



El budismo como una espiritualidad no religiosa

O budismo como uma espiritualidade não religiosa

Buddhism as a non-religious spirituality

Marta Granés Bayona*

Resumen

El budismo plantea acceder a una visión de la realidad desligada de creencias y supuestos de todo tipo. Para conseguirlo plantea una indagación libre en referencia al enclaustramiento de nuestro pensar y sentir al que nos somete el ego. El ego con sus necesidades y deseos genera un acceso a la realidad relativo a nosotros. Lo que se propone es una liberación de esta lectura para que la realidad pueda aparecer frente a nosotros de manera independiente de las imposiciones del ego, es decir, un acceso a ella ab-soluto (suelto de nosotros). El budismo es, pues, una propuesta de 'espiritualidad no religiosa', para la que el mismo término espiritualidad resultaría inadecuado porque en él subyace la creencia en el 'espíritu'. Vemos que por todo ello el mensaje budista resulta muy apropiado para las sociedades hoy presentes, bien para aquellas que están transitando de una sociedad agrícola a una industrial, que conlleva a debilitar las convicciones religiosas hasta disolverlas; bien para aquellas que están próximas o han entrado ya en las sociedades llamadas de conocimiento, innovación y cambio continuo cuya condición de movilidad impide las creencias, porque son fijadoras, lo que arrastra como consecuencia la imposibilidad de tener religión ni espiritualidad.

Palabras clave: budismo; espiritualidad no religiosa; ateísmo; desegocentración; iluminación.

Resumo

O Budismo propõe acessar uma visão da realidade separada de crenças e suposições de todos os tipos. Para conseguir isso propõe uma livre investigação sobre o confinamento do nosso pensar e sentir que se submetem ao ego. O ego com suas necessidades e desejos propicia um acesso à realidade em nós mesmos. O que se propõe é uma libertação desta leitura para que a realidade possa aparecer diante de nós mesmos de forma independente das imposições do ego, quer dizer, um acesso absoluto a ela. O Budismo é, portanto, uma proposta de "espiritualidade não religiosa", para o qual o mesmo termo seria inadequado, porque está na base da crença no "espírito". Vemos que por tudo isso a mensagem budista é muito apropriada para as sociedades atuais e também para aquelas que estão transitando de uma sociedade agrícola para a industrial, o que leva ao enfraquecimento das convicções religiosas chegando a dissolvê-las; bem como para aquelas que estão próximas ou já ingressaram nas sociedades do conhecimento, inovação e mudança contínua cuja condição de mobilidade impede as crenças porque elas são fixistas, tendo como consequência a impossibilidade de ter religião ou espiritualidade.

Palavras-chave: budismo; espiritualidade não-religiosa; ateísmo; não-egocêntrico; iluminação.

Abstract

Buddhism proposes to access a view of reality that is separate from beliefs and all kinds of assumptions. To achieve this, Buddhism proposes a free research regarding the confinement of our thinking and feeling that are subject to the ego. The ego with its needs and desires provides an access to reality in us. What is proposed here is the liberation of this understanding so that reality may appear to us independent of the dictates of the ego form, i.e., an absolute access to it. The Buddhism is, therefore, a proposal of a non-religious spirituality, for which the same term would be inappropriate, because it is the basis of belief in "spirit." We see that the Buddhist message is very appropriate for today's society and also for those who are transitioning from an agricultural to industrial society, which leads to weakening of religious beliefs coming to dissolve them as well as for those who are close to or already enrolled in knowledge societies, innovation and continuous change whose mobility condition prevents beliefs because they are closed, thus resulting in the inability to have religion or spirituality.

Keywords: buddhism; non-religious spirituality; atheism; non-egocentric; enlightenment.

Comunicação submetida em 22 de junho de 2014 e aprovado em 17 de Setembro de 2014.

* Doutoranda em Filosofia. Investigadora de CeTR. Directora ejecutiva de CeTR. País de origem: Espanha. E-mail: mgranés@cetr.net.

Introducción

Antes de entrar en la temática deberemos presentar la perspectiva desde la que vamos a abordar la espiritualidad y también qué entendemos por religión.

