



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE LETRAS MODERNAS

TRADUCCIÓN COMENTADA DEL ENSAYO “A BUDDHIST SOCIAL
ETHICS FOR THE NEW CENTURY” DE BHIKKHU BODHI

TRADUCCIÓN COMENTADA

Que para obtener el título de:

LICENCIADO EN LENGUA Y LITERATURAS
MODERNAS (LETRAS INGLESAS)

Presenta:

RICARDO MIGUELES RODRÍGUEZ

Asesora:

MTRA. CLAUDIA ELISA LUCOTTI ALEXANDER

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX., 2021





Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Índice

1.- Capítulo I. Estudio introductorio

1.1 Bhikkhu Bodhi y la ocasión del ensayo-----	5
1.2 El ensayo “A Buddhist Social Ethics for the New Century”-----	6
1.2.1 Estilo de Bhikkhu Bodhi-----	10
1.3 Estrategias y propósitos de traducción-----	13

2.- Propuesta de traducción

Una ética social budhista para el nuevo siglo-----	17
--	----

3.- Capítulo II. Equivalencia dinámica, traducción directa y traducción oblicua/Eugene Nida/Vinay y Darbelnet

3.1 Criterios de la traducción-----	40
3.2 Estrategia de la traducción-----	41
3.3 Ejemplos-----	42
3.4 Conclusiones-----	51

4.- Obras citadas-----

5.- Apéndice-----

“A Buddhist Social Ethics for the New Century” de Bhikkhu Bodhi

A Sandra y a Paty

aquí,

a Ricardo y a Silvia

allá

por su amoroso apoyo i n c o n d i c i o n a l

1.1 Bhikkhu Bodhi y la ocasión del ensayo

“A Buddhist Social Ethics for the New Century” es el primero de tres ensayos escritos por Bhikkhu Bodhi y compendiados en *Facing the Future*, 2001. Bhikkhu Bodhi nació en Nueva York en 1944 con el nombre de Jeffrey Block. Es un monje budista de la tradición Theravada; es doctor en filosofía por la Claremont Graduate University en California; es traductor del idioma pali al inglés; es erudito y exegeta del Dhamma¹. Fue ordenado al buddhismo Theravada en Sri Lanka en 1973. Actualmente enseña en el monasterio Chuang Yen en Nueva York. Fue el segundo presidente de la sociedad de publicaciones budistas y ha escrito y editado numerosas publicaciones referentes al buddhismo Theravada. Theravada significa la doctrina de los ancianos ya que es la vertiente de buddhismo más antigua y se basa en las escrituras del Tipitaka² o el canon pali, el cual los monjes académicos concuerdan en que contiene los más tempranos registros de las enseñanzas del Buddha³. Por muchos

1 Dhamma: el principio cósmico de la verdad; la verdad y la virtud descubiertas, comprendidas y enseñadas por el Buddha; las enseñanzas del Buddha como expresión de ese principio; la enseñanza que conduce a la iluminación y a la liberación” (Bodhi *In the Buddha's Words* 469).

2 El Tipitaka (pali ti, "tres", + pitaka, "canastas"), o canon pali, es la colección de los primeros textos en lengua pali que forman la base doctrinal del buddhismo Theravada. Juntos, el Tipitaka y los textos paracanónicos en pali (comentarios, crónicas etcétera.) constituyen el cuerpo completo de los textos clásicos de la escuela Theravada.

3 Cito a Ronald Martínez-Lahoz y Alejandro Córdova: “ Hemos optado por emplear la transcripción original de la voz Buddha en lugar de adoptar su forma castellanizada Buda, porque consideramos importante mantener el profundo significado inherente a la voz de la cual se deriva: la raíz pali Budha - ‘despertar’, ‘iluminar’. A la raíz budha se le coloca el sufijo de derivación primaria ta y se obtiene Buddha. Buddha designa, por tanto, al ser totalmente despierto, totalmente iluminado; por ello, este término no es un nombre propio, y como tal modificable, sino un adjetivo usado para designar al Completamente Iluminado. Así, en diversas lenguas, se mantiene esta transliteración de la voz original, por ejemplo: Buddha en inglés y alemán; Bouddha en francés, etc. Con los sufijos como -ismo, -ista, -ico, mantenemos la misma base derivativa, por ello,

siglos Theravada ha sido la religión predominante en el sureste de Asia: Tailandia, Birmania, Camboya, Laos y Sri Lanka. Hoy en día los budhistas Theravadas ascienden a millones alrededor del mundo. En décadas recientes la tradición Theravada se ha plantado con auge en Occidente.

Para conmemorar el centenario de la creación de la YMBA, Young Men Buddhist Association, Bhikkhu Bodhi presenta su ensayo “A Buddhist Social Ethics for the New Century” en Colombo, capital de Sri Lanka, en 1998. Cien años atrás veinte jóvenes empleados en el gobierno del país convencidos de que había que revivir la dignidad del buddhismo, socavada ya por la conquista inglesa en 1815 y por el constante proselitismo cristiano promovido como religión oficial, se reunieron en un salón de la sociedad de teólogos para decidir la creación de una asociación budhista, la cual llamaron YMBA. Su objetivo fue servir de espacio de reflexión y de práctica del buddhismo, también como punto de encuentro para organizarse y divisar un plan que progresivamente le devolviera al buddhismo su prestigio, sus adeptos y sus tierras, factores necesarios para la práctica del Dhamma, la más preciada herencia de la gente nativa esrilanqués. El apoyo del gobierno a las iglesias cristianas y el creciente desvanecimiento del buddhismo en la isla movieron las conciencias de los veinte visionarios para concebir una de las ahora más consolidadas sociedades budhistas de Sri Lanka: “It is likely that none of them realised that their vision has contributed to the birth of one of Sri Lanka’s best known Buddhist organisations with island wide reach, prestige, influence and activity “ (YMBA).

1.2 El ensayo “A Buddhist Social Ethics for the New Century”

empleamos Buddhismo, Buddhista o Búddhico, en coherencia con el procedimiento empleado con la voz principal”

(<http://www.btmar.org/files/fdd/buddhaobuda.htm>).

En este contexto ceremonial, Bodhi, a manera de discurso lee un ensayo donde propone una inversión de los valores y prioridades del mundo occidental⁴, una visión alternativa al modelo establecido por la cultura consumista producida por las sociedades occidentales. Bodhi da en su ensayo una reflexión argumentada y comparativa del estado de la cuestión humana, sus valores, su organización, sus problemas urgentes, sus retos y perspectivas del futuro, todo bajo un lente budhista Theravada⁵. Además, nos deja ver el contraste entre el sistema social promovido por el capitalismo global y una organización social que adoptara principios budhistas. Apunta que en el sistema actual los problemas sociales no son abordados con la seriedad necesaria para erradicarlos, sino que sólo se les da un tratamiento cosmético. Nos dice que la humanidad necesita cirugía radical para lograr un verdadero cambio en nuestras perspectivas, en nuestras actitudes y en nuestros estilos de vida. Advierte de los peligros que hay en dejarnos llevar por la corriente de egoísmo y vanidad que recorre el mundo.

El ensayo revela que para el Buddha, el factor causal más poderoso e influyente que opera

4 Definiré Occidente en este trabajo como las culturas que comparten una religión oficial católica o protestante con un sistema económico de libre mercado y cuyo ideal político es la democracia.

5 NOTA: Todas las traducciones al español de esta y todas las citas son mías. “En los libros comunes acerca de las religiones del mundo, el budhismo Theravada es generalmente representado como una religión que busca la salvación individual y que mantiene como ideal una iluminación privada, la cual se logra a través de la renuncia y la meditación. Aunque el budhismo Theravada sí hace hincapié en la ineludible naturaleza personal de la meta final, si examinamos con cuidado los suttas o discursos del Buddha, veremos que él estaba muy consciente de los problemas que los seres humanos enfrentan en la dimensión social de sus vidas, así, él formuló sus enseñanzas tanto para hacer frente a esos problemas como para mostrar el camino a la liberación final. Aunque estos textos no son tan numerosos como aquellos que tratan sobre la ética personal, la meditación y la percepción filosófica, siguen siendo testimonios notables de la clara perspicacia del Iluminado” (Bodhi *In the Buddha's Words 4*).

NOTA: Todas las traducciones al español de esta y todas las citas son mías.

en la vida humana es la mente, por lo tanto, para empezar apenas a querer resolver los problemas del mundo es urgente primero sanar las heridas de nuestra mente. Opina que el propósito fundamental de la economía de libre mercado no es aliviar genuinas necesidades humanas sino generar la ganancia máxima al mínimo costo:

[...] our triumphs in scientific knowledge and technology have been painfully lopsided. While we have made astounding strides in understanding the world, we have made very little progress in understanding ourselves; while we have tapped the hidden powers of nature and made them our servants, we have done very little to tame the controller of nature. For just this reason, our proud triumphs in science and technology have had a very mixed impact on humanity as a whole. Along with their unquestionable material blessings, they have brought devastation and deprivation, waste and carnage, impoverishment and misery for many millions. (Bodhi 14).

El mensaje de Bodhi hace hincapié en la futilidad de un estilo de vida guiado por la ambición, la vanidad y la ignorancia. El sistema capitalista neoliberal impone esta cosmovisión a todos los individuos en sus regímenes; se asegura de que en toda su vida no encuentren la oportunidad de concentrarse lo suficiente para alcanzar un grado de lucidez óptimo que les permita darse cuenta del engaño en el que viven. El adolescente, el adulto o el viejo cae en cuenta un día de que necesita un sin fin de productos, servicios, experiencias y estatus para ser feliz o para integrarse a la sociedad sin ser juzgado como un desadaptado. Aquí una cita del ensayo que resume lo anterior:

In sum, the glorification of the profit motive gives rise to a social order in which the underlying springs of social activity are the twin defilements of ignorance and craving. The experts who defend this system, the advocates of free trade and globalization, tell us that the unrestrained functioning of the economy is the precondition for general human happiness, ‘the greatest happiness of the greatest number’ (Bodhi 21)

El ensayo de Bodhi comparte características de varias clasificaciones del ensayo como

género, por ejemplo, de divulgación, argumentativo y humanista. De divulgación porque busca informar al lector acerca de su visión del mundo y le propone reflexionar en torno a esa visión y considerar la solución que aporta en su ensayo; esto es debido a que la universalidad de su mensaje es relevante para cualquier persona. Es argumentativo porque posee una estrategia retórica la cual consiste en contrastar las expectativas y los resultados del pasado para sopesar las expectativas presentes y sus posibles resultados futuros; luego propone una visión budhista para solucionar la brecha entre expectativas y resultados. Y es humanista pues el ensayo basa su argumento en una preocupación legítima en el futuro de la humanidad y sus herramientas son paradigmas culturales y universales propios del ser humano como individuo y como parte de una comunidad. En este trabajo presento una traducción comentada de este ensayo de Bodhi. El texto meta comparte las clasificaciones del texto fuente, es decir, es un ensayo humanista, argumentativo y de divulgación.

Otra característica del texto fuente es que remarca la desigualdad que existe en el mundo así como las incongruencias que todos podemos ver a diario. Bodhi deja claro que las corporaciones que poseen el mundo (y que han creado esta realidad artificial en la que vivimos: medios de comunicación, entretenimiento, política, mercado, educación, la narrativa de la historia, etcétera) utilizan toda debilidad humana, misma que previamente han estudiado minuciosamente, para generar deseo en nosotros, el deseo de consumir productos con la falsa promesa de una satisfacción duradera. Lo que más se distingue en el ensayo es la visión budhista de todos estos temas. Bodhi plantea que, irónicamente, la ciencia y la tecnología no abordan los problemas sociales de una forma científica, de ser así ya los habrían solucionado. En todo este caos presenta lo que prescribió el Buddha para regresar a un orden benéfico y satisfactorio para la mayoría, a nivel individual y social. Bodhi reserva la parte final del ensayo para hablar más específicamente de la pérdida progresiva de la esencia del budhismo en Asia.

Así, la forma del ensayo es ir hacia atrás primero, a la historia; ver los resultados de las decisiones y expectativas pasadas y compararlas con el presente; para luego, mostrar las incongruencias que Bodhi observa en este sistema y proponer una solución. Termina elaborando una proyección para el futuro, ya sea que se siga el consejo del Buddha o se continúe con el curso actual. En suma, Bodhi advierte que a la cultura corporativa que posee al mundo le tiene sin cuidado el desarrollo espiritual de las personas, estas sólo valen en tanto que consumidores.

1.2.1 Estilo de Bhikkhu Bodhi

Se aprecia en los ensayos de Bhikkhu Bodhi un método en la forma en que organiza su estrategia retórica. Me refiero a: a) la elección del contenido; b) la disposición estructural; y c) el tono en que expresa sus ideas. En el ensayo que traduje, Bodhi comienza exponiendo que las expectativas que se tenían en la ciencia y la tecnología como líderes de una humanidad colmada de esperanzas en la transición del siglo IXX al siglo XX fueron ilusiones utópicas basadas en la euforia del momento. Con ese antecedente le propone al lector no dejarse llevar por la emoción de la llegada del siglo XXI. Luego ataca con varios argumentos la estructura y los valores del sistema neoliberal, dejando ver sus móviles y sus debilidades, y proponer un cambio de paradigma basado en los principios éticos del buddhismo Theravada. En otros ensayos, sus títulos dejan ver la originalidad con que mezcla los problemas sociales actuales y la doctrina buddhista, mismos que a primera vista podrían parecer irreverentes: "A Buddhist Approach to Economic and Social Development", "It Takes Two to Tango: The Human Future and the Future of Buddhism" o "A Buddhist Perspective on Occupy Wall Street". En este sentido el estilo de Bodhi, con respecto a su contenido, es atrevido y subversivo; su uso de la lengua tiene un estilo culto y descriptivo; y en gran parte del ensayo se nota un tono didáctico.

Desde su morada budhista, Bhikkhu Bodhi, se asemeja en contenido y en temática al trabajo de Edward S. Herman y Noam Chomsky en *Manufacturing Consent* en donde los autores proponen que “The mass communication media of the U.S. are effective and powerful ideological institutions that carry out a system-supportive propaganda function, by reliance on market forces, internalized assumptions, and self-censorship, and without overt coercion, by means of the propaganda model of communication” (306). Este mismo tema ocupa gran parte del ensayo de Bodhi.

Otro ejemplo del toque subversivo de Bodhi es la siguiente cita, la cual resume la tesis principal del ensayo. Aquí, la subversión consta en proponer otra versión, una versión alterna y poco contemplada por la corriente cultural predominante o *mainstream*:

When we recognize the enormous contribution the mind makes to every other level of causality, we can see at once that in order to heal the wounds that afflict our world today our most urgent task is to heal the wounds in our minds. Down the centuries, especially since the start of the Scientific Revolution in the West, we have been obsessed with the challenge of extending our control and mastery over the external world, but in our enthusiasm to master the outer world and exploit it for our material ends, we have neglected an even more vital dimension of our being, namely, our own minds (13).

