

## BUDISMO Y FILOSOFÍA MORAL OCCIDENTAL

Hoyos-Valdés, Diana

BUDISMO Y FILOSOFÍA MORAL OCCIDENTAL

Revista Latinoamericana de Estudios Educativos (Colombia), vol. 14, núm. 2, 2018

Universidad de Caldas, Colombia

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=134157078003>

DOI: <https://doi.org/10.17151/rlee.2018.14.2.3>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional.

# BUDISMO Y FILOSOFÍA MORAL OCCIDENTAL

BUDDHISM AND WESTERN MORAL PHILOSOPHY

Diana Hoyos-Valdés [diana.hoyos\\_v@ucaldas.edu.co](mailto:diana.hoyos_v@ucaldas.edu.co)

*Universidad de Caldas, Colombia*

 <http://orcid.org/0000-0002-3940-7567>

**Resumen:** Como una estrategia para comprender mejor la ética budista, este trabajo busca responder a la pregunta ¿con qué familia de teorías morales occidentales podríamos relacionarla? En contra de interpretaciones que la caracterizan como deontológica, consecuencialista, o más recientes interpretaciones que la ven como una forma de ética del cuidado, argumentaré a favor de interpretar la ética budista como más cercana a la ética de las virtudes. Mi principal argumento a favor de esta propuesta es que ambas —la ética budista y la ética de las virtudes— tratan fundamentalmente sobre el autocultivo o cuidado de sí.

**Palabras clave:** budismo, nirvana, ética de la virtud, *eudaimonía*, cultivo de sí.

**Abstract:** As a strategy to better understand Buddhist ethics, this work seeks to answer the question: with which family of western moral theories could we relate this theory? Against the interpretations that characterize it as deontological, consequentialist, or more recent interpretations that consider it as a form of ethics of care, I will argue in favor of interpreting the Buddhist ethics as closer to the virtue ethics. My main argument in favor of this proposal is that both, Buddhist ethics and Virtue ethics, have to do fundamentally with the notion of self-cultivation or self-care.

**Keywords:** Buddhism, nirvana, virtue ethics, eudaimonia, self-cultivation.

Revista Latinoamericana de Estudios Educativos (Colombia), vol. 14, núm. 2, 2018

Universidad de Caldas, Colombia

Recepción: 02 Febrero 2018  
Aprobación: 11 Abril 2018

DOI: <https://doi.org/10.17151/rlee.2018.14.2.3>

Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=134157078003>

Los estudios filosóficos sobre budismo son muy escasos en la filosofía colombiana. El presente texto busca comenzar a llenar ese vacío mediante un ejercicio de filosofía comparada. Se presenta este texto como una contribución a la educación filosófica en Colombia y en la Universidad de Caldas, en particular. Soy plenamente consciente de que intentar comparar dos tradiciones muy amplias es, por decir lo menos, muy ambicioso. Por esta razón, en lo que sigue, intentaré (i) reflejar la complejidad de hablar de budismo como si fuera una tradición unitaria y (ii) centrarme solo en algunas de las teorías morales más sobresalientes dentro de la tradición filosófica occidental (como lo son el consecuencialismo, la deontología, la ética del cuidado y la ética de la virtud). Pese a las dificultades de hablar de una ética budista, argumentaré que es posible reconocer algunos aspectos generales del budismo como tradición y también identificar un discurso sobre la ética dentro de la misma. Así, este trabajo busca responder a la pregunta sobre cómo sería tal discurso ético y a qué se parecería. Y como una estrategia para nosotros comprender la ética budista ¿con qué familia de teorías morales occidentales podríamos relacionarla?

## LA DIFICULTAD DE HABLAR DE UNA ÉTICA BUDISTA

### ¿Hay una tradición budista?

Existe una dificultad especial para hablar sobre la ética budista no solo porque no hay una única tradición budista, sino también porque se ha dicho que si hay una es dudoso que algo como la ética forme parte de ella. La tradición budista, a veces llamada religión y otras veces filosofía, se originó alrededor del siglo V a. C. al noroeste de India cuando Siddharta Gautama comenzó con sus enseñanzas. Luego se expandió a Sri Lanka y el sudeste asiático con la rama conocida como *Theravada* y al Este de Asia con la rama *Mahāyāna*. Entre todas estas ramificaciones y expansión la tradición se diversificó en creencias, prácticas y ceremonias.

Esta es la razón por la que muchos eruditos se preguntan si es posible hablar del budismo como una tradición. Por ejemplo, Michael Barnhart (2012) afirma que “el budismo es una cosa, pero solo en el sentido histórico y de parecidos de familia” (p. 13). Hay profundas similitudes y diferencias entre las distintas tradiciones cubiertas por la sombrilla del término ‘budismo’. Entre las similitudes, por ejemplo, está que los budistas rechazan el átman o el yo (Thera, 1993); y probablemente todos aceptan universalmente las Cuatro Nobles Verdades. Sin embargo la concepción del sufrimiento es una de las diferencias más importantes entre las distintas tradiciones y esto genera, en consecuencia, diferencias importantes entre prácticas y metas.

La tradición que comenzó en la India con la *Theravada* dio luego origen al budismo zen y al budismo tibetano. A pesar de esto, algunos intérpretes como Damien Keown (2005) dicen que hay un núcleo común “compuesto por los principios y preceptos, los valores y las virtudes, expuestos por Buda en el siglo V a. C. y que siguen guiando la conducta de cerca de 350 millones de budistas en el mundo” (p. 3). Aún más, la tradición posterior —*Mahāyāna*— originada en el siglo II a. C. —centrada en el servicio a los otros— subsumió las enseñanzas tempranas y las expandió con un nuevo marco (Keown, 2005). Así pues, y pese a las diferencias entre las diferentes tradiciones, es posible hablar hasta cierto punto de una *tradición* budista.

