

✦ Reseñas

Stephen Batchelor, *Confession of a Buddhist Atheist*, New York, Spiegel & Grau, 2010.

Solo un Buda no tiene creencias

Desde su “surgimiento” en el siglo XIX en el mapa cultural de Occidente, en contexto romántico, positivista y colonial, el budismo no ha dejado de llamar la atención de sus intelectuales y pensadores; acordémonos al respecto de su lectura, apropiación, rechazo y comentario por filósofos como Schopenhauer y Nietzsche y después Heidegger; en buena medida, asimilaron el budismo a la desintegración y al nihilismo y, en este sentido, Nietzsche reaccionó contra él y terminó rechazándolo junto con el cristianismo, religiones de débiles infrahombres. El interés decimonónico por el budismo también se reflejó en la investigación académica, la traducción de textos, la apropiación de ciertos tópicos y puesta en uso de términos clave como nirvana, palabra que Borges tanto admiraba y a la que llamó “rica, inagotable y perfecta”, y a cuya sonoridad misteriosa atribuía su entusiasta acogida en las lenguas occidentales, un neologismo con brillo mineral. El siglo XX, en su segunda mitad, fue testigo de cómo el budismo en Occidente pasaba de ser un asunto académico, intelectual o estético, para además adquirir una dimensión religiosa directa, lo que generó la aparición de un budismo en Occidente con conversos y practicantes, ya no solo de inmigrantes asiáticos, con misioneros de variado plumaje (tibetano, zen, theravada, en especial) en giras permanentes por los países europeos y americanos, además de sus propios circuitos orientales.

Más que un budismo occidental, lo que se ha dado hasta ahora es un budismo *en* Occidente, todavía demasiado cercano al trasplan-

te inicial, a las tradiciones asiáticas madres, de las que los diversos grupos son sus extensiones y representaciones. Paralelamente se ha dado una actividad académica impresionante, con una budología creciente y rigurosa en términos históricos y filológicos. A lo largo de su historia, el budismo ha sabido adaptarse a los diversos contextos culturales adonde llegó, es proselitista aunque a veces lo niegue y no ha sido lo mismo el budismo en China o en Japón, que en el Tíbet o en Nepal. Lo mismo está pasando en Europa y América, donde el budismo propio que surja (o que esté surgiendo) reflejará su particular herencia cultural tanto cristiana religiosa como secular científica.

Y ya lo está haciendo, como lo prueba la reflexión que desde hace unos años hace Stephen Batchelor, un converso inglés al budismo, desconvertido y reconvertido al pensamiento secular, en el que el autor surgió en su país natal, referencia racionalista de la que en el fondo nunca salió, ni aún en sus tiempos de correrías asiáticas como monje budista (tibetano primero, coreano después) y como viajero. Después de colgar sus hábitos por decepción intelectual, por aceptación de la imposibilidad de compartir creencias como reencarnación y karma, generó su propio discurso al respecto que se ha manifestado en diversos libros, de los cuales el más famoso hasta ahora ha sido *Buddhism without beliefs* (*Budismo sin creencias*, 1997), con el que se dio a conocer mundialmente, y en el que plantea un budismo agnóstico, purificado de creencias sobrenaturales, guiado por las luces escépticas de la razón occidental, con lo que pareciera que el camino de la liberación búdica se ve expresado en algo a ratos similar a una terapia de atención y relajación, montada sobre todo en el tipo de meditación *Vipassana*.

El libro desató polémica por lo que algunos budistas (también conversos) consideraron una reducción del budismo asiático a un molde occidental, una típica trampa poscolonial de Procusto que corta la carne exótica del Otro que se sale del estrecho lecho de la razón metálica. Por venir de quien venía, el libro interesó, de alguien que había vivido el budismo desde dentro, como monje, traductor de tibetano, y estudioso serio de su filosofía. No se trataba del libro de un académico ni del de un creyente a secas, sí de un practicante disidente, pues Batchelor, pese a todo, sigue llamándose budista, *creo* todavía serlo.

