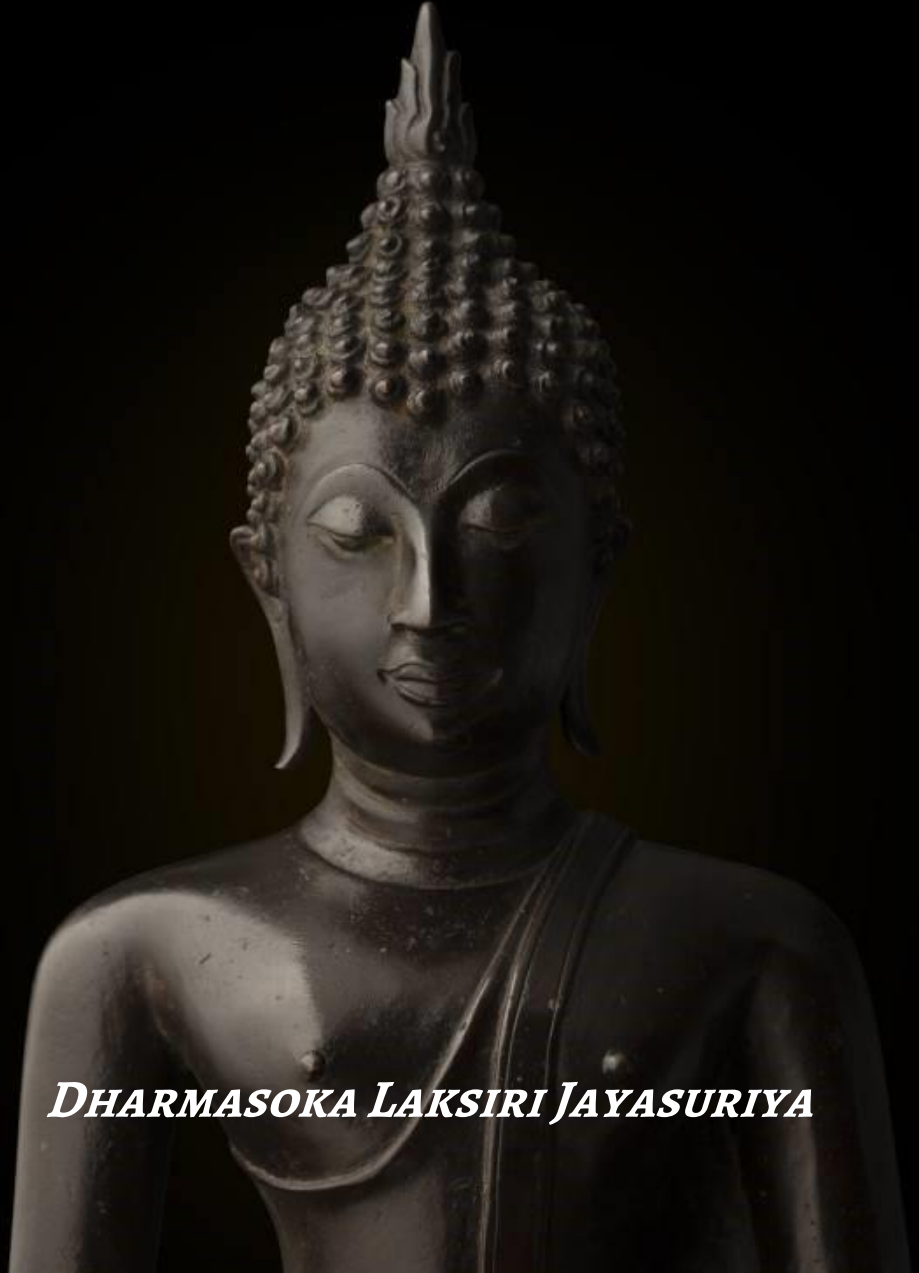


BUDDHISMO, POLÍTICA Y EL ARTE DE GOBERNAR



DHARMASOKA LAKSIRI JAYASURIYA

BUDDHISMO, POLÍTICA Y EL ARTE DE GOBERNAR

POR

DHARMASOKA LAKSIRI JAYASURIYA

**INTERNATIONAL JOURNAL OF BUDDHIST THOUGHT & CULTURE SEPTEMBER 2008,
VOL.II, PP.41-74.**

© 2008 INTERNATIONAL ASSOCIATION FOR BUDDHIST THOUGHT AND CULTURE



EXTRAÍDO DESDE:

[HTTPS://WWW.RESEARCHGATE.NET/](https://www.researchgate.net/)

PARA SU TRADUCCIÓN DEL INGLÉS AL ESPAÑOL Y REFORMATEO POR

KUNGA SAMTEN DALEFFE

PRIMAVERA - VERANO DE 2023

Índice

0 - “Buddhismo, política y el arte de gobernar”:	Un breve resumen	1
I - Introducción		3
II - Buddhismo: una perspectiva sociopolítica		9
III - Forma de gobierno y Estado: una perspectiva budhista		21
IV. Conclusión		35

BUDDHISMO, POLÍTICA Y EL ARTE DE GOBERNAR

POR

DHARMASOKA LAKSIRI JAYASURIYA

Un breve resumen

El buddhismo, visto genéricamente como una amplia congregación, es un sistema religioso-filosófico que presenta una visión del mundo. Se argumenta que esta comprensión del buddhismo, entre otras consideraciones, influye en las relaciones entre la religión y el Estado. Al explorar aspectos de la religión y del arte de gobernar, el documento adopta puntos de vista histórico-doctrinales en lugar de uno basado en el buddhismo popular, es decir, la práctica cotidiana vista históricamente. La filosofía social y política manifestada en materia de gobierno se enmarcó dentro de un espíritu de un humanismo marcadamente evidente en los Edictos del famoso emperador indio Ashoka. En muchos aspectos, los ideales buddhistas del arte de gobernar que encarnan principios y prácticas como el Estado de derecho, la democracia deliberativa, los procedimientos de gobierno y las políticas sociales del Estado de bienestar de Ashoka guardan una sorprendente similitud con los valores de la Ilustración en Europa. Esta notable consecuencia de las dicotomías Este-Oeste, que concluye el artículo, puede crear el espacio para un diálogo entre civilizaciones, no un “choque de civilizaciones”.



*Ashoka montando un carro en un relieve de la Estupa Sanchi,
Madhya Pradesh, India.*

(Imagen tomada de: <https://www.worldhistory.org/>)

I. Introducción

La práctica de la política ha estado estrechamente entrelazada con otras actividades en las instituciones sociales y políticas. La política, como un tipo específico de actividad humana, se basa en una forma de asociación perteneciente a la “acumulación, organización y conducción del poder para gobernar y controlar las principales instituciones de la sociedad” (Harris 1989a: 1). En este sentido, la política, como relacionada con la ciencia del gobierno o con la teoría y la práctica de la estadidad, se ha asociado desde hace mucho tiempo con las “fes abrahámicas” —el judaísmo, el cristianismo y el islam— que consideran el objetivo de la salvación como una cuestión de revelación. Estas creencias teístas identifican la afirmación de un Dios como “un ser supremo o un individuo trascendente al mundo [y sugieren] que la autenticidad humana está autorizada por [una] realidad última” (Gamwell 1995: 31).

Históricamente, las religiones abrahámicas, de acuerdo con los principios religiosos de cada fe en particular, han estado predisuestas a influir en el mundo terrenal, incluido el orden político y social, de diferentes maneras (Arjomand 1993). Han buscado “reconstruir el mundo terrenal... según la visión trascendental apropiada” (Eisenstadt 1993: 15). En el caso del cristianismo, fue sólo desde el siglo XVIII con el advenimiento de la modernidad en la era del imperialismo y la industrialización que la “secularización” o la separación de la Iglesia y el Estado se dio por sentada en el mundo occidental. Pero, dado el patrón cambiante de las relaciones de Iglesia-Estado en los últimos tiempos, Berger, un defensor desde hace mucho tiempo de la “teoría de la

secularización”, ahora sostiene que “la modernidad no tiene por qué ser enemiga de la religión” (Berger 2005).

Pero, ¿cómo le va al buddhismo, a menudo caracterizado como una “religión de otro mundo con” un disgusto gnóstico por el orden mundano” (Harris, 1989b), en la amplia cuestión de la religión y las relaciones estatales? Antes de intentar responder a esto, debemos plantear una pregunta previa que gira en torno a la cuestión, a menudo debatida, de si el buddhismo, al ser no teísta, debería clasificarse como una “religión”. La idea de una “religión” generalmente se asocia con un conjunto integral de creencias y conceptos sobre la naturaleza de la realidad última que da significado y propósito a las vidas de quienes se adhieren a una fe en particular.

Sobre esta base, se podría argumentar que el buddhismo también merece ser identificado como una religión. Por ejemplo, la noción budhista del estado supremo del Nirvana, lo último a ser alcanzado como meta de la salvación, proporciona una dimensión espiritual para el individuo, es decir, una autocomprensión particular en términos de una realidad trascendental más amplia. Como religión, el buddhismo se distingue por sancionar o autorizar la vida cotidiana de un individuo sin postular un "dios personal" o un ser trascendente/supremo. Esta comprensión del buddhismo como una “religión” también alberga un sentido durkheimiano de lo “sagrado” y la “experiencia de lo sagrado” de una manera diferente a las religiones teístas (Ling 1973; Kolakwaski 1982).

El buddhismo, sin embargo, se caracteriza mejor como un sistema metafísico/filosófico o religioso-filosófico que presenta una visión total del mundo y del lugar del hombre en él, incluyendo una prescripción para el orden de los asuntos humanos. Sin embargo, al considerar las dimensiones socioculturales del buddhismo, debemos reconocer que desde sus primeros días de origen en la

India, el buddhismo ha demostrado ser notablemente flexible y adaptable a diferentes entornos sociales y geográficos. Históricamente, esta “tolerancia y liberalidad de su pensamiento” (Pratt 1928 citado en Jayatilleke 1967) explica en parte las tres Grandes Tradiciones o Escuelas de Buddhismo:¹ *Theravada*, *Mahayana* y *Vajrayana*. Quizás en ningún otro lugar sea más evidente que en la actualidad, con el surgimiento del Nuevo Buddhismo y el "Buddhismo Occidental" (Batchelor 1994; Brazier 1999), así como el movimiento buddhista Dalit (*Navayana*) en la India inspirado por Ambedkar, tras la conversión masiva de los intocables hindúes en 1956 (Omvedt 2005).

