



EL BUDA A TRAVÉS DE LA BIBLIA

de Thanissaro Bhikkhu

El Templo Zen Daishin, Mente Magnánima, pertenece a la Comunidad Soto Zen de Colombia y está ubicado en Bogotá. Entre sus objetivos está el de traducir al español las enseñanzas del Eminentísimo Patriarca Eihei Dōgen y otros textos Budistas o comentarios hechos por prominentes autores budistas.

Las traducciones que ofrecemos están a disposición del público para ser descargadas **gratuitamente** a través de nuestra web. Este es nuestro modo de practicar *dhamma dana*; dar generosamente el Dharma a todos aquellos interesados en el estudio y práctica de la meditación y las maravillosas enseñanzas del Buda.

La Comunidad opera completamente con base en donaciones que nos ayudan a cumplir con nuestros objetivos y nuestras metas. Quienes lo deseen pueden donar a través de nuestra web.

[Donar](#)

El Buda a través de la Biblia

de Thanissaro Bhikkhu

Comunidad Soto Zen de Colombia-Traducciones

www.sotozencolombia.org

COMO LEEN LOS BUDISTAS OCCIDENTALES EL CANON PALI

La cultura occidental aprendió a leer textos espirituales mediante la lectura de la Biblia. No es que todos la lean de la misma manera, todo lo contrario. Hemos peleado en guerras largas y sangrientas sobre este asunto. Pero la mayoría de las diferencias en nuestras lecturas yace dentro de una constelación de ideas bastante fuertes sobre autoridad y obligación, significado y misterio, y el propósito de la historia y el tiempo. A pesar de que esas ideas surgieron de las peculiaridades de la Biblia y de la historia occidental, las consideramos como algo perfectamente natural y en algunos casos, incluso mejor que natural: modernas. Están tan implícitas en nuestra forma de pensar que cuando la gente se rebela contra la autoridad, sus nociones de rebelión y autoridad a menudo se derivan de la tradición que están tratando de rechazar.

De modo que sólo cabe esperar que cuando nos encontremos con textos espirituales de otras tradiciones, nos acerquemos a ellos tal como lo haríamos con la Biblia y debido a que esta tendencia está tan arraigada, rara vez nos damos cuenta de que lo hacemos.

Por ejemplo, la manera en que leemos el Canon Pali ha sido en gran parte influenciada por las actitudes modernas hacia la Biblia que se remontan a los románticos alemanes y a los trascendentalistas de los Estados Unidos, principalmente Ralph Waldo Emerson. Más aún, a pesar de que rara vez se leen estos pensadores fuera de las clases de literatura o de historia, sus ideas impregnan nuestra cultura a través de su influencia en la psicología humanista, la espiritualidad liberal y el estudio comparativo de las religiones: portales a través de los cuales muchos de nosotros encontramos por primera vez las religiones de otras culturas. La pregunta es: ¿Estas ideas hacen justicia al Canon Pali? ¿Estamos obteniendo lo máximo del canon si lo leemos de esta manera? Rara vez nos hacemos estas preguntas porque nuestros hábitos de lectura son invisibles para nosotros. Necesitamos ojos

frescos para ver cuán extraños son esos hábitos y una buena manera de refrescar nuestros ojos es mirar históricamente las particularidades de las cuales provienen estos hábitos y los supuestos tácitos detrás de ellos.

Los románticos y trascendentalistas formularon sus ideas sobre la lectura de la Biblia en respuesta a la evolución de la lingüística, la sicología y la erudición histórica en los siglos diecisiete a diecinueve. Esto es lo que los hace modernos. Ellos se dirigían a una cultura que se había vuelto escéptica hacia la religión organizada y que había adoptado principios intelectuales capaces de desafiar la autoridad de la Biblia. Por lo tanto, para ser tomados en serio tenían que hablar el lenguaje universal de las leyes históricas y psicológicas. Sin embargo, el contenido real de esas leyes se basó en ideas que se remontan hasta la edad media, al período patrístico, la época de los Padres de la Iglesia, y aún más allá, a la misma Biblia: doctrinas como las de Pablo dictaminan que las cosas invisibles como Dios son vistas claramente a través de las cosas visibles que Él hizo; las enseñanzas de Agustín sobre Cristo, el Maestro Interior iluminando la mente y las instrucciones de Juan Casiano sobre cómo leer la Biblia metafóricamente. Así que, aunque la visión romántica-trascendentalista es moderna y universal en su forma, su verdadera esencia es en gran parte antigua y específica de Occidente.

Esto se hace especialmente claro cuando nos fijamos en los cinco supuestos básicos subyacentes en la actitud romántica-trascendentalista hacia la Biblia: 1) La Biblia fue inspirada por Dios pero tanto el mensaje como la forma de inspiración estaban diseñados para un determinado tiempo y lugar. 2) No sólo los tiempos y lugares cambian sino que también lo hace Dios. Por lo tanto su mensaje para nosotros puede ser diferente de su mensaje para aquellos que vivían en los tiempos bíblicos. En otras palabras, los nuevos tiempos requieren nuevas verdades espirituales y las diferentes personas requieren diferentes mensajes personales. 3) Debido a que la forma de la Biblia es muy antigua, sus palabras tienen que ser leídas más metafórica que literalmente, con un lenguaje acorde con las necesidades modernas. 4) Los seres humanos son falibles, de modo que puede haber errores, tanto en el registro como en la copia del mensaje de Dios. 5) Al mismo tiempo, puede haber errores en nuestra propia comprensión de ese mensaje pero afortunadamente Dios todavía nos inspira a través de su presencia activa en la naturaleza y en los rincones más recónditos de la mente humana. Por lo tanto, podemos confiar en que la inspiración divina nos ayudará a interpretar correctamente y poner en uso el mensaje de la Biblia en nuestras vidas.

Muchos de estos supuestos los consideramos modernos y la suposición de que diferentes personas pueden encontrar legítimamente diferentes mensajes en la Biblia los consideramos incluso post-modernos. Pero todos estos supuestos en realidad se remontan a los primeros siglos de la Era Común, cuando los cristianos estaban llevando el evangelio al mundo romano y las razones para la fabricación de estos supuestos se remontan a temas de la propia Biblia. Por ejemplo, la doctrina de que el mensaje de Dios puede cambiar con el tiempo se deriva de las claras diferencias entre la ley antigua y la nueva en los Testamentos Antiguo y Nuevo. Muchos de los primeros cristianos creían que si Dios podía cambiar de opinión en el pasado no hay nada que le impida cambiarla nuevamente en el futuro. Así, muchos de ellos tenían la esperanza de convertirse en los conductos de todos los nuevos cambios que pudieran venir. Como resultado de ello, la jerarquía de la iglesia primitiva dedicó una gran cantidad de tiempo y energía en tratar de disipar lo que vio como herejías que se desarrollaban a partir de esta visión. La ironía aquí es que San Pablo y los Padres de la Iglesia estaban tratando de formular un mensaje cristiano estandarizado en términos inteligibles para el mundo mediterráneo, de modo que estaban llevando la doctrina cristiana hacia algunas direcciones radicalmente nuevas.

Ésta, de hecho, es la forma en que en los siglos IV y V fueron establecidas las semillas de dos de las creencias que son fundamentales en el enfoque romántico-transcendentalista sobre la lectura de la Biblia: que la Biblia debe leerse metafóricamente y que mientras se lee, se debe buscar inspiración divina tanto en la naturaleza como en el interior de la mente. Estas ideas fueron articuladas originalmente cuando los no creyentes que tenían un bagaje en filosofía griega y retórica romana examinaban la Biblia y la encontraban deficiente. Con el fin de defender la Biblia de sus críticos, los apologistas cristianos se basaron en los mismos antecedentes griegos y romanos para crear una sofisticada teoría sobre (1) la naturaleza del lenguaje bíblico y (2) cómo entender el proceso de la propia mente que trata de entender la Biblia. Estas ideas han dado forma a la manera en que la Biblia ha sido leída desde entonces, por lo que vale la pena investigar en algún detalle para ver no sólo sus fuentes, sino también las vueltas y revueltas que tuvo en su camino hacia el Occidente moderno.

En el área del lenguaje bíblico, Juan Casiano (ca.369-ca.453), uno de los fundadores del monaquismo occidental, llegó a la conclusión de que la Biblia se lee mejor metafóricamente. Su principal razón para afirmar esto provenía de la ética estoica. El antiguo

testamento presenta a Dios como colérico, impulsivo y petulante, pero para los estoicos cada uno de estos rasgos era un vicio. Sería difícil para cualquier persona con un trasfondo estoico, y esto incluía la mayoría de las personas educadas del Imperio Romano de la época, respetar a una divinidad de este tipo. Por lo tanto se debe asumir que cosas como “la ira” pueden atribuirse a Dios únicamente de manera metafórica, apropiada a su divinidad. El lenguaje humano es demasiado limitado para abarcar la deidad y por lo tanto siempre debe leerse con esta limitación en mente.

Sin embargo, Juan Casiano también abogó por la riqueza del lenguaje bíblico, declarando que podría abarcar hasta cuatro niveles de significado: uno literal o histórico y tres metafóricos. Aquí Casiano estaba, una vez más, siguiendo el ejemplo de los estoicos, quienes para promover su visión monoteísta de un Dios racional y benevolente, habían interpretado las epopeyas Homéricas como alegorías, identificando los actos virtuosos de los dioses clásicos como metáforas de la virtud de Dios justificando los vicios obvios de los dioses. Aplicando una aproximación similar a la Biblia, Casiano definió los tres niveles metafóricos como el *alegórico*, correspondiente a Cristo y a la Iglesia; el *tropológico*, correspondiente a la vida moral interior del alma y el *anagógico*, correspondiente al futuro de la Iglesia y a la segunda venida. Aunque los comentaristas posteriores se diferenciaron en la forma en que nombraron e interpretaron estas categorías, estuvieron de acuerdo en que la lectura de la Biblia en varios niveles metafóricos ayudaba a dar sentido a sus muchos pasajes desconcertantes y contradictorios, permitía el acceso a sus lecciones más profundas y producía las mayores lecciones prácticas para la vida. En el siglo VI, el Papa Gregorio el Grande, más conocido por ser el autor de lo que hoy conocemos como el calendario gregoriano y los cantos gregorianos, argumentó en contra de aquellos que afirmaban que era un acto impío la lectura de la Biblia metafóricamente. En la opinión de Gregorio, el Espíritu Santo, al inspirar a los autores de la Biblia, de hecho sembró los significados metafóricos en el texto, así como los poetas siembran intencionadamente significados metafóricos en su poesía para que el lector los descubra. En otras palabras, la lectura metafórica de la Biblia no era un acto creativo sino simplemente un acto de descubrimiento.

Los pensadores cristianos ya habían llegado a la conclusión de que Dios no había dejado a sus lectores a sus propios medios para tratar de entender esos descubrimientos. Él estaba en realidad trabajando sobre sus mentes a medida que leían. Esta visión de la psicología

de la lectura de la Biblia fue propuesta por muchos pensadores pero mayormente influenciada por Agustín (354 - 430).

Agustín se basó en la creencia de que el Dios de la Biblia, que él tomó como la Palabra de Dios, es también el Dios que ha creado nuestra mente. Esto fue significativo desde dos puntos de vista. Para empezar, Cristo actúa en las mentes de los que han sido salvados como un maestro interior que los guía hacia los pasajes de la Biblia adecuados a sus necesidades, les ayuda a intuir cómo entender esos pasajes y les inspira a creer lo que han aprendido. En otras palabras, sin su ayuda, la Biblia permanecería como un libro cerrado, tanto literalmente como en sentido figurado: para empezar, nadie estaría inclinado a leerla e incluso si se leyera, su significado más profundo permanecería en la oscuridad. Esto significó, en términos de la filosofía helenística, que Agustín vio a Cristo como una luz interior análoga a la luz interior planteada por los neo-platónicos.

En segundo lugar, la mente humana es la parte de la naturaleza más cercana a Dios. Por lo tanto, como un ejemplo de la obra de Dios, las funciones de la mente pueden ser tomadas como analogías que ayudan a aclarar, hasta cierto punto, los misterios de la naturaleza y la actividad de Dios. El uso más creativo que hizo Agustín de esta idea fue tomar las tres funciones de la psicología humana tal como las definió Cicerón en su retórica, memoria, comprensión y voluntad, y explorarlas como una analogía para entender la Trinidad. Así como las tres funciones mentales se compenetran, recordamos lo que entendimos y lo que quisimos en el pasado; entendemos nuestra memoria y lo que queremos en el presente, y podemos tener la voluntad de recordar y entender en el futuro, de manera similar, las tres personas de la Trinidad, se compenetran y comparten la misma sustancia. De hecho, la obra maestra de Agustín, las *Confesiones*, se puede leer como una amplia exploración de las lecciones que Agustín aprendió acerca de Dios, mediante la investigación de estas tres funciones en su propia mente.