Espiritualidad es un término que corresponde a una visión antropológica de la persona como compuesta de cuerpo y espíritu (CORBÍ, 2013, p. 243), y desde esta perspectiva se ha llamado espiritualidad al cultivo intensivo del elemento humano ‘espíritu’. Nosotros abordaremos la espiritualidad desde otro enfoque que no necesite creer en un espíritu, sino que parta de un dato específicamente humano como es el habla (Aitchinson, 1992, p. 73; Arsuaga, Martínez, 2002; Corbí, 2013, p.14).

Veamos como desde el habla se puede dar razón de lo que se ha llamado espiritualidad. El habla desdobra la realidad para los humanos: una referida a la necesidad (dimensión relativa: DR) y otra desligada de ella (como tal se la puede denominar dimensión absoluta: DA, entendiendo ab-soluta como suelta-de). Por el habla el significado que las cosas tienen para los individuos se transfiere a un soporte acústico, la palabra. Ésta unión de significado y significante acústico refiriéndose a las cosas, va a producir una distancia entre la significación de la cosa para un individuo, que ahora reside en la forma acústica, y la cosa misma. Dice Corbí¹ (2013, p.24):

Así los humanos tenemos un doble acceso al medio y a nosotros mismos. El primero es el acceso al significado que tiene para nosotros [dimensión relativa, DR], que es la interpretación/valoración de las cosas en relación a nosotros como vivientes necesitados, y el segundo es el acceso a las cosas mismas, independientes de su significado para el viviente necesitado que somos [dimensión ab-soluta, DA]. Por esta vía, las cosas tienen más dimensiones que el significado que les atribuimos y, por tanto, no se identifican con ese significado.

¹ Tomamos a este autor como referencia puesto que explícitamente ha abordado el tema de la espiritualidad sin dioses, creencias ni religiones proporcionando herramientas para reflexionar sobre la espiritualidad no religiosa. Ver bibliografía.

Desde esta perspectiva de análisis, lo que se ha llamado espiritualidad es la noticia de la dimensión gratuita de la realidad (CORBÍ, 2007, p.202). Este va a ser el enfoque que tomaremos para abordar la espiritualidad en el budismo.

Por otra parte entenderíamos por ‘religión’ la herramienta con la que las sociedades preindustriales se configuraban individual y colectivamente de acuerdo a un modo de sobrevivencia pues les otorgaba un patrón único de valoración de la realidad para que de esa manera la acción de los individuos se adecuara a unos mismos criterios valorales colectivos unificadores. El patrón de valoración que se transmitía en la religión era extraído de la manera de sobrevivencia de la sociedad pero se presentaba como venido de los cielos o de los antepasados sagrados (CORBÍ, 2007, p. 164).

La religión fue la encargada de dar patrones de configuración a la estimulación de los individuos, una configuración que debía abarcar todos los campos cognoscitivos humanos. No podía ser de otra manera, pues de lo contrario se produciría un conflicto entre patrones, el de la vida cotidiana y el de la dimensión gratuita, lo que hubiera supuesto una relativización de los patrones que ordenan la vida hacia la sobrevivencia del colectivo con lo que se la estaría poniendo en riesgo. Así pues esos patrones de interpretación y valoración que proporcionaba la religión para los ámbitos relacionados con la sobrevivencia se usaban también para configurar las dimensiones de la realidad abiertas por el habla que no tienen función de utilidad directa.

El programa colectivo, la religión, se construyó a partir de un paradigma surgido de la forma de sobrevivir colectiva. En las sociedades preindustriales como la cazadora/recolectora, la agrícola y la ganadera, la relación con el medio era axiológica, es decir estimulativa, sensitiva, cálida, y de esa relación cargada de valor surgía el paradigma patrón de interpretación, valoración y organización.

Con ese mismo paradigma o patrón con función de programación de mentes y sentires de los individuos que se transmitía en la religión, se concebía, se representaba y vivía la noticia de gratuidad que se presenta a los humanos en la realidad. La religión configuraba también, y de manera subsidiaria, esa otra dimensión de la realidad desligada de la utilitariedad. Corbí afirma que

La religión era una sola estructura con dos funciones inseparables. En la religión se daba una unidad perfecta: sacralizaba el modo de vida y aseguraba, de esa manera, su estabilidad y su intocabilidad, lo cual era un gran servicio para las sociedades que debían vivir de la misma forma durante milenios. Las religiones fueron un gran invento, un genial invento que se construyó inconscientemente, en la mayoría de los casos, a lo largo de milenios, que se corrigió y verificó a lo largo del tiempo. (CORBÍ, 2013, p. 230).