De las tres Escuelas o Tradiciones de Buddhismo, la Theravada, la más antigua de ellas está asociada con el Buddhismo Temprano (Buddhismo Sureño), y se encuentra principalmente en Sri Lanka, Birmania, Camboya y Tailandia. Los modos de práctica de esta tradición dan primacía a la autotransformación y enfatizan la práctica de la meditación, para alcanzar la liberación o la salvación a través del propio esfuerzo. La tradición Mahayana (Buddhismo del Este), aunque se origina en la India, existe principalmente en países que se extienden desde China, Vietnam y Corea hasta Japón y está documentada en textos como el *Sutra del Loto*. El Mahayana, a diferencia de la tradición Theravada, es más comunitario en virtud de su énfasis en la transformación social y el activismo social. La tercera Escuela o Tradición dominante del Vajrayana (Buddhismo del Norte o Tibetano) tiene mucho en común con las otras dos Tradiciones y está asociada principalmente con el Tíbet, Nepal, Bután, Mongolia y partes de China.

¹ El buddhismo temprano, o buddhismo canónico, se refiere al compendio de la enseñanza buddhista en el Canon Pali (ver Rhys Davids 1977 y Ling 1981a). Para las escrituras del Mahayana las que estaban principalmente en sánscrito (ver Suzuki 1963; Williams 1989). El Vajrayana o buddhismo tibetano es una escuela posterior con énfasis en las prácticas ceremoniales y rituales (ver Powers 1995 y Tucci 1980).

Si bien existen marcadas variaciones, de teoría y práctica, entre y dentro de las diferentes formas de buddhismo, en su comprensión del buddhismo como sistema religioso, sigue existiendo un núcleo sólido común a todas las interpretaciones doctrinales del buddhismo (Gethin 1998). Conceptualmente, este núcleo común está consagrado en los tres *signata* o principios axiomáticos fundamentales del mundo fenoménico: *anicca*, *anatta*, *dukkha* (impermanencia, ausencia de yo y sufrimiento) y las Cuatro Nobles Verdades: el hecho existencial del sufrimiento, su causa, su cesación, y el camino que conduce a su cesación. En resumen, el buddhismo es una religión con una amplia congregación basada en una práctica común subyacente en torno a los fundamentos compartidos de la ética buddhista que prescribe las virtudes morales que rigen las acciones benéficas.

Centrándonos específicamente en el análisis de la relación entre Buddhismo y Política (o el Estado), uno puede considerar esto desde una de dos perspectivas: doctrinal o en términos de buddhismo popular.² El enfoque doctrinal o textual examina primero el buddhismo en términos de cómo se lo describe en las enseñanzas clásicas y se refiere principalmente a las exposiciones contenidas en los textos históricos tal como en el compendio del Buddhismo Temprano. El buddhismo popular, o “buddhismo cultural” (King 1996), destaca la práctica del buddhismo en la vida diaria de sus seguidores y se manifiesta en la expresión local de sus costumbres y prácticas religiosas (Gombrich y Obeysekera 1988; Ling 1981). Aquí se adopta una perspectiva claramente sociológica que ubica al buddhismo más como un fenómeno social y cultural en los países donde la mayoría de la población son adherentes a la fe buddhista (por ejemplo, Sri Lanka, Tailandia, Birmania y Laos).

² Esta diferenciación es similar a la propuesta por Redfield (1956) entre las “Grandes” y las “Pequeñas” tradiciones, la cual es aplicable a todas las religiones vivas. Otros como Evers (1965) y Ames (1964) rechazan esta distinción. Véase Ling (1973) para una evaluación de estos puntos de vista en relación con el buddhismo en Sri Lanka.

Al adoptar un punto de vista sobre el “buddhismo popular”, uno se limita al estudio de casos de los países con miras a ubicar la práctica del buddhismo dentro de un contexto sociohistórico determinado (Harper 1964; Harris 1989a). Siguiendo este enfoque, Sri Lanka, por ejemplo, se destaca por ser un país budhista con una larga historia de mantener una estrecha relación interactiva entre la orden monástica, el Estado, y la comunidad en general, la cual ha continuado desde la época colonial hasta nuestros días (Phadnis 1976; Seneviratne 1999; Bartholomeuz 1989). Asimismo, una característica distintiva del buddhismo en la Tailandia contemporánea es el vínculo entre Estado y religión, el cual está legitimado por la constitución y el pueblo (Sukumaran 1977; Swearer 1970).

Sin embargo, en términos más generales, existen marcadas diferencias con respecto al arte de gobernar, las instituciones políticas y las prácticas en los países budhistas contemporáneos, es decir, donde la mayoría son seguidores del buddhismo. Estas variaciones reflejan claramente las diferentes circunstancias sociohistóricas de cada país, como el grado en que las influencias externas derivadas del colonialismo, la globalización o la modernización han moldeado el carácter histórico de las instituciones y prácticas religiosas (Scheter 1967). Es evidente que una comprensión integral del buddhismo y la política requiere un estudio comparativo exhaustivo, lo cual es una tarea que va más allá de los reducidos límites de este ensayo. Más bien, aquí nos centraremos principalmente en una exposición y análisis de la dimensión política del buddhismo con referencia a los textos históricos, a la literatura budhista doctrinal estándar. Al adoptar esta perspectiva evitamos combinar “culturas y sistemas políticos dispares e históricamente distintos de Asia” (Harris 1989b: 1).

Este relato más textual e histórico del buddhismo y la política mostrará, sobre todo, que el buddhismo se preocupaba igualmente

por el mundo terrenal y por el trascendental. Más específicamente, se esforzará por demostrar cómo las características clave de los enfoques laicos de la forma de gobierno eran una derivación de la lógica y la razón de la forma de gobierno monástica. Los principios de la forma de gobierno laica se pusieron claramente en evidencia en la teoría y práctica del arte de gobernar del emperador Ashoka — descrito en algunos círculos como el "gran rey" (Wells 1946)— pionero del modelo clásico de un "reino budhista". Sin duda, el modelo de gobierno de Ashoka se convertiría en un "tipo ideal" adoptado de diferentes maneras por otros países budhistas como Sri Lanka, Birmania, Tailandia, Laos y Camboya y, en menor medida, China, Mongolia, Japón y Corea.

II. Buddhismo: una perspectiva sociopolítica

1 . *La experiencia india temprana*

Considerado históricamente, el buddhismo esbozó “un compendio de ideas originales y de gran alcance”, un sistema religioso-filosófico que era “subversivo de la religión de la época” (Rhys Davids 1896). Por esta razón, algunos sostienen que el buddhismo era esencialmente un sistema indio “que surgió del trabajo intelectual de los predecesores [del Buddha]” (Rhys Davids 1896: 76). Las enseñanzas buddhistas se formularon en una época de profundos cambios sociales, económicos y de agitación en la sociedad india. Esta época de la historia temprana de la India estuvo marcada por nuevas formas de relaciones sociales y económicas construidas en torno al comercio y la agricultura, y estuvo estrechamente asociada con el surgimiento del urbanismo y una nueva comunidad mercantil.³

El nuevo orden social incluía ahora un grupo cada vez más dominante, la nueva “clase media” rica de agricultores y comerciantes terratenientes, muchos de los cuales eran los principales patrocinadores del buddhismo. Estos patrocinadores del Buddha estaban imbuidos de un espíritu individualista rayano en el egoísmo, que no sólo desafiaba la ortodoxia del orden social brahmán sino que también presentaba un desafío intelectual y filosófico al Buddha. Sin embargo, este pensamiento buddhista se ubicaba incómodamente en el contexto de las instituciones sociales

³ Chakravarthy (1996), Wagel (1966) y Uppreti (1997) documentan el contexto social y político en el que floreció el buddhismo en la India. Véase también Thapar (2002).

y políticas de la sociedad tradicional, anclado en un tejido institucional basado en una sociedad fundamentada en castas (*varna-jati*) vinculada a los Vedas. El orden social emergente reaccionó fuertemente contra la rigidez y el dominio de una cultura que negaba la autonomía individual, las libertades humanas y que legitimaba las desigualdades. En particular, el nuevo mercantilismo urbano rechazó este ordenamiento jerárquico de la sociedad en términos de una estructura social sacrosanta divinamente ordenada compuesta por cuatro clases sociales: *kshatriya*, *brahmanes*, *vaishya* y *sudras* (nobles, brahmanes, comerciantes y trabajadores, y los marginados).

Lo que vemos aquí es hasta qué punto las ideas budhistas, y su fundamento filosófico, se esforzaron por satisfacer las necesidades e intereses de una sociedad agraria/comercial en un nuevo entorno social más urbano/secular. El Buddha prácticamente se convirtió en el portavoz de la nueva clase mercantil urbana al rechazar la ortodoxia brahmán, en particular la justificación religiosa de las desigualdades sociales que surgían del ordenamiento de los estatus de las relaciones humanas. Curiosamente, la preferencia del Buddha por una sociedad más abierta era característica de lo que prevalecía en las oligarquías tribales más pequeñas (*gana sangha* o repúblicas de clanes) que en los reinos monárquicos más grandes (Kosala y Magadha).

Las oligarquías o confederaciones tribales más pequeñas, en particular la confederación *Vajjian*, demostraron ser un lugar fértil para el Buddha. Según Ghosal (1959), las prácticas sociales funcionales y utilitarias de las repúblicas del clan *Vajjian* para promover la felicidad y la prosperidad estaban imbuidas de un sentido de espíritu público, formas pragmáticas de gobierno y rectitud moral. Esta cultura política liberal más abierta, que también incluía el respeto por los ancianos, las mujeres y las personas santas, era más agradable y receptiva a las enseñanzas del Buddha.

