

LA NO-VIOLENCIA EN LA TRADICIÓN INDIA¹

MIGUEL ÁNGEL POLO SANTILLÁN



Resumen

La concepción india de la no-violencia (*ahimsâ*) tiene una larga historia, que surge como una forma de contrarrestar las condiciones violentas personales y sociales. Al respecto, las teorizaciones más importantes han sido las ofrecidas por el jainismo, el budismo y el yoga. Su más alto significado radica en que se ha convertido en un medio necesario para el logro de una finalidad superior.

Palabras clave: No-violencia, *ahimsâ*, jainismo, budismo, yoga, virtud.

Abstract

The India conception of the no-violence (*ahimsâ*) has a long history, that arises as a form to resist the personal and social violent conditions. On the matter, the most important theoretical developments have been the offered ones by the jainism, the buddhism and the yoga. Their more high meaning is that no-violence has become necessary for the profit of a superior purpose.

Key words: No-violence, *ahimsâ*, jainism, buddhism, yoga, virtue.

Introducción

Desde la segunda mitad del siglo XX, el término *ahimsâ* (no-violencia) pasó a ser conocido por los occidentales debido al uso político y transformador que le dio Gandhi para liberar a la India del imperio británico. Pero, el concepto no empezaba con él, sino que tenía una larga historia en la cultura india, no sólo ligado a las transformaciones sociales, sino también a la transformación de la persona. La virtud de la *ahimsâ* no ha sido entre los hindúes un ideal romántico que un hombre espiritual debía seguir, sino que formaba parte de toda una concepción de la vida buena que las diferentes tradiciones indias

lograron crear. Más aún, el reconocimiento de la importancia de la no-violencia, en todas las tradiciones que la tematizaron, siempre ha incluido una reflexión de los orígenes y las consecuencias de la violencia. Y esto debido a que en los tiempos védicos era frecuente el sacrificio ritual de animales, como el sacrificio del caballo (*aevamedha*), hasta sacrificios humanos (*purusamedha*). Así, el surgimiento de *ahimsâ* puede ser visto como una protesta contra esos sacrificios de sangre. Y sus logros fueron transformar, en parte, esos sacrificios en simbólicos, hasta en la influencia del modo de alimentación, es decir, el surgimiento del vegetarianismo.

El objetivo de este artículo es investigar el tema de la no-violencia (*ahimsâ*) en tres tradiciones indias: el jainismo, el budismo (en la que incluiremos las inscripciones del emperador *Aśoka*) y el yoga. Luego veremos la continuación de este tema en dos pensadores indios contemporáneos, *Gandhi* y *Krishnamurti*. Concluiremos señalando los aportes más significativos de la visión india de la no-violencia.

El término *ahimsâ*

La sociedad india, desde los tiempos antiguos, tenía –y sigue teniendo– problemas de violencia, los que se manifestaban de muchas formas. Sin embargo, como una respuesta a ello, surgió la propuesta de la virtud de la no-violencia. El término *ahimsâ* significa «no herir, no dañar», en términos generales, «no violencia». Es una de las virtudes más importantes de muchos cultos hindúes. Según Margaret y James Stutley (1986: 7), puede haberse originado como una protesta contra el sacrificio de sangre y la pena capital, además de la oposición de los budistas y jainas a la guerra. Y es que la expansión de los indioarios llevaba a realizar acciones cruentas en su ambición de nuevos territorios. El *Atharva Veda* sostiene que los prisioneros debían ser confinados y luego muertos².

Esto cambia en la época de las *Upanishads*, donde una nueva conciencia moral surge y con ella el concepto de *ahimsâ*. En el *Chandogya Upanishad* aparece por primera vez el término, asociado con otras virtudes. Podemos leer ahí: «El ascetismo, la limosna, la rectitud, la no-violencia, la veracidad –he ahí los regalos para los sacerdotes».³

Como se aprecia, desde su aparición la no-violencia está relacionada con otras virtudes, pues su práctica requiere el soporte de las demás. De hecho, no es un simple acto negativo de reprimir las tendencias agresivas del hombre.

Sin embargo, como sostienen los Stutley, si bien el crédito por el origen de la doctrina de la no-violencia la tienen los *Upanishads*, su expansión y aplicación práctica fueron realizadas por los jainas, los budistas y el emperador Asoka. Son de ellos de los que vamos a tratar. Pero la historia del término no se circunscribe a ellos, aparece en los mitos como la esposa de Dharma; además, hay varias referencias en las leyes de Manú⁴.

