

EL CAMINO DEL VACÍO

Un Análisis Materialista del Tránsito del Budismo desde la India hasta Japón
y su Instrumentalización Contemporánea

Por: Julio David Rojas

«... Habiendo escuchado esto de las divinidades de Paranimmitavasavattī, las divinidades del mundo de los Brahmas hicieron oír este sonido: 'Esta excelente rueda de la doctrina ha sido puesta en movimiento por el Sublime cerca de Benarés, en Isipatana, en el Parque de los Venados, y no puede ser detenida por ningún ascético, brahmán, divinidad, Mara, Brahma, o ningún ser en el universo'. Y en ese segundo, en ese momento, en ese instante, esa exclamación se extendió hasta el mundo de los Brahmas. Y los diez mil universos se estremecieron, se sacudieron y temblaron violentamente. Una espléndida e ilimitada luminosidad, sobrepasando la refulgencia de las divinidades, se manifestó en el mundo...»

— SN 56:11, Dhammacakkappavattana Sutta; V 420-424

SINOPSIS

¿Qué permanece cuando se desvanecen los dioses y la praxis se vacía? Este ensayo recorre el itinerario histórico, filosófico y simbólico del budismo desde su surgimiento en la India hasta su consolidación en Japón, analizándolo desde el marco del Materialismo Filosófico de Gustavo Bueno. A través de una lectura rigurosa de sus transformaciones doctrinales, rituales e institucionales, examinamos cómo el budismo ha mutado de una doctrina soteriológica sin teísmo a una fase secundaria radicalizada que, paradójicamente, no necesitó de un dios trascendente para asumir funciones propias de las religiones terciarias en su expansión cultural y política. Esta singularidad lo ha vuelto excepcionalmente susceptible de instrumentalización simbólica y vaciamiento gnoseológico en la era contemporánea.

Lejos de una mirada exotizante o puramente espiritual, el ensayo articula categorías filosóficas, antropológicas y gnoseológicas para reconstruir el lugar actual del budismo en el espacio antropológico global, y diagnosticar su transformación en una forma religiosa terciaria vaciada. El Camino del Vacío ofrece una visión lúcida sobre cómo una religión sin Dios puede integrarse y, finalmente, vaciarse en la lógica del mercado, la biopolítica y el control emocional. Una obra necesaria para comprender la vigencia simbólica del budismo más allá de la meditación y el mindfulness, desvelando sus falacias gnoseológicas y sus peligrosas resonancias nihilistas cuando es despojado de su materialidad operatoria y de su cierre categorial.

ÍNDICE

Tesis Central Operativa

I. Dos Sentidos de «Vacío»: Vacuidad Doctrinal y Vaciamiento Operatorio

II. El Materialismo Filosófico como Marco Analítico

III. Siddhārtha Gautama: De Príncipe a Buda en la India Antigua

IV. El Budismo como Forma Religiosa de Fase Secundaria Radicalizada

V. Tipos de Budismo: Diversidad Filosófica y Canon

VI. La Expansión del Budismo por Asia: Mutaciones Dialécticas

VII. Matriz de Funciones Terciarias: Verificación Empírica

VIII. Caso de Prueba: El Zen en Japón

IX. El Espacio Antropológico del Budismo: Materialidad de los Ejes

X. Budismo Contemporáneo e Instrumentalización Simbólica

XI. Religión Residual: El Budismo en el Mercado Global

XII. Objeciones y Respuestas

XIII. Criterios de Cierre Operatorio del Análisis

Conclusión

Glosario de Términos Clave

Bibliografía

TESIS CENTRAL OPERATIVA

El presente ensayo defiende la siguiente tesis operativa, formulada en términos del Materialismo Filosófico de Gustavo Bueno:

*El budismo, aun careciendo de un dios creador trascendente, constituye una forma religiosa que opera materialmente mediante la articulación de instituciones (Sangha, monasterios, linajes), rituales (meditación, liturgia, ritos funerarios) y normativas públicas (Vinaya, preceptos éticos). En su génesis india, el budismo se configura como una **fase secundaria radicalizada** —radicalizada precisamente por su rechazo del teísmo brahmánico sin abandonar la operatividad religiosa—. En su expansión asiática (China, Corea, Japón, Tíbet), el budismo asume progresivamente **funciones equivalentes a las de las religiones terciarias**: legitimación política, cohesión social, control moral, administración económica y ritual público estatal. En su apropiación contemporánea por el mercado global del bienestar, ciertos segmentos del budismo experimentan un **vaciamiento operatorio** que los reduce a **religión residual**: formas que conservan la apariencia simbólica pero han perdido su cierre categorial y su capacidad de religación efectiva.*

Esta tesis central implica tres proposiciones verificables que estructuran el análisis:

1. **Proposición ontológica:** El budismo posee materialidad religiosa plena (M1: templos, estatuas, textos, reliquias, objetos rituales; M2: prácticas meditativas, experiencias contemplativas, relaciones maestro-discípulo; M3: doctrinas sistematizadas, cánones, lógica de las escuelas) independientemente de su ausencia de teísmo creacionista. La religiosidad no se define por la presencia de un Dios sino por la capacidad de religación en el eje angular del espacio antropológico.
2. **Proposición histórica:** Existen casos documentados donde el budismo ejerció funciones institucionales propias de religiones terciarias sin recurrir a ningún Dios trascendente. Estos casos pueden verificarse mediante indicadores materiales: monasterios como centros de poder económico y político, códigos normativos con fuerza legal, rituales de legitimación estatal, monopolio de ceremonias funerarias, sistemas educativos monásticos.
3. **Proposición crítica:** La instrumentalización contemporánea del budismo puede identificarse mediante criterios operatorios específicos que distinguen el vaciamiento de la mera adaptación: pérdida de cierre categorial, desvinculación institucional, mercantilización del acceso, subordinación a fines externos (productividad, gestión emocional), estetización de los símbolos sin referencia a su significado soteriológico.

La tesis dialéctica que vertebra el ensayo puede formularse así: el budismo, precisamente por ser una fase secundaria radicalizada (es decir, por haber llevado la operatividad religiosa al punto de prescindir del teísmo), posee una estructura que lo habilita tanto para asumir funciones terciarias totalizadoras como para sufrir un vaciamiento particularmente profundo cuando esas funciones se disuelven en la lógica del mercado global. La muerte de Dios sin teísmo previo genera una forma peculiar de residualidad religiosa.

I. DOS SENTIDOS DE «VACÍO»: VACUIDAD DOCTRINAL Y VACIAMIENTO OPERATORIO

Un error gnoseológico recurrente en los estudios sobre budismo consiste en confundir dos acepciones radicalmente distintas del término «vacío». Esta confusión no es meramente terminológica: genera falacias interpretativas que oscurecen tanto la comprensión del budismo tradicional como el diagnóstico de su situación contemporánea. El Materialismo Filosófico exige una distinción formal rigurosa que establecemos al inicio del análisis para evitar equívocos posteriores.

1.1. Vacuidad doctrinal (śūnyatā)

Definición: La vacuidad (sánscrito: *śūnyatā*, pali: *suññatā*) es una categoría filosófico-religiosa central en el budismo Mahāyāna que afirma la ausencia de existencia inherente (*svabhāva*) en todos los fenómenos, incluido el propio sujeto. No designa la nada absoluta, el vacío ontológico ni el nihilismo metafísico, sino la interdependencia radical (*pratītyasamutpāda*) y la carencia de substancia permanente en todo lo que existe. Como afirma el célebre pasaje del *Sutra del Corazón*: «La forma es vacuidad, la vacuidad es forma; la forma no es diferente de la vacuidad, la vacuidad no es diferente de la forma» (Thich Nhat Hanh, 1988).

Situación ontológica en M1/M2/M3: En términos del Materialismo Filosófico, la śūnyatā opera en los tres géneros de materialidad de manera diferenciada. En M2 (materia segundogenérica), funciona como contenido de la conciencia meditativa: el practicante cultiva la comprensión experiencial de la vacuidad mediante técnicas contemplativas que transforman su relación con los fenómenos psíquicos. En M3 (materia terciogenérica), la śūnyatā aparece como concepto doctrinal sistematizado en los tratados de la escuela Madhyamaka (Nāgārjuna, Candrakīrti) y en la literatura Prajñāpāramitā, donde se articula mediante argumentaciones lógicas que demuestran la imposibilidad de la existencia inherente. Secundariamente, la śūnyatā tiene correlatos en M1 (materia primogenérica) cuando se materializa en prácticas corporales (posturas meditativas, respiración), objetos rituales (mandalas que representan la vacuidad como espacio generativo) y textos físicos que transmiten la doctrina.

