Jean-François Revel
Matthieu Ricard

EL MONJE Y EL FILÓSOFO

¿Es el budismo una respuesta
a las inquietudes
del hombre de hoy?

URANO

El Monje y el filósofo

Jean-François Revel y Matthieu Ricard

Introducción

por Jean-François Revel

¿Cómo nació la idea de este libro? ¿De dónde nos vino la necesidad de hacerlo, y a algunos buenos espíritus la de presionarnos cordialmente para que nos lo planteáramos, como se dice en política? Si redacto esta introducción en solitario es por comodidad sintáctica. Resulta muy difícil formular, sin caer en circunloquios laboriosos y pesados, un tema que supone un interés común a dos

personas pero parte en ellas de motivaciones divergentes. Las conversaciones que vendrán a continuación se proponen precisamente despejar esa realidad intelectual compleja y doble, irla delimitando poco a poco. Pero si yo soy el redactor de este prefacio, Matthieu es su coautor, puesto que juntos hablamos sobre el tema previamente y él lo releyó y corrigió —o completó— en función de su propia perspectiva.

Sin anticipar, para no caer en indeseables redundancias, lo que será ampliamente desarrollado en el curso de las conversaciones, resumiremos el encuentro de dos historias espirituales y

personales de las que surgió la chispa iniciadora. Mi hijo Matthieu Ricard, nacido en 1946, realizó, después de terminar su secundaria en el liceo Janson-de-Sailly, brillantes estudios científicos en el campo de la biología molecular que lo llevaron hasta el doctorado de Estado en 1972. El presidente de su tribunal de tesis fue François Jacob, el célebre premio Nobel de Biología, bajo cuya dirección inició sus investigaciones y trabajó durante varios años en el Instituto Pasteur.

Después de lo cual, Matthieu nos comunicó a su maestro y a mí mismo —a ambos nos inquietó muchísimo la noticia

— que tenía pensado abandonar la investigación científica e instalarse en Asia para seguir las enseñanzas de unos rimpochés budistas tibetanos. Un cambio total en su existencia que lo llevaría a convertirse en monje budista.

Yo, por mi parte, había seguido una carrera universitaria esencialmente literaria y filosófica. Había enseñado filosofía durante muchos años y dejado la universidad en 1963 para consagrarme por entero a mi nueva profesión de escritor y editorialista. No abandoné, sin embargo, la filosofía, objeto de varios de mis libros.[1] Pero ocurre que, a diferencia de muchos filósofos, siempre he sentido un gran

interés por el desarrollo de la ciencia, de ahí la satisfacción que me produjo tener un hijo investigador de alto nivel y mi decepción al ver que ponía fin abruptamente a una actividad en la que había hecho unos inicios más que prometedores. Además, mis posiciones personales totalmente irreligiosas y ateas no me inclinaban a tomar muy en serio el budismo, sin que por ello lo despreciara, evidentemente, ya que ocupa un lugar depurado entre las doctrinas espirituales, lo que además le ha valido la estima de algunos de los filósofos occidentales más exigentes.

Por eso, y pese a mi contrariedad transitoria, nunca he estado «reñido»

con Matthieu, ni lo he tratado fríamente. Anoto esta precisión anecdótica porque en 1996, cuando se dedicaron al budismo y a Matthieu varios programas de televisión y artículos periodísticos —tanto debido a la publicación de un libro suyo sobre su maestro espiritual Dilgo Khyentsé,[2] como a uno de los viajes por Francia del Dalai Lama, a quien él acompañaba—, se comentó por todas partes que llevábamos veinte años sin vernos y que nuestro proyecto de libro marcaba nuestro reencuentro, por no decir nuestra reconciliación. Esto fue un producto de la imaginación y no de la información. Jamás hemos dejado de vernos, hasta donde la distancia y el

coste de los viajes nos lo permitían. Desde 1973 empecé a ir a Darjeeling, en la India, donde él se había establecido cerca de su maestro espiritual, y luego también a Bután, a Nepal, etc. Las únicas nubes que alguna vez han planeado sobre nuestras cabezas son las del monzón asiático. Andando el tiempo, Matthieu pudo además venir a Europa con bastante regularidad, en viajes que cada año se hicieron más frecuentes y lo llevaron a participar en la creciente difusión del budismo en Occidente. Su propio papel de acompañante e intérprete del Dalai Lama, sobre todo después de que éste recibiera el premio Nobel de la Paz, aumentó aún más el

número de sus desplazamientos.

Esta difusión del budismo constituye justamente el fenómeno imprevisto que ha contribuido a sugerirnos la idea de un diálogo sobre «el budismo y Occidente». Tal era, además, el título que pensábamos dar a nuestro diálogo hasta que nuestra editora, Nicole Lattès, encontró uno mucho mejor: *El monje y el filósofo.*

¿En qué consiste exactamente el budismo? Tal es la pregunta general cuya respuesta era, de modo muy particular, incumbencia de Matthieu. ¿Por qué el budismo gana hoy en día tantos adeptos y despierta tanta curiosidad en Occidente? Mi tarea

consistía más bien en proponer hipótesis que explicasen esta expansión espiritual. ¿Se debe acaso a las evoluciones recientes, quizá decepcionantes, de las religiones y filosofías occidentales, así como de nuestros sistemas políticos? Es evidente que el tenor de nuestro diálogo adquiere un valor especial por el hecho de que no tiene lugar entre un filósofo occidental y un sabio oriental, sino más bien entre un filósofo occidental y un monje occidental de formación oriental que es además, en principio, un científico capaz, por y en sí mismo, de confrontar las dos culturas al más alto nivel. En efecto, Matthieu ha aplicado en cierto modo su rigor científico al estudio

de la lengua y la tradición tibetanas, ha fijado, editado y traducido durante veinte años los textos sagrados fundamentales, antiguos y modernos, del budismo tibetano.

Al menos los textos que han quedado. Pues, como ya nadie ignora, los comunistas chinos destruyeron bibliotecas enteras junto con unos seis mil monasterios que las albergaban. Esas masacres y destrucciones empezaron con la invasión del Tíbet por China en 1950 y su anexión en 1951, y se intensificaron durante la represión que siguió al levantamiento popular tibetano en 1959 y su ulterior aplastamiento, y más tarde durante la

revolución cultural. En 1959, el Dalai Lama y más de cien mil tibetanos abandonaron su país para exiliarse en la India o en los reinos del Himalaya antes de dispersarse por los cuatro rincones del planeta. El colonialismo comunista no tolera ninguna ideología que no sea la suya, ninguna libertad intelectual, espiritual o artística. Con un encarnizamiento implacable se dedicó no sólo a saquear sin pudor alguno las riquezas naturales del Tíbet, sino también a destruir su civilización e incluso su lengua. Lejos de disminuir con el tiempo, el exterminio del pueblo tibetano y de su cultura a manos de los chinos recrudeció durante los años

ochenta, pese a la pretendida «liberalización» que habrían aportado los sucesores de Mao. Hemos de reconocer, sin embargo, que si bien ha habido siempre torturas y ejecuciones sumarias, desde 1980 no ha vuelto a producirse un exterminio comparable al que tuvo lugar durante los años sesenta y a principios de los setenta, periodo en el que se aniquiló a un millón de tibetanos, es decir, a una quinta parte de la población. No obstante, la destrucción de la civilización prosigue. La liberalización se halla limitada al ámbito económico por pragmatismo y deseo de conseguir mejoras materiales. Fuera de esos límites, no hay libertad en

China, ni siquiera para los chinos. Y los sucesores de Mao aplicaron al Tíbet el viejo método del colonialismo estalinista consistente en poblar las regiones de distinta población autóctona con connacionales, hasta que éstos fueran más numerosos que los nativos.

Vano sería negar que mi indignación ante el martirio del pueblo tibetano ha contribuido a aumentar mi interés por el budismo. A esta razón sentimental se sumaba otra, aún más evidente, y es que mi hijo lo había adoptado. Deseaba conocer mejor las razones de esta elección y sus efectos. En cuanto a la política china, en mi libro *Comment les démocraties finissent*[3] consagré varias

páginas, basadas en gran parte en las informaciones transmitidas por Matthieu, a describir con detalle el genocidio tibetano que duraba ya casi tres décadas sin que la opinión mundial se mostrase conmovida o estuviera simplemente informada. Que ese pequeño pueblo aislado que en modo alguno amenazaba a su gran vecino, que ese pueblo pacífico y pastoril identificado con una espiritualidad desprovista de todo proselitismo, fuera objeto de esa tarea aniquiladora emprendida por el marxismo estalinista-maoísta me pareció un símbolo de nuestro siglo, atravesado casi de parte a parte por la lógica totalitaria.

Aunque durante mucho tiempo fue difícil conseguir información sobre el Tíbet, tampoco era imposible. Y fue así como, en 1959, Claude Lanzmann, el futuro realizador de una de las obras maestras del cine y la historia de nuestra época, *Shoah*, escribió en la revista *Elle*, por entonces florón de la prensa femenina francesa de calidad, un largo artículo titulado «La vida secreta del Dalai Lama»[4] el mismo año en que éste tuvo que recurrir al exilio para escapar a la esclavitud, e incluso a la muerte. Pero la cuestión tibetana fue inmediatamente enterrada, durante los quince o veinte años siguientes, por la autocensura de un Occidente encenagado

en la idolatría maoísta y que se negaba a prestar atención a cualquier tipo de crítica contra la China comunista.

Esta evocación de los crímenes de la barbarie chino-comunista no nos desvía del tema de estas conversaciones entre «el monje y el filósofo», ya que la prolongada estancia en el extranjero del Dalai Lama y de otros muchos lamas, maestros espirituales y rimpochés tibetanos es la causa ocasional que ha ampliado la difusión del budismo en Occidente al facilitar, desde un punto "de vista geográfico, el acceso de los occidentales a la enseñanza más auténtica de la doctrina. Una enseñanza ya no libresca, indirecta y teórica, sino

viva, de primera mano, surgida de la fuente misma y de sus dispensadores más eminentes. Los males infligidos por el comunismo chino también contribuyeron a revelar el talento político del Dalai Lama, quien sólo ha propuesto a China soluciones realistas, moderadas y no violentas para poner fin al sojuzgamiento de su pueblo. Además, éstas se orientan a la democratización del Tíbet, cosa que debería agradar a los occidentales, ya que no a los ocupantes. Cabe añadir que él mismo ha evolucionado con una sutileza sonriente por el universo de los dirigentes de las democracias occidentales, pese a conocer su timorato servilismo ante los

irritables burócratas de Pekín.

Según una concepción antigua y convencional, Occidente se imaginaba el budismo como una sabiduría de la pasividad, de la inacción, del *nirvana* definido como una indolencia replegada sobre el Yo, indiferente a la gestión de la ciudad y de la sociedad. Ahora vemos que nada de eso es cierto. Al igual que la mayoría de las filosofías occidentales, el budismo también tiene una dimensión humana, social y política.

Tal es el resumen sumario de las circunstancias y los motivos que nos llevaron un día, a Matthieu y a mí, a confrontar nuestros interrogantes respectivos o nuestras curiosidades

recíprocas, con el fin de sacar a la luz nuestras convergencias sin disimular las divergencias. Esto explica cómo y por qué se desarrollaron en Hatiban, Nepal, en el aislamiento de un paraje situado sobre una montaña que domina Katmandú, en mayo de 1996, las conversaciones que ofrecemos a continuación.

De la investigación científica a la búsqueda espiritual

JEAN-FRANÇOIS — Creo que lo primero que debemos dejar claro es que ni a ti ni a mí se nos ocurrió la idea de

hacer este libro. Nos fue sugerido por unos editores que, conociendo tu itinerario y nuestros vínculos de parentesco, juzgaron interesante que confrontásemos nuestros puntos de vista. Quiero precisar, pues, que al principio cursaste brillantemente estudios superiores de biología; que fuiste uno de los discípulos de François Jacob; que durante varios años trabajaste como investigador en el Instituto Pasteur; que en la Facultad de Ciencias de París defendiste, ante un tribunal integrado por François Jacob y otros biólogos de renombre, una tesis de doctorado que te valió el título de doctor en ciencias. El interés de la serie de conversaciones

que vamos a iniciar proviene, pues, del hecho de que eres alguien que, habiendo recibido una cultura científica europea, occidental, del más alto nivel, se decantó, al cabo de un tiempo o simultáneamente, hacia esa filosofía o religión de origen oriental que es el budismo. Precisemos que te decantaste hacia ella no para encontrar un complemento existencial o un añadido espiritual a una carrera que habría proseguido su andadura normal según los criterios occidentales, sino para consagrarte por entero a la práctica del budismo abandonando esa carrera. Mi primera pregunta será, pues: «¿Cuándo y por qué empezó a germinar en ti esta

decisión?».

MATTHIEU — La carrera científica que cursé fue el resultado de una pasión por el descubrimiento. Todo cuanto he podido hacer posteriormente no ha supuesto en absoluto el rechazo de la investigación científica que, en muchos aspectos, resulta apasionante, sino que es el resultado de comprobar que por sí misma era incapaz de resolver las cuestiones fundamentales de la existencia. En una palabra: la ciencia, por interesante que fuera, no bastaba para darle un sentido a mi existencia. Y así llegué a considerar la investigación, conforme la iba viviendo, como una dispersión sin fin en el detalle a la que

de ningún modo podría consagrar mi vida entera.

Al mismo tiempo, este cambio surgió de un creciente interés por la vida espiritual, por una «ciencia contemplativa». Al principio no era un interés claramente formulado, porque había recibido una educación laica y no había practicado el cristianismo. Sentía, no obstante, una especie de temor reverencial cada vez que entraba en una iglesia o me encontraba con un religioso. Y eso que lo ignoraba todo sobre la religión misma.

Más tarde, durante mi adolescencia, leí una serie de obras sobre distintas tradiciones espirituales; sobre el

cristianismo, el hinduismo, el sufismo, y, paradójicamente, muy poco sobre el budismo, pues en aquella época —los años sesenta— existían pocas traducciones auténticas de textos budistas. Los escasos tratados y traducciones existentes se hacían eco, torpemente, de la manera deformada como se había percibido el budismo en Occidente durante el siglo pasado: una filosofía nihilista que predicaba la indiferencia ante el mundo. Gracias a mi tío, el navegante J.-Y. Le Toumelin, descubrí asimismo las obras del metafísico francés René Guénon. Todo aquello suscitó y alimentó una curiosidad intelectual por la

espiritualidad que, sin embargo, no desembocó en nada concreto. Todo aquello seguía siendo, para mí, demasiado intelectual.

J. F.— ¿Intelectual en qué sentido?

M.— Dejando aparte la profunda satisfacción y la apertura de espíritu que me procuraban esas lecturas cargadas de significado, no se traducían para mí en ninguna transformación interior.

J. F.— ¿Y a qué edad hiciste esas lecturas?

M.— Oh..., hacia los quince años. También leí selecciones de diálogos con Ramana Maharshi, un sabio de la India que, según decían, había alcanzado el conocimiento interior de la naturaleza

última de la mente, la no dualidad. Pero lo que despertó mi interés por el budismo... ocurrió en 1966...

J. F.— Tenías veinte años.

M.— Aún estaba en la Facultad de Ciencias, justo antes de entrar en el Instituto Pasteur, cuando vi, mientras se estaban montando, las películas realizadas por un amigo, Arnaud Desjardins, sobre los grandes maestros tibetanos que habían huido de la invasión china y se habían refugiado en las vertientes meridionales del Himalaya, desde Cachemira hasta Bután. En el curso de dos viajes realizados en compañía de un excelente consejero e intérprete, Arnaud se había pasado

varios meses filmando a esos maestros en la intimidad. Eran unas películas muy impresionantes. Por la misma época, otro amigo, el doctor Leboyer, acababa de regresar asimismo de Darjeeling, donde había conocido a algunos de esos sabios. Yo había concluido poco antes un curso semestral y disponía de seis meses de vacaciones antes de lanzarme a la investigación. Soñaba con hacer un gran viaje. Era la época de los *hippies*, que solían ir a la India en un Citroen 2CV o en autostop, a través de Turquía, Irán, Afganistán y Pakistán. También me atraían las artes marciales, y tenía pensado ir a Japón.

Sin embargo, las imágenes que

trajeron Arnaud y Frédérick Leboyer, las pocas palabras de esos amigos, la descripción de lo que habían visto en el Himalaya... todo aquello me animó a ir allí más que a otro sitio.

J. F.— Es decir, la película de Arnaud Desjardins.

M.— Hubo varias: *El mensaje de los tibetanos* e *Himalaya, tierra de serenidad* (que comprendía *Los hijos de la sabiduría y El lago de los yoguis*), cuatro horas en total. En ellas era posible apreciar a los grandes maestros espirituales que acababan de volver del Tíbet...; su aspecto físico, la manera como hablaban y enseñaban. Era un testimonio vivo, muy sugerente.

J. F.— ¿Se difundieron por televisión esas películas?

M.— Varias veces a partir de 1966, y recientemente han sido reeditadas en forma de videocasetes.[5] Son documentos extraordinarios.

J. F.— ¿Y esos maestros tibetanos habían huido del Tíbet durante la revolución cultural, que supuso el recrudecimiento de la represión china en su país?

M.— De hecho, los que pudieron ya habían huido mucho antes, en los años cincuenta. A raíz de una disputa, el Tíbet rompió prácticamente las relaciones diplomáticas con China entre 1915 y 1945. Tenía un gobierno y mantenía

relaciones con varios países extranjeros. Luego China empezó a infiltrarse en el Tíbet. Los funcionarios chinos iban a visitar el país, diciendo que simpatizaban con el pueblo y la cultura tibetanos. Hacían incluso ofrendas en los monasterios. Proponían ayudar a los tibetanos a modernizar su país, etc. Pero en 1949 invadieron militarmente el Tíbet comenzando por el este, la región de Kham. La invasión fue implacable, y con el tiempo quedó claro que iban a conquistar el Tíbet central y a hacerse con el poder y el Dalai Lama. Éste huyó entonces a la India, en 1959. Inmediatamente después se cerraron las fronteras y empezó una represión brutal.

Hombres, mujeres y niños fueron encarcelados o encerrados en campos de trabajo, y ya fuera que cayesen víctimas de las ejecuciones o de las torturas y el hambre en los campos y las cárceles, el hecho es que más de un millón de tibetanos —uno de cada cinco habitantes — murieron a raíz de la invasión china. Inmensas fosas comunes se fueron llenando una tras otra. Ya antes de la revolución cultural se destruyeron seis mil monasterios, casi la totalidad. Las bibliotecas fueron quemadas, las estatuas rotas y los frescos destrozados.

J. F.— ¿Cómo...? ¡Seis mil!

M.— Se han censado seis mil cincuenta monasterios destruidos. ¡Y si

pensamos que los monasterios eran los centros de cultura del Tíbet! Esto me recuerda a Goering, que proclamaba: «Cuando oigo la palabra cultura, saco mi revólver». Hecho probablemente sin precedentes en la historia humana, las órdenes monásticas absorbían a casi un veinte por ciento de la población tibetana: monjes, monjas, ermitaños retirados en las grutas, eruditos que enseñaban en los monasterios... La práctica espiritual era el objetivo principal de la existencia, sin ningún género de duda, y los mismos laicos consideraban que sus actividades cotidianas, por necesarias que fueran, tenían una importancia secundaria frente

a la vida espiritual. Toda la cultura estaba, pues, centrada en la vida espiritual, por lo que al destruir esos monasterios, esos centros de estudios y esas ermitas se estaba aniquilando el alma, la raíz misma de la cultura tibetana. Sin embargo, no pudieron destruir la fuerza espiritual de los tibetanos. La sonrisa, el dinero, la propaganda, la tortura y el exterminio; los chinos lo intentaron todo para cambiar el espíritu de los tibetanos, mas no lo consiguieron. La esperanza que tienen estos últimos de salvar su cultura y recuperar su independencia permanece incólume.

J. F.— Volvamos a ti... Dices que las

películas de Arnaud Desjardins te causaron una gran impresión personal. ¿Podrías analizar y calificar esa impresión?

M.— Tuve la impresión de ver a unos seres que eran la imagen misma de aquello que enseñaban...; su aspecto era extraordinario. No lograba entender exactamente por qué, pero lo que más me llamaba la atención era que se correspondían con el ideal del santo, del ser perfecto, del sabio, una categoría de seres que, en apariencia, ya no es posible encontrar en Occidente. Es la imagen que yo me hacía de san Francisco de Asís o de los grandes sabios de la Antigüedad. Una imagen

que para mí se había convertido, en letra muerta: ¡ya no podía ir a encontrarme con Sócrates, ni escuchar un discurso de Platón, ni sentarme a los pies de san Francisco de Asís!

Y hete aquí que, de pronto, surgían seres que parecían ser el ejemplo vivo de la sabiduría. Y yo me decía: «Si es posible alcanzar la perfección en el plano humano, seguro que ha de ser esto».

J. F.— Iba a decirte precisamente, a propósito de tu definición, que es casi un lugar común subrayar que lo que caracteriza a la filosofía de la Antigüedad... es la adecuación de la teoría a la práctica. Para el filósofo de

la Antigüedad, la filosofía no era simplemente una enseñanza intelectual ni una interpretación del mundo o de la vida. Era una manera de ser. Su filosofía la realizaban él y sus discípulos en su propia existencia al menos tanto como la teorizaban en sus discursos. Lo que te llamó la atención en los tibetanos es una aproximación que también se halla vinculada a los orígenes mismos de la filosofía occidental. Es la razón por la que, además, los filósofos desempeñaron el papel de confidentes, maestros espirituales, guías que prestaban apoyo moral o compañeros edificantes de un gran número de personajes importantes hasta el final del

Imperio romano, sobre todo en la época de Marco Aurelio, definida por Renán como «el reino de los filósofos». Es ésta, pues, una actitud que existió en Occidente: no contentarse con enseñar, sino ser uno mismo el reflejo de lo que se enseña mediante la propia manera de ser. Dicho esto, cabe preguntarse si, en la práctica, aquello se realizaba con el grado de perfección que hubiera sido deseable, lo cual es otra cuestión... Esta concepción de la filosofía está asimismo ligada, en muchos casos, a aspectos religiosos. La filosofía de la Antigüedad incluía muy a menudo esta dimensión, al ser igualmente una forma de salvación personal. Encontramos esto en los

epicúreos (aunque en el uso moderno la palabra «epicúreo» evoque una indiferencia ante cualquier dimensión espiritual). Siempre ha existido, pues, esta doble necesidad de elaborar una doctrina y, al mismo tiempo, ser uno mismo la encarnación de esa doctrina. En el estadio en que se hallaba la filosofía de la Antigüedad no hay, por tanto, una diferencia fundamental con relación a Oriente.

M.— Así es, con la salvedad de que los maestros tibetanos no intentan elaborar una doctrina, sino ser los depositarios fieles y perfectos de una tradición milenaria. Sea como fuere, para mí fue un alivio comprobar que aún

existía una tradición viva, accesible, que se ofrecía como un escaparate de cosas bellas. Tras un viaje intelectual a través de los libros pude iniciar entonces un viaje de verdad.

J. F.— Perdona que te interrumpa... ¿A qué cosas bellas te refieres? ¿Qué habías comprendido de aquella doctrina? No basta con encarnar uno mismo una doctrina, sino que ésta ha de tener algún valor por sí misma.

M. — Por entonces no tenía la menor idea del budismo, pero el mero hecho de ver a esos sabios, aunque sólo fuera a través de lo que una película permite entrever, me hacía presentir una perfección profundamente inspiradora.

Era, por contraste, una fuente de esperanza. En el medio en que crecí, conocí gracias a ti a filósofos, pensadores y gente de teatro; gracias a mi madre, Yahne Le Toumelin, pintora, conocí a una serie de artistas y poetas... André Bretón, Maurice Béjart, Pierre Soulages; gracias a mi tío, Jacques-Yves Le Toumelin, a exploradores célebres; gracias a François Jacob, a grandes sabios que venían a dar conferencias en el Instituto Pasteur. He tenido, pues, oportunidad de estar en contacto con personajes fascinantes en muchos aspectos. Pero, al mismo tiempo, el genio que manifestaban en su disciplina no iba necesariamente acompañado de,

digamos... una perfección humana. Su talento, sus capacidades intelectuales y artísticas no hacían de ellos buenos seres humanos. Un gran poeta puede ser un ladrón; un sabio, alguien infeliz consigo mismo; un artista, un ser lleno de orgullo. Todas las combinaciones, buenas o malas, eran posibles.

J. F.— Recuerdo además que, por entonces, también te apasionaban la música, la astronomía, la fotografía y la ornitología. A los veintidós años escribiste un libro sobre las migraciones animales,[6] y hubo un periodo entero de tu vida en el que te consagraste intensamente a la música.

M.— Sí..., conocí a Igor Stravinsky

y a otros grandes músicos. Tuve, pues, la suerte de estar al lado de muchos de quienes suscitan la admiración de Occidente y poder hacerme una idea, preguntarme: «¿Son éstas mis aspiraciones? ¿Quiero realmente llegar a ser como ellos?». En el fondo tenía cierta sensación de insatisfacción, pues pese a mi admiración, no podía dejar de comprobar que el genio manifestado por esas personas en un ámbito particular no iba acompañado por las perfecciones humanas más simples como el altruismo, la bondad o la sinceridad. En cambio, aquellas películas y fotografías me hicieron descubrir algo más que me acercó a los maestros tibetanos; su

manera de existir parecía ser el reflejo de lo que enseñaban. Y así me lancé, pues, a descubrir...

El mismo «clic» se produjo en otro amigo, Christian Bruyat, que estaba preparando oposiciones para la École Nórmale cuando escuchó en la radio las últimas palabras de un programa en el que Arnaud Desjardins venía a decir, en resumen: «Creo que los últimos grandes sabios, ejemplos vivos de espiritualidad, son por ahora esos maestros tibetanos refugiados en el Himalaya y la India». En ese mismo instante él también decidió emprender el viaje.

Partí, pues, a la India en un vuelo

barato. ¡Prácticamente no hablaba inglés! Te había parecido más importante que aprendiera alemán, griego y latín, lenguas más difíciles que el inglés, cuyo aprendizaje, me decías, vendría por sí solo. Y así fue..., aunque en el ínterin se me han olvidado el alemán y el resto. Llegué a Delhi con un pequeño diccionario de bolsillo, y me costó muchísimo orientarme, comprar un billete de tren para Darjeeling y llegar frente a las cumbres más bellas del Himalaya. Tenía la dirección de un jesuita al que el doctor Leboyer había confiado cierta cantidad de dinero para sufragar las necesidades de un gran maestro tibetano, Kangyur Rimpoché,

que había llegado a la India algunos años antes. Él vivía entonces con su familia en el mayor desamparo, en una casita de madera, con todos los libros que había logrado salvar del Tíbet. Y resulta que al día siguiente de mi llegada, el hijo de ese maestro tuvo que venir a la misión para recoger su pequeña asignación mensual. Fue, pues, el hijo de Kangyur Rimpoché quien me llevó a ver a su padre. Y me quedé simplemente en su presencia, durante tres semanas... Fue muy impresionante. Era un hombre de setenta años, radiante de bondad, sentado junto a una ventana tras la cual se extendía un océano de nubes atravesado por el Kanchanjungna,

que se alza majestuosamente a más de ocho mil metros de altura. Me pasé todo el día sentado frente a él, y tuve la impresión de hacer aquello que la gente llama «meditar», es decir, simplemente recogerme en su presencia. Recibí unas cuantas enseñanzas, casi nada. Su hijo hablaba inglés, yo prácticamente nada. Lo que me impresionaba era su persona, su ser...; la profundidad, la fuerza, la serenidad y el amor que emanaban de él e iban abriendo mi espíritu.

Luego proseguí mi viaje. Me dirigí a Cachemira. Pero en la India caí enfermo de tifoidea y tuve que volver... Al hacer escala en Damasco, bajé del avión y me dije que era una tontería no ver todos

esos países, de modo que continué por tren y carretera. Vi la tumba del gran santo sufí Ibn Arabi, el Krakh de los Caballeros en Siria, las mezquitas de Estambul. Acabé mi viaje en autostop en la abadía de Tournus, donde me retiré al frescor del claustro, silencioso y desierto, mientras que, fuera, los que volvían de sus vacaciones de agosto atascaban las carreteras. Y de ahí, cansado, cogí el tren a París. Fue, pues, una gran conmoción física y un gran descubrimiento interior. Sólo al regresar de la India —durante mi primer año en el Instituto Pasteur— me di cuenta de la importancia de aquel encuentro con mi maestro. Sus grandes cualidades volvían

una y otra vez a mi mente. Y fui tomando conciencia de que allí había una realidad capaz de inspirar mi vida, de darle un sentido, aunque todavía no pudiera formularla.

J. F.— Por consiguiente, podría decirse que aquel cambio importante —para no emplear prematuramente la palabra «conversión»— no fue producto de una mayor información intelectual, doctrinal o filosófica sobre los propios textos budistas, sino, ante todo, de un contacto personal.

M.— Así es. El estudio vino luego.