Desde esta perspectiva de la religión, podemos afirmar que el budismo en su inicio y en diferentes etapas de su existencia no ha cumplido con el rol que hemos definido para ella. En tiempos del iniciador del budismo, el Buddha Siddhartha Gautama (s.V a.e.a.), la religión establecida en India era la precursora del hinduismo actual². Ella era la encargada de cumplir con las funciones propias de una religión, pudiendo entonces quedar la propuesta budista liberada de ellas. Aunque a lo largo de la historia del budismo en algunos países jugó, y aún juega, un papel religioso, como es hoy el caso de Bhutan, Tailandia o Camboya.

Liberado de la función religiosa, el budismo pudo, sin tener que hacer concesiones a funciones programadoras propias de una religión, abordar de manera directa el dato gratuito que se presenta en la realidad que nos envuelve, aunque, como no podía ser de otra manera, se vio afectado por los moldes culturales de la India del siglo V a.e.a y de las épocas en que se escribieron sus textos canónicos.

² Con este nombre los ingleses bautizaron la religiosidad de India que lejos de ser unitaria subsume diversas 'escuelas' cuyo nexo principal se encuentra en que todas reconocen como sagrado un conjunto de textos llamado 'Los Vedas'.

1 Indagando en la propuesta espiritual no-religiosa budista

Hay multitud de aproximaciones a la espiritualidad budista, nosotros nos proponemos humildemente estudiarla como una propuesta no religiosa³.

Para ello nos centraremos en el núcleo reconocido canónicamente como el fundamento de la propuesta espiritual expuesta por Siddhartha Gautama y también rastreamos su versión en el budismo chino y japonés como dos exponentes de las adaptaciones a otras culturas más importantes sufridas por el budismo.

1.1 La propuesta de Siddhartha Gautama

Tradicionalmente se presenta como el núcleo de sus enseñanzas con estos enunciados: a) la formulación de las Cuatro Nobles Verdades; b) de las tres características de todo lo existente; c) la doctrina de la inexistencia de un yo; y d) la de la génesis condicionada. Veamos.

En la formulación de las cuatro nobles verdades⁴, Buddha plantea que nuestra aproximación a la realidad está espontáneamente mediatizada por el deseo y que ello causa sufrimiento, insatisfacción (*dukkha*). La irremediable insatisfacción que nos genera la realidad respecto a lo que le demandamos es debida a la misma manera de ser de la realidad, a sus mismos rasgos: todo lo existente tiene el carácter de ‘impermanencia’, es decir, nada se mantiene en el tiempo; todo es ‘inconsistente’, es decir que nada tiene entidad en sí mismo y por sí mismo sino que todo lo que existe tiene su razón de ser condicionada a ciertas

³ Se pueden encontrar diversos estudios realizados desde esta perspectiva, como por ejemplo el de Glasenapp (1974), el de Batchelor (1997).

⁴ Las cuatro nobles verdades para Walpola Rahula se pueden concentrar como 1. *dukkha* ; 2. *samudaya*, el surgimiento u origen de *dukkha*; 3. *nirodha*, la cesación de *dukkha*; 4. y *magga*, el camino que conduce a la cesación de *dukkha*. Siendo *dukkha* un término en pali con diversos significados, se traduce como ‘sufrimiento’, ‘imperfección’, ‘impermanencia’, ‘vacuidad’, ‘insubstancialidad’, ‘conflicto’. (RAHULA, 2014).

causas. Siendo ello así, estos dos rasgos de la realidad le confieren otro: el de ser 'insatisfactoria' (HUMPHREYS, 1977, p. 62-64).

De todo lo dicho se desprende que tomar al deseo como guía es el error matriz de toda insatisfacción puesto que la misma manera de ser de la realidad la incapacita para resolver el deseo de manera estable.