Función operatoria dentro del sistema soteriológico: La śūnyatā no es una tesis metafísica abstracta sino un instrumento gnoseológico operatorio dentro de una praxis transformadora. Funciona como herramienta de desustancialización que permite al practicante desasirse del apego (*upādāna*) a las representaciones reificadas del yo y del mundo. La comprensión de la vacuidad conduce, según la tradición, a la cesación del sufrimiento (*dukkha-nirodha*) y al desarrollo de la compasión (*karuṇā*), puesto que la disolución de las fronteras substanciales entre yo y otros fundamenta la solidaridad universal de los seres sintientes. Como señala Nāgārjuna en los *Mūlamadhyamakakārikā*: «Lo que surge en dependencia es vacuidad. Esta es una designación dependiente. De hecho, es el camino medio» (Garfield, 1995). La vacuidad es, pues, una operación dentro de un cierre categorial soteriológico, no una negación nihilista del valor o el sentido.

1.2. Vaciamiento operatorio

Definición: El vaciamiento operatorio designa un proceso histórico-material mediante el cual una institución, práctica o símbolo pierde sus funciones originales de religación sin desaparecer formalmente. Es un acontecimiento sociológico-político, no una doctrina

filosófica. El vaciamiento se produce cuando las operaciones que constituían el campo de una práctica dejan de realizarse o se sustituyen por operaciones de otro campo, mientras se conserva la apariencia externa (terminología, iconografía, rituales simplificados).

Situación ontológica: El vaciamiento opera primariamente en M1: transformación de templos en atracciones turísticas, conversión de estatuas del Buda en objetos decorativos, reducción de textos sagrados a productos editoriales de autoayuda, sustitución de la transmisión maestro-discípulo por cursos online estandarizados. Opera también en M2: reemplazo de la religación comunitaria por el consumo individual, sustitución de la transformación del sujeto por la gestión emocional, desplazamiento del objetivo soteriológico (nirvāṇa) por objetivos terapéuticos (reducción del estrés) o productivos (aumento del enfoque). Afecta finalmente a M3 cuando las doctrinas son reinterpretadas para servir a fines ajenos a su cierre categorial original: cuando el Noble Óctuple Sendero se presenta como «ocho consejos de bienestar», cuando la atención plena (*sati*) se define como «estar presente en el momento» sin referencia a su función en la vía de liberación.

Criterios operatorios de identificación: El vaciamiento puede identificarse mediante los siguientes indicadores materiales verificables:

- **Pérdida de cierre categorial:** Las operaciones ya no conducen a resultados dentro del campo religioso. El nirvāṇa (extinción del sufrimiento y liberación del ciclo de renacimientos) se sustituye por objetivos ajenos al campo: «reducción del estrés», «mejora del rendimiento», «bienestar emocional». No hay transformación del sujeto en sentido budista; hay optimización de funciones dentro del sistema productivo.
- **Desvinculación institucional:** La práctica se separa de la Sangha (comunidad), del linaje de transmisión (paramparā) y de la disciplina monástica (Vinaya). El practicante no pertenece a ninguna comunidad budista, no tiene relación con ningún maestro dentro de una línea de transmisión reconocida, no observa preceptos ni participa en la vida ritual comunitaria.
- **Mercantilización del acceso:** El acceso a las prácticas se media exclusivamente por transacciones económicas individuales: suscripciones a aplicaciones de meditación, cursos de pago, retiros comerciales, libros de autoayuda. La gratuidad del Dharma («el Dharma no tiene precio») se sustituye por la lógica del producto de consumo.
- **Instrumentalización funcional:** Las prácticas se subordinan explícitamente a fines externos al campo religioso: productividad laboral («mindfulness para empresas»), gestión de recursos humanos, marketing de estilo de vida, turismo experiencial. El budismo se convierte en un medio para fines no budistas.

1.3. Por qué la confusión genera errores gnoseológicos

Confundir śūnyatā con vaciamiento produce dos tipos de falacias que el análisis materialista debe evitar:

Falacia apologética: Consiste en interpretar el vaciamiento contemporáneo como una «aplicación» legítima o una «actualización» coherente de la śūnyatā, como si la conversión del budismo en técnica de autoayuda corporativa fuera una expresión de la doctrina de la vacuidad adaptada a los tiempos modernos. Esta falacia ignora que la śūnyatā es un instrumento de liberación dentro de un marco soteriológico completo, no una licencia para la dilución indefinida del contenido doctrinal. El hecho de que la vacuidad afirme la ausencia de esencias fijas no implica que cualquier transformación del budismo sea válida; la vacuidad

opera dentro de un campo con cierre categorial propio que el vaciamiento precisamente destruye.

Falacia reductiva: Consiste en acusar al budismo de «nihilismo intrínseco» porque su doctrina de la vacuidad supuestamente conduciría inevitablemente al vaciamiento de toda significación. Esta falacia confunde un concepto filosófico (la crítica al substancialismo metafísico) con un proceso histórico-social (la pérdida de funciones institucionales bajo presión del mercado). La *śūnyatā* no predice ni justifica el vaciamiento; son fenómenos de órdenes categoriales completamente distintos. El budismo tradicional mantuvo durante milenios instituciones sólidas, funciones sociales robustas y cierres categoriales operativos precisamente mediante la doctrina de la vacuidad, no a pesar de ella.

Es importante notar, además, que desde el Materialismo Filosófico el concepto de «vacío» tiene historia filosófica y científica propia (Ser/No-Ser, Realidad/Apariencia, vacío físico vs. vacío metafísico) que no debe mezclarse con los usos budistas o sociológicos. En *Ensayos materialistas* (1972), Bueno señala que «vacío» es un concepto categorial atravesado por Ideas ontológicas que requieren tratamiento diferenciado según los contextos de uso. La distinción que establecemos aquí es condición de posibilidad para un análisis materialista riguroso del budismo.

II. EL MATERIALISMO FILOSÓFICO COMO MARCO ANALÍTICO

El budismo, en sus diferentes manifestaciones históricas, no es un mero exotismo oriental; es un fenómeno filosófico-religioso de primera magnitud que ha transitado desde su origen en la India hasta configurar las esferas culturales concretas de China, Corea, Japón y el Tíbet. Demasiado a menudo, su estudio se ha visto envuelto en un halo de espiritualismo desencarnado, desatendiendo sus fundamentos materiales y sus implicaciones sociales y políticas. Este ensayo propone una aproximación distinta, utilizando el Materialismo Filosófico de Gustavo Bueno como herramienta analítica fundamental.

2.1. Las coordenadas del Materialismo Filosófico

El sistema filosófico desarrollado por Gustavo Bueno permite trascender las visiones idealistas y aproximarse a las religiones como estructuras sociales simbólicas con fases evolutivas específicas. La pertinencia de este marco radica en su capacidad para ofrecer coherencia sistémica sin reduccionismos. Sus categorías ontológicas centrales incluyen:

Los tres géneros de materialidad: M1 designa la materia primogenérica (realidades físicas, corpóreas, exteriores); M2 designa la materia segundogenérica (realidades psicológicas, vivencias, operaciones subjetivas); M3 designa la materia terciogenérica (realidades lógico-formales, relaciones, estructuras abstractas). Estos tres géneros no son sustancias separadas sino dimensiones de la realidad material que aparecen siempre entretajadas en los fenómenos concretos.

El espacio antropológico: Bueno desarrolla un esquema tridimensional para analizar las relaciones constitutivas de lo humano. El *eje circular* comprende las relaciones entre seres humanos (sociedad, política, economía, parentesco). El *eje radial* comprende las relaciones de los humanos con entidades impersonales (naturaleza, tecnología, cosmos). El *eje angular* comprende las relaciones con entidades personales no humanas: los númenes, ya sean animales numinosos (fase primaria), dioses antropomorfos (fase secundaria) o el Dios único trascendente (fase terciaria). La religión, según Bueno, se define por su posición en el eje angular.

La teoría de las fases religiosas: En *El animal divino* (1985/1996), Bueno desarrolla una filosofía materialista de la religión que distingue tres fases históricas y estructurales: la fase primaria, caracterizada por la religación con animales numinosos; la fase secundaria, caracterizada por dioses antropomorfos derivados de los animales numinosos; y la fase terciaria, caracterizada por un Dios único, incorpóreo y trascendente, resultado de la crítica filosófica al antropomorfismo. Esta teoría proporciona el marco para situar al budismo en su especificidad.