J. F.— Un gran número de jóvenes occidentales, europeos y americanos, recorrían la India por entonces.

M.— Fue un año antes de mayo del 68. Todos esos jóvenes buscaban algo diferente, fumaban marihuana... Algunos iniciaban una indagación espiritual, visitaban los *ashrams* hindúes, otros exploraban el Himalaya. Todo el mundo buscaba a diestro y siniestro. A menudo intercambiaban ideas, informaciones: «He conocido a tal personaje notable en tal lugar... He visto tal paisaje maravilloso en el Sikkim... He conocido a tal maestro de música en Benarés, a tal maestro de yoga en el sur de la India», etc. Era una época en que se cuestionaban las cosas y se exploraba no sólo en los libros, sino en la realidad.

J. F.— Y entre esos jóvenes

occidentales que partían en busca de una espiritualidad nueva, ¿hubo una parte importante que fue a Darjeeling?

M.— Por esa época, muy pocos. Algunas decenas quizás, en los años sesenta y setenta. Luego, el interés por los maestros tibetanos y sus enseñanzas fue aumentando con el tiempo. En 1971 viajaron a Occidente los primeros maestros tibetanos: a Francia, a Estados Unidos. Poco a poco, centenares y luego miles de occidentales estudiaron con ellos. Muchos de estos occidentales pasaban a su vez varios años en el Himalaya con los maestros tibetanos, o se reunían regularmente con ellos.

Pero, volviendo a la cuestión que

habías planteado antes, mi interés no se dirigía hacia el estudio del budismo. Eso no ocurrió, por lo demás, ni durante mi primer viaje ni en el curso de los dos o tres siguientes. Yo volvía a la India a fin de reencontrarme con mi maestro. Cierto es que recibía de él instrucciones espirituales esenciales, pero nunca una enseñanza continuada sobre el budismo. Me había dicho: «En el budismo hay muchas cosas interesantes, pero hay que evitar perderse en un estudio puramente teórico o libresco; se corre el riesgo de olvidar así la práctica espiritual, que es el corazón mismo del budismo y de cualquier transformación interior». Entretanto, en su presencia descubrí

intuitivamente uno de los fundamentos de la relación entre maestro y discípulo: la armonización de la propia mente con la del maestro. Es lo que se llama «mezclar tu mente con la de tu maestro»: la mente del maestro es el «conocimiento», y la nuestra, la confusión. Se trata, pues, de pasar de la confusión al conocimiento gracias a esta «unión espiritual». Este proceso puramente contemplativo constituye uno de los puntos clave en la práctica del budismo tibetano.

J. F.— Pero entonces, lo que llamas el conocimiento es... la iniciación a una doctrina religiosa.

M.— No; es el resultado de una

transformación interior. En el budismo, lo que se llama conocimiento es la elucidación de la naturaleza del mundo fenoménico, de la naturaleza de la mente. ¿Qué somos? ¿Qué es el mundo? Es por último, y sobre todo, una contemplación directa de la verdad absoluta, más allá de los conceptos. Es el conocimiento en su aspecto más fundamental.

J. F.— ¿Es, pues, la cuestión filosófica por excelencia?

M.— Exactamente.

J. F.— La cuestión de la filosofía hasta la invención de la ciencia, es decir, cuando la filosofía pretendía conocerlo todo, ya que los filósofos de

la Antigüedad, hasta el nacimiento de la física moderna en el siglo XVII, englobaban el conocimiento del mundo material, el conocimiento del mundo vivo, la moral, el conocimiento del hombre mismo y el conocimiento del más allá, de la divinidad, ya se trate de una divinidad personal, como en Aristóteles, ya sea la naturaleza misma, como en los estoicos o en Spinoza. Esta doctrina total de la realidad en su conjunto ha sido considerada desde entonces como algo no realizable seriamente. Volveremos a ocuparnos de ella.

Por otro lado, en la palabra «conocimiento» hay otro aspecto. Es lo

que llamaré espíritu socrático. Para Sócrates, la sabiduría es la consecuencia de la ciencia. No hay para él sabiduría ni moral instintivas, sino que ambas derivan de la ciencia. Las filosofías de la Antigüedad eran filosofías en las que el acceso a cierta forma de sabiduría y de felicidad, a lo que se denominaba el «bien supremo» —es decir, llegar a una especie de equilibrio completo identificándose con la virtud de cara a los demás y con la felicidad de cara a uno mismo—, derivaba de un conocimiento científico; de aquello que los antiguos consideraban un conocimiento científico. ¿No es un poco esto lo que

también caracterizaba al budismo en el momento en que lo descubriste? Cuando tu maestro te decía: «El conocimiento es discernir la naturaleza última de las cosas», este conocimiento supone un programa muy vasto, por decirlo de algún modo. Porque comprende a la vez el conocimiento de todos los fenómenos del mundo exterior, de ti mismo y, eventualmente, del mundo sobrenatural.

M.— Es cierto que el budismo incluye el estudio de las ciencias tradicionales, tales como la medicina, las lenguas, la gramática, la poesía, los cálculos astronómicos (en particular los eclipses) y astrológicos, la artesanía y las artes. La medicina tibetana, basada

en las plantas y los minerales, exige años de estudio, y los cirujanos tibetanos eran, según se dice, capaces de operar las cataratas con ayuda de un escalpelo de oro, aunque esta operación haya caído hoy en el olvido. Sin embargo, la ciencia «mayor» consiste en el conocimiento de uno mismo y de la realidad, ya que la cuestión esencial es: «¿Cuál es la naturaleza del mundo fenoménico y del pensamiento?», y en un plano práctico: «¿Cuáles son las claves de la felicidad y del sufrimiento? ¿De dónde proviene el sufrimiento? ¿Qué es la ignorancia? ¿Qué es la realización espiritual? ¿Qué es la perfección?». Es este tipo de descubrimientos lo que se

puede llamar conocimiento.

J. F.— ¿Y la motivación inicial es escapar al sufrimiento?

M.— El sufrimiento es el resultado de la ignorancia. Lo que hay que disipar, pues, es la ignorancia. Y esta es, en esencia, el apego al «Yo» y a la solidez de los fenómenos. Aliviar los sufrimientos inmediatos del prójimo es un deber, pero no basta: es preciso poner remedio a las causas mismas del sufrimiento. Pero repito una vez más, todo esto no lo tenía yo muy claro, y me decía: «No hay humo sin fuego; cuando veo a mi maestro, su aspecto físico, su manera de hablar y actuar, lo que es... Todo eso me produce la convicción

íntima de que allí hay algo esencial en lo que deseo profundizar. Hay allí una fuente de inspiración, de certidumbre, una perfección de la que deseo impregnarme». Durante mis viajes —estuve en la India cinco o seis veces antes de instalarme definitivamente— me fui dando cuenta de que, cuando estaba cerca de mi maestro, olvidaba fácilmente el Instituto Pasteur, lo que significaba mi vida en Europa, y de que cuando estaba en el Instituto Pasteur, mi espíritu alzaba el vuelo hacia el Himalaya. Y tomé una decisión de la que nunca me he arrepentido: ¡instalarme allí donde deseaba estar!

Por entonces había acabado mi tesis

y el profesor Jacob pensaba enviarme a Estados Unidos para trabajar sobre un nuevo tema de investigación; él mismo había pasado; como lo hicieron muchos investigadores en esa época, del estudio de las bacterias al de las células animales, pues era un campo de investigación más vasto, que ha hecho evolucionar considerablemente la biología molecular. Me dije que había concluido un capítulo: había publicado artículos relacionados con mis cinco años de investigación y no había echado en saco roto las inversiones de todo tipo que había hecho mi familia para financiar mi educación, por un lado, ni tampoco los esfuerzos de François

Jacob, que me había aceptado en su laboratorio, por el otro. De todas formas, era un punto de inflexión en mi carrera de investigador... Podía elegir otra vía sin romper nada, sin decepcionar a quienes me habían ayudado a llegar hasta mi tesis doctoral. Ahora podía realizar mis aspiraciones personales con la conciencia tranquila. Además, mi maestro Kangyur Rimpoché me había animado siempre a terminar los estudios que había iniciado. De modo que no precipité las cosas y esperé varios años, desde 1967 hasta 1972, antes de establecerme en el Himalaya. Y en ese momento tomé mi decisión y les comuniqué a François

Jacob y a ti mi deseo de partir al Himalaya y no a América. Me di cuenta de que eso era realmente lo que me apetecía hacer, y que más valía hacerlo siendo joven que lamentar, cuando tuviera cincuenta años, no haber elegido ese camino.

J. F.— ¿Y las dos cosas no te parecieron conciliables?

M.— No hay ninguna incompatibilidad fundamental entre la ciencia y la vida espiritual, pero una de ellas adquirió para mí más importancia que la otra. En la práctica no puede uno nadar siempre entre dos aguas ni coser con una aguja de doble punta. Ya no me apetecía seguir compartiendo mi tiempo,

y deseaba consagrarlo por entero a lo que me parecía más esencial. Más tarde me di cuenta de que mi formación científica, y en particular su apetencia de rigor, era algo perfectamente conciliable con el aprendizaje de la metafísica y la práctica budistas. Además, la vida contemplativa es para mí una verdadera ciencia de la mente, con sus métodos y sus resultados. Se trata realmente de transformarse, no sólo de soñar o pensar en las musarañas. Y en los veinticinco años transcurridos desde entonces nunca me he encontrado en mala relación con el espíritu científico tal y como yo lo comprendo, es decir, la búsqueda de la verdad.

J. F.— Bueno... Ya veo que has aplicado a la investigación sobre la filosofía y la historia del budismo, de los textos, etc., el mismo rigor que habías empleado antes. Pero la investigación en el campo de la biología molecular ha producido, en los últimos treinta años, los descubrimientos más importantes de la historia de la ciencia. Tú no has participado en ellos, aunque hubieras podido hacerlo.

M.— La biología sigue avanzando igual de bien sin mí. No faltan investigadores en el planeta. Lo realmente importante era establecer una jerarquía de prioridades en mi existencia. Tenía la impresión cada vez

más intensa de que no utilizaba del mejor modo el potencial de la vida humana, de que dejaba que mi vida se fuera consumiendo día a día. La masa de conocimientos de la ciencia se había convertido, para mí, en «una contribución mayor a necesidades menores».

J. F.— Lo que hiciste luego te permitió ahondar en una doctrina que data de varios siglos antes de nuestra era, mas no aportar conocimientos nuevos como lo habría hecho tu participación en el ámbito de la biología molecular. No pretendo afirmar que sea absolutamente necesario hacer nuevos descubrimientos para tener éxito en la

vida; quiero decir simplemente que, en el estadio al que habías llegado, tu tesis era a la vez un punto de llegada y de partida para investigaciones más importantes, y que disponías de todo lo necesario para participar en una de las aventuras intelectuales y científicas más extraordinarias de la historia de la humanidad, como lo demuestran los recientes descubrimientos en el campo de la biología molecular.

M.— Cuidado; con lo del budismo no se trataba de remover el polvo de una doctrina antigua y caída en desuso: la indagación espiritual, cuando se traduce en una verdadera transformación interior, es una indagación

eminentemente viva, de un frescor que no cesa de renovarse. Una tradición metafísica como el budismo jamás podría «envejecer», ya que su interés se centra en las cuestiones fundamentales de la existencia. Las teorías científicas son las que más han envejecido en el curso de la historia, sustituyéndose sin cesar unas a otras.

J. F.— Sí, pero tienen buenas razones para ser sustituidas por otras: porque el conocimiento progresa, porque se observan hechos nuevos, porque la experiencia permite ir seleccionando hipótesis.

M.— Es cierto que la biología y la física teórica han aportado

conocimientos extraordinarios sobre el origen de la vida y la formación del universo. Pero ¿permiten acaso estos conocimientos elucidar los mecanismos fundamentales de la felicidad y del sufrimiento? No hay que perder de vista los objetivos que uno mismo se fija. Conocer la forma y las dimensiones exactas de la Tierra constituye un progreso indudable, pero el hecho de que sea redonda o plana no altera mayormente el sentido de la existencia. Por mucho que se progrese en el ámbito de la medicina, sólo se pueden aliviar temporalmente los sufrimientos, que jamás dejan de reaparecer y culminan en la muerte. Es posible detener un

conflicto o una guerra, pero otros volverán a surgir mientras no cambie el espíritu de la gente. ¿No hay, en cambio, algún medio para descubrir una paz interior que no dependa de la salud, del poder, del éxito, del dinero o de los placeres de los sentidos? ¿Una paz interior que sea fuente de paz exterior?

J. F.— Comprendo muy bien todo esto, pero no veo por qué ambas cosas tengan que ser incompatibles. La biología, la ciencia, y en este caso la biología molecular, aportan soluciones a determinadas enfermedades, es decir, contribuyen a reducir los sufrimientos humanos. Y la satisfacción intelectual de descubrir los mecanismos fundamentales

de la vida es una satisfacción desinteresada. ¿Nunca se te ha ocurrido pensar que podrías combinar estos dos aspectos de tus inquietudes?

M.— El budismo no se opone a la ciencia. La considera una visión importante, aunque parcial, del conocimiento. Por eso no he sentido la necesidad de consagrarle los mismos esfuerzos ni de dividir mi existencia. Me sentía un poco como un pájaro enjaulado y sólo tenía una idea: «¡Quiero mi libertad!».

J. F.— ¿Te mantienes al corriente de los avances de la ciencia?

M.— Sigo los descubrimientos de la ciencia con un interés tanto mayor

cuanto que ya no paso mis días intentando establecer el mapa genético del cromosoma de una bacteria, tarea a la que consagré mis cinco años de labor investigadora. Considerados globalmente, los resultados de las indagaciones de miles de investigadores son, sin duda, apasionantes a lo largo de los decenios, pero la vida de un investigador consiste muy a menudo en estudiar durante años un aspecto muy preciso de esas investigaciones, los elementos de un rompecabezas que, una vez ordenados, ofrecen una imagen clara de algún fenómeno físico o biológico. El investigador corriente tiene a veces una sensación de frustración cuando realiza

grandes esfuerzos que sólo se traducen en resultados menores. Puede ocurrir, sin duda, que un investigador realice un descubrimiento de importancia capital, como la estructura del ADN, por ejemplo...

J. F.— La doble hélice...

M.—... que lo recompensa ampliamente por sus esfuerzos. Pero es la excepción, y me era imposible comparar el interés de la investigación científica con el de la indagación espiritual, que procura una satisfacción y una alegría permanentes. Se tiene la impresión de ser una flecha que vuela directamente hacia su blanco; utilizado de la mejor manera posible, cada

instante resulta precioso.

J. F.— ¿Y qué hiciste luego?

M.— No me moví de Darjeeling durante siete años. Viví con mi maestro, Kangyur Rimpoché, hasta su muerte en 1975, y luego seguí practicando en una pequeña ermita situada encima del monasterio. Fue entonces cuando conocí a mi segundo maestro, Dilgo Khyentsé Rimpoché, que había venido a dirigir la ceremonia fúnebre en honor de Kangyur Rimpoché, También pasé un año en Delhi para reproducir e imprimir unos cincuenta volúmenes de manuscritos tibetanos muy raros. Cuando mis amigos se disponían a comenzar su retiro tradicional de tres años en Dordoña,

pregunté a Khyentsé Rimpoché si debía unirme a ellos. Me respondió: «Mientras esté vivo, sigue estudiando a mi lado». Y así viví doce años junto a él, escuchando sus enseñanzas, sirviéndolo, acompañándolo en sus viajes. Me hice monje en 1979. Aquellos años transcurridos a su lado constituyeron el mejor retiro y la mejor enseñanza que podía recibir, unos años inolvidables durante los cuales adquirí una certidumbre interior que nada ni nadie me quitará nunca.

J. F.— También viviste en Bután, pero ¿llegaste a conocer el Tíbet?

M.— Bután es un reino montañoso que se ha librado de las invasiones

desde que en el siglo VIII se introdujera el budismo. La cultura budista pudo así florecer sin obstáculos, y sus valores se hallan profundamente arraigados en el espíritu de sus habitantes. Después de huir de la ocupación china del Tíbet, Khyentsé Rimpoché se convirtió en el maestro budista más venerado de Bután, desde el rey hasta el más humilde campesino. Para mí fue, pues, todo un privilegio vivir en ese país. También tuve la suerte de acompañar a Khyentsé Rimpoché al Tíbet en tres oportunidades. De su monasterio sólo quedaban ruinas, pero para los supervivientes, que en muchos casos habían pasado quince o veinte años en la

cárcel, el retorno de Khyentsé Rimpoché al cabo de treinta años de exilio fue como el sol que de pronto sale después de una noche oscura. Pese a la tragedia que allí sigue haciendo estragos, el Tíbet es todavía un país extraordinario, eminentemente propicio para la vida contemplativa.[7]

Y ahora voy a invertir, en cierto modo, el sentido de la interrogación. Me has hecho describir y explicar mí trayecto, y sin duda volverás a hacerlo más tarde. Pero ¿cuál ha sido tu propio itinerario? ¿Qué te ha llevado a desear este diálogo?

J. F.— Resulta natural sentir curiosidad por un itinerario como el

tuyo, ya que supone una ruptura radical con el que tu vida, tus estudios y tu filiación cultural parecían haberte trazado. Mi itinerario es mucho más clásico, aunque en el interior de mi propia cultura y con relación a mí formación inicial yo también haya vivido una especie de ruptura permanente con las corrientes mayoritarias de mi generación, y de rebelión contra el pensamiento convencional imperante, permaneciendo, eso sí, dentro del marco de mi propia cultura.

M.— Pero ¿qué te hizo desear este diálogo con ese representante de otra cultura en el que yo me he convertido?

J. F.— En primer lugar, es otra y a la vez la misma cultura. Las filosofías del Extremo Oriente, pertenecen al patrimonio universal, aun cuando se pueda lamentar que, entre nosotros, no sean lo suficientemente estudiadas fuera de los círculos especializados. Ahora bien, si me pongo a pensar por qué a la edad de diecinueve años, cuando inicié mis estudios superiores, me orienté hacia la filosofía y no hacia la literatura o la historia, disciplinas por las que sentía una atracción parecida, creo que es porque me pareció que la filosofía podría aportarme la clave de un conocimiento que presidiera todos los demás, incluidas la literatura, la historia

e incluso la ciencia. Y de un conocimiento que fuera al mismo tiempo una sabiduría, es decir, un arte de vivir sumado a una moral.

M.— ¿Y la filosofía occidental no te ha aportado esa clave?

J. F.— Yo no diría exactamente eso. Más bien me pareció que había traicionado deliberadamente su misión, sobre todo a partir de principios del siglo XIX. Claro que sólo llegué a esta conclusión después de varios años de frecuentación directa de los textos, manteniendo a distancia los ultimátums de la vulgata conformista, aunque fuera «reinterpretadora». Mi impresión final me llevó a escribir mi primer libro,

¿Por qué los filósofos?, publicado en 1957. Tuvo un éxito o, en todo caso, una resonancia que me sorprendió a mí mismo. Cierto es que el ruido que hizo no fue totalmente de aprobación ni mucho menos, pues los chillidos ultrajados de la camarilla filosófica me dejaron sordo. Pero la amplitud de la controversia me obligó a resumirla y a responder a mis contradictores en un libro titulado *La Cabale des dévots* [La cábala de los devotos], publicado en 1962, que prolonga *¿Por qué los filósofos?*

M.— Sin embargo, después te hiciste conocido sobre todo como escritor político. ¿Cómo explicas esta

metamorfosis?

J. F.— No fue una metamorfosis, pues la reflexión política ha sido siempre una rama de la filosofía. No voy a contar aquí toda mi vida, ya que además acabo de publicar mi autobiografía.[8] Así pues, no sólo la teoría política ha formado siempre parte de la filosofía, sino que, desde el siglo xviii y, sobre todo, el XIX, ha pasado a ser además el eje principal de la moral. La idea directriz del Siglo de las Luces y, más tarde, del socialismo «científico» de Marx y Lenin es, en efecto, que la alianza de la felicidad y de la justicia ya no pasaría, en el futuro, por una indagación individual de la sabiduría,

sino por una reconstrucción de la sociedad en su conjunto. Y para construir una sociedad nueva antes había que destruir completamente la antigua. Fue a finales del siglo xviii cuando el concepto de revolución adquirió su sentido moderno. La salvación personal se encuentra desde entonces subordinada a la salvación colectiva. Me imagino que nuestro diálogo nos llevará a desarrollar este tema esencial. De momento sólo quisiera decir que hacia 1965 o 1970 creí comprobar el irremediable fracaso de esta ilusión, madre de los grandes totalitarismos que han devastado nuestro siglo xx. Para decirlo escribí en 1970 mi primera obra

política de carácter general (antes había publicado ya dos o tres, pero relacionadas más particularmente con Francia). Se trata de *Ni Marx ni Jesús*,[9] título que implicaba un doble rechazo: el del totalitarismo político y el del totalitarismo religioso. Este libro provocó cierta sorpresa porque en él sostenía que la verdadera revolución del siglo XX acabaría siendo la revolución liberal y no la revolución socialista, definitivamente muerta. Tuvo un éxito mundial, y se mantuvo durante casi un año en la lista de libros más vendidos de Estados Unidos (porque yo defendía en él la «sociedad abierta» americana contra las «sociedades cerradas»,

socialistas o fascistas). Fue traducido a unas quince lenguas extranjeras, o acaso más. ¡Tengo incluso un ejemplar en malgache!

M.— ¿No fue quizás el impacto que tuvieron esos libros lo que, llevándote a asumir el papel de escritor político —y de editorialista político en la gran prensa—, te alejó de la filosofía propiamente dicha?

J. F.— No me alejó de ella. Al igual que Ni *Marx ni Jesús*, mis principales libros posteriores plantean una pregunta arraigada en la propia naturaleza humana, una pregunta vigente en todas las épocas, aunque yo mismo la trate valiéndome de ejemplos

contemporáneos. Así, *La Tentation totalitaire* tiene como motivo central la siguiente pregunta: ¿es posible que exista en el hombre una aspiración secreta a la esclavitud política e intelectual, aspiración tanto más perversa cuanto que se disfraza de búsqueda de la libertad? Otro ejemplo: *La Connaissance inutile*[10] toma como punto de partida el siguiente enigma: ¿cómo es que la especie humana, no solamente hoy sino a lo largo de toda su historia, ha descuidado a propósito las informaciones de las cuales dispone y que le permitirían ahorrarse una serie de catástrofes? ¿Por qué se precipita tan a menudo —y como adrede— en el

fracaso, el sufrimiento y la muerte? Son problemas filosóficos, si no me equivoco... Pero tampoco quiero darte un cursillo sobre mis obras completas.

M.— ¿Y esos libros han obtenido la misma audiencia internacional que *Ni Marx ni Jesús*?

J. F.— Prácticamente la misma, aunque varíe según los países. Así por ejemplo, *El conocimiento inútil* tuvo menos éxito en Estados Unidos, pero fue un superventas en los países latinos, España, Italia, Portugal y Latinoamérica, aparte de Francia, por supuesto, así como en los países ex comunistas después de 1989, cuando la caída del Telón de Acero permitió la libre

circulación de libros e ideas. Pero el verdadero fenómeno no radica allí, sino en este misterio: tener numerosos lectores no significa que uno sea realmente comprendido ni que consiga influir sobre la realidad, aunque como en mi caso disponga, aparte de los libros, de tribunas en la prensa nacional e internacional que permitan divulgar y reformular las propias ideas entre un público todavía más amplio.

M.— ¿Y cómo se explica este misterio?

J. F.— Si se pudiera explicar por completo, podría curarse la enfermedad espiritual de la cual procede. Y esto nos lleva a hablar de la filosofía llamada

«primera», la que apunta a la conquista personal de la clarividencia y la sabiduría, en una palabra, al tema central de nuestro diálogo.

¿Religión o filosofía?

JEAN-FRANÇOIS — Te he preguntado por tu itinerario en relación con tu vocación de investigador científico occidental. Ahora me gustaría saber cómo se planteó tu elección frente a las otras religiones y doctrinas espirituales, pues te decantaste hacia el budismo no porque alguna de las religiones occidentales te hubiera

decepcionado, sino porque venías, en el fondo, de una cultura no religiosa. Aunque tu padre y tu madre provinieran ambos de familias católicas, no eran practicantes, y tú recibiste una educación laica y racionalista, en un medio científico que, en su conjunto, no se interesaba particularmente por la piedad. Hay muchos occidentales que se vuelcan hacia religiones distintas de la suya, el islam o el budismo, por ejemplo, porque se sienten decepcionados por la fe de su tradición. Tú, en el fondo, pasaste de una especie de indiferencia, o de apatía religiosa, al budismo. Pero cuidado, acabo de decir «religiosa»... y aquí nos topamos,

precisamente, con uno de los grandes problemas interpretativos del budismo. ¿Es el budismo una religión o una filosofía? Este tema aún sigue siendo motivo de discusión. El primer contacto que, según has contado, tuviste con el sabio que tanto te impresionó sin siquiera hablarte, ya que prácticamente no os podíais comunicar en ninguna lengua, esa primera experiencia me hace pensar en la de un joven griego que, al acercarse a la persona de algún sabio, y antes de cualquier iniciación conceptual, quedaba impresionado por su personalidad en cuanto modelo. Habida cuenta de esta primera experiencia, ¿se trató de una conversión en el sentido

religioso o de una especie de iluminación puramente filosófica?

MATTHIEU — Antes que nada, y volviendo al aspecto inicial de tu pregunta, considero que para mí fue una gran suerte llegar al budismo con un espíritu virgen; de ahí que mi interés por el budismo no suscitara ningún conflicto interior, ningún sentimiento de «rechazo» frente a otra religión o creencia. Aunque educado en un medio de librepensadores, jamás tuve una actitud negativa ante las religiones, y a través de mis lecturas había desarrollado un profundo interés por las grandes tradiciones espirituales —el hinduismo, el islam, el cristianismo—

sin comprometerme con ellas de manera personal como practicante. Fue, pues, el encuentro con un gran maestro espiritual, Kangyur Rimpoché, un sabio, paradigma de una perfección cuyos aspectos aún no lograba discernir en su totalidad, aunque me pareciera evidente, lo que me llevó a un verdadero compromiso en el plano espiritual. Es muy difícil describir un encuentro de este tipo; un tibetano diría: «Tan difícil como para un mudo describir el sabor de la miel». Lo que le da su valor es que no se trata de una especulación abstracta, sino de una experiencia directa, de una comprobación hecha con mis propios ojos y que vale más que mil discursos.

Ahora bien, ¿cómo fui luego descubriendo y percibiendo gradualmente el budismo? ¿Es una religión? ¿Es una sabiduría, una metafísica? Es ésta una pregunta que suelen plantearle al Dalai Lama, quien a menudo responde: «¡Pobre budismo! Resulta que es rechazado por los religiosos, que dicen que es una filosofía atea, una ciencia de la mente, y por los filósofos, que lo cuentan entre las religiones. El budismo no tiene, pues, derecho de ciudadanía en ningún sitio. Sin embargo —añade el Dalai Lama—, tal vez sea ésta una ventaja que le permite tender un puente entre religiones y filosofías». Diré que, en

esencia, el budismo es una tradición metafísica de la que emana una sabiduría aplicable a todos los instantes de la existencia y en todas las circunstancias.

El budismo no es una religión si por religión se entiende la adhesión a un dogma que es preciso aceptar mediante un acto de fe ciega, sin que sea necesario redescubrir por uno mismo la verdad de dicho dogma. Pero si se considera una de las etimologías de la palabra religión, que es «lo que religa», el budismo está sin duda *religado* a las verdades metafísicas más elevadas. Tampoco excluye la fe, si se entiende por fe una convicción íntima e

inquebrantable que surge del descubrimiento de una verdad interior. La fe es también un maravillarse ante esta transformación interior. Por otro lado, el hecho de que el budismo no sea una tradición teísta ha llevado a numerosos cristianos, por ejemplo, a no considerarlo una «religión» en el sentido corriente del término. Por último, el budismo no es un «dogma», pues Buda siempre decía que había que examinar sus enseñanzas y meditarlas, mas no aceptarlas por simple respeto hacia él. Es preciso descubrir la verdad de sus enseñanzas recorriendo las etapas sucesivas que conducen a la realización espiritual. Hay que examinarlas, dice

Buda, como se examina un trozo de oro. Para saber si es puro, se frota el oro contra una piedra plana, se lo martillea y funde al fuego. Las enseñanzas de Buda son como puntos de referencia en la vía del Despertar, del conocimiento último de la naturaleza de la mente y del mundo fenoménico.

¿Por qué es venerado Buda? No es venerado como un Dios ni como un santo, sino como el sabio último, como la personificación del Despertar. La palabra sánscrita *buda* significa «el que ha realizado», el que ha asimilado la verdad, y la palabra con la que se traduce en tibetano, *sanguié*, se compone de dos sílabas: *sang* significa

que ha «disipado» todo cuanto vela el conocimiento, y también que se ha «despertado» de la noche de la ignorancia; y guié significa que ha «desarrollado» todo cuanto hay que desarrollar, es decir, todas las cualidades espirituales y humanas.