Las generaciones posteriores diferían de Agustín en cuanto a que asignaron la función de luz interior al Espíritu Santo en lugar de Cristo pero por lo demás su doctrina de la psicología de la lectura de la Biblia se convirtió en la norma para la patrística y la cristiandad de la alta edad media. No fue sino hasta el siglo XIII, cuando los escritos de Aristóteles fueron recuperados para el occidente latino, que esta doctrina fue seriamente cuestionada. Esto se debió a que el argumento de Aristóteles es que obtenemos nuestro conocimiento del

universo únicamente a través de los sentidos. Tomás de Aquino, quien abogó por la importación de la filosofía de Aristóteles a la teología cristiana durante este período, se enfrentó así a un dilema. Si hubiera seguido estrictamente a Aristóteles en el tema de la epistemología, se habría visto obligado a negar la posibilidad de la luz interior divina y a sostener que se puede aprender acerca de Dios sólo por analogías e inferencias a partir de la naturaleza. Sin embargo, como Tomás demostró en su dos *Sumas*, las lecciones que de esta manera se pueden aprender acerca de Dios son seriamente limitadas. Sin embargo, se las arregló para encontrar en un lugar en la sicología aristotélica una posibilidad que hubiera dejado a Aristóteles sorprendido.

Según Aristóteles, la cognición ocurre en tres fases: una impresión se hace sobre los sentidos; esta impresión es entonces recibida como una imagen por el intelecto pasivo y luego a partir de esta imagen, el intelecto activo abstrae un concepto, una palabra o una frase, que se puede utilizar en el ensamblaje de los principios del conocimiento.

Aunque Tomás siguió las líneas generales de esta consideración, añadió una nueva dimensión: que el Espíritu Santo, como el maestro interior similar a una luz brillando desde el exterior, es la fuente del intelecto activo. Esto significa que Dios es el origen del lenguaje y de todo el conocimiento conceptual, no es que este conocimiento sea siempre infalible, sino que algunas personas son más receptivas a esta luz que otras y esta receptividad puede variar con el tiempo, pero la fuente es siempre brillante. De esta manera Tomás ofreció una apertura en la sicología aristotélica que le permite a Dios sembrar ideas en la mente humana, tanto en aquellos que escribieron la Biblia como en aquellos que la leen.

Debido a que el intelecto activo está funcionando no sólo cuando se leen libros sino también cuando se aborda la naturaleza en general, la lectura de Tomás de la sicología humana significó que Dios también podría permitir leer los fenómenos naturales como signos de su naturaleza y su actividad en el mundo. En apoyo de esta idea, Tomás citó frecuentemente la sentencia de Pablo en Romanos 1:20 que dice: “Las cosas invisibles de Dios son claramente visibles, siendo entendidas por medio de las cosas hechas”. Posteriormente apoyó este principio con una cita de la filosofía helenística: la idea neoplatónica de que los efectos revelan conocimiento acerca de sus fuentes ya que comparten algo de la naturaleza de esas fuentes. Como Agustín, Tomás admitió libremente que este conocimiento tiene sus limitaciones, también citó las palabras de Pablo en I. Corintios 13:12:

“Y en verdad, ahora vemos como en un espejo oscuro aún no cara a cara”. Sin embargo, él confiaba en que, a pesar de las limitaciones de los fenómenos de la naturaleza como signos de Dios, el buscador sincero, con la ayuda de Dios, podría aprender lecciones precisas sobre Él tanto en su libro como en su creación.

El hecho de que Tomás vio a Dios como funcionando directamente en la mente puede explicar porqué, a pesar de que escribió teóricamente sobre las lecciones acerca de Dios que se pueden extraer del universo natural como un todo, terminó en la práctica siguiendo a San Agustín en la elaboración de analogías para ilustrar los misterios de la fe cristiana, no a partir de la naturaleza externa, sino a partir de la mente humana. Una de las ironías de la historia es que cuando Tomás fue finalmente aceptado como teólogo guía de la Iglesia Católica durante la contrarreforma, la Iglesia utilizó su teoría sobre cómo la fe se puede inspirar a través de los sentidos, como justificación filosófica racional para abrazar las glorias de la música polifónica y la teatralidad del arte barroco y la arquitectura para atraer a los rebeldes protestantes de vuelta a su redil.

Así, a finales de la Edad Media, los cristianos en general habían aceptado el principio de que la Biblia era una de las tres fuentes de conocimiento acerca de Dios, siendo los otros dos la naturaleza y la mente humana. La Biblia fue considerada como la más autorizada de las tres como si sus palabras fueran más elocuentes que la naturaleza aun cuando al analizar esas palabras encontramos contradicciones que si se toman en un sentido literal implican que es mejor leerlas metafóricamente. Más importante aún, aquellas palabras fueron vistas como la propia Palabra de Dios escrita en su lenguaje. En consecuencia, la lectura correcta de la Biblia proporcionaba contacto con la deidad de dos maneras: a través de la inspiración que Él había puesto en las palabras de los autores y en la inspiración que Él irradiaba sobre la mente del lector, iluminando sus palabras en el texto y los signos explicativos de Sí mismo que colocó en la naturaleza.

Quedaba, por supuesto, la cuestión de quién tenía la autoridad para determinar cuáles lecturas eran divinamente inspiradas y cuáles no. La Iglesia Católica reclamó una autoridad absoluta en este ámbito pero a lo largo de las épocas patrística y medieval, innumerables herejes habían afirmado lo contrario. Por lo que podían ver, la luz de Dios brillaba en sus mentes con más intensidad que en la Iglesia. Con la Reforma protestante, Lutero afirmó este principio en su doctrina del sacerdocio de todos los creyentes. Sin embargo, el hecho de que

los protestantes no reconocieran más a la Iglesia como un mediador legítimo entre Dios y los fieles significó que, para ellos, cada persona era ahora su propio intérprete del texto. Como resultado, los protestantes se multiplicaron rápidamente en muchas sectas conflictivas pero aún así, se mantuvo el consenso de que para sacar el máximo sentido de la Biblia y para hacer el mejor uso de ella, tenía que leerse metafóricamente y cuando se llevaba a cabo correctamente, el acto de su lectura y la búsqueda de signos de Dios en la naturaleza constituían una doble inspiración.

La verdadera ruptura entre los planteamientos medievales y modernos acerca de la Biblia llegó en el siglo XVII, cuando dos retos, más radicales que los de Aristóteles, pusieron en tela de juicio esta constelación de creencias acerca de cómo debe leerse la Biblia, una a partir de las ciencias naturales y otra a partir de la sicología y el encuentro con nuevas culturas.

En el área de las ciencias naturales, el descubrimiento de las leyes del movimiento de Isaac Newton presentaba un panorama totalmente nuevo del universo. La naturaleza era como un reloj de cuerda, gobernado por leyes deterministas, mecánicas. Aunque Newton vio inspiración divina en la belleza de las leyes de la física, su imagen mecanicista del universo puso en tela de juicio la idea de que la naturaleza y la historia humana dentro de la naturaleza tenía un propósito, que los seres humanos tenían libre albedrío y que la inspiración tomada de los acontecimientos de la naturaleza no era otra cosa que una falacia patética, es decir, ver significado y propósito donde no existen.

El desafío en el área de la sicología provino del *Ensayo sobre el Entendimiento Humano* (1689) de John Locke. Escrito bajo la influencia de nuevos encuentros de Europa con las nuevas culturas de Asia meridional y oriental, su primer contacto serio con culturas que no provenían de las tradiciones de Abraham. Locke trató de conciliar el hecho de que Dios no había sembrado las mismas ideas innatas en todas las personas. Su solución a este dilema fue adoptar una sicología estrictamente empírica que socavó desde dos frentes la idea de la inspiración divina. Por un lado, Locke afirmó que la mente al nacer es una *tabula rasa* o pizarra en blanco y recibe todas sus ideas a través de los sentidos. Es simplemente un receptor pasivo, sus ideas son apenas poco más que reacciones totalmente determinadas por las experiencias sensoriales a las cuales está expuesta. De modo que no hay lugar para la inspiración divina a partir del interior de la mente. Por otro lado, Locke afirmó que el

lenguaje no era más que un fenómeno sensorial. Las palabras obtienen su significado simplemente a través del “uso racional derivado de la percepción sensorial”. La gente las utiliza como signos de las ideas, no a través de alguna “conexión natural existente entre los sonidos articulados particulares y ciertas ideas”, sino únicamente a través de “una imposición voluntaria, mediante la cual una determinada palabra se hace arbitrariamente el signo de una idea”.

Esto significaba, en contradicción con Agustín y Tomás de Aquino, que si la gente utilizaba palabras para describir cosas que están fuera del alcance de los sentidos, entonces en realidad no sabían de lo que estaban hablando. Las palabras no eran un regalo de Dios y no siempre proporcionaban un verdadero conocimiento acerca de Él. Sus significados son estrictamente culturales y los actos de la comunicación humana son sólo aproximaciones de la experiencia, no signos de un mayor conocimiento de lo que subyace detrás de la experiencia.

En conjunto, la sicología de Locke y la física de Newton generan una duda radical sobre la fiabilidad de la Biblia y su reclamo de autoridad. Las visiones de Dios o mensajes de Dios serían, según los estándares de Locke, alucinaciones. Los milagros, según los estándares de Newton, irían en contra de las leyes que Dios mismo había concebido.

La reacción a este desafío tuvo dos extremos, tanto a favor como en contra de la tradición. En el lado anti-tradicionalista, aquellos que estaban convencidos por las ideas de Locke y Newton instituyeron un nuevo estilo de erudición bíblica que llamaron “Crítica Superior”. A sus ojos, la “Baja Crítica” tenía que ver simplemente con el significado del texto, mientras que la Crítica Superior miraba al texto como producto de un entorno cultural particular. El propósito de esta crítica no era aprender la Palabra de Dios, sino simplemente aprender acerca de la vida humana y las creencias en los tiempos bíblicos y evaluar que tan exacta era la Biblia como documento histórico.

El uso del contexto histórico para poner en duda partes de la Biblia no era una novedad de la Crítica Superior. Los teólogos medievales ya habían utilizado este método para impugnar puntos de las epístolas de Pablo pero estos puntos eran relativamente menores y no ponían en tela de juicio la inspiración divina de la Biblia, ni siquiera a las epístolas en su totalidad. Para la Crítica Superior sin embargo, la Biblia debía ser tratada como un artefacto literario de la antigüedad, moldeada por la cultura y las costumbres de sus tiempos y no como

un texto divinamente inspirado. A sus ojos, los relatos históricos de la Biblia eran especialmente sospechosos. Los reportes de milagros, en lugar de ser un signo del propósito de Dios en la historia, eran pruebas de que dichos relatos desafiaban las leyes naturales de Dios y por lo tanto tenían que ser removidos antes de que pudieran ser tomados en serio como hechos históricos.

Así, la Biblia, en vez de ser una autoridad en cuanto al significado de la historia, fue reducida a la condición de un documento dentro de la historia. Este fue un desafío directo a la idea de que la historia tenía un significado divino, uno de los temas centrales de la Biblia. Aunque no estaba conformada por relatos históricos en su totalidad, también contenía leyes, poesía y profecía, los relatos históricos le dieron sentido a todo el resto demostrando el interés y la intervención de Dios en la vida humana, indicando que la historia humana y por lo tanto la actividad humana tenía un propósito ordenado por su Creador. Sin embargo, colocando estos relatos en un contexto histórico-literario, la Crítica Superior no estaba simplemente desafiando la autoridad de la Biblia. Estaba desafiando la creencia de que la historia era mucho más significativa que una ley impulsada de forma mecánica. La mayoría de los cristianos encontraron esta perspectiva abominable.

La respuesta a los desafíos planteados por la sicología de Locke, la física de Newton y la Crítica Superior fue de un completo rechazo por parte de los tradicionalistas extremos y en algunos casos se aferraron aún más al nivel literal de la Biblia de lo que habían estado los pensadores de los períodos patrístico y medieval.

Quedaba entonces para los cristianos menos tradicionalistas encontrar un camino intermedio entre estos dos extremos en los siguientes dos siglos. Ya que en la dispensa cristiana, la antigua ley estaba fuera, y debido a que la Crítica Superior había hecho un trabajo exhaustivo para desmitificar las historias, los pensadores en busca de una posición intelectualmente respetable para encontrar inspiración en la Biblia centraron su atención en dos de los modos adicionales de los mensajes de la Biblia: poesía y profecía (esta última no solo proyectando los planes de Dios para el futuro, sino imponiendo obligaciones a los oyentes para abandonar sus costumbres descarriadas y volver a ese plan). En términos de Casiano, esto significaba apartarse de la interpretación literal de la Biblia y centrarse en lo tropológico y anagógico: consejos para la vida interior y direcciones sobre cómo promover el plan de Dios para el mundo como un todo.

Sin embargo, encontrar este camino intermedio entre los extremos tradicionalistas y anti-tradicionalistas requirió más que una simple división de las diferencias entre los dos, ya que Newton y Locke habían definido los principios de la física y la psicología humana de una manera que no dejaba un término medio intelectualmente respetable. Lo que se necesitó fue una nueva comprensión de las leyes de la naturaleza más susceptible a la idea de la inspiración divina. Hacia el final del siglo XVIII, el primer elemento de esta nueva comprensión provino de una fuente diferente: la filosofía crítica de Emmanuel Kant (1724-1804).