2.2. Ventajas críticas del enfoque materialista

El Materialismo Filosófico sirve como antídoto potente contra el orientalismo y las aproximaciones idealistas. Nos distanciamos de lecturas que reducen el budismo a una «espiritualidad» abstracta, despojada de su contexto material. Las aproximaciones orientalistas, a menudo románticas o esencialistas, tienden a despolitizar y deshistorizar el budismo, presentándolo como una sabiduría inmutable, un refugio místico o una filosofía perenne ajena a las condiciones sociales de su producción y reproducción.

El Materialismo Filosófico, en contraste, nos obliga a situar al budismo en su materialidad: como un conjunto de *operaciones* (rituales, meditaciones, recitaciones, prácticas corporales), *instituciones* (Sangha, templos, monasterios, linajes, escuelas), y *símbolos* (imágenes del Buda, sutras, mandalas, stupas) que han interactuado dialécticamente con otras fuerzas históricas y sociales. Esta perspectiva gnoseológica permite entender el budismo no como una esencia «oriental» inmutable, sino como un fenómeno en constante evolución y adaptación, susceptible de instrumentalización y vaciamiento cuando se alteran las condiciones materiales de su reproducción.

El enfoque materialista evita también el «Mito de la Cultura» que Bueno critica en su obra homónima (1996): la tendencia a hipostasiar «la cultura» o «las culturas» como entidades abstractas, armónicas y autosuficientes. El budismo no es una «cultura» sino un conjunto de producciones culturales concretas, conflictivas, materialmente condicionadas, que pueden analizarse sin recurrir a esencias culturales mistificadoras.

III. SIDDHĀRTHA GAUTAMA: DE PRÍNCIPE A BUDA EN LA INDIA ANTIGUA

Para comprender el budismo desde una perspectiva materialista, es imperativo situar sus orígenes en las condiciones históricas y sociales de la India del siglo VI al V a.C. Siddhārtha Gautama no surge en un vacío, sino en un contexto de profundos cambios sociales, económicos y religiosos en la llanura del Ganges (Kulke & Rothermund, 2004). Este período se caracterizó por la emergencia de nuevas formaciones políticas, la expansión de la urbanización y el comercio, y un cuestionamiento generalizado de la hegemonía brahmánica y el sistema de sacrificios védicos. Numerosos movimientos ascéticos (*śramaṇa*) y pensadores heterodoxos, como los jainistas y los Ājīvikas, surgieron desafiando las concepciones tradicionales.

3.1. Contexto histórico y datos biográficos

Los datos históricos sobre la vida de Siddhārtha Gautama son limitados y se entrelazan con una rica narrativa canónica que se desarrolló siglos después de su *parinirvāṇa* (muerte final). La mayoría de los eruditos sitúan su vida entre aproximadamente el 563 y el 483 a.C., o, con estimaciones más recientes, entre el 480 y el 400 a.C. (Bechert, 1991; Gombrich, 1988). Nació en Lumbinī (actual Nepal) como príncipe de la tribu Śākya, de ahí su epíteto de Śākyamuni («sabio de los Śākya»). La historia tradicional lo presenta como un joven protegido de la realidad del sufrimiento, quien al presenciar la vejez, la enfermedad, la muerte y a un asceta (los «cuatro encuentros»), decidió renunciar a su vida palaciega en busca de una solución al *dukkha* (sufrimiento).

Este abandono de la vida mundana y la búsqueda de la iluminación bajo el árbol Bodhi en Bodh Gaya son los pilares de su leyenda fundacional. Tras alcanzar el *nirvāṇa* (extinción del sufrimiento) y el despertar (*bodhi*), dedicó el resto de su vida a enseñar el *Dharma* (enseñanza) en el noreste de la India, estableciendo la *Sangha* (comunidad de monjes y monjas). Desde la perspectiva materialista, lo relevante es que el Buda histórico fue un ser humano que desarrolló un método de transformación subjetiva y fundó una institución para su transmisión; no fue un profeta que recibiera revelación de una divinidad ni un dios encarnado.

3.2. El núcleo doctrinal: las Cuatro Nobles Verdades

El núcleo doctrinal inicial de las enseñanzas del Buda se condensa en las Cuatro Nobles Verdades (*cattāri ariyasaccāni*) y el Noble Óctuple Sendero. Las Cuatro Nobles Verdades constituyen un diagnóstico soteriológico de la condición humana:

Primera Noble Verdad - Dukkha (sufrimiento/insatisfacción): La vida está inherentemente ligada al sufrimiento, la impermanencia y la insatisfacción. Como se expresa en el *Dhammacakkappavattana Sutta*: «el nacimiento es sufrimiento, la vejez es sufrimiento, la enfermedad es sufrimiento, la muerte es sufrimiento... En resumen, los cinco agregados del apego son sufrimiento» (Bhikkhu Bodhi, 2000). Esta primera verdad establece la tesis original del budismo: la existencia, tal como se experimenta ordinariamente, es intrínsecamente insatisfactoria. Desde la perspectiva materialista, *dukkha* no es una tesis metafísica sobre la esencia del ser sino un diagnóstico operatorio de la condición humana tal como se presenta al sujeto no transformado.

Segunda Noble Verdad - Samudaya (origen del sufrimiento): El sufrimiento surge del apego y el deseo (*taṇhā*) por lo transitorio. «Es este deseo que conduce a nuevos nacimientos, acompañado de deleite y pasión, buscando placer aquí y allá...» (Bhikkhu Bodhi, 2000). Esto señala el origen inmanente del sufrimiento en las propias operaciones psíquicas del sujeto, no en una condena divina o en un pecado original. El sufrimiento tiene causas identificables y, por tanto, puede ser abordado mediante operaciones transformadoras.

Tercera Noble Verdad - Nirodha (cesación del sufrimiento): El sufrimiento puede cesar con la erradicación del deseo y el apego. «Es la extinción sin residuo y la cesación de este mismo deseo; su abandono, su renuncia, su liberación, su desapego» (Bhikkhu Bodhi, 2000). La cesación se presenta como una posibilidad real y accesible mediante la operación del sujeto, no como una gracia divina o un destino predeterminado.

Cuarta Noble Verdad - Magga (el camino a la cesación): La cesación del sufrimiento se logra a través del Noble Óctuple Sendero, que constituye la vía práctica que el Buda enseñó.

3.3. El Noble Óctuple Sendero

El Noble Óctuple Sendero es una guía práctica que abarca tres dimensiones fundamentales de la transformación del sujeto:

Sabiduría (paññā): Comprende la Visión Correcta (*sammā-ditṭhi*), que implica comprender las Cuatro Nobles Verdades y la naturaleza de la realidad; y la Intención Correcta (*sammā-saṅkappa*), que implica la renuncia, la benevolencia y la no-violencia como orientaciones básicas de la voluntad.

Conducta ética (sīla): Comprende la Palabra Correcta (*sammā-vācā*), abstenerse de mentir, calumniar, hablar con dureza o frivolidad; la Acción Correcta (*sammā-kammanta*), abstenerse de matar, robar y conducta sexual inadecuada; y el Modo de Vida Correcto (*sammā-ājīva*), ganarse la vida de manera que no cause daño a otros seres.

Disciplina mental (samādhi): Comprende el Esfuerzo Correcto (*sammā-vāyāma*), cultivar estados mentales saludables y abandonar los perjudiciales; la Atención Correcta (*sammā-sati*), la práctica de la atención plena sobre el cuerpo, las sensaciones, la mente y los fenómenos mentales (este es el origen del término «mindfulness»); y la Concentración Correcta (*sammā-samādhi*), el desarrollo de estados de absorción meditativa (*jhāna*).

3.4. La doctrina del no-yo (anātman)

Central a las enseñanzas del Buda fue el concepto de *Anātman* (no-yo), una crítica materialista radical al Brahmanismo. Mientras el Brahmanismo postulaba un *ātman* (alma o yo eterno e inmutable) idéntico en última instancia con el *Brahman* (realidad absoluta), el Buda afirmó que no existe un yo sustancial. En cambio, los seres son una agregación impermanente de cinco *skandhas* (agregados): forma material (*rūpa*), sensación (*vedanā*), percepción (*saññā*), formaciones mentales (*saṅkhāra*) y conciencia (*viññāṇa*).

Como se afirma en el *Anattalakkhaṇa Sutta*: «La forma, monjes, es no-yo... lo mismo ocurre con la sensación, la percepción, las formaciones mentales y la conciencia» (Bhikkhu Bodhi, 2000). Este fragmento constituye una desactivación ontológica del concepto de *ātman*, socavando la idea de una existencia privilegiada o condenada por nacimiento. Esta doctrina de la impermanencia (*anicca*), el sufrimiento (*dukkha*) y el no-yo (*anātman*) —las Tres

Características de la Existencia— desmanteló las bases de una ontología idealista substancialista (Gethin, 1998).