### ¿Existe algo como una ética en la tradición budista?

Otros estudiosos del tema (Bastow, 1969; Hallisey, 1996) dicen que, incluso si nos concentráramos en una de las tradiciones budistas para evitar el problema de las diferencias entre ellas, hay muchas diferencias internas dentro de cada tradición. Así, Hallisey (1996) argumenta que la tradición *Theravada* parece sostener teorías morales distintas. Para sustentar esta afirmación se refiere a la historia de Siri Sanga Bo, en la que un hombre se rehúsa a ser el rey debido a que reconoce las atrocidades que se espera podría cometer. Los monjes budistas lo convencen de que acepte por medio del siguiente símil:

cuando la sanguijuela entra en contacto con el pecho, produce dolor debido a su aguda mordida, y produce un chorro de sangre. Pero lo mismo no pasa con un bebé [...]. De modo similar, el hombre ignorante e inconstante que alcanza la

supremacía de un reino no acumula más que desastres; mientras que un hombre sabio y decidido, provisto de un justo sentido de la fragilidad de la vida humana y de la inestabilidad de la riqueza, sólo produce acciones buenas, y al abundar en tales actos productivos, adquiere mucho mérito. (Hathavanagallaviharavasa, como se citó en Hallisey, 1996, p. 36)

Hallisey (1996) afirma que esta historia puede tomarse como una variante de la ética de la virtud porque hace que el valor determinante sea el carácter del agente. Sin embargo más adelante en la historia se dice que el rey, que es un hombre bueno, reinó mal porque se rehusó a mantener la ley mediante la violencia; y esto parece mostrar que finalmente la historia no puede entenderse en las líneas de una teoría de la virtud. Hallisey (1996) no dice qué otra teoría podría encajar aquí, pero afirma que esto muestra que “los budistas se hicieron con una variedad de teorías morales” (p. 37).

Por otra parte, Barnhart (2012) argumenta que podemos afirmar que el budismo contiene una ética solo si reconocemos que hay una estrechez en el sentido en que las tradiciones occidentales conciben el objeto de esta área de estudio. Según esto, podemos aprender algo interesante de la ética budista en la medida en que pensemos en la ética en términos más amplios. Como veremos, él argumenta a favor de pensar la ética budista como una forma de la ética del cuidado.

En contraste Keown (2005) habla de la moralidad budista, pero dice que no hay ninguna opinión autorizada sobre la ética budista. No hay ni siquiera una palabra para la ética en los textos hindúes tempranos (aunque hay una aproximación: *śīla*, traducida a menudo como ‘moralidad’). Basado en una distinción hecha algunas veces entre la moralidad y la ética (según la cual la palabra ‘moralidad’ se refiere a los estándares de valor tal como se presentan en una sociedad; mientras que ‘ética’ se refiere al análisis crítico de tales estándares), él dice que “mientras el budismo tiene una cantidad de cosas para decir sobre la moralidad, tiene muy poco qué decir sobre la ética” (p. 27). También plantea que desde que Winston King publicó su libro *In the Hope of Nibbana*, en 1964, el budismo llegó a Occidente y es posible hablar más de una ética budista.

Keown (2005) afirma que, en consecuencia, aunque no existe tal cosa como un punto de vista budista —en el mismo sentido en que no hay una única visión cristiana—, es posible hablar de una visión budista en temas morales y que tal visión puede comprenderse haciendo uso de algunos conceptos occidentales. Más aun, que comprenderíamos mejor dicha visión como una forma de ética de la virtud principalmente porque esto nos da un camino para conocer lo desconocido a través de lo conocido.

## ALGUNAS CARACTERIZACIONES DE LA ÉTICA BUDISTA

Hay pocos intentos por caracterizar la ética budista como una teoría consecuencialista/utilitaria<sup>2</sup> (Goodman, 2009; Edelgass, 2013) e incluso menos por caracterizarla como una ética deontológica<sup>3</sup> (Adam, 2013). Hay buenas razones para la escasez de trabajo en esta dirección; entre ellas la de que ambos tipos de teoría (consecuencialista y deontológica)

son éticas del acto y no del agente<sup>4</sup>; tal como sí parece serlo algo que pudiera llamarse ética budista, pero no entrará en este asunto aquí. Más bien intentaré examinar una de las interpretaciones rivales más fuertes de mi propuesta, que es la idea de Barnhart (2012) de pensar la ética budista como una forma de ética del cuidado<sup>5</sup>.

Como se dijo anteriormente, según Barnhart (2012), podemos entender la ética budista solo si reconocemos que la concepción occidental del objeto de la ética es muy estrecha en la medida en que se ha concebido fundamentalmente como el estudio de cómo comportarse. No obstante, esta es más acerca de lo que nos importa o debe importar para vivir una buena vida. Puesto que el budismo aboga por una forma de vida, argumenta Barnhart (2012), nos está diciendo por qué deberíamos preocuparnos y qué debería importarnos. Para mostrar la diferencia, él hace una distinción entre el cuidado y las consideraciones morales con base en el ejemplo dado por Frankfurt de una mamá que siente que no puede abandonar a su hijo aunque está tentada a hacerlo. Tanto Barnhart como Frankfurt piensan que ella no está motivada por el deber sino por la manera en que ella se preocupa por el niño y por ella misma como madre. Según Barnhart (2012) esto muestra, primero que todo, que “en ciertos casos las consideraciones del cuidado podrían ser mucho más fuertes que las morales, quizás más apropiadas que las morales” (p. 36); y, en segundo lugar, que “el cuidado y la moralidad podrían tener efectos similares en las acciones de uno, aunque no se refuerzan mutuamente dentro de las deliberaciones conscientes que uno hace” (p. 36).