Pero resultó que el Buddha, al actuar en estrecha colaboración con grupos como los *Vajjian*, fue presentado no sólo como un maestro religioso con una nueva filosofía, sino también como un crítico social, un teórico social revolucionario. De hecho, el Buddha fue un reformador social, que nos recuerda a Martín Lutero en la cristiandad, que se atrevió a desafiar la ortodoxia brahmán en cuestiones tales como un creador omnipotente o un orden social y político divinamente revelado. Suponiendo que tanto la Iglesia Católica Romana como el brahmanismo son 'sistemas de sacrificios' [que] 'colocan la esencia de la religión en los sacrificios' (Clarke 1869: 715), el buddhismo, al estimular 'un proceso de autolimpieza' (Chaitanya 1975: 89) se puede comparar con el protestantismo surgido del catolicismo. Esto llevó a muchos de los primeros estudiosos del buddhismo a finales del siglo XIX a caracterizar el buddhismo como el “protestantismo de Oriente” (Clarke 1869), en el sentido de que el buddhismo era visto como “crítico y complementario del brahminismo ortodoxo reinante” (Deakin 1893).

Esto llevó a algunos estudiosos a considerar el buddhismo simplemente como una variante de la tradición vedántica hindú clásica, basándose en que “en todo lo esencial, el buddhismo y el brahmanismo forman un solo sistema” (Coomaraswamy 1964: 221). En consecuencia, los eruditos hindúes a menudo presentan al Buddha como un *Avatar* —una encarnación del Dios Vishnu— que sólo buscaba lograr una reforma de las prácticas religiosas brahmanes, como las relacionadas con los ritos de sacrificio. Al rechazar esta interpretación, otros, como los teóricos Dalit, consideran al buddhismo como una filosofía moral y social independiente. Estos teóricos ven al buddhismo como una alternativa más liberal y humanista a la tradición vedántica clásica asociada con el brahmanismo, que ofrecía un credo de conducta social mucho más radical y revolucionario (Omvedt 2005).

La filosofía y las ideas políticas que evolucionaron durante el reinado del emperador Ashoka (208 a. C. - 239 a. C.), fuertemente influenciadas por las ideas budhistas, buscaron desafiar la ortodoxia de la teorización social y política india (Ling 1973; Thapar 2002). La teoría clásica del arte de gobernar en la India temprana se basaba en los Vedas e incluía nociones como el origen divino de los gobernantes, el poder absoluto del monarca y la superioridad de la casta superior — los brahmanes. Estas ideas, características de la filosofía hindú, estaban bien documentadas en la mitología hindú en obras como el *Ramayana* y el *Mahabharata* (Jayasuriya 1997). Más tarde, durante el reinado de Chandragupta (abuelo de Ashoka), estas ideas brahmánicas sobre la política y el arte de gobernar recibieron expresión formal en los escritos del influyente teórico político Kautilya alrededor del siglo III (ver su obra maestra, el *Arhtasastra*). Una característica central de la filosofía política de Kautilya fue la justificación ofrecida para el poder y la autoridad absolutos de un monarca, incluida el uso de la coerción y la violencia en cuestiones de gobierno.

Para Kautilya, el arte de gobernar se basaba principalmente, pero no exclusivamente, en el ejercicio de la fuerza para la consecución de intereses materiales y también para el mantenimiento del orden (Armojanad 1993). Como teórico político, Kautilya estaba en gran medida en el molde de un Maquiavelo para quien “el poder o lo conveniente era lo correcto” (Jayatilleke 1967). Este credo político contrastaba marcadamente con la teoría y la práctica implícitas del enfoque budhista del arte de gobernar, que se basaba en la rueda de la rectitud moral y singularmente en la no violencia. Esto fue lo que influyó posteriormente a Ashoka en su enfoque de la forma de gobernar, la cual estaba claramente inspirada en las nociones budhistas de la teoría social y política (Ling 1973). Un texto mahayana posterior (*Ariyasatya Parivarta Sutra*) no sólo recomienda evitar la guerra y la violencia, sino que también

fomenta el recurso a negociaciones y alianzas fuertes en materia de resolución de conflictos (Harvey 2000).

Pero, salvo algunas excepciones notables (por ejemplo, el trabajo de Jayatilleke 1967), la actitud budhista hacia la política recibió escasa mención en la literatura budhista, así como en el trabajo académico de los teóricos políticos. Sin embargo, estas lagunas de la erudición budhista han sido rectificadas por el trabajo reciente de una nueva generación de eruditos asociados con los Dalits en la India (Omvedt 2005). El más destacado de ellos es el politólogo Kancha Ilaiah (2002), quien ha creado un nuevo territorio para la erudición budhista al enfatizar la naturaleza racionalista "de este mundo" en la filosofía budhista.⁴ Esta nueva erudición budhista documenta lúcidamente hasta qué punto el Buddha tiene fuertes pretensiones de ser considerado un "filósofo político", además de ser un pensador religioso original (Omvedt 2001). Este modo de teorizar, al contrario de académicos como Max Weber (1966), contrasta marcadamente con la visión ampliamente difundida de que el budhismo es principalmente una religión "de otro mundo" preocupada por la salvación personal (Gombrich y Obeysekera 1988; Queen y King 1996).

Por el contrario, el Buddha, tal como lo describen Ilaiah (2002) y otros, se destaca no sólo como un gran reformador social sino también como un pensador político (si no un "filósofo político") que buscó "reformular y humanizar la economía mercantil", la familia patriarcal y el Estado monárquico [desafiando] a los teóricos políticos brahmánicos» (Omvedt 2001). Es cierto que la afirmación de que el Buddha era un "filósofo político" sigue siendo una cuestión controvertida, principalmente porque no hay pruebas

⁴ La obra definitoria del filósofo budhista de Sri Lanka (Jayatilleke, 1967) ha sido desarrollada aún más por los eruditos Dalit (seguidores del budhismo de Ambedkar en la India). Sangharakshita (1986) documenta este trabajo reciente sobre la filosofía política budhista. También Ilaiah (2002) y Omvedt (2001, 2005).

claras de que el Buddha intentara desarrollar una filosofía política explícita o formular una forma distinta de práctica política. El consenso general es que las enseñanzas del Buddha (el dhamma/dharma), sin necesariamente esbozar previamente una filosofía política en términos abstractos, contenían, sin embargo, profundas ideas de naturaleza social y política (Ling 1981a, 1985).

La dimensión política de las enseñanzas budhistas, sin embargo no está formulada sistemáticamente como en la exposición de la filosofía y la psicología budhistas, — el *Abhidhamma*⁵ se entiende mejor como una rama de las exposiciones más claramente bien formuladas de la filosofía social y moral budhista que acompañaban lo que era esencialmente una ética de la "liberación humana" (Swaris 1999). La exposición relativa a una filosofía social budhista puede discernirse fácilmente principalmente a partir de cuatro Discursos⁶ que describen el tipo de sociedad que es moralmente aceptable y lógicamente defendible en términos de los principios fundamentales del budhismo. Todas estas prescripciones normativas están enmarcadas dentro de un espíritu de humanismo científico y recomendadas a quienes desean gobernar de acuerdo con las enseñanzas budhistas y respetando el "Camino Medio".

En resumen, la filosofía social budhista presentó un marco sistemático y funcional para diseñar un patrón de relaciones sociales que estaba claramente en sintonía con las necesidades y demandas del nuevo medio social, especialmente la cultura política

⁵ Jayasuriya (1963) y Gethin (1998) proporcionan una buena introducción al Abhidhamma, que constituye una adición posterior como la Tercera Canasta del Canon Budhista.

⁶ Para una exposición de los discursos de los textos budhistas sobre las dimensiones sociales del budhismo (los *Suttas Kutadanta*, *Agganna*, *Cakkavatti* y *Sigalovada*), véase Ling (1981a). Estos fueron posteriormente ampliados por teóricos del Mahayana como Nargarjuna. El emperador Ashoka merece una comparación con el emperador Constantino, quien utilizó la religión cristiana como credo oficial del Imperio Romano.

de la creciente "nueva clase media" en los tiempos del Buddha (Thapar 2002; Swaris 1999). En estas circunstancias, el Buddha buscó frenar el creciente espíritu de individualismo típico de este clima social proponiendo una forma más ética y humana de caracterizar el lugar del individuo en la sociedad. Esto, entre otras consideraciones, incluía la preocupación por los demás y la aceptación de la diferencia, como por ejemplo, en las actitudes positivas hacia la diferenciación social de "raza" o casta (Malalasekera y Jayatilleke 1958). Esta forma de pensar también se reflejó en las actitudes budhistas hacia otras religiones, las cuales mostraban una mayor disposición a aceptar otras religiones (Jayatilleke 1975). Enfrentado al pluralismo religioso⁷ de la época, el Buddha reconoció fácilmente que "toda forma de [creencias religiosas rivales] posee un cierto grado de Verdad" (Pratt 1928, citado en Jayatilleke 1975).

2. Gobierno monástico: una forma de "democracia deliberativa"

Muchas de las características cruciales del enfoque budhista de la filosofía social y la forma de gobierno política se derivan de los principios y prácticas que rigen la organización de la comunidad monástica (la *sangha*). Un rasgo distintivo de la comunidad monástica, más allá de la dimensión social y moral de la práctica budhista, fueron sus reglas y procedimientos para la gestión de la comunidad monástica. La comunidad monástica estaba gobernada y regulada por un código de conducta bien formulado —el *Vinaya*— que formaba parte integral del Compendio budhista y enumeraba las reglas y procedimientos que gobernaban la estructura y el funcionamiento de la comunidad monástica.

⁷ El Discurso nº 3 del Brahmajala, el cual enumera unos 62 tipos de "religiones y filosofías" (Walshe 1987).

