Canon Pali” o “Tipitaka”, destaca un texto que tendrá una enorme influencia en el desarrollo futuro de la filosofía del budismo. Se trata del denominado Sutra del Loto, considerado la joya de las Escrituras por la escuela Mahāyāna. Vale señalar que a esta rama pertenecen la emblemática orden china Tien-tai, que está localizada en la montaña homónima, escuela esta también conocida como Loto Blanco, y sus pares japoneses Rinzaï y Soto —practicantes de la filosofía y el método zen—, además de otra vertiente nipona que comenzara con Nichiren Daishonin, a la que contemporáneamente se vinculan la comunidad monástica Nichiren Shoshu y la organización laica Soka Gakkai Internacional¹⁶.

En la presentación de su versión al castellano de la mencionada escritura, titulada *Introducción al Sutra del Loto*, la reverenda Yin Zhi Shākya escribe:

El Sutra es un trabajo de gran mérito literario, incluyendo como lo hace, muchas secciones de versos y parábolas variadas. En adición, presenta el concepto más profundo del Único Vehículo, que ha tenido una influencia inmensurable en el desarrollo del Budismo Mahāyāna. El Sutra es el texto principal de la Escuela Tien Tai en el Budismo Chino, y de la Escuela Nichiren en el budismo japonés. (*Introducción al Sutra del Loto*; Rev. YIN, Zhi Shākya; s/d, versión digital)¹⁷.

Nichiren Daishonin tenía 12 años, cuando comenzó a estudiar las enseñanzas de las principales escuelas budistas de la época en un templo cercano a su aldea natal. Entonces oró con el firme deseo de convertirse, según sus propias palabras, «en el hombre más sabio del Japón». Y como respuesta a sus plegarias, escribe, se le concedió una «gran joya» de sabiduría.

¹⁶ <http://religionbudista.idoneos.com/370861/>
<http://spanish.dharmadrum.org/content/content/cont2.aspx?id=96>
<http://sgi-es.org/budismo/nichiren-daishonin/biografia-de-nichiren-daishonin/> (Acceso el 26/11/2015).

¹⁷ http://www.acharia.org/ciudadzen/sutra_loto.htm (Acceso el 26/11/2015)

Se abocó al estudio exhaustivo de gran cantidad de enseñanzas y escrituras budistas, las que a menudo se contradecían. Entre los 16 y 32 años de edad, Nichiren viajó por Kamakura y Kioto, visitando los principales centros del budismo y estudiando el gran volumen de sutras, tratados y comentarios que halló a su disposición. Llegó a la conclusión de que el corazón de la iluminación de Śākyamuni se encuentra en el Sutra del Loto.

Se le hizo claro que promover la fe en el Sutra del Loto, como único vehículo para la iluminación, le planteaba la necesidad de impugnar públicamente a las escuelas de budismo existentes, la mayoría de las cuales enseñaba que el acceso a la Tierra del Buda—alcanzar la iluminación— sólo era posible después de la muerte. Nichiren Daishonin, entretanto, sustentaba que la utilización de la práctica budista era el mejor expediente para sobreponerse a las propias circunstancias personales y desarrollar así el poder interior; no obstante, las escuelas tradicionales incitaban a la resignación y la pasividad. Se podía anticipar una fuerte reacción, y el monje Nichiren sopesó su propia lucha interior y las consecuencias que tendría tal desafío si lo hiciera público.

Llegó a la conclusión de que permanecer en silencio sería una falta de misericordia. Así pues, el 28º día del cuarto mes (según el calendario lunar) de 1253, hizo una declaración pública de sus creencias. Como podía preverse, su énfasis respecto a que la máxima eficacia de las enseñanzas se hallaba en el Sutra del Loto — cuyo principio esencial es que todas las personas son potencialmente Budas — fue recibido con incredulidad y agresión. El administrador de la región, un devoto seguidor de la escuela Tierra Pura, puso en marcha acciones para que arrestaran a Nichiren, cuya vida, a partir de entonces, fue objeto de una serie de hostigamientos, persecuciones y maltratos¹⁸.

6 Los diez estados

El carácter esotérico plasmado en muchos textos religiosos, con sus parábolas y símbolos no fácilmente descifrables, ha dado lugar a errores de interpretación, suscitado acalorados debates, e incluso, provocado sismas. De no ser así, los seguidores de una misma fe, basados en un conjunto de escrituras y preceptos comunes, deberían permanecer unidos y ponerse de acuerdo respecto a lo esencial en sus creencias. Sin embargo, los hechos nos demuestran lo contrario.

