



Psicogente

ISSN: 0124-0137

revpsicogente@unisimonbolivar.edu.co

Universidad Simón Bolívar

Colombia

PÁEZ CASADIEGOS, YIDY
BUDDHA: UNA PSICOLOGÍA DEL DESEO, UNA EPISTEMOLOGÍA DE LA ILUSIÓN
Psicogente, vol. 13, núm. 23, enero-junio, 2010, pp. 145-157
Universidad Simón Bolívar
Barranquilla, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=497552355011>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

BUDDHA: UNA PSICOLOGÍA DEL DESEO, UNA EPISTEMOLOGÍA DE LA ILUSIÓN*

BUDDHA: A PSYCHOLOGY OF DESIRE, AN EPISTEMOLOGY OF ILLUSION

Recibido: 4 de abril de 2010/Aceptado: 30 de abril de 2010

YIDY PÁEZ CASADIEGOS**

Universidad del Norte-Colombia

Key words:

Psychology of desire, The illusion epistemology, Buddha.

Palabras clave:

Psicología del deseo, Epistemología de la ilusión, Buddha.

Abstract

Overall, Buddha's message is focused, argumentatively, in its four noble truths. In a critical reading and hermeneutics, the words of the great heresy of Hinduism become signifiers of a theory of perception that underlies the psychology of desire and an epistemology of illusion, that is, a deep, meta-psychological meaning which speaks of the accession of a self to its objects (internal or external), and the resulting distortion of the image or content originating from a desire to stay in the self and its perceptions. Some basic ideas about Buddha and his teachings will be presented, beginning with the conditions of his birth and his existential and spiritual journey. Some light will be shed on some considerations on the Four Noble Truths and ultimately psycho-epistemological aspects of the Buddhist system, particularly the writings of *dhamma* as *Pāli* Canon, which are the oldest source.

Resumen

El mensaje de Buddha se concentra, discursivamente, en sus cuatro Nobles Verdades. En una lectura crítica y hermenéutica, las palabras del gran hereje del hinduismo se transforman en significantes de una teoría de la percepción que sirve de fundamento a una psicología del deseo y una epistemología de la ilusión, es decir, un significado profundo, metapsicológico, que habla de la adhesión de un yo a sus *objetos* (internos o externos), y la consecuente distorsión de su imagen o contenido originada por el *deseo* de permanencia de ese yo y sus percepciones. A continuación, presentaré unas ideas básicas sobre Buddha y su doctrina, comenzando por las condiciones de su nacimiento y su periplo existencial-espiritual. Luego plantearé algunas consideraciones sobre las cuatro Nobles Verdades y, finalmente, los aspectos psico-epistemológicos del sistema budista, en particular del *dhamma* según los escritos del Canon *Pāli*, que son la fuente más antigua.

* Este texto se leyó, con modificaciones, en la Cátedra de Asia Pacífico (País invitado: India), Octubre 29, 2008, Universidad del Norte, Barranquilla, Colombia.

** Catedrático de Ética (Programa de Psicología, Universidad Simón Bolívar). Profesor de Desarrollo Humano con Énfasis en Oriente, Historia de China e India, Historia de Grecia, Historia de la Medicina, Universidad del Norte. Miembro del grupo de investigación: Arqueología, Historia y Estudios Urbanos del Caribe Colombiano, de la misma Universidad. Email: ypaez@uninorte.edu.co

Os enseñaré el Dhamma. Estando aquello presente, esto sucede; de la aparición de aquello, surge esto. Estando aquello ausente, esto no sucede; de la cesación de aquello, cesa esto.

Majjhima Nikaya, II

INTRODUCCIÓN

En un texto acerca del pensamiento de Confucio (Páez, 2009), recordaba los obstáculos culturales y epistemológicos que aparecen cuando se mira, desde la tradición occidental, esa compleja y casi siempre elusiva realidad llamada Oriente.

Esos obstáculos parecen aún mayores cuando la mirada se dirige a la India. Los prejuicios eurocéntricos que distorsionaban la traducción y la hermenéutica del pensamiento chino, adquieren en la India un colorido especial, debido a las demandas utilitarias de la colonización inglesa.

Pero, aparte de esas ya acuciantes dificultades de percepción y comprensión de la otredad en la mentalidad colonialista, la mirada sobre la figura de Buda y la congregación religiosa por él creada sufre los efectos de difracción de una luz que no alcanza a iluminar el campo de visión pero que no, por ello, deja de proyectar una densa sombra en las mentes occidentales educadas en ese otro campo de luz en el cual las sombras quisieran desaparecer bajo las esperanzas de una fe que se pretende universal.

Una lectura de ese budismo nacido en la India, pero que en su periplo misionero sufre la inflexión del

pensamiento cosmocéntrico de Lao-Tzu y sociocéntrico de Confucio, llega a Japón y se conoce como Budismo Zen.

Desde esa compleja instancia política, donde la voluntad de poder de Occidente dejó constancia de un imperativo de dominación contrario a los más elementales presupuestos del budismo; y después de una crisis espiritual generada por el horror de la conflagración atómica, ese budismo que desfallecía en el Japón, según confiesa el maestro Kodo Sawaki a su discípulo Roisen Taisen Deshimaru (1985), llega a Occidente y, desde entonces, su mensaje ha mostrado una capacidad de explicación y de sugestión catártica, que ha parecido a muchos espíritus, desencantados por el desenfreno de la codicia y sus correlatos mortíferos, una alternativa de vida (no necesariamente religiosa) para el futuro de una humanidad que aspira a la secularización efectiva¹ y a la racionalidad de un *ethos* inscrito en una dinámica social con aspiración a la tolerancia, y a todas las formas posibles de asunción de la otredad.