J. F.— Estás hablando de las enseñanzas de Buda. Pero, de hecho, ¿qué enseñanzas? No quedan textos originales de Buda...

M.— De hecho, quedan más enseñanzas canónicas en el budismo que en cualquier otra tradición. Buda no escribió nada, pero la recopilación de sus sermones, las *Palabras* de Buda, llena ciento tres volúmenes del canon

tibetano.

J. F.— Pero ¿son realmente obra suya?

M.— Durante un concilio que se celebró poco después de su muerte, quinientos de sus discípulos más próximos —sobre todo los que pasaron la mayor parte de su vida junto a él— se reunieron para compilar el conjunto de las enseñanzas de Buda. Los sermones o palabras de Buda —los sutras— fueron así recitados por aquellos discípulos eminentes, mientras que quienes escuchaban los corregían cuando era necesario. Conviene recordar que la tradición oral siempre ha desempeñado un papel primordial en la transmisión

del saber en Oriente, incluso en nuestros días, y que los orientales suelen estar dotados de una memoria sorprendente. No es una ficción. Yo mismo he escuchado más de una vez a los maestros y estudiantes tibetanos recitar de memoria textos de varios centenares de páginas, deteniéndose de vez en cuando para comentar el sentido, y hacerlo con una fidelidad que siempre me ha dejado atónito, pues yo iba siguiendo el texto en el papel. Los sutras se abren por la fórmula: «En tal lugar y en tal circunstancia, escuché a Buda decir lo siguiente...». Si se tiene en cuenta que Buda enseñó sin interrupción desde la edad de treinta años hasta su

muerte a los ochenta, y que solía retomar una y otra vez los mismos temas, como lo hacen hoy en día los maestros budistas, resulta razonable pensar que sus discípulos más cercanos, que pasaron entre treinta y cuarenta años a su lado, guardaron una versión fiel de las enseñanzas del maestro, aunque esa versión no fuera exacta hasta en los últimos detalles. Quienes hemos pasado una veintena de años con los maestros tibetanos somos capaces, sin estar dotados de facultades intelectuales excepcionales, de expresar la esencia de esas enseñanzas de manera razonablemente fácil. A esas *Palabras* se suman doscientos trece volúmenes de

comentarios y exégesis, escritos por eminentes sabios y eruditos indios durante los siglos subsiguientes a la muerte de Buda, y miles de volúmenes escritos luego en el Tíbet, lo que convierte a la literatura clásica tibetana en la más rica de Oriente, después de las literaturas sánscrita y china.

J. F.— ¿Te refieres a la más rica en relación con el budismo?

M.— No solamente. Cierto es que la literatura tibetana se consagró por entero a las enseñanzas budistas y a las ciencias tradicionales que se añadieron a ellas: la medicina, la gramática, las lenguas, la astronomía... Lo cual no le impide ser, en riqueza y en volumen, la

tercera literatura de Oriente. Hasta los últimos años nunca había habido «novelas» tibetanas... ¡Bastante hay que hacer ya con la realidad!

J. F.— Sí..., pero cuando se aplican al estudio del budismo los criterios del método histórico, parece que los sucesores de Buda hubieran dado muestras de una imaginación considerable.[11] Se ha creado una hagiografía en torno a su nacimiento milagroso: lo vemos salir del lado derecho de su madre, en cuyo seno se hallaba ya totalmente formado diez meses antes del parto, etc. Parece que la imaginación oriental, como en todas las hagiografías, ha campeado por sus

fueros, y ahora resulta muy difícil encontrar el verdadero substrato histórico de las enseñanzas de Buda. Me responderás que lo mismo ocurre con Sócrates, cuyas ideas sólo conocemos de forma indirecta. No se sabe muy bien qué proviene directamente de Sócrates en los textos de sus discípulos, y qué fue añadido por Platón o Jenofonte. Pero son contemporáneos de Sócrates. Y además tenemos el testimonio de Aristófanes, control interesante porque es hostil a Sócrates. En el caso de Buda, parece que el sentido de lo maravilloso, característico de la imaginación india, ha dificultado mucho una definición rigurosa de la doctrina auténtica de

Buda.

M.— Ante todo, y como acabo de decir hace unos instantes, el contenido de las enseñanzas de Buda fue establecido ya por sus contemporáneos. Además, ese sentido de lo maravilloso al que te has referido no afecta al corpus mismo de las enseñanzas; concierne más bien a las hagiografías de Buda que se han escrito en el curso de los siglos. Las enseñanzas, de hecho, abordan temas filosóficos o metafísicos: la naturaleza del ser, la ignorancia, la causa del sufrimiento, la no existencia del yo y de los fenómenos en cuanto entidades autónomas, la ley de causa y efecto, etc. ¡Temas semejantes no son en absoluto

susceptibles de ser embellecidos por lo maravilloso!

J. F.— Volvamos entonces a la pregunta: ¿filosofía o religión? ¿O filosofía y religión? Lo que me asombra es que el budismo tiene, en líneas generales, una imagen muy favorable en Occidente. No sólo en el momento actual, cuando esta simpatía se ve estimulada por la compasión que nos inspiran los sufrimientos del pueblo tibetano, y reforzada también por el brillo que la personalidad del Dalai Lama ha adquirido en el ámbito internacional, por el afecto y, casi diríamos, la veneración a la que se ha hecho acreedor incluso en continentes

extraños al budismo. Pero aparte de este factor político reciente, el budismo goza en Occidente de un respeto que no data de ayer. Siempre se ha visto en él una doctrina depurada y, por tanto, capaz de ser aceptada por el espíritu crítico, por el racionalismo occidental, añadiéndole una dimensión moral y espiritual. Una dimensión de sabiduría e incluso algo más, algo que no es incompatible con los criterios que se han desarrollado en Occidente desde la época llamada de la «filosofía de las Luces» y del racionalismo del siglo XVIII, con el espíritu científico moderno. Ahora bien, cuando uno llega a Asia esta visión etérea es sometida a dura prueba.

Alguien como yo queda impresionado —y hasta diría escandalizado— por una serie de aspectos de la práctica budista que sólo podría definir como supersticiones: las banderas de oraciones, los molinillos de oraciones, la creencia en la reencarnación.

M.— Antes de esclarecer esta noción de «reencarnación sin alma que se reencarna», responderé en orden a tus preguntas. Ante todo has señalado que el budismo se percibía en Occidente como una metafísica de todo punto aceptable intelectualmente. La razón principal estriba, creo yo, en que el budismo se centra en una serie de preocupaciones fundamentales que conciernen a todo ser

vivo, y en que las enseñanzas más esenciales del budismo no aparecen teñidas de exotismo ni se ven influidas por factores culturales como los que te han sorprendido. El budismo analiza y desmonta los mecanismos de la felicidad y del sufrimiento. ¿De dónde proviene el sufrimiento? ¿Cuáles son sus causas? ¿Cómo ponerle remedio? Poco a poco, mediante el análisis y la contemplación, el budismo va remontando hasta las causas profundas del sufrimiento. Es una indagación que interesa a cualquier ser humano, sea o no budista.

J. F.— Define aquello que llamas sufrimiento.

M.— El sufrimiento es un estado de insatisfacción profunda que puede estar asociado al dolor físico, pero que es sobre todo una experiencia de la mente. Es evidente que distintas personas percibirán las mismas cosas de maneras opuestas, ya sean agradables o desagradables. El sufrimiento surge cuando ese «yo» al que tanto amamos y protegemos se ve amenazado o no consigue lo que desea. Los sufrimientos físicos más intensos pueden vivirse de maneras muy diferentes según nuestra disposición mental. Además, las metas ordinarias de la existencia —el poder, las riquezas, los placeres de los sentidos, la fama— pueden procurar

satisfacciones momentáneas, pero nunca son una fuente de satisfacción permanente y el día menos pensado se acaban transformando en descontento. Jamás aportarán una plenitud duradera, una paz interior invulnerable a las circunstancias externas. Al pasarnos la vida persiguiendo objetivos mundanos tendremos tan pocas oportunidades de alcanzar una felicidad verdadera como las que tendría un pescador que lanzara sus redes a un río seco.

J. F.— Encontramos lo mismo, y dicho exactamente en los mismos términos, tanto en el epicureismo como en el estoicismo.

M.— Este estado de insatisfacción

es característico de un mundo condicionado que, por su naturaleza, sólo puede aportar satisfacciones efímeras. En términos budistas se dice que el mundo o «rueda» de los renacimientos, el *samsara*, está impregnado de sufrimiento. Pero esto no supone en absoluto una visión pesimista del mundo, es una simple comprobación. La etapa siguiente consiste, en efecto, en buscar remedios a este sufrimiento. Para ello es preciso conocer la causa. En definitiva, el budismo llega a la conclusión de que el sufrimiento nace del deseo, del apego, del odio, del orgullo, de los celos, de la falta de discernimiento y de todos los factores

mentales que se denominan «negativos» u «oscurecedores» porque perturban la mente y la sumen en un estado de confusión e inseguridad. Esas emociones negativas nacen de la noción de un «yo» al cual queremos y deseamos proteger a cualquier precio. Este apego al yo es un hecho, pero el objeto de ese apego, el «yo», no tiene ninguna existencia real, no existe en ningún lugar ni en modo alguno como una entidad autónoma y permanente. No existe ni en las partes que constituyen al individuo —el cuerpo y la mente—, ni fuera de dichas partes, ni en su combinación. Si afirmamos que el yo corresponde a la unión de esas partes, estaremos admitiendo que no es

sino una simple etiqueta pegada por el intelecto sobre la unión temporal de diversos elementos interdependientes. El yo no existe, en efecto, en ninguno de esos elementos, y su propia noción desaparece en cuanto dichos elementos se separan. No desenmascarar la impostura del yo es ignorancia: la incapacidad momentánea para reconocer la verdadera naturaleza de las cosas. Es, pues, esta ignorancia la causa última del sufrimiento. Si llegásemos a disipar nuestra comprensión errónea del yo y de la creencia en la solidez de los fenómenos, si admitiésemos que este «yo» no tiene existencia propia, ¿por qué habríamos de temer no conseguir lo

que deseamos y padecer lo que no deseamos?.

J. F.— Esta parte del análisis es común al budismo y a numerosas filosofías occidentales. Digamos que a la sabiduría de la Antigüedad. La encontramos más desarrollada en Montaigne en Francia, y luego en Pascal, con una intención apologética cristiana.

M.— Quizás es debido a esta simplicidad primera del budismo exotérico por lo que el mundo occidental siente afinidad con sus enseñanzas y puede penetrar en seguida en ellas.

J. F.— A mi entender, lo que ha seducido a algunos filósofos

occidentales en el budismo es la idea de acceder a cierta serenidad. No quisiera emplear la palabra «apatía» en el sentido negativo del término. Se trata de aquello que, utilizando un término pedante, algunas escuelas psicológicas denominaban la ataraxia: ese estado de imperturbabilidad —según el estoicismo — que ha de alcanzar el sabio, es decir, el hecho de no estar ya expuesto a los efectos imprevisibles del bien y del mal que sobrevienen en la realidad cotidiana.

M.— Es esencial no confundir serenidad y apatía. Una de las características de una práctica espiritual estable es la invulnerabilidad a las

circunstancias exteriores, favorables o desfavorables. Se suele comparar la mente del practicante con una montaña que los vientos no pueden estremecer: no es atormentada por las dificultades ni exaltada por el éxito. Pero esta ecuanimidad interior no es ni apatía ni indiferencia. Va acompañada de un verdadero júbilo interior y de una apertura espiritual que se traduce en un altruismo a toda prueba.

J. F.— Es el elemento común a todas las sabidurías. Casi parecería el retrato del sabio estoico. No es de extrañar, además, que precisamente en una era científica en que las filosofías han abandonado el ideal de la sabiduría —

consistente en transmitir las recetas de esa sabiduría a los lectores u oyentes del filósofo— el budismo haya conseguido cierta autoridad en Occidente. Pero más allá de este tesoro común a todas las sabidurías, la seducción del budismo parece ir un poquitín más lejos... Una fusión del yo en una especie de indeterminación.

M.— No se trata en absoluto de extinguirse en una indeterminación amorfa, sino de reconocer con lucidez que este «yo» no tiene ninguna existencia propia y es la fuente de todos nuestros males. El budismo ofrece a este respecto un riquísimo abanico de medios para alcanzar la paz interior, que

deriva de un menor apego al yo. No nos contentamos con describir los acontecimientos mentales, sino que los transformamos, los «liberamos». Pero antes de hablar de esos medios, quisiera decir unas palabras a propósito del ego, del apego al yo en cuanto expresión primera de la ignorancia y causa de las emociones perturbadoras. El budismo ofrece, en efecto, un análisis muy detallado de la noción de ego, de la manera en que nos percibimos como «personas» y percibimos los fenómenos externos como «entidades» sólidas. La raíz misma de todas esas emociones perturbadoras es la percepción que tenemos de nuestra propia persona, de

nuestro «yo» como una entidad que existe en sí misma, de manera autónoma, ya sea en la corriente de nuestro pensamiento, ya sea en nuestro cuerpo. Pero si este yo existe realmente, ¿dónde está? ¿En el cuerpo? ¿En el corazón? ¿En el cerebro? ¿Está difundido en el conjunto del cuerpo? Resulta fácil ver que el «yo» no existe en ninguna parte del cuerpo.

J. F.— Tengo la impresión de retroceder a la época en que los filósofos occidentales se preguntaban en qué parte del cuerpo estaba situada el alma. Descartes la localizaba en la glándula pineal, la hipófisis. ¿No es acaso una cuestión pueril? La conciencia

del yo existe, sin que por ello tenga que residir en una parte concreta del cuerpo.

M.— Esto explica por qué la etapa siguiente consiste en preguntarse sí el «yo» está presente en nuestra mente, en la corriente de nuestra conciencia. Esta corriente puede descomponerse en pensamientos pasados, presentes y futuros. El «yo» no puede ser la suma de esos momentos, pues esa suma no existe en ninguno de aquellos momentos particulares. El pensamiento pasado está muerto, ya no existe. ¿Cómo podría el yo pertenecer a algo que sólo es memoria? El futuro aún no ha nacido, por lo que el yo tampoco puede encontrarse en un futuro inexistente. Queda el presente.

Para existir, esa entidad llamada «yo» debería tener una serie de características precisas. Pero no tiene color, ni forma ni localización. ¡Cuanto más se le busca, menos se le encuentra! El yo no es, pues, más que una etiqueta pegada a una aparente continuidad.

Un análisis semejante permite debilitar el apego a la noción de un «yo» considerado como una entidad todopoderosa que nos impulsa a querer lo deseable y a rechazar lo que no lo es. Este sentimiento de un «yo» autónomo provoca normalmente una ruptura entre el «yo» y «el otro». De esta alternancia entre atracción y repulsión nacen las miriadas de pensamientos y emociones

perturbadoras que se traducen en palabras y en actos, y que construyen nuestro sufrimiento. Descubrir mediante la experiencia directa, el análisis y, sobre todo, la contemplación que ese «yo» no tiene existencia real es un proceso eminentemente liberador. Pienso que este tipo de análisis ha resultado útil a numerosos occidentales, tanto más cuanto que va acompañado de una increíble variedad de técnicas que permiten trabajar con los pensamientos para no ser esclavos de ellos. Pero ya volveremos a hablar del tema.

J. F.— ¡Ajá! Nos gustaría conocer esos detalles técnicos...

M.— Se habla, en teoría, de ochenta

y cuatro mil aproximaciones o puertas de acceso al budismo. Este número indica que, de hecho, cada cual puede partir de donde se encuentre. Para escalar el monte Everest se puede partir de los atascos de un barrio periférico parisiense o de la verde campiña nepalesa; el objetivo es el mismo, pero las modalidades del viaje son diferentes. De la misma manera, en el camino espiritual cada cual parte del punto en que se encuentra, con una naturaleza, una arquitectura intelectual y una serie de disposiciones interiores y creencias diferentes... Y cada cual puede encontrar un medio «a su medida» que le permita trabajar con el pensamiento y

liberarse poco a poco del yugo de las emociones perturbadoras para percibir finalmente la naturaleza última de la mente.

J. F.— Este aspecto, sin que los métodos sean en todas partes los mismos, cuenta también con cierta tradición en la filosofía occidental. Cómo imponer disciplina a los propios pensamientos es uno de los grandes temas de la filosofía de la Antigüedad. La filosofía moderna ambiciona mucho más conocer cómo funciona la mente que modificarla.

M.— El budismo combina el conocimiento del funcionamiento de la mente —al que ha consagrado tratados

enteros— con el de su naturaleza íntima. Este conocimiento tiene una acción liberadora sobre el apego al «yo». El abanico de medios para alcanzar este objetivo es a la vez eficaz y variado. Una primera aproximación consiste en utilizar antídotos contra las emociones perturbadoras: se desarrolla la paciencia frente a la cólera, el desapego frente al deseo, y el análisis de los mecanismos de causa y efecto frente a la falta de discernimiento. Si uno da rienda suelta a sus emociones, al odio, por ejemplo, no hará más que engendrar odio. La historia de los individuos y de las naciones demuestra que el odio jamás ha resuelto conflicto alguno.

J. F.— Depende de quién se trate... En el juego inmemorial de la violencia y del crimen, por desgracia, hay ganadores. En cuanto a la supresión del odio, se encuentra ya en los Evangelios.

M.— ¡Por supuesto! Desde una perspectiva espiritual resulta interesante —y normal— descubrir estas concordancias con las tradiciones occidentales. Pero volvamos al odio. Tomemos el ejemplo de alguien que, en un acceso de ira, nos golpea con un palo. Es evidente que a nadie se le ocurrirá montar en cólera contra el palo. ¿Vamos a enfurecemos contra la persona que nos ha agredido? Si reflexionamos bien, esa persona ha sido consumida por

una llamarada de cólera cuya fuente es la ignorancia. Ha perdido todo control sobre sí misma. De hecho, esa persona es un objeto de compasión, como un enfermo o un esclavo. No podemos odiarla de verdad. En definitiva, el verdadero enemigo para con el cual no se permite piedad alguna es la cólera misma.

J. F.— Sí, pero olvidas un poco el lado práctico de la cuestión. Puede que incluso antes de que hayas tenido tiempo de hacer este brillante razonamiento, esa persona haya puesto fin a tu vida después de destrozarte a golpes. Y en ese caso...

M.— Por supuesto que lo mejor es

evitar el enfrentamiento neutralizando al agresor o huyendo, lo cual no excluye la utilización de todos los medios apropiados y de toda la fuerza necesaria, pero *nunca* con odio. En lo más hondo de uno mismo hay que conservar una compasión invencible y una paciencia inagotable. No se trata ni de entregarnos pasivamente a merced de quienes nos agreden, ni de intentar destruirlos mediante la fuerza, pues siempre surgirán otros, sino de descubrir que el enemigo principal que es preciso combatir sin piedad es el deseo de perjudicar. Es eso lo que hay que comprender y, en la medida de lo posible, hacer que los demás

comprendan.

J. F.— ¡Un momento! Me vas a exponer toda la doctrina budista, y eso podría ser un poco largo... Ya volveremos a hablar de ella... Pero veo que no has respondido a mi objeción sobre las supersticiones.

M.— Ahora mismo; pero antes permíteme completar este cuadro. La utilización de antídotos es un método eficaz, pero limitado, pues el número de emociones perturbadoras es infinito y habría que poner en marcha un número igualmente infinito de antídotos para contrarrestarlas. La segunda aproximación consiste, pues, en intentar comprender la naturaleza de los

pensamientos y remontarse hasta su fuente. Un pensamiento de odio, por ejemplo, que nos parece enormemente sólido y poderoso, nos hace sentir una especie de nudo en el pecho y trastorna nuestro comportamiento. Pero si lo miramos bien, veremos que no agita ninguna arma ni puede aplastarnos como una roca ni quemarnos como el fuego. En realidad, todo empezó con un pequeño pensamiento que poco a poco fue creciendo como una nube tormentosa. De lejos, las nubes de verano pueden parecer realmente impresionantes, sólidas, y uno tiene la impresión de que podría sentarse encima de ellas. Pero cuando penetramos en su

interior, no hay nada, son impalpables. Del mismo modo, cuando observamos un pensamiento y nos remontamos hasta su fuente, no encontramos nada tangible. En ese mismo momento se desvanecerá aquel pensamiento. Es lo que se llama «liberar los pensamientos mediante la observación de su naturaleza», reconociendo su «vacuidad». Un pensamiento así «liberado» no produce una reacción en cadena; se desvanece sin dejar trazas, como un ave que atraviesa el cielo.

J. F.— Esta visión optimista pertenece a una tradición universal de sabiduría tranquilizadora.

M.— No hay que confundirse. Por

muy simple que pueda parecer en un principio, la liberación de los pensamientos no es ni una visión optimista ni una colección de recetas sin fundamento ni objetivo. Las técnicas que pone en marcha emanan de una «ciencia contemplativa» milenaria, elaborada por ermitaños a costa de esfuerzos considerables, de innumerables horas diarias durante veinte o treinta años de su vida. Es inevitable que, a menos que se den los primeros pasos en el ámbito de la experiencia para ver de qué va la cosa, algunos duden de un conocimiento obtenido por métodos poco familiares. A cada ciencia sus instrumentos: sin telescopio no se pueden ver los cráteres

de la Luna; sin práctica contemplativa no se puede ver la naturaleza de la mente.

J. F.— Anteayer asistimos, por ejemplo, a la presentación en vuestro monasterio de Katmandú de un niño de tres años que ha sido «reconocido» hace poco como la reencarnación de tu difunto maestro Khyentsé Rimpoché. ¿En virtud de qué argumento se decidió que el Rimpoché se había encarnado en aquel niño?

M.— La prolongación de la conciencia después de la muerte cae, en la mayoría de las religiones, dentro del ámbito del dogma revelado. En el caso del budismo nos situamos en el plano de

la experiencia contemplativa vivida por ciertos seres fuera de lo común, sin duda, aunque suficientemente numerosos para que su testimonio se tenga en cuenta, empezando por el del propio Buda. Ante todo, conviene tener claro que lo que se llama reencarnación en el budismo no tiene nada que ver con la transmigración de una «entidad» cualquiera, es decir, con la metempsicosis. Mientras se siga pensando en términos de entidades más que *de función* o de *continuidad*, no se podrá comprender el concepto budista de renacimiento. Se dice que «ningún hilo pasa a través de las perlas del collar de los renacimientos». No hay

identidad de una «persona» a través de sucesivos renacimientos, sino condicionamiento de un oleaje de conciencia.

J. F.— ¿No existe la metempsicosis en el budismo? Creí haber comprendido que la migración de las almas es un dogma fundamental del budismo.

M.— El budismo habla de estados sucesivos de existencia: no todo se limita a la vida presente. Hemos conocido otros estados de existencia antes de este nacimiento y conoceremos otros después de la muerte. Esto nos lleva, claro está, a plantear una pregunta fundamental: ¿existe una conciencia inmaterial diferente del cuerpo? No

podemos hablar de reencarnación sin antes analizar las relaciones entre el cuerpo y la mente. Además, como el budismo niega la existencia de un «yo» individual que, concebido como una entidad separada, pueda transmigrar de existencia en existencia y pasar de un cuerpo a otro, cabe preguntarse qué es lo que une esos estados de existencia sucesivos.

J. F.— Algo difícil de comprender.

M.— Se trata de un continuo, de una corriente de conciencia que se perpetúa sin que haya una entidad fija y autónoma que la recorra.

J. F.— ¿Una serie de reencarnaciones sin ninguna entidad

determinada que se reencarne? Cada vez más oscuro...

M.— Podemos compararla con un río sin barca alguna que descienda por su curso, o con la llama de una lámpara que enciende una segunda lámpara, que a su vez enciende una tercera, etcétera; en el extremo de la cadena, la llama no es la misma ni es tampoco diferente.

J. F.— Simples metáforas...

M.— Tendríamos que empezar por analizar diversas concepciones modernas y antiguas de las relaciones entre la mente y el cuerpo.

J. F.— Sí, ese es uno de los grandes temas... Pero aún me interrogaba sobre ciertos aspectos; por ejemplo, el de las

banderas de oración. En las religiones más depuradas, es decir, las que se alejan al máximo de las supersticiones, la oración es algo sumamente personal. Y la idea de que un objeto mecánico que se hace girar —el molinillo de oraciones—, o que una banderola que se deshilacha poco a poco por la acción del viento, puedan suplantar a la oración me parece el grado más miserable, el grado cero de la plegaria. ¡No se entiende que una doctrina tan sutil como el budismo pueda ser capaz de estimular semejantes creencias!

M.— De hecho, estas costumbres están muy alejadas de la superstición. Reflejan simplemente la riqueza de

medios que el budismo pone en marcha para reavivar una y otra vez nuestra presencia mental. Se utilizan todos los elementos de la naturaleza —el viento que hace ondear las banderolas, el fuego de la lámpara cuyo calor hace girar el molinillo de oraciones, la roca sobre la cual se graban esas oraciones, el agua de un torrente que hace mover las paletas de otro molinillo de oraciones— como una llamada, a fin de que cada actividad, cada elemento de la naturaleza, todo cuanto se muestre a nuestros ojos, sea una incitación a la plegaria interior, al altruismo. Cuando un tibetano imprime esas banderolas y las deja flotar al viento, piensa: «Que

todos los seres vivos sean liberados del sufrimiento y de las causas del sufrimiento dondequiera que sople el viento que pasa sobre estas oraciones. Que conozcan la felicidad y las causas de la felicidad». Así renueva el voto de bodisatva...

J. F.— El bodisatva es...

M.— El que se dirige hada el estado de Buda, hacia la perfección, por el bien de los demás. Su deseo no es un deseo egocéntrico. No piensa: «Ojalá pueda liberarme del sufrimiento, de todo el tráfago de la vida cotidiana, del círculo vicioso del samsara». Es un deseo altruista, surgido de la contemplación del sufrimiento de los demás seres; «Por

ahora soy impotente para aliviar los múltiples sufrimientos de los seres; ojalá pueda acceder al conocimiento para ser capaz de ayudarlos a todos a liberarse de las causas del sufrimiento». Se utilizan así una serie de soportes exteriores para que todo cuanto vemos y oímos nos recuerde esa actitud altruista y se convierta en un soporte de la reflexión: la naturaleza misma se transforma entonces en un libro lleno de enseñanzas. Todo nos incita a la práctica espiritual. Es también una manera muy humana de no olvidar las instrucciones de Buda.

J. F.— ¿Estás seguro de que para el budista medio este concepto significa

algo? ¿No piensa simplemente que el molinillo de oraciones reza en lugar de él?

M.— Creo que aunque todos los tibetanos no conozcan la doctrina y el simbolismo con tanto detalle, no hacen girar un molinillo de oraciones para ver cumplidos sus deseos ordinarios, relacionados con la salud, la prosperidad o el éxito. Tienen presente en el espíritu la idea de acumular un «mérito». Por mérito se entiende un factor mental positivo que contribuya a disipar los factores mentales negativos. Creo, pues, que la idea que predomina en ellos es la de mejorar, de purificar la corriente de su pensamiento mediante

una «acumulación de méritos», de reforzar ese torrente positivo que tiende hacia el conocimiento. Por eso la gente se prosterna, da vueltas con gran respeto en torno a los monumentos sagrados y lleva ofrendas de luz a los templos.

J. F.— En el catolicismo, encender una vela en una iglesia implica la idea, por demás supersticiosa, de que esa vela puede valernos la gracia de un santo, de la Virgen o del propio Dios para ver cumplido un deseo. A tal punto es una superstición que a menudo podemos observar a personas que no son ni practicantes ni creyentes y encienden una vela cuando visitan una catedral.

M.— Esas costumbres son soportes

exteriores útiles que permiten a los creyentes vincularse con una verdad interior. Sé por experiencia que, cuando ofrecen miles de lámparas de mantequilla —el equivalente de las velas—, los fieles tibetanos son conscientes de que el símbolo de la luz es el del conocimiento que disipa las tinieblas. Y la oración que hará un fiel al ofrecer esas lámparas será: «Que la luz del conocimiento surja en mí y en todos los seres, en esta vida y en las vidas siguientes». Incluso la gente sencilla es consciente de este simbolismo. Lo mismo ocurre cuando recitan mantras.

J. F.— Define un mantra.

M.— Etimológicamente, «mantra»

significa «lo que protege la mente», y no de una calamidad cualquiera, sino de la distracción, de la confusión mental. Un mantra es una fórmula breve que la gente repite numerosas veces, como es el caso, por ejemplo, de la plegaria del corazón entre los ortodoxos, que va acompañada de la repetición constante del nombre de Jesús. Esta técnica repetitiva se encuentra en todas las tradiciones espirituales.

J. F.— No es su aspecto más elevado espiritualmente.

M.— ¿Por qué no? La recitación sirve para calmar los movimientos superficiales de la mente y permite observar la naturaleza de dicha mente.