Según este modo de gobierno, la hermandad de monjes (la *sangha* y posteriormente las monjas) se estableció sobre “fundamentos democráticos con una constitución y un código de leyes que gobernaban su conducta” (Jayatilleke 1967). Los asuntos cotidianos de la *sangha* estaban regidos por una cultura liberal de relaciones interpersonales igualitarias. No había jerarquía formal ni favoritismo dinástico en la orden monástica. No era el estatus social sino otras características, como la antigüedad de un monje, determinada por la fecha de ordenación, las que guiaban las relaciones interpersonales dentro de la comunidad. De hecho, el propio hijo del Buddha, cuando fue ordenado monje, ocupó su lugar en la comunidad monástica según su antigüedad.

El código de conducta monástico estipula que la vida individual de un monje está inmersa en una Hermandad (una comunidad de personas que idealmente buscan la liberación de la codicia, el odio, el engaño, la necesidad, la vanidad y la ignorancia) y viven en una armonía comunitaria, con propiedad comunitaria y con un mínimo indispensable de posesiones materiales privadas. Además de satisfacer las necesidades espirituales de la orden monástica, el código monástico indica específicamente que la *sangha* tiene una responsabilidad hacia la sociedad más amplia de personas laicas que atienden o ayudan a la comunidad a satisfacer sus necesidades diarias. En resumen, había un profundo sentido de responsabilidad social, de cuidado y compasión subyacente en la relación mutuamente constituida entre monjes y seguidores laicos.

Esta forma de gobierno monástico contenía muchas características del arte de gobernar presentes en las confederaciones y repúblicas autónomas más que en las de los grandes reinos monárquicos del Norte, como Kosala y Magadha. Mientras que los reinos monárquicos se guiaban por nociones brahmánicas de una clase superior de gobernantes divinamente sancionada, las confederaciones autogobernadas tenían mucho en común con la

lógica de la humanista ética budhista. Por ejemplo, se dice que en una ocasión el Buddha exhortó a los ciudadanos de la República de *Licchavis* o *Vajjis* de Vasili, quienes estaban amenazados por un agresivo y desenfrenado monarca (Ajatasatru) de uno de los grandes reinos, a actuar con prudencia y habilidad utilizando formas más democráticas para la resolución de los conflictos. El Buddha sugirió a las repúblicas que si deseaban mantener su independencia debían fortalecer más sus formas democráticas de gobierno. Estas incluyen la celebración de asambleas periódicas y frecuentes para discutir asuntos de Estado colectivamente entre sí, esforzarse por llevar a cabo las tareas cotidianas de gobierno en armonía y prestar la debida atención a las prácticas y costumbres establecidas (Mishra 2004).⁸ Este código normativo de conducta que incluía la primacía otorgada a las libertades humanas y la igualdad de todos los seres humanos era más característica de las formas de gobierno de las confederaciones autónomas. El principio de igualdad en el budhismo se aplicaba igualmente a la relación entre el gobernante y los gobernados, y era un principio rector en cuestiones del arte de gobernar.

Sin embargo, este “igualitarismo radical” (Swaris 1995) y la idea de igualdad en una comunidad universal se volvieron algo problemáticos en relación con la cuestión de la equidad de género que surgió en torno a la ordenación de las mujeres como monjas. Esto fue más evidente cuando el Buddha tardó algún tiempo en aceptar admitir mujeres en la orden monástica y, de hecho, tuvo que ser persuadido por Ananda, uno de sus discípulos de confianza. Él estuvo de acuerdo con el razonamiento de sus argumentos pero con algunas condiciones adosadas, a saber, que las monjas aceptaran cumplir con reglas adicionales que no se aplicaban a la

⁸ Mishra (2004), en su sucinto y legible relato de este episodio, llama la atención sobre un conservadurismo inherente a la forma de gobierno (por ejemplo, prestar atención a las costumbres junto con otras características más liberales como la toma de decisiones participativa). Esto indica la naturaleza funcional y pragmática del modo de gobernar.

orden de los monjes. Al aceptar a las “mujeres como iguales espirituales”, el Buddha, aunque no descartó el hecho de que su papel social estaba culturalmente prescrito, sí proporcionó a las mujeres vías de autoexpresión.

El hecho de que "el Buddha sea a menudo visto como el filósofo clásico más ilustrado sobre el papel de la mujer" (Coomaraswamy 1984: 80), atestigua el pragmatismo del Buddha en su voluntad de contemplar y considerar puntos de vista racionalmente disidentes de manera más general sobre cuestiones tales como el papel de la mujer en la orden monástica. Esto surge de la postura filosófica budhista de que “el deber no es un mandato o una necesidad absoluta, sino un llamado pragmático a reconocer la existencia empírica y adoptar soluciones a cualquier problema asociado con ella” (Kalupahana 1995a: 45) de acuerdo con el código moral. Aquí nuevamente observamos la notable similitud entre los modos de gobierno de la comunidad monástica y las repúblicas autónomas.

Además, la cultura liberal y humana de las repúblicas de clanes apoyaba mutuamente a la comunidad monástica, ya que estaban más inclinadas a un estilo de gobierno "democrático" y no autoritario⁹, caracterizado por rasgos tales como el respeto a las opiniones mayoritarias en la toma de decisiones, las reuniones periódicas para conducir asuntos de estado, etc. No hay duda de que la cultura política más liberal de las *gana sanghas* o repúblicas tribales fue central en la formulación de la naturaleza y el carácter de la comunidad monástica como organización social. En general, no hay duda de que este modelo de gobierno estaba claramente en sintonía con las necesidades de paz y armonía en una comunidad pequeña con miras a mantener la estabilidad y la continuidad a largo plazo como una organización social bien unida.

⁹ Fromm (1955), entre otros, identifica al buddhismo como una religión no autoritaria.

Con este fin, el Buddha dio un lugar de honor a la deliberación comunitaria, la negociación cara a cara, las reuniones periódicas de la comunidad y el estímulo para participar en discusiones libres y francas. Dado el valor otorgado a la razón y al pensamiento racional, el consenso debía lograrse mediante un proceso de elección razonada en lugar de una creencia ciega en un código prescriptivo. Claramente hubo un consenso en la toma de decisiones colectivas, alcanzado de acuerdo con la “Constitución” de la Comunidad, su código de conducta, reglas, convenciones y forma de práctica. Al menos dentro de la comunidad monástica se reconocía un fuerte espíritu de debate y discusión entre iguales.

En un texto muy citado (el *Kalama Sutta*), el Buddha aconseja a quienes tienen dudas sobre la verdad que la descubran ellos mismos mediante un proceso de investigación racional no limitado por la fe o la tradición.¹⁰ Al alentar a los litigantes a adoptar una actitud crítica y desapasionada, empleando la lógica y la razón para resolver disputas religiosas y filosóficas, iba claramente en contra de las convenciones. El *Kalama Sutta* o la *Carta de la libre investigación* (Bhikku Soma 1963) llamó la atención sobre la importancia del pensamiento racional, que precedió en muchos siglos a la Ilustración europea. Esto también llevó a que el Buddha fuera etiquetado en algunos sectores como “escéptico” por adoptar una actitud cautelosa y no dogmática regida por la razón.¹¹ Algunos, como Batchelor (1997), caracterizan al buddhismo como una fe agnóstica, y Sen (2005) incluso considera el agnosticismo como una “característica fundamental del buddhismo”.

¹⁰ Evans (2007) ha ofrecido un argumento interesante al sugerir que este tratado que ensalza los méritos de la investigación racional puede estar sujeto a una de dos interpretaciones — epistemológica o ética.

¹¹ Gallop (2007) alude al agnosticismo del buddhismo como particularmente atractivo para los intelectuales occidentales; señala que Batchelor (1997) alinea al buddhismo con la definición de agnosticismo de Thomas Huxley como un método para resolver diferencias sobre la base de una razón demostrable.

Esta forma de gobierno conducía al mantenimiento de una pluralidad de discurso, más parecida al método socrático de diálogo que al enfoque doctrinario prescriptivo predominante del código brahmánico. La lógica y el fundamento subyacentes de la forma de gobierno eran que se trataba de un tipo de “democracia deliberativa” que era participativa y permitía acomodar diferencias de opinión e incluso disidencias sin imponer principios mayoritarios en la toma de decisiones. La disidencia irreconciliable como la que se produjo en las reuniones de los diversos Consejos de la fraternidad monástica (por ejemplo, en el Tercer Consejo durante el reinado de Ashoka) llevó a un acuerdo amistoso en la diferenciación y la formación de diferentes sectas.

III. Forma de gobierno y Estado: una perspectiva budhista

1 . El modelo Ashoka del arte de gobernar

El modelo budhista de gobierno monástico estaba destinado a tener un profundo impacto en el pensamiento social y político en Asia, especialmente en países budhistas como Sri Lanka, Birmania y Tailandia. Este legado fue transmitido a través del emperador Ashoka, siendo sus ideas, principios y prácticas budhistas fundamentales el modelo para formular su forma única de gobierno político que incorpora un código de derecho secular.¹² El fundamento del modelo de gobierno del emperador Ashoka, aunque inspirado principalmente en las prácticas budhistas, también sufrió el impacto del legado histórico de modos de gobierno heredados principalmente de las confederaciones autónomas o repúblicas tribales. Estos principios democráticos de gobierno, por ejemplo, fueron enunciados en la constitución de Vajjian e incluyeron una exposición detallada de la estructura y el modo de funcionamiento del sistema judicial de Vajjian.

En la época del Imperio de Ashoka, el budhismo no era sólo un sistema de creencias religiosas sino también “un movimiento social e intelectual que influía en muchos aspectos de la vida social” (Thapar 2002: 200). El concepto del Dhamma de Ashoka es utilizado a menudo como

¹² Estos principios legales budhistas (por ejemplo, cuatro vías de injusticia) también fueron evidentes mucho más tarde en el tratado legal cingalés –el *Niti-Niganduwa*– que contiene un resumen del derecho civil en el período de Kandy (Jayatilleke 1976: 13).