Kant rechazó la creencia en la pasividad esencial de la mente humana de Locke, ya que negaba la libertad moral y la responsabilidad. En su opinión, sólo si la mente es activa y libre merece poseer la dignidad de un agente moral responsable. Si no podemos otorgarle esta dignidad, no hay valor inherente al ser humano, por lo que los tiranos pueden maltratar a su prójimo con impunidad. Así que Kant se propuso como meta poner en marcha una revolución en el pensamiento europeo refutando la doctrina de Locke sobre la mente como una pasiva pizarra en blanco.

Señaló que la mente es realmente activa en tratar de darle sentido a sus “intuiciones sensoriales”, como denominó la materia prima de los sentidos. Para hacerlo tuvo que utilizar ideas que no proceden de los sentidos sino de su propia necesidad interna de hacer inteligible el universo. Debido a que estas ideas provienen de una fuente que trasciende los sentidos y se refieren a la estructura subyacente del pensamiento, las llamó categorías trascendentes (es de aquí de donde los Trascendentalistas tomaron su nombre). Estas categorías derivaban su fuerza del hecho de que son absolutamente necesarias en todos los ámbitos, independientemente de la cultura, para darle sentido a la totalidad de la propia experiencia. Las categorías de Kant fueron ante todo racionales, tales como el principio de causalidad que definió de conformidad con las leyes de Newton y la necesidad de una Primera Causa.

En rechazo a la psicología de Locke pero manteniendo la física de Newton, Kant creó una visión de la experiencia humana que se bifurcaba en dos vías: entre la mente y la naturaleza y dentro de la mente misma. La bifurcación exterior provenía de la necesidad de considerar la mente como libre y espontánea en su aplicación de las categorías trascendentes a la experiencia (de otro modo, éstas no serían realmente trascendentes) y en su adopción de un sentido del deber moral. Sin embargo, sus categorías trascendentes obligan a ver el mundo

de forma determinista y mecánica, lo que negaría el principio de la libertad. En cuanto a la bifurcación interna de la mente, las categorías del entendimiento y la moral eran racionalmente necesarias (para ser universales), sin embargo, la propia decisión de adoptarlas tenía que ser libre (para mantener la dignidad y responsabilidad de la mente). El principal proyecto de Kant en su “filosofía crítica” era tratar de encontrar una síntesis superior que trascendiera esas bifurcaciones, una síntesis que según él se encuentra en el acto creativo del artista, sobre todo del poeta. Pero aparte de la función sublime del poeta, que muchos románticos en las siguientes generaciones aceptaron como la verdad del evangelio, la síntesis de Kant no fue universalmente aceptada; de hecho es la parte menos leída de su obra y su revolución fue calificada como incompleta.

Fue el estudiante de Kant, Johann Gottfried Herder (1744-1803) quien completó la revolución desechando no sólo a Locke sino también al panorama newtoniano del universo. En su lugar, conscientemente o no, revivió una visión del universo que se remonta a los estoicos y los neoplatónicos. En vez de estar compuesto por materia muerta que sigue pasivamente leyes mecánicas, deterministas, el universo, en su visión, se componía de fuerzas vitales en constante interacción. Minerales, plantas, animales, seres humanos y la mente humana, todo estaba constituido por fuerzas vitales operando intencional y orgánicamente, como un todo organizado, funcionando a su vez como parte de otras grandes totalidades orgánicas: en el caso de los seres humanos, esto incluía la cultura, la sociedad y la naturaleza en general. La máxima fuerza organizacional era Dios. De modo que el vitalismo de Herder también era monista, es decir, existía una unidad última en las aparentes pluralidades y dualidades del universo; las fuerzas de la mente son las mismas que operan en la naturaleza y todas se rigen por la única fuerza unificadora de Dios. De esta manera, Herder utilizó las ideas extraídas de la ciencia de la biología para sanar la división entre la física y la psicología.

Pero él también va más allá de la biología. En su opinión, estas fuerzas no sólo están orgánicamente relacionadas entre sí sino que también son expresivas: cada una, a su manera, expresa algo de la voluntad de Dios. Cuanto más cerca a Dios se encuentre una fuerza particular será más expresiva y elocuente. Así, el lenguaje humano en armonía con la verdad de Dios es la máxima manifestación de Dios en la naturaleza.

Toda fuerza sustancial de acuerdo con su esencia es una expresión del poder supremo, de la sabiduría y la bondad, ya que podría manifestarse y revelarse en un lugar particular del universo, es decir, en relación con todas las demás fuerzas... cada una a su manera, no es simplemente sabia, buena y bella, sino más bien algo completo, es decir, una copia de la sabiduría, la bondad y la belleza tal que se hace visible en esta interconexión.

Esta comprensión del universo le permitió a Herder sanar la primera bifurcación en la filosofía de Kant entre la naturaleza y la mente dado que las mismas fuerzas vitales trabajan en ambas. También le permitió borrar la segunda bifurcación, entre la necesidad de aceptar los principios universales y el menester de ser libre en la elección de hacerlo, ya que desechó la idea de que estos principios eran verdaderamente universales: cada mente era libre en la medida en que podía expresar las fuerzas que operaban dentro de ella manifestando la bondad y la sabiduría de una manera particular a su época y lugar. Así, la virtud, en lugar de ser un problema de deberes y restricción universales, como lo había sido para Kant, se convirtió en un asunto de autenticidad y sinceridad: la fidelidad con la que cada cual expresaba las particularidades de su propia naturaleza interior en sus propias acciones. Este giro en la definición de la virtud ha tenido un enorme impacto en el pensamiento occidental desde entonces.

En su redefinición de la libertad y la virtud de este modo, Herder determinó lo esencial del problema humano: para él, la miseria humana es causada por la separación de la totalidad orgánica a la cual cada uno realmente pertenece, separarse de la plenitud interior, del conjunto de la propia cultura y de la totalidad de Dios. Esta separación puede ser causada tanto por el propio descarrío como por la influencia corruptora de la sociedad pero se puede superar. Debido a que las fuerzas del universo están interactuando en formas siempre nuevas, la gente de diferentes culturas desarrollará diferentes categorías trascendentes para darle sentido a la experiencia en su época y lugar particulares y para encontrar la unidad sanadora de una manera peculiar a sus necesidades. Debido a que estas categorías son la expresión del propósito divino para el constante desarrollo del universo, son más o menos buenas. De modo que no hay lugar para el mal radical en el universo de Herder; el mal no es más que una interacción de fuerzas que hacen un trabajo pobre al expresar la voluntad de Dios, pero incluso allí hay algo de Dios.

Ver el universo de esta manera proporciona una base metafísica para el relativismo cultural y la celebración de la diversidad cultural. Como un estudioso ha señalado, Herder era uno de esos raros pensadores que adoraban las cosas por ser lo que son. Por ejemplo, él escribió con admiración acerca de Shakespeare, la poesía popular y el hinduismo en momentos en que estos temas eran vistos con desdén porque no cumplían con las normas de lo que el siglo XVIII consideraba como alta cultura.

Desde un punto específicamente cristiano, el universo de Herder tenía la ventaja de restablecer el principio de que la historia tenía un propósito divino. También incluía de nuevo la posibilidad de que la naturaleza y las fuerzas dentro de la mente podían servir como fuentes de inspiración verdaderamente divina, tanto en la escritura como en la lectura de la Biblia. El hecho de que la Biblia fuera un producto de una cultura particular no era un problema ya que esa cultura expresa no sólo las predilecciones humanas sino algo de la voluntad de Dios. Esta voluntad se expresa de una manera muy directa en los aspectos del lenguaje que están más cerca de la naturaleza, es decir, los símbolos poéticos. En su libro, *El Espíritu de la Poesía Hebrea*, Herder sostenía que la poesía es la parte que expresa al máximo lo divino de la Biblia. Incluso las historias bíblicas deben ser leídas poéticamente, aunque no como mera poesía: Herder pensaba que desacreditar las historias bíblicas era un acto de arrogancia. En un mundo caracterizado por un Creador cambiante pensó que era completamente razonable que la fuerza creativa pudiera mostrar milagros a personas carentes de una educación formal. Por “poéticamente” Herder quería decir ser sensible a la gama de sentimientos que las historias provocaban. Sin embargo, al darle más valor a la poesía bíblica que a sus relatos históricos, Herder abrió un camino en torno a las objeciones de la Crítica Superior concernientes a la precisión histórica de la Biblia. La Biblia era valiosa principalmente, no por la exactitud de los hechos que registraba, sino por la profundidad de sentimientos que expresaba.

Por lo tanto, la lectura ideal de la Biblia, al igual que la lectura ideal de cualquier texto, requería de una apreciación sensible de su cultura de origen a fin de intuir los sentimientos más profundos de los cuales se derivaba una expresión particular. Uno de los dichos de Herder era: “La expresión exterior está siempre dirigida hacia el sentimiento interior”, una frase que apunta en dos direcciones: de vuelta a la sensación interior de la que provino la expresión y hacia la creación de una sensación interior similar en el lector sensible. Por lo tanto, leer la Biblia adecuadamente requería ser creativo. Además de adquirir un

amplio conocimiento de los idiomas relevantes y un sentido de la cultura de los tiempos durante los cuales fue compuesta, uno tenía que dar el salto imaginativo para ponerse en el lugar del autor para así percibir lo que se siente interiormente al estar inspirado para escribir esas palabras. El mismo Herder ilustra este enfoque con una interpretación poética del Génesis como una meditación sobre el significado de la aurora, reflejando los acontecimientos de los seis días de la creación en seis etapas de luz creciente y actividad, tal como la noche se convierte en día. Esto ilustra su creencia de que la naturaleza expresa el sentido de la Biblia visualmente, mientras que la Biblia expresa el significado de la naturaleza en palabras.

El hecho de que Dios cambia en la Biblia tampoco fue un problema para Herder, porque a sus ojos Dios no era una entidad estática, el motor inmóvil de Aristóteles, sino una fuerza en constante evolución. Así, Herder enseñó que una lectura humana y sensible de la Biblia sacaría a la luz “el hilo del desarrollo de Dios de acuerdo a los tiempos, estilos de vida, gente y moral”. En esencia, esta fuerza era siempre la misma en todos los tiempos, siempre sabia, buena y bella, pero en constante evolución en sus manifestaciones, consistiendo la tarea del lector en apreciar la bondad esencial, etc., de Dios en todas sus variadas apariencias.

Herder restableció, en una forma nueva, la vieja constelación de fuerzas que tradicionalmente se consideraban trabajando en el acto de leer la Biblia: una de ellas era la lectura de un texto inspirado por Dios quien era también una fuerza que actúa en la naturaleza en torno nuestro y en el interior de la propia mente. Para obtener lo máximo del texto, tenía que leerse como metáfora. Por supuesto, reunir esta constelación de ideas en una forma aceptable para la mente moderna requirió algunas modificaciones importantes. En términos de las categorías de Casiano, la lectura de la Biblia de Herder era principalmente tropológica, preocupada en primer lugar por la vida interior del alma. Sin embargo, el mensaje era también diferente de lo que la gente había encontrado en la Biblia en la época patristica y medieval. La luz interior del Espíritu Santo para Herder era más una fuente de profundo sentimiento que una comprensión verbal o intelectual y el mensaje a ser intuido en la Biblia tenía que ver menos con la propia naturaleza caída que con un profundo sentido de conexión y pertenencia a un todo más amplio. Así, aunque el marco más tradicional para la comprensión de la psicología y las estrategias de lectura e interpretación de la Biblia seguía en

su sitio, el resultado fue diferente: un sentido de unidad en lugar de una comprensión particular de la doctrina.

No obstante, en el restablecimiento del marco general de esta manera, Herder aportó a la religión en general y al cristianismo en particular, una lectura culturalmente sensible de la historia de la humanidad y la literatura explicando que los textos religiosos en general y la Biblia en particular, conllevaban una autoridad que trasciende los límites de la mera razón.

Kant estaba exasperado por la falta de claridad del pensamiento de Herder y es fácil imaginar por qué: a diferencia de las teorías del movimiento de Newton, el vitalismo y monismo de Herder no pueden ser probados empíricamente. Por lo tanto, son simplemente ideas arbitrarias elegidas más por su atractivo que por su verdad comprobable. Sus categorías trascendentes no son realmente trascendentes ya que se pueden remontar a influencias culturales particulares. Lo que es peor, Herder había enturbiado la cuestión de la libertad que para Kant era fundamental para la dignidad humana. Herder había definido la libertad como la libertad para expresar los dictados de la propia naturaleza. La propia naturaleza, sin embargo, es una combinación de fuerzas sobre las que uno no tiene control. Por lo tanto, no se es realmente libre. No obstante, a pesar de estas debilidades, el vitalismo y el monismo del pensamiento de Herder llegaron a ser dos de los ingredientes principales en la visión romántica del mundo.

Herder es considerado como un pre-romántico pero los teólogos románticos siguieron su paso. Por ejemplo, el más influyente de estos teólogos, Friedrich Schleiermacher (1768-1834), coincidió en que el principal problema espiritual era la separación, aunque a sus ojos la separación radical era la del alma del infinito. Este problema debía ser resuelto intuyendo el infinito en cada intuición finita sensible. Vitalista y monista como Herder, Schleiermacher se apartó de Herder al centrarse menos en el poder expresivo de la máxima fuerza vital que en la infinitud de su poder. De modo que fue aún más radical que Herder en declarar la libertad de la religión de los dictados de la razón y del lenguaje. La religión no tenía que ver con las categorías trascendentes aplicadas a la experiencia sino con otra parte de la visión de Kant sobre la psicología humana: la intuición sensorial inmediata de las fuerzas de la naturaleza que actúan sobre la mente antes del pensamiento. Para Schleiermacher, cada impulso finito de intuición sensible llevaba en sí un indicio de la acción infinita actuando a través de ella y la religión consistía en ser sensible a ese indicio.