Su nuevo libro, *Confession of a Buddhist Atheist* (2010), en parte continúa su anterior lectura agnóstica del budismo y, por otra parte, la radicaliza. Nótese que el título habla de un ateo budista (*buddhist atheist*), no de un budista ateo (*atheistic buddhist*): el sujeto se define ante todo por su no teísmo secular, su rechazo de la hipótesis de Dios (cosa con la que el budismo no tendría problema); otra creencia deleznable para ese agnóstico radical que es el autor, muy en consonancia con su inadvertida ideología científicista: la ciencia es cristalina pues trabaja con hechos, no es opaca como la religión con su carga de creencias. Se llama a sí mismo con cierto orgullo “europeo, secular y poscristiano”. Se ha deslizado del budismo agnóstico de su célebre libro al ateísmo budista en el más reciente. El atributo secundario es el budismo; este ha pasado del centro a la periferia: la certeza procede de la razón, y de Buda la incertidumbre cuando viene con su cortejo de creencias, ritos y genuflexiones. Se requiere para Occidente un Buda aséptico, purificado de sus orígenes indios.

Batchelor confiesa que en su evaluación lo más difícil de aceptar era precisamente aquellas ideas y doctrinas que el budismo compartía con la religión de la que derivó, el hinduismo, y que apuntan en una dirección metafísica y sobrenatural. Quiere que el budismo deje de ser religión para convertirse acorde con la posmodernidad occidental en una “filosofía de acción y responsabilidad”. De hecho, en su origen, Batchelor, siguiendo la hipótesis de Trevor Ling, afirma que Sidarta Gautama no quiso fundar una religión (esto habría sido creación posterior de sus seguidores), sino una “nueva civilización” que desgraciadamente falló en enraizarse en la India, aunque no en el resto de Asia. Si Buda no quería fundar lo que hoy llamamos religión, ¿para qué establecer una comunidad monástica cuyo objetivo es la perpetuación de la doctrina?

Batchelor asimila la religión a un conjunto de creencias y en parte tiene razón, aunque el hecho religioso sea más que eso y supone también instituciones, profesionales sacros, un conjunto de textos doctrinales, ritos, todo eso que hace que una religión sea justamente religión (como ocurre con el budismo), cuando menos si hablamos antropológicamente. Al querer despojar al budismo de creencias, busca moverlo del ámbito religioso, para llevarlo solo a lo filosófico y práctico: su objetivo ético ya no es alcanzar el nirvana sino “el

florecimiento de lo humano”, esto es, en sus manos el budismo se ha convertido en un humanismo, más cercano al antropocentrismo renacentista o romántico de la tradición occidental que al desconstruccionismo no humanista que él es en su base epistemológica. ¿Y cómo podría ser de otra forma para un discurso que niega un yo sustancial, y en la que lo humano es apenas una de varias posibilidades de experiencia? Nagarjuna fue cambiado por Kant. En su rechazo de la creencia, Batchelor olvida que esta no es privativa de la religión y que pareciera inseparable de la condición humana, variando tan solo el ámbito de aplicación del creer: la política, la moral, el arte, la misma ciencia, que solo en una visión ingenua puede concebirse como ausente de creencias y sinónimo de certeza, olvidando así su andamiaje ideológico, lo que no la hace ni mejor ni peor que cualquier otra institución humana. El asunto es que no hay sujeto ni institución sin creencias, pues estas son parte de su constitucionalidad. Se puede reducir su grado de influencia, cambiar su textura, pero solo un Buda podría eliminarlas y seguir viviendo en el mundo, pero ya un Buda no es un sujeto porque no está sujetado por los discursos al no haber nadie a quien sujetar.