La no-violencia en el jainismo

Mahāvīra, de familia aristocrática, renunció al mundo en el siglo VI a. C., predicó una doctrina de liberación de los renacimientos mediante la separación de los lazos de la materia. En tanto lo logra uno se convierte en un *jina*, un vencedor, un conquistador del mundo, liberado de los impedimentos psicocósmicos. De ahí el nombre de la religión de los jainas o jainismo. Su doctrina logró una significativa influencia, lo que permitió formar una comunidad de monjes, monjas y una hermandad de laicos que permanecen hasta nuestro tiempo.

El jainismo surgió como una respuesta al predominio de la religión de los brahmanes, por lo que no reconocen los *Vedas* ni la tradición brahmánica. Crean sus propias enseñanzas y textos sagrados. La doctrina jaina que conduce a la liberación tiene tres partes: Conocimiento Puro (*Samyak Jnan*), Doctrina Pura (*Samyak Darshan*) y Conducta Pura (*Samyak Charitra*), cada aspecto con sus propios elementos y con sus relaciones entre ellos.

Uno de los principales preceptos del jainismo es la *ahimsá*. Decía Albert Schweitzer, refiriéndose al *ahimsá* jaina, que es uno de los más grandes eventos en la historia espiritual de la humanidad. En el *Acaranga Sutra*, uno de los textos canónicos del jainismo, podemos leer: «Todos las cosas que respiran, todas las cosas que existen, todas las cosas vivas, todos los seres cualquiera que sean, no deberían ser matados o tratados con violencia o insultados o torturados o ahuyentados. Esta

es la ley pura, eterna e inmutable»⁵. La no-violencia jaina está sostenida por la creencia en la pluralidad e igualdad de todas las criaturas vivas. Ya que nadie quiere ser herido o morir, la regla general es que nadie debería ser herido o asesinado.

Pero el *ahimsá* no se refiere sólo al nivel físico, sino también al mental y al de las palabras. Es decir, no-violencia con el cuerpo, la mente y las palabras. Gran importancia le da Mahavira a ellos: «Aun sin que alguien asesine realmente, una persona es violenta, como el carnicero, si tiene malos pensamientos. Similarmente, teniendo pensamientos puros una persona es no-violenta, como un doctor, aun si él ha sido realmente un instrumento en el acto físico de matar. Así, por la virtud de los pensamientos y sentimientos puros o malos una persona es violenta o no-violenta, sea o no que él está realmente involucrado en el acto de matar. De hecho, en su definición absoluta, la violencia es la presencia de actitudes, sentimientos y pensamientos malos. No necesariamente depende del acto de matar. Cualquier participación en el acto de matar, por parte de una persona cuyas actitudes, pensamientos y sentimientos son puros, no la ubica forzosamente bajo la categoría de violencia» (Bothara 1987: 7). Así, no podrá llamarse acto violento si el médico corta el cuerpo de alguien para sanarlo de un mal o si su paciente se muere en la operación, en tanto en cuanto sus intenciones habían sido buenas y correctas. Pero si guiaron sus acciones una intención mala, entonces es violencia. Se trata, pues, de hacer que las actitudes, los pensamientos y los sentimientos sean no-violentos, y no de un simple acto o ritual externo y superficial.

La extensión del *ahimsá* se refiere tanto a que uno no debería matar como tampoco aprobar cualquier muerte. En el contexto jaina, la violencia está conectada a *parigraha* o posesión, lo cual nos indica que la principal causa de la violencia es la posesión y sus pasiones relacionadas con ella, como la codicia. Sin embargo, el *ahimsá* jaina no sólo tiene un aspecto negativo, sino que también tiene un aspecto positivo, es el respeto por la vida, la compasión y el servicio. La misma no-violencia es compasión. Así, la perspectiva jaina sugiere que la solución de la violencia pasa tanto por el mandato de la no-violencia como de la transformación personal del individuo. Después de todo,

con la no-violencia no sólo se busca no dañar a otro, sino también no dañarse a sí mismo. Y es que la meta de la práctica de la no-violencia es la liberación. Esto es un proceso de purificación de las pasiones: el odio, la ilusión y la codicia, que se manifiestan a través de la acción, el pensamiento y el habla.