En este sentido, dice, el budismo está más allá de las preguntas acerca de qué creer o cómo comportarse y más bien está intentando decir algo sobre lo que debería preocuparnos o importarnos. Como resultado, deberíamos reconocer que el budismo es particularista en cuanto a la teoría ética porque no se preocupa por los principios morales sino mejor por cómo las consideraciones del cuidado dan razones para actuar en el contexto de situaciones particulares. Además, afirma que la respuesta budista a la pregunta sobre qué debería preocuparnos es el sufrimiento y que el budismo tiene una manera específica de enfocarlo. En sus palabras:

enfrentar el asunto del sufrimiento en el budismo requiere una confrontación decisiva con la condición de la individualidad (selfhood). Finalmente, la raíz de todo sufrimiento es la ilusión de la individualidad. En la medida en que me percibo como un “Yo”, me aferro a eso y sufro por su no existencia real. Entrar al camino del Buda implica exterminar esta ilusión tanto en nuestra mente como, más importante aún, en la manera en que nos comportamos. Entre más se haya borrado, más completamente nuestras acciones serán ejemplos de medios habilidosos (upaya). Así, conceptualmente no podemos separar quiénes somos de lo que hacemos. En otras palabras, el budismo desafía la naturaleza misma de las preocupaciones de uno. No es sólo una cuestión de si debo o no preocuparme por el sufrimiento. En el budismo, el asunto es cómo me preocupo y en qué medida la motivación es egocéntrica. (Barnhart, 2012, p. 37)

La idea central del no-yo en la ética budista desempeña el papel de cortar las raíces de todo sufrimiento puesto que según la tradición es el apego a la idea del yo lo que causa el sufrimiento. En la concepción de

Barnhart (2012) la ética budista nos insta a ocuparnos del sufrimiento en esta manera específica, pensando en la irreabilidad del yo.

Esta caracterización del budismo es plausible e interesante. Pienso que es correcto decir que el budismo aboga por una forma de vida. En este sentido no está solo preocupado por los principios que deberíamos seguir o por cómo comportarnos en general. No obstante, no estoy segura de que la interpretación que Barnhart (2012) hace del concepto de cuidado siga la formulación original de dicho concepto en la ética del cuidado.

Esta teoría parece basarse en la idea de que hay una manera particular de ver y comportarse que podemos encontrar principalmente en las mujeres, y que esta forma particular de tratar con el mundo podría ser mejor en ciertos aspectos que la manera tradicional (y más usual entre los hombres). Tal forma de ver tiene como concepto central el de cuidado; mientras que la visión tradicional se caracteriza por basarse principalmente en los conceptos de deber y justicia. La aplicación del concepto de cuidado requiere ser sensible al contexto como parece requerirlo el budismo y debido a esto pienso que Barnhart (2012) también está en lo cierto en que el budismo es particularista. Además, también es verdad que la forma de vida promulgada por ambas teorías está basada en lo que es característico de unas buenas y saludables relaciones entre una madre y sus hijos (Curtin and Powers, 1994).

Sin embargo hay importantes aspectos en los que este análisis se separa de la formulación original del concepto de cuidado. Primero que todo, dentro de la ética del cuidado, este concepto es asumido en términos de la manera en que una madre ve a sus hijos; mientras que en el budismo usualmente es al revés<sup>6</sup>. Es decir que para cultivar la compasión y la empatía por todos los seres sensibles, debemos pensar en ellos como si fueran nuestras madres y agradecerles por todo el cuidado que nos han brindado en vidas anteriores.

En segundo lugar el concepto de cuidado en la ética del cuidado parece basado en vínculos personales y compromisos; mientras que en el budismo la aplicación de tal concepto sería admisible solo si cada agente moral trasciende las propias perspectivas y vínculos; y esto no conduce necesariamente al compromiso real de *hacer algo*<sup>7</sup>.

Como resultado, me parece que la caracterización de Barnhart (2012) de la ética budista como una forma de ética del cuidado está apoyada por buenas razones pero podría ser engañosa; básicamente porque la actitud típica de la ética del cuidado no parece ser tan central para la ética budista como lo piensa Barnhart (2012), y porque no toma en cuenta otros elementos interesantes e importantes de la ética budista.

## LA ÉTICA BUDISTA COMO UNA ÉTICA DE LA VIRTUD<sup>8</sup>

Hay mejores razones para pensar que la ética budista está más cerca de la ética de la virtud, ya que esta caracterización también toma en cuenta la idea de que el budismo no está principalmente preocupado por los deberes sino por cómo vivir una buena vida y la idea de que se debe ser sensible

al contexto. Al mismo tiempo, muestra otros rasgos sobresalientes de la ética budista que no quedan a la vista si se le interpreta como una ética del cuidado o como otras teorías sobresalientes de la tradición occidental.

La ética de la virtud no se enfoca en principios morales, sino más bien en cómo deberíamos ser para vivir una buena vida. En su versión tradicional aristotélica se afirma que toda acción humana tiene la felicidad o *eudaimonía*<sup>9</sup> como su meta más alta, que logramos tal estado cuando somos virtuosos y que llegamos a ser virtuosos al cultivar tanto nuestras facultades morales como intelectuales.