A continuación, intentaré presentar unas ideas básicas sobre Buddha y su doctrina, comenzando por las condiciones de su nacimiento y su periplo existencial-espiritual, para luego plantear algunas consideraciones sobre las cuatro nobles verdades y, finalmente, los aspectos psico-epistemológicos del sistema budista, en particular

1. Cf. Peter L. Daniels. "Economic system and the Buddhist World view: the 21st century nexus". *The Journal of Socio-Economics* 34 (2005): 245-268. Para este autor existe una "...inherently economic nature of the Buddhist world view..." (p. 249) y tiene un "syncretic impact" (p. 248) sobre los contextos socio-culturales en los que arraiga. También: James William Coleman (2001). *The New Buddhism: The western transformation of an ancient tradition*. New York: Oxford University.

del *dhamma* según los escritos del Canon *Pāli*, que son la fuente más antigua.²

De la opulenta luz palaciega a las austeras sombras del bosque

Aquel, que alguna vez sería llamado Buddha nace en la corte del rey Suddodhana,³ en Lumbin, cerca de Kapilavattu, la capital del reino de los Sakyas, al sur del Nepal actual, a mediados del siglo VI a.C. Ese acontecimiento lo describe la literatura canónica lleno de presagios y prodigios. Será un rey que gobernará los cuatro rincones del mundo, o un líder espiritual que salvará a la humanidad del sufrimiento, profetiza Asita, el gran asceta, al mirar al recién nacido. Su madre, Maya, queda embarazada en un sueño: el futuro Buddha penetra por su costado izquierdo hipostasiado en el cuerpo de un elefante blanco con seis colmillos. Los síntomas de parto la sorprenden en un bosquecillo. La parturienta se aferra a un arbusto, mientras otros árboles se inclinan hacia ella para darle sombra y privacidad. El niño nace sin dolor y de inmediato da varios pasos. Esta bella escena la podemos ver recreada en la famosa película de Bertolucci: *El pequeño Buddha*. O releendo en *Las siete noches*, esa intuitiva y elegante conferencia de Borges (1980, pp. 75-97). O también, en la cálida prosa de Ananda Coomaraswamy (1995, pp. 223-258).

Para el rey Suddodhana no hay ninguna duda: su hijo será ese poderoso monarca profetizado. Pero, ¿cómo proteger al príncipe de la contraparte dialéctica del vaticinio? El asceta le responde: Debe evitar que el príncipe entre en contacto con las siguientes realidades: la enfermedad, la vejez, la muerte, y el ascetismo.

Pero a pesar de todos los esfuerzos del rey por alejarlo de esos peligros anunciados, expatriando a los enfermos y ancianos, reubicando el cementerio lejos de las murallas de palacio, y rodeándole de todas las delicias palaciegas, su hijo llamado Siddhartha, fue conociendo una a una estas realidades, al salir furtivamente de palacio.

De esa manera, Siddhartha, “el que ha satisfecho los deseos” (de sus padres), después de anunciar solemnemente a su padre la decisión de unirse a un grupo de ascetas (*samanas*) y rechazar amorosa, pero firmemente, todas las súplicas, sale de palacio una noche de plenilunio, ayudado por su sirviente Khanda, mientras la corte dormía, y se interna con ellos en el bosque.

Después de haber experimentado las señales del oráculo, a saber: que la vejez es el proceso inevitable que sigue necesariamente al nacimiento, que la enfermedad es connatural al proceso vital, que la muerte es el resultado inevitable de la vida, pero, a la vez, que el ascetismo era la solución al sufrimiento y al vacío interior, que le oscurecía cualquier posible disfrute de la vida palaciega y su futuro como rey.

Con los ascetas aprendió las tecnologías del éxtasis; las técnicas de control del dolor y todas las modalidades

2. Tripitaka (Tipitaka, en *Pāli*), traducido como las “tres cestas”: 1) Vinaya Pitaka 2) Sutra Pitaka y 3) el Abhidharma.

3. Aunque podría pensarse, por razones etimológicas, que Suddodhana, सुद्धोदन (“Pure Rice King”) fuera más bien un rico terrateniente *evhemerizado* luego por la tradición como rey. Cf. Hermann Oldenberg (2007, 1882, p. 416) en su clásico: *Buddha: His life, his doctrine, his order*. New York: Cosimo Classics.

des de ‘mortificación’ de la carne: ayunos prolongados, horas y días de exposición al Sol inclemente, a las torrenciales lluvias del monzón, a los fríos horadantes con su quietud glacial. Los ascetas terminaron reverenciándolo por sus sorprendentes logros en los dominios de la austeridad y la meditación.

Sin embargo, el deseo de Siddhartha, ese vacío interior, reaparecía como las fauces de un abismo insondable tan pronto salía de la meditación o del efecto anodino de una austeridad largamente padecida.

Pero una vez, mientras yacía agotado por el efecto deletéreo de sus intensas austeridades, escucha la lección de un maestro que le enseña el arte de tocar la cítara a una niña. Sus palabras le produjeron el efecto de sentirse en una barca que sortea suavemente la fuerza de la corriente que se arremolina entre las dos orillas. Escuchemos: “Si tensas demasiado las cuerdas del Sitar, se rompen; si las dejas sueltas, no van a producir sonido”. Para ese tiempo, Heráclito, muy lejos de allí, divagaba tal vez sobre la tensión del arco y la lira,⁴ contemplando el horizonte en una costa del Asia Menor.

Este fue el primer descubrimiento (la Vía Media)⁵ de Siddhartha, ahora llamado Gautama, desde el momento en que abandonó el hogar y tomó el hábito del monje itinerante y mendicante. Había reconocido dos extremos: la molicie de la vida palaciega, y las privacio-

nes estériles de la mendicidad y las austeridades para evadir el vacío de la existencia.⁶

Sin embargo, su cuota de aprendizaje en la dimensión excéntrica del bosque no había terminado. La esfera urbana del deseo continuaba en su corazón, pero Siddhartha había abandonado la ciudad y, por el momento, no contemplaba la posibilidad de regresar.

Con esa primera experiencia acerca de la esterilidad de las vías o métodos extremos de buscar la solución al problema del sufrimiento, Gautama se sienta a meditar bajo la protección del árbol *bodhi*.

En esa experiencia extática, comienza a ver las raíces del dolor como connaturales a la existencia de la vida. Contempla todos los nexos de dolor asociados al deseo en múltiples existencias pasadas. Conoce, en suma, las causas de su encarnación como sujeto sufriente. Y, cuando parecía que su viaje místico había llegado a su destino o que la barca le había dejado en la otra orilla, aparece Mara, el dios del deseo, de la ilusión de tener cosas o afectos permanentes; en otras palabras, el dios de la muerte. Pero, ni sus huestes demoníacas, ni la presea de poder más grande, ni aun los encantos y excelencias de sus tres hijas,⁷ lograron distraer la atención de Gautama. Al retirarse Mara, con su empeño fallido,⁸ Gautama descubre que al fin ha despertado del sueño que le man-

4. Cf. Hipólito, Fr. 51, Ref. IX 9, 1, correspondiente al Fr. 212 de la traducción de Kirk-Raven (1979, 1970, p. 273). Los filósofos presocráticos. *Historia crítica* con selección de textos. Madrid: Gredos.