Esos mismos rasgos se encuentran en la naturaleza de la persona: tampoco nada en ella se libra de esas tres características de lo existente. En ella todo es inconsistente, impermanente y por tanto causa de insatisfacción. Así que hay que concluir que en los humanos no hay nada trascendente, nada con entidad propia que se pueda considerar como su esencia, como lo que los configura. En nosotros no hay nada permanente, todo es condicionado y en perpetuo movimiento⁵.

Desde esa mirada propuesta por Buddha que deconstruye todo lo que damos como realidad consistente, ganamos lucidez en nuestra aproximación a ella. Nos abre a otra mirada ya no configurada por el deseo y la necesidad, apunta a una aproximación a la realidad ya no como puro depredador sino como testigo. Solo desde esta nueva posición nuestra comprensión se libera, se sutaliza, deja de estar pivotando en la propia necesidad y tiene acceso a las dimensiones de pura gratuidad. Desde esta posición la relación con los otros vivientes, con todo, se plantea desde la más radical gratuidad.

La propuesta de Siddharta apunta a la posibilidad de libertad respecto a la ilusión que todos sufrimos: nos identificamos con la necesidad y el deseo. Si nos apartamos de la egocentración aparece la lucidez para comprender lo que es la realidad más allá de lo que nosotros le hacemos decir, que siempre está en relación directa con la necesidad y el deseo. La tradición pone en boca de Buddha estas palabras en el momento de su 'despertar', 'iluminación' o 'nirvana': "¡Tú que construyes la casa!, te he descubierto, no me harás una nueva casa, todas tus vigas han sido rotas y el techo destruido; mi mente se ha despojado de todo aquello que

⁵ Véase el discurso de Buda sobre la inexistencia de un yo, el Anattalakkhana sutta en : NIKAYA, 2014; THERAVADA, 2008.

produce la existencia y ha alcanzado la destrucción de los deseos” (DHAMMAPADA, 1967, XI, 154).

Cuando se escucha por primera vez la propuesta budista orientada a desligarse del deseo, irremediamente uno se pregunta si ello no conducirá a la autoaniquilación. Esta duda precisamente surge del mismo enclaustramiento al que nos somete la necesidad: no podemos imaginar, ni incluso plantearnos, la posibilidad de vivir desligados del mundo construido desde la egocentración. Es por ello que a su propuesta se le llama de liberación pues a lo que quiere conducir es a la liberación de la interpretación y valoración que hacemos de toda realidad pivotando sobre el ego, que el budismo entiende como vacío de realidad. Dice Menzan Zuiho⁶ (1990, p. 26): “Percibir la luminosidad de los colores, de las formas, de los sonidos, etc, sin añadir discriminación alguna, eso constituye la sabiduría de Buddha”.

A este ofrecimiento budista también se le llama camino al despertar, despertar de la ilusión a la que nos vemos sometidos: somos nuestro ego y la realidad es como él la construye. Bodhidharma, el padre del budismo chino, afirma que “La esencia del camino es el desapego. [...] El desapego es despertar porque niega las apariencias” y añade “convertirse en Buddha es ser capaz de ver la propia esencia” (BODHIDHARMA, 1995, p. 65). Lo que aparece cuando se realiza el despertar es la comprensión de que lo que vemos y damos por real no es lo que hay, sino que está vacío de todo de lo que dábamos por real. En el desarrollo del planteamiento budista uno despierta a que lo verdaderamente real no es la dimensión de la realidad relativa a nuestra necesidad sino la dimensión ab-soluta, la DA.

Iluminación es otro nombre que se le da a la realización de la propuesta de Buddha, que apunta al acceso a una visión clara y directa de la realidad ya no sometida a los condicionamientos del ego. Como dice Menzan (1990, p. 29):

⁶ Menzan Zuiho (1682-1769) monje japonés renovador de la rama Soto Zen de la escuela Mahayana.

Cuando nuestra mente está llena de maldad quedamos enredados en las malas intenciones y como resultado de ello somos arrastrados hacia los tres reinos nefastos en los que el sufrimiento nos impide despertarnos a la luz que se encuentra más allá del mal. Cuando alcanzamos el estado de no-pensamiento solemos quedarnos estancados en él creyendo que ésa es la mente original. De esta manera nos convertimos en hinayanistas o en no-budistas y nunca alcanzamos la Budeidad. Por lo tanto tampoco podemos percibir así la luz que se encuentra más allá del no-pensamiento. Cuando el Ser emite su luz original trascendemos la dicotomía bien/mal, pensamiento/no pensamiento.