¿Culpa de la religión o de sus practicantes? ¿O simplemente se debe a nuestra multiplicidad de visiones en torno al mismo asunto? Quizá la verdadera respuesta esté en que la verdad de cada uno, o al menos su percepción de la

18 <http://sgi-es.org/budismo/nichiren-daishonin/biografia-de-nichiren-daishonin/>

realidad, no puede ser vertida integralmente hacia otra persona, así como se trasiega un líquido desde un recipiente a otro recipiente.

Parafraseando a Durkheim (*Las formas elementales de la vida religiosa*; s/d, p. 4) podríamos afirmar que en el fondo no existen puntos de vistas falsos, puesto que todos son verdaderos a su manera y son frutos de condiciones socioculturales específicas. Y decir, asimismo, que de hecho hay opiniones, dictámenes y procesos mentales más ricos en ideales y sentimientos, en cuyos esquemas caben conceptos mejor elaborados y una sistematización más sabia de la realidad subjetiva y colectiva. Todo lo cual contribuye a que sea tan heterogénea, compleja, y rica, la cultura humana.

El concepto budista de los “diez estados de vida”, o “diez mundos”, es fundamental para los creyentes en el Sutra del Loto, concretamente para los adeptos de la escuela Nichiren que tuvo inicio en el Japón medieval, impulsada, como se ha dicho, por el monje Nichiren Daishonin.

Tal como se ha explicado al comienzo de este trabajo, el budismo es una filosofía religiosa cuya dialéctica se sustenta en la atención, la meditación y la observación de los procesos psicológicos del individuo. Nuestra mente, siempre en movimiento, agitada por temores, ideas, anhelos, etc., puede oscilar entre diversos estados de ánimo, desde la ira más descontrolada, hasta la imperturbable serenidad de un buda. Describiremos estos estados, diez en total, partiendo desde el más bajo — infierno —, hasta el más elevado — budeidad —.

1º- Infierno. Cuando una persona se halla en el estado de “infierno” padece los peores tormentos psicológicos que uno pueda imaginarse. Una situación semejante suele manifestarse en situaciones extremas, como durante una guerra o en circunstancias en que alguien es constantemente humillado. El estado de infierno suscita impulsos homicidas o autodestructivos.

2º- Hambre. Es una situación mental en la que prima el egoísmo y un deseo insaciable de placeres, riquezas o notoriedad. En tales circunstancias la persona no se da por satisfecha, siempre anhelará repetir la experiencia con renovada intensidad y se verá compelida por la codicia a obtener más placer, más bienes materiales, más fama.

3º- Animalidad. En este estado psicológico se imponen los impulsos y deseos por sobre la razón. Los instintos toman el control de la conducta.

4º- Ira. También denominado “asuras”, por las entidades demoníacas y belicosas de la mitología hindú, este estado refleja una personalidad arrogante y conflictiva. No se trata de alguien que ha perdido su autocontrol, sino de alguien cuya actitud mental tiende a ser egocéntrica, agresiva e intolerante.

5º- Humanidad. Dicho estado se caracteriza por la tranquilidad, logrando que los deseos egoicos y los impulsos sean controlados por la razón. Quien se halla en dicha fase se relaciona armoniosamente con sus iguales y con el entorno.

6º- Éxtasis. En dicho estado se siente una gran alegría por haber obtenido satisfacer algún deseo: realizar un viaje que con ilusión se había planeado; obtener un diploma; comer un plato que nos gusta mucho, etc. Es una fase de gran alegría, pero efímera.

Los seis estados detallados hasta aquí se denominan “los seis mundos inferiores” o “los seis senderos del mal”. Se trata de estados psicológicos y de vida fácilmente influenciados desde el exterior, por las circunstancias que nos rodean, y son motivados básicamente por nuestros impulsos y deseos; es por ello que se les sitúa en el ámbito de los “mundos inferiores”. Asimismo, vale resaltar que dicha interpretación tiene su origen en la concepción cosmológica védica de la India, la cual concibe la existencia de seis reinos dentro de los que transmigran los seres en su incesante ciclo de nacimientos y muertes. El budismo, surgido en un contexto social hindú, se vale de buena parte de la simbología tributaria de dicha tradición.