El *nirvāṇa*, por tanto, no era la unión con un ser supremo (como en el Brahmanismo) ni la contemplación de un Dios (como en el monoteísmo), sino la extinción del *dukkha* a través de la comprensión directa de la realidad tal como es, sin aferramiento a un yo ilusorio. La vía budista se asienta en la transformación del sujeto operatorio a través de la disciplina práctica, no en la fe en una revelación divina. Esta estructura es la que permite caracterizar al budismo como una fase secundaria radicalizada: religiosa en su función (religación, transformación, comunidad) pero no teísta en su contenido (ausencia de dios creador, ausencia de revelación, ausencia de alma inmortal).

3.5. Influencias y rupturas con el contexto indio

El budismo surgió en un período de ebullición intelectual en la India, interactuando con diversas corrientes filosóficas y religiosas. Si bien se levantó contra muchos de sus pilares, también conservó ciertos conceptos, reinterpretándolos a la luz de su propia praxis materialista.

Contra el Hinduismo (Brahmanismo Védico): El Buda se opuso vehementemente a la ortodoxia brahmánica y sus prácticas. Rechazó el sistema de castas, que consideraba una división artificial y sin fundamento en la verdad del karma y la igualdad intrínseca de los seres. A diferencia del Brahmanismo, que enfatizaba los sacrificios rituales (*yajña*) como medio para apaciguar a los dioses y asegurar el bienestar (Fuller, 2004), el budismo puso el foco en la acción ética individual y la meditación para la liberación. La autoridad de los Vedas fue cuestionada: el Buda argumentó que la verdadera sabiduría no se encuentra en las escrituras reveladas, sino en la experiencia directa y la comprensión personal. Pero la ruptura más fundamental fue con la doctrina del *ātman* y el *Brahman*: el budismo, con su concepto de *anātman*, negó la existencia de cualquier sustancia permanente.

Convergencias y diferencias con el Jainismo: El budismo y el jainismo surgieron casi simultáneamente y comparten muchas similitudes como movimientos *śramaṇa* (ascéticos) que desafiaron el Brahmanismo. Ambos enfatizan el karma y la necesidad de la liberación del ciclo de *saṃsāra*. Comparten la importancia de la no-violencia (*ahiṃsā*) hacia todos los seres vivos. Sin embargo, el jainismo promueve una austeridad extrema (los monjes *digambara* andan desnudos), mientras que el budismo aboga por el Camino Medio, evitando los extremos del auto-castigo y la complacencia sensual. Además, el jainismo postula una *jīva* (alma) eterna e individual en cada ser vivo (Jaini, 1979), mientras que el budismo, con su doctrina de *anātman*, niega la existencia de tal alma.

Conceptos conservados y reinterpretados: A pesar de las rupturas, el budismo retuvo y reinterpretó ciertos conceptos preexistentes. El *saṃsāra* (ciclo de renacimientos) y el *karma* (ley de causa y efecto) eran ideas ampliamente difundidas en la India; el budismo los adoptó pero redefinió el karma como volición (intención detrás de la acción) más que como acción ritual. La tradición de la renuncia ascética era común; el Buda adoptó esta vía de vida monástica, pero con un enfoque diferente: no por acumulación de mérito ritual, sino por la búsqueda de la sabiduría y la liberación personal. Las prácticas meditativas y yóguicas eran preexistentes; el budismo las integró, pero les dio un nuevo propósito centrado en la atención plena (*satī*) y la concentración (*saṃādhi*) para alcanzar la visión profunda (*vipassanā*). La cosmología india, con sus múltiples reinos de existencia y sus *devas* (dioses), fue adoptada

pero subordinada: estos seres no son eternos, están sujetos al karma y no tienen poder de salvación.

Esta interrelación compleja demuestra cómo el budismo, en su fase secundaria radicalizada, fue capaz de disociarse de la substancia teísta de otras religiones indias, mientras que su flexibilidad operativa le permitió absorber y transformar elementos materiales y simbólicos preexistentes para su propia expansión y consolidación.

IV. EL BUDISMO COMO FORMA RELIGIOSA DE FASE SECUNDARIA RADICALIZADA

Según el Materialismo Filosófico de Gustavo Bueno, las religiones se clasifican en fases históricas y estructurales según su configuración del eje angular del espacio antropológico. La clasificación del budismo dentro de este esquema requiere precisiones que eviten contradicciones y aplicaciones mecánicas.

4.1. Las fases religiosas según Bueno

En *El animal divino* (1985, segunda edición ampliada 1996), Bueno desarrolla una teoría de las religiones estructurada en tres fases:

Fase primaria: Se caracteriza por la religación con animales numinosos. Los númenes son entidades corpóreas, no humanas pero dotadas de inteligencia, voluntad y capacidad de relación con los seres humanos. El eje angular del espacio antropológico se configura mediante la interacción con estos animales sagrados, que no son meros objetos ni meros símbolos, sino sujetos operatorios con los cuales se establece un trato real. El arte rupestre paleolítico (Altamira, Lascaux) testimonia esta forma de religiosidad. Bueno formula el principio: «el hombre hizo a los dioses a imagen y semejanza de los animales».

Fase secundaria: Emerge con la aparición de dioses antropomorfos o zoomorfos que conservan atributos de los animales numinosos pero adquieren forma humana o mixta. Los panteones politeístas (griego, egipcio, mesopotámico, hindú) ejemplifican esta fase. Los dioses secundarios tienen biografías, pasiones, conflictos entre sí; son personajes con quienes se puede establecer relación personal (oración, sacrificio, pacto).

Fase terciaria: Se define por la crítica filosófica al antropomorfismo y zoomorfismo, resultando en la concepción de un Dios único, incorpóreo y trascendente. El judaísmo, el cristianismo y el islam constituyen las formas paradigmáticas. Es importante notar que, según Bueno, el monoteísmo terciario es una construcción filosófica: «el Dios de los filósofos» no tiene conexión directa con la piedad religiosa popular.

4.2. El problema de clasificación del budismo

La afirmación de que el budismo «no encaja en las fases religiosas clásicas teístas» es crucial. Su originalidad radica en la ausencia de un dios creador trascendente y su enfoque en la operatividad inmanente de la transformación del sujeto. El budismo carece de un dios creador (fase terciaria); su Buda no es un animal numinoso (fase primaria); pero tampoco es simplemente un dios antropomorfo (fase secundaria convencional). ¿Cómo clasificarlo entonces?

La categoría de fase secundaria radicalizada resuelve este problema. Esta denominación no es arbitraria sino que responde a criterios operatorios precisos:

Criterio de exclusión de fase primaria: El budismo no establece religación directa con animales numinosos. Aunque la cosmología budista incluye animales y el respeto a todos los seres sintientes es central, estos no funcionan como númenes con los que se establece trato religioso. El Buda no es un animal numinoso sino un ser humano histórico que alcanzó la iluminación mediante su propio esfuerzo.

Criterio de pertenencia a fase secundaria: El budismo comparte con las religiones secundarias la existencia de una figura central (el Buda) que, aunque humana en origen, adquiere atributos suprahumanos: omnisciencia, capacidad de enseñanza liberadora, trascendencia del ciclo de renacimientos. Los bodhisattvas del Mahāyāna funcionan como figuras cuasi-divinas con poderes de intercesión y compasión activa.

Criterio de exclusión de fase terciaria: El budismo no postula un Dios creador trascendente ni una divinidad incorpórea que sea objeto de fe monoteísta. La cosmología budista es pluralista y rechaza explícitamente la idea de un creador (*Īśvara*).

Criterio de radicalización: El budismo «radicaliza» la fase secundaria al llevar a sus últimas consecuencias la crítica al substancialismo sin dar el paso a la fase terciaria. La doctrina del *anātman* (no-yo) y la *śūnyatā* (vacuidad) disuelven no solo el yo humano sino toda substancia permanente, incluyendo la posibilidad de un Dios substancial. El budismo efectúa una crítica al antropomorfismo pero no sustituye a los dioses por un Dios único sino por la vacuidad.

4.3. Operatividad religiosa sin teísmo

El budismo demuestra que la religiosidad no depende necesariamente del teísmo. La religación —el vínculo que une a los sujetos humanos con términos que trascienden su individualidad— puede establecerse con figuras numinosas no divinas: el Buda como modelo paradigmático, los bodhisattvas como seres compasivos, el Dharma como verdad impersonal, la Sangha como comunidad de practicantes.