Un sinónimo de buddhismo... tenía como objetivo crear una actitud mental en la que el comportamiento ético de una persona hacia otra era primordial y se basaba en el reconocimiento de la dignidad de los seres humanos (Thapar 2002: 201).

Estas influencias también fueron evidentes mucho más tarde en el clima social y político de la India, particularmente durante la era Maurya (321-185 a. C.). Como consecuencia, los ideales de democracia manifestados en la filosofía social y política buddhista fueron vistos como la mejor forma de gobierno en la medida en que generaban "principios del arte de gobernar [que denotan] un estado de bienestar democrático" (Jayatilleke 1967: 81), encarnados principalmente en términos de una comprensión específica de la realeza. Contrariamente a la idea predominante de un monarca divinamente ordenado, se argumentó que la idea de un rey como líder elegido ha surgido históricamente como un contrato social. En consecuencia, el pueblo, de mutuo acuerdo, seleccionó a una persona como "el rey" con la esperanza de que se pudiera confiar en él para mantener la ley, el orden y la armonía social.

La visión buddhista de la realeza, en particular los deberes y responsabilidades de un gobernante elegido, estaba regida por la noción de *contrato social* — propuesta mucho antes de Hobbes y otras exposiciones occidentales. La idea buddhista de "contrato social" proponía una visión evolutiva de la sociedad opuesta a la visión brahmánica de un monarca divinamente ordenado y también de la sociedad.

Estas viviones se detallaron en el *Discurso sobre el Génesis (Agganna Sutta)*,¹³ y se describieron en los siguientes términos:

Cuando se formó la tierra y evolucionó la vegetación de un grado inferior, luego superior, hasta que finalmente la tierra produjo una abundancia de cereales, se desarrolló la vida agrícola y comenzaron a existir familias y hogares humanos. A medida que surgieron los hogares, comenzaron a almacenarse alimentos, la tierra se dividió entre propietarios individuales y hubo que establecer límites, dando lugar así a derechos de propiedad. Ahora bien, alguien de carácter codicioso invadiría la propiedad de otro. El resto lo reprendería y lo acusaría de allanamiento de morada. Así, el conflicto y la injusticia entraron en la vida de los humanos, necesitando la institución de medidas protectoras y punitivas hasta que finalmente se eligió un gobernante con el consentimiento del pueblo (*sammata*) para mantener la justicia, y el resto le brindó su apoyo, es decir, como ciudadanos respetuosos de la ley (Wijesekera 1962: 6).

Lo que se enfatiza en este concepto de realeza es “una concepción democrática del Estado y del derecho” (Jayatilleke 1967) basada en el principio de igualdad. Por tanto, el rey es un "Gran Elegido" (*Maha Sammata*), es decir, elegido por el pueblo en su conjunto y autorizado para gobernar. Esto también se basa en el supuesto de la igualdad del hombre y de que el rey es sólo *primus inter pares*, y ejerce la autoridad sólo en virtud del contrato social. Los deberes de un gobernante compasivo, establecidos en el Discurso titulado *Cakkavati Sihananda* o el Monarca Universal, especifican diez

¹³ Véase Ling (1981a) para detalles del *Discurso Aganna*; también Gnanarama (1996). Harris (1989b) ofrece una crítica útil de la idea de contrato social.

virtudes¹⁴ que constituyen los elementos esenciales de la ética y la filosofía social budhista. Respectivamente,

un rey es generoso, tiene los sentidos bajo control, dispuesto a hacer sacrificios, sencillo en los tratos, gentil y bondadoso, capaz de sufrir por el pueblo, libre de ira y resentimiento, es compasivo con todos, tolerante y muy accesible.

Este Discurso recomienda que un gobernante modele su conducta como un “altruista ilustrado (Jayatilleke 1967: 59) por sobre el interés propio y la conveniencia”. Estas diez virtudes que formaron los fundamentos de la legislación representan una caracterización del “tipo ideal” del “monarca” o “gobernante” de quien se esperaba que actuara con un sentido de rectitud moral y por lo cual, a cambio, el pueblo aceptaba darle al rey “una porción de arroz” por el cumplimiento de sus deberes y obligaciones.

En ausencia de controles y salvaguardias constitucionales contra el ejercicio arbitrario del poder, la opinión pública por sí sola era la única salvaguardia contra un gobernante malvado o tirano que actuaba injustamente. Un ejemplo citado en los textos sobre cómo opera la opinión pública es la de un rey que propone sacrificar su trono en lugar de permitir que su hijo expíe por sus transgresiones. Sin embargo, el pueblo rechazó esto y exigió que el hijo fuera desterrado del reino. Y la respuesta del rey fue actuar de acuerdo con “la voluntad del pueblo”. En otro caso, a una reina que exigió que su esposo, el rey, le otorgara autoridad absoluta, se le negó esta solicitud alegando que el rey mismo no era “un Señor absoluto”. Esto sirve nuevamente para subrayar el hecho de que el

¹⁴ En pali, estas diez virtudes reales son *dana*, *sila*, *pariccāga*, *ājjave*, *maddava*, *tapa*, *akkodha*, *ahimsa*, *khanti* y *avirodha* (Gnanarama 1996). Véase Ling (1981) para este Discurso sobre el Monarca Universal (*Cakkavatti Sihananda Sutta*).

ejercicio del poder y la autoridad asociados con la realeza está limitado por la opinión pública, la voz del pueblo.

Los deberes asociados con un monarca denotan una manera altamente basada en principios y al mismo tiempo eminentemente razonable y sensata de resolver problemas complejos que incluían pautas para diseñar relaciones sociales aceptables (Kalupahana 1995a; Guruge 2007). La realeza, sin duda, estaba limitada por la capacidad de uno para actuar dentro de las directrices de la enseñanza, el *dhamma*, es decir, los principios de rectitud moral. En consecuencia, el mantenimiento del orden normativo — el código de rectitud se consideraba un requisito primordial de un buen gobernante. Lo que hacía legítimo el ejercicio del poder —poder político y autoridad— residía en la capacidad de la persona que ejercía esa autoridad para actuar con habilidad y esforzarse por defender los principios de *compasión, equidad y justicia*. Estos principios estaban consagrados en el código moral de rectitud y eran igualmente aplicables tanto a un laico como a un administrador, ya fuera un monarca o un funcionario menor. En este sentido, hay muchos ejemplos en los textos budhistas Mahayana posteriores, como el *Mahavastu*, de consejos específicos dados a los gobernantes. Por ejemplo, el filósofo budhista Nagarjuna¹⁵ (alrededor de 150 - 250 d.C.) en su consejo a la dinastía *Satavahana* insta al monarca a apoyar activamente el trabajo de los médicos, establecer albergues y casas de descanso, eliminar los altos impuestos, atender a las víctimas de desastres naturales y mantener bajas las ganancias (Mishra 2005).

Esto afirma claramente que las normas de justicia compasiva consagradas en la ética y el orden moral budhistas no

¹⁵ Nagarjuna, el filósofo/monje que probablemente vivió en el siglo II d.C., generalmente identificado como fundador de la Escuela Budhista “del Medio” (*Madhyamaka*), perteneciente a la tradición Mahayana (Gethin 1998). Véase Kalupahana (1995b) para una exposición de la filosofía moral de Nagarjuna.

proporcionan ninguna base racional para una cultura despiadada de codicia y egoísmo característica de algunas formas perversas de individualismo o formas puras de pensamiento de "laissez faire". Considerando que el bienestar de la comunidad de monjes dependía en gran medida de la buena voluntad y el patrocinio de los reyes o de las autoridades gobernantes de las repúblicas autónomas, surgió una reciprocidad hábilmente diseñada en la relación entre el buddhismo y el Estado. Esto se reflejó bien en el patrocinio y apoyo que recibió el Buddha de personalidades clave de las repúblicas autónomas y también de algunos de los reinos, como el rico e influyente comerciante Anathapindaka. Aquí nuevamente esto sirve para llamar la atención sobre las actitudes pragmáticas y utilitarias inherentes del Buddha al tratar asuntos mundanos, sujeto a la condición de que no infringieran los amplios parámetros del código ético.

2. La filosofía social budhista en la práctica: el modelo Ashoka

El significado y la importancia de la filosofía social y política budhista se revelan mejor en la práctica del arte de gobernar de Ashoka, que incorporó los ideales budhistas de gobierno en la búsqueda de la justicia social y la paz. El código normativo del "Estado de bienestar" de Ashoka enunciaba claramente los ideales budhistas de una "sociedad justa" como aquella en la que había igualdad, prosperidad económica y la práctica de la buena vida. Estos valores morales y sociales quedaron ejemplificados en la noción budhista de bienestar construido en torno a las siete virtudes o acciones hábiles de personas laicas comunes y corrientes. Estas virtudes se refieren a abstenerse de: quitar la vida, robar, hablar confusamente y proferir falsedades, hablar maliciosamente, hablar frívolamente, hablar ásperamente y apegarse a la

sensibilidad vulgar, no sólo como abstinentes sino positivamente.¹⁶ La práctica de estas virtudes que formaron la base de la legislación que garantizaba la paz y la estabilidad subraya la razón de ser de la ética social budhista, es decir, que la preocupación por el bienestar de los demás era considerada parte integral de la moralidad personal de salvación.

La ética social del budhismo, revelada en el Estado de bienestar de Ashoka, está en marcada contradicción con los críticos del budismo temprano como Max Weber (1966), así como con los defensores más recientes del "Budhismo Protestante" (Gombrich y Obeysekera 1998). Estos teóricos argumentan erróneamente que el budhismo se volvió "así de mundano" sólo en respuesta a la modernización u occidentalización al emular las ideas cristianas/protestantes de servicio. Sin embargo, la postura crítica adoptada por estudiantes del budhismo temprano como Max Weber (1966) fue hecha más bien sobre bases doctrinales, es decir, que el subjetivismo de la ética individualista budhista equivale a egoísmo.¹⁷ Se sugirió que esto era una preocupación por lo trascendental y una indiferencia hacia el bienestar humano y la capacidad de mejora de la sociedad.