En un texto jaina se recomiendan cinco actitudes que ayudan en la práctica del *ahimsá*:

- ⊖ *Irya-Samiti*: La actitud de movimiento físico cuidadoso, para evitar dañar a otros como a sí mismo. Esto requiere la práctica de la observación, del estado de conciencia de las actividades como caminar, detenerse, sentarse, dormir, comer y hablar.
- ⊖ *Mano-Gupti*: La actitud de desviar los pensamientos desde lo impuro hacia lo puro. El jainismo considera de suma importancia los pensamientos porque ellos son el punto de inicio de las acciones, una acción sin falta presupone un pensamiento sin falta. Los pensamientos deberían ser constructivos y agradables, y no destructivos y desagradables.
- ⊖ *Eshna-Samiti*: La actitud de tener cuidado de no herir ni a otros ni a uno mismo mientras explora, adquiere o usa algo. El jainismo no niega nuestro acercamiento al mundo, pero lo cualifica aconsejándonos tener cuidado en nuestro contacto con la realidad, evitando transgredir a los otros.
- ⊖ *Aadan-Nikshap-Samiti*: La actitud de ser cuidadoso antes de adquirir o dar una cosa, curándolo o examinándolo propiamente, para que no haya daño a uno mismo o a los demás.
- ⊖ *Alokitapana-Bhojan*: La actitud de examinar los comestibles antes de aceptar y consumir. Esto comprende lo que es el alimento y sus funciones, para el mejor mantenimiento del cuerpo y la salud.⁶

La no-violencia en el budismo

El desarrollo del budismo ha manifestado muchas variantes, por lo que hemos de remitirnos especialmente al budismo primitivo, tal como está registrado por el Canon Pali que, después de todo, es la matriz de las enseñanzas budistas posteriores. Además, presentaremos la trascendencia social que alcanzó la no-violencia budista a través del Emperador Aśoka.

a) *La no-violencia en el budismo primitivo.* - La enseñanza de Gotama el Buda (s. VI a. C.) puede ser dividida en tres partes, según la misma tradición budista: en Sabiduría (*pañña*), Moralidad (*sīla*) y Concentración (*sanñhī*). La actitud de no-violencia (*ahimsā*) atraviesa las tres partes de la enseñanza. Veamos la relación de la no-violencia con estas tres partes.

En primer lugar, se trata de comprender el sentido de la no-violencia. La principal razón de ella radica en que la marca más sobresaliente de la existencia es *dukkha*, es decir, sufrimiento, insatisfacción. Si los seres están marcados por esta condición, entonces una comprensión sabia hace que evitemos hacer daño a cualquier ser. Por ello que es que el «pensamiento de no dañar o no crueldad» (*avihimsā-vitakka*) es uno de los tres componentes del Recta Intención (*sammā-sankappa*), que es el segundo factor del Óctuple Noble Sendero⁸. Los otros componentes de la Recta Intención son la intención de renuncia y la intención de buena voluntad. A cada uno de ellos se contraponen la intención de deseo, la intención de mala voluntad y la intención de violencia o daño (Bhikkhu Bodhi 1984: 29). De ese modo, no se trata sólo de no hacer daño, sino de dirigir las intenciones hacia la no-violencia, no-daño a ningún ser vivo. Y es que la dirección que toman nuestras acciones depende de nuestras intenciones. Así, esto pasa por la comprensión de que los pensamientos o intenciones negativas dañan a uno mismo y a los demás, obstruyen la sabiduría y alejan del *nibbāna*.

En segundo lugar, la no-violencia es una actitud moral. Sin la recta intención de no hacer daño, el precepto de no tomar la vida de ningún ser vivo sería puramente coercitivo⁹. Los cinco preceptos para los laicos budistas son: 1) abstenerse de tomar la vida de cualquier ser vivo, 2) de robar, 3) de la mala conducta sexual, 4) de mentir, 5) del uso de intoxicantes. Dado que el budismo atribuye mucha importancia a la mente y sus contenidos, la realización de los preceptos debe empezar desde la mente misma, para que luego pueda convertirse en actitud, en conducta. Y es que lo que uno piense o crea inclina la mente y la acción hacia una dirección. Por eso, el budismo enseña el cuidado de nuestras intenciones.

De ese modo, la no-violencia forma parte de las cualidades morales que debe tener un practicante budista. Esto se deja notar en el siguiente texto: «Los discípulos de Gotama están siempre despiertos, bien

despiertos; su mente se complace, día y noche, en el ahimsâ" Dragonetti 1964: 221¹⁰. Así, si una persona hace daño a otro ser vivo, entonces no puede ser considerada una persona noble moralmente.