En la praxis budista de la escuela Nichiren se busca trascender los seis estados inferiores que hasta aquí hemos descrito. El practicante aspira a mantenerse en los cuatro estados o senderos superiores, llamados “los cuatro mundos nobles”, los que detallaremos a continuación.

7º- Aprendizaje. Esta fase es fruto del esfuerzo por adquirir conocimiento para desarrollar y reformar nuestra propia vida. El estado de satisfacción que deriva de tal reforma personal depende de factores contingentes externos.

8º- Comprensión intuitiva. Esta etapa psicológica tiene puntos en común con la de aprendizaje. Sin embargo, a diferencia de aquella, cuyo conocimiento se apoya en la experiencia y el conocimiento alcanzado por sus predecesores, en este estadio de comprensión intuitiva el proceso de transformación y reforma personales es fruto de la observación directa de los fenómenos. Por tanto, mientras el “aprendizaje” es producto de una experiencia ajena, en la que nos educamos e inspiramos, la “comprensión intuitiva” es empírica y autorreferente.

9º- Bodhisattva. Quienes están en los estadios del “aprendizaje” y de la “comprensión intuitiva” se extreman en alcanzar su propia perfección. Al “Bodhisattva”, en cambio, le impulsa una actitud de servir a los demás. Su satisfacción está en compartir lo que sabe, para que otros logren superar su situación vital. En el espíritu de solidaridad, abnegación y sacrificio, el Bodhisattva ve el camino de su propia perfección personal.

10º- Budeidad. El estado de Buda lo alcanza aquel que logra la sabiduría de percibir la realidad última de su propia existencia. Ha desarrollado un espíritu de misericordia que lo impulsa siempre hacia fines benevolentes. Ha desarrollado un yo

eterno y un estado de pureza en su vida que nada podrá empañar. La budeidad, entretanto, no debe ser considerada como un destino final sino como un estado en el que uno permanece motivado por objetivos nobles y misericordiosos.

Cada uno de estos “diez mundos psicológicos” contiene a los otros nueve en estado de potencialidad latente. Es decir, alguien que se halle momentáneamente en el estado de “éxtasis”, de un momento a otro, por circunstancias externas o suscitadas en su ego, podrá verse luego en el estado de “ira” o de “hambre”. Y así puede suceder con cada una de las diez fases de nuestra psiquis. Cada estado manifiesto, contiene en estado de potencialidad latente a todos los demás, los que podrán manifestarse o no.

7 Conclusiones

El presente trabajo no pretende ser más que una muy breve y limitada introducción al pensamiento y la psicología del budismo. Como se podrá inferir a partir del texto, el estudio que hemos abordado seguramente plantea más interrogantes que las que consigue responder. Sin embargo, si nuestro aporte sirviera de estímulo para despertar en otros un mínimo interés por la materia, en parte habría cumplido su cometido. Tampoco descartamos la posibilidad futura de que retomemos el estudio sobre esta fe milenaria, de la que aun se conoce poco en Brasil y en América Latina, siendo por ello un campo fértil para la antropología, los estudios de la religión y de la cultura, la filosofía, la psicología, entre otros.

Lo cierto es que, cuando hablamos de la cultura, solemos pensarla como expresión de un grupo, como algo compartido y generalmente externo al individuo. En el contexto de la posmodernidad esta idea parece haber ganado terreno, y establece apriorísticamente que las identidades personales son el fruto de una conjunción de factores, socialmente construidos, con los que al mismo tiempo nos hacemos a nosotros mismos como personas. Y en cierta medida eso parece justificarse, porque es razonable afirmar que el entorno nos influye, así como nosotros también ayudamos a moldearlo.

Si alguien vive en un paisaje montañoso y solitario habrá de desarrollar ciertas características físicas y psicológicas. Si vive en un hábitat inseguro, será cauteloso; si vive en un clima frío, llevará mucha ropa y preferirá la comida rica en calorías, apreciará el fuego y disfrutará el efecto hipnótico de las llamas, etc. No es de extrañar que esto sea así. Pero en estos ejemplos hipotéticos, lo que le da a ese hombre o mujer la medida de su propio ser y el marco para pensar la realidad y su carácter contingente es algo temporalmente superior y que excede los aspectos psicológicos y culturales de una persona: la Naturaleza.