5. Cf. Majjhima-patipada. En adelante, se toman las ya clásicas traducciones de Kart Eugen Neumann (Majjhima Nikaya) Oldenberg (ver nota 5), T. W. Rhys David (1959) *Buddhist India*, Calcuta) Carole Foley Rhys Davids (ver nota 17) de la Pāli Text Society.

6. “Todo es: este, Oh Kaccama, es un punto de vista extremo [realismo]. Todo no es: es el segundo de los extremos [nihilismo]. Evitando ambos el Tathagata enseña la Norma del Medio”, Cit. por Coomaraswamy (1995, p. 80).

7. Tanha, sed; Rati, deseo; Raga, placer. Sobre Mara: SN 4.8: Nandana Sutta – Delight SN 4.13: Sakalika Sutta – The Stone Sliver ; SN 4.19: Kassaka Sutta – The Farmer SN 4.20: Rajja Sutta – Rulership.

8. “Pasé a través de muchos nacimientos, buscando en vano al constructor de la casa (prisión). Mas, Oh armador de casas, has sido hallado. ¡Nunca

tenía apegado al anhelo, la frustración y el dolor; ahora es alguien “despierto”, “iluminado”, es Buddha.⁹

El primer giro de la rueda del *dharma* en el parque de las gacelas¹⁰

Al salir de la meditación en el árbol *bodhi*, se dirige al parque de las gacelas en Isipatana (actual Sarnath) donde encuentra a quienes habían sido sus cinco maestros del bosque. A ellos dirige su primer sermón. Se trata de las cuatro nobles verdades. Pero quien va a hablarles no es un profeta, ni un ser tocado por lo numinoso, ni un sacerdote curtido por la erudición y los manejos

burocráticos de la fe. Es más bien, un médico.¹¹ O un “fisiólogo”, como lo pensó Nietzsche (1996: 6, 30). O un psicólogo, para mayor precisión empírica. Ha detectado una enfermedad universal como necesario y suficiente componente antrópico, que alcanza al hombre desde el nivel genérico de la vida total, y le horada transversalmente su vida particular como especie. Ese descubrimiento venía del despertar tras una rigurosa propedéutica del éxtasis aplicada a su propia conciencia. Por la misma *technê*, conoce la etiología, la causa de la enfermedad y sabe, con plena claridad que tiene cura; y por último, conoce los procedimientos necesarios para curarla. Estas son las cuatro nobles verdades (*ariya-sacca*):¹²

-
- idearás una para mí! ¡Se han roto todas tus vigas! ¡La columna principal se ha destrozado! Mi mente ha pasado a la quietud del Nibbana. ¡La desaparición del deseo se ha alcanzado al fin!”. Cit. por Coomaraswamy (p. 31).
9. Buddha, बुद्ध; de la raíz बुध budh, se emplea para indicar el proceso de despertar o estar despierto, ser consciente de algo, tener pleno conocimiento, etc. Buddha denota la adquisición de la iluminación (“the power of forming and retaining conceptions and general notions, intelligence, reason, intellect, mind, discernment...”); Buddha, el iluminado, despertado (“awakened, awake; conscious, intelligent, clever, wise...”). Sir Monier Monier-Williams (1990, 1899, p. 733). A *Sanskrit-English Dictionary* –etymologically and philologically arranged with special reference to cognate indo-european languages. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
10. Dharmacakkappavattana Sutta [SN 56,11 Dharmacakkappavattana Sutta]– Discurso de la puesta en movimiento de la rueda del Dhamma. La palabra “dharma” es polisémica, y puede referirse a una noción estructural del mundo en un sentido de orden implícito [Oldenberg, p. 250; Radhakrishnan. *The Hindu Dharma. International Journal of Ethics*. 33 (1922): 1-22], a un patrón cultural [V. Raghavan. *Variety and Integration in the Pattern of Indian Culture. The Far Eastern Quarterly*. 15 (1956): 497 ff.]; a la ley sagrada o secular [Benoy Kuman Sarkar. *The Theory of Property, Law, and Social Order in Hindu Political Philosophy. The International Journal of Ethics*. 30 (1920): 311 ff.]; al sentido del deber (David Shulman. *Divine Order and Divine Evil in the Tamil Tale of Rama. The Journal of Asian Studies*. 38 (1979): 651, Bernard J. Jackson. *From Dharma to Law. The American Journal of Comparative Law*. 23 (1975): 490-512]; a una cierta fuerza misteriosa [G. Hanumantha. *The Basis of Hindu Ethics. International Journal of Ethics*. 37 (1926): 19, 20, 23, 24]; o a una doctrina [Sibesh Bhattacharya. *Pluralism and Visible Path (Prayaksha Marga) and Early Indian Idea of Politics. Social Scientist*. 21 (1993): 3 ff, J. Duncan M. Derreti. *Rajadharma. The Journal of Asian Studies*. 35 (1976): 599]. Para una integración o consideración de otros sentidos, puede verse: Heary S. Alnibinski. *The place of Emperor Asoka in ancient India political thought. Midwest Journal of Political Science*. 2 (1958): 63. Proviene de la raíz धृ, dham (o dhma), soplar, insuflar, aspirar (el soma por ejemplo), fundir un metal. Con esos sentidos aparece en el Rig Veda (ix, 73) Cf. Sir Monier Monier-Williams (p. 509).

- El sufrimiento (*dukkha*) es el correlato de la vida.¹³
- La causa (*samudaya*) de ese dolor y de la insatisfacción en general es la “sed” (*tanha*, ‘deseo’).
- Esa sed se cura erradicándola (*nirodha*).
- Hay una terapia para curarla, que requiere seguir un camino de ocho pasos (*atthangika-magga*).¹⁴

-
11. Cf. Coomaraswamy (p. 67). La misma intuición aparece en la idea de una “filosofía (budismo) como medicina”. Cf. Jonardon Ganeri (2007, pp. 3, 49, 98-103). *The Concealed Art of the Soul. Theories of Self and Practices of Truth in Indian Ethics and Epistemology*. Oxford: Oxford University Press.
12. SN 56.11 (Dharmacakkappavattana Sutta), “la puesta en movimiento de la rueda del Dhamma”. En la clásica traducción de Carolina Foley Rhys Davids (1898, p. 420 ff). *Dharmacakkappavattana-vaggo dutiyo: Samyutta-Nikaya. Part V. MAHA-VAGGA*. London: Pali Text Society: Oxford University Press.
13. “Nacer es sufrimiento, envejecer es sufrimiento, enfermar es sufrimiento, morir es sufrimiento; la tristeza, llanto, dolor, angustia y desesperación son sufrimiento; la unión con la persona que no se ama es sufrimiento, la separación del ser amado es sufrimiento; no conseguir lo que se desea es sufrimiento; en síntesis, los cinco agregados de los sentidos son sufrimiento”. SN 56.11.
14. “Visión correcta, resolución correcta, habla correcta, acción correcta, forma de ganarse la vida correcta, esfuerzo correcto, pensamiento correcto, concentración correcta.”. SN 45.8 Magga-vibhanga Sutta (este es el segundo libro del Abhidhamma, y contiene 18 capítulos).