La falacia inherente a esta yuxtaposición del egoísmo y el altruismo ha sido puesta al descubierto por estudiosos como Jayatilleke (1967) que han demostrado que la vida de un budhista laico, a diferencia

¹⁶ Kalupahana (1995a) proporciona un útil resumen de estas virtudes tomado del *Brahmajala Sutta* — Discurso 1 sobre la Red Brahmas (Walshe 1987). Él señala que éstas no son meras abstenciones sino también los aspectos más positivos de un ser virtuoso. Éllas Incluyen el bienestar de uno mismo y de los demás.

¹⁷ Tambiah (1976) señala con razón que Max Weber puede haber exagerado su visión de que el budhismo, como religión, estaba confinado a los ascetas y la salvación individual. El análisis weberiano del budhismo también fue evidente en aquellos (por ejemplo, Gombrich y Obeysekera-1988) que intentaron caracterizar el budhismo cingalés en el siglo XX como "Budhismo Protestante". Holt (1900) proporciona una útil visión general y crítica de este epíteto descriptivo tan problemático.

de los monásticos, tiene que vivirse en un contexto claramente social. Por esta razón, a menos que se combine el código de conducta moral laico y ascético, el buddhismo nunca se limitó a una “forma privada de salvación relacionada con el ilusorio *individuo independiente*” (Ling 1985: 117). Filosóficamente, el “individualismo metodológico” del buddhismo afirma, comprensiblemente, la centralidad del individuo y de su libertad y autonomía personales. Pero, al mismo tiempo, la ética buddhista pone límites a un individualismo desenfrenado al reconocer la relación de interdependencia entre el individuo y la sociedad. Consecuentemente,

esta inevitabilidad implicaba una preocupación por las cuestiones sociales y políticas [que] reciben una gran parte de atención en las enseñanzas del Buddha. ... Intentar comprender el buddhismo aparte de su dimensión social es inútil (Ling 1973: 140).

La exposición de los principios básicos de la filosofía social buddhista deja muy claro que la conducta del individuo nacida de un sentido de rectitud moral está en sintonía para confrontar y responder a las realidades del mundo terrenal. Es importante destacar que la práctica de la ética social buddhista era eminentemente pragmática y utilitaria en la forma de un “realismo iluminado” (Wijesekera 1952; Jayatilleke 1969; Gnanarama 1996). De hecho, esto es lo que ha permitido al buddhismo abordar más eficazmente el impacto de las fuerzas de la modernización de una manera socialmente aceptable y moralmente responsable (Jayasuriya 1997; Guruge 2005; Harvey 2000). En pocas palabras, la ética social buddhista, de la que surgió gran parte de la teoría y la práctica de la política buddhista, estaba muy preocupada por "el mundo público y sus estructuras", que incluían, entre otras cosas, las instituciones económicas y políticas. Esta ética social, según Schumacher (1973) y otros, también era aplicable a la vida

económica de los seres humanos. Por ejemplo, desde una perspectiva budhista, la pobreza se asocia frecuentemente con condiciones económicas adversas y puede aliviarse proporcionando una distribución más equitativa de la riqueza. Esto último, como una estrategia política de alivio de la pobreza, ofrece algunas medidas de seguridad social que probablemente garanticen el bienestar de la sociedad en su conjunto.

Los Discursos relevantes para la filosofía social y política (ver Nota 6) resaltan la importancia de la frugalidad, el ingenio y el control sobre el anhelo excesivo y el consumo ostentoso. En un Discurso (el *Kutadanta Sutta*), el Buddha ha reconocido que tener un empleo remunerado es más importante que la posesión o el acceso a bienes y servicios producidos habitualmente. El énfasis puesto aquí en el trabajo, entre otras razones, también se debe a que la ética del trabajo diligente conducía al progreso moral, e incluso se consideraba “una bendición que debía disfrutarse” (Ling 1979: 113).

Pero lo más importante es que estas prescripciones dan testimonio del “camino medio” como enfoque hacia el bienestar social y el progreso espiritual. Constituyen las directrices normativas para la política pública en términos de los ideales del Monarca Universal Benevolente que “se preocupa no sólo por el bienestar material de sus súbditos sino también por su bienestar moral” (Kalupahana 1995a: 123). Como afirma el Buddha en el *Vinaya*, “el que sirve a los enfermos me sirve a mí”. El Rey de la rectitud (llamado Cakkavartiraja), ejemplificado en el Emperador Ashoka, fue alguien que no sólo proporcionó bienestar a los indigentes, sino que también estableció un estado de bienestar. El “estado de bienestar” del emperador Ashoka buscaba emular el modelo del Monarca Universal Benevolente cuya filosofía de amor compasivo retratada en los textos budhistas se expresa claramente en uno de los Edictos del Emperador Ashoka de la siguiente manera:

Todos los hombres son mis hijos y así como deseo para mis hijos que obtengan todo tipo de bienestar y felicidad tanto en este mundo como en el próximo, así lo deseo para todos los hombres” (citado en Jayatilleke 1962).

Las políticas del Estado de bienestar de Ashoka y su arte de gobernar en general no fueron de ninguna manera utópicos o idealistas en el sentido de que “el espíritu emprendedor y la generación de dinero eran respaldados positivamente siempre que se hicieran por medios justos” (Omvedt 2001). Al argumentar así, el Buddha mostró cómo “la vida moral y la adquisición de riqueza pueden ir juntas” (Kalupahana 1995a: 122). Sin duda, esto refleja en parte nuevamente el sentido de realismo y pragmatismo, característico del buddhismo, en la política buddhista cotidiana al tratar con el mundo terrenal. Históricamente, esta forma de pensar se ilustra mejor por el hecho de que, como se señaló anteriormente, muchos de los principales patrocinadores del Buddha y partidarios laicos de la comunidad monástica procedían de la nueva clase media en ascenso centrada en las ciudades.

Lo distintivo del Estado de bienestar de Ashoka fue que, contrariamente al código de conducta social brahmán, este se construyó esencialmente sobre un "humanismo buddhista" en el que las relaciones humanas están templadas por la compasión, el amor, la simpatía y el cuidado de los sentimientos de los demás. Así, “el trabajador-amor no [fue] abolido pero [fue] humanizado... [y] alejado de una relación de esclavitud” (Omvedt 2002). De hecho, incluso Max Weber, a pesar de su comentario desdeñoso sobre el Estado de bienestar de Ashoka como “un accidente histórico” (Harvey 2000), se vio obligado a admitir que éste era el:

Por primera vez en la cultura hindú... apareció la idea del “Estado de bienestar” del “bien general” (cuya promoción Ashoka consideraba como deber del rey). “Bienestar”...

se entendía que significaba bienestar espiritual... pero también acción racional y económica" (citado en Jayatilleke 1962: 88).

Los principios del arte de gobernar de Ashoka que evolucionaron en el siglo III a. C. bien pueden haber influido en el pensamiento del filósofo budhista Nagarjuna al esbozar un "socialismo compasivo" de políticas de bienestar. En el tratado clásico, *La guirnalda de joyas del consejo real*, Nagarjuna enumera las Directrices para la Acción Social dadas a su amigo y discípulo, el rey de Satavahana en la India central (Thurman 1985a). Estas directrices especifican los principios de *tolerancia, justicia y generosidad* como elementos esenciales de un orden social budhista, inspirados en el mandato moral de que el rey debe anteponer los intereses colectivos o el "bien común" a sí mismo, es decir, "el pueblo primero". (Thurman 1985a).

Las características clave de la política estatal desarrollada y practicada en la época de Ashoka comprendían "un sistema de moralidad pública y bienestar social [basado en] un análisis radical sofisticado de la situación humana" (Ling 1973: 166), las cuales se filtraron con el tiempo a muchos países budhistas, en particular a Birmania y Sri Lanka. En Birmania, el primer Primer Ministro de una Birmania independiente, el difunto U Nu (1948-1962), es recordado como un devoto budhista comprometido con la "restauración del budhismo y la *sangha* [y] un programa socialista de estado de bienestar notablemente similar al Fabianismo inglés" (Matthews 1999). De la misma manera, se puede argumentar que el estado de bienestar de Sri Lanka que evolucionó en el estado colonial tardío (Jayasuriya 2004) y se basó en una noción de "igualdad de necesidades mínimas"... [pudo haber sido] sancionado mediante... [el] Pensamiento y [las] prácticas budhistas" (Coomaraswamy 1984: 82). Tambiah va más allá y sugiere que en varios países del sudeste asiático "las ideas budhistas... legitiman una especie de política socialista de bienestar" (Tambiah 1973: 18) que puede

derivarse en parte del hecho de que el rey o gobernante estaba idealmente moldeado como una figura “similar al Buddha” (un bodhisattva), quien llegó a ser visto como el defensor del “cuenco y la túnica” (Tambiah 1976: 226).

Es importante destacar que esto llama la atención sobre la continuidad histórica, desde la época del Buddha hasta el emperador Ashoka, de la interrelación triangular que prevalecía entre el rey o gobernante, la orden monástica o *sangha* y el pueblo. La relación entre la comunidad monástica (la *sangha*) no era sólo con la sociedad que la sustentaba, sino, más importante aún, con el gobernante o el Estado. A pesar de que en principio la *sangha* no reconoce ni se relaciona formalmente con el Estado (entendido como monarca o gobernante), en la realidad este distanciamiento formal se vio severamente limitado. El hecho convincente era que la orden monástica no podía sobrevivir sin un mínimo de apoyo político — ya fuera de una monarquía o de una república. En efecto, la práctica budhista temprana muestra “una especie de ambigüedad hacia el poder político” (Ling 1981b: 32), ya sea de tipo monárquico o republicano.