Bodhi tiende a usar, en ocasiones, lenguaje metafórico para precisar sus ideas ya que a menudo es más sencillo así que el interlocutor las reciba con un mayor impacto y comprensión. En la siguiente cita utiliza una imagen de nudos que atan al ser humano al sufrimiento; sin metáfora, serían hábitos que socavan la capacidad para ser felices: “Unfortunately, however, life is not so simple that the mere ticking of the clock and a change of calendars are enough to undo the knots with which we have tied ourselves up by our rash decisions and ill-considered actions through all the preceding months, years, and decades (6). En otra cita podemos ver el uso metonímico del lenguaje: “For the commanders of the corporate culture nothing else ultimately matters but economic success” (16). Recordemos

que una metonimia es una figura literaria en la cual una cosa es designada con el nombre de otra con la cual tiene alguna relación semántica de presencia o de contigüidad. El hecho de usar un término como “comandantes de la cultura corporativa” denota ya un campo de batalla, un ambiente bélico en donde estos son los de mayor rango, así, oblicuamente nos dice que todo aquel que no es comandante es soldado raso o peor aún, el enemigo. De esta forma el peligro real en esta guerra se reserva para los que no somos comandantes. Es decir, usa comandantes aludiendo ya sea a una guerra o a un sistema jerárquico cerrado. El concepto de comandante depende de que exista un conflicto, real o potencial, alude a guerra y a enfrentamiento: una relación símbolo-significado; los comandantes son una parte del todo que es el ejército; y este último es a su vez una parte de lo que es la guerra.

El ensayo se apega al formato académico en tanto que se “somete a estándares de objetividad, rigurosidad metodológica y formatos más o menos establecidos; ello aplica al ámbito científico, humanístico y científico social” (Raffino 1). Su estrategia retórica es clara, metódica y concisa. No aparecen digresiones, ni anécdotas personales; más bien se apoya en estadísticas de pobreza mundial, eventos históricos, características evidentes del estilo de vida capitalista y del sentido común universal. Además cita textos contenidos en la literatura budhista, el cual constituye su marco teórico. Lo subversivo de su ensayo no se refleja en su tono ni en su registro, tampoco en su vocabulario, sino en un sentido más global. Es decir, el hecho de que un monje budhista exprese su opinión sobre temas que no necesariamente son cruciales para la práctica de su religión, ya constituye en sí una irreverencia. Lo subversivo se encuentra en la visión alterna al *status quo* de la corriente principal de pensamiento y paradigmas globales actuales que Bodhi propone. Es verdad que el tono académico no se concibe generalmente como irreverente o subversivo, sin embargo, en el ensayo de Bodhi se complementan, de tal forma que lo irreverente y lo subversivo en Bodhi consiste en presentar su propuesta en un tono académico. Esto se vuelve una cuestión de traducción cuando se

decide crear un texto meta que emule el tono subversivo de su autor. Para lograr esto utilicé las técnicas que expongo en el Capítulo II. Equivalencia dinámica, traducción directa y traducción oblicua/Eugene Nida/Vinay y Darbelnet.

1.3 Estrategias y propósitos de la traducción

Las heridas del mundo y de la mente que menciona Bodhi y que desglosa dentro de su ensayo, así como el sistema económico y social que las fomenta también son visibles en la realidad mexicana y en los países de habla hispana; ya que sus gobiernos —en su mayoría, y con sus particulares características culturales y geográficas— comparten el neoliberalismo de libre mercado. Y no es sólo por el tipo de gobierno sino también por el tipo de cultura consumista homogeneizada, la cual con toda su parafernalia tecnológica endocrinizante cuyo mensaje último es que la felicidad se alcanza tras la compra, utiliza cualquier tipo de debilidad humana para generar el deseo de comprar. Es por ello que encuentro relevante presentar una traducción comentada del ensayo “A Buddhist Social Ethics for the New Century” o “Una ética social budhista para el nuevo siglo” la cual dirijo, en particular, a lectores hispanohablantes de dieciséis años de edad en adelante, ya que a esa edad puede el lector tener un atisbo de conciencia sobre la importancia y la relevancia que hay en las palabras de Bodhi así como la relación de estas con la vida diaria y la cosmovisión del lector potencial; y en general la dirijo al lector en español abierto a conocer y a valorar formas de pensar distintas a las que ya conoce, sin importar su edad o escolaridad.

El propósito de esta traducción es generar un texto meta inteligible y estimulante para el lector; además, imitar la claridad con la que el texto fuente entrega la información, y, en la medida de lo posible, mantener la intensidad del efecto retórico que produce Bodhi en inglés. Para esto utilizaré las estrategias que expongo en el Capítulo II, “Equivalencia dinámica,

traducción directa y traducción oblicua/Eugene Nida/Vinay y Darbelnet”. Así, trataré de emular el propósito e intención con el que Bhikkhu Bodhi escribió su ensayo, es decir, invitar al lector a reflexionar sobre los actuales valores sociales y modos de organización colectiva, y de esta forma, idealmente, esparcir un poco las semillas que contiene el ensayo de Bodhi. El lenguaje que utiliza Bodhi en su ensayo, es decir: la selección de palabras, las formas sintácticas y la imagería se presta y se adapta para ser traducido al registro y forma del ensayo académico en español si se utiliza el concepto y técnica de traducción de equivalencia dinámica o funcional como la define Eugene Nida en su ensayo “The Principles of Correspondence”.

Busqué lograr un texto meta que revele el aura de conciencia que rodea el ensayo de Bodhi respetando la sintaxis y las formas léxicas del español. Tuve cuidado en evitar que la traducción produjera un español artificial, me refiero al uso de palabras y/o expresiones que no se usan dentro de la cultura meta. Considero que usar este tipo de lenguaje trae consigo dos desventajas. La primera es que el lector percibe pronto que es una traducción poco afortunada —es decir, un texto que notoriamente delata la falta de interés o pericia del traductor— y así se va minando su confianza en el ensayo mismo; además, socava la claridad del mensaje original. La segunda desventaja de un español artificial es que no se usa por los hablantes nativos ni para hablar ni para escribir; un ejemplo claro de este fenómeno son los doblajes de series, películas o caricaturas que presentan expresiones y palabras que no se ocupan en un contexto real dentro de la cultura meta. Para esto busqué modelos sintácticos equivalentes y evité los coloquialismos —palabras o expresiones que se dicen de forma familiar o cotidiana, propio de una conversación informal y distendida— para mantener un español académico al igual que en el texto fuente se observa un inglés en ese formato. Esto no me fue en extremo difícil de realizar pues al no ser narrativa, ni teatro, ni poesía la voz ensayística del texto fuente se mantiene ya en un mismo tono durante todo el ensayo, o no

varía mucho. Las técnicas que utilicé para clasificar esta equivalencia dinámica fueron las definiciones que Vinay y Darbelnet ofrecen acerca de dos las técnicas de traducción más comunes como son la directa y la oblicua, mismas que contienen: el préstamo, el calco, la traducción literal, la transposición, la modulación y la adaptación (López 83).

Puesto que el ensayo de Bodhi es abundante en términos en pali con su traducción al inglés —pues así se estila en los textos budhistas Theravada— mantuve el pali con su traducción más cercana al español tanto en el comentario de traducción como en la traducción misma. Las voces en idioma pali son necesarias para no perder de vista que las traducciones que se hacen al inglés o al español son sólo aproximados que no se puede tomar de ninguna manera como equivalentes. La cosmovisión y forma de inteligir a la que aluden las letras modernas distan de los conceptos expresados por idiomas antiguos y/o extintos. Otro ejemplo de discordancia en equivalencia puede ser la palabra griega *areté* la cual no tiene una traducción literal única ni específica en español sino que es por medio de una explicación acerca del pensamiento y valores griegos que podemos, oblicuamente, asir el significado de este tipo de palabras-conceptos-cosmovisiones.

Por último, espero lograr un equilibrio óptimo entre el efecto subversivo y la tendencia políticamente correcta presente en el ensayo. Si bien, las palabras de Bodhi en ocasiones aluden a instituciones y gobiernos específicos, la voz ensayística nunca siquiera linda la ironía ni el reclamo, mucho menos la ira o la catarsis; Bodhi trata de crear una voz noble, sin acusar pero sin esconder. El objetivo también es acercar al lector en español a una voz poco común en el panorama cultural mexicano actual, la cual al encontrarse fuera del ambiente mundano —es decir, en monasterios budhistas— es más probable que su perspectiva acerca de los paradigmas y problemas globales esté cargada de objetividad y de miradores que un individuo occidental, dentro de su estilo de vida, no puede percibir. Con esta traducción

espero también contribuir al acervo de traducciones al español de ensayos budhistas escritos en inglés, y así, acercar al lector al pensamiento de antiguas culturas orientales que lo inviten a cuestionar la situación de su entorno presente.

Para concluir esta sección me gustaría mencionar que el incentivo primordial con el que conceptualizo esta traducción, o sea, la motivación para elaborarla, es el de darle una nueva vida al texto fuente, en otras palabras, producir un nuevo original en otro idioma, con otro nombre, para otra cultura y con otro destino, ya que: “Es el reconocimiento de la crítica y el de otros artistas lo que hacen que las obras perduren, pero es sólo a través de la traducción que pueden trascender sus ámbitos nacionales o lingüísticos para hacerse un lugar en el canon universal” (Monroy 7). A continuación vendrá la propuesta de traducción, a ésta le seguirá el capítulo II donde expondré los principales ejemplos de los problemas y las soluciones que elegí en el proceso de traducción, todo esto basado en la equivalencia dinámica de Eugene Nida y en los siete procedimientos básicos de traducción de Vinay y Darbelnet. Luego vendrán las conclusiones y las obras citadas. El trabajo cierra con el apéndice, el ensayo de Bodhi en inglés.

Una ética social budhista para el nuevo siglo / Bhikkhu Bodhi

(Este ensayo fue originalmente leído en la ceremonia conmemorativa del centenario de la Asociación de jóvenes budhistas, en Colombo, 8 de enero de 1998)

La llegada de un nuevo siglo es siempre un tiempo de agitación y de grandes expectativas, y cuando el nuevo siglo marca también el comienzo de un nuevo milenio, nuestras expectativas se elevan considerablemente. Un optimismo inherente nos hace pensar que lo nuevo es siempre augurio de algo mejor, que la llegada del nuevo año y del nuevo siglo traerá inevitablemente la realización de nuestros sueños más intensos. Sin embargo, la vida no es tan simple; el mero caminar de los relojes y el cambio de los calendarios no logran deshacer los nudos con los que nos hemos atado a partir de decisiones impulsivas y acciones imprudentes en los precedentes meses, años y décadas.

Algo de las experiencias pasadas que debería importarnos profundamente es la necesidad de buscar con sumo cuidado debajo de la superficie de los eventos aquellas tendencias ocultas que presagien daños futuros. La importancia de este consejo se puede sopesar si reflexionamos sobre la transición del siglo XIX al siglo XX. En el contexto occidental el final del siglo XIX fue un periodo de ferviente optimismo, de sueños utópicos apresurados por una inquebrantable fe en un elevado ideal llamado progreso. Los dos líderes de este culto al progreso fueron la ciencia y la tecnología. La ciencia fue el nuevo Prometeo que arrebató a la naturaleza sus secretos para entregarlos a una humanidad colmada de ardientes esperanzas. En cada década ha habido un gran avance en conocimiento seguido por nuevos hallazgos a la par con la exitosa dominación de la naturaleza al servicio de nuestras necesidades. El resultado fue un inmenso incremento en el desarrollo tecnológico que prometía liberar a la humanidad de sus mayores y más constantes limitaciones históricas.

El siguiente siglo mostró cuán iluso y corto de visión era ese optimismo. De hecho, para quienes miraron con más detalle, las semillas de la destrucción eran ya visibles bajo los pies

de los orgullosos conquistadores. Esas mismas semillas podían ser vistas fácilmente en las miserables vidas de millones de trabajadores condenados a duras y degradantes labores en fábricas, minas y talleres clandestinos, en la despiadada colonización del mundo no occidental, en el robo de sus recursos y en la subyugación de su gente, en el montaje de fricción y tensión entre los ambiciosos imperios compitiendo por la dominación global. Durante la primera mitad del siglo XX las tensiones explotaron dos veces en dos guerras mundiales donde varios millones de personas murieron. Estas guerras y la resultante guerra fría trajeron a la luz las oscuras motivaciones que se habían estado cocinando ya desde hacía tiempo debajo de la brillante fachada de la civilización occidental. Es en verdad significativo que nuestro descubrimiento del más arcano secreto de la naturaleza —la mutabilidad de materia y energía— nos haya otorgado la capacidad de la autoaniquilación, poder ilimitado y destrucción total en el mismo paquete.

Hoy, al ser testigos del comienzo del siglo XXI, nuestro mundo ha devenido en una paradoja viviente. Es un mundo de inmensa riqueza pero también de extrema pobreza donde 1,300 millones de personas —un cuarto de la población mundial— vive en constante carencia. Un mundo donde hay increíbles avances en medicina y en el cuidado de la salud y, sin embargo, once millones de personas mueren anualmente de enfermedades fáciles de tratar. Un mundo donde el comercio diario de armas letales se mide en millones de dólares, mientras siete millones de niños mueren de hambre cada año y 800 millones de personas están gravemente desnutridas. Y, quizás lo más alarmante, un mundo volcado hacia el crecimiento económico ilimitado en un planeta cuyos recursos naturales son finitos y disminuyen rápidamente. Así, con todo y nuestros osados pasos hacia el futuro, el mundo todavía sufre heridas dolorosas y la necesidad de una solución, de un remedio se ha vuelto aún más apremiante si es que la humanidad pretende sobrevivir intacta el camino hacia el final del nuevo siglo.

A lo largo de este ensayo mi deseo es plantear una respuesta a la necesidad de sanar las heridas del mundo desde una perspectiva budhista Theravada. En los libros populares acerca de las religiones del mundo, el budhismo Theravada es generalmente representado como una religión que busca la salvación individual y que mantiene como ideal una iluminación privada la cual se logra a través de la renuncia y la meditación. Aunque el budhismo Theravada sí hace hincapié en la ineludible naturaleza personal de la meta final, si examinamos con cuidado los *suttas* o discursos del Buddha, veremos que él estaba muy consciente de los problemas que los seres humanos enfrentan en la dimensión social de sus vidas. Así, el Buddha formuló sus enseñanzas tanto para hacer frente a esos problemas como para mostrar el camino a la liberación final. Aunque estos textos no son tan numerosos como aquellos que tratan sobre la ética personal, la meditación y la percepción filosófica, siguen siendo testimonios notables de la clara perspicacia del iluminado. Incluso hoy estos textos ofrecen certeros lineamientos prácticos para concebir una ética social capaz de hacer frente a los peculiares problemas de nuestro tiempo.

La primera instrucción que el Buddha dio como respuesta a estos problemas es metodológica: no apresurarnos a sacar conclusiones sino investigar las causas subyacentes en todos los niveles y no parar hasta haber alcanzado las raíces más profundas. En la actualidad, la tendencia común para resolver los problemas sociales es bastante diferente. Particularmente en los círculos políticos y económicos los dilemas humanos recurrentes son tratados simplemente como inconvenientes técnicos que pueden ser resueltos mediante la aplicación de la solución técnica adecuada. Es así como se sostiene que para contrarrestar el peligro del calentamiento global debemos elaborar un tratado para reducir las emisiones de gases que provocan el efecto invernadero; si la violencia y el crimen se incrementan, necesitamos una policía más amplia y fuerte; si la adicción a las drogas ha alcanzado niveles alarmantes entre los jóvenes, necesitamos controles más eficaces para el tráfico de drogas.