En este sentido podemos seguir a Keown (2001) cuando, al analizar la ética budista, interpreta los términos: *sīla* como la excelencia moral (que podría traducirse como ‘moralidad’, ‘virtud’, ‘ética’ y ‘buena conducta’), *panna* como refiriéndose a la excelencia intelectual (que podría traducirse como ‘discernimiento’, ‘conocimiento’ o ‘entendimiento’) y *nirvana* como el *Summum bonum* de la salvación budista.

Keown (2001) argumenta que, como en la teoría aristotélica, el budismo reconoce dos valores básicos o categorías del bien humano: la excelencia moral y la intelectual; y que una buena interpretación de ambas teorías sería una en la que las dos excelencias tuvieran el mismo valor central para el logro de la meta final.

En este enfoque, entonces, “la ética y el conocimiento están de alguna manera presentes, juntos, en la meta final” (Keown, 2001, p. 10). Otras interpretaciones (como la de que el budismo es consecuencialista, por ejemplo) ven el papel de la ética en el programa de salvación como instrumental y extrínseco a la meta final. Pensar en la ética budista como una forma de ética de la virtud nos permite ver que el papel es mucho más fundamental. De acuerdo a esta interpretación, la ética es “intrínseca al *nirvana*, esencial, e igual en valor a *panna*” (Keown, 2001, p. 11).

Así las cosas, pienso que la similitud más notable entre estas dos teorías es precisamente la idea de que debemos cultivarnos a nosotros mismos para llevar una buena vida y lograr la meta final. Pero aquí parece residir, al mismo tiempo, la diferencia más sobresaliente entre las dos: sus metas finales. Como vimos, en la ética de la virtud se trata del florecimiento humano o *eudaimonía*; mientras que en la ética budista es el *nirvana*. Regresaré a este problema más tarde.

En un espíritu similar al de Keown, James Whitehill (2000) afirma que podríamos entender la moralidad budista como “virtud consciente” (*awakened virtue*) porque el despertar a la virtud es su proceso y su meta. Oponiendo su interpretación a la de quienes enfatizan excesivamente el despertar espiritual al describir la moralidad budista (lo que él llama “la trampa de la trascendencia”), dice que la virtud consciente le otorga un importante papel a la voluntad y a la deliberación. En sus palabras:

[...] educarse en las formas de la virtud es un proceso social, emocional y cognitivo. Volverse bueno difícilmente es un proceso natural en el sentido sugerido, de ser el despliegue no voluntario, no deliberativo de una bondad natural. Aristóteles estaría de acuerdo: “Mientras que es la naturaleza la que nos da nuestras facultades, no es ella la que nos hace buenos o malos”. El fin de la ética es llegar a ser una

persona que hace libremente cosas buenas o virtuosas con base en un carácter bien templado, apoyado por un conocimiento razonable, maduro y resoluto de lo que uno está haciendo. El camino del budismo no disuelve el carácter (que es diferente del ego y la personalidad). Despierta e ilumina el carácter moral y establece un yo ‘noble’ en la amplia libertad expresiva y profunda de las formas de vida y sus perfecciones. (Whitehill, 2000, p. 22-23)

En esta tarea, afirma, el papel de la voluntad y la razón es fundamental; lo cual se hace evidente cuando consideramos lo que se agrega a la lista de seis *Pāramitās*<sup>10</sup>: resolución, determinación, fuerza y medios apropiados. También están las prácticas virtuosas que definen a una buena persona: “las seis *paramitas* de generosidad u obsequio (*dana*), moralidad o los Cinco Preceptos (*sila*), paciencia y perdón (*ksanti*), valentía y vigor (*virya*), concentración (*dhyana*), y sabiduría (*prajna*)” (Whitehill, 2000, p. 25). Para Whitehill (2000), el autocultivo budista afirma la necesidad de introducirse en el esfuerzo moral con prácticas meditativas y transformadoras:

“la virtud moral sin sunyata, o liberación transformadora, puede ser superficial y débil; pero la sunyata sin la virtud moral es ciega y peligrosa” (p. 25).

Como plantea Keown (2001), parece correcto interpretar la ética budista como un proyecto de autocultivo en el que se persigue un equilibrio en el desarrollo de dos facultades humanas diferentes: la moral y la intelectual. De igual manera esto parece compatible con muchas caracterizaciones de la ética de la virtud, ya que esta requiere tanto habituación del carácter como sabiduría práctica (Hursthouse, 2001; Annas, 2011).

Hay también una similitud en la concepción de la virtud que sostienen ambas tradiciones. Por un lado, en términos aristotélicos una virtud es un rasgo del carácter que se adquiere mediante habituación y es un medio entre dos posibles extremos (exceso y defecto)<sup>11</sup>. Una virtud dota a la persona virtuosa de las motivaciones (emociones y razones) apropiadas para actuar de manera correcta en un momento preciso. Finalmente hace que la persona virtuosa florezca y sea feliz. Pero es importante advertir que el valor de tal virtud no puede ser instrumental en el sentido de que sea vista como un medio para adquirir la felicidad o florecimiento humano. Más bien, es su ejercicio lo que hace feliz al virtuoso. Del mismo modo que bailar es placentero para una bailarina profesional o un amante del baile, ser virtuoso y actuar de manera virtuosa constituye la felicidad o florecimiento para una persona virtuosa (Hursthouse, 2001; Foot, 2001).