A esto podemos añadir la siguiente historia. Un día, el Buda Gotama, luego de ver a unos muchachos matando a palos a una serpiente, dijo las siguientes palabras:

«Todos los seres desean su propia felicidad.
 Aquel que buscando su propia felicidad
 les hace daño con violencia,
 aquél no alcanza la felicidad después de la muerte.
 Todos los seres desean su propia felicidad.
 Aquel que buscando su propia felicidad
 no les hace daño con violencia,
 aquel alcanza la felicidad después de la muerte». (Dragonetti 1971: 67)

Es interesante el punto de inicio de esta reflexión: todos los seres desean ser felices. La violencia significa frustrar esa felicidad, tanto para uno como para el otro, víctima de mi violencia. Comprendiendo ese designio de todo ser y de mi propio ser, ¿por qué he de dañar la vida de los demás? Por esa razón, Bhikkhu Bodhi sostiene que la compasión surge al entrar en la subjetividad de los otros, al compartir su subjetividad de un modo total y profundo. «Brotó al considerar que todos los seres, como nosotros mismos, desean estar libres del sufrimiento, aún a pesar de que sus deseos continúen acosados por el dolor, el temor, el sufrimiento, y otras formas de *dukkha*». (Bhikkhu Bodhi 1984: 42)

Por lo anterior, la superación de la violencia supone, en el budismo, el trabajo de una recta comprensión que llaman sabiduría, así como de una mirada sensible por los demás, lo que llaman compasión (*karunâ*). Después de todo, la otra cara de la no-violencia es la compasión.

La compasión budista no es sentimentalismo, implica comprensión y contemplación de la misma violencia y de la naturaleza de la vida humana. Así, encontramos en el *Dhammapada* expresiones como las siguientes: Todos temen la violencia, todos se asustan de la muerte, todos aman la vida, por lo tanto no mates ni hagas matar¹¹. Esto es reforzado por la creencia en el *karma*, la ley de retribución de los actos: si uno causa violencia, ese acto tendrá consecuencias negativas, tanto en este mundo como en el otro.

b) *El efecto social de la no-violencia.* Como sostiene Coomaraswamy, la ética del budismo primitivo era individual, no confiaba en la regulación externa; sin embargo, desde los tiempos antiguos tuvo influencia entre la aristocracia india. Con el poder temporal, los reyes podían propagar la Doctrina, protegían a los monjes y aplicaban la ética budista para el orden social (Coomaraswamy 1989: 126). De ese modo, una doctrina que en principio era no-social, terminó influenciando en el orden social.

Sin duda, esa influencia llegó a su más alta expresión con el reinado de *Aśoka* Maurya, quien gobernó entre 273-232 a. C. En su deseo de unificar a la India, buscó conquistar el reino de Kalinga, ocasionando una tragedia, murieron más de cien mil personas y ciento cincuenta mil fueron capturados y exiliados¹². Es probable que el rey se sintiese conmovido por el espectáculo de las muertes y haya renunciado a la violencia adhiriéndose al budismo. Convertido al budismo, hizo grabar en piedras sus edictos que relatan su transformación así como la difusión de las doctrinas budistas, especialmente sus enseñanzas éticas. Como déspota paternal trabajó por el mejoramiento moral de su imperio. Como sostienen Tola y Dragonetti: «Una y otra vez menciona en sus proclamas, en su afán de inculcárselas a sus súbditos, las virtudes que Buda exaltó en sus prédicas y diálogos: la no-violencia, la piedad y la compasión frente a todos los seres, el trato suave de esclavos y servidores, el abstenerse de hacer sufrir a los animales; el respeto al padre, a la madre, a las personas mayores de edad; la generosidad y la liberalidad con amigos, familiares y personas dedicadas a la vida religiosa; la lealtad para con los amigos; la moderación en la posesión de bienes y en los gastos, etc.» (Tola y Dragonetti 1983: 204)¹³ Leamos uno de sus edictos:

«Transcurridos diez años, el rey Piodasses (*Aśoka*) mostró a los hombres la piedad, y a partir de entonces ha hecho ha hecho a los hombres más piadosos, y todo prospera en toda la tierra, y el rey se abstiene de los seres vivos y (también) los otros hombres, y todos los cazadores y pescadores del rey han dejado de cazar, y aquellos que no tenían autocontrol han desistido según sus fuerzas de la falta de autocontrol, y (se han vuelto) obedientes para con su padre y madre y personas mayores

contrariamente a antes, y en lo sucesivo actuando así vivirán en todo de manera más provechosa y mejor». (Tola y Dragonetti 1983: 211)

Así, encontramos en los edictos de Asoka un llamado a respetar normas morales (respetar a los padres, no engañar a los amigos, un mejor trato a los esclavos, etc.), a la tolerancia, a la buena voluntad, al autocontrol, a no matar a otros seres humanos ni a animales, etc. La reforma social y moral de Asoka fue significativa, hasta creó hospitales para humanos y para animales. (Stutley 1986: 187). Todo esto permitió un clima de paz durante su reinado que no lo podía traer ni la ley ni el ejército.