Religión es la sensibilidad y el gusto por el infinito.

Toda intuición proviene de la influencia de lo intuido en quien intuye a partir de una acción original e independiente del primero la cual es después comprendida, aprehendida y concebida por el último de acuerdo con su propia naturaleza... Por consiguiente lo que intuyes y percibes no es la naturaleza de las cosas sino su acción sobre ti.

El universo existe en actividad ininterrumpida y se revela a nosotros en cada momento. Cada forma que produce, cada ser al que le da existencia individual de acuerdo con la plenitud de la vida, cada suceso que emerge de su cada vez más rico vientre fecundo, es una acción del mismo sobre nosotros. Así, la religión es aceptar todo lo individual como una parte del todo y todo lo limitado como una representación del infinito.

Debido a que cada intuición del infinito era completa en sí misma no había manera de construir sistemas legítimos de filosofía o teología a partir de esas intuiciones ya que esto implicaría rellenar el infinito en casilleros finitos. En consecuencia, cada intuición religiosa conlleva su propia verdad completa que no se podría comparar con ninguna otra intuición. Criado como pietista, Schleiermacher tenía un miedo particular de los sistemas religiosos, después de todo los sistemas religiosos habían sido la justificación de los horrores de la guerra de los treinta años, de modo que sostuvo que cualquier intento de capturar la religión con las palabras la encadenaba.

La intuición es y siempre será algo individual, reservado, nada más que la percepción inmediata. Ligarla e incorporarla en un todo es, una vez más, no un aspecto del sentimiento sino del pensamiento abstracto. Lo mismo es cierto en el caso de la religión: se detiene ante las experiencias inmediatas de la existencia y la acción del universo; ante las intuiciones y sentimientos individuales; cada una de ellas es un trabajo autónomo, sin conexiones con los demás ni dependiente de ellos; no sabe nada sobre procedencia y conexión porque entre todas las cosas que la religión puede encontrar esto es a lo que su naturaleza más se opone. No sólo un hecho o acto individual que se podría llamar original o primero sino todo en la religión es inmediato y verdadero por sí mismo.

Schleiermacher se transformó así en la cabeza de Aquino: Dios se encuentra, no en el intelecto activo, sino en las intuiciones sensoriales puras de una mente pasiva. Sin embargo, al postular el infinito en intuiciones finitas, Schleiermacher en realidad estaba participando él

mismo en alguna intelección activa porque el acto de postular x en y es, en sí mismo, un acto del intelecto.

Schleiermacher se diferenció también de Herder en su fuerte insistencia en que la experiencia religiosa tenía que ser totalmente pasiva. Herder había adoptado una posición más moderada al afirmar que había que acercarse a la naturaleza y a la Biblia con una actitud de humildad infantil pero que se debían aportar todos los elementos de una mente activa, agradecida de tener la comprensión del mensaje de Dios tanto verbal como intuitivamente. Schleiermacher, sin embargo, al menos en sus primeros escritos, sintió que la única manera de experimentar el infinito era poner la mente en un estado de apertura, receptivo, pre-verbal, sin juicio previo.

La esencia de la religión no es ni pensar ni actuar sino intuir y sentir. Desea intuir el universo, desea con devoción oír las manifestaciones y acciones propias del universo; en pasividad infantil, anhela ser comprendida y colmada por las influencias inmediatas del universo.

Ni Herder ni Schleiermacher formularon una teoría de la ética. Ambos sintieron que las motivaciones éticas surgirían libre y espontáneamente a partir de la experiencia de conectividad y totalidad por lo que no veían la necesidad de decirle a otros cómo traducir esa experiencia en acción social. Esa tarea, sin embargo, fue llevada a cabo por su contemporáneo, el poeta y filósofo Friedrich Schiller (1759-1805), quien argumentó que había dos obstáculos importantes para la conectividad en la sociedad humana: el colonialismo y el sistema de trabajo asalariado. Así, estableció un vínculo entre el deseo de conexión y la necesidad teórica de una reforma estructural social que haría de la aspiración a la conexión una realidad concreta. Este vínculo llegó a tener un mayor impacto en el pensamiento romántico y post romántico y en la acción social en el siglo XIX y más allá.

Existen dos inconsistencias importantes en el pensamiento de Herder y Schleiermacher. La primera es que, a pesar de que abogaron por el relativismo cultural de todo el pensamiento, nunca discutieron si sus propios pensamientos sobre el relativismo cultural eran culturalmente relativos. Al parecer pensaron que no, lo que significa que colocaron su pensamiento por encima de las condiciones de todo el pensamiento humano. Esto podría tener implicaciones arrogantes, lo que se hizo claro en el pensamiento de los

románticos posteriores y los trascendentalistas. Sin embargo, en Herder y Schleiermacher este era un problema menor ya que aportaron un fuerte sentido de humildad y receptividad en sus estudios de otras culturas. Tampoco consideraron el papel crítico, negativo, del análisis como la máxima expresión de la inteligencia. En su lugar, Herder en particular declaró que el papel del intelecto sensible era estar agradecido por lo que es bueno en otras culturas, por su habilidad particular en describir aquello que la propia cultura no puede hacer tan bien o sabiamente. Además, dijo, que hay que tener en cuenta que, al operar en una cultura diferente, nunca se puede apreciar completamente la interioridad de lo que es o era ser una fuerza orgánica dentro de las fuerzas orgánicas de otra cultura en otro lugar y tiempo. Schleiermacher apoyó estos sentimientos en sus últimos años cuando intentó desarrollar una ciencia de la hermenéutica, normas para la comprensión de textos antiguos en general y en particular para aproximarse lo más cerca posible a la inspiración original del autor.

La segunda gran contradicción en su pensamiento es que tanto Herder como Schleiermacher, para liberar a la religión de los grilletes del pensamiento racionalista, se centraron tanto en afirmar el relativismo cultural de todo el pensamiento que no se dieron cuenta de que también estaban proporcionando argumentos para rechazar la Biblia como algo que tenía autoridad absoluta a través del tiempo. A sus ojos, todas las religiones tienen algo bueno, pero el cristianismo tiene algo mejor. Sin embargo, sus teorías básicas no aportaron bases sólidas para establecer porqué esto debería ser así. En defensa de la eventualidad de la inspiración divina en la Biblia, abrieron la posibilidad de que otros textos pudieran ser divinamente inspirados también; en defensa de la evolución de Dios en la Biblia, abrieron la posibilidad de que el plan de Dios podría seguir evolucionando en otras culturas que están más allá del espectro de la Biblia.

Las generaciones posteriores tomaron ventaja de estas brechas. Los románticos por ejemplo, tendían a referirse a la religión como una facultad de la mente, una sensibilidad interior cuyo progreso trazaron con avidez pero rara vez la ligaron específicamente al cristianismo o a cualquier otro texto establecido o institución.

Esta tendencia se vio reforzada por el trabajo de un erudito bíblico que aplicó las ideas de Herder sobre el relativismo cultural al estudio de los evangelios. En 1835 Friedrich Strauss publicó su libro, *La Vida de Jesús Críticamente Examinada* e inmediatamente tomó a Europa y a los Estados Unidos por sorpresa. Los practicantes de la Crítica Superior, en la

medida en que trataron de desacreditar los evangelios, se habían centrado principalmente en someter a juicio los relatos acerca de los milagros de Jesús. Strauss llevó el proceso mucho más allá indagando la psicología de los autores de los textos. A partir de una de las agudezas de Herder, quien había dicho que era natural el entusiasmo de los apóstoles en mostrar que la vida de Jesús cumplía las profecías del antiguo testamento aunque eso no comprometía la verdad de su mensaje, Strauss llevó esta idea perspicaz a un punto al que Herder no quiso llegar. Con meticulosa erudición demostró que los hechos relatados en los evangelios eran obviamente imprecisos debido al afán de demostrar que Jesús era el Mesías prometido. Por lo tanto su veracidad como documentos históricos estaba seriamente comprometida y tenían que ser leídos simplemente como mitos. Strauss mismo era cristiano e incluso encontró inspiración en los evangelios pero esa inspiración era más bien de tipo intuitivo. La Biblia, a sus ojos, era un documento puramente poético y profético. Los Románticos, en la medida en que todavía encontraban inspiración en la Biblia, estaban de acuerdo.

Estas son las fuentes inmediatas de las que los trascendentalistas derivaron sus ideas sobre la Biblia y la religión en general. Hay una tendencia entre las personas de los Estados Unidos a considerar a los trascendentalistas como la primera quintaesencia de sus pensadores: los primeros que habían proclamado la independencia intelectual de Europa. Existe también una tendencia paralela entre los budistas de ese país, fomentada por el libro *Como Llegaron los Cisnes al Lago*, de Rick Field, en ver a los trascendentalistas como las primeras personas de los Estados Unidos influenciadas por el pensamiento budista. Pero resulta que, antes de que los trascendentalistas aprendieran sobre el budismo y el hinduismo, que tendían a confundir, habían leído a Kant y a los románticos alemanes y ya habían desarrollado los principios básicos de su pensamiento. De hecho, muchos de sus contemporáneos vieron su pensamiento no como de los Estados Unidos, sino como un trasplante alemán no natural en su suelo. Que estos contemporáneos tenían razón es especialmente claro en los escritos de Emerson, quien no siendo el más representativo de los trascendentalistas fue fácilmente el más famoso.

Al formular lo que él llamó su “doctrina de la perpetua revelación,” Emerson erigió muchas de sus ideas centrales directamente a partir de Herder y Schleiermacher: El universo está compuesto por fuerzas que son expresiones orgánicas de una fuerza general presente en todas las cosas. Esta fuerza es deliberada y progresiva, es decir, el cambio no es siempre para

el bien pero como principio general es necesario para favorecer el desarrollo siempre constante del propósito de la fuerza global que Emerson llamó la Supra-alma.

La meta de la vida es encontrar la unidad con esa fuerza e impulsar su progreso. Esta fuerza puede, hasta cierto punto, encontrarse en textos religiosos que proporcionan un vislumbre de segunda mano de las intuiciones de otras personas; debido a que estos textos están expresados en el lenguaje de otros tiempos y lugares, tienen que ser leídos de forma creativa con el fin de llegar a su mensaje más profundo. Así, Emerson sostiene:

El idealismo de Jesús...es una cruda afirmación del hecho de que toda la naturaleza es el rápido eflujo de la bondad ejecutándose y organizándose a si misma.

Sin embargo, la Supra-alma se puede encontrar mejor a través de la intuición siendo los medios más directos para desarrollar esta intuición la introspección y el contacto con la naturaleza. Emerson se puso del lado de Schleiermacher al sostener que la mejor manera de intuir la Supra-alma era abriendo la mente a la naturaleza en un estado pre-verbal, sin juicio previo, puramente receptivo.

De pie sobre el suelo desnudo, mi cabeza bañada por la brisa agradable y elevado en el espacio infinito, todo egoísmo ruin desaparece. Me convierto en un globo ocular transparente; no soy nada; veo todo; las corrientes del Ser Universal circulan a través de mí y yo soy parte o partícula de Dios.

Donde Emerson se apartó más claramente de Herder y Schleiermacher fue en su creencia de que la búsqueda de la unidad con la Supra-alma significa que la propia alma es la Supra-alma. La unidad orgánica de las fuerzas universales significa identidad orgánica:

La persona más sencilla que en su integridad adora a Dios, se convierte en Dios; con todo, por los siglos de los siglos, el influjo de este superior y universal ser es nuevo e inescrutable... tu corazón es el corazón de todo; no hay una válvula, no hay una pared, no hay una intersección en cualquier lugar en la naturaleza sino la única sangre que fluye ininterrumpidamente en circulación sin fin a través de todos los hombres como el agua del planeta es toda un solo mar y vista verdaderamente, su corriente es una sola.

Así, el trabajo creativo del alma es idéntico al de la Supra-alma y se puede confiar incondicionalmente en sus intuiciones. Esto es cierto incluso cuando esas intuiciones entran en conflicto con la Biblia porque las expresiones de la Supra-alma que se encuentran en la Biblia eran apropiadas para un tiempo y cultura más primitivos y no para nuestra posición

más avanzada en la historia. En lugar de auto-sumergirse en las lenguas y culturas del pasado para acercarse más a los autores humanos de la Biblia, es mejor centrarse en el propio sentido intuitivo de las propias necesidades del presente y confiar absolutamente en ese sentido para determinar si la Biblia tiene relación con esas necesidades.

Debido a que el alma es progresiva, nunca se repite completamente a sí misma sino que en cada acto intenta la producción de un todo nuevo y más justo. ¿Qué es esa limitación y selección que observamos en toda actividad espiritual si no el impulso creativo en sí mismo? No debemos temer que podamos perder algo por el progreso del alma. Se puede confiar en el alma hasta el final.

En el libro que he leído, el buen pensamiento vuelve a mí como toda verdad lo hará, la imagen de la totalidad del alma. Para el mal pensamiento que encuentro en él, el alma misma se convierte en una espada que discierne y separa y lo lanza a la basura.