J. F.— Admitámoslo. Pero volvamos a la cuestión de la transmigración de las almas o de la reencarnación. Has dado el ejemplo de un río sin barca... Lo que me choca en esa idea es en primer lugar la noción de un río impersonal que circula de individuo en individuo, aunque esos individuos sean seres humanos o animales...

M.—... u otras formas...

J. F.— U otras formas de vida, y el objetivo de la práctica del budismo es llegar a la disolución del yo en el nirvana, es decir, si he comprendido bien, a la despersonalización completa del elemento espiritual. Ahora bien, ¿cómo se puede decretar en esas

condiciones que un individuo concreto —*es* decir, una personalidad altamente caracterizada— se haya reencarnado en otro individuo concreto? Considerando que hay más de seis mil millones de seres humanos en la Tierra, más no sé cuántas decenas de miles de millones de animales, etc., tendría que haber un número igual de ríos que circulen... Y detectar las formaciones provisionales concretas, individualizadas, en las que uno u otro de esos ríos fluye tras la muerte de la encarnación anterior me parece una empresa totalmente imposible... A no ser que se recurra precisamente a principios de identificación mágicos o subjetivos,

provenientes del ámbito de lo maravilloso, que no son muy convincentes.

M.— Se puede hablar de conciencia «individual» incluso si el individuo no existe en cuanto entidad aislada. Pues la ausencia de transferencia de una entidad discontinua no se opone a la continuación de una función. Que el yo no tenga existencia propia no impide que una corriente de conciencia particular tenga cualidades que la distingan de otra. Que no haya ninguna barca flotando en el río no impide que éste se halle cargado de sedimentos, esté contaminado por una fábrica de papel, o sea claro y límpido. El estado del río en

un momento dado es la imagen, el resultado de su historia. De la misma manera, las corrientes de conciencia individuales están cargadas con el resultado de los pensamientos positivos o negativos, así como con las huellas que han dejado en la conciencia los actos y las palabras surgidos de esos pensamientos. El propósito de la práctica espiritual es purificar poco a poco ese río. El estado último de limpidez es lo que se denomina la realización espiritual. Todas las emociones negativas, todos los velos que enmascaran el conocimiento, quedan entonces disueltos. No se trata de aniquilar el «yo», que en realidad nunca

ha existido, sino simplemente de desenmascarar su impostura. De hecho, si ese «yo» tuviera una existencia intrínseca, jamás se podría hacer que pasara de la existencia a la no existencia.

J. F.— Quieres, pues, abolir algo que de entrada no existe.

M.— No se puede «abolir» de verdad un yo inexistente, pero sí se puede reconocer su inexistencia. Se quiere abolir una ilusión. El error no tiene existencia propia. Suele darse el ejemplo siguiente: cuando en la penumbra percibimos una cuerda de colores y la tomamos por una serpiente, nos invade una sensación de terror.

Quizás intentemos huir o alejar esa serpiente con un palo. Pero si alguien enciende la luz, en seguida veremos que no se trataba en absoluto de una serpiente. De hecho, no ha ocurrido nada: no hemos «destruido» a la serpiente, ya que ésta jamás ha existido. Simplemente hemos disipado una ilusión. Mientras se perciba el «yo» como una entidad real, se tenderá a atraer todo cuanto se considere agradable o beneficioso, y a rechazar todo cuanto se considere desagradable o perjudicial. En cuanto se admite que el «yo» no tiene existencia real, todas esas atracciones y rechazos se desvanecen, tal y como desaparece el miedo a la

cuerda que se tomó por una serpiente. El «yo» no posee origen ni final y, por consiguiente, no tiene en el presente otra existencia que la que la mente le atribuye. En pocas palabras, el nirvana no es una extinción, sino el conocimiento final de la naturaleza de las cosas.

J. F.— Si esto es así, ¿cómo y por qué se ha constituido esa ilusión del yo?

M.— Existe un sentimiento natural del yo que nos hace pensar: tengo frío, tengo hambre, camino, etc. Este sentimiento en sí mismo es neutro. No contribuye específicamente a la felicidad ni al sufrimiento. Pero luego viene la idea de que nuestro yo es una

especie de *constante* que perdura a lo largo de nuestra vida, pese a los cambios físicos e intelectuales que ya conocemos. Nos aferramos a esta noción de yo, de nuestra «persona», pensamos «mi» cuerpo, «mi» nombre, «mi» mente, etc. El budismo habla de un continuo de conciencia, pero niega la existencia de un «yo» sólido, permanente y autónomo en el seno de ese continuo. La esencia de la práctica del budismo consiste, pues, en disipar esa ilusión de un «yo» que falsea nuestra visión del mundo.

J. F.— Pero vuelvo a mi pregunta. ¿Cómo se pueden identificar esas corrientes de conciencia particulares?

M.— Para seguir con el ejemplo del

río, es concebible que se pueda recorrer un curso de agua a lo largo de cien kilómetros desde el primer punto de observación, examinando la naturaleza de los aluviones, minerales, vegetales, etc., que transporta. Del mismo modo, si alguien tiene la capacidad de aprehender directamente esas corrientes de conciencia de los seres, resulta concebible que pueda reconocer las características de una corriente de conciencia particular. La pregunta es, por consiguiente: ¿se puede o no desarrollar la facultad de observar esas corrientes de conciencia?

J. F.— Para mí, más que disipar el enigma, tu explicación lo aumenta por

ahora.

M.— Nos encontramos ante un problema de metodología. Desde el punto de vista científico, se dirá que una experiencia es válida si otros investigadores pueden reproducirla. Eso da por supuesto que todos disponen de los mismos medios de investigación. En el ámbito deportivo se admite perfectamente que, como consecuencia de un entrenamiento intensivo, los atletas desarrollen cualidades excepcionales. Si le dijeran a alguien que jamás hubiese oído hablar de los Juegos Olímpicos que un ser humano puede saltar dos metros cuarenta de altura, exclamaría que es una pura y

simple broma. Ahora, todo el mundo, incluido el individuo más ignorante —y hasta quienes, como yo, no pueden saltar sino un metro diez—, puede ver, en la televisión o en la realidad, a un campeón capaz de saltar dos metros cuarenta. Se admite que es el fruto de un esfuerzo asiduo. Pero cuando se trata del entrenamiento de la mente resulta mucho más difícil reconocer sus resultados y admitir que se pueda llegar a un grado de dominio de la mente tan excepcional como el dominio físico de un atleta.

J. F.— Sí, pero todo el mundo puede verificar si un atleta salta dos metros cuarenta o corre cien metros en menos de diez segundos.

M.— ¿Por qué? ¡Porque lo ven!

J. F.— Así es.

M.— Pero si no fuera visible, sólo podrían verificarlo entrenándose ellos mismos, saltando primero un metro diez, luego un metro ochenta... y, si son superdotados, dos metros cuarenta.

J. F.— Si no fuera visible, eso equivaldría a creer al campeón bajo palabra.

M.— En el ámbito científico uno se ve continuamente obligado a creer bajo palabra en una serie de descubrimientos, cálculos matemáticos, etc., sin haber tenido la menor experiencia directa con ellos. Uno acepta su validez porque sabe que cierto número de sabios respetables

han verificado esas hipótesis por separado y han obtenido los mismos resultados, y que otros sabios pueden verificarlas si deciden hacer el esfuerzo. Para llegar a semejantes conclusiones por uno mismo habría que involucrarse en un largo aprendizaje. Se puede aceptar la validez de una afirmación cuando se tienen razones de peso para dar crédito a la validez de un testimonio. En ciertos casos, uno puede creer a alguien bajo palabra sin por ello dar muestras de ceguera. Puede examinar su integridad y, como último recurso, comprometerse uno mismo en el camino de la transformación interior. Aparte de la experiencia personal, ¿de qué otro

medio dispondríamos para evaluar el conocimiento de los aspectos sutiles de la conciencia? La naturaleza de la conciencia no tiene forma, ni sustancia, ni color, no es cuantificable. ¡No apoyarse en la experiencia personal equivaldría a negar a priori cualquier posibilidad de entrenamiento mental susceptible de engendrar calidades que superen la media, y a limitar el campo del conocimiento al mundo material visible o mensurable! Ello querría decir asimismo que, para existir, un fenómeno deberá estar necesariamente al alcance de todos, en cualquier tiempo y lugar, y exclusivamente en el ámbito material.

J. F.— Hay dos aspectos en el

razonamiento que acabas de hacer. Para retomar la comparación con el salto de altura, en primer lugar está el hecho de que si no se pudiera ver al atleta saltar dos metros cuarenta no se llegaría a creer que eso pueda ser posible.

Y en segundo lugar, el hecho de creer que, cuando el atleta haya desaparecido, la facultad de saltar dos metros cuarenta reaparecerá en un recién nacido que es designado por métodos particulares...

M.— (Risas.) No es, desde luego, lo que yo quiero decir. El ejemplo del saltador se limita a mostrar que las capacidades excepcionales del deportista se admiten porque *todo el*

mundo puede verlas con sus propios ojos.

J. F.— Pero esto también se ha admitido siempre en el ámbito espiritual. Siempre se ha admitido que mediante el trabajo, el entrenamiento y el ejercicio es posible desarrollar facultades intelectuales o una capacidad intelectual por encima de la media. Se lo admite menos en la enseñanza moderna, que pretende ser igualitaria a costa, además, de una gran hipocresía. Se sabe muy bien que esto no es cierto. Se sabe muy bien que hay gente excepcional en el plano intelectual. También se sabe perfectamente que ese carácter excepcional no dará ningún fruto si no es

cultivado por un entrenamiento intensivo y una práctica cotidiana. Y es igualmente sabido que no puede transmitirse de un individuo a otro, ni siquiera mediante la enseñanza.

M.— Yo aplicaría el mismo razonamiento, pero en el plano de la ciencia contemplativa, no sólo en el del «cociente intelectual». Quisiera llegar al hecho de que es muy difícil juzgar desde fuera el discurso de quienes, en el curso de una vida, han desarrollado cualidades mentales fuera de lo común. Para aprehender directamente esas cualidades uno mismo tendría que haberlas desarrollado, lo cual supone toda una vida de trabajo analítico y

contemplativo sobre la mente. Además, las diferencias de capacidad física, como en el ejemplo del salto de altura, son de orden cuantitativo, mientras que en el ámbito de la mente son de orden cualitativo. Occidente no se ha interesado en absoluto por la ciencia contemplativa. Hay algo que me llamó mucho la atención en los escritos de William James, uno de los fundadores de la psicología moderna. Decía James —cito de memoria—: «He intentado detener mis pensamientos durante unos instantes. Es a todas luces imposible. Regresan en seguida». Esta afirmación haría sonreír a centenares de ermitaños tibetanos que, tras pasarse varios años

intentando dominar su mente, son capaces de permanecer largo tiempo en un estado de vigilia libre de asociaciones mentales.

J. F.— William James es el autor estadounidense que acuñó la expresión «corriente de la conciencia»..., *stream of consciousness*. Y, de hecho, cuando me dices que los ermitaños budistas llegan a detener la corriente de sus pensamientos, ¿quién puede probarlo? ¿Hay que creerles bajo palabra a ésos también?

M.— ¿Y por qué no? Esta facultad no tiene nada de extraordinario. Incluso gente poco dotada es capaz de semejante experiencia durante sus años de

práctica. No se trata de bloquear los pensamientos, sino de permanecer simplemente en un estado de presencia mental despierta, de limpidez, de conocimiento, en el que los pensamientos discursivos se calman.

J. F.— ¿Qué significa en este caso «calmarse»?

M.— Significa que la rueda de los pensamientos discursivos deja de girar, que los pensamientos dejan de encadenarse sin fin.

J. F.— O sea, que hay un pensamiento y unas representaciones, de todas formas.

M.— Hay una presencia despierta, un estado de conciencia clara, por lo

general libre de representaciones. Ya no es un pensamiento lineal, sino un conocimiento directo. La descripción de este tipo de entrenamiento es la siguiente: cuesta muchísimo dar los primeros pasos para tratar de dominar los propios pensamientos, comparables a una cascada que se precipita por un acantilado. Parece incluso que los pensamientos sean más numerosos que de costumbre, lo cual no significa que de verdad lo sean, sino que simplemente empezamos a darnos cuenta de su número. La etapa siguiente se compara con un río cuyo curso tiene a veces rápidos y a veces tramos más tranquilos. Esta etapa corresponde a un estado en

que la mente permanece en calma, excepto si se ve estimulada por la percepción de acontecimientos exteriores. Por último, la mente se convierte en algo parecido a un océano en completa calma: hay ráfagas de pensamientos discursivos que recorren ocasionalmente su superficie, pero en su profundidad jamás es perturbada. Así puede llegarse a un estado de conciencia que se denomina «conciencia clara», en el que la mente es perfectamente lúcida sin verse todo el tiempo arrastrada por los pensamientos discursivos.

J. F.— William James no habría refutado este punto. Creo que todos los psicólogos y filósofos han admitido

siempre que existía una diferencia entre el estado del pensamiento dominado, concentrado en un objeto preciso, dirigido, y el estado del pensamiento indisciplinado, las asociaciones de ideas no dirigidas, que son precisamente las que el psicoanalista intenta arrancarle a su paciente. Pero no se trata de una interrupción total de la conciencia.

M.— No se trata, por supuesto, de una interrupción de la conciencia, sino de una cesación momentánea de los pensamientos discursivos, de las asociaciones de ideas.

J. F.— ¿Y son sustituidos por qué?

M.— Por un estado de conciencia en

estado puro.

J. F.— Sí, pero ¿esta conciencia clara tiene un objeto?

M.— No, es un estado de pura lucidez sin objeto. Por lo general, esta conciencia pura se halla asociada a la percepción de un objeto, y por eso no la reconocemos. Está próxima a nosotros, pero no la vemos. Sólo aprehendemos la conciencia calificada por su objeto. No obstante, es posible experimentar de manera directa esta pura presencia lúcida dejando que los conceptos, los recuerdos y las expectativas se desvanezcan en la vacuidad luminosa de la mente a medida que se van formando. Al principio, y a fin de calmar la mente,

uno se entrena con la concentración llamada «en un solo punto», que toma como apoyo un objeto exterior, una imagen de Buda por ejemplo, o un objeto interior, una idea como la compasión o una imagen visualizada. Pero a continuación se llega a un estado de ecuanimidad a la vez transparente, claro y lúcido, en el que la dicotomía del sujeto y del objeto ya no existe. Cuando de rato en rato surge algún pensamiento en el seno de esta presencia lúcida, se deshace por sí mismo sin dejar huellas, como el pájaro que no deja surco alguno en el cielo. Pero no basta con intentar detener unos instantes la corriente de los pensamientos, como

lo había hecho William James. Eso exige un entrenamiento personal que puede durar años.

Entre los numerosos sabios que han consagrado su vida a la contemplación, como mi maestro espiritual Khyentsé Rimpoché, que se pasó diecisiete años retirado en las grutas y ermitas de las montañas, hay algunos que han logrado un dominio excepcional de la mente. ¿Cómo dar fe a sus testimonios? Indirectamente. Juzgando todos los aspectos de su persona. No hay humo sin fuego. Me pasé veinte años viviendo cerca de algunos de estos maestros que afirman que existe una conciencia inmaterial y que es concebible percibir

la corriente de la conciencia de otro ser. Son personas a las que nunca he oído mentir, que jamás han engañado a nadie y en las que nunca he descubierto la menor palabra, acción o pensamiento perjudicial para el prójimo. Creerles resulta, pues, más razonable que llegar a la conclusión de que están bromeando. Del mismo modo, cuando Buda dice que la muerte no es sino una etapa de la vida y que la conciencia continúa después de la muerte, nosotros mismos no tenemos la facultad de percibir esta conciencia, pero dado que todos los discursos verificables y las enseñanzas de Buda parecen verídicos y razonables, es más probable que esté diciendo la verdad

que lo contrario. El objetivo de Buda era iluminar a los seres, no hacer que se extravíen; ayudarlos a salir de sus tormentos, no sumirlos en ellos.

J. F.— Digas lo que digas, es una cuestión de confianza más que una prueba.

M.— Según el budismo, hay tres criterios que permiten considerar válida una afirmación: la verificación por la experiencia directa, la deducción irrefutable y el testimonio digno de confianza. En este caso se trata, pues, de la tercera categoría. Pero volvamos a esos maestros tibetanos que identifican la corriente de la conciencia de un sabio difunto como Khyentsé Rimpoché. Esta

identificación, que proviene de experiencias meditativas, les permite decir en qué ser se ha prolongado la conciencia del maestro difunto, tal y como podría decirse —si en el cristianismo existiera algo parecido— que la influencia espiritual de san Francisco de Asís se ha prolongado en tal o cual niño.

J. F — Sí, pero yo conozco a sacerdotes, o laicos, que tienen todas las cualidades morales que acabas de describir y creen en los milagros de Lourdes o en las apariciones de Nuestra Señora de Fátima en Portugal, que yo mismo considero simples fantasmagorías. Alguien puede muy bien

ser perfectamente sincero o no haber intentado engañar nunca a nadie, y hacerse él mismo ilusiones.

M.— En el caso del que te estoy hablando no se trata de acontecimientos milagrosos, sino de experiencias interiores vividas por numerosos maestros al hilo de los siglos; es diferente.

J. F.— ¡Ah, no! ¡Alguien que pretende haber sido testigo de un milagro en Lourdes no está planteando una cuestión de interpretación! Está persuadido de hallarse en presencia de un hecho. Y además puede actuar con la mayor sinceridad del mundo, unida a las más grandes cualidades morales, y no

querer engañarte en absoluto.

M.— Pero volvamos al caso concreto de Khyentsé Rimpoché. Uno de sus discípulos y compañeros más próximos, un maestro espiritual que vive en las montañas, a doscientos kilómetros de Katmandú, nos envió una carta contándonos que en el curso de unos sueños y visiones que surgieron claramente en su mente había recibido indicaciones precisas sobre los nombres del padre y la madre de la encarnación de Khyentsé Rimpoché, y sobre el lugar donde deberíamos buscarlo.

J. F.— ¿Y se tienen pruebas de que él no podía saber los nombres de los padres del recién nacido pese a haberlos

transmitido con total exactitud?

M.— No tenía ninguna razón para conocer los nombres personales del padre y de la madre. De hecho, el padre del niño es un lama conocido sólo por su título. Nadie, en la sociedad tibetana, se dirige a él o a su esposa utilizando sus apellidos. En cuanto a la exactitud de los nombres, yo estaba presente cuando entregaron esa carta al abad de nuestro monasterio y participé en su primera lectura. En fin, es preciso comprender que el maestro en cuestión buscaba la reencarnación de su propio maestro, es decir, a la persona que él respeta más que nada en el mundo. El objetivo no era encontrar a un sustituto

cualquiera para ocupar el trono del monasterio, sino identificar la continuación espiritual de un sabio esperando que adquiera cualidades que le permitan ayudar a otros seres, como su predecesor.

J. F.— Pues bien, para concluir este diálogo centrado en la cuestión de saber si el budismo es una religión o una filosofía, diré que hay un poco de las dos. Es verdad que hay un elemento de fe. Pues aunque se suscriban las explicaciones que acabas de dar —y debo decir que a mí, personalmente, no me convencen—; lo cierto es que existe un elemento de fe, de confianza, en ciertos individuos y en sus testimonios,

lo cual, tendrás que admitirlo, no pertenece al ámbito de la demostración racional.

M.— Sin duda, pero no se trata de una fe ciega, y encuentro mucho más difícil aceptar afirmaciones dogmáticas que testimonios basados en la experiencia y en la realización espirituales.

J. F.— ¡Ah, eso por descontado!

M.— De hecho, en la vida cotidiana estamos continuamente impregnados de ideas y creencias que consideramos verdaderas porque reconocemos la competencia de quienes nos las transmiten: ellos saben de qué hablan, la cosa funciona, de modo que ha de ser

cierto. De ahí la confianza. Sin embargo, la mayoría de nosotros seríamos absolutamente incapaces de demostrar las verdades científicas por nosotros mismos. Muy a menudo, además, estas creencias, como la del átomo concebido como una pequeña partícula sólida que gira alrededor de un núcleo, siguen impregnando la mentalidad de la gente mucho después de que los mismos científicos las hayan abandonado. Estamos dispuestos a creer lo que nos dicen siempre que se corresponda con una visión del mundo aceptada, y se considera sospechoso todo cuanto no se corresponda con ella. En el caso de la aproximación contemplativa, la duda

que muchos de nuestros contemporáneos tienen con respecto a ciertas verdades espirituales se debe a que no las han puesto en práctica. Muchas cosas son calificadas así de sobrenaturales hasta el día en que se comprende cómo se producen, o hasta el día en que se experimentan. Como decía Cicerón: «Lo que no puede producirse no se ha producido nunca, y lo que puede producirse no es un milagro».

J. F.— Pero vuelvo al hecho de que en los acontecimientos de los que hablabas hay un elemento de fe irracional.

M.— Sería más justo hablar de un elemento de confianza fundada en todo

un haz de elementos observables. Tras haber vivido numerosos años en compañía de esos maestros, una de las enseñanzas más valiosas que me han quedado es la de que ellos mismos están en perfecta armonía con lo que enseñan. Me has citado la experiencia mística de algunos sacerdotes. Sin duda ha habido sabios muy grandes en el cristianismo, tales como san Francisco de Asís, pero no creo que cada sacerdote o cada monje, aunque sea un practicante íntegro y sincero, alcance la perfección espiritual. En el Tíbet, el veinte por ciento de la población ha recibido las órdenes, y se dice que entre todos esos practicantes sólo una treintena de sabios

han alcanzado esta perfección espiritual en el curso del presente siglo. Es, pues, juzgando globalmente su modo de ser como se llega a la conclusión de que esos sabios saben de qué hablan cuando transmiten indicaciones que permiten reconocer a un sucesor espiritual. ¿Por qué habrían de engañar? La mayoría viven como ermitaños, no intentan convencer a nadie ni ponerse en evidencia. Además, para mostrar hasta qué punto el budismo condena la impostura, añadiré que una de las cuatro grandes faltas contra la regla monástica consiste en pretender haber alcanzado un nivel espiritual elevado, cualquiera que éste sea. Ahora bien, resulta que el

sabio que reconoció a Khyentsé Rimpoché en el recién nacido es uno de los exponentes más ejemplares del linaje monástico. Ha ordenado a miles de monjes y no se permitiría otorgar esas órdenes si él mismo hubiera quebrantado sus votos. Puede muy bien pensarse, por lo tanto, que ha comunicado sus visiones con plena sinceridad y conocimiento de causa, a fin de reencontrarse con su propio maestro espiritual.

J. F.— ¡No pongo en duda su sinceridad! Sólo intento sacar a la luz el fenómeno de la autoconvicción. Es un fenómeno muy conocido que se da en otros ámbitos. Mucha gente se ha

autoconvencido de la validez del comunismo o del nazismo, y muchas veces de manera totalmente desinteresada. ¡Sí los grandes sistemas totalitarios —con los que no comparo en absoluto al budismo, que es exactamente lo contrario; estoy hablando únicamente desde la perspectiva de la autoconvicción— sólo hubieran sido defendidos por imbéciles y crápulas, no habrían durado ni cinco minutos! El drama es que ha habido gente de inteligencia superior, grandes sabios como Frédéric Joliot-Curie o incluso Albert Einstein, que después de la segunda guerra mundial se hicieron comunistas o compañeros de viaje del

comunismo. Otros se entregaron a él, le sacrificaron su vida y renunciaron a su fortuna y a su afectividad personal. Vemos, pues, que el problema de la sinceridad absoluta de la persona que cree en algo no ha constituido jamás una prueba. Esta comprobación mantiene intacto un componente del budismo que para mí —representante de una tradición racionalista occidental— sigue perteneciendo al ámbito de la creencia religiosa no verificable más que al de la filosofía, al de la sabiduría racional.

M.— Creo que en nuestro próximo diálogo, cuando hablemos de las relaciones entre el cuerpo y la mente, aparecerán una serie de puntos que

llevarán —al menos eso espero— el agua a mi molino.

J. F.— Es todo lo que deseo.

El fantasma de la caja negra

JEAN-FRANÇOIS — El examen de la psicología budista y sus relaciones con la psicología tal y como se ha desarrollado en Occidente, sobre todo desde el siglo xix, nos lleva a examinar las relaciones entre la conciencia y el cuerpo. Se trata del problema clásico: ¿es el hombre un compuesto—el famoso «compuesto humano» del que hablaba

Descartes—, es decir, está constituido por una mente o un espíritu alojado en el interior de un cuerpo? ¿O bien este psiquismo no es, de hecho, sino una ilusión cuando se lo separa de su envoltura material, como afirman todos los filósofos materialistas y una parte de la neurofisiología moderna?

MATTHIEU — Entre los años veinte y sesenta, la psicología estuvo dominada en gran parte por la idea de que para estudiar el funcionamiento de la mente había que observar el comportamiento exterior y, sobre todo, no mirar la mente misma. Ésta, se decía, no puede conocerse a sí misma de manera objetiva, lo que evidentemente

excluye cualquier tipo de aproximación contemplativa. Sólo se estudiaban las manifestaciones externas de los fenómenos mentales, postura ésta que, de entrada, deja fuera todos los fenómenos mentales que no se traduzcan en comportamientos. La mayoría de los experimentos se efectuaban, además, con animales. Esta aproximación ha sido gradualmente sustituida por las ciencias cognoscitivas (neurociencia, psicología cognoscitiva, lingüística, inteligencia artificial, etc.), que otorgan un sitial mucho más importante a los estados mentales, ya sea en relación con la manera como la actividad cognoscitiva recibe las informaciones del mundo

exterior (las percepciones, la comunicación, el movimiento), ya sea en relación con la manera como la actividad cognoscitiva es autónoma (los sueños, los recuerdos, las representaciones mentales, el desarrollo del lenguaje, etc.). Pero aún ahora se diría que la introspección, la mirada que la mente dirige hacia sí misma, no se considera un medio de investigación válido, pues de momento es imposible convertir los resultados de la introspección en fenómenos físicamente detectables.

Además, la mayoría de los neurobiólogos han llegado a pensar que se podría prescindir totalmente del

«fantasma de la caja negra», es decir, de la noción misma de conciencia o de espíritu considerada como un factor distinto del sistema cerebral. Según ellos, la estructura y el funcionamiento de la red neuronal, así como las reacciones químicas y los fenómenos eléctricos que se producen en su interior, bastan para explicar aquello que llamamos pensamiento. La noción misma de mente, y más aún la de conciencia inmaterial, se convierte así en algo totalmente caduco. El mejor modelo es el de las complejas redes de neuronas distribuidas en diferentes zonas del cerebro. Quizá podamos calificar esta actitud de «reificadora» o

«reduccionista», ya que reduce la conciencia a una serie de reacciones químicas y a una estructura biológica.

J. F.— En realidad, este debate es más antiguo en Occidente. Si nos remontamos a finales del siglo XIX, veremos que ya había prevalecido una escuela del comportamiento, la escuela conductista, o sea, aquella que practicaba lo que por entonces se llamaba psicofísica y sostenía que la conciencia no era sino un epifenómeno, una especie de resplandor sobreañadido al sistema neurocerebral. Dentro de esta concepción, el ser humano era, de hecho, un conjunto de reacciones fisicoquímicas y biológicas. La

conciencia era un reflejo de estos procesos, pero no tenía, de hecho, ninguna influencia sobre ellos. Contra esta escuela, que dominó la psicología de su época, reaccionó un ilustre autor filosófico: Henri Bergson. En toda su obra, y particularmente en su primer libro, su tesis *Los datos inmediatos de la conciencia*, de 1889, y más tarde, en 1900, en el libro más importante y sustancial que consagró a este problema, *Materia y memoria*, Bergson intenta demostrar que es falso decir que la conciencia sea sólo el reflejo de un conjunto de procesos neurofisiológicos, pues tiene una realidad que no se reduce simplemente a éstos.

Esta disputa existía ya en el siglo xviii. Autores como La Mettrie, que escribió un libro llamado *El hombre máquina*, desarrollaron la tesis de que el hombre no es sino un conjunto de mecanismos. Otros materialistas del siglo xviii, como Helvecio en su libro *Sobre el espíritu*, D'Holbach o Diderot, intentaron demostrar la misma tesis. Se trata, pues, de una disputa muy antigua que, en el contexto occidental, surgió del cartesianismo. Descartes considera que el cuerpo humano, lo biológico en cuanto tal, no existe. Es «extensión», se halla sometido al determinismo del mundo exterior, y el alma es algo totalmente separado del cuerpo que, no

obstante, puede incidir sobre él. Descartes llegó incluso a situar el alma en una glándula del cerebro, la glándula pineal. Todos los grandes poscartesianos, ya se trate de Spinoza, Malebranche o Leibniz, se burlaron de esta tesis. Admitían que el alma era distinta del cuerpo, pero no que pudiese actuar sobre la materia. Y cada uno inventó teorías muy sutiles y complicadas, cual más inverosímil, para explicar la espontaneidad de la voluntad. Decido estirar mi brazo y lo consigo; pero no es en absoluto porque mi alma actúe sobre mi cuerpo, sino porque hay dos determinismos paralelos. Ésta, digamos, es la tesis de

Malebranche. Y todos han intentado encontrar una solución para explicar la simultaneidad aparente de nuestras voliciones y nuestras acciones. He evocado muy sumariamente a estos autores para recordar que no se trata de un problema nuevo. Ahora bien, el desarrollo de la ciencia moderna y de la neurofisiología ha desembocado, en efecto, con mucha mayor precisión, en la idea del hombre neuronal, constituido por un conjunto de mecanismos neurofisiológicos, en el que el psiquismo no es otra cosa que esos mismos mecanismos o, a lo sumo, una especie de reflejo que se suma a este conjunto, pero no incide sobre él.