Con el despertar se obtiene una visión enteramente nueva de las cosas. Esta visión capta la realidad antes de que hubiera sido rota en dualidades tales como espíritu y materia, sujeto y objeto, yo y el otro. El despertar es la abolición del sujeto como separado del objeto de la experiencia, es la abolición de toda dualidad. En el nirvana las cosas son contempladas y al mismo tiempo comprendidas a partir del origen, a partir del ser que se manifiesta en ellas. En el sujeto situado en esta perspectiva ser, ver y actuar son una misma cosa.

El despertar es lucidez sobre la realidad, como afirma Huang Po (1976, p. 43):

Todos los buddhas y todos los seres sintientes no son otra cosa que la Mente Única, fuera de la cual nada existe. Esta Mente no tiene principio, es no nata e indestructible. [...] No pertenece a la categoría de cosas existentes o no existentes ni puede considerarse en términos de nuevo o de viejo. [...] Es como el ilimitado vacío que no puede sondearse ni medirse. Solo la Mente Única es el Buddha y no hay otra distinción entre el Buddha y los seres sintientes, sino no es que los seres sencientes están apegados a la forma y así buscan exteriormente la cualidad de Buddha. (HUANG PO, 1976, p. 43).

Para acceder a ese conocimiento Huang Po nos dice que no hay método posible solo hay que eliminar las ofuscaciones que impiden ver lo que somos:

En cuanto a la práctica de los paramitas⁷ e inmenso número de prácticas semejantes, o el logro de méritos tan numerosos como las arenas del Ganges, pues que eres fundamentalmente completo en todos aspectos, no debieras tratar de suplir tal perfección con prácticas tan insensatas. Cuando se presente la ocasión para ello ponlas en práctica y cuando la ocasión haya pasado, permanece sereno. Si no estás completamente convencido de que la Mente es el Buddha y si sientes apego a las formas,

⁷ Caridad, moralidad, paciencia en la aflicción, fervorosa aplicación, correcto control de la mente y la aplicación de la más alta sabiduría.

prácticas y meritorios logros, tu modo de pensar es falso y completamente incompatible con el sendero. La Mente es el Buddha no hay otro Buddha alguno ni ninguna otra mente. Es luciente y sin mácula como el vacío y no tiene forma ni apariencia alguna. [...] Practicar las seis paramitas y otra infinidad de prácticas semejantes con el objeto de convertirse en un Buddha por ese medio, es avanzar por etapas; pero el imperecedero Buddha no es un Buddha de etapas. Despertad a la Mente Única y no hay nada que alcanzar. (HUANG PO, 1976, p. 45).

Aunque aparentemente pueda parecer una propuesta difícil, Dogen, el introductor de la escuela Soto en Japón en el s.XIII, apunta una única razón como impedimento: “La razón por la cual aquéllos que estudian y practican el Dharma⁸ no consiguen alcanzar el Despertar es que siguen apegados a sus propios puntos de vista personales.” (KOUN, 1988, p. 100).

1.2 La propuesta budista en las palabras de sus sabios

Quizá la mejor manera de presentar la no religiosidad de la propuesta budista sea remitirnos a las palabras de sus sabios. Presentamos dos citas de dos maestros budistas de escuelas diferentes que a nuestro entender definen certeramente la invitación del budismo. Se trata de unos sermones de los maestros chinos Wu-tsu (siglo X e.a.) renovador de la escuela Soto y Linji Yixuan (siglo IX e.a.) iniciador de la escuela Rinzai.