Ese sufrimiento es una de las tres características fenoménicas del orden cósmico e individual. La segunda es que todo lo que aparece está condenado a desaparecer; no hay nada permanente (*anicca*). Tampoco hay un yo (*anatta*),¹⁵ porque entonces algo parecería permanente:¹⁶ “Como un río que mantiene aún una forma constante, una identidad aparente aunque hoy no subsista ni una gota de todo el caudal que ayer era el río”. Es por creer en la ilusión de cosas permanentes y en un yo que pueda poseerlas o asirlas de manera psicológica que surge la insatisfacción, el sufrimiento.

Siddhartha (सिद्धार्थ) significa “aquel que ha satisfecho todos los deseos”, según la etimología sánscrita. Pero como le dieron ese nombre, se infiere que no se trata de los deseos del infante sino de los deseos de sus padres, quienes se apegaron de inmediato a la existencia de su hijo, sobre todo el rey, quien ahora tenía un sucesor. El rey comenzó a sufrir por el futuro de su hijo. El oráculo que otorgaba una ambigua fama al príncipe dejó una herida abierta en las ambiciones del padre. Luego el hijo se sentía feliz por satisfacer a su padre, pero también comenzó a probar el endrino sabor de una nostalgia cuyo objeto no conocía, pero que imaginaba por fuera de las murallas del palacio que le mantenían prisionero para protegerlo del sufrimiento, la vejez, la enfermedad, el ascetismo y la muerte. El príncipe Siddhartha tenía un anhelo en su corazón y el afán por satisfacerlo le hacía sufrir. Pero el sufrimiento en la corte era el sufrimiento

del vasallo, de todo el reino de los Sakyas, y sus vecinos, amigos y enemigos. Era la condición humana fundamental. Un sentido de carencia estructural ensombrecía la alegría de la fiesta vital. Como diría dos mil cuatrocientos años después el psicoanálisis en una verdad que parece tautológica por su misma simplicidad: se desea lo que no se tiene, se goza de lo que se tiene. Pero, debido a la impermanencia de lo fenoménico, ese goce es siempre goce efímero, transitorio. Entonces, al goce le sigue una sensación de vacío, la insatisfacción y el sufrimiento. El deseo crea la ilusión de permanencia, y a eso se apegan un yo, ilusorio también. Deseamos conseguir algo, pero al lograrlo, comenzamos a sufrir por la posibilidad de perderlo. El padre desea un hijo, pero pronto comienza a sufrir por él. Alguien busca el amor, pero el amor lo hace sufrir. Y así con todo lo que un yo irreal, que se cree permanente, desea para sí o para otros, sujetos también a la ilusión de yo, mío, tuyo, nosotros, raza, casta, patria, pureza, bien, mal, dioses, cielo, infierno, etc.

La herejía budista como psicología del deseo y epistemología de la ilusión

Las fuentes primarias¹⁷ nos indican que ese men-

15. Anurudha, Cit. por Coomaraswamy (p. 72).

16. Estas tres características fenoménicas son: dukka (sufrimiento), anicca (transitoriedad) y anatta (no-yo, no-ego). Para anatta Cf. Majjhima Nikaya, I, 140. Lo contrario es Ankara, egoísmo, referido principalmente a riquezas, esposa-esposo, y a los deseos ‘mundanos’ Cf. G. Hanumantha (p. 24).

17. La fuente más antigua es el Canon Páli o Tipitaka (las Tres Cestas –o “Colecciones”). Consta de las siguientes “cestas”: Vinaya Pitaka, que trata de la vida monástica, Sutta Pitaka, que trata de los discursos de Buddha, y es la colección más extensa y, el Abhidhamma, que contiene las explicaciones psicológicas y filosóficas sobre el contenido del Sutta Pitaka. Este es el texto más denso, pero igualmente indispensable para comprender la teoría de la percepción y el estatuto del saber según el budismo de la escuela antigua. Aunque no se dispone de una traducción completa, hay varios trabajos didácticos ceñidos al rigor de la doctrina budista. Cf. N.K.G. Mendis (1985). *The Abhidhamma in Practice*. The Wheel Publication, No. 322/323, Buddhist Publication Society, y el clásico, de Carolina Foley Rhys Davids (1900). *Buddhist Manual of Psychological Ethics*, una traducción del Dhamma-Sangani (el primero de los siete textos del Abhidhamma), publicado en por The Royal Asiatic Society de Londres. Otras fuentes son: Siddheswar Rameshwar Bhatt, Anu Mehrotra, Dignāga. B (2000). *Buddhist Epistemology*. Greenwood. Publishing Group.

saje ateo –o por lo menos agnóstico– de Buddha, desde la primera conversión del brahmán Kondana, sus primos Ananda y Devadatha, su madre, padre, los reyes Bimbisara y Pessandi, se diseminó rápidamente por el Norte y el Sur, casi sin ninguna oposición.¹⁸ Ninguna evidencia textual sugiere la más mínima persecución o guerra religiosa, a pesar de que el brahmanismo, la religión del poder, se podía considerar seriamente amenazado por el rechazo de Buddha a la iconolatría, los sacrificios rituales y la autoridad de los Vedas como escrituras sagradas. Y tal vez la principal amenaza: restaba legitimidad al estatus sacerdotal y a la teología política que la sustentaba. Ni siquiera cuando el poderoso rey Asoka se convirtió en el principal protector y difusor del budismo en la India y tras las fronteras, enviando dignatarios imperiales a los cuatro rincones del mundo, se hizo persecución religiosa del brahmanismo ni de otros credos, contemporáneos con el de Buddha, como el Jainismo. En el Dhammapada leemos: “La victoria engendra enemistad. Los vencidos viven en la infelicidad. Renunciando tanto a la victoria como a la derrota, los pacíficos viven felices”.¹⁹ Este aspecto pacifista del budismo ha sido un *ethos* que no han dejado de admirar personalidades ajenas al budismo. Jorge Luis Borges nos recordaba, en esa memorable con-

ferencia publicada en el libro *Las siete noches*²⁰ que una de las razones por las cuales el budismo no parece una religión es su tolerancia. No exige la apostasía. Ni pide creer en Buddha (pues esa creencia se podría convertir en la ilusión de un maestro o salvador a la cual se apega un yo ilusorio, originando de esta manera, insatisfacción y sufrimiento y ninguna liberación auténtica). Solo pide aceptar el *dhamma* o doctrina, ejercitarse de acuerdo a su propedéutica, y meditar para ver, en la propia intimidad de la conciencia, las formas como opera el *deseo*, el *apego* y el *sufrimiento*.