Por otro lado, aunque no hay una definición estricta de la virtud en el budismo<sup>12</sup>, me parece que la práctica del Noble Camino Óctuple<sup>13</sup> podría considerarse como una lista de virtudes; al igual que los estados divinos del budismo (*brahmavihāra*)<sup>14</sup> y las perfecciones (*pāramitās*)<sup>15</sup>. Pienso esto porque son concebidos como estados del alma o rasgos del carácter que deben ser cultivados, y los estados contrarios son concebidos como unos que deben ser evitados. De igual manera que en el caso de las virtudes aristotélicas, también se adquieren a través de una

práctica constante y larga (incluso durante eones) con la resolución para alcanzarlos.

Esto implica conocer y desear adquirir esos estados. Finalmente esos preceptos también capturan la idea de la virtud como un medio, como el justo medio:

una traducción de samyag más apropiada para el pragmatismo budista sería “apropiado” o “adaptado”. Así, tendríamos una visión “apropiada o adaptada” (samyagdristi), una concepción “apropiada o adaptada” (samyaksankalpa), un discurso “apropiado o adaptado” (samyagvak) [...]. Se trata de adaptación, por ejemplo, el que un soldado coma mucho más y más a menudo que un monje, es apropiado que el guerrero exprese la valentía de una manera diferente a la de un monje. Ambos son igualmente virtuosos porque han elegido personalmente las virtudes como medios, medios relativos a ellos. (Gier, s.f)

Esta noción de lo apropiado o adaptado, interpretada de este modo, está muy cerca de la doctrina aristotélica del justo medio. Según esta, una virtud es un medio entre dos extremos: uno de ellos el exceso y el otro el defecto o carencia (Gottlieb, 2009). El ejemplo más popular es la valentía como un medio entre la cobardía (defecto) y la temeridad (exceso). Adicionalmente esa noción de lo apropiado o lo adaptado también está muy cerca de la observación de Aristóteles en la que la virtud es un rasgo del carácter que le otorga al agente sensibilidad hacia el contexto y le facilita responder de una manera apropiada a este (Nussbaum, 1988).

## ALGUNAS OBJECIONES

Consideraré algunas de las objeciones más fuertes a este enfoque, sugeridas por Barnhart (2012). Una es que nada en el *telos* aristotélico se refiere al desinterés o desapego, como sí ocurre en el telos del budismo. En el budismo la iluminación solo es posible en la medida en que abandonemos la creencia en un yo permanente y nos distanciemos de los pensamientos, sentimientos y emociones que podrían conducirnos al apego que deja a los seres sintientes atrapados en el ciclo continuo de nacimiento y renacimiento (*samsara*). Este es el precepto budista de abandonar el yo.

¿Sugiere algo similar el autocultivo en el sentido aristotélico? Me atrevo a decir que sí, en algunos aspectos. En primer lugar cuando Aristóteles (1999) considera virtudes morales particulares como la valentía, la temperancia, la generosidad y la justicia es claro que ninguna de ellas puede basarse en una fuente egoísta. Hablando sobre la valentía, por ejemplo, dice que hay al menos cinco cosas distintas llamadas usual y erróneamente ‘valentía’. Es el caso de los ciudadanos que “permanecen firmes contra los peligros con el propósito de evitar reproches y penalidades legales y de ganar honores” (1116a). No hay verdadera valentía en una acción si es realizada porque uno solo está cuidando de sí mismo o tratando de obtener una recompensa. Ninguna virtud real puede originarse a partir de consideraciones egoísticas<sup>16</sup>.

En segundo lugar si pensamos en la forma como el budismo concibe el apego al mundo (i.e., como deseo, pasión, ambición), yo diría que

Aristóteles concuerda en que la persona debe desapegarse. Es decir que los actos del agente moral no pueden estar motivados ni por el deseo ni por la pasión ni por la ambición.

Sus actos son virtuosos porque concuerdan con la razón, y son realizados por la razón correcta, en el momento exacto y con la persona correcta<sup>17</sup>.

Sin embargo todavía queda la idea budista según la cual el yo no es real, lo que parece implicar que no hay un sujeto moral. No obstante, según Keown (2001), “el budismo ofrece criterios suficientes para la identidad personal como para permitir la identificación de sujetos dentro de los nexos morales” (p. 19), al menos dentro de una vida. De todos modos, este sigue siendo un asunto en disputa dentro de la tradición budista.

En tercer lugar Barnhart argumenta que la vida de un arahant no es una de florecimiento en el sentido aristotélico. Un arahant es alguien que ha adquirido la iluminación como consecuencia de oír y practicar las enseñanzas de Buda; es un Buda en sí mismo. Esto significa que su alma vive en un reino divino porque está purificada de los tres venenos y los ha reemplazado por la empatía amable, la compasión, el goce apreciativo y la ecuanimidad (que podrían ser vistos como las virtudes del budista). Tal como Barnhart plantea la objeción no se trata de que quien está iluminado no haya florecido, pues hay buenas razones para pensar que es así, en el sentido de que un iluminado ya no sufre más y ha desarrollado, en cierto sentido, sus facultades y poderes. Lo que él intenta remarcar es que florecer como ser humano no es el principal objetivo de un budista, como sí lo es para un seguidor de la teoría de Aristóteles. Dicho de otro modo, lo que esta objeción afirma es que es un error igualar la iluminación con el florecimiento. Con Flanagan (2011) podríamos responder que la iluminación sí es florecimiento en sentido budista.