La no-violencia en el yoga

El yoga es tan antiguo en Oriente que hay indicios de su práctica antes de la llegada de los indoeuropeos. Eso ha permitido que tome muchas direcciones o ramificaciones. Quizá una de las más importantes es el Raja yoga, creada por Patañjali (s. II a.C.), con su obra *Yoga sutra*.

Ahimsâ, la renuncia a hacer daño de pensamiento, palabra o acción, también resulta un paso indispensable en la práctica del yoga. Así, dentro del *Yoga sutra*, *ahimsâ* aparece como una de las cinco virtudes dentro del primer paso (autodominio, *yama*) de los ocho miembros de la disciplina³⁴. El primer paso de la disciplina yóguica se refiere al campo moral, así la *ahimsâ* se encuentra ahí y sirve de fundamento a los demás.

Patañjali escribe sobre el primer paso: «Las abstenciones son: no violencia (*ahimsâ*), veracidad (*satya*), no robar (*asteya*), castidad (*brahmacharya*) y carencia de ambición (*aparigraha*)». (León Herrera 1977: 41) Una vez más encontramos a la no-violencia ligada a otras virtudes, especialmente su insistencia en la tradición hindú a ligarla con la veracidad o la verdad (*satya*), como aparece en el *Chandogya Upanishad* y el budismo, además de ligarla con la no-posesión como en el jainismo.

Además, Patañjali ofrece una razón de la práctica de la *ahimsâ*, mostrando los efectos negativos de la violencia, y señala el fruto de la no-violencia:

«34. Estas especulaciones se refieren al hacer violencia, etc. Sea ello hecho, ocasionado o aprobado; sea que esté precedido por el deseo, la

cólera o la confusión; sea suave, moderado o extraordinario; esto tiene por fruto interminable el dolor y la ignorancia. Sabiéndolo así, ha de producirse lo contrario.

35. Establecida la no violencia, surge en su presencia el abandono de la enemistad». (León Herrera 1977: 41)

Causas de la violencia son –entonces– el deseo, la cólera y la confusión. Patañjali sostiene con claridad que la violencia produce dolor e ignorancia, por lo tanto, podríamos añadir sin salirnos de los planteamientos del pensador indio, más violencia. Las distintas facetas de la violencia causan dolor a otros y a uno mismo, así como incrementan la ignorancia, la falta de comprensión del comportamiento humano y de sus consecuencias. Y donde hay ignorancia, están las semillas de nueva violencia. Agrega el pensador indio que la práctica de la *ahimsâ* termina con la enemistad, con ello no queda sino fraternidad.

Es notable destacar que la no-violencia se encuentra en la base de las abstinencias (*yama*) y, por lo tanto, de toda la práctica yóguica. En otras palabras, no es posible continuar en la práctica del yoga mientras tenemos mala relación con el mundo, mientras alberguemos sentimientos de odio y avidez.

La no-violencia en la India contemporánea

Como una forma de concluir, queremos ver brevemente el tratamiento de la no-violencia en dos personajes indios contemporáneos: Gandhi y Krishnamurti. Gandhi (1869-1948) encuentra que el modo más efectivo de enfrentar a los ingleses y obligarlos a retirarse de la India era volver a la tradición india de la *ahimsâ*. Pero sabe que no puede ser un simple instrumento político, sino que la misma personalidad debe ser no-violenta. Además, como la propia tradición india había señalado, *ahimsâ* debe estar acompañada de otras virtudes. Gandhi la relaciona con la *satyagraha* (la fuerza de la verdad). Eso hizo que su vida se transforme, llevando una vida religiosa, donde la actitud de no-violencia tiene alcance universal. A esto se agrega que Gandhi veía en la no-violencia un poder moral transformador, que transformaba el alma del propio agresor. Así, es un trabajo personal, pero con

consecuencia social. En un diálogo con un hipotético entrevistador que sostiene que para liberar a la India deberían sacrificarse la vida de algunos miles de personas, respondió: «Nuestro deber es sacrificarnos nosotros mismos. Matar a los demás es cobardía..Los que llegasen al poder gracias al crimen, no podrían ciertamente hacer feliz al pueblo.» (Gandhi 1959: 76) Debe haber una correcta relación entre medios y fines, ya que solo cosecharemos lo que hemos sembrado. Los buenos medios producen buenos resultados, los malos medios, malos resultados.