M.— ¿Y el pensamiento occidental cree haber resuelto la cuestión «cuerpo y mente»?

J. F.— El desarrollo de la ciencia contemporánea más bien ha confirmado la tesis antiespiritualista al rechazar la idea de un principio espiritual y un principio material que cohabitarían en el hombre, y sólo en el hombre en toda la naturaleza. La tesis espiritualista o dualista considera que el universo mismo está compuesto de una sustancia espiritual y de una sustancia material, lo cual es un postulado metafísico. Es la antigua tesis platónica, plotiniana, cristiana y todo lo que se quiera. Entre los seres vivos, este encuentro

milagroso, esta unión del principio espiritual y del principio material, se produciría sólo en el hombre. Toda la filosofía occidental ha hecho esfuerzos indecibles para intentar, por un lado, explicar las relaciones entre el alma y el cuerpo, es decir, el soma y la psique en griego, y, por el otro, demostrar que tras la muerte del cuerpo el alma se va a vivir días más felices en otro mundo.

Contra esto surgió toda una corriente monista y materialista que decía: ¡no! (Monista quiere decir que en el universo no hay dos principios, sino uno solo, la materia. También podría afirmarse que es la mente, pero resulta que desde hace tres siglos es más bien el monismo

materialista el que ha dominado.) El hombre es un ser material... biológico, como los otros. La verdadera distinción se establece entre la materia y lo viviente. Más aún, ¿surgió lo viviente de la materia? La conciencia nació del conjunto de factores neurocerebrales cuya evolución desembocó en el lenguaje. El lenguaje es, esencialmente, la matriz de la conciencia —la conciencia de las cosas y de sí mismo— y el instrumento del pensamiento. Y es una ilusión creer que se trata de una realidad distinta del cuerpo. Los progresos de la neurofisiología moderna, para un espectador no especializado, han confirmado más bien

esta segunda tesis que tú llamas reduccionista. ¿Qué postura adopta el budismo frente a esta corriente dominante?

M.— Distingue diferentes niveles o aspectos de la conciencia. El aspecto que se podría calificar de «grosero» correspondería al sistema neuronal; un aspecto más sutil sería tal vez aquel «resplandor» del que hablabas, considerado como un epifenómeno del sistema neuronal, y, por último, el aspecto más esencial es el aspecto inmaterial de la conciencia. Este último constituye el continuo de la conciencia, que se prolonga de vida en vida. Este continuo no tiene principio ni fin, pues

lo consciente no puede nacer de nada, ni de lo inanimado: cada instante de conciencia nace de un instante de conciencia que lo precede y engendra un instante de conciencia que lo seguirá. Así como en física se habla del principio de conservación de la energía —la materia-energía no puede ser creada ni desaparecer, sino sólo transformarse—, podría hablarse aquí de un principio de conservación de la conciencia. Para cada ser hay, pues, un continuo, una corriente de conciencia que puede transformarle, tal y como el agua de un río puede ensuciarse o purificarse. Y así, al hilo de esta transformación, podemos pasar del

estado de Confusión de los seres ordinarios al estado de iluminación de un Buda.

J. F.— Pero ¿puede el budismo responder a los neurofisiólogos que piensan que todo puede explicarse sin recurrir a la noción de una mente distinta del cuerpo?

M.— El budismo no rechaza en absoluto la descripción del hombre neuronal en el plano material, y considera que afirmar que la conciencia se limita a su inscripción corporal es una elección metafísica y no una prueba científica. Examinemos por ejemplo el efecto del *crack* —una droga— sobre el cerebro.

J. F.— ¿De qué droga deriva el crack?

M.— De la cocaína. El crack es una molécula que, al impedir la reabsorción de la dopamina, puede provocar un estado de euforia capaz de hacer que el individuo descuide cualquier otra actividad mientras dure el efecto de la droga. La persona deja de comer, de trabajar, de dormir. Permanece en esa euforia artificial. Además, esta droga crea una adicción que dura toda la vida. La única esperanza de liberarse de ella consiste en dejar de consumirla del todo y evitar las recaídas, aunque siempre queda la fascinación. Según los neurobiólogos se imponen dos

conclusiones. La primera es que una simple molécula puede tener un efecto considerable sobre la mente, aunque no queda claro cómo podría interferir con una conciencia inmaterial. De hecho, la dopamina interviene en la mayor parte de las sensaciones de placer, ya provengan de la droga, del tabaco, de la actividad sexual o incluso del consumo de chocolate. La segunda conclusión es que la conciencia sería a lo sumo una especie de lector de todo lo que ocurre en el cerebro, sin que pueda participar realmente en las decisiones. David Potter, un investigador de la Universidad de Harvard que participó en el encuentro con el Dalai Lama, concluyó

preguntándose: «El poder de decisión sobre las emociones cuyo funcionamiento escapa a la conciencia y sobre las que ésta no tiene control alguno, ¿estará simplemente calculado por las células nerviosas? ¿Será la conciencia una especie de testigo que va registrando el resultado de esos cálculos o de esas reacciones eléctricas y químicas sin participar activamente en el funcionamiento del cerebro ni tener poder de decisión?». Este es, pues, el punto extremo al cual podemos llegar. Esta opinión es mayoritaria, aunque no haya sido unánimemente aceptada en el mundo científico.

J. F.— ¿Y cuál le opones?

M.— Creo que la diferencia de puntos de vista refleja esencialmente una elección metafísica: la ciencia descarta la idea de una conciencia inmaterial que, por definición, es indetectable por medios físicos. Es el reflejo de una tendencia a reificarlo todo, tanto la conciencia como los fenómenos. El hecho de que las anomalías del cerebro, naturales o provocadas por drogas, debiliten considerablemente el autocontrol no niega ni demuestra la existencia de una conciencia inmaterial. Puede muy bien decirse que el crack no afecta a la conciencia inmaterial, aunque sí altera su soporte cerebral; la conciencia ya no puede interactuar sobre

el cerebro, del mismo modo que un piloto al mando de un avión estropeado es incapaz de mantener su trayectoria. La euforia que provoca la droga no es sino una penosa simulación del bienestar verdadero, de la felicidad del sabio, por ejemplo. Esta euforia es un sufrimiento enmascarado: trae consigo la alienación, la insaciabilidad, y desemboca en la angustia, en una irreprimible sensación de «carencia». Provoca la ruina psicológica del individuo, que conlleva de paso su ruina física. En cambio, la serenidad y la felicidad del sabio no tienen necesidad de ningún agente exterior para aflorar, aparte de que son invulnerables a las circunstancias de la

existencia, ya sean favorables o desfavorables. Lejos de ser efímeras, crecen y se consolidan con el tiempo. No llevan al individuo a recluirse en un «paraíso artificial» —más valdría decir un «infierno» artificial—, sino a abrirse más al prójimo. Y esa serenidad puede ser comunicada, transmitida.

J. F.— Estos argumentos me parecen insuficientes para responder a los neurofisiólogos.

M.— Queda una cuestión esencial: según el modelo del hombre neuronal, y a fortiori en el caso de cualquier mecanismo de inteligencia artificial, no queda muy claro cómo podría la conciencia interrogarse sobre su propia

naturaleza, ¿cómo podríamos preguntarnos?: «¿Quién soy? ¿Cuál es la naturaleza de mi mente?». El modelo del hombre neuronal no es esencialmente diferente de una inteligencia artificial. El sistema cerebral es mucho más flexible, interactivo y autoorganizador que los ordenadores de los que disponemos, pero no hay una diferencia fundamental. El hecho de que una inteligencia artificial pueda ganar una partida de ajedrez no quiere decir que el ordenador tenga una conciencia, sino simplemente que los cálculos aritméticos pueden hacerse sin conciencia. Lo más importante es considerar lo que la inteligencia

artificial *es incapaz* de hacer. No puede sentir alegría, ni miedo, ni amistad, ni altruismo, no puede apreciar la belleza o la fealdad ni plantearse una pregunta metafísica: podemos decir sin mayor riesgo que ninguna inteligencia artificial se preguntará nunca qué es, qué le ocurrirá después de la muerte o, mejor dicho, cuando se le acaben las pilas. El ordenador más poderoso no tiene más conciencia que una escoba. El hecho mismo de que la conciencia sea capaz de interrogarse sobre su propia existencia, ¿no es acaso una señal de que esa conciencia no es exclusivamente un *mecanismo* material o neuronal, por muy sofisticado que sea? En fin, el

modelo del hombre neuronal parece privar a la conciencia de cualquier poder de decisión: todo cuanto se parezca a una decisión estaría, de hecho, determinado por un complejo sistema de interacciones entre las neuronas, y el libre albedrío no tendría cabida en este esquema.

J. F.— No hay que confundir dos cuestiones. La de saber si existe un principio espiritual que sea metafísicamente diferente del principio material en el hombre —es decir, saber si el hombre es la unión de dos sustancias heterogéneas— y, por otro lado, la cuestión de la acción y de la libertad humanas. Personalmente creo

que el hombre disfruta de cierta libertad. Pero no creo en la existencia del alma ni en su inmortalidad. Son dos problemas distintos.

M.— ¿Y de dónde vendría entonces esa libertad?

J. F.— Creo que existe algo que se llama el psiquismo, que es la resultante de una evolución neurofisiológica del cerebro y de la aparición del lenguaje, el hecho de que nos enfrentemos cada día —y de manera consciente— a una elección entre varias posibilidades, de que no estemos del todo determinados por las circunstancias, los apetitos, los deseos o las repulsiones, como pueden estarlo los animales, por ejemplo. Es

una realidad existencial, y empleo este adjetivo a propósito, para rendir homenaje en este tema a un filósofo al que, en conjunto, no apruebo: Jean-Paul Sartre. Sin embargo, esta elección entre varias posibilidades no debe afirmarse en abstracto. Es una elección variable. Se inscribe, como dice Sartre, en el interior de una «situación» de la que tú no eres autor. El abanico de elecciones se cierra o se despliega. Existen circunstancias en las que el entorno, el contexto, ponen a tu disposición muy pocas posibilidades. Cuando te encuentras inmerso en una guerra y un ejército enemigo invade el país, cuando ya no te queda nada, el abanico de

elecciones es muy limitado, ¿verdad?... Sólo te queda una elección, huir o morir, y a veces no tienes ni siquiera la posibilidad de huir. En otras circunstancias —y de ahí mi apego concreto a la paz y a la democracia— tienes un contexto más amplio, vives en una sociedad que admite varios tipos de existencias y de morales, y en la cual, en principio, el Estado garantiza tu seguridad. En ese momento tendrás muchas más posibilidades de elección. Tú elegiste convertirte en monje budista en vez de seguir trabajando como investigador en el Instituto Pasteur. Si esto hubiera ocurrido durante la segunda guerra mundial, no habrías tenido esa

posibilidad de elegir, ¿verdad? Así pues, sólo los análisis de situaciones concretas permiten pensar que, en el mejor de los casos, la acción humana es un resultado de la inteligencia. Y puede afirmarse perfectamente que, dentro de ciertos límites, existe una libertad humana, una adhesión a ciertos valores y un rechazo de otros y de los actos que derivan de ellos. Lo cual no significa que tengamos dentro un principio inmortal y espiritual.

M.— El budismo no tiene en mente una entidad inmortal, sino una continuidad que no cesa de cambiar. Una interdependencia. Por otro lado, no me refería al libre albedrío en el sentido en

que tú lo entendías, es decir, a la posibilidad de elegir la orientación de la propia existencia, sino simplemente al poder de decisión en el momento presente. Un sistema mecánico está construido para reaccionar de tal o cual manera en tal o cual circunstancia, y aunque sea capaz de aprender, no tiene razón alguna para querer esto o aquello. Le importa un bledo.

J. F.— No me gusta el término libre albedrío porque es un término antiguo que presupone la tesis de un alma que disfruta de una posibilidad de decisión ilimitada.

M.— En el contexto del hombre neuronal, ¿de dónde vendría el poder de

decisión?

J. F.— Pienso que aún no conocemos suficientemente el funcionamiento de la máquina humana, del ser humano, del cerebro, para saberlo. Hemos avanzado. Pero según los artículos y libros que he podido leer, o las conversaciones que he podido tener con sus autores, apenas estamos dando los primeros pasos en el conocimiento de los mecanismos cerebrales. No veo por qué no podría aceptarse que la facultad de elegir surgió a consecuencia de una evolución del sistema nervioso que desembocó en el cerebro humano tal y como apareció en fecha relativamente reciente, digamos que con el *Homo sapiens*, con el

lenguaje. Comprobamos que esta facultad es la prolongación de cierto desarrollo del sistema nervioso y cerebral. Y comprobamos que este estadio implica, comporta y permite una posibilidad de elección, claro que dentro de cierto determinismo, el determinismo de la naturaleza, a la que estamos sometidos aunque sólo sea en cuanto seres biológicos, y también dentro de los determinismos histórico y sociológico. Creo que el análisis de cada destino humano y de la historia de las sociedades permite decir que siempre ha existido —salvo, una vez más, en los casos extremos de coacción total— la posibilidad de elegir en todo

momento entre varios tipos de acciones. Para eso sirve el pensamiento. Para eso sirve el raciocinio. Para eso sirve la información. Es la suspensión de la acción, la posibilidad de enfrentarse a varias hipótesis, a varias conjeturas, de hacer como el ajedrecista que intenta prever varias jugadas con antelación y saca las consecuencias que comporta una elección concreta en vez de otra.

M.— Pero entonces, en el contexto del hombre neuronal, ¿qué entiendes tú por «para eso sirve el pensamiento», ya que, de hecho, tan sólo existiría un ordenador de carne y hueso?

J. F.— La posibilidad de elegir es un hecho de la experiencia. Además, si no

fuera cierto, si, como pretenden los marxistas por ejemplo, la cadena de los acontecimientos obedeciera tan sólo al determinismo del materialismo histórico, no quedaría nada claro para qué sirven los gobiernos, los organismos internacionales o los institutos de ciencias políticas. Si se dice que lo que ha ocurrido tenía que ocurrir, ningún tribunal tendría derecho a condenar a nadie, ni siquiera a los culpables de crímenes contra la humanidad.

M.— En efecto, si todos aquellos que, como en Bosnia, deciden de la noche a la mañana matar a sus vecinos que padecieran únicamente de malas conexiones neuronales, ya sólo quedaría

concederles una pensión vitalicia. Condenarlos equivaldría a practicar la eugenesia. Ahora bien, es nuestra motivación la que determina si un acto es positivo o negativo, y esta motivación es una modalidad de la corriente de nuestra conciencia.

J. F.— En consecuencia, y para volver al punto central de la discusión, creo que es perfectamente posible no negar la existencia de la libertad individual, de la libertad humana en un sentido más general, sin por ello admitir, en el plano metafísico, que existen dos instancias en el hombre, un principio espiritual y otro material.

M.— Sin duda, pero volvamos al

momento inicial de una decisión. ¿Se ha pasado o no de un estado de indecisión a un estado de decisión? Si la respuesta es «no», estaremos en el determinismo más absoluto. Aquello que llamamos conciencia no es sino un testigo fantasma, impotente e inútil. La neurología nos dice que casi el noventa por ciento de la actividad del cerebro es inconsciente; ¿por qué no el ciento por ciento, si la conciencia es sólo un testigo pasivo que no sirve para nada? Cuando el sistema neuronal se encuentra en un estado de equilibrio, lleva en él cierto número de potencialidades vinculadas a las conexiones neuronales que resultan de nuestra herencia genética y de

nuestros condicionamientos. Este equilibrio puede romperse en una dirección o en otra. Dejando aparte la voluntad, el pensamiento, ¿qué podría determinar la dirección que va a seguir el sistema? ¿El azar? Eso sería el caos, la incoherencia. ¿La necesidad? Recaeríamos en el determinismo.

J. F.— Sí, siempre y cuando el sistema pueda seguir una u otra dirección.

M.— Podemos, por ejemplo, retener el aliento voluntariamente, decidir darle ventaja a otro en un gesto de altruismo, realizar un acto de generosidad anónimo y desinteresado, elegir renunciar a las pasiones aunque sean tendencias

biológicas normales, hacernos monjes, pasar horas enteras interrogándonos sobre la naturaleza de la mente, etc.

J. F.— Sí, pero la voluntad jamás es absoluta, está ligada a cierto número de coacciones. La sabiduría consiste en tenerlas en cuenta, en recordar que la voluntad nunca es total y la servidumbre tampoco. La expresión «libre albedrío» implica la idea de una libertad total del ser humano, como si éste fuera un dios soberano que pudiese imponer su voluntad a lo real. Y no es éste el caso en absoluto.

M.— No estoy hablando de una libertad total, sino de la existencia misma de la facultad de decidir, que va

además muy lejos, ya que tenemos poder sobre nuestra vida misma. Según el budismo existe interacción entre una conciencia inmaterial y un cuerpo al que ésta se halla provisionalmente unida. La corriente de la conciencia prosigue después de la muerte y experimenta diferentes estados de existencia, entre cada nacimiento y cada muerte. «La inscripción corporal de la mente», para emplear una expresión de Francisco Varela, define las relaciones que existen entre esta corriente de la conciencia y el sistema cerebral. También podríamos llamar a esta inscripción el aspecto burdo de la conciencia, ya que está asociada al cuerpo físico. La facultad

que tiene la conciencia sutil de interactuar con el cuerpo explica el poder de decisión.

J. F.— Es la metáfora del *ghost in the machine*, el fantasma dentro de la máquina. Es también la tesis bergsoniana: la conciencia desborda el cerebro.

M.— Sin duda hay un fantasma dentro de la máquina: es nuestra corriente de la conciencia. Esta corriente, preciso es repetirlo, no implica la existencia de una entidad permanente a la cual deba transportar de vida en vida. Conserva, sin embargo, las marcas de su propia historia. Esta conciencia permite a la voluntad influir

sobre el cuerpo dentro de los límites fisiológicos permitidos por ese cuerpo.

J. F.— ¿Cómo se articulan la conciencia y el cerebro?

M.— La oposición entre los puntos de vista materialista y espiritualista, entre el espíritu y la materia, es, según el budismo, un problema mal planteado. En efecto, en el espíritu de la mayoría de los filósofos se trata de oponer una materia «sólida» a un espíritu «inmaterial». Esta aproximación plantea, claro está, problemas insolubles. La verdadera cuestión radica aquí en interrogarse sobre la «realidad» de la materia misma. Según el budismo, las partículas atómicas no son ni

«sólidas» ni están dotadas de existencia intrínseca. Una serie de esas entidades, sea cual sea su número, no es más real que sus componentes. Sin exagerar demasiado las comparaciones con la física moderna, resulta imposible no pensar en Heisenberg cuando escribía: «Los átomos, e incluso las partículas, no son reales, forman un mundo de potencialidades o posibilidades más que de objetos o hechos». Volveremos a hablar del análisis budista de la realidad de los fenómenos.

En lo que ahora nos concierne, y según este punto de vista, la oposición entre espíritu y materia no es irreductible porque ni ésta ni aquél

existen de manera autónoma y permanente. De ahí que nada se oponga a que la conciencia pueda actualizarse en el cerebro gracias a reacciones químicas y engendrar procesos fisiológicos que actúen sobre el cuerpo, ni a que estos procesos puedan a su vez influir sobre la conciencia. Esta interacción subsiste mientras la conciencia permanece unida al cuerpo. Rechazar la idea de una conciencia inmaterial es una elección filosófica por parte de los científicos, y afirmarla es una elección metafísica por parte del budismo. La conciencia escapa por naturaleza al modo de investigación de las ciencias físicas, pero no encontrar

algo no es una prueba de su inexistencia. La elección del budismo se basa en la experiencia de la vida contemplativa. A fin de cuentas, la única manera de zanjar el debate es examinar si existen indicios indirectos susceptibles de demostrar la existencia de una conciencia separada del cuerpo. Según la terminología budista, la conciencia sutil o inmaterial es «sin forma», pero no es «no existente» o «no manifiesta», pues es capaz de cumplir una función. Esta conciencia lleva en sí misma la capacidad de interactuar con el cuerpo, que no tiene realidad última.

J. F.— ¡Un momento!... Como filósofo profesional siempre he

desconfiado mucho de las modas que consisten, para la metafísica, en explotar ciertos progresos de la ciencia para intentar justificar tesis metafísicas. Creo que la ciencia no está hecha para eso. Tomaré un ejemplo relacionado con el principio de indeterminación de Heisenberg. El indeterminismo en microfísica, en la época en que yo hacía mis cursos de filosofía —es decir, a principios de la segunda guerra mundial —, era el gran fenómeno científico del momento. Todos los filósofos espiritualistas han explotado esta noción de indeterminación para decir: «¡Ah! ¡Pues ya lo veis! El libre albedrío es perfectamente posible porque la materia

no está totalmente determinada...». Este tipo de razonamientos no acaban de gustarme. No veo por qué el indeterminismo en microfísica ha de permitir a la actividad humana determinar en mayor grado los fenómenos naturales. Más tarde aparecieron otros modos de utilización de lo que yo llamo «disciplinas de apoyo». Además, Michel Foucault utilizó la lingüística de manera muy poco rigurosa para escribir *Las palabras y las cosas*. Esta especie de parasitismo de la metafísica con respecto a la ciencia es periódico y existe, además, desde el siglo xviii. Nunca me ha parecido demasiado

riguroso.

M.— Estoy de acuerdo en que estas comparaciones son un tanto artificiales. La filosofía budista es lo suficientemente coherente para prescindir de ellas. No obstante, a veces permiten construir un puente, o al menos una pasarela, entre sus formulaciones y las de la filosofía occidental, favoreciendo así una mayor apertura espiritual.

J. F.— La sugerencia según la cual existe un principio espiritual ligado al cerebro, pero que lo desborda, es exactamente la tesis de Bergson en su obra *Materia y memoria*, que ya he mencionado. Este libro fue escrito al

final de un periodo en que la neurofisiología se había consagrado de forma muy particular al estudio de la afasia. Al mostrar que la afasia, es decir, la pérdida total o parcial del lenguaje, estaba vinculada a ciertas lesiones cerebrales muy localizadas, la neurofisiología creía haber demostrado que al destruir tales zonas del cerebro se destruía la conciencia. La conciencia no sería, pues, más que el cerebro ni que las células cerebrales. Para intentar refutar esta conclusión, Bergson se pasó seis años estudiando la literatura sobre la afasia. En su libro pretende demostrar que la memoria, es decir, la conciencia, «desborda» al cerebro. Está colgada de

él «como el abrigo del perchero», dice, pero no se reduce a él como el abrigo tampoco se reduce al perchero, ni lo sobrenatural a la naturaleza.

M.— El hecho de que una lesión en ciertas zonas del cerebro influya tan poderosamente en nuestros pensamientos y facultades no prueba nada de forma definitiva. Si existe una conciencia inmaterial, es comprensible que no pueda expresarse normalmente en un cerebro alterado o deficiente. Al final, cuando la muerte separa cuerpo y conciencia, ésta ya no puede dar órdenes al cuerpo.

J. F.— ¿La existencia de una conciencia inmaterial no es acaso una

noción indispensable para el budismo debido a una noción fundamental de la doctrina: la reencarnación?

M.— Efectivamente, la única cosa que demostraría de manera definitiva la realidad de una conciencia inmaterial sería la existencia de la reencarnación o, más exactamente, de la continuidad de la conciencia. Pero antes me gustaría decir unas palabras sobre la transmisión del pensamiento, que también supone una conciencia inmaterial. Admitir la transmisión del pensamiento es casi un lugar común para los tibetanos por la gran cantidad de ejemplos que existen, no sólo los relatados en los textos, sino también los que se dan en la vida

cotidiana al contacto con los maestros espirituales. La consideran una manifestación de la interdependencia de los fenómenos. Pero como nada puede compararse a la experiencia personal, me veo obligado a recurrir a la mía. Durante los veinte años que he pasado con maestros tibetanos, he podido comprobar en varias oportunidades que eran conscientes de ciertos pensamientos muy precisos que yo mismo o algunos de mis amigos acabábamos de tener. Citaré un solo ejemplo, el que más me llamó la atención. Una vez que estaba meditando en una ermita próxima a donde vivía mi primer maestro, Kangyur Rimpoché, me

puse a pensar en los animales que había matado en mi juventud. Yo solía ir a pescar hasta la edad de quince años, cuando de pronto tomé conciencia de lo que era matar y hacer sufrir a un ser vivo, y una vez le había disparado a una rata con mi carabina. A esta reflexión se añadían un profundo pesar y una especie de incredulidad ante la idea de haber podido ser totalmente ciego frente al sufrimiento ajeno y considerarlo algo trivial. De modo que decidí ir a ver a Kangyur Rimpoché y decirle lo que había hecho; confesarme con él de alguna manera. Y fui a verlo. Yo aún no hablaba tibetano, pero ahí estaba su hijo...

J. F.— Que hizo de intérprete...

M.— Cuando llegué, Kangyur Rimpoché me miró riendo y, antes de que yo pudiera soltar una sola sílaba de mi «confesión», dijo unas palabras a su hijo, que me las tradujo: «¿Cuántos animales has matado en tu vida?».

J. F.— Es interesante.

M.— En aquel momento el hecho me pareció perfectamente natural... Y sonreí. No tuve la impresión de encontrarme inmerso en una atmósfera extraña o sobrenatural. Pero al mismo tiempo... Basta con una vez para abrir el espíritu. Basta, dicen, con probar una gota del océano para saber que es salado.

J. F.— Totalmente de acuerdo... Pero el hecho de que ciertos psiquismos puedan comunicarse con otros psiquismos —hecho que se comprueba muy raramente, pero que algunos han comprobado, como tú en el ejemplo que acabas de citar— no establece de modo definitivo que exista un principio puramente espiritual en el hombre.

M.— No lo establece, pero lo hace sospechar en alto grado. Hay que añadir asimismo que los maestros espirituales tibetanos tienen siempre una actitud muy humilde. Quizá tengan constantemente este tipo de experiencias, pero raras veces las dan a conocer. No les gusta hacer alarde de sus poderes ni intentan

impresionar a los demás. Esta facultad es relativamente común entre los grandes maestros tibetanos y va siempre unida a una realización espiritual elevada. Yo jamás la he observado, ni he oído hablar de ella, entre los practicantes ordinarios.

Ahora bien, son esos mismos maestros los que hablan, según su experiencia, de un estado de conciencia después de la muerte. En vista de las capacidades que es posible comprobar en ellos y de todas las demás perfecciones de las que dan prueba en la vida cotidiana, me parece más probable que digan la verdad que lo contrario. Es todo lo que puedo decir.

J. F.— En numerosos diálogos de Platón es posible encontrar este mismo tipo de razonamiento, estas consideraciones que acabas de desarrollar. Los seres que han alcanzado un alto grado de espiritualidad, cuyo carácter excepcional es demostrado por una serie de manifestaciones de desinterés, humildad y nobleza a la vez, parecen poseer la capacidad de percibir fenómenos sobrenaturales. Estos elementos convergen para permitir a quienes son sensibles a esta argumentación aceptar la hipótesis de un principio espiritual y de la inmortalidad del alma. Pero si a esto no se añade un acto de fe, la verdad es que no pueden

llegar a semejante conclusión mediante la sola demostración vinculante.

M.— Si se define la fe como una convicción que nace de la experiencia, ¿por qué no realizar un acto de fe semejante? Claro que siempre es difícil hacer que alguien que no haya vivido la misma experiencia comparta esta convicción.

J. F.— Por supuesto. Ahora bien, la demostración es precisamente independiente de tal o cual experiencia subjetiva.

M.— ¿Por qué la sola demostración? La fe del budismo no es la creencia ciega e irracional en ciertos dogmas. André Migot decía en su libro

sobre Buda: «La fe se vuelve superstición cuando se aparta de la razón, o más aún cuando se opone a ella. Pero cuando se asocia a la razón, le impide seguir siendo un simple juego intelectual».[12] En este caso no se trata solamente de un acto de confianza, sino de la explicación más verosímil.

J. F.— He aquí la gran tentativa permanente —y conste que digo tentativa—, el esfuerzo que consiste en racionalizar lo irracional. La referencia básica es aquí, una vez más, la referencia a Platón o a Pascal. Consiste en intentar llegar —mediante una dialéctica en el sentido platónico, no en el sentido hegeliano, mediante una

argumentación muy concisa, muy racional en su tejido «palabra por palabra»— a una demostración mediante el raciocinio de algo que no depende del raciocinio. Entonces se llega siempre a un último límite, pues siempre hay un paso que dar que ya no depende de la demostración.