A los santos y semidioses a quienes adora la historia nos vemos obligados a aceptar con un grado de tolerancia. Aunque en nuestras horas de soledad extraemos una nueva fuerza proveniente de su recuerdo, aun así, presionados en nuestra atención, como lo están ellos por lo inconsciente y lo habitual, se fatigan e invaden. El alma se ofrece, sola, original y pura, a los solitarios, originales y puros, quienes en esa condición, con regocijo la habitan, conducen y hablan a través de ella.

Emerson habló con fuerza sobre los peligros de seguir textos antiguos pues sofocan el impulso creativo del alma en el presente.

El ingenio es siempre el enemigo adecuado del ingenio por un exceso de influencia.

Cuando hemos roto nuestro dios de la tradición y renunciado a nuestro dios de la retórica, entonces Dios puede incendiar el corazón con su presencia.

Las relaciones del alma con el espíritu divino son tan puras que es profano tratar de interponer ayudas..., Si, por tanto, un hombre dice saber y hablar de Dios y te lleva hacia atrás a la fraseología de alguna nación antigua decadente en otro país, en otro mundo, no le creas. ¿Es la bellota mejor que el roble que es su plenitud y realización? ¿Es mejor el padre que el niño en quien ha puesto su ser maduro? ¿De dónde, entonces, este culto al pasado? Los siglos son conspiradores contra la cordura y la autoridad del alma.

Esto debe ser suficientemente claro. Sin embargo, hay que ver a los fuertes intelectos que todavía no se atreven a escuchar al mismo Dios, a menos de que él hable la fraseología de no sé qué David o Jeremías o Pablo. No siempre estableceremos un precio tan alto a algunos textos sobre unas pocas vidas. Somos como niños que

repite de memoria las oraciones de abuelas y tutores... Cuando tengamos nueva percepción, descargaremos con alegría la memoria de los tesoros acaparados como trastos viejos.

Emerson también rechazó el argumento de que la verdad de la Biblia es probada por los milagros que relata porque a sus ojos no había nada más milagroso que el momento presente.

La marca invariable de la sabiduría es ver lo milagroso en lo común.

Emerson, como la Crítica Superior, trató la Biblia, no como El Libro sino simplemente como un libro entre muchos y a sus ojos el uso adecuado de los libros es para momentos en que el alma pierde su contacto con la Supra-alma. Incluso entonces, sin embargo, uno debe leerlos no para obtener información específica acerca de la historia sino por un sentido más poético de inspiración. El objetivo no es descubrir lo que los textos significan sino usarlos como leña para encender el propio impulso creativo.

Los libros son para los momentos ociosos de los académicos. Cuando se puede leer directamente a Dios la hora es demasiado valiosa como para ser desperdiciada en las transcripciones de lo dicho por otros hombres. No obstante, cuando los intervalos de oscuridad vienen, como deben venir, cuando el sol se ha escondido y las estrellas retiran su fulgor, reparamos en las llamas que fueron encendidas por su rayo para guiar nuestros pasos nuevamente hacia el Este, donde se encuentra la aurora...

[Uno] debe alcanzar y mantener esa visión sublime donde la poesía y anales son iguales.

El Jardín del Edén, el sol inmóvil sobre Gabaón, es poesía a partir de entonces en todas las naciones. A quién le importa lo que fue el hecho, cuando hemos hecho de él una constelación para que cuelgue en el cielo como un signo inmortal.

Tal vez la característica más distintiva del pensamiento de Emerson es el principio de que nadie está en condiciones de juzgar la validez de la inspiración que profesa otra persona. Así, la ley eterna es puramente subjetiva. Cuando a Emerson se le reprochó que "los impulsos pueden venir desde abajo no desde arriba," él respondió calmadamente: "No me parece que sea de este modo pero si soy el hijo del Diablo, entonces viviré al lado del Diablo." La propia naturaleza interior era un derecho que nadie más podía juzgar. No debería ser ninguna

sorpresa, entonces, que los críticos de Emerson fuera del redil trascendentalista se centraran en su arrogancia como su rasgo más inquietante.

Incluso sus compañeros trascendentalistas estaban preocupados por lo que uno de ellos, Elizabeth Peabody, denominó el egotismo de su pensamiento. Todo sentimiento religioso en sus escritos gira en torno al yo y niega la necesidad de auto-sacrificarse al servicio de los demás. Una vez, cuando se le reclamó que debía hacer más para ayudar a los pobres respondió: "¿Son *mis* pobres?" Esta actitud fue la prueba a los ojos de sus compañeros trascendentalistas de que estaba demasiado centrado en el modo puramente poético de lectura de la Biblia y no lo suficientemente en el profético que obligaría al alma a mirar hacia afuera para promover la obra de Dios en el cuidado de los demás.

Sin embargo, a pesar de que en teoría criticaron a Emerson por ser exclusivamente poético en la interpretación de la Biblia, sus compañeros trascendentalistas en la práctica también basaron su interpretación profética en una lectura poética y progresiva de la Biblia, no dirigida a desentrañar su mensaje original sino un nuevo mensaje apropiado para las necesidades modernas.

Esto es especialmente claro en la apropiación por parte de los trascendentalistas de las ideas socialistas de los franceses cristianos y en particular de las ideas de Pierre Leroux, quien inventó el término "socialismo" en 1833. Crítico de la cultura del hiper-individualismo que él vio como la destrucción de la posibilidad de la armonía social, Leroux abogó por la necesidad de dejar las divisiones sociales artificiales generadas por la división del trabajo, el trabajo asalariado, la explotación capitalista, los signos externos de status, etc., y construir un nuevo sistema social que permitiera a todos los miembros de la sociedad honrar sus conexiones con la humanidad en su conjunto. Leroux afirmó que esta era la lectura correcta de Cristo compartiendo su sangre y su cuerpo en la Última Cena, este fue el mensaje que Jesús destinó para nuestro tiempo y que todos los verdaderos cristianos estaban obligados a seguir. (De esta percepción de la conexión entre socialismo y la práctica de la Comunión es de donde las comunas y el comunismo toman sus nombres.) Para cualquiera que esté familiarizado con la historia del Romanticismo, sin embargo, es fácil ver que Leroux obtuvo su inspiración original de Schiller y estaba usando la Biblia más como una justificación que como una fuente para sus ideas.

Entre los trascendentalistas, Orestes Brownson fue el primero en ser persuadido por la lectura de la Biblia de Leroux tomando a pecho el mensaje profético de Leroux de vivir lo que él llamó una "vida de comunión". De los trascendentalistas, Brownson fue el más influyente en impulsar a otros a participar en el trabajo social que no termina con la mera caridad sino que trató de reestructurar la sociedad como un todo. Su obra fue a favor de los pobres de la clase trabajadora pero otros trascendentalistas trabajaron por las reformas en otras áreas: Margaret Fuller en la reforma de la cárcel y el hospital mental; Elizabeth Peabody en la reforma educativa; Theodore Parker en la abolición de la esclavitud. Parker en realidad ayudó a financiar la redada de John Brown en Harpers Ferry y escapó de prisión únicamente debido a las formidables habilidades de sus abogados. En todos los casos, los trascendentalistas más activos socialmente basaron su trabajo social en la idea de que el alma humana es básicamente buena y si se le permite crecer en una sociedad sana donde pueda realizar sus interconexiones con las almas de sus semejantes su bondad florecerá.

Emerson también se pronunció sobre los males de la esclavitud pero por lo demás su corazón era impasible ante una lectura profética de la Biblia. Esto provocó una ruptura y enfrentamiento dentro del campo trascendentalista. Cuando otros trascendentalistas declararon que los pecados públicos de una sociedad corrupta hacen imposible una vida privada de moralidad, replicó que a menos que el cambio partiera primero desde el interior, incluso la estructura social ideal se corrompería por la falta de contacto interior con Dios. Cuando dijeron que uno no puede ser un verdadero cristiano sin trabajar por la reforma social, Emerson dijo que eso estaba bien y bueno para ellos pero que la lectura profética que hicieran de la Biblia no tenía por qué dictar obligaciones morales para los demás.

Aunque la adhesión de Emerson a la individualidad extrema fue atípica entre los trascendentalistas sus puntos de vista llegaron a tener gran influencia en la cultura de los Estados Unidos en general. Un orador popular en su tiempo, estaba entre los primeros de los muchos escritores del siglo XIX que hacían giras dictando conferencias por todo el país, sobrevivió a la mayoría de sus compañeros trascendentalistas sin dejar de dar conferencias después de la Guerra Civil y al inicio de la Era Industrial. Su enseñanza de que los grilletes de los precedentes del pasado debían ser rotos y de que cada persona tenía derecho a su propio yo, encontró la audiencia agradecida, para bien o para mal, de todos los individualistas de la época, que van desde los barones ladrones hasta John Muir.

A pesar de la desavenencia entre las formas puramente poéticas y poético-proféticas en que los trascendentalistas leen la Biblia, legaron una actitud que, en el liberalismo Cristiano, la reforma Judía y los círculos de la Nueva Era, ha persistido hasta el presente. Para ellos, la Biblia debía ser leída de forma intuitiva y creativa. Debido a que era un texto culturalmente condicionado por el pasado, uno tenía que involucrarse en un acto de imaginación para intuir cómo podría ser aplicada a las necesidades modernas. Para intuir este mensaje debería leerse no como podría hacerlo un erudito, tratando de volver a la intención original de los autores, sino como un poeta podría leer a otro poeta o un profeta a otro profeta: como fuente de inspiración para la creación de la poesía y el sentido profético de obligación moral a través de la cual se anticipa la voluntad del espíritu vital del universo en consonancia con lo que se intuye que será su voluntad. Esta intuición se produce mejor fuera de la Biblia: al disolver nuestro pequeño sentido del yo y poner la mente en un estado abierto, receptivo, pre-verbal en que la voluntad Divina puede entrar garantizando inspiración para la acción moral y un sentido absolutamente confiable del bien y del mal. De esta manera, los trascendentalistas le quitaron a la Biblia la absoluta autoridad y se la dieron a las intuiciones de la mente, su versión de la luz divina interior de Agustín.

Con este panorama general, Emerson añadió una nota de advertencia, citando dos razones por las cuales los peligros de la lectura de la Biblia como un texto con autoridad eran tan grandes como, si no superiores, a los beneficios. En primer lugar, el lector siempre tenía que tener cuidado de no sofocar sus propias intuiciones directas provenientes de la Supra-alma por las expresiones de segunda mano contenidas en textos antiguos. En segundo lugar, debido a que la Supra-alma está en constante evolución en sus propósitos, el mensaje de la Biblia, siendo idóneo para las personas en las primeras etapas infantiles de la historia, tal vez ya no sea apropiado para nuestra época más avanzada y madura. Así, además de la posición general trascendentalista de que la Biblia debe ser leída de manera creativa e intuitiva, Emerson agregó que debía ser leída desde una posición de superioridad personal y cultural.

Como ya hemos señalado, esta visión de cómo leer la Biblia se basa en un número de meta-supuestos culturales acerca de la psicología humana y la naturaleza del universo. Estos supuestos se pueden resumir bajo el principio de vitalismo monista que los trascendentalistas heredaron de Herder, modificados por Schleiermacher: la mente humana es una fuerza creativa y activa que obtiene parte de su conocimiento de los sentidos y parte de su propia necesidad interior de darle sentido al universo como un todo. Esta fuerza activa, sin embargo,

no es en modo alguno independiente de las fuerzas del universo; todas ellas se rigen por una única fuerza organizadora con un propósito para el curso de la historia humana, un propósito que es supremamente bueno, verdadero y bello pero en constante evolución en la expresión de sus objetivos. La mente sufre cuando se asume a sí misma como separada de esta fuerza, así como una parte de un todo orgánico sufre cuando se separa de la totalidad y encuentra su verdadero significado y propósito al detectar su unidad con esta fuerza por lo que sus propias actividades espontáneas y creativas se convierten en una expresión del propósito evolutivo del conjunto. Debido a que las acciones de la fuerza primordial están más inmediatamente a disposición de la mente en las intuiciones crudas de los sentidos, esta unidad se puede percibir mucho mejor poniendo la mente en un estado pre-verbal, donde puede estar completamente abierta y receptiva a los estímulos sensoriales. Debido a que la voluntad de ese espíritu y su propósito están en constante evolución la intuición de cada persona puede revelar aspectos nuevos e inesperados de esa voluntad que son los apropiados para esa persona. Así, la libertad individual consiste en ser fiel, no a los deberes impuestos por principios universales, sino por los dictados de la propia intuición, dictados que otras personas no están en condiciones de juzgar.

Aunque la posición trascendentalista consideró que la Biblia debe leerse con base en una visión monista del universo supone una teoría de dos niveles de la psicología del idioma. En el nivel inferior se encuentra el idioma de los textos espirituales que es fundamentalmente expresivo y está limitado culturalmente. Cuando la experiencia de la unidad interior se convierte en palabras esas palabras expresan un estado de ánimo o sentimiento: un sentido de cómo se siente la unidad, de cómo el universo surge de esa perspectiva. Independientemente de la validez del sentimiento original, las palabras derivadas de éste están limitadas por la cultura y las facultades verbales del individuo. Esta es la razón por la que se leen mucho mejor como poesía con un sentido que fluye en vez de un significado fijo y es también la razón por la que la inspiración que proviene de la Biblia es secundaria a la inspiración que proviene de la contemplación receptiva de la naturaleza.