Desde los clásicos del estudio comparado de las religiones en las postrimerías del siglo XIX, hasta la segunda mitad del siglo XX, se ha establecido una línea de investigación hermenéutica basada en los nexos entre *mythos* y *politeia*, entre religión y política (Páez, 2007). Ese supuesto metodológico nos puede ayudar a aproximarnos más a los problemas de interpretación que ha planteado la rápida difusión del budismo (Radhakrishnan, 1944) sin los brotes de violencia comunes en la historia de otras ideologías religiosas, y además, a comprender la ausencia de un deísmo (por lo menos explícito) en su discurso, su contenido más cerca de las fronteras de la psicología y la epistemología, que de la religión.

Hacia el siglo VI a.C., la India estaba comenzando una transición político-económica (Morrison, 1987). Una economía pastoril y agrícola dispersa en las aldeas laxamente administradas por distintos reinos –de radiación rural heredada de la tradición ario-védica– esta-

18. Hay razones para aceptar la hipótesis de que la ideología religiosa de Buddha tenía implícitas connotaciones (¿consecuencias?) económicas. Entre estas, su papel facilitador del comercio. Sus complejos monásticos se encontraban cerca de las rutas comerciales, e incluso en los mismos centros urbanos. Cf. M. Weber (1987, p. 215). *Ensayos sobre sociología de la religión* (II). Madrid: Taurus, Kathleen D. Morrison. *Commerce and Culture in South Asia: Perspectives from Archaeology and History. Annual Reviews of Anthropology*, 26 (1997): p. 95. Para una revisión de la economía correspondiente al periodo, puede verse: Ajay Mitra Shastri (2001, pp. 1305-1345, en especial la p. 1323). “Material and Cultural Development under Satavahanas and their successors”. G.C. Pande (editor). *Life, Thought and Culture in India (from 600 BC to AD 300)*. New Delhi: Centre for Studies in Civilizations.

19. Dhammapada, XV, 201. La traducción clásica del Pali es la de F. Max Müller (1881). *The Dhammapada*. A Collection of Verses being one of the Canonical Books of the Buddhists. Clarendon Press.

20. Op. Cit., p. 78. También: según Coomaraswamy (p. 109), hacia el siglo VI d.C., representantes de 18 sectas budistas vivían juntos en el mismo monasterio (esa tolerancia la tenían también los reyes de la India).

ba sufriendo la inflexión progresiva de una economía dineraria y una aristocracia de sello cada vez más urbano.²¹ La mayor autonomía de la vida citadina estaba creando incipientes cisuras en la autoridad religiosa de los brahmanes, quienes producían y administraban el discurso teológico que daba legitimidad al viejo orden. El sacrificio ritual (*yajna*) que pretendía recrear, y de esa manera mantener los sangrientos gestos creadores de la cosmogonía ario-védica, perdía capacidad mágica ante la emergencia de demandas más racionales en el ejercicio del poder y de calmar los deseos del colectivo.²²

Si Brahma apareciera –discursivamente– en este ámbito urbano en ciernes, no podría ocultar su vanidad

y orgullo, su narcisismo, como diría una metapsicología de hoy.

De otra parte, el movimiento de los *samanas*, ese grupo religioso que tantos prejuicios y estereotipos ha alimentado entre el turismo occidental, como mendigos y ayunadores que levitan, que ingieren objetos inverosímiles, que desgarran sus carnes sin muestras de dolor ante un auditorio entre asombrado e indignado por tales prodigios paganos y demoníacos, se alimentaba cada vez más con jóvenes cortesanos e intelectuales hastiados ante el sabor insípido de la rutinaria vida palaciega.

Además, estaba el formidable obstáculo para los viajes de ultramar y el comercio urbano en expansión representado por las *varnas* y su tabú de la “contaminación” con extranjeros o personas de castas ‘inferiores’.²³ El *samana* Gautama²⁴ era uno de esos intelectuales y aristócratas, y Kapilavattu –la capital del reino de los Sakyas– estaba experimentando en el imaginario colectivo el nuevo *ethos* de la vida urbana. Entre los *samanas* ya estaba circulando un malestar, un deseo cuyo objeto no encontraban en los pliegues de metáfora que el discurso brahmánico había repartido por las sombras del bosque desde la divinización de las escrituras sagradas. Su última esperanza la habían puesto en el joven príncipe llamado Gautama, pero él también había fallado en calmar su propio deseo.

21. En lo que se ha denominado “la segunda urbanización gangética”. Cf. Morrison (p. 87); también, Greg Bailey, Ian W. Mabbett (2003, pp. 7, 13). *The sociology of early buddhism*. Cambridge University Press. Esa economía dispersa, en transición para la época de Buddha, era la expresión ideológica de oligarquías y repúblicas ‘tribales’. Cf. Mahāvagga, I., 23, 39, 40-48. Esto se puede ver en el Digha Nikaya, II, en el ejemplo de los Vajjianos, amenazados por el parricida expansionista Ajātasattu (el mismo que se había aliado con Devadhatta –el primo de Buddha, también príncipe– para que este derrocar a su tío Suddhodhana). Cuando Buddha inicia su prédica y sus *bikkhus* esparcen su entusiasmo misionero por las rutas comerciales y los grandes centros urbanos, es notable un aumento del sedentarismo, de la producción agrícola (recordemos que Suddhodhana, antes que rey, bien pudo ser un rico terrateniente con opulentos campos arroceros) Cf. C. A. F. Rhys Davids. *Economic Conditions in Ancient India*. *The Economic Journal*. 11, (1901). También: Cf. Daud. Ali. *Technologies of the Self: Courtly Artifice and Monastic Discipline in Early India*. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*. 41 (1998): 161.