Hemos vivido mucho tiempo alejados de la Naturaleza, viéndola como un terreno a ser conquistado, para convertirlo en una ciudad, una fuente de riquezas o un feudo particular, prolongación de nuestro ego; otras veces, a lo sumo vemos en la Naturaleza un entorno idílico, que nos ofrece un efímero y ocasional refugio terapéutico donde liberarnos del estrés. Así es que, generalmente, no pensamos como el huésped que está de paso en este planeta, sino como un conquistador, un propietario, un agente de bienes raíces. La Naturaleza nos pertenece, creemos; el planeta nos pertenece, somos los amos del mundo, producimos ciencia, tecnología, cultura, encarnamos el *homo sapiens*, el *summum* y el corolario entre todas las especies.

¿Qué pasaría si esta lógica controladora, destructiva y arrogante diera paso a un pensamiento radicalmente inverso? ¿Qué sucedería si reconociéramos que somos de la tierra, que de ella emergimos, que ella nos cobija, que ella nos alimenta y que, un día, de cuya fecha somos totalmente ignorantes, ella igualmente nos recibirá en su regazo para darnos sepultura? Sería un cambio revolucionario en el pensamiento. Pero no se vislumbra aun esta revolución, sigue siendo para nosotros una asignatura pendiente.

Como somos seres alejados de la Naturaleza carecemos de instintos, o los tenemos muy poco desarrollados. La cultura es nuestra base y a partir de ella pensamos y actuamos. Fromm (2004: 19) haría aquí una distinción entre instinto y carácter, entre los impulsos arraigados en las necesidades fisiológicas y las pasiones específicamente humanas. Nos dice que el carácter ha sustituido a los instintos y que estos “son soluciones a las necesidades *fisiológicas* del hombre, y las *pasiones* condicionadas por el carácter, soluciones a sus necesidades *existenciales*, [que] *son* específicamente humanas”. (op. Cit.. p. 20, énfasis del autor) Sin embargo, pese a que nuestras necesidades existenciales son comunes a todos los seres humanos, es el carácter lo que determina cómo habremos de satisfacerlas.

Da la impresión de que el estilo de vida hiperurbanizado, demasiado egoísta y dependiente de la tecnología, ha generado una especie de vacío espiritual; o, si se prefiere usar otra palabra, hay en el hombre y la mujer posmodernos una insatisfacción existencial que tiende a diluirse en diversos tipos de comportamientos: adicción a las drogas, al sexo compulsivo, al consumismo, a la bulimia y la anorexia, a un culto excesivo del cuerpo, de la apariencia y de la moda, al empleo de mecanismos de fuga psicológica que sirvan de alivio y mitiguen la neurosis que produce esta angustia indefinida de la contemporaneidad, neurosis que la cultura no logra resolver.

Sin autoconocerse, en medio de un tsunami cultural polifacético y mutante, en un entorno artificial que cada vez se tecnifica más, el ser humano parece una araña que se ha enredado en su propia tela: busca salirse de la trampa que ha creado, pero los medios que emplea lo atrapan más en ella.

Para intentar hallar una respuesta, volveremos a la premisa central de nuestro trabajo: que todo lo que somos y hacemos es fruto de nuestra mente. Si la cultura es confusa, si la sociedad es violenta, si el medio ambiente se deteriora, la respuesta está en nuestra relación con la cultura, con la sociedad y con el medio ambiente. Dicho con otras palabras, todos los problemas han empezado en nuestra mente y las acciones que emprendemos, condicionados psicológicamente, producen esos efectos.

Un mundo globalizado que estimula la vanidad y el egoísmo, que no respeta al prójimo, donde millones de personas carecen de los recursos mínimos para sobrevivir, mientras una minoría despilfarra y se muere de tedio por tener más de lo necesario o por efectos de una sobredosis de drogas o exceso de comida. Un mundo donde la mentira, el pillaje, la usura y la guerra, son los medios para resolver las disputas, nos indica que algo va mal, y que va muy mal. Creemos que ese malestar es psicológico, que comienza en la mente y que luego se traduce en conductas destructivas y neuróticas.