Sin embargo, en el segundo nivel, superior, está el lenguaje que establece los principios de cómo funciona la mente. Este lenguaje, en lugar de ser expresivo, es descriptivo y explicativo. Sus verdades no están limitadas por la cultura y por lo tanto son válidas para todos los tiempos y lugares. Establecen reglas universales sobre cómo se componen los textos espirituales y sobre cómo han de ser leídos y por lo tanto deben ser más importantes que las

verdades expresadas en esos textos. Dondequiera que las verdades expresivas y ligadas a la cultura de los textos entren en conflicto con estos principios descriptivos y explicativos, las verdades de los textos deben cederles el paso.

Algunos historiadores han afirmado que los románticos y los trascendentalistas difieren de sus antecesores de la Ilustración en que rechazaron el principio de las verdades universales válidas para todos los tiempos, sin embargo esto no fue así. Ambos grupos aprendieron de la Ilustración que una posición intelectualmente respetable tiene que ser explicada en términos de principios universales. En lo que se diferenciaban era en que sus principios, en lugar de tratar con el razonamiento abstracto, fueron principalmente psicológicos, tratando más con los procesos de la mente que con la lógica o contenido de sus pensamientos. Diferentes personas encontrarán diferentes razones convincentes o experimentarán la unidad interior en diferentes formas, esto es una cuestión de condicionamiento cultural y temperamento personal, pero los procesos de condicionamiento y temperamento y el por qué dan lugar a diferencias individuales se pueden explicar en términos universales. Por ello, estas verdades psicológicas son meta-culturales y tienen prioridad sobre cualquier otra forma de expresión.

Esta distinción en los niveles del lenguaje y niveles de autoridad, puede ser vista como una reacción a la cuestión de la autoridad de la Biblia. La Biblia presenta la autoridad de Dios como absoluta y arbitraria. Su palabra no siempre es coherente, lo que significa que no puede ser probada en el tiempo a pesar de que se afirma que Sus diferentes mensajes provienen de la misma fuente. Al mismo tiempo, Su palabra es a menudo expresada en imágenes poéticas, más expresivas en sentimientos que en principios abstractos, prestándose a una amplia variedad de interpretaciones que, a lo largo de la historia, han demostrado ser aún más contradictorias que lo que se puede encontrar en la misma Biblia. En contraste con esto, los románticos y los trascendentalistas vieron los principios psicológicos como descripciones claramente enunciadas consistentes en el tiempo, a pesar de que, estrictamente hablando, no podían ser probadas a través de la observación. Su universalidad es lo que les da autoridad absoluta por encima y más allá de la Biblia o de cualquier otro texto religioso.

Emerson fue uno de los primeros en los Estados Unidos en elogiar las enseñanzas budistas e hinduistas, que tendía a confundir, sometiéndolas al mismo tiempo a la misma “espada discerniente” de las verdades meta-culturales que había llevado a la Biblia. Sus

interpretaciones de estas religiones tendían a privilegiar las enseñanzas que se conformaban con el monismo subyacente y el vitalismo de su pensamiento, mientras que rechazaba a todas las que no lo hacían. Este enfoque ejerció una gran influencia en la acogida que tuvieron las religiones orientales en el siglo diecinueve en los Estados Unidos, no sólo en la cultura popular, sino también en el sector académico. La mayoría de los escritores e intelectuales que simpatizaban con el Oriente adoptaron los principios psicológicos de los románticos y trascendentalistas al presentar lo que era de valor universal en las religiones orientales, una tendencia que alcanzó su punto culminante en la obra de William James. Debido a la influencia de James muchos de estos principios encontraron su camino, en última instancia, en la psicología humanista, donde han asumido la posición de verdades científicas comprobadas.

Como resultado, la visión romántica-trascendentalista se ha convertido en un paradigma establecido en la cultura occidental para ver el estado relativo de la psicología y los textos religiosos y no debería ser una sorpresa que, de los diversos paradigmas disponibles en la actualidad en Occidente para comprender la autoridad de la Biblia, este sea el paradigma con mayor atractivo para personas que buscan inspiración espiritual fuera de la tradición Judeo-Cristiana, porque los libera de tener que darle a la Biblia su lealtad suprema y total.

Esto puede verse claramente en la forma en que muchos occidentales se acercan al Canon Pali: desde una posición de superioridad y en términos de la psicología humanista. Esta tendencia no sólo caracteriza a los occidentales nuevos en el budismo, sino también a aquellos que se identifican como operando dentro de la tradición budista. En general, hay por lo menos ocho formas específicas en las que los principios romántico-trascendentalistas hacen parte de las afirmaciones de los budistas occidentales sobre la lectura del Canon Pali.

A continuación presentaré esos principios, tal como se han aplicado al Canon, con citas tanto de maestros laicos como monásticos. No he nombrado a los maestros porque me quiero centrar, no en los individuos, sino en lo que los historiadores llaman un síndrome cultural, en el que tanto los maestros y su público comparten responsabilidad por influirse mutuamente: los maestros por la forma en que tratan de explicar y persuadir; el público, por lo que está dispuesto a aceptar o rechazar. Algunos de los maestros citados aquí abrazan las ideas románticas-trascendentalistas mucho más que otros pero la tendencia está presente, al menos en cierta medida, en todos ellos.

1. El primer principio es que el Canon, como todos los textos espirituales, asume la interconexión, la experiencia de la unidad interior y exterior, como su tema básico. Al alcanzar esta unidad se abandona la identidad del pequeño yo y se adopta el universo en general como la nueva identidad.

El objetivo [de la práctica del Dhamma] es la integración, a través del amor y la aceptación, la apertura y la receptividad, dando lugar a una totalidad unificada de la experiencia sin los límites artificiales de la individualidad separada.

La meta de la vida espiritual es abrirse a la realidad que existe más allá de nuestro pequeño sentido del yo. A través de la puerta de la unidad despertamos al océano dentro de nosotros, llegando a conocer de otra manera que los mares que nadamos no están separados de todo lo viviente. Cuando nuestra identidad se expande para incluir todo, nos encontramos en paz con la danza del mundo. Todo es nuestro y nuestro corazón está lleno y vacío, suficientemente grande como para abarcarlo todo.

2. La contribución principal del Canon a la espiritualidad humana es su visión de cómo la interconexión puede ser cultivada a través de una formación sistemática de la atención plena¹, definida como un proceso abierto, receptivo, pre-verbal de la conciencia. Esto proporciona una técnica práctica para el fomento de la clase de conciencia religiosa transparente que Emerson ensalzó. Un maestro, de hecho, describe la atención plena como “la conciencia sagrada”.

La atención plena es la presencia de la mente, gran esmero o conciencia. Sin embargo, el tipo de conciencia involucrada en la atención plena difiere profundamente de la clase de atención en el trabajo en nuestro modo habitual de conciencia ... La mente se mantiene deliberadamente en el plano de atención básica, una observación desapegada de lo que ocurre en nuestro interior y en derredor en el momento presente. En la práctica de la correcta atención plena la mente se entrena para permanecer en el presente, abierta, tranquila y alerta, contemplando el evento presente. Todos los juicios y las interpretaciones deben detenerse o si se producen, únicamente hay que darse cuenta de ello y abandonar lo que sea. La tarea es simplemente advertir cualquier cosa que surja tal y como ocurre surcando los cambios de los eventos en la forma en que un surfista navega sobre las olas del mar.

¹ “Atención plena” es nuestra traducción de la palabra inglesa “mindfulness”

3. Sin embargo, el Canon no habla con autoridad definitiva sobre la forma como se debería utilizar este estado receptivo o cómo se debería vivir la vida. Esto es porque la naturaleza de la inspiración espiritual es puramente individual y misteriosa. Donde los trascendentalistas hablaron de seguir el alma, los budistas occidentales hablan de seguir el corazón. Como un maestro, quien sugirió que seguir el propio corazón podría significar tomar el camino de las drogas sicotrópicas, dijo:

Nadie puede definir con exactitud cuál debe ser el camino de cada uno de nosotros.

[T]odas las enseñanzas de libros, mapas y creencias tienen poco que ver con la sabiduría o la compasión. En el mejor de los casos son una señal, un dedo que señala la luna o los restos de un diálogo de un momento en que alguien recibió un poco de alimento espiritual verdadero.... Tenemos que descubrir dentro de nosotros mismos nuestro propio camino para llegar a ser conscientes, para vivir una vida espiritual.

La religión y la filosofía tienen su valor pero al final lo único que podemos hacer es abrirnos al misterio.

4. La autoridad del Canon también está limitada por las circunstancias culturales en que fue compuesto. Varios maestros, por ejemplo, han recomendado abandonar las enseñanzas del Canon sobre *kamma* sencillamente porque provienen de los presupuestos culturales de los tiempos del Buda:

Incluso los individuos más creativos y transformadores del mundo no pueden estar de pie sobre sus propios hombros. Ellos también siguen dependiendo de su contexto cultural, ya sea intelectual o espiritual, que es precisamente lo que el énfasis del budismo sobre la impermanencia y la interdependencia causal implican. El Buda también expresó su visión nueva y liberadora de la única manera que podía, utilizando las categorías religiosas que su cultura podía entender. Inevitablemente, entonces, su forma de expresar el Dharma era una mezcla de lo verdaderamente nuevo... y el pensamiento religioso convencional de su época. Aunque lo nuevo trasciende lo convencional... lo nuevo no puede escapar inmediata y completamente de la sabiduría convencional a la que supera.

5. Otra razón para restringir la autoridad del Canon es que sus enseñanzas pueden hacer daño a la psique sensible. Así como Emerson advirtió en contra de permitir que la Biblia sofoque la creatividad del alma, los budistas occidentales advierten que el discurso del

Canon sobre la eliminación de la codicia, el odio y la ilusión, ignora de una manera malsana, las realidades de la dimensión humana.

Si se adentra en la filosofía india de la antigüedad, encontramos un gran énfasis en la perfección como lo absoluto, como el ideal. [Sin embargo] ¿Es ese arquetipo, es ese ideal, lo que realmente experimentamos?

Las imágenes que nos han sido enseñadas acerca de la perfección pueden ser destructivas para nosotros. En lugar de aferrarnos a una visión exagerada, sobrehumana de perfección, aprendemos a dar cabida a la bondad.

6. Debido a que el lenguaje del Canon es arquetípico, debe leerse, no como descriptivo, sino como expresivo y poético. Esa expresión se absorbe mejor intuitivamente.

No es una cuestión de tratar de entender todo sino más bien tomamos esas frases y las masticamos, las saboreamos, las digerimos y dejamos que nos den energía en virtud de su propia naturaleza.

[I]ncluso estos mapas ostensiblemente literales se pueden leer mejor como si fueran una especie de poema, rico en posibles significados.

7. Leer el Canon como poesía puede ofrecer nuevos significados no pretendidos por los compiladores, sino que son simplemente avances de un proceso que trabaja a lo largo de la historia budista. Algunos pensadores han explicado este proceso como una forma de vitalismo, identificando el budismo o el Dharma como la fuerza vital. A veces, el vitalismo es explícito, como cuando un pensador define el budismo como “una fuerza viva inexpresable”. En otras ocasiones, no está menos presente por estar implícito:

La gran fortaleza del budismo a lo largo de su historia es que ha logrado reinventarse a sí mismo muchas veces de acuerdo con las necesidades de su nueva cultura huésped. Lo que está ocurriendo hoy en día en occidente no es diferente.

En cada período histórico, el Dharma encuentra nuevos medios para desplegar su potencial a través de modalidades precisamente vinculadas a las condiciones distintivas de ese período. Nuestra propia época proporciona el escenario apropiado para que la verdad trascendente del Dharma se esparza en el mundo y se ocupe del sufrimiento humano en múltiples niveles, no en la mera contemplación, sino de manera efectiva en la acción que garantiza su alivio.

8. Como muestra esta última cita, algunos pensadores recomendaron la lectura del Canon no sólo poéticamente sino también proféticamente como una fuente de imperativos

morales para la acción social en nuestros tiempos. Debido a que el Canon no dice mucho sobre el tema de la acción social se requiere un enfoque creativo hacia el texto.

Podemos desarraigar los actuales temas, textos y arquetipos budistas relevantes y aclararlos como enseñanzas budistas fundamentales para el trabajo basado en el cambio social.

De los diversos temas que se encuentran en el Canon Pali, el co-origen dependiente, interpretado como interconexión, se cita más comúnmente como una fuente de obligación social, asemejándose a la manera como los trascendentalistas vieron la interconexión: como la fuente de todo sentimiento moral.

Muchos pensadores han aclamado esta lectura profética del Canon como un nuevo giro de la rueda del Dhamma, en la que el Dhamma crece mediante la absorción de los avances de la cultura occidental moderna. Muchas son las lecciones, dicen, que el Dhamma tiene que aprender de Occidente, entre ellas: la democracia, la igualdad, la no-violencia de Gandhi, la psicología humanista, el eco-feminismo, la economía sostenible, la teoría de los sistemas, la ecología profunda, la ciencia del nuevo paradigma y los ejemplos de cristianos y judíos sobre la acción social religiosa. Se nos asegura que estos desarrollos son positivos porque se puede confiar hasta el final en las fuerzas, tanto internas como externas, más profundas de la realidad.