Tales medidas ciertamente pueden ser útiles garantías para evitar el crecimiento de los problemas que se intentan erradicar, sin embargo, por muy efectivas o eficientes que puedan ser a corto plazo, no poseen en sí mismas soluciones a largo plazo. Lo que estas medidas ofrecen es un tratamiento cosmético, parches que no deberían ser tomados como sustitutos de alternativas que operen a un nivel más profundo y en busca de las causas más enraizadas del problema.

Al adoptar una perspectiva budhista sobre las heridas que hoy afligen al mundo, pronto nos damos cuenta de que estas heridas son sintomáticas, es decir, son advertencias de que hay algo fundamentalmente torcido en la forma en que guiamos nuestras vidas. Veríamos estas heridas externas como consecuencia de una herida más maligna, profundamente escondida que se alimenta de nuestra fuerza vital y que descarga su veneno en nuestro aire, nuestros ríos y océanos, en los bosques y en los campos, en nuestras familias y casas, en nuestras relaciones sociales y agendas políticas. Por lo tanto, desde un punto de vista budhista, lo que en verdad necesitamos para sanar nuestras heridas comunes es una cirugía radical, un cambio de mayor alcance en nuestros puntos de vista colectivos, en nuestras actitudes y estilos de vida.

La palabra que actualmente goza de vigencia como una expresión de lo que necesitamos es “valores”. Se nos ha dicho que la razón por la cual las condiciones sociales se han degenerado tanto es porque la gente ha abandonado los valores tradicionales, y que todo lo que necesitamos para resolver nuestros problemas es revivir aquellos valores. Aunque tal recomendación pueda suscitar oleadas de nostalgia entre los perturbados por la propagación del desorden moral, debemos tener en mente que la mera restitución de valores tradicionales sería por demás ineficiente a menos de que estemos dispuestos a hacer cambios sustanciales en los cimientos donde descansan estos valores, es decir: los objetivos, los propósitos y el sentido del significado que determinan la dimensión social de nuestra existencia. Intentar

revivir valores tradicionales en una sociedad degradada y corrupta es como tratar de embellecer un basurero químico plantando rosas en las orillas. Mientras el basurero permanezca, las rosas crecerán atrofiadas y deformes.

La transformación que necesitamos debe ir más allá de la meramente personal. Ésta debe considerar ambos aspectos de nuestra existencia, el interno y el externo, el personal y el social. Estas dos dimensiones de nuestras vidas están inseparablemente entrelazadas y se condicionan mutuamente, de modo que nuestros valores reflejan ciertas realidades sociales y económicas, mientras que las realidades sociales y económicas se determinan por nuestros valores. En consecuencia, y debido a que es a partir de nuestras vidas personales donde tenemos más poder para inducir un cambio directo, cualquier alteración en nuestro estilo de vida debe influir afuera e impactar en nuestras relaciones interpersonales, en nuestro orden social, en nuestra agenda política y en nuestra relación con el entorno natural. Para evitar que los valores personales se conviertan en una agradable fachada que cubra el desorden y la degradación social, es esencial realizar un autoexamen crítico y, tal vez, doloroso. Debemos estar dispuestos a examinar con una completa honestidad nuestras prioridades y ver el peligro inherente, para nosotros y para los demás, que hay en dejarnos ir a la deriva por la corriente de egoísmo y vanidad que se extiende por todo el mundo. Sin este tipo de honesta autocrítica, cualquier intento para recuperar los valores, aun valores budhistas, está destinado a terminar en lugares comunes o en piadosas recompensas personales, quizás, pero impotentes para traer un cambio efectivo.

Cuando nos proponemos diagnosticar nuestros problemas globales desde una perspectiva budhista, debemos reconocer que un diagnóstico adecuado debe tener en cuenta los múltiples niveles de causalidad. Una de las más notables epifanías del Buddha es que los fenómenos no surgen de una sola causa, sino de una compleja concurrencia de un sinnúmero de condiciones que operan a diferentes niveles. Así como los estudios especializados

resuelven problemas dentro de un marco de referencia estrecho, un enfoque budhista adoptaría un punto de vista que tome en cuenta los varios niveles de causalidad que se entrecruzan y se superponen, reforzándose mutuamente. Esto permitiría una solución más completa, ya que al enfrentar problemas desde un marco de referencia limitado, el ángulo que se toma para observar los problemas supone ya la solución. Sólo cuando esta perspectiva de gran angular sea adoptada, podremos entrever las variadas dimensiones en las que el problema se proyecta a sí mismo y, en consecuencia, podremos percatarnos de los múltiples factores que deben tomarse en cuenta para concebir una solución adecuada.

Tenemos también que dar especial atención al peso específico de los tipos de causalidad, es decir, a la contribución particular que estos hacen al problema en general. De acuerdo con el Buddha, el factor más poderoso e influyente que opera en la vida humana es la mente. Aunque la mente es invisible, intangible, ingrátida y adimensional, es el vector escondido detrás de los otros modos de causalidad —social, política y económica—. La mente no opera en un vacío, sin embargo, inevitablemente siempre está inserta en un contexto histórico y personal específico; sujeta al impacto de una gran variedad de influencias las cuales moldean sus perspectivas y determinan sus disposiciones. Pero mientras esto sea así, debemos también notar que todos estos factores que influyen sobre la mente son, en cierto grado, manifestaciones de actividad mental en sí mismos. Por lo tanto, los otros factores de causalidad que afectan la mente —sociales, económicos, culturales y políticos— pueden a su vez ser considerados como objetivaciones de ésta, encarnando y exteriorizando actitudes, puntos de vista y actividades psicológicas específicas. Por esta razón el Buddha sostiene que: “La mente precede todo lo conocible, la mente lo gobierna y lo crea. Cuando uno actúa o habla con una mente corrupta, la insatisfacción le sigue como la rueda sigue la pezuña del buey” (Dhammapada vv. 1-2).

Cuando reconocemos la enorme contribución que la mente hace a cada uno de los demás tipos de causalidad podemos concluir que para sanar las heridas que afligen hoy al mundo la tarea más urgente consiste en curar las heridas de nuestras mentes. Siglos atrás, particularmente desde el comienzo de la revolución científica, hemos estado obsesionados con el reto de extender nuestro control, dominar y explotar el mundo exterior para nuestros fines materialistas, y así hemos descuidado una dimensión aún más vital de nuestro ser, o sea, nuestras propias mentes.

Por esta razón, nuestros logros científicos y tecnológicos han sido dolorosamente desbalanceados. Si bien hemos logrado avances asombrosos en comprender el mundo, hemos progresado muy poco en comprendernos a nosotros mismos; si bien hemos develado los poderes ocultos de la naturaleza y los hemos puesto a nuestro servicio, muy poco hemos hecho para domar al controlador de la naturaleza. Justo por esta razón, nuestros orgullosos triunfos en ciencia y tecnología han tenido un impacto muy desigual en la humanidad en general. Junto con sus incuestionables bienes materiales, éstos han traído devastación y carencia, derroche y matanzas, empobrecimiento y miseria para millones.

Las necesidades básicas de los seres humanos son en verdad muy simples y en principio deberían cumplirse con facilidad y en gran medida para todos. Estas incluyen una seguridad material básica, aire fresco y agua limpia, comida nutritiva, una vivienda confortable, cuidados médicos, acceso a educación e información y suficiente tiempo libre para el desarrollo de los talentos y facultades de cada persona. Sin embargo, bajo el sistema actual, sólo un pequeño porcentaje de gente, poco más de un puñado, viven con más lujos que los emperadores de la antigua Roma, mientras que un cuarto de la población mundial está condenado a vivir por debajo del umbral de la pobreza. ¿Acaso no es irónico que enviemos astronaves a planetas distantes y los manipulemos con una precisión de cirujano y no podamos aún alimentar a todos los niños del mundo? ¿No es alarmante que mientras todos

los indicadores sugieren una amenaza masiva a la salud y a la vida debido al aumento progresivo de la contaminación ambiental, al cambio climático sin precedentes y al agotamiento de nuestros recursos naturales, las naciones más responsables de esta crisis insistan en perseguir sin control sus derrochadores y exorbitantes estilos de vida? Lo que nos impide satisfacer las necesidades básicas de todas las personas en la tierra no es la escasez de recursos sino la falta de voluntad, una falta enraizada en el egoísmo y en la avaricia.

En las enseñanzas del Buddha, las fuerzas oscuras de la mente, responsables del sufrimiento humano, son llamadas impurezas (*kilesa*), de las cuales las tres más poderosas son las raíces nocivas: codicia, odio e ignorancia. En su expresión clásica, las enseñanzas del Buddha se centran en el rol de las impurezas en nuestras propias vidas, mostrando así cómo éstas son determinantes en el sufrimiento psicológico y existencial. Hoy, sin embargo, ya que nuestro mundo se ha cerrado e integrado dentro de un solo orden global, es necesario un cambio de énfasis si queremos analizar y abordar nuestra difícil situación común. Dado que las instituciones y organizaciones se han vuelto cada vez más influyentes para moldear nuestras circunstancias y determinar nuestro destino, debemos investigar de cerca cómo las impurezas suponen una expresión colectiva. Debemos poner al descubierto el impacto perjudicial de nuestras estructuras económicas y políticas, y descubrir cómo nuestras formas de organización social, tanto nacionales como internacionales, sostienen el control de la codicia, el odio y el engaño en nuestras mentes. Además, estas estructuras no sólo objetivan las impurezas de la mente, también refuerzan y las hacen más difíciles de soltar. Por medio de poderosas estrategias, a menudo escondidas por camuflajes o mentiras, nutren y apoyan el conjunto de perspectivas distorsionadas y tergiversadas, actitudes poco saludables y políticas arriesgadas que causan tanto daño en nuestras sociedades y en nuestras vidas.

Quizás el ejemplo más evidente de esta potencial destrucción en la última década del siglo XX es el sistema económico no regulado de libre comercio el cual ha adquirido un

alcance global. Las corporaciones transnacionales que dominan este orden económico, impulsadas por la búsqueda de ganancias comerciales, se han convertido en encarnaciones institucionales de codicia. A pesar de su impresionante propaganda y relaciones públicas, su propósito no es el de satisfacer genuinas necesidades humanas, sino el de generar la máxima ganancia al mínimo costo. La ganancia es el combustible del crecimiento corporativo y cada ganancia alcanzada genera sólo un objetivo mayor; el ideal que se busca nunca es un estado en equilibrio sino el logro de ganancias ilimitadas a cero costo.

Para los jefes de la cultura corporativa todo carece de importancia salvo el éxito económico. Estudios cuidadosamente documentados muestran que en la búsqueda de mayores ganancias financieras las corporaciones están bien dispuestas a poner en peligro el bienestar de la fuerza trabajadora, la salud de los consumidores, la estabilidad social, las normas y los valores tradicionales, la armonía de la comunidad y la sustentabilidad del medio ambiente. Desde su perspectiva, si el resultado neto arroja un margen más lucrativo, todo lo anterior puede sacrificarse con apenas un ni modo.

La economía corporativa no sólo opera motivada por su propia codicia inherente sino que su éxito depende de provocar codicia y deseo en los demás. Para que una compañía venda sus productos, crezca y se expanda, es necesario inducir en otros el deseo de comprar dichos productos y en la medida en que estos productos no satisfagan necesidades humanas genuinas (que a menudo es el caso), los deseos deben ser provocados con estrategias deliberadas. De ahí las disciplinas gemelas: el estudio de mercado y la publicidad, que explotan todos los medios disponibles para impulsar los productos de sus clientes. La televisión y la radio, los espectaculares y los periódicos, las fotos, los eslóganes y las canciones; todos serán usados para llevar el mensaje a casa: “compre esto, compre aquello”. La sofisticación psicológica que subyace en la industria publicitaria es asombrosa. No hay debilidad humana que no se pueda utilizar para promover las ventas: atracción sexual y estatus social, orgullo y apetito,

miedo y angustia, arrogancia y vanidad, todas son opciones en el juego de aumentar las ganancias.

Detrás de cada anuncio publicitario hay una presuposición no explícita pero que resulta absolutamente convincente a través de innumerables imágenes y eslóganes: la idea de que el consumo es la llave de la felicidad. Nos han hecho creer que el camino para ser feliz es complacer nuestros apetitos. La felicidad se asocia con la adquisición de riqueza y el disfrute de las mercancías, y cuanto más costoso y lujoso sea el producto, más espléndida es la promesa de felicidad. En la visión consumista, el disfrute de los bienes es nada menos que lo bueno, la final y completamente satisfactoria meta de la vida humana.

Si utilizamos las enseñanzas del Buddha como lente para examinar el sistema económico corporativo y su filial, la cultura consumista, veremos que en última instancia este modelo perjudica el bienestar tanto de los amos como de los sirvientes. Ahora, hagamos uso de las herramientas budhistas, y analicemos brevemente las dinámicas internas de este sistema neoliberal. En primera instancia vemos que este orden social está fundado sobre la ignorancia y el engaño —*avijja* y *moha*— es decir, la creencia de que la riqueza material y el consumo son básicos para una buena vida. De acuerdo con los textos budhistas, cuando la ignorancia se infiltra en nuestro sistema cognitivo se produce una serie de distorsiones —*vipallasa*— las cuales infectan nuestra percepción —*sañña*—, nuestro pensamiento —*citta*— y nuestra perspectiva —*ditthi*—. El Buddha menciona cuatro de estas distorsiones: la noción de que lo impermanente es permanente, que el dolor o sufrimiento es placentero, que lo insustancial tiene identidad, y que lo no bello es bello. En el nivel más básico percibimos las cosas a través de estas distorsiones; cuando estas percepciones distorsionadas se usan para la reflexión, empezamos a pensar en sus términos y finalmente bajo la influencia combinada de percepciones y pensamientos distorsionados adoptamos puntos de vista —creencias,

doctrinas e ideologías —que afirman las nociones erróneas de permanencia, placer, identidad y belleza.

En la cultura comercial moderna estas distorsiones —manifestaciones conceptuales de ignorancia— dominan el pensamiento, las actitudes, los principios y las políticas tanto de productores como de consumidores por igual. Las ilusiones de permanencia, placer, identidad y belleza se sostienen por medio de imágenes, las cuales se han convertido en compañeras íntimas de nuestras vidas: la familia feliz que usa una particular marca de jabón, la hermosa mujer recargada en el auto último modelo, el robusto vaquero fumando una marca de cigarros, el ejecutivo con gran confianza en sí mismo bebiendo determinada marca de whisky. El resultado inevitable de esta agresiva campaña comercial es la exaltación del deseo y la codicia como combustible de la actividad social y económica. En economías de libre mercado, la producción no se concibe para satisfacer necesidades reales sino para elevar la ganancia comercial, lo que significa que los deseos humanos deben ser manipulados y expandidos sutilmente con la clara intención de mejorar dichas ganancias.