En sus palabras:

el budismo presenta una visión del florecimiento humano, eudaimoníaBuda, que involucra una vida activa de sabiduría, virtud y discernimiento. La vida de un eudaimonBuda produce felicidad Buda por lo general, pero no necesariamente. El budismo no nos dice que estamos obligados a seguir el camino. Nos dice que hacerlo amplifica, de maneras saludables, nuestras más nobles tendencias naturales, y que si queremos encontrar la felicidad personal y hacer del mundo un mejor sitio, seguir el camino del dharma es sabio y noble. (p. 201)

Sin embargo, para Flanagan (2011), también es claro que “florecer de la manera budista” no es lo mismo que hacerlo al modo aristotélico. Yo le agregaría, por ejemplo, que mientras el florecimiento desde el punto de vista aristotélico requiere bienes externos (tales como haber nacido en un buen hogar, haber sido bien educado, tener cierta solvencia económica, tener amigos entre otros), el budismo no parece requerirlos. Es decir que no los considera como condiciones necesarias, como sí lo hace la teoría aristotélica.

Por esta razón, tal vez es prudente parar el paralelo aquí. Aunque sostengo que el budismo podría verse como un tipo de ética de la virtud, esto no quiere decir que sea idéntico a la ética de la virtud. Creo que la ética de la virtud es lo que más se parece al budismo en las

tradiciones éticas occidentales, pero hay diferencias importantes entre ambas concepciones. La que acabo de señalar es una de esas diferencias, y una de las más importantes, y hay otras que podríamos ver incluso como desafíos interesantes para una versión más completa de la ética de la virtud.

Whitehill (2000) señala, por ejemplo, que el budismo es biocéntrico y ecológico; mientras que la tradición moral occidental es más individualista. Esto queda caracterizado, en primer lugar, por la definición budista del yo como “procesal, relacional y ‘borroso’ [...] fundamentalmente incompleto, evolutivo y en una

co-dependencia inter-penetrada con otros” (p. 26); contraria a la idea occidental del yo que origina el individualismo. En segundo lugar la comunidad aristotélica es una comunidad humana, la polis; mientras que la comunidad budista está compuesta por todos los seres sensibles. Como resultado, Whitehill (2006) sugiere que el budismo en las sociedades occidentales de hoy:

[...] debe incluir un entrenamiento y auto-cultivo específicos en nuestras relaciones con la naturaleza, así como con la sociedad humana, para extender dana, sila, ksanti y lo demás a los seres sensibles no humanos y a la biosfera misma como una comunidad de comunidades. (p. 26)

Pienso que esto muestra una interesante área de desarrollo para la ética de la virtud. De la misma manera que el análisis aristotélico inicial solo incluye menos de la mitad de la población existente en la época de Aristóteles (debido a su apoyo a la esclavitud y a su visión de las mujeres) pero hoy es interpretado de tal modo que incluye a todos los seres humanos, sería enriquecedor para esta tradición si también se piensa en lo que implica ser virtuoso en una comunidad mucho más amplia: la de la naturaleza.

La ética de la virtud también podría aprender cosas interesantes al tomar en serio la visión budista del yo y la meta de la iluminación. Las sociedades occidentales no solo necesitan concentrarse más en los rasgos del carácter que en los principios o reglas morales, sino que también necesitan pensar el yo de una manera diferente<sup>18</sup>. Quizás cuando sean comprendidas las profundas implicaciones de la noción de la irrealidad del yo y su conexión con todo lo demás, la idea misma de lo que significa vivir una vida virtuosa podría ser más completa<sup>19</sup>.

## CONCLUSIÓN

Sé que hay un gran riesgo al tratar de comparar dos tradiciones diferentes.

Ya es lo suficientemente difícil comprender nuestra propia tradición o cultura —si es que es adecuado hablar en estos términos—. Pero encuentro valioso el intento de aproximarnos a concepciones diferentes. También creo que cuando tratamos de hacerlo es inevitable considerarlas a través de nuestros propios lentes. Debido a esto, pienso que es mejor asumirlo y preguntar directamente:

¿a qué se parece esta teoría? Obviamente debemos estar atentos a no cometer simplificaciones excesivas o a proyectar nuestras categorías

conceptuales en lo que estamos intentando conocer. En este sentido pienso que el paralelo hecho entre la ética de la virtud y la ética budista es apropiado y útil. A pesar de las múltiples formas de budismo y también de algunas variaciones en la ética de la virtud, hay rasgos comunes y sobresalientes que las caracterizan como lo que son. La comparación es apropiada porque encontramos una cantidad de similitudes pero también reconocemos algunas diferencias interesantes; y es útil porque, como resultado de las diferencias, hallamos que es posible ver desafíos para futuros desarrollos de ambas tradiciones.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adam, M. (2013). Buddhism, Equality, Rights. *Journal of Buddhist Ethics*, 20, 421-443.
- Annas, J. (2011). *Intelligent Virtue*. New York, USA: Oxford University Press.
- Annas, J. (2007). Virtue Ethics and the Charge of Egoism. *Morality and Self-Interest*. New York, USA: Oxford University Press.
- Aristotle. (1999). *Nicomachean Ethics*. Indiana, USA: Hackett Publishing Company.
- Barnhart, M.G. (2012). Theory and Comparison in the Discussion of Buddhist Ethics. *Philosophy East and West*, 1, 16-43.
- Bentham, J. (1907). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Oxford, England: Clarendon Press.
- Bastow, D. (1969). Buddhist Ethics. *Religious Studies*, 5, 195-206.
- Bhikkhu, T. (1999). *The Four Noble Truths. A Study Guide*. Recuperado de <https://www.accesstoinsight.org/lib/study/truths.html>.
- Curtin, D. and Powers, J. (1994). Mothering: Moral Cultivation in Buddhist and Feminist Ethics. *Philosophy East and West*, 44 (1), 1-18.
- Edelglass, W. (2013). *Buddhist Ethics and Western Moral Philosophy. A Companion to Buddhist Philosophy*. New York, USA: John Wiley & Sons.
- Flanagan, O. (2011). Virtue and Happiness. *The Bodhisattva's Brain*. Cambridge, USA: The MIT Press.
- Foot, P. (1978). *Virtues and Vices*. Oxford, England: Blackwell.
- Foot, P. (2001). *Natural Goodness*. New York, USA: Oxford University Press.
- Frakes, Ch. (2007). Do the Compassionate Flourish?: Overcoming Anguish and the Impulse towards Violence. *Journal of Buddhist Ethics*, 14, 98-128.
- Gier, N. (s.f.). *Buddhist Ethics as Virtue Ethics*. Recuperado de <http://www.webpages.uidaho.edu/ngier/307/buddve.htm>.
- Giligan, C. (1982). *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, USA: Harvard University Press.
- Goodman, Ch. (2009). *Consequences of Compassion: An Interpretation and Defense of Buddhist Ethics*. New York, USA: Oxford University Press.
- Gottlieb, P. (2006). The Practical Syllogism. En R. Kraut (Ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford, England: Blackwell.
- Gottlieb, P. (2009). *The Virtue of Aristotle's Ethics*. Cambridge, England: Cambridge University Press.