El sermón de Wu-tsu o Goso dice así:

Si la gente me pregunta a qué se parece el Zen le diría que es como aprender el arte de robar. El hijo de un ladrón vio envejecer a su padre y pensó: Si es incapaz de llevar adelante su profesión, ¿quién ganará el pan en esta familia, salvo yo mismo? Debo aprender el oficio. Comunicó la idea a su padre, quien la aprobó. Una noche el padre llevó al hijo a una casa grande, forzó la cerca, entró a la casa, y abriendo un gran baúl le dijo al hijo que fuese a sacar vestidos. Tan pronto el hijo se introdujo en el baúl, hizo caer la tapa y aseguró la cerradura. Entonces el padre salió al patio, y golpeando fuertemente la puerta despertó a toda la familia, al tiempo que silenciosamente se deslizó por el agujero que anteriormente practicara en la cerca. Los moradores se excitaron, encendieron velas pero descubrieron que los ladrones se habían ido. El hijo, que todo el tiempo permaneciera

⁸ Aquí se está haciendo referencia a la enseñanza budista zen.

seguramente confinado en el baúl, pensó en su cruel padre. Estaba grandemente mortificado cuando surgió en él una buena idea. Hizo un ruido que sonó parecido al chillido de una rata. La familia dijo a la sirvienta que tomase una vela y examinase el baúl. Al ser abierta la cerradura de la tapa, salió el prisionero, apagó la luz de un soplo, hizo a un lado a la sirvienta y huyó. Los moradores corrieron tras él. Al advertir un pozo junto al camino, tomó una gran piedra y la tiró al agua. Todos los perseguidores se congregaron alrededor del pozo tratando de hallar al ladrón ahogándose en el oscuro agujero. Mientras tanto, él estaba de vuelta y seguro en casa de su padre, imputándole el haberse podido escapar por poco. El padre le dijo: No te ofendas, hijo mío. Dime solamente cómo te escapaste. Cuando el hijo le narró todas sus aventuras el padre observó: ¡Ya lo lograste, aprendiste el arte! (SUZUKI, 1975, p. 342).

El sermón del maestro chino Linji Yixuan (Rinzai en japonés) dice lo siguiente:

Oh! vosotros seguidores de la Verdad: si deseáis obtener una comprensión ortodoxa (del zen), no seáis engañados por los demás. Si encontráis cualquier obstáculo, interna o externamente, derribadlo lejos. Si encontráis al Buddha, matadlo; si encontráis al Patriarca, matadlo; si encontráis al Arhat o al padre o pariente, matadlos a todos sin vacilación: pues éste es el único medio de liberación. No os enredéis con objeto alguno; estad por encima; pasad y sed libres. Como veo a los denominados seguidores de la Verdad en todo el país, no hay ninguno que venga a mí libre e independiente de los objetos. Al tratarlos, los derribo, vengan de donde vinieren. Si confían en la fuerza de sus armas, les quito la vida; si confían en su elocuencia, los hago callar; si confían en la agudeza de sus ojos, los cegaré. Hasta ahora no hay nadie que se haya presentado ante mí totalmente sólo, totalmente libre, totalmente único. Todos están invariablemente atrapados por las vanas tretas de los viejos maestros. En realidad, nada tengo para daros; todo cuanto puedo hacer es curaros de las enfermedades y libraros de la esclavitud. (SUZUKI, 1975, p. 380).

Conclusión

Para las sociedades que se encuentran afectadas por el tránsito que supone pasar de una sociedad agrícola a una industrial, uno de cuyos efectos es debilitar las convicciones religiosas hasta perderlas; y para sociedades que están próximas o han entrado ya en las sociedades llamadas de conocimiento, innovación y cambio continuo cuyo efecto es impedir las creencias, porque son fijadoras (y los individuos de estas sociedades están forzados a promover el cambio en todos los ámbitos), lo que arrastra como consecuencia la imposibilidad de tener religión; vemos que el mensaje budista es muy apropiado para ellas. El budismo muestra un camino de acceso a la dimensión ab-soluta sin tener que creer en dioses ni someterse a doctrinas, lo hace

empujando a indagar que lo que tomamos por realidad es inconsistente, y que esa misma inconsistencia pone de manifiesto la dimensión absoluta, la que no está en función de las interpretaciones realizadas desde la necesidad, aquella de la que no se puede decir nada. Podemos ver que el planteamiento budista encaja muy bien en una antropología fundamentada en el habla, no sostenida ya sobre creencias ni supuestos, una antropología que no es de cuerpo y espíritu. Bodhidharma, considerado el introductor del budismo en China, afirma que solo aquel que se hace capaz de ver la propia esencia vacía se convierte en un Buddha (1995, p. 59).