Subordinada a las demandas internas de este sistema, la necesidad elemental de sustento material para los requisitos básicos de vida se convierte en un impulso insaciable y urgente de estatus, poder y lujo. Los dueños del comercio se esfuerzan por crear en nosotros un sentimiento perpetuo de descontento para inducir estados ilusorios de insuficiencia, y así, despertar la necesidad de comprar más. Como resultado, la envidia y el resentimiento reemplazan la satisfacción; la excitación y la ansiedad reemplazan el contentamiento; el valor del prestigio eclipsa el valor de la vida. La única palabra que debe desterrarse de los diccionarios es “suficiente”. Para que florezca la economía corporativa nunca debe haber suficiente; la sed por algo más grande, más rápido, mejor y más nuevo debe estar siempre a la alza.

En sociedades recientemente acaudaladas quizás el sector más vulnerable a las tácticas de la publicidad comercial sea la juventud. Los promotores del consumismo lo saben muy bien. Ellos saben cómo capitalizar las tiernas necesidades psicológicas de los jóvenes —su rebeldía y audacia, sus compulsiones y sus ansiedades— y, al comprender esto, intentan crear culturas específicas para jóvenes que otorguen prestigio y prominencia a las mercancías que dichas culturas producen. Saben también cómo controlar los estilos y las modas para hacer que adquieran productos que luego reemplacen, en una demanda recurrente que desencadene un aumento regular en las compras. Para las culturas religiosas que se desarrollan con valores tradicionales como la simplicidad, la satisfacción y el autocontrol, el impacto de la cultura corporativa global puede ser traumático, ya que puede romper la transmisión de valores tradicionales de una generación a la otra.

En suma, la glorificación del afán de lucrar da lugar a un orden social en donde las motivaciones subyacentes de la actividad social se componen de las siguientes dos impurezas: la ignorancia y la ansiedad. Los expertos que defienden este sistema, los partidarios del libre comercio y de la globalización, nos dicen que el funcionamiento desenfrenado de la economía es la antesala de la felicidad máxima para el mayor número de personas. Mas lo que el Buddha enseña es justo lo opuesto. En un orden social gobernado por la ignorancia y el anhelo, en el que la codicia, el crecimiento desmedido y la competencia son los estímulos para la actividad humana a gran escala, el resultado inevitable debe ser el sufrimiento y el conflicto. En la fórmula de las cuatro nobles verdades encontramos esto expresado en términos psicológicos: el deseo es el origen del sufrimiento. En otros textos, el Buddha hace hincapié en este punto, con referencia al colapso de la cohesión social: “Del deseo surge la búsqueda de beneficio, de esta búsqueda surge la adquisición de la ganancia, de la ganancia surge la parcialidad, de ahí vienen el deseo y la codicia, de allí el apego, luego la posesión, de ahí el egoísmo, luego la acumulación y de la acumulación surgen muchos

estados nocivos y perversos como peleas, conflictos, recriminaciones, calumnias y falsedades” (Mahanidana Sutta).

Irónicamente, la vinculación de la población mundial con la economía globalizada va acompañada de una progresiva atomización de los individuos, la cual socava su habilidad para funcionar como miembros cooperativos y responsables en sus sociedades. Esto sucede dado que el efecto final de la cultura corporativa es reducir a la persona a un mero consumidor, cuyo ser se centra en la intensidad y la variedad de la experiencia personal. De maneras sutiles que operan por debajo del umbral de la percepción, la concepción consumista de la buena vida corta los lazos de la comunidad los cuales unen a los miembros de un orden social en un tono común. Al apelar a esos valores que intensifican el egoísmo y el interés individual, la cohesión social es reemplazada por un atomismo social que aísla a cada individuo en un mundo cerrado, lleno de sus preocupaciones personales. La unión de individuos autónomos, responsables y disciplinados, esenciales para una verdadera comunidad, da paso a una “cultura del narcisismo” en la que cada persona está obsesionada por maximizar su propio estatus, riqueza, posición y poder —los signos externos del éxito material—. Si estamos desconcertados del por qué la disciplina social y la responsabilidad se han vuelto escasas hoy día, una reflexión sobre lo anterior podría proporcionar una respuesta.

En una cultura como la que encontramos en los países “desarrollados” en Occidente, no sorprende que la unidad social básica, la familia, haya sido ya virtualmente dividida. En Estados Unidos, el pionero en establecer el nuevo orden mundial, aproximadamente la mitad de los matrimonios termina prematuramente en divorcio y casi 50% de los niños estadounidenses crecen sólo con su madre o con su padre. Incluso cuando los vínculos familiares perduran, la atmósfera de la vida familiar ha cambiado drásticamente de lo que solía ser en el pasado. La familia ya no es una unidad armoniosa que se mantiene unida por lazos de amor, respeto, sacrificio y cooperación. En cambio, se ha convertido en un pacto

simbiótico, una visión de conveniencia, en donde cada miembro busca un beneficio personal, a menudo hiriendo y explotando a los demás miembros.

Vimos antes que la dinámica interna de la cultura de consumo comienza con ignorancia y con engaño, la suposición de que la felicidad se puede alcanzar por medio de la codicia y el disfrute de los bienes. Esta creencia condiciona el ansia, el deseo de poseer y disfrutar, cuyo resultado final es la frustración, la competitividad y el conflicto; en pocas palabras, el sufrimiento personal y colectivo. En un orden social gobernado por el *Dhamma* —y aquí uso esta palabra no con una referencia estrecha al buddhismo, sino más ampliamente, para significar la ley universal de rectitud y verdad— las dinámicas internas serían diametralmente opuestas a las que gobiernan el modelo consumista. En una sociedad justa el papel que desempeña la ignorancia sería ejercido por el conocimiento y la sabiduría, una comprensión colectiva y básica de las leyes fundamentales de una vida sana. En una sociedad predominantemente budhista se incluiría la ley del *kamma* y su fruto, los beneficios de la generosidad y de la conducta ética, además de algún vislumbre dentro de las cuatro nobles verdades y las tres características de la existencia. Aquellos cuyas vidas están guiadas por este conocimiento no necesitan ser santos perfectos, de hecho, en la sociedad de masas muy pocos se aproximarían a algún grado de santidad. Pero, cuando las personas son guiadas por los principios del *Dhamma*, entenderán dónde se encuentra su verdadero bienestar, y esta comprensión les permitirá distinguir entre lo que claramente les beneficiará y lo que sólo parece atractivo por fuera pero que eventualmente los perjudicará.

Desde una perspectiva pragmática, esta es la principal distinción. Una persona envuelta por la ignorancia es presa fácil del anhelo, el ansia y el deseo; persigue ciegamente la riqueza material, el poder y el estatus, trayendo así sufrimiento tanto a la persona que la practica como a los demás. Una persona guiada por el *Dhamma* reconoce el verdadero bien, la meta con mayor valor en la vida. Esta comprensión estimula el deseo, pero un deseo opuesto al que

busca una gratificación instantánea, que es ciego, egocéntrico y motivado por placeres sensuales, poder y estatus. En contraste, el deseo que surge del verdadero conocimiento es un deseo saludable, citado en los textos budhistas como “deseo por el bien” (*atthakama*) o “deseo por la verdad” (*dhamma-chanda*). Motivado por este sano deseo, la persona se involucrará en actividades virtuosas que conducen al reconocimiento del bien y así, estas actividades promoverán el bienestar tanto del individuo como de la comunidad.

La meta más elevada para el budhismo es el *nibbāna*, la liberación de la ignorancia y el deseo, el escape del ciclo infinito de renacimientos. En este ensayo no pretendo dar una explicación filosófica del *nibbāna*, sino una definición práctica que resalte los aspectos útiles del *Dhamma* en nuestra búsqueda por una ética social viable. Para abordar esta tarea intentaré examinar las dimensiones empíricas del *nibbāna* de una manera en la que no queden rígidamente atadas a los principios específicos de la doctrina budhista. Una de mis razones para adoptar un enfoque tan general es esbozar un modelo de un orden social justo que pueda ser fácilmente acogido por seguidores de otras tradiciones religiosas, así como por aquellos sin convicciones religiosas que reconozcan la necesidad de una alternativa sensata al ideal consumista. La tarea de curar las heridas del mundo no es algo que una sola tradición espiritual pueda manejar sola. Vivimos en una sociedad plural dentro de un mundo diversificado y lo que se necesita es un esfuerzo colectivo y cooperativo de todas las mujeres y hombres con sensibilidad espiritual, independientemente de su fe. Si bien cada religión y sendero espiritual tiene sus propias perspectivas, subyacente a sus obvias diferencias hay una percepción compartida de la dignidad inherente de la persona humana. Es esta percepción la que se debe recuperar y proteger del impacto deshumanizador de la economía del libre comercio y su derivado, la sociedad consumista.

En términos de experiencia de vida, el objetivo final del budhismo combina cuatro atributos principales: felicidad, paz, libertad y seguridad. En pali, el lenguaje de los inicios

del canon budhista, *nibbāna* es nombrado *Parama Sukha*, la felicidad máxima; *Anuttara Santivarapada*, el estado supremo de la paz sublime; *vimutti*, liberación o salvación, y *Anuttara Yogakkhema*, deslinde supremo de la esclavitud. Si bien estos aspectos del *nibbāna* pueden parecer muy alejados de nuestra condición actual, un poco de reflexión mostrará que sí se conectan con nuestras aspiraciones más básicas, con los deseos más elementales de los seres humanos, dejando de lado su afiliación religiosa. Cuando consideramos la verdadera motivación detrás de todas nuestras acciones, debe quedar claro que lo que realmente deseamos es vivir en un estado que combine estas cuatro cualidades: felicidad, paz, libertad y seguridad. La razón por la cual no logramos alcanzarlos no es porque deseemos sus opuestos —pues nadie busca deliberadamente la miseria, la angustia, la esclavitud o el peligro— sino porque los confundimos y, por lo tanto, no sabemos cómo alcanzarlos.

Bajo la influencia de la ignorancia y el engaño (*avijja*), buscamos nuestro bienestar en la dirección equivocada, al igual que un hombre que quiere ir de Kandy a Colombo tomando, hacia el norte, el camino a Matale⁶:

1. No podemos distinguir entre verdadera felicidad y gratificación sensual, y así, buscamos la felicidad persiguiendo frenéticamente placeres sensuales, los cuales son transitorios, degradantes y cargados de ansiedad. Sin embargo, tratar de extraer la verdadera felicidad de los placeres sensuales es como tratar de satisfacer la sed bebiendo agua de mar: cuanto más bebe uno, más sed le da.

2. De nuevo, creemos que paz significa la ausencia de conflicto; así, tratamos de ganar paz sometiendo a nuestros oponentes y atacando nuestro entorno para servir a nuestros deseos, inconscientes de que este proceso es, en última instancia, autodestructivo.

3. Confundimos libertad con licencia, la libertad de actuar impulsivamente, de hacer todo lo que queramos sin tener que pagar un precio, sin tener que responsabilizarnos por nuestras acciones imprudentes.

4. Pensamos en seguridad como protección del peligro exterior; entonces nos protegemos en casas amuralladas, equipadas con innovadores sistemas de seguridad pero ni así nos sentimos seguros, más bien vivimos a la sombra del miedo con una ansiedad que crece desde adentro.

Lo que el Buddha enseña es que debemos mirar hacia dentro para alcanzar la meta vital a la cual aspiramos. Él mismo declara que la verdadera felicidad, la paz, la libertad y la seguridad sólo se logran si las cadenas mentales que tan frecuentemente nos atan al sufrimiento son cortadas. Estas cadenas son impurezas de la mente: codicia, odio, ignorancia, además de sus muchos subproductos como ira, malicia, celos, avaricia, hipocresía, obstinación, engreimiento, arrogancia, vanidad y negligencia. Así que para llegar a la meta debemos dirigir la luz de nuestra lámpara hacia la mente e invertir nuestra energía en la autopurificación.

Si bien el *nibbāna*, en su plenitud, puede estar alejado de la persona común sumida en responsabilidades mundanas, esto no significa que sea completamente inaccesible para nosotros. El *nibbāna* se define como la destrucción de la codicia, el odio y la ignorancia, esto significa que el objetivo debe alcanzarse mediante un proceso gradual que se centre en la tarea de disminuir la codicia, el odio y la ignorancia en nuestro diario vivir. Podemos incluso concebir la meta como “dar pasos hacia atrás” o “descender un nivel”, reconocer nuestras preocupaciones cotidianas y hacer una lista de los prerrequisitos para lograrla. Avanzar hacia el *nibbāna* desde donde estamos ahora significa que debemos trabajar para atenuar la influencia de las impurezas en nuestra conducta diaria: en nuestras acciones, palabras y pensamientos. Lo que debemos hacer es reemplazar la codicia con generosidad, desapego,

contento y simplicidad. En lugar de acaparar y acumular cosas, el buddhismo enfatiza el valor intrínseco en el acto de dar. La práctica de la generosidad es la vía más efectiva para erradicar la codicia de la propia mente y además conferir beneficios a los demás. En lugar de alimentar el odio y el resentimiento debemos desarrollar la amabilidad amistosa y la compasión hacia los demás. Debemos cooperar con ellos en el cumplimiento de nuestros objetivos comunes y soportar la adversidad con paciencia y ecuanimidad. Y, en lugar de permanecer obnubilados de ignorancia, debemos desarrollar la sabiduría: adquirir comprensión y perspicacia de las invariables leyes que subyacen a la existencia humana.

El trabajo de la autopurificación debe emprenderse sobre el Noble Camino Óctuple con sus tres divisiones: moralidad, concentración y sabiduría. Cada una de estas tres divisiones del camino tiene la intención de verificar y eliminar las impurezas en niveles sucesivamente más sutiles. El entrenamiento en virtud moral, que comprende la palabra correcta, la acción correcta y el estilo de vida correcto pretende observar la expresión externa de las impurezas mentales en acciones o conductas que violan las normas de la vida moral. El entrenamiento en concentración, el cual abarca el esfuerzo correcto, la atención correcta y la concentración correcta se ocupa en eliminar la erupción activa de las impurezas en nuestros procesos de pensamiento. Y el entrenamiento en sabiduría consta de la visión correcta y la intención correcta, y busca erradicar las impurezas en el nivel más fundamental, como sutiles semillas en los profundos recovecos de la mente. Sólo cuando estas impurezas han sido completamente desarraigadas por la sabiduría, por la percepción directa (*insight*)⁷ de la verdadera naturaleza de los fenómenos, es que la ignorancia se elimina por completo y se logra el conocimiento. Y esto es lo que trae la epifanía del *nibbāna*, la mayor felicidad, paz, libertad y seguridad en esta misma vida.

⁷ La adquisición de una percepción nueva, perspicacia para comprender algo. Comúnmente se presenta cuando un nivel óptimo de concentración se ha alcanzado en la práctica de meditación.

Enfatizaré aquí que si bien la práctica del Noble Camino Óctuple es indudablemente personal y requiere esfuerzo y diligencia individual, esta práctica tiene consecuencias profundas e inseparablemente sociales. Como ya lo he dicho, la sociedad no es una entidad abstracta sino la suma de sus miembros individuales. Si comparamos la sociedad con un organismo, sus miembros son como las células, y así como la salud de las células afecta el bienestar del organismo físico, así también, la conducta, las actividades y los valores de los miembros de una sociedad influyen inevitablemente en la salud del organismo social.