M.— ¡Hay pasos que vale la pena dar! El comportamiento de esos sabios parece perfectamente coherente, sin ninguna nota falsa. ¿Por qué, cuando abordamos su experiencia de una corriente de conciencia inmaterial que continúa después de la muerte, todos esos seres de calidad, los que aún siguen vivos y los que han ido

apareciendo a lo largo de la historia del budismo, tendrían que fabricar de pronto falsas verdades?

J. F.— ¡No! El acto de fe no es necesariamente un engaño. Pero es un testimonio, como en el conocimiento histórico, no una prueba absoluta.

M.— Cuidado; somos nosotros quienes realizamos el acto de fe. No concierne a aquellos que, como Buda, afirman que la conciencia es inmaterial, que su corriente continúa después de la muerte y que es posible reconocer una corriente de conciencia entre otras. Para ellos se trata de una experiencia directa, no de un acto de fe.

J. F.— Pero es un poco la misma

situación que para los místicos en la tradición occidental. Si tomas a san Juan de la Cruz, a santa Catalina de Siena y a otros que, estando vivos, vieron a Dios después de caer en éxtasis, podremos decir que tuvieron la experiencia de lo divino. Pero el común de los cristianos les creen bajo palabra, o a lo mejor no, sin poner en duda su honestidad ni su humildad. Y ello no impide que su testimonio no equivalga a una demostración racional. Lo que compruebo en este tipo de razonamiento es que avanzamos por dos senderos diferentes. Por un lado recuperamos ciertos aspectos de la ciencia para tratar de probar, recurriendo a la demostración

racional, la existencia de un principio espiritual e inmortal; y por el otro invocamos experiencias suprasensibles y sobrenaturales que puedan haber sido vividas con total sinceridad por aquel que las relata y que, al ser alguien perfectamente respetable, puede no querer engañarnos. Pero eso no basta. La historia de la humanidad está poblada de gente que se equivocó pese a haber actuado con total buena fe.

M.— ¿Cómo podría uno equivocarse en una experiencia de esta índole?

J. F.— Podemos tener una experiencia que, a nuestro juicio, sea capaz de demostrar la existencia de un principio que se perpetúe en un más

allá, cuando, de hecho, no es más que una impresión. ¿No se habrá entonces equivocado el individuo en cuestión? Esto no constituye una demostración para quien no ha tenido esa experiencia. Es algo que sólo puede quedar en el ámbito de la probabilidad o la posibilidad.

M.— Sólo podemos probarlo experimentándolo en nosotros mismos.

J. F.— ¡Ahí está el problema! En cuanto a los intentos por demostrar racionalmente la existencia de Dios o la inmortalidad del alma, las bibliotecas de filosofía y teología están repletas de toneladas de libros, desde hace siglos... Por desgracia, jamás han bastado para

demostrar racionalmente la existencia de Dios ni la inmortalidad del alma. Por eso Kant, por su lado, recurrió a la prueba indirecta mediante la noción del bien y la moral. Pero en ningún caso mediante la racionalidad.

M.— Sin duda he invocado aquí una prueba indirecta, la de la validez del testimonio. Pero nos queda por abordar un segundo punto, el de las personas que recuerdan sus existencias anteriores, porque en definitiva es lo que podría esclarecer la cuestión de la reencarnación.

J. F.— Claro que sí, siempre que esas personas puedan convencernos de que se trata de recuerdos reales y no de

una novela... También Pitágoras pretendía acordarse de todas sus vidas anteriores.

M.— Numerosos estudios se han consagrado a este tipo de casos. Sogyal Rimpoché cita en su libro[13] dos casos de los más interesantes, entre ellos el de una chiquilla del Punjab, en la India, que recordaba una multitud de detalles sobre las circunstancias de su muerte, de su familia anterior, de su casa, etc. Estos hechos fueron descritos asimismo por observadores enviados por el Dalai Lama. Yo mismo no tengo ninguna experiencia directa al respecto y de nada nos serviría discutir sobre la validez de tales testimonios. Lo único de

lo que puedo hablar con conocimiento de causa es de lo que ocurre en el mundo tibetano con respecto a esos niños considerados como la continuación espiritual de sabios difuntos. Se dan numerosos casos en los que esos niños han reconocido a personas que habían sido discípulos de esos maestros desaparecidos, y que también han reconocido objetos que les habían pertenecido y lugares donde habían vivido.

J. F.— ¿Eso se ha demostrado realmente?

M.— Se conocen cientos de casos en la historia del Tíbet. Yo mismo he escuchado testimonios directos de los

que tengo pocas razones para dudar, y puedo citar un caso que no despierta en mí la menor duda, porque fui testigo presencial.

J. F.— Pero ¿qué significa exactamente que un niño de tres años reconozca a alguien?... ¿Le sonríe? ¿Agita la mano?

M.— A veces llama por su nombre a alguien del entorno del maestro desaparecido.

J. F.— ¿Sin haberlo oído pronunciar nunca? ¡Vaya, vaya!

M.— Voy a darte dos ejemplos. En primer lugar uno del cual no fui testigo, pero que me fue contado por alguien en quien creo plenamente. Se trata de un

gran sabio que murió en 1903. Se llamaba Dudjom Lingpa y vivía en Amdo, en el noreste del Tíbet. Poco antes de su muerte declaró a sus discípulos que deberían partir hacia la región de Pemaké, en el sur del Tíbet, cerca de la frontera de la India, a dos meses de camino de Amdo. A la muerte del maestro, y dando crédito a sus últimas palabras, unos cien discípulos se pusieron en marcha hacia Pemaké con la idea de que allí encontrarían a la encarnación del sabio. Buscaron en vano durante casi cinco años, hasta que fueron regresando unos después de otros. Tan sólo unos quince irreductibles prosiguieron su indagación. Un día

llegaron a la entrada de un pueblo donde había un grupo de niños jugando, entre ellos un joven que había dicho a sus padres: «Hoy vendrán unos amigos, hay que prepararles una cena». Esos niños se divertían saltando por encima de un pequeño muro de piedras.

J. F.— ¿Un niño de qué edad?

M.— Cinco o seis años... Así pues, cuando los monjes se acercaban, el niño en cuestión tropezó con una piedra y, ya a punto de caer, le tendió la mano al lama que estaba a su lado diciéndole: «¡Yeshé, ayúdame!». Tal era, en efecto, el nombre del lama. Aquello lo sorprendió, pero en ese momento no dijo nada. Luego se invitó a los viajeros a

compartir la comida de los que vivían en la casa. Ahora bien, resulta que el lama Yeshé llevaba en su cuello un relicario que contenía un mechón de cabellos. Al ver el relicario, el niño exclamó: «¡Oh! ¡Si son los cabellos que te he dado!». Era, en efecto, un mechón de cabellos que al difunto sabio le había dado ese niño que se convirtió en Dudjom Rimpoché, que murió en 1987 y fue uno de mis principales maestros espirituales.

Ahora te contaré la historia de la que fui testigo personal, la de la encarnación de Khyentsé Rimpoché, el maestro junto al cual viví durante quince años.

J. F.— ¿El que conocí en Darjeeling

en 1973?

M.— No. El que conociste en Bután en 1986. Lo identificó uno de sus discípulos más próximos, un gran maestro él también, que ahora tiene setenta y dos años y vive en las montañas de Nepal. Fue el quien tuvo los sueños y las visiones de las que hablamos ayer y que nos permitieron encontrar al niño. Yo mismo participé en las indagaciones. Cuando descubrimos al pequeño decidimos celebrar una ceremonia de longevidad en una gruta sagrada del este de Nepal. Nos dirigimos, pues, a esa gruta cerca de la cual aquel sabio, que se llama Trulshik Rimpoché, se había retirado. Un

centenar de discípulos de Khyentsé Rimpoché se unieron a nosotros con ese motivo. Durante la ceremonia, Trulshik Rimpoché leyó al niño el *nombre* que le había sido dado y enviado por el Dalai Lama, lo obsequió con vestiduras de gala y celebró en su honor un ritual de longevidad. El último día hubo una ceremonia durante la cual el maestro oficiante entregó a los participantes una sustancia consagrada. Todos esperábamos que Trulshik Rimpoché, que presidía la ceremonia, distribuyera dicha sustancia. Pero cuando vio que éste se disponía a hacerlo, el niño decidió distribuirla él mismo pese a no tener sino dos años y medio. Con toda

calma —la escena duró unos cinco minutos largos— hizo que su madre se acercara y le dio una gota de la sustancia, luego llamó al nieto de Khyentsé Rimpoché, al que conocía, y a unas veinte personas cuyo nombre sólo había oído una o dos veces. Al llamarlos pronunció claramente los nombres de varias de esas personas que le habían sido presentadas el día anterior.

J. F.— ¡A los dos años y medio! ¡Pero si a esa edad apenas se habla!

M.— Apenas, pero lo suficiente para llamar a la gente por su nombre.

J. F.— ¡Lo cual supone en ese sujeto particular una memoria fenomenal!

M.— La víspera, por ejemplo, teniendo al crío en mis brazos, le señalé a mi amigo Luc, un ingeniero francés que también había sido discípulo de Khyentsé Rimpoché y que actualmente está construyendo uno de nuestros monasterios en la India, y dije, un poco en tono de broma: «Ese es Luc, que está construyendo vuestro monasterio en Bodhgaya». Al día siguiente él llamó a Luc por su nombre y le dio la bendición. Bueno, se trata de un niño particularmente lúcido y dotado de una memoria asombrosa. Pero lo más asombroso no es eso.

Entre los asistentes, un centenar de personas aproximadamente, había un

grupo de butaneses que acababan de llegar de su país —a tres días de camino desde la frontera nepalesa—, y uno de los cuales había sido un viejo servidor del difunto Khyentsé Rimpoché. Cuando el niño hubo bendecido a todos los que estaban cerca de él y un monje le preguntó: «¿Ha concluido la ceremonia?», él respondió: «No, no», señalando con el dedo a alguien entre la reducida multitud. Otro monje se adelantó para señalar a varias personas sentadas en la dirección indicada por el crío. «¿Éste?» «¿Ésta?» «¿Aquél?», hasta que llegó donde estaba el viejo servidor butanés y el niño dijo: «¡Sí! ¡Él!». Hicieron acercar al anciano, y el

niño, encaramado en su trono, le dio la bendición. El hombre rompió a llorar.

J. F.— Es realmente asombroso. Sin embargo, diré una vez más que este tipo de hechos sólo constituyen pruebas cuando uno mismo los vive. Aunque se crea en la absoluta sinceridad de los testigos.

M.— Lo comprendo perfectamente. Sólo cuento este caso porque lo he vivido. Y me permito citarlo porque a mí me resulta más veraz que el que sólo conozco de oídas. Pero añadiré que he oído contar decenas de acontecimientos similares. El Dalai Lama, que es la sinceridad y la honestidad personificadas, contó asimismo, un día

que le preguntaron si tenía recuerdos de este tipo: «En cuanto llegué a Lhasa dije a quienes me rodeaban que mis dientes estaban en una caja, en una habitación concreta de Norbulingka, el palacio de verano. Cuando abrieron esa caja, encontraron en ella la dentadura postiza que había pertenecido al decimotercer Dalai Lama. Señalé la caja con el dedo y dije que dentro estaban mis dientes... ¡pero ahora no me acuerdo de nada!».

J. F.— Bueno... digamos que eso forma parte de las creencias metafísicas del budismo. Y creo que es lo que caracteriza las convicciones de orden metafísico, por no decir religioso. Lo que caracteriza al pensamiento racional

es que toda demostración puede ser comunicada, e incluso impuesta, a alguien que no haya observado personalmente la realización de la experiencia, que ni siquiera sería capaz de realizarla él mismo, pero que se ve obligado a aceptar su reconstitución siempre posible. En cambio, el tipo de experiencia del cual hablas sólo es perfectamente convincente para aquel que la ha vivido. Es un testimonio único, del mismo tipo que el de los místicos, de todos aquellos que han vivido una experiencia particular, sea religiosa o de otra índole.

M.— Comprendo perfectamente los criterios del pensamiento racional y el

hecho de que sus demostraciones puedan ser comunicadas o impuestas a todos. La convicción de la verdad de una demostración matemática, por ejemplo, nace en la mente, ¿no es así? Si tiene una aplicación física, también se la podrá verificar experimentalmente. El pensamiento contemplativo conduce a una convicción que también nace en la mente. La fuerza de la certidumbre que nace de una vida de práctica contemplativa, de una vida vivida junto a un maestro espiritual, es tan poderosa como la que nace de la demostración de un teorema. En cuanto a las verificaciones experimentales, la única diferencia es que son por lo general

interiores, lo que no quita nada a su autenticidad. Los aspectos exteriores —la bondad, la tolerancia, la compasión, la sabiduría— no son sino «signos» de la realización interior.

J. F.— No pongo en duda su autenticidad para quienes las viven. Yo me limito, en el curso de nuestro diálogo y con el fin de precisar el sentido del budismo para un occidental, a subrayar que una dimensión metafísica o sobrenatural viene a añadirse sin duda alguna a la dimensión de sabiduría práctica, puramente psicológica.

M.— Para volver a los hechos de los que estábamos hablando, no se trata en absoluto de una experiencia mística,

y mi testimonio no tiene nada de metafísico. Se trata de hechos que he visto con mis propios ojos, y no en un estado de exaltación, sino en las circunstancias más tranquilas, y casi diría más «ordinarias», que quepa imaginar. Y ya que has mencionado los testimonios místicos, quisiera abrir un paréntesis para decir que hay gente que a veces procura rebajar este tipo de testimonios mediante lo que podría llamarse el «materialismo médico», consistente en decir que santa Teresa de Ávila era una histérica, que san Francisco de Asís tenía problemas psicológicos hereditarios, que san Pablo tuvo un ataque de epilepsia en el camino

a Damasco, o que santa Juana de Arco era esquizofrénica. Es cierto que la excitación de ciertas zonas del cerebro o algunas de sus disfunciones pueden dar origen a alucinaciones, pero no se pueden incluir dentro de esta categoría las experiencias espirituales de miles de contemplativos perfectamente sanos de espíritu. En cuanto a los hechos relacionados con el niño, puedo asegurarte que ni yo ni ninguno de los que allí había estábamos en «estados místicos» y, sin querer en absoluto imponer mi convicción interior, la verdad es que no puedo dudar de mis sentidos.

J. F.— Incluso sin recurrir a las

explicaciones degradantes, o más bien despectivas, que acabas de evocar, se puede pese a todo —e incluso se debe, en honor a la metodología— distinguir entre el tipo de prueba que es comunicable e imponible al conjunto de la humanidad y el tipo de prueba que lo es solamente para quien ha vivido una experiencia determinada.

M.— Es sin duda un problema de metodología: si se deja de lado un fenómeno porque es excepcional y no reproducible, ¿cómo se podrá reconocer que corresponde a la realidad cuando sea éste el caso?

J. F.— Creo que es necesario dejarlo de lado mientras no nos haya

ocurrido a nosotros mismos.

M.— Pero entonces sólo podrían aceptarse las cosas visibles o verificables por todo el mundo al mismo tiempo.

J. F.— En mi opinión, lo que evocas pertenece al ámbito del testimonio histórico, no de la prueba científica. Ahora bien, el testimonio histórico —es decir: «Alguien ha dicho eso. Yo estaba allí y lo escuché»— es un argumento de gran valor, sin el cual no habría historia, pero no es nunca una prueba definitiva. Cualquier historiador puede ser inducido a refutar a otro historiador y decir: «Yo he descubierto otra fuente que prueba que ese testimonio es falso o

parcial». Por eso la historia es una ciencia, aunque no una ciencia exacta. Reposa exclusivamente en el testimonio de un número limitado de individuos y en relación con una experiencia que no es reproducible. Y eso que la historia es más científica que los testimonios de los cuales hablas, pues aparte de los testimonios personales se apoya en documentos y monumentos impersonales, aunque también éstos estén sometidos a diversas interpretaciones. En cuanto a las experiencias sobrenaturales, son dos mentalidades que se enfrentan. No iremos más lejos sobre este tema... Debemos quedarnos con esta idea: si no

se ha entrado en cierto sistema de fe —en el sentido más noble del término, repito—, siempre faltará algo para que puedas demostrar una concepción que es metafísica por definición. Ahora bien, una concepción metafísica jamás puede demostrarse completamente. Hace dos mil quinientos años que se viene intentando hacer metafísica racional, conseguir que la metafísica sea tan rigurosa como las matemáticas, ¡y jamás se ha conseguido! Porque, intrínsecamente, la metafísica no depende de este sistema de razonamiento.

M.— Pero sí de la realización espiritual, que es una realidad innegable

que se sitúa en el plano de la experiencia contemplativa, de la visión directa de una verdad que se impone a la mente porque corresponde, en su ámbito, a la naturaleza de las cosas. Lo cual tampoco quiere decir que este punto de vista sea «irracional», sino simplemente que trasciende el razonamiento conceptual.

J. F.— Pues hay que decidirse. Existen dos aproximaciones distintas, por lo que en una sabiduría de este tipo, cuya importancia nadie niega, es importante distinguir lo que depende de esa metafísica y lo que no depende de ella. ¿Qué enseñanza positiva para gobernar mejor su vida puede sacar del

budismo alguien que no comparta su dimensión metafísica? Este es, a mi modo de ver, el problema más interesante. Es, además, el problema de toda religión y de toda filosofía, y resulta aún más apasionante en el caso del budismo, que es a la vez ambas cosas y ninguna de las dos, ¿verdad?

M.— Pero démosle la vuelta a nuestro problema. Supongamos por un instante que ciertos fenómenos excepcionales como el recuerdo de vidas anteriores existan realmente. ¿Cómo podríamos ponerlos en evidencia si el hecho mismo de ser excepcionales los vuelve inaceptables?

J. F.— Para ello haría falta disponer

de un observador imparcial aceptado en el seno de la comunidad tibetana, que hablara fluidamente la lengua y pudiera observar esos hechos con escepticismo y rigor.

M.— Si sólo es eso, este humilde servidor se presenta como candidato. Personalmente intento adoptar siempre la actitud más objetiva posible, sabiendo que en caso contrario sería un blanco fácil para quienes denuncian las afirmaciones fundadas en una credulidad ciega. Cuando discuto con mis amigos tibetanos intento ser siempre el abogado del diablo y adopto el punto de vista del materialismo para animar el debate. Es cierto que no podía creer tan firmemente

en la transmisión del pensamiento antes de haberla presenciado. En el caso del niño que hizo que se le acercara aquel anciano, me siento feliz de haberlo visto con mis propios ojos, pero mi convicción más profunda en la vía espiritual no surgió de unos cuantos acontecimientos exteriores de este tipo, sino de una confirmación de todos los instantes de ciertas verdades metafísicas y contemplativas.

J. F.— En ese caso, mi conclusión, que no es definitiva, es que —como diría cualquier historiador escrupuloso — tu testimonio tiene más peso a mis ojos que el que tendría el de un *hippy* medio drogado que se hubiera hecho

budista de manera inauténtica. Exactamente como se procede en la historia: el testimonio de ese testigo tiene un peso importantísimo, pero es sólo un testimonio. Una vez más, distingamos las ciencias históricas, las ciencias de la mente, las ciencias humanas, de las denominadas ciencias «duras», que ofrecen pruebas que pueden imponerse, sea cual sea la opinión del individuo que uno tenga delante. La acumulación de testimonios constituye una presunción sin veredicto más probable, pero que tiende hacia un límite de certidumbre absoluta al que nunca se llega del todo.

M.— Puedo garantizarte que no

tendrás la menor posibilidad de imponer ni una centésima parte de los descubrimientos científicos a un habitante de las selvas de Nueva Guinea. Es preciso que el individuo en cuestión tenga esquemas mentales comparables. Habría que educarlo de cierta manera durante años. Del mismo modo, tampoco es posible imponer los resultados de la búsqueda contemplativa a quienes no le han abierto su espíritu. En este caso también es necesaria una educación.

Para concluir nuestra discusión podríamos preguntarnos: según tu punto de vista, ¿gracias a qué método y a qué criterio podríamos llegar a admitir la

autenticidad y la existencia de un fenómeno que no es reproducible a voluntad? ¿Y cómo evitar excluirlo a priori?

J. F.— ¡No se lo excluye a priori! Jamás hay que excluir nada *a priori*. Hay casos en los que se puede excluir no a priori, sino a posteriori, ciertas afirmaciones que la realidad desmiente de manera excesivamente palmaria. Según parece, hay una asociación de personas que sostienen que la Tierra es plana. No hay ninguna razón para molestarlos. Que se reúnan, si eso los divierte. Pero podemos pensar que están en el error con grandes posibilidades de demostrárselo. Existe una verdad que no

es sino una conjetura a la cual un máximo de historiadores serios han acabado por dar crédito debido a la acumulación de testimonios. Pero eso no impide la eventualidad de que dentro de cincuenta años surja otro historiador y diga: «Os habéis equivocado por completo; aquí tengo la prueba».

M.— Eso ocurre continuamente en el ámbito científico.

J. F.— En fin, en las ciencias de aquello que no es reproducible existe cierto tipo de conocimiento que sólo depende de la confrontación de testimonios, algo que no se acaba nunca.

M.— El objetivo de las ciencias de lo que *es* reproducible no es, además,

resolver problemas metafísicos ni dar un sentido a la existencia, sino describir el mundo material de la manera más exacta posible. Considerar que la realidad se reduce a la materia, que la conciencia no es sino una propiedad del sistema neuronal, no es más que una definición del contexto en el que opera la ciencia. La vida contemplativa también tiene sus reglas, y la convicción profunda que surge de su práctica tiene tanta fuerza sobre el espíritu como cualquier experiencia vivida en el ámbito material. La observación de la naturaleza de la mente de manera puramente contemplativa puede generar una certidumbre tan completa como la

observación de la caída de un cuerpo por efecto de la gravedad.

¿Una ciencia de la mente?

JEAN-FRANÇOIS — Hemos abordado lo que podría llamarse la psicología budista, el fenómeno del control del pensamiento. Resulta que es un aspecto del budismo que, en fecha reciente, ha interesado muy en particular a ciertos occidentales. En el siglo XIX fue sobre todo la sabiduría budista, el método para encontrar una especie de

serenidad en el olvido de sí mismo, lo que atrajo a algunos filósofos, como Schopenhauer. Más recientemente han sido las técnicas de control del pensamiento. En 1991, por ejemplo, se celebró en Harvard un coloquio que reunía al Dalai Lama y a varios investigadores.[14] Fue muy interesante, porque eran investigadores occidentales, habituados a lo que en Occidente se denomina psicología científica, quienes confrontaron sus puntos de vista con los del Dalai Lama. Algunos de estos investigadores habían estado en Oriente ellos mismos, para informarse de cerca sobre estas prácticas. Fue así como Daniel Goleman, que es además uno de

los colaboradores científicos del *New York Times*, leyó en el curso de ese coloquio un informe sobre los modelos tibetanos y occidentales de la salud mental. ¿Qué puede decirse sobre esta psicología budista?

MATTHIEU — Una de las características de esta «ciencia de la mente» denominada budismo es que no basta con reconocer o identificar una emoción consciente o una tendencia latente que uno liaría aflorar a la superficie, sino que es preciso saber «liberar» los pensamientos. Liberar los pensamientos consiste en hacer que no dejen huellas en nuestro espíritu, que no lo encadenen en la confusión. De lo

contrario provocarán fácilmente una reacción en cadena: un pensamiento desagradable, por ejemplo, se transforma en animosidad, luego en odio, y acaba invadiendo nuestra mente hasta que lo expresamos en forma de palabras o acciones. Así perjudicamos al prójimo y destruimos nuestra paz interior. Lo mismo ocurre con el deseo, la arrogancia, los celos, el miedo, etc. Podemos, pues, dar rienda suelta a nuestros deseos de destruir, poseer o dominar, pero la satisfacción que logramos obtener es efímera; no será nunca una alegría profunda y estable, que sea posible perpetuar.

J. F.— Pero los sufrimientos morales

no provienen únicamente del odio o del deseo.

M.— Provienen de un sinnúmero de emociones perturbadoras. La clave del trabajo sobre la mente consiste no sólo en identificar los pensamientos, sino también en disolverlos, en dejar que se desvanezcan en el espacio mismo de la mente. Con este fin ponemos en marcha una serie de técnicas, la principal de las cuales consiste en no concentrarse en las modalidades de las emociones, en las causas y circunstancias que las hayan producido, sino en remontarse hasta el origen mismo de los pensamientos. Entre los que meditan se distinguen dos tipos: el que parece un perro y el que parece

un león. Uno puede, en efecto, abordar los pensamientos como un perro que corre en pos de todas las piedras que se le van lanzando. Es el caso general del ser humano, que cuando ve surgir un pensamiento se deja arrastrar por él; este primer pensamiento genera un segundo, un tercero, y luego una cadena sin fin de pensamientos que alimentan la confusión mental. O bien cabe reaccionar como el león, al que sólo se le puede arrojar una piedra, porque en seguida se vuelve contra el agresor y le salta encima. Este segundo ejemplo corresponde al que, cuando medita, se «vuelve» hacia el origen del pensamiento y examina el mecanismo

prístino gracias al cual los pensamientos van surgiendo en su mente.

J. F.— Más allá de las metáforas, ¿qué mecanismo es éste?

M.— Hay que intentar romper durante unos instantes la corriente de los pensamientos. Sin mantener los pensamientos pasados ni dar pie a los futuros, uno permanece, aunque sólo sea brevemente, en un estado de lucidez en el momento presente, libre de la cadena de pensamientos discursivos. Así, poco a poco se volverá capaz de prolongar; y preservar ese estado. Mientras las olas agiten un lago, sus aguas estarán revueltas; en cuanto las olas, se calmen, el lodo se depositará en el fondo y el

agua recuperará su limpidez. De la misma manera, cuando los pensamientos discursivos se calman, la mente se vuelve más «límpida» y entonces resulta más fácil descubrir su naturaleza.

A continuación hay que examinar la naturaleza de los pensamientos discursivos. Para hacerlo es preciso suscitar voluntariamente una emoción muy fuerte, pensando por ejemplo en alguien que nos haya perjudicado o, por el contrario, en algún objeto de deseo. Dejamos que esa emoción aparezca en el campo de nuestra conciencia y luego fijamos en ella nuestra mirada interior, alternando la aproximación analítica con la contemplativa. Al principio esa idea

nos dominará de manera obsesiva, regresando constantemente. Pero si la examinamos bien, ¿de dónde extrae su fuerza aparente? No posee la facultad intrínseca de perjudicar como un ser de carne y hueso. ¿Dónde estaba antes de surgir? ¿Tiene alguna característica precisa cuando se manifiesta en nuestra mente? ¿Una localización concreta, una forma, algún color? ¿Irá a algún lugar cuando salga del campo de nuestra conciencia? A medida que la analizamos, esa idea que parecía tan poderosa se nos escapa; no podemos «aferrarla» ni señalarla con el dedo. Llegamos entonces a un estado de «algo no encontrado» en el que permanecemos

unos instantes en actitud contemplativa. Es lo que técnicamente llamamos «reconocer la vacuidad de los pensamientos». Es un estado de simplicidad interior, de presencia clara y despierta, despojada de conceptos. Cuando se comprende que los pensamientos no son «no una manifestación de esta conciencia despierta, pierden su solidez vinculante. Cuando, al término de una práctica asidua, este proceso de liberación se convierte en algo natural y vuelven a surgir pensamientos, éstos se deshacen en el momento mismo en que surgen y dejan de perturbar y subyugar nuestra mente. Se forman y desaparecen como

un dibujo trazado con el dedo en la superficie del agua, que se va borrando a medida que lo trazamos.

J. F.— Lo que me llama la atención en esta forma de razonar es que todo se describe como si la realidad exterior, la acción, los otros seres humanos y el peso de las situaciones no existieran en absoluto. Después de todo, ¡hay casos en los que nos amenaza un peligro real! El hecho de temer a ese peligro o de querer liberarse de él, es decir, de adoptar una actitud hostil frente a esa amenaza bajo pena de perder la vida en caso de no hacerlo, por ejemplo, no se resuelve tan sólo controlando el pensamiento. Se resuelve mediante una acción exterior

concreta.

M.— En una situación determinada podemos reaccionar de muchas maneras según nuestro estado interior. Los actos nacen de los pensamientos. Sin dominar los pensamientos no se pueden dominar los actos. Hay que «aprender», pues, a liberar las emociones...

J. F.— Sí, pero estos son casos muy marginales...

M.—... con el fin de utilizar luego ese control en el fuego de la acción. En el lenguaje corriente se dice que alguien ha logrado «ser dueño de sí mismo» o que «ha perdido por completo el control de sí mismo». Se trata en este caso de que ese control sea más total, más

estable, gracias al conocimiento de la naturaleza de la mente. En ningún caso se trata de que nos quedemos con los brazos cruzados, apáticos e indiferentes si un asesino se dispone a matar a nuestra familia, sino de hacer lo mínimo para neutralizar al adversario sin dejar que el odio nos invada ni matar a nuestro agresor por espíritu de venganza. El dominio de la mente es, pues, fundamental.