- Hallisey, Ch. (1996). Ethical Particularism in Theravada Buddhism. *Journal of Buddhism Ethics*, 3, 32-43.
- Held, V. (2005). *The Ethics of Care. Personal, Political and Global*. Oxford, England: Oxford University Press.
- Hoyos, D. (2007). Ética de la virtud, alcances y límites. *Discusiones Filosóficas*, 8 (11), 109-127.
- Hursthouse, R. (2001). *On Virtue Ethics*. Oxford, England: Oxford University Press.
- Kant, I. (1983). *Groundwork of the Metaphysic of Morals*. Indiana, USA: Hackett Publishing Company.
- Keown, D. (2001). *The Nature of Buddhist Ethics*. Basingstoke, United Kingdom: Palgrave.
- Keown, D. (2005). *Buddhist Ethics*, a Very Short Introduction. New York, USA: Oxford University Press.
- King, W. (1964). *In the Hope of Nibbana: An Essay on Theravada Buddhist Ethics*. Virginia, USA: The University of Virginia.
- Loy, D. (2013). Why Buddhism and the West Need Each Other: On the Interdependence of Personal and Social Transformation. *Journal of Buddhist Ethics*, 20, 401-421.
- Mill, J.S. (1898). *Utilitarianism*. New York: Oxford University Press.
- Noddings, N. (1984). *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. Berkeley, USA: University of California Press.
- Nussbaum, M. (1988). Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach. *Midwest Studies in Philosophy*, 13 (1), 32-53.
- Ohnuma, R. (2012). *Ties That Bind: Maternal Imagery and Discourse in Indian Buddhism*. New York, USA: Oxford University Press.
- Sidgwick, H. (1907). *The Methods of Ethics*. London, England: Macmilian and Co. Limited.
- Toner, Ch. (2006). The Self-Centered Objection to Virtue Ethics. *Philosophy*, 04, 595-618.
- Thera, N. (1993). *Anatta-lakkhana Sutta: The Discourse on the Not-self Characteristic*. Recuperado de <http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/sn/sn22/sn22.059.nymo.html>.
- Whitehill, J. (2000). Buddhism and the Virtues. En Keown, D. (Ed.), *Contemporary Buddhist Ethics*. London, England: Curzon Press.

## Notas

- 1 Las Cuatro Nobles Verdades son: (i) el sufrimiento existe; (ii) el sufrimiento tiene una causa; (iii) el sufrimiento puede extinguirse, extinguiendo su causa; (iv) para extinguir la causa del sufrimiento, debemos seguir el Noble Camino Óctuple (Bhikkhu, 1999).
- 2 El consecuencialismo es un conjunto de teorías éticas para el cual el aspecto más relevante para evaluar las acciones son sus consecuencias. Algunos ejemplos de esta clase de teorías son el monismo consecuencialista (siglo V a. C.) y el utilitarismo de Jeremy Bentham (1907), John Stuart Mill (1898) y Henry Sidgwick (1907).
- 3 Las teorías deontológicas se enfocan principalmente en el concepto de deber, en lo que debemos hacer o evitar. En este sentido han sido

entendidas tradicionalmente en contraste con el consecuencialismo, ya que las teorías deontológicas prohíben ciertas acciones sin importar qué tan buenas consecuencias podrían acarrear. El ejemplo más sobresaliente de estas teorías es la ética de Immanuel Kant (1983). Un ejemplo del tratamiento del budismo desde esta perspectiva es el de Martin T. Adam (2013), que argumenta que el concepto occidental de derechos podría encontrar un mejor fundamento en la idea budista de igualdad puesto que esta no se limita a los seres humanos.