No hay necesidad de albergar la ilusión de reunir a toda una sociedad para que camine el noble sendero. Ya es bastante difícil lograr que las personas vivan una vida recta, regida por sólidas pautas morales. Las fuerzas oscuras del materialismo y del consumismo han llegado a ser tan poderosas, tan seductoras y tan abrumadoras que es demasiado fácil aceptar su propaganda como una invencible verdad. Con la tendencia hacia una economía globalizada, aquellos que dominan la cultura corporativa han logrado controlar prácticamente a todos los medios de comunicación masiva. Así, en este ambiente, disipar el espejismo consumista es, de hecho, un extenuante reto. No obstante, las semillas con las que el sistema se autodestruirá han sido ya esparcidas desde adentro en su creciente contraste entre ricos y pobres, en su agresividad hacia todo lo que se oponga a la ganancia corporativa y, de mayor relevancia, en su imprudente explotación de los medios que hacen posible la vida en la tierra.

Hoy nos paramos frente a una encrucijada, frente a un camino cuyas vías se extienden en direcciones opuestas. El camino que elijamos determinará tanto nuestro destino como el del planeta. El camino que nos trajo a este vericuerdo es el del desarrollo irrestricto, guiado por un sistema económico basado en el lucro. Al ampliar nuestra comprensión del mundo físico, la ciencia nos ha conferido poderes dominantes sobre la naturaleza, un grado de control realmente asombroso. Pero el dominio que hemos obtenido sobre el mundo externo ha sido posible gracias al detrimento en el conocimiento de nuestro interior. Continuar así,

concentrados exclusivamente en un mayor desarrollo externo, es poner nuestra supervivencia en riesgo. La verdad de este riesgo se puede ver en la conferencia sobre el cambio climático en Kyoto (1997), donde literalmente todos los países que participaron, occidentales y orientales, insistieron en seguir el camino del crecimiento económico sin restricción aunque esto signifique que en el futuro la contaminación del aire y del agua llegará a niveles insoportables e impredecibles, causando calamidades a gran escala. De hecho, parecería que en su prisa por ganar una porción de la buena vida la gente está lista para coquetear con la posibilidad de extinguir los medios que hacen posible la vida en la tierra, esto debido a su indomable codicia.

El camino opuesto no implica un rechazo a la ciencia y la tecnología, sino una reubicación dentro de la escala de valores humanos. Su función es la de servir a la comunidad humana, aliviar las necesidades y proveer la prosperidad material necesaria para que nos sirvan de base para perseguir otras metas —culturales, intelectuales y de desarrollo espiritual—. Hoy, nuestra necesidad más urgente es cambiar el énfasis del desarrollo exterior al desarrollo interior. Enfocarnos en el desarrollo interno no es escapar hacia un ámbito privado de fantasía subjetiva o desdeñar las demandas de responsabilidad social, sino organizar nuestras prioridades de tal modo que lleven el logro pleno de potencial humano a un nivel más profundo. Los grandes maestros espirituales nos dicen que las metas de la vida humana se rigen por una escala de valores y que dentro de esta escala el valor más elevado pertenece a la meta más alta. Para el buddhismo esta meta es el logro de la iluminación y la liberación, el *nibbāna*, al cual se llega andando el Noble Camino Óctuple.

Mientras que las leyes de la vida espiritual siempre han sostenido la verdad, lo que nos muestra hoy con una claridad sin precedentes es la inseparable dependencia de la dimensión material externa en la dimensión psicológica interna. Podemos darnos cuenta de muchas formas de que el mundo que compartimos es un reflejo colectivo de nuestras mentes, sus

estructuras sociales, económicas y políticas producen las proyecciones externas de nuestros patrones de pensamiento y escalas de valores. Por esta razón, nuestro bienestar común, tal vez incluso nuestra supervivencia como especie, depende de una transformación, a gran escala, de conciencia. Esta transformación debe extenderse a todas las fronteras —este y oeste, norte y sur— y disolver las actitudes obstinadas que en última instancia son autodestructivas. Si tuviera que resumir en términos concisos las implicaciones que el mensaje del Buddha tiene para nosotros en la actualidad, a medida que avanzamos por el siglo XXI, sería así: que debemos reconocer que las heridas que afligen a nuestro mundo son síntomas de las heridas que afligen a nuestras mentes. Nuestros problemas colectivos, de la prostitución infantil a la devastación ecológica, de la corrupción en la política al imperialismo corporativo, son señales de advertencia sobre las destructivas distorsiones de perspectivas y valores que se han hundido tan profundamente en nuestros corazones. El lado brillante del mensaje del Buddha es que los seres humanos pueden cambiar. No somos rehenes eternos de las impurezas oscuras de la mente. Al reconocer nuestra situación, el sufrimiento y la angustia, podemos comenzar con la paciente tarea de encontrar y abordar las causas, y así, liberarnos.

Es cierto que objetivos como la justicia social, aliviar la pobreza, poner fin al conflicto comunal y proteger nuestro medio ambiente merecen un lugar prominente en nuestras agendas. Pero lo que las enseñanzas del Buddha nos hacen ver es que, si somos razonables, no podemos esperar resolver esos grandes problemas sociales mientras en nuestras vidas personales continuemos moviéndonos por los mismos surcos cotidianos de avaricia, descuido y egoísmo. Para curar las heridas del mundo debemos primero trabajar en sanar las heridas de nuestro interior, las profundas llagas ocultas de codicia, odio e ignorancia. El mensaje, francamente, es difícil, ya que los cambios internos a menudo requieren un mayor esfuerzo que los logros externos, especialmente cuando el primer paso es la autocomprensión. En un

análisis final, sin embargo, es el único enfoque que funcionará, y esto ciertamente le otorga el favor de nuestra atención.

Me gustaría cerrar este ensayo con algunas observaciones sobre la condición del buddhismo en Asia. Cuando vemos el estilo de vida que más poder ha ganado en el Asia budhista actual, pareciera que el verdadero *Dhamma* rápidamente va perdiendo su influencia. Puede haber muchos templos y enormes esculturas del Buddha que nos miran desde las montañas y los caminos y un número notable de monjes en las ciudades y pueblos principales, pero una vida guiada e inspirada por el *Dhamma*, basada en rectitud moral, en bondad y en compasión, en el respeto y el cuidado por y de los demás, está en alarmante declive. Para prevenir que el verdadero *Dhamma* no desaparezca se deben tomar medidas radicales y a largo plazo.

Para mantener vivo el *Dhamma* en las siguientes generaciones es necesario encontrar formas y maneras más atractivas de enseñarlo a las generaciones más jóvenes. Dada la forma en que se practica el buddhismo hoy en Asia parece que un joven educado vería en el buddhismo poco más que un sistema de ritos y rituales tal vez como un recuerdo de su identidad cultural y étnica pero de poca relevancia con sus preocupaciones actuales. Los jóvenes son los que tendrán que ver el buddhismo sobrevivir en la siguiente generación, sus valiosas revelaciones y sus ricas prácticas espirituales a la comunidad global. Si la juventud se pierde en el materialismo y en el culto a la autocomplacencia habremos perdido el futuro del buddhismo y, en el mejor de los casos, todo lo que quede será el cascarón de la religión, no ya su esencia vital.

Lograr que el buddhismo se mantenga vivo requiere que el verdadero núcleo espiritual del *Dhamma* sea extraído de sus formas institucionales, a menudo constrictivas y mortales. Sobre todo esta tarea exige que el *Dhamma* sea tratado no como un fundamento para la

identidad étnica o el orgullo cultural, sino como un camino vivo de desarrollo espiritual y transformación personal que toca nuestras actitudes, objetivos y valores más fundamentales. Sólo cuando el *Dhamma* sea adoptado de tal forma que así sane las heridas en nuestras propias mentes podremos hacer cara a la trascendente tarea de ayudar a sanar las heridas del mundo.

3.- Equivalencia dinámica, traducción directa y traducción oblicua/Eugene Nida/Vinay y Darbelnet

3.1 Prioridades de la traducción

Previo al proceso de traducción tomé como guía para la creación del texto meta principalmente dos cuestiones: el propósito del autor y la audiencia meta. En su ensayo “The Principles of Correspondence”, Eugene Nida remarca la importancia de, en un marco de equivalencia dinámica (traducir sentido por sentido, frases u oraciones teniendo en mente al lector meta), la recepción del mensaje en la traducción: “A translation should affect us in the same way as the original may be supposed to have affected its first hearers (133).” Es claro que el propósito de Bodhi es agitar la mente del lector con analogías, ejemplos históricos, máximas del Buddha y argumentos para crear en este conciencia. ¿No es verdad que todos poseemos ya una conciencia? Es cierto, sin embargo, el tipo de conciencia que Bodhi trata de develar es que por el camino materialista no se llega a la felicidad, tomando este concepto de felicidad como paz mental, contentamiento, satisfacción serena y duradera. Su intención también apunta a la divulgación del mensaje del Buddha; en este sentido el propósito del autor es educar al lector en cuanto a sabiduría oriental y milenaria sobre lo que es realmente importante para el ser humano independientemente de culturas, tiempos y geografías.

La audiencia meta del ensayo de Bodhi hay que abordarla de dos formas. En el evento en Sri Lanka en 1998 en la YMBA donde se leyó el ensayo por primera vez, la audiencia se conformó por alrededor de cien personas en su mayoría adultos que hablaban inglés y el resto fueron jóvenes budhistas lugareños. Esta fue la audiencia física. El lector ideal implícito en el ensayo sería la juventud.

3.2 Estrategia de traducción

Dicho esto, la estrategia que utilicé para lograr mantenerme sobre la guía y reforzar los criterios arriba mencionados fue la traducción orientada hacia una equivalencia dinámica o funcional como la prescribe Eugene Nida en su ensayo. Así mismo, tomé también en cuenta su concepto de equivalencia semántica, es decir que si el propósito de la traducción es conferir información tanto en forma como en contenido y sabiendo que “there are, properly speaking, no such thing as identical equivalents, one must in translating seek to find the closest possible equivalent” (Nida: Venuti 129). Una forma de definir una traducción de equivalencia dinámica es describirla como el equivalente natural más cercano al mensaje del idioma de origen. La palabra “natural” se aplica a tres áreas del proceso de comunicación; ya que una interpretación natural debe ajustarse al idioma receptor y la cultura en su conjunto, al contexto del mensaje particular y a la audiencia del idioma receptor (136). En este tipo de traducciones el traductor puede, si es necesario, cambiar verbos por sustantivos o sustituir sustantivos por pronombres. Las técnicas que utilicé para lograr esta equivalencia dinámica fueron las que Vinay y Darbelnet clasifican como son la directa y la oblicua, mismas que contienen: el préstamo, el calco, la traducción literal, la transposición, la modulación y la adaptación (López 83). A continuación presento los ejemplos más representativos del proceso de traducción orientada a una equivalencia dinámica según Nida. La traducción posee muy pocas marcas específicamente mexicanas ya que el texto fuente no se presta para ello; en el ensayo de Bodhi no se encuentra calco inglés ni expresiones regionales. Lo más cercano a mexicanizar podría ser un “ni modo” (25) que traduje por “a shrug of the shoulders”:

In their view, if the net result is a larger profit margin, all these can be sacrificed with barely a shrug of the shoulders.

Desde su perspectiva, si el resultado neto arroja un margen de mayor beneficio, todo lo anterior puede sacrificarse con apenas un ni modo.

La traducción literal de la última frase sería “con apenas un encogimiento de hombros” o “con apenas un encogerse de hombros”. Para evitar este calco y hacer la frase más idiomática lo traduje “con apenas un ni modo”; donde se evoca el encogimiento de hombros sin decirlo explícitamente.

3.3 Ejemplos

Aunque las categorías que utilicé para agrupar los ejemplos son a) traducción directa —préstamo, calco, literal— y b) traducción oblicua —transposición, modulación, equivalencia, adaptación— no ejemplificaré todas las subcategorías; sino que presento sólo los ejemplos más representativos tanto de la traducción directa como de la oblicua que tuvieron lugar en el proceso de traducción y en los que me detuve más tiempo para sopesar sus diferentes opciones de traducción.

Equivalencia: busca transmitir una misma situación por medio de recursos estilísticos y estructurales diferentes. En palabras de López-Guix y Minett Wilkinson la equivalencia “es un tipo de modulación fijada, pero pertenece al plano semántico, no al léxico; por ello puede considerarse que supera la modulación porque abarca la totalidad del mensaje ligado a la situación, [...] en la medida en la que están lexicalizadas (271)”.

1.- Justo después del título aparece una nota del editor:

Originally given as the Centenary Lecture of the Young's Men Buddhist Association, Colombo, 8 January 1998

Originalmente leído en la ceremonia conmemorativa al centenario de la Asociación de jóvenes budhistas, en Colombo, enero de 1998.

El diccionario Webster's New World define la palabra *lecture* como: a) an informative talk to a class, b) a lengthy scolding. En su primera entrada podemos ver que el término en

cuestión se acerca a lo que en español llamamos “conferencia”. Decidí abstenerme de usar esta palabra pues su uso popular despliega una imaginaria poco o nada empática al asunto del contenido del ensayo que está a punto de leerse. Además, al juntarse con el adjetivo *centenary* se aleja aún más del contexto pues no fue en una conferencia centenal sino en la conmemoración de los cien años de la YMBA. El adjetivo “centenal” denota periodicidad, la cual no aplica en este caso ya que no hay cada cien años una *lecture* budhista en Colombo, esta fue la primera. Ciertamente la traducción literal: lectura centenal, sería muy desafortunada pues no se alude en español a lo que el inglés hace referencia. La segunda entrada del *Webster's* tampoco merece ser tomada en cuenta pues no es un “regañón” el objetivo de la reunión en Colombo.

Es por ello que opté por:

[...]ceremonia conmemorativa al centenario de la Asociación de jóvenes budhistas[...].

2.

It is a world of immense wealth, but also of grinding poverty where 1.3 billion people-a quarter of the world's population-live in constant want.

Es un mundo de inmensa riqueza, pero también de extrema pobreza donde mil trescientos millones de personas viven una carencia constante.

La diferencia de usos y costumbres entre culturas se hace presente en este ejemplo. En EE.UU. se estila nombrar los miles de millones como billones, de esta forma, 1.3 *billion* es igual a mil trescientos millones; en México preferimos nombrar la cifra completa, pues un billón es equivalente a un millón de millones; esta forma de traducir es lo que en Vinay y Darbelnet se llama equivalencia. De otra forma, la traducción de la estadística que Bodhi

ofrece sería falsa. Pues según la BBC News Mundo la población mundial en la actualidad es de 7,700 millones.

3.-

In terms of living experience, the ultimate goal of Buddhism combines four primary attributes: happiness, peace, freedom, and security (Bodhi 16).

En cuestión de la vivencia cotidiana, el objetivo final del buddhismo combina cuatro atributos principales: felicidad, paz, libertad y seguridad.

Aquí atenué la frase *living experience* por “ la vivencia cotidiana” pues a eso es lo que se refiere Bodhi. No tanto a la experiencia que se gana viviendo, sino, precisamente a las vicisitudes del diario vivir. En este ejemplo podemos ver la importancia de la interpretación en la traducción; mucho depende del vagaje del traductor en el tema y en el autor al que traduce.

4.-

An inherent optimism makes think that the new is always bound to be better than the old, that the arrival of the next year or century will inevitable bring our wildest dreams to fulfillment (Bodhi 1).

Un inherente optimismo nos hace pensar que lo nuevo es siempre augurio de algo mejor, que la llegada del nuevo año o siglo nos traerá inevitablemente la realización de nuestros sueños más intensos.