Esto arroja una nueva luz sobre la noción de secularización de la religión, es decir, la “separación” entre Iglesia y Estado, que según la teorización política convencional, fue vista como un fenómeno posterior a la Ilustración en la sociedad occidental. Esta devaluación de la religión en cuestiones de Estado fue una característica notable del secularismo europeo en el período anticlerical posterior a la Ilustración, que hacía eco del espíritu de la crítica de Voltaire al *antiguo régimen* con su famoso grito “destruye la infamia” (Berger 2005). Esta forma de secularismo europeo, especialmente en Francia, difiere de la prevaleciente en Estados Unidos, donde el secularismo no proporcionaba legitimidad constitucional excepto por una garantía de libertad religiosa por parte del Estado. En general, la idea de secularismo, que sigue siendo una característica

distintiva del Estado secular liberal en las sociedades occidentales (Bader, 1999), se ha asociado con la pérdida de la importancia de los valores y creencias religiosos en la orientación de los asuntos de Estado.

Pero, como hemos demostrado, la lógica del secularismo estaba implícita, si no explícita, en los ideales budhistas de gobierno revelados en el sistema de gobierno de Ashoka. Los principios y valores de la Ilustración europea, como la *igualdad*, la *tolerancia al disenso*, la *libertad* y la *justicia*, eran notablemente congruentes con la filosofía política del emperador Ashoka. Esto ciertamente contradice las opiniones de quienes sostienen que las “ideas de “justicia”, “derecho”, “razón” y “amor a la humanidad” [son] predominantemente, tal vez incluso exclusivamente, valores occidentales” (Himmelfarb citado en Sen 2000). Como argumenta persuasivamente Sen (2005), existen razones sustanciales para ubicar las ideas democráticas de los principios y prácticas políticas como anteriores a la democracia ateniense.

Adoptando la definición de democracia de Buchannans como "gobierno mediante discusiones" (aludida por Sen, 2005), Sen continúa citando al emperador Ashoka como alguien que defendió la discusión pública en materia de gobierno, recurriendo a una especie de antigua versión india de las "Reglas de orden de Robert". Este compromiso de la filosofía política de Ashoka con una democracia deliberativa, con una amplia discusión de cuestiones públicas, también implicaba una condición, a saber, que al defender "la moderación con respecto a la expresión no debería haber enaltecimiento de la propia secta ni menosprecio de otras sectas en ocasiones inapropiadas; y [también] que debería ser moderada incluso en las ocasiones apropiadas" (Sen 2005: 16).

IV. Conclusión

La anterior explicación de la relación entre el buddhismo y la política, particularmente en lo que se refiere al arte de gobernar, destaca, entre otras consideraciones, la necesidad de recuperar una faceta muy descuidada del pensamiento buddhista, a saber, "esta naturaleza terrenal y racionalista del pensamiento buddhista" (Omvedt 2001). De hecho, el Buddha fue un pensador social profundo (aunque no necesariamente un teórico abstracto según la tradición filosófica occidental) que trazó nuevas formas de pensar no sólo sobre la condición humana, sino también sobre el lugar del individuo en la sociedad. Esta comprensión del buddhismo censura los malentendidos o interpretaciones erróneas que a menudo se cometen en algunos sectores (por ejemplo, en particular Weber, 1996) de que el buddhismo, específicamente el buddhismo primitivo, estaba confinado a la salvación personal y era indiferente a las preocupaciones del mundo terrenal, tales como "la reconstrucción de los centros políticos" (Eisenstadt 1993: 19) de la sociedad.

Por el contrario, como hemos demostrado, el buddhismo temprano tenía una "visión bien desarrollada de los asuntos sociales y políticos" (Tambiah 1976: 25) que ha continuado siendo un poderoso modelo, proporcionando pautas normativas para la teoría y la práctica de todos los aspectos del arte de gobernar — ya sea en los campos del bienestar económico y social, o en cuestiones de gobierno del sistema político. Este sistema de valores no debía aplicarse de manera rígida o arbitraria, sino teniendo en cuenta hábilmente las consideraciones morales que rigen un acto, como en la aplicación del principio de no matar (Omvedt 2001).

Estos ideales normativos se enmarcaron junto con una de las primeras declaraciones de una “democracia deliberativa”, lo cual dio al emperador Ashoka un lugar único en la historia de las ideas y el pensamiento político. El buddhismo “Real” al estilo Ashoka proporcionó una legitimación ritual del gobierno digno de un rey y quizás el “vínculo más visible entre la comunidad (la *sangha*) y el estado” (Matthews 1999). A diferencia del emperador Constantino, quien hizo del cristianismo el credo oficial del Imperio Romano, Ashoka nunca hizo del buddhismo una religión estatal. Además, por su disposición a aceptar la disidencia y su compromiso con la tolerancia hacia otras religiones, Ashoka miraba el sectarismo con gran desagrado (Ling, 1973). Siguiendo los precedentes establecidos por el Buddha, Ashoka se esforzó por garantizar “la libertad religiosa apoyando no sólo a los monjes budhistas sino también a los ascetas de otras sectas religiosas” (Harvey 2000:116); y también se esforzó en el negociado de las diferencias mediante la participación y la creación de consenso. El modelo de gobierno de Ashoka se basó en lo que Sen (2005) denomina un “agnosticismo fundamental y un compromiso con la comunicación y el debate públicos” (Sen 2005: 182).

La democracia entendida como una forma de pensar y actuar implica un compromiso racional con la *libertad*, la *igualdad* y la *tolerancia* en una sociedad pluralista, profundamente abierta, si no agnóstica. Esta forma de democracia y teorización social es fundamentalmente un ideal secular que sirvió como modelo “tipo ideal” para muchos países budhistas como Sri Lanka, Birmania y Tailandia. A veces también se ha descrito como generadora de una especie de “secularismo acomodaticio” pragmático (Bartholomeuz 1989) a la hora de determinar el cumplimiento por parte del Estado de algunas formas de práctica religiosa. Al mismo tiempo, la *Sangha* (es decir, la congregación) estaba disponible para actuar como conciencia moral de la comunidad y garantizar así la

responsabilidad de los gobernantes. Esto fue claramente evidente en la reciente acción de los monjes budhistas birmanos contra los generales autoritarios al mando del Estado.

Cuando se mira desde el punto de vista de la religión y la política, el budhismo como sistema religioso sigue siendo profundo y relevante en la sociedad contemporánea debido a sus "más profundas raíces ontológicas". Así como la terapia, desde una perspectiva budhista, no se detuvo con la "eliminación del malestar sino que procedió a [trabajar en] la cualidad del Ser, la defensa de la democracia y las relaciones sociales e internacionales integradoras tenían una relevancia más profunda para el espíritu" (Chaitanya 1975: 85). El Buddha favorecía la democracia no sólo como una cuestión de derecho constitucional o legal de igualdad y "del valor absoluto del individuo", sino más bien como una afirmación de la obligación moral impuesta sobre el individuo para actuar dentro de un código de conducta basado en tales valores, que eran el ideal de la dignidad humana, la igualdad de respeto y el valor del individuo. Estos son congruentes con los ideales y valores sociales que se identifican como las características más importantes y distintivas no sólo del pensamiento liberal sino de la tradición intelectual occidental (Gardner 1966).

La naturaleza claramente racional y deliberativa de este modo de pensar tiene una notable afinidad con un principio clave de la Ilustración europea, a saber, el poder de la razón o la primacía otorgada al pensamiento racional. El modo budhista de gobierno basado en la deliberación y la participación destacó una predisposición al razonamiento lógico dentro de un espíritu tranquilizador dirigido a determinar hábilmente el mejor y moralmente defendible resultado. Es cierto que esto se vuelve más problemático cuando se considera en relación con otra característica clave de la Ilustración europea, a saber, la perfectibilidad de la naturaleza humana, en la medida en que la

perfectibilidad no depende enteramente del razonamiento. Sin embargo, como argumenta persuasivamente Sen, si bien estos dos “pilares” de la Ilustración europea hacen “afirmaciones bastante distintas... el debilitamiento de uno no desestabiliza al otro” (Sen 2000: 34).

La notable convergencia de esas dos tradiciones intelectuales —la occidental y la budhista o "asiática"— ha sido reconocida por varios estudiosos occidentales (por ejemplo, Fromm 1955, Thouless 1962 y Cousins 1984), además de utilizar la concisa frase de Bhabha: "cosmopolitas vernáculos" como Ambedkar. Estos eruditos también dan fe del gran efecto humanizador que el budhismo ha tenido en toda Asia y también en el resto del mundo. Sin embargo, lo más importante es que los “cosmopolitas vernáculos” estaban comprometidos con cruzar dominios y fronteras culturales reconectando el pensamiento budhista con el resto del mundo. Hicieron esto sin ser indigenistas ni afirmar la soberanía de una tradición intelectual en particular (Ganguly 2007). Esta "traducción de culturas" merece un mayor escrutinio porque bien puede proporcionar las bases morales e intelectuales para, entre otras consideraciones, una "nueva política" que abarque las dicotomías Este-Oeste y cree el espacio para un diálogo entre civilizaciones en lugar de un "choque de civilizaciones", según lo pronosticado por Huntington (1996).

Referencias:

Ames, M. 1964: "Sinhalese Magical Animism and Theravada Buddhism." En *Religion in South Asia*, Ed. by E.B. Harper, London: Continuum.

Arjomand, S.A., ed. 1993: *The Political Dimension of Religion*. New Jersey: State University of New York Press.

Bader, V. 1999: "Religious Pluralism: Secularism or Priority for Democracy." *Political Theory* 2/5.

Bartholomeuz, T. 1989: "Buddhism in the Sri Lankan State." En *Buddhism and Politics in 20th Century Asia*, Ed. por I. Harris, London: Continuum.

Batchelor, S. 1994: *The Awakening of the West: The Encounter of Buddhism and Western Culture*. London: Riverhead. 1997 *Buddhism Without Beliefs*. London: Riverhead.

Berger, P. 2005: "Religion in the West." *The National Interest Issue Issue* no.80.