En Gandhi, la no-violencia no es pasividad, sino una actividad de la benevolencia. (Gandhi 1930: 40) Dice Gandhi: «*Satyagraha* quiere decir, literalmente «atenerse» a la Verdad, y, por consecuencia, significa Fuerza de la Verdad..Excluye todo empleo de la violencia porque el hombre no puede conocer la verdad absoluta y, por lo tanto, no está cualificado para castigar». (Gandhi 1930: 157)¹⁵ Esta fuerza del alma, que también la entiende como fuerza del amor, hace que uno se niegue a hacer una cosa porque le repugna a la conciencia. Así, si hay una ley injusta, uno tiene derecho a no cumplirla, desobedecerla, aunque acepte las sanciones por ello. «Cuando ciertas leyes nos desagradan no vamos a romperles la cabeza a los que la dictaron; simplemente les negamos sometimiento, y sufrimos, como consecuencia» (Gandhi 1959: 94). Si bien es cierto que la no-violencia de Gandhi jugó un rol importante en la independencia de la India, los ingleses supieron fragmentar la India y con ello se abrieron caminos para la violencia. Luego, lamentablemente, fue un nacionalista indio quien se encargó de terminar con la vida del Mahatma, por creer que había atentado contra la tradición hindú.

Un replanteamiento distinto del problema de la no violencia es presentada por Krishnamurti (1895-1986), maestro espiritual que reactualiza, *malgré lui*, sin ser discípulo ni seguidor de nadie, versiones tradicionales de la india como el budismo y la advaita vedanta, así como una buena dosis de libertad espiritual. Sostiene que el camino de la no-violencia no puede resolver la violencia, sino que ésta debe ser resuelta afrontando la misma violencia, no escapando con deberes o ideales. «De modo que lo necesario no es el ideal de la paz y la buena voluntad, sino hacer frente efectivamente al hecho de que sois violentos» (Krishnamurti 1968: 160).

No es con el ideal de la no-violencia ni con el análisis de sus causas que podemos liberarnos de ella. Nos hacemos imágenes, ideas, teorías sobre la violencia, pero nunca la afrontamos directamente, internamente, psicológicamente, por lo que escapamos de ella. Krishnamurti ve que el ideal y el análisis de sus causas son procedimientos que no pueden resolver la violencia, porque crean dualidad y ésta a su vez conflicto. Y es que entre el hecho y el ideal están el tiempo y el ego, los que crean más violencia. De ese modo, la simple contraposición entre violencia y no-violencia es superficial: «mientras haya dualidad o sea, violencia y no violencia habrá conflicto y, desde luego, más violencia» (Krishnamurti 1986: 114).

Entonces, ¿cómo superar la violencia? Viendo el hecho de nuestra violencia. «¿Cómo he de darme cuenta de mi crueldad completamente, instantáneamente, con gran energía, de una manera en que no haya fricción, ni contradicción, y que sea completa y total? ¿Cómo puedo lograr eso? Dijimos que es posible únicamente cuando hay atención completa; y esa atención completa no existe porque nuestra vida se agota malgastando energía en la inatención». (Krishnamurti 1986: 129) Comprender la violencia, verla, aprender de ella como una forma de superarla. Esto no es una simple aproximación intelectual, sino que requiere de una atención capaz de transformar nuestra propia existencia. Más aún, Krishnamurti sostiene que ese acto de ver contiene amor, bondad y compasión.