Debemos estar abiertos a una variedad de respuestas hacia el cambio social que no provienen de una determinada "autoridad", sino que se basan en la creatividad radical que surge cuando los conceptos desaparecen.

Hay una unidad subyacente a todas las cosas y un corazón sabio sabe esto así como sabe el inhalar y exhalar de la respiración. Todas ellas son parte de un todo sagrado en el que existimos y en el sentido más profundo son completamente confiables. No tenemos que temer a las energías de este mundo o cualquier otro.

A menudo, la confiabilidad de la mente se justifica con una enseñanza extraída del Mahayana: el principio de la naturaleza de buda presente en todo. Este principio no tiene ninguna base en el Canon Pali, por lo que su adopción en el Theravada occidental se atribuye con frecuencia a la popularidad del budismo Mahayana en su totalidad en Occidente. Sólo en raras ocasiones se hace la pregunta: ¿Por qué los occidentales encuentran atractivo el Mahayana? ¿Es porque el Mahayana enseña doctrinas que ya estamos predispuestos a aceptar? Probablemente sí, sobre todo si tenemos en cuenta que, si bien el principio de la

naturaleza de buda se interpreta de muchas maneras dentro del Mahayana mismo, aquí en Occidente es principalmente entendido en la forma más cercana a la idea de la bondad innata trascendentalista.

La compasión es nuestra naturaleza más profunda. Surge de nuestra interconexión con todas las cosas.

Estos ocho principios para interpretar el Canon Pali se presentan a menudo como verdades meta-culturales pero, como hemos visto, se desarrollaron en el contexto específico del compromiso occidental con la Biblia. En otras palabras, están históricamente condicionados. Cuando los comparamos con el propio Canon encontramos que contradicen directamente al Dhamma. Al mismo tiempo, cuando los maestros tratan de justificar esos principios sobre la base del Canon, nos encontramos con que están invariablemente malinterpretando el texto.

1. La idea de que la vida espiritual es una búsqueda de la unidad se basa en la suposición de que el universo es un todo orgánico y que el todo es esencialmente bueno. El Canon, sin embargo, siempre describe la meta de la vida espiritual como trascendencia: El mundo, que es sinónimo del Todo (SN 35:23), es un peligroso río sobre el que hay que atravesar hacia la seguridad de la otra orilla. El estado de unidad o no-dualidad es condicionado: (AN 10:29): todavía inmersos en el río, inseguros. Para llegar al nirvana no se regresa a la fuente de las cosas (MN 1), sino que se alcanza algo que nunca se ha alcanzado antes (AN 5:77): una dimensión más allá de todo espacio y tiempo. En la consecución de esta dimensión no se está creando una nueva identidad porque todas las identidades, incluso las infinitas (DN 15), en última instancia son un obstáculo para ese logro, de modo que tienen que ser abandonadas.

2. El Canon nunca define la atención plena como un estado abierto, receptivo, pre-verbal. De hecho, la definición estándar de la facultad de la atención plena es la capacidad de mantener cosas en la mente. Así, en la práctica de la atención correcta, se tiene en mente uno de los cuatro marcos de referencia: el cuerpo, las sensaciones, la mente y las cualidades mentales, recordando permanecer con estas cosas en y por sí mismas. Algunas de las analogías más vívidas para la práctica de la atención plena sugieren cualquier cosa menos un estado abierto, receptivo, carente de juicio.

“Así como cuando una persona cuya cabeza o turbante está en llamas desplegaría extraordinario deseo, esfuerzo, diligencia, empeño, fervor, atención plena y vigilancia para apagar el fuego en su turbante o cabeza, del mismo modo, el monje debería desplegar un deseo extraordinario... atención plena y vigilancia en el abandono de aquellas cualidades mentales perversas, insanas”. AN 10:51

“Supongan monjes, que una gran multitud de personas se agolpa diciendo: ‘¡La reina de belleza! ¡La reina de belleza!’ Y supongan que la reina de belleza es muy diestra en el canto y el baile por lo que una multitud aún mayor llega en tropel, diciendo: ‘¡La reina de belleza está cantando! ¡La reina de belleza está bailando!’ Entonces un hombre se presenta, deseando la vida y escapando de la muerte, deseando el placer y aborreciendo el dolor. Le dicen: ‘Mire, señor, debe tomar este recipiente lleno hasta el borde con aceite y llevarlo sobre su cabeza entre la multitud y la reina de belleza. Un hombre con una espada en alto lo seguirá justo detrás suyo y si usted derrama tan siquiera una gota de aceite, allí mismo le cortará la cabeza.’ Ahora, ¿qué les parece, monjes? ¿Será que el hombre se dará el lujo de distraerse, sin prestar atención a la taza de aceite?”

“No, Señor”.

“Les he dado esta parábola para transmitir un significado. El significado es este: El cuenco lleno hasta el borde con aceite representa la atención plena inmersa en el cuerpo”. SN 47:20

Hay una tendencia, incluso entre los académicos serios, por extractar del Canon los pasajes que presentan un panorama más amplio y receptivo de la atención plena. Pero esta tendencia, además de ignorar la definición básica de la atención plena, niega la unidad esencial entre los factores de la vía. Uno de estos eruditos, para presentar su caso, tuvo que definir la atención plena correcta y el esfuerzo correcto como dos formas de práctica mutuamente excluyentes. Esto sugiere que la tendencia a definir la atención plena como un estado abierto, receptivo, carente de juicio proviene de una fuente distinta al Canon. Es posible encontrar raíces asiáticas de esta tendencia en las escuelas de meditación que definen la atención plena como conciencia básica o simple observación. Sin embargo, la forma en que el occidente ha metamorfoseado estos conceptos en el sentido de aceptación y afirmación tiene menos que ver con la tradición asiática y más con nuestra tendencia cultural a exaltar una receptividad pre-verbal como fuente de verdadera inspiración espiritual.

3. El Canon establece claramente que sólo hay un camino a nibbana (DN 16). Tratar de encontrar el despertar en vías que se apartan del noble óctuple sendero es como tratar de extraer aceite de la grava u ordeñar una vaca exprimiendo su cuerno (MN 126). El conocimiento del Buda sobre la vía hacia el despertar es como la de un portero experto quien sabe que después de rodear las murallas de una ciudad sólo hay una forma de entrar en ella: a través de la puerta que él custodia (AN 10:95).

Uno de los criterios para determinar si se ha alcanzado el primer nivel del despertar es si, reflexionando, uno realiza que nadie por fuera de las enseñanzas del Buda enseña la verdadera y precisa vía hacia la meta (SN 48:53). Aunque las personas individualmente consideradas tengan que centrarse en aspectos específicos de acuerdo con sus temperamentos, el esquema básico del sendero es el mismo para todos.

4. Obviamente, el lenguaje y las metáforas del Buda están condicionados culturalmente, pero es difícil identificar ninguna de sus enseñanzas esenciales como limitadas en ese sentido. Él demostró un conocimiento del pasado que supera con mucho al nuestro (DN 29; DN1) y solía afirmar tener conocimiento directo al sostener que estaba hablando por el pasado, el presente y el futuro cuando describía, por ejemplo, cómo han de ser purificadas las acciones físicas, verbales y mentales (MN 61) y cuál es la más alta vacuidad que se puede alcanzar (MN 121). Es por ello que se dice que el Dhamma es eterno y que el primer nivel del despertar comprueba que esto es así.

Al mismo tiempo, cuando la gente habla de que las enseñanzas budistas esenciales están limitadas por las convenciones culturales de la época del Buda, por lo general están mal informados en cuanto a lo que fueron estos convenios. Por ejemplo, acerca de la doctrina del *kamma*. A pesar de que el Buda utilizó la palabra *kamma* al igual que sus contemporáneos, su concepción de lo que era *kamma* y de cómo funcionaba difería radicalmente de la de ellos (AN 3:62; MN 101).

5. Del mismo modo, las personas que describen los peligros de seguir una enseñanza budista particular suelen reducirla a caricaturas. Por ejemplo, un maestro que advierte sobre los peligros del sendero directo hacia la realización describe ese sendero como sigue:

El sendero directo sostiene una visión idealista del ser humano perfeccionado, un buda o santo o sabio. En esta visión, toda codicia, ira, miedo, juicio, ignorancia, ego personal y deseo son extirpados para siempre, completamente eliminados. Lo que queda es un ser humano absolutamente inquebrantable, radiante, puro, que nunca experimenta dificultad alguna, un sabio iluminado que sólo sigue el Tao o la voluntad de Dios y nunca la suya propia.

Aunque esta puede ser una visión posible del sendero directo, difiere en muchos detalles cruciales de la visión ofrecida en el Canon. El Buda ciertamente emitió juicios sobre las personas y enseñó criterios claros sobre cuales motivos para juzgar son o no son válidos (AN 7:64; AN 4:192; MN 110). Experimentó dificultades en establecer la Sangha monástica pero eso no invalida el hecho de que su codicia, aversión e ignorancia habían desaparecido.

Como se afirma en MN 22, hay peligros en comprender el Dhamma erróneamente. En el contexto de ese discurso, el Buda se refiere a las personas que se aferran al Dhamma en aras del argumento; en la actualidad podemos señalar los peligros de comprender las enseñanzas neuróticamente. Sin embargo, hay peligros aún mayores al tergiversar las enseñanzas o al rebajarlas a nuestro propio nivel en vez de utilizarlas para elevarnos a nosotros mismos. Como dijo el Buda, las personas que dicen que él dijo lo que no dijo o que no dijo lo que dijo, lo están calumniando (AN 2:23). Al hacerlo, se ciegan al Dhamma.

6. Aunque el Canon contiene algunos pasajes donde el Buda y sus discípulos iluminados hablan poética y expresivamente de su realización esos pasajes son escasos. Son mucho más comunes los pasajes descriptivos en los que el Buda dice explícitamente cómo llegar al despertar. Como dijo en un famoso símil, el conocimiento adquirido en su despertar era como las hojas en el bosque y el conocimiento que enseñó como las hojas en su mano (SN 56:31). Eligió esas hojas en particular porque le servían a un propósito, o sea, ayudar a otros a desarrollar las habilidades necesarias para la liberación. Este punto es apoyado por las imágenes y analogías empleadas en todo el Canon. Aunque algunos de los pasajes más poéticos dibujan imágenes de la naturaleza, son superadas en número por las analogías extraídas de habilidades físicas, cocina, agricultura, tiro con arco, carpintería, haciendo énfasis en que la práctica del Dhamma es una habilidad que se puede entender y dominar de manera similar a las habilidades ordinarias.

Las descripciones del Buda sobre el sendero se expresan principalmente en términos psicológicos, al igual que los principios meta-culturales de los trascendentalistas y románticos. Obviamente, los mapas del Canon sobre los procesos mentales difieren de los propuestos por la psicología occidental, pero eso no los invalida. Fueron diseñados con un propósito especial, para ayudar a alcanzar el fin del sufrimiento y tienen que ser comprobados plenamente, no a la luz de nuestras preferencias, sino a la luz de su capacidad para realizar su cometido.

El acercamiento poético al Canon pasa por alto el cuidado que el Buda mostró al hacer que sus instrucciones fueran específicas y claras. Como comentó una vez (AN 2:46), hay dos tipos de congregaciones: Las que capacitan en grandilocuencia y las que capacitan en interrogatorios mutuos. En las primeras, a los estudiantes se les enseña “obras literarias, obras de poetas, con sonido artístico, con expresión artística y con las obras de desconocidos” y no se les estimula a encontrar cual es el significado de esas hermosas palabras. En el último caso, y aquí el Buda describía su propio método de enseñanza, a los estudiantes se les enseña el Dhamma y “cuando han dominado ese Dhamma, se interrogan los unos a los otros sobre él y lo diseccionan: ‘¿Cómo es esto? ¿Qué significa esto?’ Ellos abren lo que no está abierto, hacen evidente lo que no es evidente, disipan las dudas sobre sus diferentes puntos dudosos”. Tratar tales enseñanzas como poesía distorsiona el cómo y el porqué fueron impartidas.

7. Una interpretación vitalista de la historia del budismo perjudica tanto a las enseñanzas del Buda como a la verdad histórica. Para empezar, el Canon no describe la historia como algo que tiene un propósito. El tiempo transcurre en ciclos pero esos movimientos no significan nada. Es por eso que el Buda usó el término *samsara*, “deambular”, para describir el curso de los seres a través del tiempo. Sólo si nos decidimos a poner fin a este deambular nuestras vidas tendrán un propósito y dirección. De lo contrario, nuestro transcurrir no tiene objeto:

“Así como un palo que se arroja al aire aterriza a veces en su base, a veces de lado y a veces de punta, de la misma manera, los seres obstruidos por la ignorancia y encadenados por el deseo insaciable, transmigran y deambulan, algunas veces de este mundo a otro mundo y algunas veces de otro mundo a este”- SN 15:9

En segundo lugar, el budismo carece de voluntad. No se adapta; las personas lo adaptan a sus diversos objetivos, y debido a que los adaptadores no son siempre sabios, no

hay garantía de que las adaptaciones sean hábiles. Sólo por el hecho de que otras personas hayan hecho cambios en el Dhamma no se justifican automáticamente los cambios que queramos hacer. Pensemos, por ejemplo, en cómo algunas tradiciones Mahayana desecharon los procedimientos del Vinaya para tratar con el abuso sexual maestro-discípulo: ¿Era esto el Dhamma adaptándose sabiamente a sus necesidades?