J. F.— Pero la existencia humana no es solamente pensamiento. La existencia humana es acción.

M.— ¿No son el cuerpo y la palabra los servidores del pensamiento? El cuerpo sólo hace lo que el pensamiento

le pide, y las palabras no surgen de manera inconsciente o refleja.

J. F.— Decir que «el cuerpo sólo hace lo que el pensamiento le pide» me parece optimista.

M.— ¿Optimista? No hablo de las funciones orgánicas del cuerpo, sino de los actos voluntarios. Si fuéramos capaces de controlar nuestras palabras y nuestros actos, se resolverían la mayor parte de los conflictos entre los seres humanos. Pero esto es imposible si no dominamos nuestra mente. Además, es nuestra mente la que da color a nuestros actos, pues, según nuestra motivación, dos actos aparentemente idénticos pueden producir efectos contrarios, ya

sea positivos o negativos. Podemos, por ejemplo, dar dinero a alguien para hacerle un favor o para corromperlo. Sin embargo, volviendo a lo del control de la mente en situaciones concretas, la verdadera paciencia no es una señal de debilidad, sino de fuerza. No se trata de dejar que todo ocurra pasivamente. La paciencia nos da fuerza para actuar de manera justa, sin estar cegados por el odio y el deseo de venganza que nos privan de cualquier facultad de juicio. Como dice a menudo el Dalai Lama, la tolerancia no consiste en decir: «¡Adelante, hacedme daño!». No es ni sumisión ni abandono, sino que va acompañada de un valor, de una entereza

de ánimo y de una inteligencia que nos ahorran sufrimientos mentales inútiles y nos evitan caer en la malevolencia.

La verdadera paciencia, la verdadera no violencia, consisten en elegir la solución más altruista. Pronunciar palabras suaves con la intención de engañar es algo que se parece a la dulzura, pero se trata de un acto de violencia. En cambio, cuando una madre riñe o le da un pequeño golpe a su hijo por amor, hacia él y por su bien, aquello parece violencia, pero en realidad es no violencia. Lo que cuenta es la motivación que inspira nuestros actos y el resultado final de esos actos. La elección de los medios proviene del

ejercicio de nuestra inteligencia. Así pues, en teoría puede admitirse la utilización de la violencia con fines beneficiosos, aunque en la práctica sea muy difícil utilizarla con éxito. La violencia engendra violencia y tiene, por lo general, efectos desastrosos. Es preciso, pues, evitar el conflicto, y si este es inevitable hay que neutralizar a quien se disponga a cometer un acto violento, sin ir más allá de lo estrictamente necesario, sin añadir nuevas emociones negativas.

J. F.— En lo que acabas de decir hay algo muy justo, pero que me parece aplicable en primer lugar a lo que yo llamaría emociones inútiles, superfluas,

enfados excesivos, ambiciones más bien megalómanas que fundadas, o bien a ciertos excesos y desbordamientos, como el hecho de desplegar un espíritu de venganza y de represalias que vaya más allá de la necesidad de neutralizar un peligro real. Pues bien, esta crítica de las emociones superfluas y de los excesos de todo tipo es bastante trivial. No quiero decir que sea fácil ponerla en práctica, pero no es un descubrimiento sensacional. Ahora bien, resulta que la mayoría de las emociones y deseos que sentimos, de las ambiciones que tenemos, se hallan asociados a una actitud de acción o de reacción con respecto a la realidad. Ello supone todo

un substrato de sentimientos, deseos, ambiciones, recelos y precauciones que no siempre son superfluos, ni despreciables, ni inútiles, porque están relacionados con situaciones reales. Si quiero construirme una casa o realizar determinado tipo de obras o investigaciones científicas, por ejemplo, puede decirse que tengo una ambición. Ésta puede ser perfectamente legítima, no provenir del odio ni de la codicia y no perjudicar a nadie. Pero sí puede conllevar, para mí, sentimientos negativos de decepción si hay obstáculos que se interponen o gente que interviene y sabotea mi proyecto. No son emociones que podamos desechar,

porque no surgen sólo de la mente, sino que son inducidas por la realidad y forman parte de la acción sobre la realidad.

M.— Sin duda son provocadas por la realidad, pero no le pertenecen en sentido estricto. La misma persona puede, parecerle agradable a uno y odiosa a otro. Un político intenta ejercer el poder, un ermitaño, liberarse de él. La naturaleza de nuestras emociones está determinada, pues, por la manera como percibimos la realidad. Una vez más, no se trata en absoluto de cortar con todos los sentimientos humanos, sino de adquirir un espíritu amplio y sereno, que no siga siendo juguete de las emociones,

ni se vea abatido por la adversidad, ni acabe embriagado por el éxito. Si un puñado de sal cae en un vaso de agua, ésta se vuelve imbebible, pero si cae en un gran lago, el gusto del agua no cambia en absoluto, Pues resulta que la mayoría de la gente sufre de manera continua e inútil, por estrechez de espíritu, al no conseguir lo que desea y verse enfrentada a lo que no le agrada. Otra de las causas de nuestro sufrimiento es el egocentrismo. Si estamos totalmente centrados en nosotros mismos, las dificultades que encontremos y el malestar que éstas nos causen se opondrán directamente a nuestro bienestar. Nos deprimiremos y

no aceptaremos esos problemas. Si, en cambio, nos interesamos sobre todo por el bien del prójimo, aceptaremos contentos las dificultades personales que la realización de ese bien nos pueda ocasionar, pues sabemos que el bienestar del prójimo cuenta más que el nuestro.

J. F.— Pero hay muchísimos casos en los que estamos insatisfechos al no conseguir lo que deseamos, y no por razones artificiales de falta de control de los propios pensamientos, ni tampoco porque lo que deseamos no sea legítimo o provenga únicamente del orgullo, sino por razones basadas en una realidad objetiva e incluso altruista. Un médico

que desea curar a un enfermo tiene un sentimiento y una emoción respetables. Si fracasa, sufrirá una decepción igualmente respetable; estará insatisfecho, pero por razones muy bien fundadas.

M.— Sí, este tipo de ambición es más que legítima: es necesaria.

J. F.— ¿De modo que se puede hacer una clasificación entre ambiciones respetables y no respetables?

M.— Por supuesto. Las emociones indeseables son las que falsean o paralizan nuestro juicio y no nos animan a llevar a cabo grandes tareas. El deseo de aliviar el sufrimiento del prójimo —que puede inspirar una vida entera— es

una ambición admirable. Conviene distinguir entre las emociones negativas que, como el deseo, el odio o el orgullo, solidifican aún más nuestros conceptos egocéntricos, y las emociones positivas que, como el amor altruista, la compasión y la fe, nos permiten liberarnos poco a poco de esas tendencias negativas y egocéntricas. Este último tipo de emociones no nos perturba la mente, sino que la refuerza y estabiliza.

J. F.— Volvemos a encontrarnos, pues, con las distinciones que hacía el epicureismo entre los deseos necesarios y los innecesarios.

M.— Una ambición positiva —

desear el bien ajeno por todos los medios posibles o bien anhelar transformarse uno mismo— forma parte de las virtudes cardinales del budismo. En verdad, el budista posee una ambición ilimitada: ¡la de aliviar el sufrimiento de todos los seres bajo el cielo! Estar, desprovisto de este tipo de ambición es sucumbir a la inercia, es carecer de entereza de ánimo. Hay que distinguir, pues, los aspectos positivos y negativos, altruistas y egoístas, de la ambición. Se dirá que una ambición es positiva si su objetivo es hacer el bien a los demás. Es la definición más simple. En cambio, una ambición es negativa si debe llevarse a cabo en detrimento del

prójimo, o una emoción es negativa si destruye nuestra paz interior y la del prójimo.

J. F.— ¿Y excluyes de las ambiciones positivas todas aquellas que persiguen mejorar nuestro propio destino?

M.— En absoluto; es conveniente cuidar de nuestro propio bienestar, pero nunca en detrimento de los demás. Curiosamente, además, la mejor manera de mejorar nuestro propio destino es preocuparse ante todo por el del prójimo, y Santideva, un maestro budista del siglo VIII, dijo:

Toda la felicidad del mundo

viene del corazón altruista,
y toda su infelicidad,
del amor de sí mismo.
¿De qué sirven tantas palabras?
El necio vive atado a su propio interés
y Buda se consagra al interés del prójimo:
¡considera tú mismo la diferencia!

Para concluir nuestra discusión anterior, quizá sea un lugar común decir que el poder y el dinero no hacen la felicidad, que los celos y el orgullo destruyen nuestra alegría de vivir, etc. Pero el hecho de que sea un tópico no impide que la mayoría de la gente siga

cayendo en la trampa de las preocupaciones del mundo —ganancia y pérdida, placer y dolor, crítica y elogio, gloria y oprobio— y parezca totalmente desarmada frente a ellas. No todos los días intenta alguien clavarnos un cuchillo en la espalda, pero sí somos presa de nuestras emociones negativas a cada instante. ¡Cuántos infelices ven su vida frustrada por los celos! Si hubieran sido capaces de advertir la inmaterialidad de esos celos y dejar que se disolvieran en su mente como una nube en el cielo, no sólo los celos los habrían dejado en paz, sino que no se habrían desarrollado hasta llevarlos al crimen. Dicen que una nubecilla no trae

la lluvia. Es cuando surge un pensamiento que hay que ocuparse de él, no cuando las emociones se vuelven incontrolables. Hay que controlar la chispa; de lo contrario, ¿qué puede hacerse cuando el bosque entero está en llamas?

J. F.— En este punto también hay un acuerdo en todas las filosofías, una especie de fondo común de la sabiduría práctica, occidental u oriental, un arte de saber guiar nuestras disposiciones psicológicas en sus relaciones con la realidad, a fin de evitar todos los excesos que acaban produciéndonos infelicidad e insatisfacción. Lo que ahora se llama psicología, ciencia de la

mente, no es solamente esta especie de manual práctico —como el manual de Epicteto en el estoicismo— destinado a ofrecer la menor vulnerabilidad posible tanto a las circunstancias exteriores, a los accidentes de la vida, como a las propias pasiones... Lo que se llama psicología, previamente a cualquier idea de aplicación práctica, no es más que el estudio de los fenómenos cognoscitivos. Y a este respecto, en el coloquio de Harvard al que me he referido antes, varios participantes norteamericanos afirmaban haber descubierto en el budismo una ciencia de la mente de una riqueza excepcional.

M.— No perdamos de vista, sin

embargo, que los investigadores que se interesan por este tipo de diálogo con el budismo no son nada numerosos.

J. F.— ¿En qué consiste, pues, esta ciencia de la mente?

M.— La psicología budista tiene numerosas facetas. Analiza, por ejemplo, la manera como surgen los factores mentales cuando la mente se aferra al sentimiento innato de un «yo» y considera ese yo como una entidad autónoma que existe realmente. Una multitud de acontecimientos mentales surgen en cascada de ese apego al «yo».

J. F.— Perdona que te interrumpa. ¿Dices que el yo es innato?

M.— Quiero decir que naturalmente

todos tenemos la noción de un yo, que respondemos cuando nos llaman, pensamos «tengo calor» cuando hace calor y somos conscientes de nuestra existencia, etc. Es lo que el budismo considera el sentimiento innato del yo. A este sentimiento se añade luego la idea de que ese «yo» es una entidad separada que constituye la «identidad» de nuestro individuo. Este concepto es una invención del espíritu, una simple designación mental, como ya he dicho. Cuando uno busca ese «yo» en algún punto de la corriente de la conciencia o en el cuerpo, o incluso en la combinación de ambos, no consigue, ni mediante el análisis ni mediante la

contemplación, aislar mental o físicamente una entidad cualquiera que pueda corresponder a este «yo» individual.

J. F.— Sí, pero aunque no exista una localización del yo o de la personalidad, el sentimiento que de él tenemos quizá no sea totalmente innato, pues varía según la civilización, según las culturas y los individuos. Hay culturas e individuos en los que es particularmente exaltado. La hipertrofia del yo es un factor cultural e individual. El sentimiento de la identidad personal es, como mínimo, un producto de la sociedad y de nuestra propia historia al mismo tiempo que algo innato.

M.— Es exactamente lo que quería decir. El sentimiento más elemental del *yo* es innato, y todo lo que se sobrepone luego es fabricado por el individuo bajo la influencia de la sociedad y de su personalidad. Este sentimiento básico, que me hace sentir que existo, es común a todos los seres. La diferencia proviene de los grados de exacerbación que va adquiriendo este sentimiento del «yo», del grado de creencia que tenemos en ese «yo» como entidad que existe por sí misma.

J. F.— ¿Qué es lo nefasto, lo ilusorio? ¿El yo en cuanto tal o sus exageraciones egolátricas?

M.— No es el yo en cuanto tal.

Incluso alguien que esté liberado de cualquier apego al yo responderá cuando lo llamen. Lo nefasto son, por supuesto, las exageraciones del ego, pero también las formas más benignas de apego al yo, que, aunque menos visibles, siguen siendo la causa de la mayoría de nuestros sufrimientos. A este respecto encontramos en el budismo toda una lista de factores mentales que derivan del apego o del no apego al yo. Se describen en principio unos cincuenta y ocho, y luego muchos más. La gama va desde los factores positivos como la imparcialidad, el respeto de sí mismo, la consideración hacia los demás, la confianza, el no apego, la vigilancia,

etc., hasta los factores negativos como la arrogancia, la torpeza, la agitación, el disimulo, el dogmatismo, la indiferencia, etc.

J. F.— Pero ¿en qué consiste la introspección budista?

M.— Podemos preguntarnos ante todo: «¿Qué es la conciencia? ¿Qué es lo que provoca una percepción? ¿Puede la mente conocerse a sí misma?». La respuesta a esta última pregunta, por ejemplo, es que en un plano relativo somos, evidentemente, conscientes de nuestra mente y podemos observar el movimiento y la naturaleza de nuestros pensamientos. Seríamos incapaces de funcionar sin ser conscientes de nuestros

pensamientos. No obstante, el pensamiento no puede, en definitiva, pensar y a la vez conocerse a sí mismo, de igual modo que un sable no puede cortarse ni un ojo mirarse a sí mismo. Distinguimos, pues, en este y en la mayoría de los ejemplos similares, dos tipos de razonamiento o de lógica: uno de ellos fundado en la verdad relativa, es decir, dependiente del sentido común, y el otro, en la verdad absoluta. En este último caso, el análisis final revela que si la conciencia existiera como entidad autónoma, no podría ser y conocerse a sí misma simultáneamente. En el budismo encontramos escuelas filosóficas de diferentes niveles; algunas dicen, en este

caso, que la conciencia tiene una realidad última, autónoma, y que es autoconsciente por un proceso que no implica una relación sujeto-objeto como la llama de una lámpara se ilumina por sí sola sin necesidad de una fuente de luz exterior. Otros responden que la llama no tiene necesidad de «iluminarse», pues no contiene oscuridad, y que si la luz pudiera iluminarse, la oscuridad podría oscurecerse a sí misma.

J. F.— Sin pretender negar la originalidad del pensamiento budista en este campo, a propósito de lo que acabas de decir reconozco toda una problemática clásica en la filosofía

occidental. Por ejemplo: ¿el pensamiento puede conocerse a sí mismo? Es lo que se llama el problema de la posibilidad de la introspección o del pensamiento reflexivo: en la percepción o el conocimiento, ¿podemos tener conciencia a la vez del objeto percibido o conocido y de nuestro propio pensamiento como agente consciente? Algunos psicólogos piensan que no somos buenos jueces para observarnos a nosotros mismos y que la observación de la vida interior por ella misma no es fiable; que es la observación del comportamiento lo que permite remontarse a la fuente.

M.— Este último punto de vista

cierra, desde luego, las puertas a cualquier ciencia contemplativa, algo que es la esencia misma del budismo...

J. F.— ¿Qué tipo de análisis hacéis de la percepción?

M.— En el plano de la verdad relativa, cada instante de conciencia nace al contacto de un objeto que da origen a una percepción. Podría decirse que hay un sujeto para cada objeto en cada momento de la percepción. Pese a la aparente continuidad, la percepción y el pensamiento discursivo nacen y mueren a cada instante. Pero en el fondo, e incluso en el momento presente, la conciencia no existe como una entidad autónoma y distinta. No es sino una

oleada, una continuidad hecha de instantes efímeros que no tienen existencia individual. Tan sólo es inmutable la «presencia despierta», no dual, que trasciende los pensamientos discursivos, pues está más allá del tiempo.

J. F.— El estudio de las percepciones y sensaciones, empezando por las ideas, es el viejo problema que remonta a la filosofía griega y continúa hasta Kant e incluso después, y que se llama tradicionalmente el problema de la teoría del conocimiento, de la formación de las imágenes, de los conceptos, de las sensaciones, la elaboración del pensamiento y del

razonamiento... Es también, en un plano más normativo, la lógica, que es una de las ramas más importantes de la filosofía occidental.

M.— Y de la filosofía oriental, pues existen tratados enteros consagrados, a la lógica, que son además muy complejos...

J. F.— La lógica, es decir, no solamente cómo se desarrollan nuestros pensamientos, sino cómo se elaboran nuestras representaciones, cómo se organizan y se sueldan entre ellas para llegar a los juicios y razonamientos, etc. Pero es también lo que se necesita para evitar el error en el razonamiento, en el juicio, toda la ciencia del

encadenamiento de los conceptos... Es un tema central desde el *Teeteto* de Platón hasta la *Crítica de la razón pura* de Kant, pasando por el *Discurso del método* de Descartes. Una vez más, pues, lo que me parece interesante hasta el momento es ver que el budismo, prácticamente sin contactos con Occidente hasta fechas muy recientes, ha elaborado una problemática muy similar a la de las filosofías occidentales.

M.— El budismo no pretende haber descubierto una verdad nueva. La noción de «novedad» es, por naturaleza, extraña a cualquier conocimiento que provenga de una realización espiritual, pues lo que éste intenta conocer es la naturaleza

misma de las cosas, que no tiene razón alguna para ser distinta en Oriente y en Occidente. Sin embargo, aquello que lo distingue de un análisis teórico puramente intelectual es que en este caso se trata de un conocimiento contemplativo directo de la naturaleza de la mente, adquirido por la experiencia y no sólo mediante la reflexión analítica. La teoría no es aquí abandonada como la receta de un médico que uno deja sobre la mesita de noche sin tomar el medicamento. La puesta en marcha a fin de eliminar de la corriente de nuestra mente todo cuanto la oscurezca.

J. F.— Esta distinción entre

conocimiento discursivo y conocimiento contemplativo también es central en Platón. La visión directa, la «teoría», es para él el estadio último de la iniciación filosófica.

M.— Volvamos un instante a la percepción. La percepción de un objeto como deseable o indeseable no reside en el objeto mismo, sino en la manera como se lo percibe. En un objeto bello no hay ninguna cualidad inherente que sea beneficiosa para la mente, y en un objeto feo, nada que pueda perjudicarla. Si los seres humanos desaparecieran, el mundo fenoménico no desaparecería por ello, pero el mundo tal como es percibido por los seres humanos no

tendría ya razón de ser. Los «mundos» tal como son percibidos por otros seres seguirían existiendo para ellos. El ejemplo clásico es el del vaso de agua que es percibido como un hábitat por un pez, como una bebida por un ser humano, como un néctar de inmortalidad por un dios, como sangre y pus por un ser del mundo de los «espíritus» torturados por la avidez, y como bronce en fusión por aquel que ve en el mundo una imagen del infierno. Un poema zen dice asimismo: «Para el enamorado, una mujer bonita es un objeto de júbilo; para el eremita, un tema de distracción, y para el lobo, una buena comida». Aunque provocadas por objetos,

nuestras percepciones son, al fin y al cabo, elaboraciones de la mente. Cuando vemos una montaña, la primera imagen que nos viene es una percepción pura, no elaborada. Pero desde el segundo instante algunos se dirán: «¡Oh! Esta montaña parece peligrosa e inhóspita». Otros se dirán: «He aquí un sitio agradable para fundar una ermita». Luego seguirán una serie de ideas. Si los objetos se definieran por sí mismos y poseyeran cualidades intrínsecas, independientes del sujeto que los observa, todo el mundo debería percibirlos de la misma manera.

J. F.— Estos análisis son muy justos, pero —disculpa que me repita—

clásicos también para un filósofo. Cabría preguntarse cuál es, por ejemplo, su vinculación con una sabiduría aplicable a la vida cotidiana.

M.— Si analizamos nuestras percepciones de manera contemplativa y analítica, acabaremos por no aferrarnos más a la idea de su solidez. Comprendemos la relatividad efímera de conceptos tales como «amigo» y «enemigo». Alguien a quien hoy en día sentimos como un enemigo es objeto de un gran cariño por parte de otras personas, y puede que dentro de unos meses sea también uno de nuestros mejores amigos. De algún modo deberíamos, mediante el entrenamiento

mental, hacer que la solidez de nuestros juicios y de nuestras percepciones de los seres y las cosas se fundiera como se disuelve un bloque de hielo en agua. El hielo y el agua son el mismo elemento. Pero el primero es duro, y contra él podemos rompernos los huesos; la segunda, en cambio, es suave y fluida. Podemos, pues, percibir al mundo entero como un enemigo potencial, dividirlo en «deseable» e «indeseable», o bien percibirlo como una transformación, algo que cambia sin cesar y carece de existencia propia. Podemos incluso reconocer en los fenómenos una pureza infinita, sinónimo de vacuidad. Lo cual crea, por supuesto, una enorme

diferencia.

J. F.— Hay dos actitudes frente a la realidad o a la humanidad en su conjunto. La primera es común al epicureismo, al budismo y al estoicismo, y consiste en decir que el conjunto de la realidad del mundo y de la humanidad no puede mejorarse en cuanto tal. Lo único que puede mejorarse es el psiquismo humano. La solución es, en suma, el acceso a la espiritualidad, a la sabiduría personal. Para hablar de lo que menos mal conozco, el sabio epicúreo o estoico es alguien que, en el fondo, se dice: «Cuanto menos me inmiscuya en todos los embrollos de este mundo, dejando que la locura de los

hombres siga su curso al margen de mi persona, más fácil me resultará no verme inmerso en tribulaciones que podrían perturbarme... Debo evitar decirme, sobre todo, que puedo cambiar algo. Todo cuanto puedo cambiar es mi comportamiento y mis ideas frente a esas circunstancias. Y sobre todo, no tomar partido por tal o cual cosa o asunto...». A esta actitud se opone otra que consiste en decir: «Pues sí, podemos transformar la realidad, podemos mejorarla, podemos actuar sobre ella. Y, por lo tanto, el objetivo de la filosofía no consiste en dominar mis pensamientos hasta el punto de no participar en ninguna situación objetiva,

sino en transformarla mediante la técnica y la política». Platón trató de asociar estas dos posturas.

M.— Creo que el budismo también propone un matrimonio de estas dos actitudes, aunque basado en principios más esenciales, a mi juicio, que la no intervención, por un lado, o el recurso a la técnica y a la política, por el otro. En primer lugar, no es necesario transformar la realidad en sí misma, digamos más bien la naturaleza última de las cosas, ya que, según el budismo, la perfección, la pureza primordial de las cosas no «se degrada» cuando la ignoramos ni «mejora» cuando la percibimos. Lo que podemos y debemos

cambiar es nuestra percepción errónea de la naturaleza de las cosas. Y es en el marco de esta transformación donde intervienen el dominio de los pensamientos y la actitud altruista que consiste en ofrecer al prójimo los medios para que lleve a cabo esa transformación. La vía budista consiste finalmente en una nueva percepción del mundo, en un redescubrimiento de la verdadera naturaleza de la persona y de los fenómenos. Nos permite ser mucho menos vulnerables a los azares de la existencia, puesto que nos enseña a tomarlos no sólo con «filosofía», sino también con alegría, utilizando la dificultad y el éxito como catalizadores

que permitan progresar rápidamente en la práctica espiritual. No se trata, pues, de atrincherarse frente al mundo, sino de comprender su naturaleza. No apartamos la mirada del sufrimiento, buscamos el remedio y lo trascendemos.

J. F.— ¿Qué tipo de remedio?

M.— Cada ser tiene en sí mismo la posibilidad de convertirse en buda, es decir, de conseguir la liberación y el conocimiento perfectos. Hay simplemente unos velos adventicios y efímeros que enmascaran este potencial y le impiden expresarse. Llamamos a esos velos «ignorancia» u «oscurecimientos mentales». El camino espiritual consiste, pues, en liberarse de

las emociones negativas y de la ignorancia, y, de paso, *actualizar* aquella perfección que ya se encuentra en nosotros. Este objetivo no tiene nada de egoísta. La motivación que nos lleva al camino espiritual es la de transformarnos nosotros mismos a fin de poder ayudar a los demás a liberarse del sufrimiento. Esta perspectiva altruista nos lleva en primer lugar a comprobar nuestra impotencia ante el sufrimiento del prójimo, y luego genera el deseo de perfeccionarnos para ponerle remedio. No se trata, pues, de una indiferencia ante el mundo. La invulnerabilidad frente a las circunstancias exteriores se convierte en una armadura que nos

ponemos en la batalla contra el sufrimiento de los demás.

J. F.— En el libro consagrado al simposio de Harvard, Daniel Goleman, doctor en psicología, declara al comienzo de su informe: «Tras haber cursado estudios de psicología en Harvard, consideré como un hecho definitivamente cierto que la psicología era una disciplina científica originaria de Europa y América, y que había nacido en esos dos continentes, es decir, en Occidente, durante el siglo pasado...». Pues yo me tomaría la libertad de puntualizar que hay una psicología en la filosofía griega... ¡Bueno!... Goleman habla de la

psicología científica en el sentido en que la entendieron en los siglos XIX y XX... Ahora bien, dice que cuando empezó a viajar por Asia descubrió que había una ciencia psicológica, sobre todo en el budismo, muy rica, diversificada y desarrollada, y que, retrospectivamente, se había quedado asombrado al ver que sus profesores de psicología en Occidente jamás habían sentido la necesidad de enseñar esas escuelas de psicología como lo hacían con las escuelas de psicología occidentales. Lo cual supone, pues, la existencia en Oriente de una psicología definida según los criterios de lo que en Occidente se denomina la psicología científica, que

además nunca me ha parecido merecedora del nombre de ciencia, salvo en su parte neurofisiológica. Pues resulta que alguien no ajeno a la profesión nos dice que esta actitud de observación distanciada y científica de los fenómenos propios de los procesos mentales no es estrictamente occidental. Hace tiempo que se vienen haciendo investigaciones de este tipo, sobre todo en el budismo.

M.— Digamos de paso que Goleman no fue el único sorprendido por esta falta de interés hacia las disciplinas orientales. Francisco Varela, neurobiólogo, director de investigaciones en el C.N.R.S. y

miembro del C.R.E.A. de la Escuela Politécnica de París, escribe asimismo: «Afirmamos que el redescubrimiento de la filosofía asiática, en particular de la tradición budista, supone un segundo renacimiento en la historia cultural de Occidente, y que su impacto será tan importante como el redescubrimiento del pensamiento griego durante el Renacimiento europeo. Nuestros historiadores modernos de la filosofía que ignoran el pensamiento indio son artificiales, pues la India y Grecia comparten con nosotros no solo una herencia lingüística indoeuropea, sino también numerosas preocupaciones culturales y filosóficas».[15]

J. F.— ¿Y en qué consisten esas investigaciones psicológicas del budismo no asociadas, digamos, a una idea de perfeccionamiento personal, de conquista de la serenidad, sino consagradas al estudio puro de los procesos físicos y mentales?

M.— Elegiré un sencillo ejemplo relacionado con el estudio de la percepción, ya que es uno de los temas principales del estudio del funcionamiento de la mente. Cuando percibimos un objeto, incluso el más simple, un cuadrado azul por ejemplo, podemos distinguir la superficie del cuadrado, sus ángulos, sus lados, etc. Esos distintos elementos son percibidos

sintéticamente como un cuadrado. Y se plantea la pregunta: ¿hay una percepción global e instantánea del objeto con todos sus componentes, o bien se trata de una sucesión rápida de breves instantes de conciencia de cada uno de los detalles del objeto que forman una imagen sintética, como cuando al girar rápidamente una antorcha con el brazo extendido vemos un círculo de fuego, cuando de hecho sólo se trata de múltiples percepciones de un punto de luz en movimiento continuo? En la literatura budista existen una serie de análisis de este tipo, y a estos fenómenos se han dedicado tratados de varios centenares de páginas.

J. F.— ¿Y de cuándo datan?

M.— Desde los sermones de Buda, en el siglo vi a. de C., hasta el siglo xix, que vio surgir a grandes exegetas tibetanos de estos textos sobre la percepción. Y se sigue discutiendo sobre estos problemas, analizándolos de manera viva en torneos metafísicos que se celebran casi cada día en nuestros monasterios.