Las enseñanzas sobre la no-violencia

¿Qué podemos destacar de la *ahimsâ* en la tradición hindú? ¿Qué puede enseñarnos esta tradición? Las principales conclusiones a que podemos arribar son:

- a) La no-violencia es una virtud que necesita de otras virtudes, como la verdad, la no-posesión, la atención, etc. Entiéndase por virtud una práctica orientada por una finalidad. Y como virtud, no se trata de un simple ideal, sino una actitud que se va aprendiendo constantemente. Tampoco es una actitud irracional que va contra las tendencias humanas, sino que parte de una comprensión psicológica de los orígenes de la violencia, así como de sus

- consecuencias personales y sociales, y del conocimiento de las formas de superarla. En otras palabras, es una sabiduría puesta en práctica.
- b) Por lo anterior, la no-violencia no es un fin en sí mismo. La finalidad que la orienta es la liberación, sea concebida como una unión con el Ser Supremo, como una unidad con lo más íntimo de nosotros mismos, como una trascendencia de nuestras propias limitaciones, como un estado de conciencia plena, etc. En otras palabras, la cosmovisión india que sostiene la no-violencia incluye un elemento no humano que sirve como sentido orientador de la actividad humana.
- ç) Una de las virtudes necesarias para la práctica de la no-violencia es el cultivo de la atención; por lo tanto, una actitud de cuidado, de compasión. Por eso, la insistencia en la no-violencia y la compasión como dos caras de la misma realidad. Darse cuenta de la violencia tanto en las acciones, pensamientos y palabras, para que esa misma percepción transforme la violencia. Por eso, las tradiciones orientales trabajan todo ello con la meditación.
- d) La no-violencia, si bien es un trabajo personal, también tiene trascendencia social. La práctica de la no-violencia empieza con un trabajo psicológico y espiritual, que se expresa en las relaciones con los demás. Es como decir que el tipo de relaciones e instituciones que tengamos en una sociedad son expresiones de cómo los seres humanos nos vemos a nosotros mismos, expresa lo que somos. No hay, pues, individualismo en estas actitudes.
- ¿Pueden estas enseñanzas indias sobre la no-violencia orientar las vidas personales y las prácticas sociales de los seres humanos de nuestro tiempo que pertenecen a otras culturas? Definitivamente sí, aunque nuestras soluciones tendrán que tener en cuenta la complejidad de la cultura occidental. El tema, pues, no está agotado sino sigue abierto, tanto para la tradición hindú como para nosotros.

Notas

- ¹ Ponencia presentada en *Bharatiya Sanskriti, Festival de la Cultura Clásica de India*, organizado por la Facultad de Letras – UNMSM y el Instituto NIOS, del 22 al 24 de setiembre del 2005.
- ² *Atharva Veda*, VIII. 8, 10, citado por Stutley (1986: 7).
- ³ *Charvāgya Upanishad*, (3, 17, 4). Versión castellana de Tola (1973: 165). Versión inglesa, que incluye el texto sánscrito, de Radhakrishnan (1953: 396). Sin embargo, dado la multiplicidad de textos que contienen las Upanishads, también es posible encontrar textos como los siguientes: «Todo esto es o bien alimento o bien comedor de alimento» (*Bṛihadāraṇyaka Upanishad*, 1. 4, 6), «Uno debe venerarlo como la «muerte alrededor» de la fórmula mágica y alrededor de uno morirán los rivales que lo odian, los parientes que uno detesta» (*Taittirīya Upanishad*, 3. 10, 4). Textos que, leídos de forma literal, mostrarían el carácter violento de la existencia; es decir, justificarían el hecho de la violencia. Más aún, dentro de una actitud ritualista, justificarían las ceremonias de sangre. La vida sería pues un rito de sacrificio. Al respecto opina Raymond Becker (1970: 73): «Esta teoría no se ha mantenido en modo alguno platónica. Por el contrario, se ha visto traducida y continúa siéndolo en sacrificios sangrientos, sea de animales o de seres humanos». Este autor trata de criticar el mito de la India como una sociedad pacífica y mostrarla tan violenta como cualquier otra. Sin embargo, su visión crítica le impide comprender con justicia el lugar de la no-violencia en la cultura india.
- ⁴ En las *Leyes de Manu (Manusmṛiti)* hay frecuentes referencias a la no-violencia, como aquella que sostiene que con la pureza y práctica de la no-violencia se puede acceder a las vidas pasadas (IV, 148), o como aquella que sostiene que no causando daño a ningún ser se obtiene todo sin dificultad (V, 47).
- ⁵ Citado por Mehta, D. R., en la introducción a la obra de Bothara (1987: xv).
- ⁶ *Tattvartha Sūtra*, citado por Bothara (1987: 38), seguido de un resumen de cada uno de ellos. Es opinión de Becker (1970: 80) que si se practicase las formas de respeto por la vida propuestas por el jainismo, sólo conduciría a destruir la propia vida. Y es que el propio jainismo abre la posibilidad del suicidio, a los monjes en cualquier momento de su vida y a los laicos en la vejez.
- ⁷ Los términos que son equivalentes a *ahimsā* en los textos budistas son *avihimsā* y *avihesā*. Nyanatiloka (1980: 31).
- ⁸ El Óctuple Noble Sendero, que forma parte de la cuarta verdad budista (el camino que lleva a la cesación de *dukkha*), contiene: Recto Punto de vista, Recto Pensamiento (los dos primeros son Sabiduría), Recta Palabra, Recta Acción, Recto Medio de vida (estos forman la Moralidad), Recto Esfuerzo, Recta Meditación y Recta Concentración (los tres últimos forman la Concentración).
- ⁹ Forma parte de la Recta Acción (*sammā kammanta*) los preceptos de abstenerse de hacer daño a cualquier ser vivo, abstenerse de robar y de la mala conducta sexual.
- ¹⁰ Nº 300. También en el budismo la no-violencia está acompañada de otras virtudes, como la verdad y el autodomínio, cfr. *Dhamapadam*, Nº 261.
- ¹¹ *Dhamapadam*, capítulo 10 titulado «La violencia».