Bhikku Soma, 1963: *Kalama Sutta: the Buddha's Charter of Free Inquiry*. Wheel Publications Kandy: Buddhist Publication Society.

Brazier, D. 2001: *New Buddhism: A Rough Guide to a New Way of Life*. London: Robinson.

Chaitanya, K. 1975: *A Profile of Indian Culture*. New Delhi: Indian Book Company.

Chakravarthy, U. 1996: *The Social Dimensions of Early Buddhism*. New Delhi: Manoharan.

Clarke, J.F. 1869: "Buddhism or the Protestantism of the East." *Atlantic Monthly* June Issue.

Coomaraswamy, A.M.K. 1964: *Buddha and the Gospel of Buddhism*. New York: Harper.

Coomaraswamy, R. 1984: *Sri Lanka: The Crisis of the Anglo-American Constitutional Traditions in a Developing Society*. New Dehi: Vikas.

Cousins, L. 1984: "Buddhism." En *A Handbook of Living Religions*, Ed. por J.R. Hinnells, Harmondsworth: Penguin.

Eisenstadt, S.N. 1993: "Religion and the Civilizational Dimensions of Politics." En *The Political Dimension of Religion*, Ed. by S.A. Arjomand, New Jersey: State University of New York Press.

Evans, S.A. 2007: "Doubting the *Kalama-Sutta*: Epistemology, Ethics, and the 'Sacred.'" *Buddhist Studies Review* 24/1.

Evers, Hans-Dieter 1965: "Magic and Religion in Sinhalese Society." *American Anthropologist* 67/1.

Fromm, E. 1949: *Man for Himself*. London: Routledge Kegan Paul. 1955 *Psychoanalysis and Religion*. Yale University Press.

Gallop, G. 2006: "Religion, Politics, and Buddhism." *New Critic* Issue no.2. Available at: <http://www.ias.uwa.edu.au/new-critic/two>

Gamwell, F.I. 1995: *The Meaning of Religious Freedom*. Albany: State University of New York Press.

Gamwell, F.I. 2007: "Path of Happiness Proves Attractive." *The Australian: Higher Education Supplement* 28 July.

Ganguly, D. 2005: "Convergent and Cosmopolitan in the Age of Empire: Gandhi and Ambedkar in Work History." *Borderline* 4/3.

Gardner, J. 1966: *The Individual and Today's World*. New York: Macfadden-Bartell.

Gnanarama, P. 1996: *An Approach to Buddhist Social Philosophy*. Singapore: Tisarana Buddhist Publications.

Gethin, R. 1998: *Foundations of Buddhism*. Oxford: Oxford University Press.

Gombrich, R., y Obeysekera, G. 1988: *Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Gunawardana, R.A.L.H, 1979: *Robe and Plow: Monasticism and Economic Interest in Early Medieval Sri Lanka*. Tucson: University of Arizona Press.

Harper, E.B. ed. 1964: *Religion in South Asia*. Seattle: Washington University Press.

Harris, I. ed. 1989a *Buddhism and Politics in Southeast Asia*. London: Continuum. 1989b "Buddhism and Politics in 20th century Asia: the Textual and Historical." En *Buddhism and Politics in 20th Century Asia*, Ed. por I. Harris, London: Continuum.

Harvey, P.C. 1990: *An Introduction to Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press. 2000: *An Introduction to Buddhist Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Holt, J.C. 1990: "Sri Lanka's Protestant Buddhism." *Ethnic Studies Report* 8/2.

Huntington, S.A. 1996: *The Clash of Civilizations and The Remaking of World Order*. New York: Simon and Schuster.

Ilaiah, K. 2002: *God as Political Philosopher: Buddhism Challenge to Brahminism*. Calcutta: Samiya.

Jayasuriya, L. 2002: "'An Engaged Buddhist?' The essentials of a Buddhist social policy." *The Buddhist* vol.LXX11. 2004: "Social policy and the Sri Lankan Welfare State." En *Social Policy and the Commonwealth*, Ed. by C. Finer and P. Smythe., London: Palgrave.

Jayasuriya, M.H.F. 1997: "Hindu Varnadarma vis-à-vis the Perennial Philosophy: Hindu-Buddhist contrasts." En *Studies in Honour of Prof. Y. Karunadasa. Recent Researchers in Buddhist Studies*. Colombo: Post Graduate Institute of Buddhist and Pali Studies.

Jayasuriya, W.F. 1963: *The Psychology and Philosophy of Buddhism*. Kuala Lumpur: Buddhist Missionary Society.

Jayatilleke, K.N. 1962: *Buddhism and Peace*. Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society. 1969: "Aspects of Buddhist Social Philosophy." *Wheel* 128/9. Kandy: Buddhist Publications Society. 1967: The Hague Lectures. *The Principles of International Law in Buddhist Doctrine*. Leiden. Reimpreso como *Dhamma Man and Law*. Singapore: Buddhist Research Society. 1975: *The Buddhist Attitude to Other Religions*. Wheel Publication no.216 Kandy: Buddhist Publication Society.

Kalupahana, D.J. 1995a: *Ethics in Early Buddhism*: Honolulu: University of Hawaii Press. 1995b: *Nagarjuna's Moral Philosophy and Sinhala Buddhism*. Kelaniya: Pali Buddhist Studies, University of Kelaniya.

King, S. 1996: "Conclusion: Buddhist Social Activism." En *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia*, Ed. por C.S. Queen y S. King, Albany. State University of New York Press.

Kolakowski, L. 1982: *Religion*. London: Fontana.

Ling, T. 1973: *The Buddha*. London: Temple Smith. 1985 "Philosophy, Buddhist and Marxist." *Logos* 24/4. 1981a: *The Buddha's Philosophy of Man*: Early Indian Buddhist Dialogues. London: Everymans Library. 1981b: "Burmese Philosophy Today." En *Asian Philosophy Today*, Ed. por D. Riepe, New York: Gordon and Breach.

Malalasekera, G.P., y Jayatilleke, K.N. 1958: *Buddhism as the Race Question*. Paris: UNESCO.

Matthews, B. 1999: "The Legacy of Tradition and Authority: Buddhism and the Nation in Myanmar" En *Buddhism and Politics in Southeast Asia*, Ed. by I. Harris, London: Continuum.

Mishra, P. 2004: *The End of Suffering*. New York: Farrar, Stauss and Giroux.

Modood, T., ed. 1988: *Church, State and Religion*. London: Policy Studies Institute.

Omvedt, G. 2001: "The Buddha as a Political Philosopher." *Economic and Political Weekly* Mayo 26. Disponible en: [www,epw.org.in/36-21/rev/html](http://www.epw.org.in/36-21/rev/html). 2005: *Buddhism in India*. New Delhi: Sage.

Powers, J. 1995: *Introduction to Tibetan Buddhism*. New York: Ithaca.

Pratt, J.B. 1928: *The Pilgrimage of the Buddha*. London: Macmillan.

Queen, C.S., y King, S. eds. 1996: *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia*. Albany: State University of New York Press. 1996 "Introduction: The Shape and Sources of Engaged Buddhism." En *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia*, Ed. por C.S. Queen y S. King, Albany State University of New York Press.

Redfield, R.C. 1956: *Peasant Society and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.

Rhys Davids, T.W. 1896: *The History of Literature of Buddhism*. (Reimpreso en 1952) Varanasi: Bharaty.

Rhys Davids, T.W., y C.A.F. 1977: *Dialogues of the Buddha* 3 vols.: Pali Text Society.

Sangharakshita (Demis Lingnod), 1986: *Ambedkar and Buddhism*. Glasgow: Windhorse Publishers.

Schechter, J. 1967: *The New Face of Buddha: Buddhism and Political Power in Asia*. London: Victor Galancz.

Sen, A. 2000: "East and West: The reach of reason." *New York of Books* Julio 20. 2005: *The Argumentative Indian*. New York: Farrar, Strauss and Giroux.

Sukumaran, S. 1977: *Political Buddhism in South East Asia: the Role of the Sangha in the Modernization of Thailand*. London: Hurst.

Swaris, N. 1999: *The Buddha's Way to Human Liberation*. Colombo: Siridevi.

Suzuki, B.L. 1963: *Mahayana Buddhism: A Brief Outline*. New York: Collier.

Tambiah, S.J. 1976: *World Conqueror and World Renouncer*. New York: Cambridge University Press.

Thapar, R. 2002: *The Penguin History of Early India: From the Origin to AD 1300*. London: Penguin.

Thouless, R.H. 1962: "Christianity and Buddhism." *Milla Wa Milla 2*.

Thurman, R. 1985a: "Nagarjuna's guidelines for Buddhist action." En *The Path of Compassion: Writings on Socially Engaged Buddhist*, Ed. por F. Epsteiner, California: Parallax Press. 1985b: "The Edicts of Asoka." En *The Path of Compassion: Writings on Socially Engaged Buddhist*, Ed. por F. Eppsteiner, California: Parallax Press.

Toynbee, A.J. 1962: *America and the World Revolution*. London: Oxford University Press.

Tucci, G. 1980: *The Religions of Tibet*, Trad. por Samuel, Berkeley: University of California Press.

Upreti, G.B. 1997: *The Early Buddhist World Outlook in Historical Perspective*. New Delhi. Manohar.

Warder, A.K. 1970: *Indian Buddhism*. New Delhi.

Wagel, N. 1966: *Society at the Time of the Buddha*. Bombay: Popular Prakashana.

Walshe, M.O.C. 1987: *Thus Have I Heard: The Long Discourses of the Buddha*. London: Wisdom.

Weber, M. 1996: *The Religion of India*. New Delhi: Manohar.

Wells, H.G. 1946: *A Short History of the World*. London: Penguin.

Wijesekera, O.H. de A 1952: *Buddhism and Society*. Kandy: Buddhist Publication Society.

Williams. P.M. 1989: *Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations*. London: Routledge.



[HTTPS://DHARMASUKHAVATI.WORDPRESS.COM/](https://dharmasukhavati.wordpress.com/)