Las operaciones religiosas budistas incluyen: rituales de refugio (tomar refugio en el Buda, el Dharma y la Sangha), prácticas meditativas codificadas, recitación de sutras, ceremonias de ordenación, ritos funerarios, festivales del calendario litúrgico. Estas operaciones no están dirigidas a un Dios pero producen efectos análogos a los de las religiones teístas: cohesión comunitaria, transmisión de valores, transformación del sujeto, articulación del sentido de la vida y la muerte.

Esta característica —operatividad religiosa sin teísmo— es precisamente lo que hace al budismo susceptible tanto de asumir funciones terciarias (cuando se institucionaliza masivamente) como de sufrir vaciamiento (cuando se desvincula de sus instituciones y se reduce a técnica individual).

V. TIPOS DE BUDISMO: DIVERSIDAD FILOSÓFICA Y CANON

El budismo no es un bloque monolítico sino un conjunto de tradiciones diversas que, a lo largo de dos milenios y medio, han desarrollado doctrinas, prácticas e instituciones diferenciadas. Desde la perspectiva materialista, esta diversidad no es accidental: responde a las condiciones históricas, sociales y culturales en las que cada forma de budismo se desarrolló.

5.1. El Budismo Theravāda: la Doctrina de los Ancianos

El Budismo Theravāda (sánscrito: «Doctrina de los Ancianos») es considerado la escuela más antigua y conservadora, preservando las enseñanzas que sus adherentes consideran más cercanas a las del Buda histórico. Se extendió principalmente por el sur y sudeste asiático: Sri Lanka, Myanmar (Birmania), Tailandia, Camboya, Laos y partes de Vietnam (Gombrich, 1988). El Theravāda se distingue por su énfasis en el Canon Pāli (*Tipiṭaka*), el corpus de escrituras más antiguo conservado en su totalidad.

El Canon Pāli (Tipiṭaka): Se divide en tres «cestas» (*piṭaka*): El *Vinaya Piṭaka* contiene las reglas de conducta y disciplina para la comunidad monástica. El *Sutta Piṭaka* contiene los discursos atribuidos al Buda y a algunos de sus discípulos cercanos. El *Abhidhamma Piṭaka* consiste en un análisis sistemático y filosófico detallado de los principios doctrinales.

El Theravāda enfatiza el ideal del *Arhat*: el ser que ha alcanzado la iluminación y la liberación del ciclo de renacimientos mediante su propio esfuerzo. La práctica central es la meditación *vipassanā* (visión profunda), que desarrolla la comprensión directa de las Tres Características: impermanencia, sufrimiento y no-yo.

5.2. El Budismo Mahāyāna: el Gran Vehículo

El Budismo Mahāyāna («Gran Vehículo») surgió en la India entre el siglo I a.C. y el siglo I d.C. y se convirtió en la forma dominante de budismo en gran parte del este de Asia: China, Tíbet, Corea, Japón, Vietnam (Williams, 2009).

El ideal del Bodhisattva: La figura central del Mahāyāna es el *Bodhisattva*: un ser que ha alcanzado un alto grado de iluminación pero elige posponer su propio nirvāṇa final para permanecer en el saṃsāra y ayudar a todos los demás seres sintientes a alcanzar la liberación.

La doctrina de la Vacuidad (Śūnyatā): Este es el concepto filosófico más distintivo del Mahāyāna. Afirma que todos los fenómenos son «vacíos» de existencia inherente, independiente o sustancial. Esto no significa que los fenómenos no existan, sino que su existencia es siempre interdependiente y relacional.

Principales escuelas: La escuela *Madhyamaka* (Camino Medio), fundada por Nāgārjuna, utiliza la lógica para demostrar la vacuidad de todas las ideas filosóficas. La escuela *Yogācāra* (Solo Mente), desarrollada por Asaṅga y Vasubandhu, argumenta que toda experiencia es una construcción de la mente. La escuela de *Tierra Pura* enfatiza la devoción al Buda Amitābha. La escuela *Chan/Zen* enfatiza la meditación sentada y la experiencia directa del despertar.

5.3. El Budismo Vajrayāna: el Vehículo del Diamante

El Budismo Vajrayāna («Vehículo del Diamante») se desarrolló en la India entre los siglos V y VII d.C. y se caracteriza por la inclusión de prácticas tántricas y esotéricas. Es la forma dominante de budismo en el Tíbet, Bután, Mongolia, partes de Nepal, y en ciertas escuelas esotéricas japonesas (Shingon, Tendai).

Prácticas tántricas: El Vajrayāna integra los principios del Theravāda y el Mahāyāna pero añade capas adicionales de práctica con el objetivo de alcanzar la Budeidad de manera más rápida. El uso de *tantras* (textos esotéricos), *mantras* (sílabas sagradas), *mandalas* (diagramas cósmicos) y *mudras* (gestos rituales) es central.

El papel del Guru/Lama: La relación con un *guru* o *lama* (maestro espiritual) es de suma importancia. Las enseñanzas y las iniciaciones tántricas se transmiten oralmente de maestro a discípulo en una línea ininterrumpida.

Funciones políticas: El Vajrayāna ha tenido profunda influencia en la política de las regiones donde se ha desarrollado, especialmente en el Tíbet, donde estableció un sistema teocrático con el Dalai Lama como líder espiritual y temporal.

VI. LA EXPANSIÓN DEL BUDISMO POR ASIA: MUTACIONES DIALÉCTICAS

La expansión del budismo a lo largo del continente asiático no fue un mero proceso de difusión lineal, sino una serie de complejas mutaciones dialécticas. En cada nueva región, la doctrina budista original interaccionó de manera profunda con las filosofías, religiones y estructuras sociales preexistentes, adaptándose a ellas, transformándolas y, a su vez, siendo transformada por ellas.

6.1. Transmisión a China: sincretismos y tensiones

El budismo hizo su entrada en China, según la tradición, tan temprano como el primer siglo d.C., principalmente a través de la Ruta de la Seda (Liu, 2010). Las caravanas de comerciantes y los misioneros budistas transportaron consigo sutras, reliquias y nuevas formas de pensamiento que desafiarían y enriquecerían el paisaje intelectual chino.

El encuentro inicial del budismo con el Confucianismo y el Taoísmo condujo a un profundo proceso de sincretismo. Las traducciones de los sutras budistas al chino fueron un factor determinante: el concepto de *dharma* se tradujo utilizando el término taoísta *dao* («camino»), y el *nirvāṇa* se asimiló al «vacío» taoísta. En China se desarrollaron escuelas propiamente chinas: el *Chan* (que se convertiría en el Zen japonés), el *Huayan*, el *Tiantai* y la *Tierra Pura*.

6.2. La península coreana: puente civilizatorio

Corea actuó como puente civilizatorio entre China y Japón. Introducido durante el período de los Tres Reinos (Goguryeo, Baekje, Silla), el budismo encontró en la península un terreno fértil para su institucionalización. Durante el reino de Silla Unificada (668-935) y especialmente durante la dinastía Goryeo (918-1392), el budismo alcanzó un estatus casi equivalente al de una religión de Estado.

Figuras como el monje Wonhyo (617-686) realizaron esfuerzos notables por armonizar las diversas doctrinas budistas. La construcción de templos monumentales, la producción de la *Tripitaka Koreana*, y la influencia del budismo en el arte, la literatura y la arquitectura coreana son testimonios de la profunda integración de esta tradición en la vida del reino.

6.3. Llegada a Japón: estética, soberanía y disciplina

La introducción oficial del budismo en Japón, tradicionalmente datada en 552 d.C., con la llegada de una estatua de Buda y sutras desde el reino coreano de Baekje, fue un evento de profunda trascendencia que desencadenó tensiones políticas entre los clanes dominantes, especialmente los clanes Soga (pro-budista) y Mononobe (anti-budista). El budismo tuvo que interactuar con el Shinto, la religión autóctona. Pronto se desarrolló una fusión sincretista conocida como *shinbutsu shūgō* («sincretismo de kami y budas»).

Bajo la guía del Príncipe Shōtoku (574-622 d.C.), el budismo fue promovido activamente como religión de Estado. Su famosa *Constitución de Diecisiete Artículos* (604 d.C.) abre con un principio budista: «Primero: La armonía debe ser valorada, y la evitación de la oposición debe ser tenida en gran honor». Este fragmento demuestra la instrumentalización política del budismo: sus preceptos éticos son utilizados para fundar un orden social bajo la autoridad imperial, una clara función institucional propia de fase terciaria que no requería de un dios revelado.