- ¹² Según testimonio de uno de los pilares del mismo Asoka, traducido por Tola y Dragonetti (1983: 212).
- ¹³ También puede verse el texto de Horner (1967), donde se muestra la recepción que tuvo el precepto budista de no hacer daño.
- ¹⁴ Los ocho miembros de la práctica son: autodominio (*yama*), disciplina (*niyama*), postura (*ásana*), control de la respiración (*prāṇāyāma*), retraimiento de los sentidos (*pratyahāra*), concentración (*dhāraṇa*), meditación (*dhyāna*) y concentración (*saṃādhi*).
- ¹⁵ Becker (1970: 94) encuentra poco eficaz a la no-violencia en los asuntos políticos, dado que requeriría que los adversarios políticos compartan las mismas creencias morales. «Es una noble y gran idea querer transmutar la agresividad física en agresividad moral. Pero esta transmutación no parece tener éxito más que cuando los adversarios participan a la vez de un mismo sistema de creencias».

Referencias bibliográficas

- BECKER, Raymond (1970): *El hinduismo y la crisis del mundo moderno*. Plaza & Janes, Barcelona.
- BHIKKHU BODHI (1984): *The Noble Eightfold Path*. Buddhist Publication Society, Kandy, Sri Lanka.
- BOTHARA, Surendra (1987): *Ahimsa. The Science of Peace. As Developed by Jain Thinkers*. Prakrt Bharti Academy, Jaipur, India.
- COOMARASWAMY, Ananda (1989): *Buddha y el evangelio del budismo*. Paidós, Barcelona.
- DRAGONEITI, Carmen (traductora) (1971): *Uđāna. La Palabra de Buda*. Barral Editores, Barcelona.
- DRAGONEITI, Carmen (traductora) (1964): *Dhammapada. El Camino del Dharma*. UNMSM, Lima.
- GANDHI, Mohandas Karamchand (1959): *La civilización occidental y nuestra independencia*. Sur, Buenos Aires.
- GANDHI, Mohandas Karamchand (1930): *La joven India*. MAguilar editor, Madrid.
- HORNER, I. E. (1967): *Early Buddhism and the Taking of Life*. Buddhist Publication Society, Kandy, Sri Lanka.
- KRISHNAMURTI, Jiddu (1986): *El vuelo del águila*. Paidós, Barcelona.
- KRISHNAMURTI, Jiddu (1968): *La crisis del hombre*. Kier, Buenos Aires.
- LEÓN HERRERA, José (traductor) (1977): *El Yoga Sutra de Patanjali*. Ignacio Prado Pastor editor, Lima.
- NYANATILOKA (1980): *Buddhist Dictionary*. Buddhist Publication Society, Kandy, Sri Lanka.

RADAKRISHNAN, S. (traductor) (1953): *The Principal Upanishads*. George Allen & Unwin Ltd., London

STUTLEY, Margaret y James (1986): *A Dictionary of Hinduism*. Heritage Publishers, New Delhi, India.

TOLA, Fernando y DRAGONEITI, Carmen (traductores) (1983): *Filosofía y Literatura de la India*. Kier, Buenos Aires.

TOLA, Fernando (traductor) (1973): *Doctrinas secretas de la India. Upanishads*. Barral Editores, Barcelona.