El ejemplo que presentamos a través de los “diez estados de vida”, estudiados por el budismo mahāyāna, propone un medio para autoconocernos, y a partir de este “despertar” ser conscientes de los efectos de nuestra acción sobre la cultura, la que producimos individual y colectivamente; ser conscientes de nuestra relación con el prójimo y de nuestras acciones en la sociedad; ser conscientes de nuestra dependencia y del debido respeto que le debemos a las demás especies y al medio ambiente, respeto que podrá salvarnos o, en su ausencia, hacernos agonizar en un orbe miserable y caótico.

Si necesitamos espiritualidad, o si nuestra espiritualidad debe expresarse personal y colectivamente, creemos que el budismo propone un camino posible y deseable. Ese camino es el del autoconocimiento, a partir del cual se podrá producir una cultura saludable, en una sociedad pacífica y en un entorno ambiental sostenible, donde podamos vivir con más felicidad y sabiduría.

Bibliografía

- ARNAIZ, Christian; Confucianismo, Budismo y la conformación de valores en China y Corea. Grupo de estudios del Este Asiático; Instituto Gino Germani, 2004. Disponible en: <http://www.uba.ar/ceca/download/arnaiz-c.pdf> (Acceso el 03/12/2015).
- ARNAU, Juan; Antropología del budismo; Editorial Kairós, 2007; Barcelona.
- ARNAU, Juan; Nāgārjuna. Fundamentos de la vía media; Ediciones Siruela, 2011; Madrid.

ASAD, Muhammad; El Corán comentado; Junta Islámica, 2001; Córdoba, España.

BAUMAN, Zygmunt; Confiança e medo na cidade; Jorge Zahar Editor Ltda., 2009; Rio de Janeiro.

BERGER, Peter; El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión; Amorrortu editores, 1971; Buenos Aires.

BIBLIA REINA-VALERA (1960); disponible en: <http://www.buscad.com/biblias/reina-valera-1960.html> (Acceso: 02/11/2015)

CAVALLÉ, Mónica (1999). Hinduismo y budismo. Introducción filosófica. In I. Gómez et. al. (Orgs.) *La doctrina advaita o la perspectiva no-dual* (pp.51-88); Madrid: Etnos, U.C.M.

CIANCAGLINI, Eduardo (SGI-Ar) Manual de introducción al budismo. Disponible en:http://budismodelasiembra.weebly.com/uploads/1/3/4/4/13444978/manual_de_introduccion_al_budismo.pdf (Acceso el 29/11/2015).

CORNU, Philippe; Diccionario Akal de budismo; Ediciones Akal S.A., 2004; Madrid.

DURKHEIM, Émile; Las formas elementales de la vida religiosa; Colofón S.A., s/d; México, D.F. Disponible en: http://www.arnaldomartinez.net/sociologia/durkheim_Las_formas.pdf

(Acceso el 28/11/2015).

FROMM, Erich; Anatomía de la destructividad humana. Siglo XXI Editores, S.A.; 2004. México, D.F.

FROMM, Erich; El miedo a la libertad; Editorial Paidós, s/d; Buenos Aires. Edición digital disponible en: <http://www.solidfiles.com/d/186ddd66fd/> (Acceso el 16/04/2014)

FROMM, Erich; Psicoanálisis de la sociedad contemporánea; Fondo de Cultura Económica, 1956; México, D.F.

GERGEN, Kenneth J.; El yo saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo. Ediciones Paidós Ibérica, S.A., 2006; Barcelona.

JASPERS, Karl; Origen y meta de la historia. Alianza Editorial, 1980; Madrid.

MAS GOYADOL, Josep; Seguir la senda. Introducción al budismo; CETR Editorial, 2007; Barcelona.

PAYA G, Ernesto. Los sabios del tiempo axial; Rev. chil. infectol., Santiago, v. 27, n. 5, p. 406, oct. 2010. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.4067/S0716-10182010000600004>. (Acceso el 26/11/2015).

RODRÍGUEZ PEÑARANDA, Miguel; El budismo. Una perspectiva histórico-filosófica; Editorial Kairós, 2012; Barcelona.

SENNETT, Richard; La corrosión del carácter. Editorial Anagrama, 2005; Barcelona.

SMITH, Huston; Las religiones del mundo; Editorial Kairós, 2011; Barcelona.

YIN, Zhi Shākya; Introducción al Sutra del Loto; versión electrónica disponible en: http://www.acharia.org/ciudadzen/sutra_loto.htm (Acceso el 26/11/2015).