El Buda previó que la gente introduciría lo que él llamó “Dhamma sintético” y cuando eso ocurriera, dijo, el verdadero Dhamma desaparecería (SN 16:13). Comparó el proceso con lo que sucede cuando en un tambor de madera se abre una grieta en la que se inserta una clavija y a continuación otra grieta se abre en la que se inserta otra clavija y así sucesivamente hasta que no queda nada del cuerpo original del tambor. Todo lo que queda es una masa de clavijas que no puede ni de cerca producir el sonido del tambor original (SN 20:7).

Algunos eruditos han encontrado irónicas las advertencias del Canon sobre la decadencia del Dhamma.

Esta firme opinión [de que el budismo no debe cambiar] parece un poco extraña en una religión que enseña también que la resistencia al omnipresente cambio es la causa primordial de la miseria.

El Buda, sin embargo, no abrazó el cambio ni fomentó el cambio en aras del cambio mismo y ciertamente no definió la resistencia al cambio como la causa del sufrimiento. El sufrimiento es causado por la *identificación* con el cambio o con las cosas que cambian. Muchos son los discursos que describen los peligros de “ir con la corriente” en términos de un río que puede arrastrarlo a uno hacia remolinos, monstruos y demonios (Iti 109), y como hemos señalado anteriormente, un tema omnipresente en el Canon es que la verdadera felicidad solamente se encuentra cuando se cruza el río hacia la otra orilla.

8. El Buda no era un profeta y no pretendía hablar en nombre de Dios. De modo que fue cuidadoso en no presentar sus enseñanzas como obligaciones morales. Sus *debes* eran todos condicionales. En la primera línea del Metta Sutta Karaniya (KHP 9) afirma:

*Esto es lo que debe hacer quien es sensato en sus propósitos
que quiere penetrar el estado de paz:*

En otras palabras, *si* quieres abrirte camino hacia un estado de paz, *entonces* esto es lo que tienes que hacer y aunque la generosidad es una de las cosas que se deben tener en cuenta para alcanzar ese objetivo, cuando al Buda le preguntaron sobre dónde debería hacerse un regalo (SN 3:24), él respondió: “Dondequiera que la mente sienta confianza”. Esto quiere decir que si consideramos la acción social como un regalo, no hay necesidad de buscar la sanción del Buda para sentirse inspirado para dar de esa manera; podemos simplemente hacerlo, siempre y cuando nuestras acciones se ajusten a los preceptos. Sin embargo, esto también significa que no podemos usar sus palabras para imponer un sentido de obligación en los demás para que den de la misma forma.

Esto es especialmente cierto en una enseñanza como la del Buda que es firmemente pragmática en donde cada enseñanza se centra en un fin particular. Tomar estas enseñanzas fuera de contexto aplicándolas a otros fines, las distorsiona. La enseñanza del co-origen dependiente, que se interpreta a menudo como la versión del Canon sobre la interconexión, es un ejemplo de ello. Los factores del co-origen dependiente son fundamentalmente internos, tratan con la psicología del sufrimiento y están dirigidos a mostrar cómo el conocimiento de las cuatro nobles verdades se puede aplicar para darle fin al sufrimiento. No hay nada que celebrar en la forma en que la interacción normal de estos factores conduce al sufrimiento. Convertir esta enseñanza en una celebración de la interconexión del universo o como una guía para el imperativo moral de la acción social, es destruir su propósito y exponerlo al ridículo por parte de gente poco dispuesta a aceptar su autoridad moral sobre sus propias vidas.

Al mismo tiempo, el Canon cuestiona la suposición subyacente, que hemos heredado no sólo de los trascendentalistas y los románticos sino también de sus antecesores de la Ilustración, que la cultura humana está evolucionando siempre hacia arriba. Los primeros discursos presentan la imagen opuesta, que la vida humana está empeorando en el ámbito de la práctica del Dhamma y es fácil señalar las características de la vida moderna que confirman este panorama. En primer lugar, la práctica del Dhamma es una habilidad que requiere de actitudes y disposiciones mentales desarrolladas por aptitudes físicas, y con todo, somos una sociedad cuyas capacidades físicas se están erosionando rápidamente. De este modo, las virtudes mentales que se nutren de las aptitudes físicas se han atrofiado. Al mismo tiempo, la jerarquía social que requiere habilidades, en la que los discípulos son aprendices de

un maestro, ha desaparecido en gran parte, así que hemos desaprendido las actitudes necesarias para vivir en jerarquía de una manera sana y productiva. Nos gusta pensar que estamos dando forma al Dhamma según nuestros más altos ideales culturales pero algunas de nuestras formas más bajas son las que están en realidad dominando el carácter distintivo del Dhamma occidental: El sentido de derecho neurótico producido por la cultura del consumismo es un ejemplo de ello, como lo es la publicidad de los medios de comunicación y las demandas del mercado masivo por un Dhamma que vende.

En cuanto a confiar en los impulsos de la mente: Pruebe un experimento con el pensamiento y tome la cita anterior, que debemos estar abiertos a la creatividad radical que surge cuando los conceptos se desmoronan e imagine cómo sonaría en diferentes contextos. Si viene de un activista budista socialmente comprometido podría no parecer desconcertante. No obstante, viniendo de un líder rebelde que enseña niños-soldados en un país desgarrado por la guerra civil o de un financiero codicioso que piensa en nuevos instrumentos financieros, sería un motivo de alarma.

El Buda probablemente habría estado de acuerdo con los románticos y los trascendentalistas en que la mente humana es esencialmente activa al dar sentido a su entorno pero disentiría con su presupuesto de que esta actividad es, en su raíz, divinamente inspirada. En su análisis del co-origen dependiente, la fabricación mental proviene de la ignorancia (SN 12:2); la forma de acabar con el sufrimiento es poner fin a esa fabricación y esto requiere una actitud, no de confianza, sino de vigilancia consciente y atenta (DN 16). Así, esta vigilancia atenta y consciente debe extenderse tanto a nuestra propia actitud hacia las propias intuiciones como a la forma en la que se lee el Canon.

Este punto toca la que es probablemente la razón más importante de lo inapropiado de leer el Canon Pali de acuerdo con el enfoque trascendentalista de la lectura de la Biblia: la cuestión de la autoridad. En la Biblia la autoridad de Dios es absoluta porque Él es el creador de todo. Nosotros, después de haber sido creados para Sus fines inescrutables, debemos confiar absolutamente en Su autoridad. Aunque los trascendentalistas negaron que la Biblia conlleva la autoridad absoluta de Dios, no negaron el concepto de autoridad absoluta en sí y por sí misma, sino que simplemente la movieron de la Biblia y, por encima de otras alternativas, la colocaron en las intuiciones espontáneas del corazón. Siguiendo su ejemplo,

nosotros como cultura tendemos a ver la cuestión de la autoridad simplemente como o el uno o el otro: o absolutamente en la Biblia o absolutamente en nuestras intuiciones. Como resultado, cuando leemos el Kalama Sutta (AN 3:65), “No se dejen llevar por informaciones, por leyendas, por tradiciones, por escrituras... o por el pensamiento: ‘Este contemplativo es nuestro maestro’”, pasamos por alto las palabras de los puntos suspensivos y asumimos que sólo hay una única alternativa, como decía en un mensaje estampado en caucho al reverso de un sobre que una vez recibí: “*Sigue tu propio sentido del bien y del mal. El Buda.*”

Sin embargo, las palabras de los puntos suspensivos son de igual importancia: “No se dejen llevar por conjeturas lógicas, por deducción, por analogías, por acuerdo con puntos de vista que pesan o por probabilidad”. En otras palabras, no se puede seguir simplemente lo que parece razonable o aceptable. No se puede simplemente seguir las intuiciones. En su lugar, el Buda recomienda que una enseñanza particular se compruebe desde una variedad de ángulos: ¿Es acertada? ¿Es irreprochable? ¿Es elogiada o criticada por los sabios? ¿Cuando se pone en práctica produce daño y sufrimiento o bienestar y felicidad?

Esto requiere acercarse a la práctica como una habilidad que hay que dominar y que ya ha sido dominada por los sabios. Aunque parte de la maestría es aprender a medir los resultados de nuestras acciones ahí no termina la historia. Hay que aprender a aprovechar la sabiduría y experiencia de los expertos y por lo menos, aprender a sopesar los resultados de nuestras acciones frente a los criterios que ellos han establecido. Es por eso que leemos y estudiamos el Canon: para obtener una comprensión clara de lo que los sabios han descubierto, para abrir nuestras mentes a las preguntas que ellos encontraron fructíferas, de manera que podamos aplicar la sabiduría de su experiencia al tratar de desarrollar nuestra propia sabiduría.

Es en este contexto que podemos entender la naturaleza de la autoridad del Buda tal como se presenta en los discursos del Pali. Él habla, no con la autoridad de un creador, sino con la autoridad de un experto. Sólo en el Vinaya él asume la autoridad adicional de un legislador. En los discursos, se llama a sí mismo un médico, un entrenador, un amigo extraordinario y experto que ha dominado una habilidad concreta: poner fin al sufrimiento. Él proporciona recomendaciones explícitas sobre la manera de actuar, hablar y pensar para producir ese resultado; instrucciones sobre cómo desarrollar cualidades mentales que

permiten evaluar con precisión las acciones y preguntas que debemos hacernos para comprobar el progreso a lo largo de la vía.

Depende de nosotros si queremos aceptar o rechazar su experiencia, pero si la aceptamos él pide nuestro respeto. Esto significa, en el contexto de estudiantes de una cultura, la establecida en el Vinaya (Cv.VIII.11-12), tomar sus instrucciones sobre la manera de acabar con el sufrimiento en sentido literal y darles un trato serio. Cuando las instrucciones son ambiguas, se utiliza el ingenio para llenar los espacios en blanco, pero después se comparan los resultados con los criterios que el Buda ha establecido, haciendo todo lo posible para estar muy atentos en la lectura precisa y justa de lo que se ha hecho. Este tipo de prueba requiere un compromiso serio; para tener un sentido de su seriedad es instructivo leer las biografías de los maestros tailandeses de los bosques. Debido a que el compromiso es muy serio, el Buda aconseja ejercer un juicio cuidadoso en la elección de la persona con quien hacer el aprendizaje (AN 4:192) y nos dice lo que se debe buscar antes de acercarse a un maestro (MN 95). No se puede confiar en que cada uno de los maestros sea en verdad un excelente amigo.

Todo esto es muy sencillo, pero requiere salir de las limitaciones de nuestra mentalidad culturalmente condicionada y de nuevo, depende de nosotros si queremos leer el Canon Pali en sus propios términos. Si no lo hacemos, somos libres para seguirlo leyendo poética y proféticamente tomando las instrucciones del Buda como combustible para nuestras propias intuiciones creativas. En todo caso, si ese es nuestro enfoque, nunca vamos a estar en la posición de juzgar adecuadamente si sus instrucciones para poner fin al sufrimiento en realidad funcionan.

Traducción:© 2013 Comunidad Soto Zen de Colombia. Traducido por Ivonne Tashko. **Original:** © 2010 de Thannisaro Bhihku, “The Buddha via the Bible”. Forma parte de cuatro colecciones de ensayos titulada “Head and Heart Together, Essays on the Buddhist Path” (watmetta.org). **Uso:** Se puede copiar, reproducir en otro formato, imprimir, publicar y distribuir esta traducción al español a través de cualquier medio siempre que: (1) se ofrezca lo descrito *gratis* solamente; (2) se indique claramente que todo trabajo derivado de éste, incluyendo traducciones, proviene de esta fuente y (3) se incluya el texto completo de esta autorización en cualquiera de los productos derivados de esta traducción. En todo lo demás los derechos sobre la traducción en español están reservados.

Bibliografía

Beiser, Frederick C. *German Idealism: The Struggle against Subjectivism 1781--1801*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.

Berlin, Isaiah. *The Roots of Romanticism*. Edición de Henry Hardy. Princeton: Princeton University Press, 1999.

Buell, Lawrence. *Emerson*. Cambridge: Harvard University Press, 2003.

Buell, Lawrence, Ed. *The American Transcendentalists: Essential Writings*. New York: The Modern Library, 2006.

Colish, Marcia L. *The Mirror of Language: A Study in the Medieval Theory of Knowledge*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1983.

Colish, Marcia L. *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*. 2 vol. Leiden: E. J. Brill, 1985.

Emerson, Ralph Waldo. *Essays and Lectures*. New York: The Library of America, 1983.

Gura, Philip F. *American Transcendentalism: A History*. New York: Hill and Wang, 2007.

Herder, Johann Gottfried. *Against Pure Reason: Writings on Religion, Language, and History*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.

Matter, E. Ann. *The Voice of My Beloved: The Song of Songs in Western Medieval Christianity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1990.

Pinkard, Terry. *German Philosophy 1760--1860: The Legacy of Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Schleiermacher, Friedrich. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*. Traducción y edición por Richard Crouter. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.