22. El sistema de las *varnas* (castas) era también otro obstáculo para la circulación de las mercancías, por su inherente tabú de la contaminación con personas de otras castas. Cf. Oldenberg (p. 191) [Majjhima Nikāya] y la metáfora de los ríos y el océano (p. 152) y el barbero Upali, discípulo de Buddha (*Cullavagga*, VII, 1-4), p. 156. Precisamente, en el periplo socioeconómico del budismo, parece refutarse la hipótesis weberiana del predominio de los valores religiosos en la política, como postula en su *Ética protestante* y el *Espíritu del capitalismo*, y afirmarse la contraria. Como sabemos, Weber solo reconoce una ideología política budista a partir de Asoka. Cf. S. J. Tambiah. *The Buddhist Conception of Kingship and Its Historical Manifestations: A Reply to Spiro*. *The Journal of Asian Studies*, 37 (1978): 801. En esa resistencia a ver los correlatos socio-económicos del budismo (sobre todo en el sentido de una nueva forma de actividad económica asociado con el desarrollo más bien rápido de una mentalidad urbana) se puede sospechar una forma de orientalismo como prejuicio de “despotismo” y “lasitud asiática”. Cf. Kathleen D. Morrison (p. 90).

23. Morrison (p. 95). De todas formas, ese sistema de castas, al poco tiempo de la muerte de Buddha, comenzó a minar el budismo.

24. Estaba tan arraigada en el imaginario de la época la imagen del samanā, que a pesar de la deserción de Gautama, de su posterior “despertar” (como Buddha) y su abierta crítica a las tecnologías del sacrificio, las austeridades y su sostén estructural en las *varnas*, a sus seguidores el populacho les llamaba irónicamente Samanā Sakyapattiya. Cf. Oldenberg (p. 151).

Queda entonces la sospecha de que el discurso de Buddha está relacionado contextualmente con estos cambios del imaginario, y eso explicaría su arraigo cualitativo en las cortes, pero también las ulteriores reformas a que se vieron impelidos sus discípulos para convocar a las grandes masas de creyentes rurales.²⁵

Las cuatro verdades carecen de una base dogmática o revelada. Tampoco están sujetas a ningún criterio de autoridad (salvo el hecho de que las pronuncia Buddha, pero aquí se trataría de un prestigio ético-epistémico, no de una jerarquía sagrada, extra-humana).

Esa base está constituida por una teoría de la percepción.²⁶ Su fuente primaria es el Abhidhamma, el tercer gran clásico de la colección de la escuela Theravada, que es la más antigua. Según la leyenda, es lo último que descubrió Buda a la cuarta semana después de la iluminación y su experiencia del *nibbana* (*nirvana*) o “liberación”.

El texto postula cuatro realidades básicas:

- (I) La mente (*citta*): lo que conoce o experimenta un objeto.

- (II) Factores mentales (*cetasikas*): se originan u ocurren con (i) y se refieren a objetos (externos e internos), que relacionan un objeto como color o sabor, con una base sensorial interna: la visión, el gusto) que son experimentados por (i).
- (III) Fenómenos físicos o forma material (*ruupa*).
- (IV) Nibbana (Nirvana):²⁷ el estado en el cual ha desaparecido el dolor y sus consecuencias (estado de *buddhi*).

La mente, los factores mentales y los fenómenos físicos o sus formas constituyen nuestro organismo psico-físico. Pero en ese complejo, no hay un yo, *ego* o *alma*. Solo hay procesos psico-físicos. Por ejemplo, el estado psíquico de sentir hambre. El hambre es experimentada por la mente y los factores mentales (y también *Nibbana*), no por el estómago (fenómeno o forma física). Es esa experiencia la que induce el acto físico de comer. El estómago, entonces, posibilita la satisfacción psico-física del hambre.

La dimensión epistemológica del Abhidhamma postula una fusión sujeto-objeto como coyuntura estructural necesaria para establecer una demarcación cognoscitiva entre “realidad” e “ilusión”. Cuando un determinado objeto penetra por los umbrales de la mente, se produce un estado psico-físico conocido como “contacto” (*phassa*)²⁸. Este momento es crucial porque el sujeto

25. La hipótesis sobre el carácter estrictamente monástico del primer budismo, ha sido cuestionada con bases documentales convincentes, provenientes la mayoría, de una revisión del Sutta Pitaka. Cf. Jeffrey Samuels. Views of the householders and the lay disciples in the Sutta Pitaka: a reconsideration of the Lay/Monastic opposition. Religión, 29 (1.999): 231.

26. Percepción (*saññā*). Para este aparte la fuente primaria es el Abidharma, pero debido a la falta de una traducción completa del original en Pāli, se acude a fuentes secundarias confiables. Hay manuales muy útiles: *The Abhidhamma in Practice*, por N.K.G. Mendis (2007, 1993) editado en 1985 por la Buddhist Publication Society y Bikhu Bodhi (General Editor). *A Comprehensive Manual of Abhidhamma*. The Abhidhammattha Sangaha of Ācariya Anuruddha, transl. by Mahātera Nārada. Sri Lanka: Buddhist Publication Society.

27. *निरिवाण*, nirvana (*निरि* ni, sin – *रवन*, vana, madera (como combustible), en sánscrito. Cf. Sir Monier-Monier Williams (p. 538) para *निरि* y (p.542) para *रवन*. Se ha traducido como extinción, apagamiento. Tal vez derivado del Pali nibbana, *नबिबान*, sin: lanzar, evitar; sin: bosque...etc. Cf. Pali Text Society, London (1921-1925). The Pali Text Society's Pali-English dictionary. Chipstead.

28. No se trata de contacto físico propiamente, sino del factor mental a través del cual la conciencia entra en contacto con el objeto. Phassa es uno de los “Universales” o siete factores mentales. Cf. Bhiku Bodhi (p. 78).

puede tomar –en el estado de conciencia originado por la percepción– al objeto como algo permanente o transitorio y, además, puede asumir que en este hay un yo o no. Si toma al objeto como permanente y asume la existencia de un yo que lo ve, lo toma, lo posee o lo conserva, entonces, a ese contacto se le denomina *contacto ciego* o ignorante. Ese contacto ciego originará un afecto o querer igualmente ciego: “El ‘yo’ piensa y actúa y habla según el modelo del apego” (Buddhadasa, 2001, p. 51). Si lo contrario, el saber-querer será sabio, lúcido. Si se continúa por la vía del contacto ciego, ese aferramiento *yoico* a los objetos impermanentes podrá generar, a su vez, otros objetos mentales, en una cadena insondable que conducirá inevitablemente a la insatisfacción y al sufrimiento. La coyuntura epistemológica de fusión con el objeto, paso necesario para reconocer su impermanencia y la ilusión *yoica* a esta asociada, y poder así tener un contacto lúcido, que libera esa relación de apego y el sufrimiento resultante, se encuentra descrita en un famoso canon, conocido como los “Cuatro pilares de la sabiduría”.²⁹ Allí está, como en un manual de yoga, la propedéutica del éxtasis del budismo, que podemos resumir en los cuatro siguientes pasos-ejercicios psicofísicos: atención vigilante del cuerpo en el cuerpo, de las sensaciones en las sensaciones, de la mente, en los objetos de la mente... todo ello “con un entendimiento claro, consciente, habiendo abandonado cualquier deseo y todo desagrado por esta vida”,³⁰ etc.³¹