Aquí tuve dos problemas:

a) El primero fue traducir *bound to be better than the old*. La expresión *bound to be* generalmente se traduce como: “estar obligado/destinado/ligado a”

“Un inherente optimismo nos hace pensar que lo nuevo está destinado a ser mejor que lo viejo”

No consideré que el español aceptase que un concepto como “lo nuevo” se le adjudicara “un destino”, pues el resultado ofrecía un español que no se usa entre los hablantes nativos. Preferí traducirlo como “un augurio” pues en este contexto se entiende mejor y la idea es expresada con mayor naturalidad en español:

“Un inherente optimismo nos hace pensar que lo nuevo es siempre un augurio de algo mejor,”

Decidí también, como lo muestra el ejemplo anterior, eliminar la comparación que se hace en inglés —*better than the old*— ya que se creaba una redundancia:

“Un inherente optimismo nos hace pensar que lo nuevo es siempre un augurio de algo mejor que lo viejo,”

La palabra augurio por sí misma expresa ya un pasado implícito en su significado: señal o indicio que se interpreta como el anuncio de un hecho futuro; y luego la frase adjetival: “de algo mejor” establece la relación entre un presente —cuando y donde se presenta el augurio— y el futuro que el mismo augurio está prediciendo, donde el pasado es el presente y por ende connota lo viejo.

“Un inherente optimismo nos hace pensar que lo nuevo es siempre un augurio de algo mejor”

b) El segundo problema fue decidir si elegía una traducción literal o domesticaba la última frase *our wildest dreams to fulfilment*. Una traducción literal sería:

[...]nos traerá inevitablemente la realización de nuestros más incontrolables sueños”

O: la realización de nuestros más salvajes sueños

O: la realización de nuestros sueños más salvajes

Otro significado que le da el diccionario Webster a *wildest*, en su cuarta entrada es “barbárico o incivilizado” y así, se aleja ya del término que busco. En este contexto el superlativo *wildest* traducido como salvaje o indomable, ya no digamos como incivilizado, no funciona en español como en inglés. Es por esto que la traducción final quedó así:

“Un inherente optimismo nos hace pensar que lo nuevo es siempre un augurio de algo mejor”

Transposición: cambio de categoría gramatical de una parte de la oración sin alterar el sentido del texto.

The arrival of a new century is always a time of great ferment and great expectations, and when the new century also marks the dawn of a new millennium our expectations are likely to be especially intense (Bodhi 1).

La llegada de un nuevo siglo es siempre un tiempo de agitación y de grandes expectativas, y cuando además el nuevo siglo también marca el nacimiento de un nuevo milenio, es probable que éstas se intensifiquen.

Decidí sustituir el sustantivo “*expectations*” por el pronombre “estas” pues es la segunda vez que aparece esta palabra en este párrafo corto y, como es sabido, en el idioma inglés las repeticiones de palabras no provocan, en general, una sensación sosa —es decir, insípida o aburrida— como sí lo hacen en español. Luego, al llegar a *are likely to be especially intense* la frase pide que se le dé un tratamiento especial; es aquí donde se debe prestar atención a la sintaxis en español. La traducción literal sería: “son propensas a ser especialmente intensas.” Y, se pierde la naturalidad del español.

Literal: “trasvase palabra por palabra respetando las servidumbres lingüísticas del lenguaje meta” (Matamoros 16).

1.-

Without such honest self-criticism, any cry for a recovery of values, even Buddhist values, is bound to end in little more than pious platitudes—personally consoling, perhaps, but powerless to bring effective change (Bodhi 5).

Sin este tipo de honesta auto crítica, cualquier intento para recuperar los valores, aun valores budhistas, está destinado a terminar en poco más que lugares comunes o en piadosos consoladores personales pero impotentes para traer un cambio efectivo.

El contexto permite traducir la frase preposicional *bound to* como “está destinado a”. En donde tuve más dudas fue en lo que sigue: *pious platitudes—personally consoling, perhaps, but powerless to bring effective change*, lo que hice fue mezclar *pious platitudes* y *personally consoling*: lugares comunes y piadosos consoladores personales. Más adelante traduje *powerless* por impotente pues se acercaba más al contexto del párrafo y la estructura sintáctica se ajusta bien al español de México.

2.-

One of my reasons for adopting such a general approach is to sketch a model for a righteous social order that can be readily appropriated by followers of other religious traditions, and also by those of no religious conviction who recognize the need for a sane alternative to the consumerist ideal.

Una de mis razones para adoptar un enfoque tan general es esbozar un modelo de un orden social justo que pueda ser fácilmente acogido por seguidores de otras tradiciones religiosas, así como por aquellos sin convicciones religiosas que reconozcan la necesidad de una alternativa sensata al ideal consumista.

Este ejemplo representa a varios otros párrafos en el ensayo donde sólo tuve que adaptar la sintaxis al español, ya es más idiomático decir “un orden social justo” en vez de “un justo social orden” —*a righteous social order*—.

3.-

In Pali, the language of the early Buddhist canon, nibbāna is called parama sukha, the highest happiness; anuttara santivarapada, the supreme state of sublime peace; vimutti, liberation or deliverance; and anuttara yogakkhema, the supreme security from bondage (Bodhi 16).

En pali, la lengua de los inicios del canon budhista, *nibbāna* es nombrado *Parama Sukha*, la felicidad máxima; *Anuttara Santivarapada*, el estado supremo de la paz sublime; *Vimutti*, liberación o salvación; y *Anuttara Yogakkhema*, deslinde supremo de la esclavitud.

Una traducción literal de la última frase de esta oración sería: la suprema seguridad de la esclavitud, sin embargo, así se tergiversa el sentido de la frase en inglés *the supreme security from bondage* la cual apela a la liberación suprema de la esclavitud. Maticé la versión final como: deslinde supremo de la esclavitud.

Adaptación, con nota a pie de página como aclaración de una adaptación. “La adaptación se aplica a los casos en que la situación a que hace referencia el mensaje no existe en la lengua de llegada y tiene que crearse en relación a otra situación. Se trata, pues, de un caso particular de equivalencia, una equivalencia de situaciones” (Matamoros 37).

Under the influence of ignorance and delusion (avijjā), we seek our true good in the wrong direction, like a man who wants to go from Kandy to Colombo by heading north on the Matale road (Bodhi 16).

Bajo la influencia de la ignorancia y el engaño (*avijjā*) buscamos nuestro bienestar en la dirección equivocada, al igual que un hombre que quiere ir de Kandy a Colombo tomando, hacia el norte, el camino a Matale.

Los diferentes simbolismos entre culturas se dejan ver en este ejemplo. Sería muy difícil encontrar a un mexicano que tuviera presente las ciudades de Sri Lanka como Kandy, Colombo y Matale, ya no digamos su relación geográfica. Bodhi usó estos lugares específicos puesto que fue en Sri Lanka donde leyó el ensayo originalmente. La nota al pie fue necesaria para aclarar al lector la analogía que hace Bodhi; además de que las referencias de Sri Lanka no son importantes, sino la relación geográfica que mantienen dichas ciudades.

NOTA AL PIE: La ciudad de Colombo se encuentra ubicada al sur oeste de Kandy.

Modulación: “variación del mensaje, obtenida por medio de un cambio de punto de vista o perspectiva” (Matamoros 23).

The road that has brought us to our present impasse is that of untrammelled development guided by a profit-oriented economic system.

“El camino que nos trajo a este vericuesto es el del desarrollo irrestricto guiado por un sistema económico basado en el lucro.”

Cambié la forma usual por una de registro más elevado; *impasse* traducido generalmente como punto muerto lo modulé a “vericuesto” el cual expresa bien la dificultad del tránsito espiritual sobre el camino del sistema basado en el lucro al que Bodhi se refiere; ya que en medio de tanta publicidad y desinformación el avance espiritual se asemeja precisamente a un vericuesto:

A continuación presento un ejemplo de alternativas de traducción diferentes a las que me apegué en este trabajo, con el objetivo de mostrar más claramente lo que pasó durante el proceso de traducción.

The transformation we need has to go further than the merely personal. It must embrace both

aspects of our existence, the internal and the external, the personal and the social. These two dimensions of our lives are inseparably intertwined and mutually conditioning, so that our values reflect social and economic realities, while social and economic realities are shaped by our values (Bodhi II).

a) Más literal que equivalencia dinámica:

Lo que necesitamos es una transformación que vaya más allá de la meramente personal. Esta debe abarcar aspectos de nuestra existencia tanto interna como externa, tanto personal como social. Estas dos dimensiones de nuestras vidas están entrelazadas y se condicionan mutuamente; de tal forma que nuestros valores reflejan realidades sociales y económicas, y así mismo las realidades sociales y económicas son influenciadas por nuestros valores.

b) Más equivalencia dinámica que literal. En esta versión se nota más la mano (o el gusto) del traductor, efecto que, en general, evité en la propuesta de traducción:

Una transformación únicamente de índole personal no será suficiente para la transformación que necesitamos. La mutación debe aplicarse en tópicos internos pero también externos, en lo individual y en lo colectivo. Ambas dimensiones de nuestras vidas se complementan mutuamente; es decir, nuestra realidad social y económica deja entrever nuestros valores personales así como nuestros valores se nutren de la realidad económica y social.

c) Al buscar el punto medio entre equivalencia dinámica y literal esta es la que quedó en la propuesta de traducción:

La transformación que necesitamos debe ir más allá que la sola transformación personal. Esta debe considerar ambos aspectos de nuestra existencia, la interna y la externa, la personal y la social. Estas dos dimensiones de nuestras vidas están inseparablemente entrelazadas y se condicionan mutuamente, de modo que nuestros valores reflejan ciertas realidades sociales y económicas, mientras que estas realidades se determinan por nuestros valores.

Bodhi evita los clichés, el *slang* y las contracciones; así como la narrativa en primera persona. La propuesta de traducción también evita estas formas de lenguaje. El hecho de que

el texto fuente no se alejara mucho del formato académico me deslindó de hacer cambios sustanciales o profundos en cuestión de forma y contenido; a diferencia de quien traduce una novela y, si así lo decide el traductor, debe alterar los nombres de los personajes, lugares o el caló del texto fuente para adaptarlos a la idiosincrasia de la cultura meta. Traté de despegarme lo menos posible del mensaje y de la forma en que Bodhi lo entrega.

3.4 Conclusiones

En el texto meta se mantiene la voz ensayística siempre presente y clara de Bodhi en inglés. “Una ética social budhista para el nuevo siglo” logra un español de ensayo académico de divulgación y, alineado con los matices que marcó el texto fuente, resalta los aspectos clave del lenguaje y del mensaje de Bodhi. Así mismo, se logró un texto meta claro, inteligible y estimulante para el lector. Además de una equivalencia en la intensidad retórica que el autor le imprimió al texto fuente. Para esto fue benéfico que el traductor estuviera familiarizado con los conceptos y cosmogonía de la tradición budhista Theravada, así como de acuerdo con la visión de Bodhi al respecto de los retos mundiales futuros.

4.- Obras citadas

- Bodhi, Bhikkhu. *Facing the future*. E.U.: The Buddhist Association of the US, 2000
- Bodhi, Bhikkhu. *In the Buddha's Words: An Anthology of the Discourses from the Pali Canon*. Massachussets: Wisdom Publications, 2012
- Bodhi, Bhikkhu. *The Noble Eightfold Path*. Colombo: The Buddhist Publication Society, 2008
- Dacal, Alonso José Antonio. *Ética y política*. México: Ed. Porrúa México, 2012
- González Bernal, Eleonora. *El método de Arquímedes de Siracusa*. México: UNAM, 2018.
eTESIUNAM: Web. 18 jun. 2019
- Herman, Edward S.; Chomsky, Noam. *Manufacturing Consent*. New York: Pantheon Books.
- Jaeger, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Trad. Joaquín Xirau (I,II) y Wenceslao Roces (III, IV). España: Fondo de Cultura Económica, 2010. Impreso
- Lentricchia, Frank y Mc Laughlin. *Critical Terms for Literary Study*. Chicago: University of Chicago pres, 1995
- López Guix, Juan Gabriel y Jacqueline Minett Wilkinson. *Manual de traducción Inglés-Castellano*. Barcelona: Gedisa, 2003. Impreso
- Martínez-Lahoz, Ronald y Córdova, Alejandro:
(<http://www.btmar.org/files/fdd/buddhaobuda.htm>).
- Matamoros Sánchez, Miriam Virginia. *Procedimientos de traducción*. Edo. de México: Universidad Autónoma del Estado de México Facultad de lenguas, 2015
- Monroy Elizalde, Jorge Carlos. *Una luz repentina: Traducción comentada y anotada de algunos fragmentos de Studies in the History of the Renaissance*. UNAM: 2017.
eTESIUNAM: Web. 10 mayo. 2019
- Nida, Eugene. *Sobre la traducción*. Trad. Eugene Nida y María Elena Fernández-Miranda-Nida. Madrid: Ediciones Cátedra, 2012
- Nord, Christiane. *Translating as a Purposeful Activity. Functionalist Approaches Explained*. Manchester: St Jerome, 1997

Raffino, María Estela. *Ensayo*. Para: *Concepto.de*. Disponible en: <https://concepto.de/ensayo/>. Consultado: 24 de diciembre de 2020.

Fuente: <https://concepto.de/ensayo/#ixzz6heSCbsRx>

Venuti, Lawrence. *The Translation Studies Reader*. New York: Routledge, 2000

YMBA: <http://www.ymba-colombo.org>

UK, Essays.com. *Contributions of Functionalist Approaches to Translation*. 11 2018. All Answers Ltd. 03 2019

5. Apéndice

A Buddhist Social Ethic for the New Century/ Bhikkhu Bodhi

(Originally given as the Centenary Lecture of the Young Men's Buddhist Association, Colombo, 8 January 1998.)

The arrival of a new century is always a time of great ferment and great expectations, and when the new century also marks the dawn of a new millennium our expectations are likely to be especially intense. An inherent optimism makes us think that the new is always bound to be better than the old, that the arrival of the next year or century will inevitably bring our wildest dreams to fulfilment. Unfortunately, however, life is not so simple that the mere ticking of the clock and a change of calendars are enough to undo the knots with which we have tied ourselves up by our rash decisions and ill-considered actions through all the preceding months, years, and decades.

One fact that past experience should deeply impress on us is the need to look carefully beneath the surface of events for hidden tendencies that portend future harm. The importance of this guideline is brought home for us by reflection on the transition from the nineteenth to the twentieth century. In the Western world the end of the nineteenth century was a period of fervent optimism, of utopian dreams quickened by an unflinching faith in a glorified ideal called progress. The twin leaders of the cult of progress were science and technology. Science was the new Prometheus, an unstoppable Prometheus that had snatched nature's hidden secrets and passed them on to a humanity brimming over with ardent hopes. In each decade, one major breakthrough in knowledge followed another, each fresh theoretical advance being matched by corresponding success in harnessing nature's powers to our needs. The result was a tremendous surge in the growth of technology that promised to liberate human-kind from its most stubborn historical limitations.