No hay tal distinción neta entre creer y no creer, entre religión y ciencia. Siempre se cree, a veces menos, a veces con precaución, reconociendo el ámbito relativo de la creencia, sus endeble basamentos, su utilidad social y personal. Sin embargo lo propio de la creencia es acrecentar el furor de sus poseedores, olvidar la precaución epistemológica y desatar la impronta fundamentalista que anida en sus sótanos. La empresa secularizadora de Batchelor me recuerda el título de un libro de Gianni Vattimo, *Creer que se cree*, en el que pretende parecida acción secularizadora solo que dentro de la tradición católica. Retomando dicho título para aplicárselo a Batchelor, habría que reescribirlo como *Creer que no se cree*. No tener creencias religiosas no significa que no se las tengan en otros campos, siendo aquellas apenas un tipo particular de creencia: están las políticas, las artísticas, las científicas, las creencias identitarias (soy hombre o mujer, heterosexual u homosexual, nacional o extranjero...); en fin, se organiza el mundo con base en creencias, no solo por cuestiones de validez y consistencia sino también por asuntos de poder, porque se cuenta con la potestad de imponerlas.

Como afirma Nietzsche en su breve, bello y potente escrito *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, las creencias “son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son, metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas sino como metal”. Para esto es necesario el olvido, perder de vista que los conceptos y creencias son generalizaciones de lo individual y, por tanto, constructos mentales y sociales, residuos de metáforas que se olvida que lo son, por lo que no corresponden ni son análogos a hechos “naturales” u “objetivos”. Este olvidar es necesario según Nietzsche para darle solidez al mundo, para esconder su carácter endeble y provisional, para vivir con calma, seguridad y consecuencia. Recordar, despertar, descreer, es tarea de unos pocos, algunos filósofos, sabios y ascetas, es cosa de budas y superhombres, y en esto están de acuerdo tanto Nietzsche como Batchelor.

Volviendo al asunto del título del libro, también es significativo la palabra “confesión”, que en tanto género literario nos remite al quejoso Job, a otro converso, San Agustín, o a Rousseau. Se trata de una escritura del yo en que el sujeto se autoconstruye mediante la palabra que supone propia (y que en cierta forma lo es) pero que también es palabra de Otro, sostenida por la sucesión histórica, estableciendo una secuencia narrativa que en su desarrollo funda un yo imaginario. Como bien lo ha señalado María Zambrano en su libro *La confesión: género literario* (Mondadori, 1988), “la confesión es el lenguaje de alguien que no ha borrado su condición de sujeto; es el lenguaje del sujeto en cuanto tal. No son sus sentimientos, ni sus anhelos siquiera, ni aun sus esperanzas; son sencillamente sus conatos de ser”. En el caso de Batchelor, su libro sí presenta lo autobiográfico y anecdótico, pero luego cede este inicial impulso en lo personal para recontar la historia del propio Buda, desde una perspectiva secular y escéptica, sin milagristos y tomando en cuenta incluso su dimensión política. Para esto realiza una lectura detallada de distintas fuentes, pero sobre todo del Canon Pali, más cercano cronológicamente al Buda histórico, lo que no significa necesariamente más exacto, so pena de sucumbir al hechizo positivista. Podría pensarse eurocéntricamente que el género confesional es muy occidental, muy cristiano, muy apto para almas modernas e individualistas. Sin duda la modernidad

europaea benefició al género, pero también se ha dado en otros ámbitos literarios, como el japonés y el tibetano, con otras condiciones.

Batchelor no es solo competente en filosofía budista sino también en algunos segmentos del pensamiento occidental, como el existencialista y fenomenológico, como Sartre, Camus, Heidegger y Lévinas, a quien incluso escuchó y con quien conversó en Suiza. Es llamativa la anécdota que cuenta sobre este último, a quien va a ver mientras todavía es monje, con su atuendo tibetano, y a quien pregunta su opinión sobre el budismo, al que Lévinas rechaza por su supuesta negación de la finalidad de la muerte al proponer la continuidad de la mente y su renacimiento, algo imposible de aceptar según él para un pensador occidental, cosa que no es cierta a la luz del pensamiento platónico y cristiano, que trabaja sobre otras hipótesis de continuidad. Sin embargo, Batchelor, que ya desconfiaba sin decirlo del renacimiento budista, asume la creencia levinasiana y se ve fortalecido en su desconfianza. Y sin embargo, ¿acaso la consideración de la incertidumbre e inminencia de la muerte (propia y ajena) no es el primer tema que debe tomar en cuenta diariamente en su liturgia el monje budista, incluso el practicante laico, justamente para poder afectar aquí y ahora su propia vida, tal como quiere Lévinas? ¿Cómo es posible que el monje que por entonces era Batchelor no se diera cuenta de tal detalle que niega el supuesto escamoteo budista de la muerte?