Tenemos, entonces, en esta psicología del deseo y epistemología de la ilusión del primer budismo, un proyecto de desarrollo humano, fundado en las propias capacidades del ejercitante, sin apelaciones y promesas escatológicas fundadas en alguna gracia o revelación divinas, o bajo los auspicios burocráticos de alguna maquinaria de ascensos o rotulaciones de estatus.

Las otras formas post-búdicas del *dharma*, en particular el desarrollado en China como budismo C’han e importado al Japón (a través de Corea) como Budismo Zen, son las más conocidas en Occidente.

Para el gran traductor del budismo mahayana, Edward Conze (1997): “En el budismo no hay nada que no pueda ser transportado de una parte del mundo a otra (...) se ha ajustado incluso a la industrialización del Japón... [Porque es] una creencia flexible y adaptable” (p. 101).

Estas reformas textuales y rituales del budismo originario, paradójicamente, se pueden constituir en formas potenciales de prácticas religiosas muy flexibles para las demandas del *deseo* en los nuevos y cambiantes imaginarios postmodernos, debido a las condiciones de tolerancia y ecumenismo inherentes a la tradición bu-

29. Satipatthana-sutta, Majjhima-Nikaya, 10. Una excelente traducción con comentarios prácticos, es la de: Thich Nhat Hanh (1999). *Transformación y sanación*. El Sutra de los cuatro fundamentos de la conciencia. Barcelona: Paidós.

30. Thich Nhat Hanh (p. 14). “Y ¿cómo permanece el practicante establecido en la observación del cuerpo en el cuerpo? Se va al bosque, debajo de un árbol o a una habitación vacía, se sienta con las piernas cruzadas en la postura del loto, mantiene su cuerpo recto, y establece la atención vigi-

lante delante suyo. Inhala (...) Emplea la siguiente práctica: Al inhalar, soy consciente de todo mi cuerpo. Al exhalar, soy consciente de todo mi cuerpo. Luego: al inhalar calmo las actividades de mi cuerpo. Al exhalar, calmo las actividades de mi cuerpo...”

31. También: DN 22 (Mahasatipatthana Sutta) - Gran discurso sobre las maneras de estar consciente. Este Sutra ofrece prácticas instrucciones para desarrollar la atención en la meditación, más específicamente, se describen con detalle cuatro fundamentos para apoyar la atención: el cuerpo, las sensaciones, la mente y los objetos mentales. [Satipatthana-sutta (Theravada), Majjhima-nikaya, 10]; El Sutra de los cuatro fundamentos de la conciencia. Op. cit.

dista pero también en *tecnologías* o formas del cuidado de sí³² (Foucault), más sincrónicas y resonantes con las expresiones y búsquedas del goce en los colectivos mediáticos de hoy, acosados o perplejos ante la vorágine de la imagen transmutada en mercancía que parece estar devorando las opciones más racionales y sublimadoras de la dimensión simbólica donde radica, precisamente, nuestra singularidad como animales humanos. Tal vez, en ese sentido, sea útil recordar las últimas palabras de Buddha: “Sed lámparas para vosotros mismos”.

REFERENCIAS

- Alnibinski, H.S. (1958). The place of Emperor Asoka in ancient India political thought. *Midwest Journal of Political Science*, 1 (2), p. 63.
- Bailey, G. & Mabbett, I.W. (2003). *The Sociology of Early Buddhism*. Cambridge: University Press.
- Bodhi, Bikhu (2007, 1993). (General Editor). *A Comprehensive Manual of Abhidhamma. The Abhidhammattha Sangaha of Ācariya Anuruddha*, Transl. by Mahātera Nārada. Sri Lanka: Buddhist Publication Society.
- Borges, J.L. *Las siete noches* (1980). México: F.C.E.
- Brown, N. (1985). *Life Against Death*. Wesleyan University Press.
- Buddhadasa, A. (2001). *La causa del sufrimiento en la perspectiva budista*. Buenos Aires: Kier.
- Bhattacharya, S. (1993). Pluralism and Visible Path (Prayaksha Marga) and Early Indian Idea of Politic. *Social Scientist*. Vol. 21, No. 12, pp. 19, 20, 23, 24.
- Christensen, L. (1999). Suffering and Dialectical Self in Buddhism and Relational Psychoanalysis. *The American Journal of Psychoanalysis*, Vol. 59, No. 1, pp. 37-57.
- Coleman, W. (2001). *The New Buddhism: The Western Transformation of an Ancient Tradition*. New York: Oxford University.
- Coomaraswamy, A. (1995). *Hindúes y budistas*. España: M.E. Editores.
- Cooper, P. C. (1999). Buddhist Meditation and Countertransference: A Case Study. *The American Journal of Psychoanalysis*, Vol. 59, No. 59, pp. 71-85.
32. Por ejemplo, las propedéuticas y tecnologías del éxtasis del budismo en sus distintas formas, se han tratado de aplicar en distintos tipos de psicoterapia: 1) Conductual-cognitivas: George J. Steinfeld. Spiritual Psychology and Spirituality: Is There Theoretical and Empirical Support? *Journal of Contemporary Psychotherapy*, 30 (2000): 353-380; 2) Psicoanalíticas: Alexandra Ouroussoff and Jonathan Spencer. Psychoanalysis, Buddhism and the Person. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4 (1998): 795-798; Gananath Obeyesekere. The Conscience of Parricide: A Study in Buddhist History. *Royal Anthropological Institute Of Great Britain and Ireland: Man, New Series*, 24 (1989): 236-254; Paul C. Cooper. Unconscious Process: Zen and Psychoanalytic Versions. *Journal of Religion and Health*, 39 (2000): 57-69; P.C. Cooper. Oscillations: Zen & Psychoanalytic Versions. *Journal of Religion and Health*, 43 (2004): 233-243; P.C. Cooper. The Gap Between: Being and Knowing in Zen Buddhism and Psychoanalysis. In: *The American Journal of Psychoanalysis*, 61 (2001): 341-362; P. C. Cooper. Buddhist Meditation and Countertransference: A Case Study. *The American Journal of Psychoanalysis* 59 (1999): 71-85; Melvyn Hill. The Silence of the Body. *Journal of Religion and Health*, 41 (2004): 29-43; Shunryu Suzuki Roshī. A Glimce of Zen Practice Within the Realm of Countertransference. *The American Journal of Psychoanalysis*, 59 (1999): 59-69; Lawrence Christensen. Suffering and Dialectical Self in Buddhism and Relational Psychoanalysis. *The American Journal of Psychoanalysis*, 59 (1999): 37-57; Pilar Jennings. East of Ego: The Intersection of Narcissistic Personality and Buddhist Practice. *Journal of Religion and Health*, 46 (2007): 3-18.