VII. MATRIZ DE FUNCIONES TERCIARIAS: VERIFICACIÓN EMPÍRICA

La afirmación de que el budismo asume «funciones terciarias» requiere demostración mediante indicadores materiales verificables. La siguiente matriz presenta las funciones que en otras tradiciones están reservadas a religiones con un Dios trascendente, los indicadores materiales que permiten verificar su ejercicio, las regiones y períodos históricos donde pueden documentarse, y una evaluación de su cumplimiento por parte del budismo.

Función	Indicador material	Región/Período	Evaluación
Legitimación política	Constitución de Shōtoku; Dalai Lama como soberano; patrocinio imperial Tang/Sui	Japón (s. VII); Tíbet (s. XVII-XX); China (s. VI-IX)	Cumple
Cohesión social	Sangha como institución transversal; festivales públicos; ritos funerarios monopolizados	Japón (s. VII-XIX); Corea (Silla/Goryeo); Sri Lanka	Cumple
Control moral	Vinaya como código normativo; preceptos éticos incorporados al derecho consuetudinario	Tíbet; Birmania; Tailandia; Japón feudal	Cumple
Economía institucional	Monasterios terratenientes; exenciones fiscales; dāna como redistribución	China Tang; Tíbet; Corea Goryeo; Japón Kamakura	Cumple
Ritual público estatal	Ceremonias imperiales; Daibutsu de Nara; rituales de protección del Estado	Japón Nara (s. VIII); China Sui; Sri Lanka	Cumple
Educación	Universidad de Nalanda; monasterios como centros de alfabetización y saber	India (s. V-XII); Tíbet; Japón medieval	Cumple

Análisis de la matriz: La matriz demuestra que el budismo cumple todas las funciones terciarias identificables en contextos históricos múltiples y documentados. Es particularmente significativo que estas funciones se ejercieran sin recurrir a ningún Dios creador o revelador.

VIII. CASO DE PRUEBA: EL ZEN EN JAPÓN

Para verificar la tesis de que el budismo puede asumir funciones terciarias sin teísmo y posteriormente experimentar vaciamiento operatorio, desarrollamos un análisis detallado del budismo Zen en Japón. Este caso es paradigmático porque permite observar todo el ciclo: desde la introducción, pasando por la institucionalización masiva y el ejercicio de funciones terciarias, hasta el vaciamiento contemporáneo.

8.1. Contexto histórico: la llegada del Zen

El Zen (japonés: 禅, del chino *Chán*, derivado del sánscrito *dhyāna*, «meditación») fue introducido en Japón principalmente por dos figuras: Eisai (1141-1215), fundador de la escuela Rinzai, y Dōgen (1200-1253), fundador de la escuela Sōtō. Ambas escuelas se establecieron durante el período Kamakura (1185-1333), coincidiendo con el ascenso de la clase guerrera (*bushi* o samuráis) al poder político.

El Zen ofrecía a la nueva élite militar un sistema de práctica y valores que el budismo anterior no proporcionaba con igual eficacia: énfasis en la disciplina personal rigurosa, desapego de las formas externas elaboradas, concentración mental bajo presión, y una estética de la austeridad y la simplicidad compatible con el ethos guerrero.

8.2. Institucionalización: el sistema Gozan

Durante el período Muromachi (1336-1573), el shogunato Ashikaga estableció el sistema *Gozan* («Cinco Montañas»), una jerarquía oficial de monasterios Zen que funcionaba como brazo ideológico y administrativo del gobierno militar.

Estructura institucional: El Gozan establecía una jerarquía piramidal de monasterios con Nanzen-ji en Kioto como «templo superior a los Cinco Montañas», seguido por cinco templos principales en Kioto y cinco en Kamakura.

Función de legitimación política: Los monasterios Gozan realizaban rituales de protección del Estado (*chingo kokka*), oraciones por la prosperidad del shogunato y ceremonias que vinculaban el poder militar con la autoridad espiritual.

Función económica: Los monasterios Gozan administraban extensas propiedades agrícolas, participaban en el comercio con China, y gestionaban préstamos y finanzas.

Función cultural y educativa: Los monasterios Gozan fueron centros de producción literaria, caligrafía, pintura y estudios confucianos. La llamada «literatura Gozan» incluyó poesía en chino clásico, comentarios filosóficos y obras históricas.

8.3. El Zen y la clase samurái

Zazen como entrenamiento: La meditación sedente (*zazen*) desarrollaba capacidades valoradas por los guerreros: concentración sostenida, control de la respiración bajo estrés, desapego del miedo a la muerte, capacidad de actuar sin vacilación (*mushin*, «mente sin mente»). Los textos del maestro Takuan Sōhō (1573-1645), dirigidos a espadachines, explicitan esta conexión entre práctica zen y artes marciales.

Kōan y toma de decisiones: Los *kōan* (problemas paradójicos) de la escuela Rinzai entrenaban la mente para responder instantáneamente sin deliberación racional discursiva, capacidad transferible al combate.

Legitimación de la muerte: La doctrina de la impermanencia (*mujō*) y el desapego del yo proporcionaban un marco que normalizaba tanto matar como morir. El Zen proporcionaba una «tecnología de la muerte» que facilitaba la función guerrera. Este uso del Zen alcanzó su punto más problemático en el siglo XX, cuando sectores del Zen japonés apoyaron activamente el militarismo imperial, como ha documentado Brian Victoria en *Zen at War* (2006).

8.4. Estética Zen y producción cultural

Jardines de roca (karesansui): Los jardines secos de grava rastrillada y rocas (Ryōan-ji es el ejemplo más célebre) materializan la estética de la vacuidad: espacios que invitan a la contemplación sin representar nada determinado.

Ceremonia del té (chadō): Codificada por Sen no Rikyū (1522-1591), la ceremonia del té incorpora principios Zen: armonía (*wa*), respeto (*kei*), pureza (*sei*) y tranquilidad (*jaku*). La estética *wabi-sabi* (belleza de lo imperfecto, incompleto y transitorio) deriva directamente de la sensibilidad zen.

Artes marciales: El tiro con arco (*kyūdō*), la esgrima (*kendō*), el arte de desenvainar la espada (*iaidō*) y otras artes marciales se conceptualizaron como «caminos» (*dō*) de perfeccionamiento espiritual influidos por el Zen.

8.5. El vaciamiento contemporáneo del Zen

El Zen japonés contemporáneo exhibe síntomas claros de vaciamiento operatorio:

Templos-empresa: Numerosos templos Zen funcionan primariamente como negocios turísticos y funerarios. El llamado «budismo funerario» (*sōshiki bukkyō*) reduce la función del templo a la administración de ceremonias fúnebres y memoriales de difuntos.

Zen corporativo: Empresas japonesas y multinacionales incorporan sesiones de «Zen» o «mindfulness» para sus empleados. Esta práctica descontextualizada no busca la iluminación (*satori*) sino la reducción del estrés laboral y el aumento de la productividad.

Estética sin praxis: La estética «Zen» (minimalismo, espacios vacíos, materiales naturales) se ha convertido en un estilo de diseño global completamente separado de cualquier práctica contemplativa. El Zen deviene signo consumible.

Conclusión del caso: El caso del Zen en Japón demuestra que una tradición budista puede, primero, asumir funciones terciarias completas sin recurrir a ningún Dios trascendente; y segundo, experimentar un vaciamiento operatorio cuando esas funciones se disuelven o se subordinan a lógicas externas.

IX. EL ESPACIO ANTROPOLÓGICO DEL BUDISMO: MATERIALIDAD DE LOS EJES

El Materialismo Filosófico de Gustavo Bueno nos ofrece una herramienta invaluable para analizar la forma en que el budismo se inscribe y transforma el espacio antropológico, compuesto por tres ejes fundamentales: el eje circular (relaciones humanas), el eje radial (relación del ser humano con la naturaleza y las cosas) y el eje angular (relación con los númenes).

9.1. El eje angular: religación sin teísmo

Aunque el budismo niega la existencia de un Dios creador, el eje angular no queda vacío. Es ocupado por figuras que funcionan como términos de religación sin ser dioses en sentido teísta: el Buda histórico como modelo paradigmático y fuente de autoridad; los bodhisattvas como seres compasivos que asisten a los practicantes; los Budas cósmicos que presiden campos búdicos; los protectores del Dharma. Además, el Dharma mismo funciona como término de religación en el eje angular.

9.2. El eje circular: la Sangha y la transmisión

El eje circular del budismo se organiza en torno a la Sangha. Es en este eje donde se materializan las relaciones humanas esenciales para la práctica y la transmisión del Dharma. La **relación maestro-discípulo** es fundamental en todas las formas de budismo. Los **rituales comunitarios** —ceremonias de iniciación, recitación colectiva de sutras, ritos funerarios, festivales— son expresiones concretas de cómo este eje circular organiza la vida social y religiosa.