The next century showed just how short-sighted this optimism really was. Indeed, for those who looked deeply enough, the seeds of destruction were already visible right beneath the feet of the proud conquistadors. They could be seen on the home front, in the miserable lives of millions of workers condemned to degrading toil in the factories, mines, and sweatshops; in the ruthless colonization of the non-Western world, the rape of its resources and subjugation of its peoples; in the mounting friction and tensions between ambitious empires competing for global domination. During the first half of the twentieth century the tensions exploded twice, in two world wars with a death count of many millions. These wars, and the ensuing cold war, brought into the open the dark primordial forces that had long been simmering just a little beneath the polished veneer of Western civilization. It is surely significant that our discovery of nature's most arcane secret — the convertibility of matter and energy — conferred on us the capacity for total self-annihilation: unlimited power and total destruction arriving in the same package.

Today, as we stand at the beginning of the twenty-first century, our world has become a living paradox. It is a world of immense wealth, but also of grinding poverty where 1.3 billion people — a quarter of the world's population — live in constant want. A world of tremendous advances in medicine and health care, where eleven million people die annually from diseases that are easily treatable. A world where the daily trade in lethal weapons numbers in the millions of dollars, yet where seven million children die of hunger each year and 800 million people are severely undernourished. And perhaps most alarming of all, a world bent on unlimited economic growth on a planet whose finite resources are rapidly dwindling. Thus, with all our bold strides towards the future, our world still suffers from painful wounds, and the need for a solution, for a cure, has become ever more insistent if humanity is to survive intact through to the end of the new century.

In the course of this paper I wish to formulate a Theravada Buddhist response to the need to heal the wounds of the world. In popular textbooks on world religions, Theravada Buddhism is generally depicted as a religion of individual salvation which holds up as its ideal a purely private enlightenment to be reached through renunciation and meditation. Though Theravada Buddhism does stress the inescapably personal nature of the ultimate goal, if we carefully examine the suttas or discourses of the Buddha, we would see that the Buddha was keenly aware of the problems human beings face in the social dimensions of their lives, and he formulated his teaching to address these problems just as much as to show the way to final liberation. Although these texts are nowhere as numerous as those dealing with personal ethics, meditation, and philosophical insight, they remain remarkable testimonials to the clear sociological acumen of the Awakened One. Even today they still offer clear-cut practical guidelines in devising a social ethic capable of addressing the problems peculiar to the present age.

The first principle that the Buddha's teaching gives us in responding to these problems is a methodological one: not to rush to foregone conclusions but to investigate the underlying causes at all levels, and not to stop until we have reached the deepest roots. The common tendency to-day, however, in tackling social problems is quite different. Particularly in political and economic circles, obstinate human dilemmas with subterranean roots are treated simply as technical snags that can be resolved merely by the application of the right technical solution. Thus, it is held, to counter the danger of global warming we must hammer out a treaty on reducing emissions of greenhouse gases; if crime and violence are on the increase, we need a larger and tougher police force; if drug addiction has reached alarming proportions among our youth, we need more effective controls against drug trafficking. Such measures may indeed be expedient safeguards against the grosser manifestations of the problems they are intended to rectify, but however effective and efficient they may be in the short run, on their own they do not provide long-term solutions. What they offer is cosmetic treatment, stopgap measures that should not be taken as substitutes for alternatives that operate at the level of the deeper root-causes.

When we adopt a Buddhist perspective on the wounds that afflict our world today, we soon realize that these wounds are symptomatic: a warning signal that something is fundamentally awry with the way we lead our lives. We would see these outer wounds as outgrowths of a more malignant wound hidden deep within, eating away at our vital strength and discharging its venom into our air, rivers, and oceans; into our

forests and farmlands; into our family lives and homes; into our social relationships and political agendas. Thus, from the Buddhist point of view, what we really need to heal our common wounds is radical surgery, a far-reaching change in our collective views, attitudes, and lifestyles. The word that enjoys currency these days as an expression for our need is “values.” We are told that the reason social conditions have degenerated so widely is because people have abandoned traditional values, and all we need to solve our problems is a revival of those values. While such a recommendation can stir up waves of nostalgia in those disturbed by the spread of moral disorder, we must bear in mind that the mere call for a revival of traditional values will be utterly ineffective unless we are prepared to make some bold changes in the foundation on which values rest, namely, the aims, purposes, and sense of meaning that determine the social dimension of our existence. To attempt to revive private values in a corrupt and degrading society is like trying to beautify a chemical dump by planting roses along the banks: as long as the dump remains, the roses will only grow up stunted and deformed.

The transformation we need has to go further than the merely personal. It must embrace both aspects of our existence, the internal and the external, the personal and the social. These two dimensions of our lives are inseparably intertwined and mutually conditioning, so that our values reflect social and economic realities, while social and economic realities are shaped by our values. Thus, while it is in our personal lives that we have the most power to instigate direct change, any alternations in our personal lifestyles must also reach outwards and exercise an impact on our interpersonal relations, our social order, our political agenda, and our relationship to the natural environment. To avoid turning personal values into a lovely facade covering up social disorder and decay, critical and even painful self-examination is essential. We must be ready to examine with complete honesty our own priorities and to see the dangers for ourselves and others in letting ourselves drift along with the current of egotism and selfishness that sweeps across the world. Without such honest self-criticism, any cry for a recovery of values, even Buddhist values, is bound to end in little more than pious platitudes — personally consoling, perhaps, but powerless to bring effective change.

When we set out to diagnose our global problems from a Buddhist perspective, we should recognize that an adequate diagnosis must take account of multiple levels of causality. One of the Buddha’s most striking insights is that phenomena do not arise from a single cause but from a complex concurrence of many conditions operating at different levels. Whereas specialist studies deal with problems from within a closed and narrow frame of reference, a Buddhist approach would adopt a comprehensive point of view that takes account of many levels of causation, which criss-cross and overlap, reinforcing each other at various turns. This allows for a more comprehensive solution, for when problems are approached from a limited frame of reference, the angle taken in viewing the problems already implies the solution. It is only when this “wide angle” perspective is adopted that we can grasp the various dimensions in which the problem projects itself, and thereby we can see the multitude of factors that must be addressed in drawing up a solution.

We also have to give heed to the “specific gravity” of the different types of causation, that is, to the relative contribution they make to the problem as a whole. According to the Buddha the most powerful and weighty causal factor operative in

human life is the mind. Though the mind is invisible, intangible, weightless, and dimensionless, it is the hidden vector behind all the other modes of causality — social, political, and economic. The mind does not operate in a vacuum, however: inevitably, it is always embedded in a specific historical and personal context, subject to the impact of a wide variety of influences which shape its perspectives and determine its dispositions. But while this is so, we must also note that all these other factors influencing the mind are at some level themselves manifestations of mental activity. Thus the other orders of causality affecting the mind — social, economic, cultural, and political — can in turn be considered objectifications of mind, embodying and “externalizing” specific attitudes, views, and psychological agendas. For this reason the Buddha says that “all conditions are preceded by the mind, dominated by the mind, fashioned by the mind” (Dhammapada, vv. 1–2).

When we recognize the enormous contribution the mind makes to every other level of causality, we can see at once that in order to heal the wounds that afflict our world today our most urgent task is to heal the wounds in our minds. Down the centuries, especially since the 1415 start of the Scientific Revolution in the West, we have been obsessed with the challenge of extending our control and mastery over the external world, but in our enthusiasm to master the outer world and exploit it for our material ends, we have neglected an even more vital dimension of our being, namely, our own minds.

For this reason our triumphs in scientific knowledge and technology have been painfully lopsided. While we have made astounding strides in understanding the world, we have made very little progress in understanding ourselves; while we have tapped the hidden powers of nature and made them our servants, we have done very little to tame the controller of nature. For just this reason, our proud triumphs in science and technology have had a very mixed impact on humanity as a whole. Along with their unquestionable material blessings, they have brought devastation and deprivation, waste and carnage, impoverishment and misery for many millions.

The basic needs of human beings are really very simple, and in principle they should be easily met in ample measure for everyone. They include an acceptable standard of material security, fresh air and clean water, nourishing food, comfortable housing, medical care, education and information, and sufficient leisure to develop one’s talents and faculties. Under the present system, however, a tiny percentage of people, hardly more than a handful, live in greater luxury than the emperors of ancient Rome, while over a billion people, a quarter of the world’s population, are condemned to live below the poverty line. Isn’t it ironic that while we can send out spacecraft to distant planets and manipulate them with hairpin accuracy, we still cannot feed all the world’s children? Isn’t it alarming that while all indicators point to the massive threat to health and life from escalating pollution, unprecedented climate change, and the depletion of our natural resources, the nations most responsible for this crisis insist on pursuing unchecked their wasteful, exorbitant lifestyles? What prevents us from meeting the basic needs of all people on earth is not a scarcity of means but a failure of will, a failure rooted in selfishness and greed.

In the Buddha’s teaching, the dark forces of the mind responsible for human suffering are called the defilements (kilesa), of which the most powerful are the three “unwholesome roots” — greed, hatred, and delusion. In its classical expression, the

Buddha's teaching focuses upon the role of the defilements in our personal lives, showing how they are the determinants of psychological and existential suffering. Today, however, as our world has become tightly integrated into a single global order, a shift in emphasis is necessary if we are to analyse and address our common plight. Since institutions and organizations have become ever more influential in moulding our circumstances and determining our destiny, we must closely investigate how the defilements assume a collective expression. We must lay bare the detrimental impact of our economic and political structures and discover how our forms of social organization, both national and international, sustain the grip of greed, hatred, and delusion upon our minds. For these structures do not merely objectify the mind's defilements; they also reinforce those defilements and make their grip ever more difficult to cast off. By powerful strategies often hidden by camouflage and deceit, they nurture and support the mass of distorted views, unhealthy attitudes, and risky policies that wreak so much havoc in our societies and our lives.

Perhaps the most glaring example of this destructive potential in the last decade of the twentieth century is the unregulated free-market economic system, which today has acquired a global reach. The massive transnational corporations that dominate this economic order, driven by the quest for commercial profit, have turned into institutional embodiments of greed. Despite their impressive public-relations propaganda, their fundamental purpose is not to meet genuine human needs but to generate maximum profit at minimum cost. Profit is the fuel of corporate growth, and every profit target met generates only a still higher target; the ideal is never a state of stable equilibrium, but the achievement of limitless profit at zero cost.

For the commanders of the corporate culture nothing else ultimately matters but economic success. Care-fully documented studies have shown that in the pursuit of greater financial gain the corporations are quite prepared to jeopardize the welfare of the workforce, the health of the customers, the stability of the society, traditional norms and values, the harmony of the community, and the sustainability of the natural environment. In their view, if the net result is a larger profit margin, all these can be sacrificed with barely a shrug of the shoulders.

The corporate economy is not only driven by its own inherent greed but its very success depends on arousing greed in others. For a company to sell its products, to grow and expand, it has to induce in others a desire to buy these products, and to the extent that these products do not meet genuine human needs (which is often the case) the desires must be provoked by deliberate strategies. Hence the twin disciplines of market research and advertising, which exploit every means available to push their clients' products. Television and radio, signboard and newspaper, pictures and jingles, slogans and songs, all are to be used to hammer home the message: "Buy this, buy that." The psychological sophistication that underlies the advertising industry is astounding. There is hardly a human weakness it hesitates to play upon to promote sales: sexual attraction and status, pride and cupidity, fear and worry, arrogance and vanity — all are fair game in the drive to boost profits.

Behind the specific advertising appeals there lies a more general assumption, an assumption never explicitly proposed but made absolutely compelling through countless images and slogans. This is the idea that consumption is the key to happiness. We are made to believe that the way to become happy is to indulge our

desires. Happiness is identified with the acquisition of wealth and the enjoyment of commodities, and the more costly and luxurious the goods, the more lavish is the promise of happiness. In the consumerist vision the enjoyment of goods is nothing less than The Good, the final, all-sufficient goal of human life.

If we use the Buddha's teachings as a lens to examine the corporate economic system and its offshoot, the consumerist culture, we will see that it is ultimately detrimental to the wellbeing of both its masters and servants alike. Drawing upon the tools of Buddhist analysis, let us briefly sketch the inner dynamics of this system. We see in the first instance that such a social order is founded upon ignorance or delusion (*avijjā*, *moha*), namely, the supposition that material wealth and consumption are the criteria of the good life. According to the Buddhist texts, when ignorance infiltrates our cognitive systems it issues in a series of "distortions" (*vipallāsa*) which infect our perception (*sañña*), thinking (*citta*), and views (*diññhi*). The Buddha mentions four such distortions: the notions that the impermanent is permanent, that the painful (or suffering) is pleasant, that the insubstantial is a self, and that the unbeautiful is beautiful. At the most basic level we perceive things by way of these distortions; when these distorted perceptions are taken up for reflection, we start thinking in terms of them; and finally, under the combined influence of distorted perception and thought, we adopt views—that is, beliefs, doctrines, and ideologies—that affirm the mistaken notions of permanence, pleasure, selfhood, and beauty.

In modern commercial culture these distortions—conceptual manifestations of ignorance—dominate the thinking, attitudes, principles, and policy lines of both producers and consumers alike. The illusions of permanence, pleasure, self, and beauty are sustained by the images that have become such an intimate part of our lives: the happy family using a particular brand of soap, the beautiful woman standing beside the latest model car, the rugged cattle man smoking this particular brand of cigarettes, the self-assured executive drinking that particular brand of whisky. The inevitable outcome of this commercially aggressive campaign is the exaltation of craving and greed as the fuel of social and economic activity. In free-market economics, production is not geared towards the satisfaction of real need but towards the enhancement of commercial profit, which means that human desires must be subtly manipulated and expanded in a bid to enhance profits.

In subservience to the internal demands of this system, the elementary need for material sustenance, for the basic requisites of life, becomes blown up into an insatiable urge for status, power, and luxury. The masters of commerce strive to create in us a perpetual discontent, to induce feelings of inadequacy, to stir up the need to purchase more. As a result, envy and resentment replace contentment; titillation replaces satisfaction; prestige value eclipses life value. The one word to be banished from the dictionaries is "enough." For the corporate-based economy to flourish there must never be enough, but always a thirst for more: for the bigger, faster, and better; for novelty and variety.

In a newly affluent society perhaps the segment of the population most vulnerable to the tactics of commercial advertising is the youth. The promoters of consumerism know this well. They know how to capitalize on the tender psychological needs of the young—their rebelliousness and audacity, their compulsions and anxieties—and on the basis of this understanding they attempt to create a specific culture of youth that

attaches prestige and prominence to the appropriate commodities. They also know how to control fashions and styles, to make the acquisition of replacements a recurring demand that triggers off regular sprees of buying. For religious cultures that thrive on such traditional values as simplicity, contentment, and self-control, the impact of the global corporate culture can be traumatic, rupturing the lifeline that sustains the transmission of traditional values from one generation to the next.

In sum, the glorification of the profit motive gives rise to a social order in which the underlying springs of social activity are the twin defilements of ignorance and craving. The experts who defend this system, the advocates of free trade and globalization, tell us that the unrestrained functioning of the economy is the precondition for general human happiness, “the greatest happiness of the greatest number.” But what the Buddha teaches is just the opposite. In a social order governed by ignorance and craving, in which greed, reckless growth, and competition are the spurs to mass-scale human activity, the inevitable outcome has to be suffering and conflict. In the formula of the Four Noble Truths we find this expressed in psychological terms: “Craving is the origin of suffering.” Elsewhere the Buddha has made the same point with specific reference to the breakdown of social cohesion: “From craving comes the search for profit, from seeking comes the gain of profit, from gain comes discrimination, thence comes desire and lust, thence attachment, thence possessiveness, thence selfishness, thence hoarding; and from hoarding come many evil unwholesome things, such as the taking up of clubs and knives, quarrels, conflicts, and disputes, recrimination, slander, and falsehood” (Mahānidāna Sutta).