- Cooper, P.C. (2000). Unconscious Process: Zen and Psychoanalytic Versions. *Journal of Religion and Health*, Vol. 39, No. 1, Spring, pp. 57-69.
- Cooper, P.C. (2001). The Gap Between: Being and Knowing in Zen Buddhism and Psychoanalysis. *The American Journal of Psychoanalysis*, Vol. 61, No. 4, December, pp. 341-362.
- Cooper, P.C. (2004). Oscillations: Zen & Psychoanalytic Versions. *Journal of Religion and Health*, Vol. 43, No. 3, Fall, pp. 233-243.
- Daniels, P.L. (2005). Economic system and the Buddhist World view: the 21st century nexos. *The Journal of Socio-Economics*, Vol. 34, pp. 245-268.
- Derretí, J.D. (1976). Rajadharma. *The Journal of Asian Studies*. Vol. 35, No. 4, p. 599.
- Deshimaru, R.T. (1985). *La voz del valle: enseñanzas Zen*. Barcelona: Paidós.
- Foley R.D. C. (1898). *Samyuta-Nikaya. Part V. Maha-Vagga*. London: Pali Text Society: Oxford University Press.
- Ganeri, J. (2007). *The Concealed Art of the Soul. Theories of Self and Practices of Truth in Indian Ethics and Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, pp. 3, 49, 98-103.
- Goicochea, G. (2004). La interpretación del Budismo en Nietzsche. *Konvergencias, Filosofía y Culturas en Diálogo*. No. 6, Año II, abril/mayo.
- Hanumantha, H. (1926). The Basis of Hindu Ethics. *International Journal of Ethics*. Vol. 37, No. 1, pp. 19, 20, 23, 24.
- Hill, M. (2004). The Silence of the Body. *Journal of Religion and Health*, Vol. 41, No. 1, pp. 29-43.
- Jackson, B.J. (1975). From Dharma to Law. *The American Journal of Comparative Law*. Vol. 23, No. 3, pp. 490-512.
- Jayatileke, K.N. (1963). *Early Buddhist Theory of Knowledge*. London: Allen and Unwin.
- Jennings, P. (2007). East of Ego: The Intersection of Narcissistic Personality and Buddhist Practice. *Journal of Religion and Health*, Vol. 46, No. 1, pp. 3-18.
- Kirk, G. S. & Raven, J. E. (1979, 1970). *Los filósofos pre-socráticos. Historia crítica con selección de textos*. Madrid: Gredos, p. 273.
- Matthews, B. (1983). *Craving and Salvation: A Study in Buddhist Soteriology*. Wilfrid Laurier University Press, p. 107.
- Mendis, N.K.G. (1985). *The Abhidhamma in Practice*. Buddhist Publication Society, No. 322/323.
- Monier-Williams, M. A. (1990, 1899). *Sanskrit-English Dictionary –etymologically and philologically arranged with special reference to cognate indo-european languages*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.

- Muller, M. (1877). *Hymns of the Rig Veda in the Samita and Pada Texts*. London: Trübner and Co.
- Nhat Hanh, T. (1999). *Transformación y sanación. El Su- tra de los cuatro fundamentos de la conciencia*. Barcelona: Paidós.
- Nietzsche, F. (1996). *Ecce Homo*. Madrid: Alianza, 6, p. 30.
- Oldenberg, H. (2007, 1882). *Buddha: His Life, his Doctrine, his Order*. New York: Cosimo Classic.
- Obeyesekere, G. (1989). The Conscience of Parricide: A Study in Buddhist History. Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland: *Man, New Series*, Vol. 24, No. 2, pp. 236-254.
- Ouroussoff, A. & Spencer, J. (1998). Psychoanalysis, Buddhism and the Person. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 4, No. 4, pp. 795-798.
- Páez, Y. (2007). De mythos a politeia. *Huellas. Revista de la Universidad del Norte*, Nos. 76 y 77, pp. 49-56.
- Páez, Y. (2009). Confucio: una moral de la cortesía, un saber de la rectitud. *Konvergencias. Filosofía y culturas en diálogo*. 21, pp. 345-352.
- Pali Text Society, London (1921-1925). *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*. Chipstead.
- Pannikar, R. (1996). *El silencio de Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*. Madrid: Siruela, pp. 97-98
- Raghavan, V. (1956). Variety and Integration in the Pattern of Indian Culture. *The Far Eastern Quarterly*. Vol. 15, No. 4, August, p. 497 ff.
- Radhakrishnan, S. (1922). The Hindu Dharma. *International Journal of Ethics*. Vol. 33, No. 1, pp. 1-22.
- Rameshwar Bhatt, S. & Dignāga Anu M. (2000). *Buddhist Epistemology*. Greenwood Publishing Group.
- Rhys David, T. W. (1903). *Buddhist India*. London: T. Fisher Unwin.
- Sarkar, B. K. (1920). The Theory of Property, Law, and Social Order in Hindu Political Philosophy. *The International Journal of Ethics*. Vol. 30, No. 3, April, p. 311 ff.
- Shulman, D. (1979). Divine Order and Divine Evil in the Tamil Tale of Rama. *The Journal of Asian Studies*. Vol. 38, No. 1, August, p. 651.
- Steinfeld G.J. (2000). Spiritual Psychology and Spirituality: Is There Theoretical and Empirical Support? *Journal of Contemporary Psychotherapy*, Vol. 30, No. 4, pp. 353-380.
- Suzuki Roshi, S. (1999). A Glimce of Zen Practice Within the Realm of Countertransference. *The American Journal of Psychoanalysis*, Vol. 59, No. 1, pp. 59-69.