9.3. El eje radial: interdependencia con el entorno

El concepto de vacuidad (*śūnyatā*) implica que todos los fenómenos, incluyendo los seres humanos y el mundo natural, carecen de existencia inherente separada. Esto fundamenta una ecología implícita: todos los seres y fenómenos están interconectados, son impermanentes y surgen en dependencia mutua. Las prácticas materiales incluyen la meditación en entornos naturales, los jardines Zen como microcosmos, la atención plena a los ciclos naturales, los preceptos de no-violencia hacia los animales.

X. BUDISMO CONTEMPORÁNEO E INSTRUMENTALIZACIÓN SIMBÓLICA

La transformación del budismo en el mundo contemporáneo presenta fenómenos que pueden analizarse bajo el concepto de *mudeces simbólicas*: procesos por los cuales símbolos, prácticas e instituciones pierden su contenido gnoseológico original mientras conservan su forma externa.

10.1. Desactivación gnoseológica

La desactivación gnoseológica del budismo se produce cuando sus conceptos y prácticas son extraídos de su marco soteriológico y reinsertados en marcos ajenos (psicología terapéutica, gestión empresarial, estética del consumo). El budismo tradicional poseía un cierre categorial: sus operaciones conducían a resultados dentro de su propio campo. En el budismo instrumentalizado, este cierre se rompe. Los conceptos se separan de su función original y se subordinan a objetivos externos.

10.2. Manifestaciones regionales del vaciamiento

India - Budismo como símbolo identitario: B.R. Ambedkar y miles de dalits se convirtieron al budismo para escapar del sistema de castas hindú. El budismo se convierte en una herramienta ideológica y política.

China - Budismo controlado por el Estado: El budismo ha resurgido bajo el estricto control del Partido Comunista. Es valorado como «patrimonio cultural» y herramienta para el «socialismo con características chinas».

Corea - Dualidad tradición/secularización: Los templos mantienen funciones tradicionales en áreas rurales, pero la influencia budista en las urbes ha disminuido drásticamente. El programa *Templestay* ofrece experiencias de vida monástica a turistas.

Japón - Templos-empresa y Zen corporativo: Los templos funcionan como empresas turísticas y funerarias; el Zen se ha convertido en técnica de productividad; la estética zen se ha separado completamente de la práctica contemplativa.

Occidente - Mindfulness y descontextualización: El budismo ha sido descontextualizado y popularizado como *mindfulness* y «espiritualidad sin dogma». Libros de autoayuda y aplicaciones de meditación proliferan (Lopez, 1995; McMahan, 2008; Purser, 2019).

XI. RELIGIÓN RESIDUAL: EL BUDISMO EN EL MERCADO GLOBAL

La trayectoria del budismo nos revela un proceso de vaciado funcional que, en ciertos segmentos, lo convierte en una *religión residual* en el mercado global contemporáneo. Una religión residual es aquella que ha perdido su capacidad de religación efectiva pero conserva formas externas que funcionan como signos consumibles sin contenido operatorio.

11.1. Criterios de identificación

- **Sustitución completa del cierre categorial:** Los objetivos internos de la tradición (nirvāṇa, bodhi) son reemplazados por objetivos externos (bienestar, productividad).
- **Desvinculación institucional completa:** La práctica no requiere pertenencia a ninguna comunidad, ni relación con ningún linaje de transmisión.
- **Mercantilización generalizada:** El acceso se media exclusivamente por transacciones económicas individuales.
- **Estetización total:** Los símbolos religiosos funcionan exclusivamente como elementos decorativos o marcadores de estilo de vida.

11.2. El no-teísmo como factor de vulnerabilidad

Un aspecto crucial es cómo el no-teísmo budista lo hace particularmente susceptible al vaciamiento en contextos de mercado. A diferencia de las religiones monoteístas, donde un Dios celoso o un cuerpo sacerdotal con autoridad divina puede resistir la dilución del mensaje, el budismo, al ser una «filosofía de la experiencia» centrada en la praxis, se vuelve más permeable a la redefinición externa. Sin un Dios que pueda declarar «esto no es budismo», el budismo carece de mecanismos internos de resistencia al vaciamiento equivalentes a los de las religiones monoteístas.

11.3. Paralelos con el nihilismo occidental

La instrumentalización del budismo contemporáneo genera lo que puede llamarse «nihilismo de la comodidad». El concepto de *Anātman*, que en el budismo auténtico busca la liberación de la ilusión del yo sustancial para disolver el sufrimiento y fundamentar la compasión activa, puede malinterpretarse como excusa para la indiferencia apática. Es crucial señalar que esta deriva nihilista no es inherente al budismo sino producto de su instrumentalización. Figuras como Thich Nhat Hanh han demostrado que la integración de la vacuidad con una profunda acción política y social no solo es posible sino intrínseca a una comprensión plena del dharma.

XII. OBJECIONES Y RESPUESTAS

Un análisis filosófico riguroso debe anticipar y responder a las objeciones más fuertes contra su tesis.

12.1. Objeción budista: «Śūnyatā no es nihilismo»

Formulación: Representantes de tradiciones budistas podrían objetar que el análisis confunde la śūnyatā con el nihilismo occidental, ignorando que la vacuidad budista es una doctrina soteriológica positiva que libera del sufrimiento, no una negación de todo valor o sentido.

Respuesta: La objeción malinterpreta nuestra tesis. No afirmamos que la śūnyatā sea nihilista; afirmamos que la *instrumentalización contemporánea* de conceptos budistas puede producir efectos *funcionalmente* nihilistas cuando se desvinculan de su marco soteriológico y comunitario. La śūnyatā operada dentro de la práctica tradicional conduce a la compasión; la śūnyatā vaciada de su contexto institucional puede devenir en indiferencia pasiva. Precisamente por eso distinguimos entre vacuidad doctrinal y vaciamiento operatorio.

12.2. Objeción académica: «El mindfulness es psicología clínica, no religión»

Formulación: Investigadores en psicología clínica podrían objetar que el mindfulness basado en evidencia (MBSR, MBCT) es una intervención clínica validada científicamente, no una práctica religiosa.

Respuesta: Aceptamos la distinción entre usos clínicos y corporativos del mindfulness. El programa MBSR de Kabat-Zinn, desarrollado en contexto médico con rigor metodológico, constituye una adaptación legítima. Lo que criticamos es la segunda derivación: la apropiación del vocabulario y las técnicas por el mercado corporativo y de autoayuda, donde los controles de calidad desaparecen y la finalidad se subordina a la productividad laboral.

12.3. Objeción fenomenológica: «El análisis reduce la experiencia vivida»

Formulación: Filósofos de orientación fenomenológica podrían objetar que el Materialismo Filosófico reduce la riqueza de la experiencia religiosa vivida a categorías sociológicas y políticas.

Respuesta: El Materialismo Filosófico no niega la realidad de las experiencias subjetivas (M2) sino que las sitúa en su contexto material. Las vivencias contemplativas son fenómenos reales que el análisis debe reconocer. Lo que el Materialismo Filosófico rechaza es la pretensión de que estas experiencias sean autoevidentes o inmunes al análisis. Analizar las condiciones materiales que hacen posible la experiencia no es reducirla sino comprenderla en su concreción.

XIII. CRITERIOS DE CIERRE OPERATORIO DEL ANÁLISIS

Un análisis filosófico riguroso debe explicitar sus condiciones de falsabilidad.

13.1. Condiciones de refutación

Refutación de la proposición ontológica: Si se demostrara que el budismo carece de materialidad religiosa (que sus templos, instituciones, rituales y doctrinas no constituyen un campo operatorio coherente), la tesis quedaría refutada.

Refutación de la proposición histórica: Si se demostrara que el budismo nunca ejerció funciones terciarias, la tesis quedaría refutada. Esto requeriría negar la evidencia histórica sobre el sistema Gozan, la teocracia tibetana, el patrocinio imperial en China, etc.

Refutación de la proposición crítica: Si se demostrara que el mindfulness corporativo mantiene continuidad operatoria con el budismo tradicional, la tesis del vaciamiento quedaría refutada.

13.2. Predicciones derivadas del análisis

Predicción de fragmentación continuada: El budismo seguirá fragmentándose en segmentos diferenciados: budismo tradicional institucional, budismo étnico-identitario, budismo de élite, y budismo de consumo masivo.

Predicción de movimientos de purificación: Surgirán movimientos de «retorno a las fuentes» que critiquen el vaciamiento y busquen recuperar la integridad de la práctica tradicional.