Ironically, the linking together of the world’s population in the globalized economy is accompanied by a progressive atomization of individuals which undermines their ability to function as cooperative, responsible members of their societies. This happens because the ultimate effect of corporate culture is to reduce the person to a mere consumer whose whole being centres on intensity and variety of private experience. In subtle ways that operate below the threshold of perception, the consumerist conception of the good life cuts away at the bonds of community that unite the members of a social order into a unified whole. By appealing to those values that inflame egotism and selfish interest, it replaces social cohesion with a social atomism that locks each individual into a self-enclosed world of his or her own private concerns. The union of autonomous, responsible, disciplined individuals essential to a true community gives way to a “culture of narcissism” in which each person is obsessed with maximizing his or her own status, wealth, position, and power — the outward signs of material success. If we are puzzled why social discipline and responsibility have become so rare today, reflection on the above may provide an answer.

In such a culture as we find in the “developed” countries of the West, it is hardly surprising that the most basic unit of social formation, the family, has been virtually rent asunder. In the United States, the pioneer in establishing the “new world order,” roughly half the marriages end pre-maturely in divorce and almost fifty percent of American children grow up in one-parent homes. Even when family bonds endure, the atmosphere of family life has drastically changed from what it used to be in the past. No longer is the family a close harmonious unit held together by ties of love, respect, self-sacrifice, and cooperation. Instead it has become a symbiotic pact, a union of

convenience, in which each member seeks his or her personal advantage, often by exploiting and hurting the other members.

Earlier we saw that the internal dynamics of consumerist culture begin with ignorance or delusion, the assumption that happiness can be achieved through acquisitiveness and the enjoyment of goods. This belief conditions craving, the desire to acquire and enjoy, and the ultimate outcome is frustration, competitiveness, and conflict; in short, personal and collective suffering. In a social order governed by the Dhamma — and I use this word here not with narrow reference to Buddhism, but more broadly to signify the universal law of righteousness and truth — the inner dynamics would be the diametric opposite of the one governing the consumerist model. In a righteous society the role played by ignorance will be exercised by knowledge or wisdom, a basic shared understanding of the fundamental laws of wholesome living. In a predominantly Buddhist society this would include the law of kamma and its fruit, the benefits of generosity and ethical conduct, and some insight into the Four Noble Truths and the three characteristics of existence. Those whose lives are guided by this knowledge need not be perfect saints, and indeed in mass society very few will even approximate to any degree of sanctity. But when people are guided by the principles of the Dhamma they will understand where their true welfare is to be found, and this understanding will enable them to distinguish clearly between what is truly in their interest and what appears attractive on the outside but eventually leads to harm.

From the standpoint of practical life, this is the critical distinction. A person enveloped in ignorance easily falls prey to craving, blindly pursues wealth, power, and status, and brings suffering upon himself as well as others. A person guided by the Dhamma understands the true good, the highest goal of life. This understanding stimulates desire, but a kind of desire that is the exact opposite of craving. Craving is blind desire, a self-centred drive for sensual pleasure, power, and status. In contrast, the desire awakened by true knowledge is a wholesome desire, called in the texts “desire for the good” (atthakàma) or “desire for truth” (dhamma-chanda). Motivated by this wholesome desire, a person will engage in virtuous activities that lead to the realization of the good, and these activities will promote the well-being of both the individual and the community.

For Buddhism the highest goal is Nibbàna, liberation from ignorance and craving, release from the repetitive cycle of rebirths. In this paper I do not want to give a philosophical explanation of Nibbàna, but a practical one which will highlight the bearings the Dhamma has on our search for a viable social ethic. To go about this task, I intend to examine the experiential dimension of Nibbàna in a way that is not rigidly tied to the specific principles of Buddhist doctrine. One of my reasons for adopting such a general approach is to sketch a model for a righteous social order that can be readily appropriated by followers of other religious traditions, and also by those of no religious conviction who recognize the need for a sane alternative to the consumerist ideal. The task of “healing the wounds of the world” is not one that any single spiritual tradition can handle alone. We live in a pluralistic society in a pluralistic world, and what is needed is a cooperative effort by all men and women of spiritual sensitivity regardless of their faith. While each religion and spiritual path has its own unique perspectives, underlying their obvious differences is a shared perception of the inherent dignity of the human person. It is this perception that must be recovered and

safeguarded against the dehumanizing impact of the free-market economy and its offshoot, the consumerist society. In terms of living experience, the ultimate goal of Buddhism combines four primary attributes: happiness, peace, freedom, and security. In Pāli, the language of the early Buddhist canon, Nibbāna is called paramasukham, the highest happiness; anuttara santivarapada, the supreme state of sublime peace; vimutti, liberation or deliverance; and anuttara yogakkhema, the supreme security from bondage.

While these aspects of Nibbāna may seem far removed from our present condition, a little thought will show that they link up with our most basic aspirations, indeed with the most basic desires of all human beings regardless of religious affiliation. When we consider the true motivation behind all our actions, it should be immediately clear that what we really desire most is a state that combines these four qualities: happiness, peace, freedom, and security. The reason we fail to attain them is not that we desire their opposites — for no one deliberately seeks to be miserable, distressed, enslaved, and imperiled — but because we misconceive them and thus do not know how to attain them.

Under the influence of ignorance and delusion (*avijjā*), we seek our true good in the wrong direction, like a man who wants to go from Kandy to Colombo by heading north on the Matale road:

(1) We cannot distinguish true happiness from sensual gratification, and thus we seek happiness by frantically pursuing sensual pleasures, which are transient, degrading, and bound up with anxiety. To try to extract real happiness from sensual pleasures, however, is like trying to satisfy one's thirst by drinking sea water: the more one drinks, the thirstier one becomes.

(2) Again, we think that peace means the absence of conflict; thus we try to gain peace by subduing our opponents and by bullying our environment to serve our desires, unaware that this process is ultimately self-destructive.

(3) We identify freedom with license, the freedom to act on impulse, to do whatever we wish; thus we demand the right to act impetuously, without having to pay the price, without having to bear responsibility for our irresponsible actions.

(4) We think of security as protection from external harm; thus we shield ourselves in high-walled homes equipped with high-alert security systems, yet we never feel completely safe but live in the shadow of fear, of an anxiety that swells up from within. What the Buddha teaches so clearly is that we must look within to achieve the vital goal towards which we aspire. He points out that real happiness, peace, freedom, and security have to be attained by overcoming the mental fetters that bind us so tightly to suffering. These fetters are the mind's defilements: greed, hatred, and delusion, along with their many offshoots such as anger, malice, jealousy, stinginess, hypocrisy, obstinacy, conceit, arrogance, vanity, and heedlessness. Thus to win our goal, we must turn the beam of our searchlight upon the mind itself and invest our energy in the task of self-purification.

While Nibbàna itself, in its fullness, may be remote from the common person mired in mundane responsibilities, this does not mean it is completely inaccessible to us. For Nibbàna is defined as the destruction of greed, hatred, and delusion, and this means that the goal must be reached by a gradual process which centres on the task of diminishing greed, hatred, and delusion in our everyday lives. We might even speak of the goal as “bending back” or “reaching down” and intersecting with our everyday concerns, spelling out the prerequisites for its own attainment. To advance towards Nibbàna from where we presently stand means that we must work to attenuate the influence of the defilements in our daily conduct: in our deeds, words, and thoughts. What we must do is replace greed with non-greed: with generosity, detachment, contentment, and simplicity. Instead of hoarding and accumulating things, Buddhism emphasizes the value of giving: the practice of generosity is the most effective way to erase the greed from one’s own mind as well as to confer benefits on others. Instead of nurturing hatred and resentment, we are to develop loving-kindness and compassion towards others, to cooperate with them in meeting our common goals, and to bear adversity with patience and equanimity. And instead of remaining in the clouds of delusion, we are to develop wisdom: to acquire understanding and insight into the invariable laws that underlie human existence.

The work of self-purification is to be undertaken by treading the Noble Eightfold Path, with its three divisions of virtue, concentration, and wisdom. Each of these three divisions of the path is intended to check and remove the defilements at successively subtler levels. The training in virtue, which comprises right speech; right action, and right livelihood, checks the outward expression of the defilements in transgressive action, in conduct that violates the norms of the moral life. The training in concentration, which comprises right effort, right mindfulness, and right concentration, aims at eliminating the active eruption of the defilements into our thought processes. And the training in wisdom, which comprises right view and right intention, aims at eradicating the defilements at the most fundamental level, as subtle seeds in the deep recesses of the mind. It is only when these defilements have been completely uprooted by wisdom, by direct insight into the true nature of phenomena, that ignorance is completely removed and knowledge fulfilled. And it is this that brings the realization of Nibbàna, the highest happiness, peace, freedom, and security right in this very life.

I want to emphasize here that while the practice of the Noble Eightfold Path is inescapably personal, requiring individual effort and diligence, this practice has consequences that are profoundly and inextricably social. As I pointed out earlier, society is not an abstract entity but the aggregate-mass of its individual members. If we compare society to an organism, then its members are like the cells; and just as the health of a body’s cells affects the well-being of the physical organism, so the conduct, attitudes, and values of a society’s members inevitably influence the health of the social organism.

We need cherish no illusions that it will be feasible to marshal an entire society to walk along the Noble Eightfold Path. It is difficult enough even to get people to live a decent upright life governed by sound moral guidelines. The forces of darkness, of materialism and consumerism, have become so powerful, so seductive, so overwhelming, that it is only too easy to accept their propaganda as invincible truth. With the trend towards the globalized economy those who dominate the corporate

culture have brought virtually all the media under their control, and thus to dispel the consumerist mirage is a most formidable challenge indeed. Yet the seeds of this system's own destruction have already sprung up from within itself: in its growing polarization of the world into the rich and the poor; in its aggressive assault on every obstacle to corporate profit; in its disregard for basic human values; and of most importance today, in its reckless exploitation of the earth's own life-support systems.

Today we stand at a forked road, a road whose branches extend in two different directions. The choice of which road to take will decide our fate — our own personal fate and that of our planet. The road that has brought us to our present impasse is that of untrammelled development guided by a profit-oriented economic system. By extending our understanding of the physical world, science has conferred on us commanding powers over nature, a degree of control that is truly staggering. But the mastery we have won over the external world has been gained at the neglect of mastery over ourselves. To continue in this way, focused exclusively on more external development, is to place our very survival in jeopardy. That this risk is very real can be seen from the Conference on Climate Change in Kyoto (1997): virtually every country that participated, West and East, insisted on the right to pursue the path of unrestricted economic growth, even though this means that in the future the pollution of our air and water will become unbearable and unpredictable climate change may cause large-scale calamities. Indeed, one gets the impression that in their rush to win a share of the good life, people are ready to flirt with the prospect that by their unbridled greed they may rip away the very support systems that make life on earth possible.

The other road does not involve a rejection of science and technology, but a recognition of their proper place in the scale of human values. Their function is to serve the human community, to alleviate want, and to help provide the material prosperity needed as a basis for the pursuit of other goals — cultural, intellectual, and spiritual development. What we need most urgently today is a shift in emphasis from external development to internal development. To focus upon internal development is not to escape into a private realm of subjective fantasy or to spurn the demands of social responsibility, but to organize our priorities in the way that brings the fullest realization of the human potential at the deepest level. The great spiritual teachers tell us that the goals of human life are governed by a scale of values, and that within this scale the highest value belongs to the highest goal. For Buddhism this is the attainment of enlightenment and liberation, the attainment of Nibbàna, to be won by treading the Noble Eightfold Path.

While the laws of the spiritual life have always held true, what we are being compelled to see today, with a clarity never before so striking, is the inextricable dependence of the external, material dimension of our existence on the internal, psychological dimension. In countless ways the point is being driven home to us that the world we share is a collective reflection of our minds, its social, economic, and political structures the outward projections of our thought patterns and value schemes. For this reason our common welfare, perhaps even our survival as a species, depends on a large-scale transformation of consciousness. This transformation must cut clear across all boundaries — East and West, North and South — dissolving obstinate attitudes and assumptions that are ultimately self-destructive. If I were to sum up in concise terms the implications that the Buddha's message has for us today, as we slide

into the twenty-first century, it would be this: that we must recognize that the wounds that afflict our world are symptoms of the wounds that afflict our minds.

Our collective problems, from child prostitution to ecological devastation, from political corruption to corporate imperialism, are warning signs writ large of the destructive distortions in views and values that have sunk so deeply into our hearts. The bright side of the Buddha's message is that human beings can change. They are not held helpless captives of the mind's dark defilements, but by acknowledging their predicament, their suffering and anguish, they can begin the slow hard task of tackling the causes and thereby set about freeing themselves.

Surely such goals as social justice, relief from poverty, an end to communal conflict, and the protection of our natural environment deserve a top place on our agendas. But what the Buddha's teaching leads us to see is that we cannot reasonably expect to resolve these formidable social problems as long as we continue, in our personal lives, to move in the same familiar ruts of greed, carelessness, and selfishness. To heal the wounds of our world we must work to heal the wounds of our heart, the deep hidden wounds of greed, hatred, and delusion. The message, admittedly, is a difficult one, for inner changes always require greater effort than outer achievements, especially when the first step is self-understanding. In the final analysis, however, it is the only approach that will work, and this certainly makes it worthy of our attention.

I wish to close this paper with some words referring specifically to the condition of Buddhism within Asia. When we look at the way of life gaining ascendancy in Buddhist Asia today, it seems that the true Dhamma is rapidly losing its influence. There may be plenty of temples, gigantic Buddha images looking out on us from the hills and roadways, and monks visible in all the major cities and towns. But a life inspired and guided by the Dhamma, based on moral rectitude, on loving-kindness and compassion, on respect and care for others: all this is in alarming decline. To prevent the true Dhamma from disappearing, radical and far-sighted steps will have to be taken.

To keep the Dhamma alive through the coming generations it is most essential to find ways to make the teaching meaningful to the younger generation. Given the way Buddhism is practised in Asia today, it seems that an educated young person will see in it little more than a system of rites and rituals, useful perhaps as a reminder of one's cultural and ethnic identity, but with very little relevance to our present concerns. The youth are the ones who will have to see that Buddhism survives into the next generation and that it will be able to offer its rich insights and spiritual practices to the global community. If we lose the youth to materialism and the cult of self-indulgence, we have lost the future of Buddhism, and at best all that will survive will be the outer crust of the religion, not its vital essence.

Success in keeping Buddhism alive requires that the true spiritual core of the Dhamma be extracted from its often constricting and deadening institutional embodiments. Above all, this task demands that the Dhamma be treated not as a basis for ethnic identity or cultural pride but as a living path of spiritual development and personal transformation that touches our most fundamental attitudes, goals, and

values. It is only when the Dhamma is appropriated in such a way that it will serve to heal the wounds in our own minds and hearts, and it is only by healing the wounds within that we can face the momentous task of helping to heal the wounds of the world.