El autor también se inspira en diversos teólogos cristianos y judíos: Gabriel Marcel, Paul Tillich, Martin Buber, Rudolf Bultmann (quien en su campo intentó “desmitologizar” el cristianismo, despojándolo de elementos míticos y sobrenaturales para encontrar un sentido más claro de lo que significaron las enseñanzas de Jesús en su propio tiempo y en el actual), así como el teólogo anglicano Don Cupitt. Con todo este bagaje, Batchelor quiere “humanizar y secularizar” la religión budista, liberarla de la prisión de las creencias metafísicas (a las que considera un tumor que hay que extirpar con el escalpelo de la atención lúcida, antídoto también contra el teísmo y la piedad sentimental), para que hable así con una voz comprometida y lúcida. En este sentido, Batchelor es parte de todo un programa secularizador que relee las diversas tradiciones religiosas para adaptarlas a los nuevos tiempos “posmodernos” y “poscristianos” (¿también “posbudistas”?).

Me parece importante toda esta relectura que Batchelor hace del budismo y es un buen signo de esa necesaria adaptación y asimilación de la nueva religión en tierras occidentales de que se hablaba al inicio de este escrito. Lo que me parece débil es su ingenuidad ideológica “pos-positivista” sobre la razón y la ciencia como paradigmas de evaluación. Batchelor (y algunos de sus defensores) rechazan que su posición sea materialista (prefieren términos como escéptico y agnóstico), pero en este libro dicho término viene a colación como signo de su radicalización, pues define a la conciencia como “lo que pasa cuando un organismo encuentra un medio”, o como “un fenómeno emergente, contingente e impermanente, sin capacidad para liberarse del campo del que ha surgido”. Conciencia como epifenómeno material: nódulo del aserto materialista. Se entiende por qué como lectores estamos, según el título, ante un ateo budista y no tanto ante un budista ateo, que sería más bien un pleonasma, pues todo budista es de suyo ateo en el sentido de no teísta, de prescindir de la hipótesis de Dios para explicar el origen y funcionamiento del mundo. Aquí un poquito de pensamiento desconstruccionista del tipo de Foucault o de Derrida no le habría caído mal a Batchelor, digo para disolver ingenuidades al respecto y afinar su escalpelo (y cortar así no solo los tumores metafísicos sino todo tumor), algo que ya han intentado o están haciendo otros estudiosos: leer el budismo desde una perspectiva destructiva que él mismo anticipó con autores como Nagarjuna, algunos retomando las herramientas conceptuales de Wittgenstein (creencias como “juegos de lenguaje”); otros las de Derrida. Se logran así replanteamientos radicales y disolventes que integran al budismo en el panorama crítico posmoderno, sin caer en trampas pos-positivistas.

Esta sombra positivista se nota también cuando Batchelor explícitamente retoma las posturas pragmatistas de William James y de John Dewey en su uso del concepto de “verdadero” como algo que, no es que corresponda a otra cosa “objetiva” y externa, sino que es verdad porque es útil, porque funciona, porque beneficia a los seres humanos. Como contraejemplo, ¿no nos había definido Nietzsche en el texto ya mencionado a la verdad como esa “hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapola-

das y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes”? Para un budismo de veras radical (con o sin creencias), la verdad es disolución de puntos de apoyo, no un asunto funcional. Las “cuatro nobles verdades” de Sidarta lo son, no tanto porque funcionen pragmáticamente, sino porque en el límite disuelven el concepto mismo de verdad. Solo entonces hay despertar, abandono de la discusión. ¿Acaso Buda no es un epíteto que significa justamente el despierto?

JOSÉ RICARDO CHAVES