Predicción de generalización del patrón: El patrón de vaciamiento se replicará en otras tradiciones religiosas y contemplativas que entren en contacto con el mercado global del bienestar.

13.3. Ventajas explicativas del enfoque materialista

Frente al culturalismo: El Materialismo Filosófico evita la hipostatización de «la cultura budista» al analizar las producciones culturales concretas en sus condiciones materiales de existencia.

Frente al espiritualismo: El Materialismo Filosófico rechaza la abstracción del budismo como «espiritualidad» universal; el budismo existe solo en sus materializaciones.

Frente al reduccionismo sociológico: El Materialismo Filosófico mantiene la categoría de religión como irreducible a mera ideología o control social, mientras la analiza en su materialidad.

CONCLUSIÓN

Este ensayo ha recorrido el itinerario histórico, filosófico y simbólico del budismo desde su surgimiento en la India hasta su consolidación en Japón y su transformación contemporánea, analizándolo desde el marco del Materialismo Filosófico de Gustavo Bueno. Las conclusiones pueden resumirse en los siguientes puntos:

Primera conclusión - Sobre la naturaleza religiosa del budismo: El budismo constituye una forma religiosa de fase secundaria radicalizada. Comparte con las religiones secundarias la existencia de figuras numinosas con las que se establece religación personal, pero radicaliza esta fase al prescindir del teísmo sin dar el paso a la fase terciaria monoteísta.

Segunda conclusión - Sobre las funciones terciarias sin teísmo: El budismo ha ejercido históricamente funciones equivalentes a las de las religiones terciarias: legitimación política, cohesión social, control moral, administración económica, monopolio de rituales públicos y educación. El Dharma, la Sangha y la figura del Buda proporcionan los recursos simbólicos e institucionales suficientes para la totalización social.

Tercera conclusión - Sobre el vaciamiento contemporáneo: El budismo experimenta en el contexto contemporáneo un proceso de vaciamiento operatorio que lo convierte, en ciertos segmentos, en religión residual. Este vaciamiento se identifica mediante criterios operatorios: pérdida de cierre categorial, desvinculación institucional, mercantilización, e instrumentalización.

Cuarta conclusión - Sobre la vulnerabilidad estructural: El no-teísmo budista lo hace estructuralmente vulnerable al vaciamiento en contextos de mercado global. Sin un Dios celoso que proteja la integridad del mensaje, sin un sacerdocio con poder de excomunión, el budismo carece de mecanismos internos de resistencia al vaciamiento equivalentes a los de las religiones monoteístas.

Quinta conclusión - Dialéctica de vacuidad y vaciamiento: La relación entre śūnyatā doctrinal y vaciamiento operatorio es dialéctica, no causal. La vacuidad budista no conduce necesariamente al vaciamiento; el budismo tradicional mantuvo durante milenios instituciones sólidas precisamente mediante la doctrina de la vacuidad.

Sexta conclusión - Posibilidades de resistencia: El vaciamiento no es un destino inevitable. El «budismo comprometido» de figuras como Thich Nhat Hanh demuestra que es posible mantener el cierre categorial budista mientras se aplica a problemas contemporáneos.

El budismo, en su tránsito milenario, ha demostrado una plasticidad notable para adaptarse a contextos culturales diversos sin perder su identidad operatoria. La pregunta que se abre hacia el futuro es si esa plasticidad será suficiente para resistir la lógica del capitalismo global del bienestar, o si el Camino del Vacío está destinado a vaciarse él mismo hasta convertirse en una cáscara simbólica sin contenido transformador.

GLOSARIO DE TÉRMINOS CLAVE

Anātman (sánscrito; pali: anattā): Doctrina budista del «no-yo» que niega la existencia de un yo o alma substancial, permanente e independiente.

Bodhisattva: En el budismo Mahāyāna, ser que ha alcanzado un alto grado de iluminación pero pospone su entrada al nirvāṇa final para ayudar a todos los seres sintientes.

Cierre categorial: Concepto del Materialismo Filosófico que designa la propiedad de un campo de operaciones de producir resultados dentro de ese mismo campo.

Dharma: Término polisémico que puede referirse a: la enseñanza del Buda; la verdad o ley cósmica; los fenómenos constitutivos de la experiencia.

Dukkha (pali; sánscrito: duḥkha): Primera Noble Verdad del budismo, traducida como «sufrimiento», «insatisfacción» o «malestar existencial».

Ejes del espacio antropológico: Las tres dimensiones que estructuran las relaciones humanas: eje circular (relaciones entre humanos), eje radial (relaciones con entidades impersonales), eje angular (relaciones con entidades personales no humanas).

Fase secundaria radicalizada: Categoría propuesta para clasificar al budismo como forma religiosa que comparte características de la fase secundaria pero radicaliza la crítica al substancialismo hasta prescindir del teísmo.

Fases religiosas: En El animal divino de Gustavo Bueno: fase primaria (animales numinosos), fase secundaria (dioses antropomorfos), fase terciaria (Dios único trascendente).

Gozan: Sistema jerárquico de monasterios Zen establecido en Japón durante el período Muromachi (1336-1573).

M1, M2, M3: Los tres géneros de materialidad: M1 (realidades físicas), M2 (realidades psicológicas), M3 (realidades lógico-formales).

Mindfulness: Traducción inglesa del pali sati (atención plena). En contexto contemporáneo, designa también prácticas de meditación secularizadas.

Nirvāṇa: Estado de liberación del sufrimiento y del ciclo de renacimientos. Literalmente «extinción» (de las pasiones, el apego, la ignorancia).

Religión residual: Forma religiosa que ha perdido su capacidad de religación efectiva pero conserva formas externas como signos consumibles.

Sangha: Comunidad budista. Junto con el Buda y el Dharma, constituye las Tres Joyas.

Śūnyatā (sánscrito): Vacuidad. Doctrina central del budismo Mahāyāna que afirma la ausencia de existencia inherente en todos los fenómenos.

Vaciamiento operatorio: Proceso histórico-material mediante el cual una institución, práctica o símbolo pierde sus funciones originales de religación sin desaparecer formalmente.

Vinaya: Código de disciplina monástica budista.

BIBLIOGRAFÍA

- Bechert, H. (Ed.). (1991). *The Dating of the Historical Buddha*. Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bhikkhu Bodhi. (2000). *The Connected Discourses of the Buddha: A Translation of the Saṃyutta Nikāya*. Wisdom Publications.
- Bueno, G. (1972). *Ensayos materialistas*. Taurus.
- Bueno, G. (1996). *El mito de la cultura: Ensayo de una filosofía materialista de la cultura*. Editorial Prensa Ibérica.
- Bueno, G. (1996). *El animal divino: Ensayo de una filosofía materialista de la religión* (2ª ed.). Pentalfa Ediciones. (Original publicado en 1985)
- Buswell, R. E. (2017). *The Formation of Ch'an Ideology in China and Korea*. Princeton University Press.
- De Bary, W. T. (Ed.). (1988). *Sources of Japanese Tradition*. Columbia University Press.
- Deal, W. E., & Ruppert, B. (2015). *A Cultural History of Japanese Buddhism*. Wiley-Blackwell.
- Fuller, C. J. (2004). *The Camphor Flame: Popular Hinduism and Society in India*. Princeton University Press.
- Garfield, J. L. (1995). *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*. Oxford University Press.
- Gethin, R. (1998). *The Foundations of Buddhism*. Oxford University Press.
- Gombrich, R. F. (1988). *Theravāda Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*. Routledge.
- Jaini, P. S. (1979). *The Jaina Path of Purification*. University of California Press.
- Kulke, H., & Rothermund, D. (2004). *A History of India* (4ª ed.). Routledge.
- Liu, X. (2010). *The Silk Road in World History*. Oxford University Press.
- Lopez, D. S. (1995). *Buddhism in Practice*. Princeton University Press.
- McMahan, D. L. (2008). *The Making of Buddhist Modernism*. Oxford University Press.
- Purser, R. (2019). *McMindfulness: How Mindfulness Became the New Capitalist Spirituality*. Repeater Books.
- Thich Nhat Hanh. (1988). *The Heart of Understanding*. Parallax Press.
- Victoria, B. (2006). *Zen at War* (2ª ed.). Rowman & Littlefield.
- Williams, P. (2009). *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations* (2ª ed.). Routledge.
- Wong, D. (2018). Buddhism, politics, and political thought. En D. L. McMahan (Ed.), *Buddhism in the Modern World* (pp. 174-192). Routledge.

Wright, A. F. (1959). *Buddhism in Chinese History*. Stanford University Press.

Zürcher, E. (2007). *The Buddhist Conquest of China* (3^a ed.). Brill.