REFERÊNCIAS

AITCHINSON, J. **El mamífero articulado**. Una introducción a la psicolingüística. Madrid: Alianza Editorial, 1992.

ARSUAGA, J.L.; MARTÍNEZ, I. **La especie elegida**. Millones de años atrás. Edición n. 55. Octubre 2002. Disponible en: <<http://www.elarcadigital.com.ar/modules/revistadigital/pdf.php?id=1011>>. Visitado en: 23 abr. 2014.

BATCHELOR, S. **Buddhism without beliefs**. A contemporary guide to awakening. New York: Riverhead books, 1997. Version española disponible en: <http://www.worcel.com/archivos/6/Budismo_sin_creencias.rtf>. Visitado en: 23 abr. 2014.

BODHIDHARMA. **Enseñanzas zen**: el texto fundamental del introductor del budismo en China. Barcelona: Editorial Kairós, 1995.

CALLE, R A. **Las verdaderas enseñanzas y parábolas de Buda**. Valencia: Tetragrama, 1995.

CORBÍ, M. **Hacia una espiritualidad laica, sin creencias, dioses ni creencias**. Barcelona: Herder, 2007.

CORBÍ, M. La sabiduría de nuestros antepasados para sociedades en tránsito. **Principios de Epistemología Axiológica 2**. Madrid: Bubok Publishing S.L, 2013. Disponible en: <http://www.bubok.es/libros/228691/La-sabiduria-de-nuestros-antepasados-para-sociedades-en-transito-Principios-de-Epistemologia-Axiologica-2> . Visitado en: 23 abr. 2014.

DHAMMAPADA. Madrid: Edaf, 1994.

DHAMMAPADA: La Esencia de la Sabiduría Budista. Traduc. Carmen Dragonetti, Buenos Aires: Ed Sudamericana, 1967.

GLASENAPP, H. von. **El budismo una religión sin Dios**. Barcelona: Barral editores, 1974.

HUANG PO. **Enseñanzas Zen de Huang-Po**. México : Editorial Diana, 1976.

HUMPHREYS, CH. **La sabiduría del budismo**. Buenos Aires: Kier., 1977.

KOUN, E. **Enseñanzas zen de Eihei Dogen (s. XIII) Shobogenzo Zuimonki**. Madrid: Miraguano, 1988.

LINSSEN, R. **Bouddhisme, taoisme et zen**. Le Courrier du Livre: Paris, 1972.

LÓPEZ-GAY, J. **La mística del budismo**. Madrid: B.A.C., 1974.

MENZAN, Zuiho; DÔGEN, Eihei. **La Clara Luz del Ser, Puntos Esenciales en la Práctica de la Vía**. Madrid: Ed. Miraguano 1990.

NIKAYA, Dîgha. **Diálogos mayores de Buda**. Buenos Aires: Monte Ávila, 1978.

NIKAYA, Samyutta. **Anattalakkhana Sutta - Discurso sobre la falta del "yo"**. Disponible en: <<http://www.vipassanadhura.com/spanishanattalakkhanasutta.html>>. Visitado en: 23 abr. 2014.

RAHULA, Walpola. **Aspectos fundamentales del budismo**. Disponible en: <<http://www.budismo.net/t1.php>>. Visitado en: 23 de abr. 2014.

RAHULA, Walpola. **Lo que el Buddha enseñó**. Buenos Aires: Kier, 1978.

SILBURN, L. **Le Bouddhisme**. París: Fayard, 1977.

SUZUKI, D.T. **Ensayos sobre budismo zen**. Primera serie. Buenos Aires: Kier, 1975.

THERAVADA, Bosque. **SN 22,59 {13S3.1.2.1.7,59} Anattalakkhana Sutta** - Las características del no-ser. 2008. Disponible en: <http://www.bosquetheravada.org/index.php?option=com_k2&view=item&id=673:sn-2259-anattalakkhana-sutta-discurso-sobre-la-falta-del-yo>. Visitado en: 23 abr. 2014.

THOMAS, E.J. **El camino al Nirvana**. Madrid: Edaf, 1997.

UDANA, las palabras de Buda. Barcelona: Barral, 1971.

WIJAYARATNA, M. **Le moine Bouddhiste selon les textes du Theravâda**. Paris: Fayard, 1997.