- 4 Para una mejor caracterización de esta diferencia, ver Hoyos (2007).
- 5 La ética del cuidado es una teoría moral principalmente atribuida al feminismo, que argumenta que el aspecto más relevante de las acciones es cómo responden a las necesidades de quienes están involucrados. Esta teoría pretende ofrecer una alternativa al consecuencialismo y a la deontología en el sentido de que, en lugar de buscar criterios universales e imparciales para evaluar las acciones, afirma que el contexto donde está el sujeto es fundamental para juzgar su respuesta. Algunas caracterizaciones de la ética del cuidado son Carol Gilligan (1982), Nel Noddings (1984) y Virginia Held (2005).
- 6 Sin embargo hay algunos textos que asumen la perspectiva de la madre (véase Buddhaghosa). Generalmente la figura de la madre y el rol de la maternidad desempeñan un importante papel en el budismo, sea cual sea la dirección que tome la relación. Véase, por ejemplo, Reiko Ohnuma (2012) que muestra cómo esta imagen es al mismo tiempo motivo de inspiración y ejemplo, así como motivo de rechazo en la tradición budista.
- 7 Pongo ‘hacer’ en cursiva porque quiero resaltar algo: aunque el budismo podría verse como asumiendo solo un compromiso mental y, en tal sentido, siendo pasivo con respecto a los problemas sociales como aquellos que pretende enfrentar la ética del cuidado, hay algunas variantes interesantes del budismo que también abogan por la necesidad de asumir un compromiso con estos. Véase, por ejemplo, el movimiento de budismo comprometido en: <http://www.visalo.org/englishArticles/BuddhistsEngaged.htm>, <http://www.dharmanet.org/lcengaged.htm>, <http://www.buddhanet.net/e-learning/buddhism/bs-s10.htm>.
- 8 Hablando de manera aproximada, la ética de la virtud es una de las tres mayores teorías éticas dentro de la tradición occidental junto a la ética kantiana y al utilitarismo. Propone un cambio en el foco de las teorías morales que están principalmente concentradas en lo que debemos hacer y afirma que la pregunta realmente importante es cómo deberíamos ser. En este sentido enfatiza las excelencias del carácter (o virtudes) que deberían cultivarse. Se dice que en Occidente la teoría comenzó con la Ética a Nicómaco de Aristóteles; algunas caracterizaciones contemporáneas son Rosalind Hursthouse (1999), Julia Annas (2011) y Philippa Foot (1978).
- 9 Debemos ser cautelosos con la traducción de este término. Si bien usualmente se le traduce como felicidad, varios autores han señalado las dificultades de esta traducción en el sentido de que podría entenderse como algo superficial, momentáneo e incluso dañino para el agente. Por esta razón, otros abogan por traducirla como bienestar; aunque esta tradición también presenta el inconveniente de no capturar el hecho de que una persona podría tener satisfechas todas las condiciones necesarias para su bienestar y, sin embargo, no estar feliz. Dadas estas dificultades, un gran número de neooristotélicos la traducen como florecimiento humano; noción que parece capturar tanto la idea del bienestar como la de satisfacción o goce del mismo. En adelante traduciré eudaimonía como florecimiento humano.
- 10 *Pāramitās*, traducido como ‘perfecciones’ o virtudes que son cultivadas para purificar el alma y ayudar al aspirante a vivir una vida sin obstrucciones mientras alcanza la iluminación.
- 11 Hay otras interpretaciones que proponen ver la virtud no como un medio en un continuo sino como el centro de un círculo (ver, por ejemplo, Paula Gottlieb (2006)). Esto explicaría mejor por qué es tan complejo ser virtuoso:

- hay muchas direcciones en las que uno puede estar equivocado y solo un punto en el centro en el cual se es virtuoso.
- 12 No obstante, hay un término traducido usualmente como ‘virtud’: sila. Véase: <http://www.accesstoinsight.org/index-subject.html#sila>.
- 13 (i) Visión correcta (reconocer las cuatro verdades); (ii) determinación correcta; (iii) hablar correcto; (iv) actuar correcto; (v) modo de vida correcto; (vi) esfuerzo correcto; (vii) conciencia correcta y (viii) meditación correcta.
- 14 (i) Amor gentil o amor universal; (ii) compasión; (iii) gozo altruista y (iv) ecuanimidad.
- 15 En la tradición Theravada son diez: generosidad, conducta apropiada, renuncia, sabiduría trascendental, esfuerzo, paciencia, veracidad, determinación, amor universal, ecuanimidad. En la tradición Mahayana hay seis: generosidad, conducta apropiada, paciencia, determinación, meditación, discernimiento (Keown, 2005).
- 16 Pienso que la magnanimidad puede verse como una excepción a esta tesis. No obstante, quizás es posible dar una interpretación de esta virtud en términos no egoístas.
- 17 Es importante mencionar que la acusación de incurrir en egoísmo psicológico también podría plantearse en contra del budismo, en el sentido de que propone el autocultivo como uno de sus principales procesos y fines ya ha sido planteada en contra de la ética de la virtud. Véanse, por ejemplo, Julia Annas (2007) y Christopher Toner (2006).
- 18 Vale la pena recordar la sugerencia de David Loy (2013) de que tanto el budismo como la filosofía moral occidental tienen algo que aprender entre sí. Según este análisis la ética budista puede aprender de la tradición moral occidental la importancia de la justicia social, y la filosofía occidental puede aprender de la idea budista de la ilusión de un yo separado si quiere lograr la transformación personal y social.
- 19 El de Chris Frakes (2007) es otro ejemplo de un enfoque que muestra cómo las teorías morales de Occidente podrían enriquecerse con un contacto sustancioso con la filosofía budista. Ella afirma que podríamos entender mejor la compasión como virtud si la viéramos desde una perspectiva budista, según la cual la compasión requiere el cultivo de la ecuanimidad.

## Información adicional

*Cómo citar:* Hoyos-Valdés, D. (2018). Budismo y filosofía moral occidental. *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos*, 14 (2), 38-55.