J. F.— Pues eso es muy interesante porque entronca con una escuela de psicología que ha sido una de las más importantes del siglo XX. Es la llamada psicología de la forma —*Gestaltpsychologie*—, que nació en la primera mitad del siglo XX y que en

Francia fue formulada en un libro luminoso por un investigador que fue además profesor mío en la Sorbona: Paul Guillaume. Hace ya más de cincuenta años escribió un libro que aún sigue circulando hoy en día:

La psicología de la forma,[16] un modelo de claridad y precisión en la escritura. La escuela de la psicología de la forma surgió de la constatación siguiente: hasta ese momento la psicología había sido esencialmente analítica, es decir, había creído que nuestra percepción de los objetos era una construcción elaborada a partir de cada uno de los elementos que constituían esos objetos. Se suponía que

poco a poco llegábamos al objeto final y completo, mientras que, en realidad, el verdadero proceso —y la psicología de la forma procedía de manera experimental haciendo experimentos de laboratorio— es que percibimos de golpe conjuntos sintéticos. Las teorías recientes de la ciencia cognoscitiva que se ocupan de las nociones de «complejidad» y «autoorganización» plantean asimismo el problema de la percepción global en términos comparables a este análisis budista. Se trata, pues, de un problema que ya fue planteado en términos casi idénticos seiscientos años antes de Cristo en el estudio de la percepción hecho por el

budismo.

M.— Ningún objeto es permanente, y la impermanencia sutil de las cosas es tal que el objeto cambia a cada instante. Como la conciencia es activada por el objeto, hay tantos instantes de conciencia como estados del objeto impermanente. Esta noción de impermanencia instantánea de los fenómenos y del pensamiento va muy lejos, pues demuestra que si en el mundo fenoménico existiera una sola entidad fija, permanente, intrínsecamente existente, la conciencia quedaría como «pegada» a ese objeto y se prolongaría de manera indefinida. Al final, todas las conciencias del mundo se encontrarían

en cierto modo «atrapadas» por ese objeto del que no podrían desprenderse. Es la presencia de esta impermanencia sutil lo que lleva al budismo a comparar el mundo fenoménico con un sueño o una ilusión, con un flujo cambiante e inasible. Incluso las cosas que nos parecen sólidas, una mesa por ejemplo, cambian a cada instante. La corriente del pensamiento también está hecha de instantes infinitesimales que son activados por cada uno de esos cambios infinitesimales del mundo exterior. Tan sólo la síntesis de esos instantes da la impresión de una realidad basta.

J. F.— Esta tesis se contrapone a una idea platónica muy importante. En todos

los filósofos griegos, pero muy particularmente en Platón, encontramos la idea —yo diría incluso la obsesión— de que no podemos conocer lo que se mueve, lo que se transforma. Para ellos el fenómeno —la palabra griega quiere decir, como todos sabemos, «lo que aparece», el mundo de las apariencias— no puede ser objeto de ningún conocimiento estable, cierto o definitivo, por hallarse en un estado de movilidad permanente. De ahí los esfuerzos de toda la filosofía occidental —no solamente griega, sino de toda la filosofía occidental hasta Kant— para encontrar *detrás* del fenómeno algún elemento estable y permanente que sea

objeto de un conocimiento cierto. Este modelo de estabilidad proviene del modelo matemático que, en el punto de partida del pensamiento occidental, fue el primer modelo perfectamente satisfactorio para el pensamiento conceptual. Detrás de los fenómenos se buscan, pues, los principios permanentes que rigen dichos fenómenos. Estos principios permanentes son las leyes... Para escapar, pues, a la movilidad caótica del mundo fenoménico se encuentra detrás de él ese mundo de las estructuras que son las relaciones de causa y efecto, las leyes permanentes. Epicuro, o más exactamente su discípulo, el poeta latino Lucrecio,

llama «pactos» (*foedera*) a esas leyes mediante las cuales los dioses garantizan la adecuación del espíritu humano y de la realidad. Dichos pactos son el elemento estable detrás de la realidad cambiante de los fenómenos.

M.— ¡Cuidado! La existencia de leyes no significa que existan entidades permanentes detrás de los fenómenos. El budismo admite sin discusión que el mundo fenoménico está regido ineluctablemente por las leyes de la causalidad. Pero ni esas leyes ni los fenómenos regidos por ellas son entidades permanentes, autónomas, que existan por sí mismas: nada existe por sí ni en sí, todo aparece gracias al juego de

interdependencia de ciertas causas y condiciones. La ley de la gravedad no existe por sí misma en ausencia de objetos. Una roca está compuesta de átomos, que a su vez son equivalentes de energía. Un arco iris se forma por el juego de un rayo de sol que cae sobre una nube de lluvia: aparece, visible pero impalpable. Y en cuanto uno de esos factores deja de actuar, el fenómeno desaparece. Así pues, el «arco iris» no tiene naturaleza propia y no se puede hablar de disolución o aniquilamiento de algo que no existe. Ese «algo» sólo debía su apariencia ilusoria a una conjunción transitoria de elementos que, a su vez, tampoco son entidades

intrínsecamente existentes.

J. F.— ¡No todos los fenómenos naturales pueden reducirse al del arco iris!

M.— Pero todos los fenómenos sí son el resultado de una combinación de factores efímeros. En ningún lugar existen fenómenos permanentes e independientes. Se dice: «Nada independiente puede aparecer, como no puede aparecer una flor en medio del cielo». Para volver a las leyes, nada demuestra que existan como *principios permanentes* que subyacen a los fenómenos. Su conocimiento sólo puede pasar por nuestra mente, y es una elección metafísica por parte de la

ciencia declarar que, con ayuda de nuestros conceptos, podemos descubrir la naturaleza última de un mundo fenoménico que exista independientemente de dichos conceptos. El budismo se acercaría aquí a Poincaré, que decía en esencia que cualquiera que sea la naturaleza de una realidad independientemente de la mente que la conciba, dicha realidad nos resultará siempre inaccesible. Y puede decirse que, en ausencia de seres humanos, la realidad tal y como la perciben los seres humanos dejaría de ser.

J. F.— ¡Pero las leyes físicas existen!

M.— No es tan evidente como parece. Podríamos pensar, en efecto, que la realidad subyacente al mundo fenoménico puede expresarse en términos matemáticos no sometidos a la subjetividad. Pero, como resume Alan Wallace: «Hasta hace poco, los axiomas matemáticos eran considerados evidencias que no hacía falta demostrar. Ahora bien, en el siglo pasado los matemáticos sugirieron que los postulados de Euclides, por ejemplo, no son ni verdaderos ni falsos, sino que son simplemente las "reglas del juego" [...] Ahora resulta evidente que los axiomas matemáticos derivan directa o indirectamente de nuestra experiencia,

por lo que no puede decirse que las matemáticas engloben las leyes de una realidad totalmente independiente de la experiencia».[17] La afirmación según la cual no podemos descubrir entidades estables detrás de los fenómenos se opone asimismo a la idea, que se encuentra en algunas filosofías hindúes, de «arquetipos generales», por ejemplo el arquetipo «árbol», que existe en cada árbol, o incluso el arquetipo «existe», que sería la esencia de todo cuanto existe.

J. F.— Eso es la Idea de Platón.

M.— Algo parecido. El budismo rechaza esta noción arguyendo que si existiera un arquetipo «árbol» sería

necesariamente el mismo en cada árbol, y, por este hecho, todos los árboles deberían crecer al mismo tiempo y de idéntica manera, pues una entidad permanente no puede ser la causa de algo cambiante y múltiple. En efecto, el simple hecho de producir o de crecer destruye la permanencia de la entidad, pues no sería la misma antes y después.

J. F.— No hay que confundir axioma con postulado, ni asimilar los postulados de las matemáticas, ciencia esencialmente a priori, a los conocimientos de física y de biología, que son un ir y venir permanente entre la observación, la teoría y la experimentación. Pero no es nuestra

intención embarcarnos aquí en un seminario de filosofía de la ciencia. Para continuar con el paralelismo entre Oriente y Occidente, la filosofía hindú se aproximaría más que el budismo a la filosofía de Platón, pues para éste el «árbol en sí» existe en el mundo suprasensible, y todos los árboles que existen en el mundo sensible, el de los fenómenos, son, como quien dice, copias de ese árbol en sí, copias «sensibles» del árbol «inteligible», ninguna de las cuales refleja, por tanto, la perfección del árbol en sí. De ahí esa obsesión, la oposición entre el mundo sensible, incognoscible por ser cambiante, y el mundo suprasensible relacionado con

las entidades inteligibles. ¿Se puede aproximar a esta visión la filosofía hindú? ¿Ha reaccionado el budismo contra ella?

M.— Digamos que hay algunos puntos comunes entre la Idea del platonismo y las «entidades generales» del hinduismo, en el sentido de que ambos ven entidades fijas detrás de los fenómenos. El budismo, por su parte, entabla una discusión compleja con el fin de rechazar la existencia de cualquier entidad permanente. La tesis hindú más discutida por el budismo es la de un creador todopoderoso, como lo es Ishvara entre los hindúes. Surgieron debates entre los defensores de las

principales filosofías hindúes —ha habido muchísimas— algunos siglos antes y después de la llegada del cristianismo. Me estoy refiriendo a la idea de una entidad creadora permanente y autosuficiente, que no tiene causa que la anteceda y que crea mediante un acto voluntario. La dialéctica budista rechaza esta idea punto por punto. Consideremos, por ejemplo, la omnipotencia, pues un creador ha de ser omnipotente: o bien el creador no «decide» crear, y en ese caso pierde su omnipotencia, pues la creación se hace sin el concurso de su voluntad, o bien crea voluntariamente y ya no es todopoderoso, porque crea bajo la

influencia de su deseo de crear.

J. F.— Es tan bonito como las paradojas de Zenón de Elea.

M.— ¿Puede un creador ser una entidad permanente? No, porque es diferente antes y después de haber creado. Se convierte, en efecto, en «aquel que ha creado». Además, si crea el conjunto del universo, ello implica necesariamente que todas las causas del universo han de estar presentes en él. Ahora bien, uno de los fundamentos de la ley de causalidad —el karma— es que un acontecimiento no puede producirse mientras no se reúna la totalidad de las causas y condiciones que le permitan surgir, y que no puede

dejar de producirse cuando aquéllas se han reunido. Lo que equivaldría a decir que el creador o no podría crear nunca, o tendría que crear constantemente. Estos razonamientos y muchos otros pueden aplicarse a todas las tradiciones que consideran un creador dotado de permanencia, omnipotencia, existencia intrínseca, etc.

J. F.— Estoy lleno de admiración. Tengo la impresión de escuchar a un dialéctico escéptico de la Antigüedad, o a un epicúreo o algún estoico que rechazaran la idea de un dios creador personal.

M.— Este tipo de dialéctica sigue animando en Asia las discusiones

filosóficas. Se distingue igualmente el aspecto relativo de los fenómenos, es decir, el mundo de las apariencias, y su naturaleza última. Desde un punto de vista absoluto, el budismo dice que una «entidad» realmente existente no podría nacer ni desaparecer; que el ser no puede surgir de la nada, pues una infinidad de causas no podrían traer a la existencia algo que no existe, ni tampoco de lo que ya existe, pues entonces no tendría necesidad de nacer.

J. F.— Me parece escuchar las réplicas del *Parménides* de Platón.

M.— El punto al que quiero llegar es el siguiente: en el plano relativo, el de la verdad convencional tal como la

percibimos todos, las leyes de la causalidad son ineluctables. Pero si nos situamos en el plano de la lógica absoluta, las leyes de causa y efecto no podrían funcionar con entidades que tuvieran una existencia permanente y sólida. No existe, pues, en ningún lugar del mundo fenoménico una sola entidad fija, independiente, intrínsecamente existente.

J. F.— Estás hablando de una relación de causa y efecto evenencial, pero también hay relaciones de causa y efecto estructurales. Por ejemplo, un organismo considerado en su conjunto..., un barco que flota en el agua. El agua y el barco coexisten. La densidad del agua

es la causa de que el barco flote. El agua y el barco coexisten.

M.— Exactamente; no hay relación causa y efecto entre entidades, sino relaciones que tú llamas estructurales entre fenómenos pasajeros, y que nosotros llamamos relaciones de interdependencia: «Esto existe porque aquello es; esto se ha producido a partir de aquello». Nada existe en sí, independientemente de otros fenómenos. Cada uno de los elementos de la cadena causa y efecto es a su vez un compuesto de elementos huidizos en perpetuo cambio. Es este un argumento que pone en evidencia la no realidad de los fenómenos autónomos y permanentes, ya

se trate de un Dios creador o de un átomo que exista por sí mismo, sin causas ni condiciones, *con independencia de* los otros fenómenos.

J. F.— Esta es también una problemática que reaparece a lo largo de toda la filosofía occidental. A veces los fenómenos existen y son la realidad, y es lo que se llama la escuela empirista o realista. A veces los fenómenos son una ilusión total, y es lo que se llama el idealismo absoluto, la filosofía de Berkeley, por ejemplo, en el siglo XVIII. Otras veces los fenómenos son un caos de cosas que se suceden, pero en las que la relación causa y efecto es completamente ilusoria: es la filosofía

de Hume. Y a veces el fenómeno no es la realidad en sí, sino una especie de síntesis, un encuentro entre la realidad en sí que nosotros no conocemos, que está detrás de los fenómenos, y la actividad constructora de la mente humana; una especie de resultado intermedio entre la materia prima ofrecida por la realidad en sí y la capacidad de elaboración de la mente humana. Dicho de otro modo, es a la vez real, ofrecido a medias por el mundo exterior, y construido a medias por el espíritu humano. Tal es, resumida burdamente, la teoría de Kant en la *Crítica de la razón pura*. Todos los casos se han tratado, pues, en la

filosofía occidental. En mi opinión, no creo que esto sea un verdadero problema. Si los fenómenos no existen en el budismo, ¿qué es lo que existe?

M.— El budismo adopta una vía intermedia. No niega la realidad de los fenómenos en el mundo relativo de la percepción, sino el hecho de que existan entidades permanentes detrás de los fenómenos. Por eso se habla de un «camino del medio», que no cae ni en el nihilismo, para el que nada existe fuera de nuestras percepciones —todo es nada—, ni en el «eternalismo», sin duda el realismo al que te estás refiriendo, para el cual existe una realidad única e independiente de cualquier percepción,

que estaría compuesta por entidades existentes en sí. El tipo de entidades sólidas que el budismo rechaza son, por ejemplo, las partículas indivisibles de la materia y los instantes indivisibles de la conciencia. Coincidimos así con la formulación de los físicos modernos; que han abandonado la idea de unas partículas comparables a pequeñas balas de cañón o a masas infinitamente pequeñas. Lo que se llama la masa o la materia es más bien una especie de condensación de la energía. El budismo nos lleva a la noción de la irrealidad del mundo sólido mediante un proceso intelectual que no pretende ser una teoría científica, sino que examina

intelectualmente la posibilidad misma de la existencia de átomos, es decir, de «partículas indivisibles», según la etimología de la palabra.

J. F.— ¿Existen, según el budismo, dos niveles de realidad: el nivel de los fenómenos y, detrás, el substrato real, aunque no se componga de átomos materiales y se reduzca a la energía?

M.— Cuando el budismo habla de la «vacuidad» de los fenómenos, dice que los fenómenos «aparecen», pero que en ningún caso reflejan la existencia de entidades fijas. La física moderna nos dice que un electrón, por ejemplo, puede considerarse ya sea como una partícula, ya sea como una onda, dos nociones

totalmente incompatibles según el sentido común. Algunos fenómenos de interferencia causados por electrones sólo pueden explicarse suponiendo que un electrón pase al mismo tiempo por dos agujeros diferentes. Según el budismo, los átomos no pueden considerarse entidades fijas, que existen de una manera única y determinada; por consiguiente, ¿cómo podría tener realidad fija el mundo de la manifestación burda, supuestamente integrado por esas partículas? Todo esto contribuye a destruir nuestra idea sobre la solidez de las apariencias. Y en este sentido el budismo afirma que la naturaleza última de los fenómenos es

vacuidad, y que esta vacuidad lleva en sí un potencial infinito de manifestaciones.

J. F.—Y esas hipótesis premonitorias sobre la naturaleza y la inconsistencia de la materia fueron formuladas por...

M.— Por Buda, y más tarde compiladas y comentadas en varios tratados por dos de los más grandes filósofos budistas: Nagarjuna (hacia el siglo II de la era cristiana) y Chandrakirti (en el siglo viii). El análisis del átomo es el siguiente: consideremos un fenómeno burdo, una mesa por ejemplo. Si disociamos sus elementos, ya no será una mesa. Serán

las patas, el tablero, etc. Si luego los reducimos a serrín, estos elementos perderán a su vez su identidad. Si después examinamos un grano de serrín, encontraremos moléculas y luego átomos; el concepto de átomo ya había sido formulado en Oriente en la época de Demócrito.

J. F.— En efecto, la noción de átomo hizo su aparición en la filosofía de Demócrito y de Epicuro. Pero en ellas no estaba más demostrada científicamente que las otras teorías de la física antigua. Se trataba de puntos de vista del intelecto.

M.— Y, curiosamente, la palabra griega «átomo» quiere decir

«indivisible».

J. F.— Así es. El núcleo último que ya no puede ser cortado en dos.

M.— El budismo utiliza la misma palabra. Se habla de partículas que «no tienen partes», que no pueden ser subdivididas. Serían, pues, el componente último de la materia. Consideremos ahora una de esas partículas indivisibles concebida como una entidad autónoma. ¿Cómo podría asociarse a otras partículas para constituir la materia? Si esas partículas se tocaran, el oeste de una partícula, por ejemplo, tocaría el este de la otra. Pero si tuvieran direcciones, podrían ser divididas nuevamente y perderían

entonces su carácter «indivisible». Si, en cambio, no tienen lados ni direcciones, serán semejantes a un punto matemático: sin dimensión, densidad ni substancia. Si intentamos unir dos partículas sin dimensión, o bien no se tocan y no pueden unirse, o bien entran en contacto y, al hacerlo, se confunden. ¡Y una montaña de partículas indivisibles podría así fundirse en una sola de esas partículas! La conclusión es, pues, que no puede haber partículas indivisibles, discontinuas, dotadas de una existencia intrínseca, que serían los constituyentes de la materia. Además, si un átomo posee una masa, una dimensión, un cometido, etc., ¿será

idéntico al conjunto de sus atributos? El átomo no es idéntico a su masa ni a su dimensión. Tampoco es otra cosa que su masa y su dimensión. El átomo tiene, pues, un conjunto de características, pero no es ninguna de ellas. Por eso el átomo no es sino un concepto, una etiqueta que no recubre una entidad que existe de manera independiente y absoluta. Sólo tiene una existencia convencional, relativa.

J. F.— En Demócrito y en Epicuro encontramos la idea de que los constituyentes últimos de la materia, y también de los seres vivos, son los átomos que se organizan según distintas configuraciones para formar los

diversos fenómenos que vemos bajo las más variadas apariencias. Y también de que las apariencias no son sino ilusiones provenientes de la distinta organización de los átomos. Sin embargo, para explicar cómo los átomos se unen entre ellos, y por qué algunos se unen a otros, los antiguos inventaron la teoría —totalmente imaginaria, por supuesto— de los átomos «ganchudos»: algunos átomos tienen ganchos que los unen a nuevos átomos, y otros no. Hacía falta explicar por qué, en definitiva, los átomos se unían de tal o cual manera para producir ciertos fenómenos.

M.— El budista diría: «Si hay ganchos, hay partes: el extremo y la base

del gancho; vuestra entidad indivisible puede, pues, ser dividida».

J. F.— Puede decirlo. De todas formas, en ese estadio, tanto en Occidente como en Oriente, nos hallamos frente a teorías brillantes, pero metafísicas, no físicas.

M.— Por supuesto, pero al demostrar que no pueden existir partículas indivisibles, el budismo no pretende explicar fenómenos físicos en el sentido en que la ciencia lo entiende actualmente: más bien intenta romper el concepto *intelectual* de la solidez del mundo fenoménico. Pues este concepto es el que hace que nos aferremos al «yo» y a los fenómenos y es, por

consiguiente, la causa de la dualidad entre uno mismo y los demás, entre la existencia y la no existencia, entre el apego y la repulsión, etc., y también la causa de todos nuestros sufrimientos. En cualquier caso, el budismo entronca aquí, desde una perspectiva intelectual, con ciertas tesis de la física contemporánea, y su contribución debería incluirse en la historia de las ideas. Quisiera citar, por ejemplo, a uno de los grandes físicos de nuestra época, Henri Margenau, profesor en la Universidad de Yale, quien ha escrito: «A finales del siglo xix se afirmaba que todas las interacciones implicaban objetos materiales. En la actualidad,

esto ya no suele considerarse una verdad. Se piensa que más bien se trata de la interacción de campos de energía o de otras fuerzas que son, en grandes líneas, no materiales». Y Heisenberg decía: «Los átomos no son cosas». Para Bertrand Russell: «La idea de que hay por ahí una bolita, una pequeña masa sólida que sería el electrón, es una intrusión-ilegítima del sentido común, derivada de la noción de tocar»; y luego añade: «La materia es una fórmula cómoda para describir lo que ocurre allí donde, de hecho, la materia no existe, donde no hay, por tanto, nada». Por otro lado, sir James Jeans llegó a decir en sus *Rede's Lectores* que «el universo

empieza a parecerse más a un gran pensamiento que a una gran máquina».

J. F.— Esos ejemplos de intuiciones, a veces muy elaboradas, de las filosofías antiguas, ya sea en Occidente con Demócrito, Epicuro y Lucrecio o, en fecha más antigua incluso, en Oriente con el budismo; esas premoniciones, asombrosas a veces, de la ciencia moderna, nacidas de la reflexión pura, sin posibilidad de verificación experimental, son realmente impresionantes. Probablemente encontraríamos en las filosofías chinas ciertas anticipaciones igualmente sorprendentes. Sólo que en Occidente esas intuiciones condujeron a la

revolución experimental de la que nació la ciencia moderna. ¿Por qué no ha habido una evolución de este tipo en el budismo?

M.— La verificación experimental del budismo existe, por supuesto, pero no hay que perder de vista el objetivo de este último. Dicho objetivo es la ciencia interior, una ciencia que se ha desarrollado durante más de dos milenios de vida contemplativa y de estudio de la mente. Sobre todo en el Tíbet y desde el siglo VIII, esta ciencia ha sido la preocupación principal de buena parte de la población. Su objetivo nunca ha sido transformar el mundo exterior mediante la acción física sobre

él, sino transformarlo haciendo seres humanos mejores, permitiéndole al ser humano desarrollar un conocimiento interior. Este conocimiento tiene varios planos: la metafísica trata de las verdades últimas, y la aplicación de este conocimiento en el mundo relativo de los fenómenos sirve para desenredar la madeja del sufrimiento. El sufrimiento físico o mental es el resultado de actos, palabras y pensamientos negativos: el crimen, el robo, la estafa, la calumnia, etc. Los pensamientos negativos nacen del hecho de que veneramos el yo y deseamos protegerlo, actitudes que derivan a su vez de la noción de un «yo» duradero y único. La creencia en el yo

como una entidad independiente no es sino un aspecto particular de la reificación de los fenómenos. Al reconocer que nuestro apego al yo no tiene un verdadero objeto, y al disolver nuestro apego a la solidez de los fenómenos, interrumpimos el círculo vicioso del sufrimiento. Así pues, la refutación intelectual del concepto de partículas independientes permite disminuir nuestro apego a la realidad de los fenómenos y de nuestra persona, liberándonos así de las emociones perturbadoras. Un análisis de este tipo desemboca en un conocimiento que, pese a ser interior, tiene enormes repercusiones en nuestra relación con el

mundo exterior y la influencia que sobre él ejercemos.

J. F.— Sí, pero me pregunto cómo ha sido esto posible, ya que la teoría budista es la de la irrealidad del mundo exterior, o en cualquier caso de su carácter...

M.—... aparente, pero vacío.

J. F.— Dicho de otro modo, esta teoría del átomo como algo carente de realidad última en cuanto elemento que sirve para construir la realidad no ha sido objeto de ninguna verificación experimental. Por eso no podemos estar seguros de que sea exacta. Se estaría construyendo, pues, una ciencia de la mente sobre una teoría de la materia que

no ha sido verificada.

M.— El objetivo es simplemente destruir nuestros conceptos de una realidad sólida y permanente demostrando que esos conceptos son ilógicos e infundados. La verificación se efectúa aquí en el plano de la transformación del ser. Este análisis no pretende ser un tratado de física, su objetivo no es elucidar la constitución de las moléculas, el movimiento de los astros, etc., sino actuar de manera muy pragmática como un antídoto contra el sufrimiento que deriva del apego a los fenómenos.

J. F.— Sí, pero el objetivo no se alcanzaba gracias a una certeza

científica de lo que realmente es —o no es— el mundo exterior, sino gracias a una hipótesis, a una visión cómoda que teníamos del mundo exterior, que nunca ha sido verificada experimentalmente por los budistas.

M.— Poco importa, pues hablamos de la mente y de su error. Además, esa visión se ha verificado experimentalmente, sólo que en el ámbito del cual depende. Experimentalmente, la aspirina disipa el dolor de cabeza, mientras que un trabajo interior de este tipo disipa el odio, el deseo, los celos, el orgullo y todo cuanto perturba la mente; un resultado experimental que me parece, hablando

con moderación, al menos tan útil como la aspirina.

J. F.— Para mí, en cambio, eso significa: yo me hago una determinada idea de la realidad porque esta idea me resulta cómoda para construirme la filosofía moral que me conviene.

M.— Pero no es solamente una idea cómoda de la realidad. Al negar, mediante un análisis intelectual y lógico, la noción de partícula indivisible, destruimos *la imagen mental* que hasta ahora teníamos de la solidez de los fenómenos. Lo que deseamos es conseguir un antídoto eficaz contra las causas del sufrimiento. Y si este objetivo se consigue, se habrá

conseguido el objetivo de la vida espiritual. Cuando se lanza una flecha, no hay que olvidar cuál es el blanco. Podemos considerar un logro el hecho de ir a la Luna, o de haber dominado la materia hasta el punto de ser capaces de hacer estallar el planeta... ¡Un logro sumamente dudoso, por lo demás! La ciencia ha conseguido algunos de los objetivos que se había fijado a costa de siglos de esfuerzos intelectuales y materiales, así como de generaciones de seres humanos que le han consagrado sus vidas. El budismo tiene otras prioridades a las que ha consagrado, al hilo de las generaciones, una serie de esfuerzos no menos importantes.

J. F.— Es una actitud muy digna de tenerse en cuenta. Pero es menos cierto que aquí no se trata de construir una vía hacia la salvación espiritual a partir de un conocimiento objetivo, sino a partir de una hipótesis beneficiosa.

M.— ¿Qué se entiende por conocimiento objetivo? La naturaleza de las partículas es incognoscible independientemente de nuestros sistemas de medición, del mismo modo que un universo independiente de todo concepto humano es incognoscible para la mente humana. ¿Qué es lo que se apega a la realidad de los fenómenos? La mente. ¿Y sobre qué actuamos aquí? ¡Sobre la mente! Si logramos desbloquear la

percepción que la mente tiene de la solidez del mundo —percepción que conduce a una infinidad de sufrimientos —, se tratará sin duda de un conocimiento objetivo no de la física natural, sino de los mecanismos del sufrimiento, y de una verificación experimental de los resultados de esta ciencia de la mente.

J. F.— Esta concepción de lo que es una verificación experimental no me satisface del todo.

M.— ¿Acaso crees que una verificación experimental sólo puede apoyarse en fenómenos físicos? Desde este punto de vista, sólo las ciencias cuantitativas y físicas merecerían el

nombre de ciencias. Para ser exacta, una ciencia debe partir de ciertas hipótesis y proceder con rigor en el ámbito de la experiencia para acabar validando o invalidando esas hipótesis mediante los resultados de dichas experiencias. No hay ninguna razón para que estos criterios se vean limitados al ámbito físico que se denomina objetivo. Además, no veo por qué habría que postular una disociación, como decías antes, entre las ciencias de la mente y el perfeccionamiento de la persona, pues la conquista de la serenidad es una de las verificaciones experimentales de la ciencia contemplativa, del mismo modo que la caída de los cuerpos es la

verificación experimental de la ley de la gravedad.

Nada, excepto la mente misma, puede permitirnos conocer la naturaleza última de la mente. Si la introspección ha fracasado como método científico en el contexto de la psicología occidental y ha sido apartada de ella es porque quienes la utilizaban no disponían de herramientas adecuadas para llevar a cabo sus experimentos. No tenían la menor formación ni el menor conocimiento del ámbito contemplativo, e ignoraban las técnicas que permiten tranquilizar la mente a fin de observar su naturaleza profunda. Es como si alguien utilizara un voltímetro inestable y

llegara a la conclusión de que es imposible medir la tensión de una corriente eléctrica. El aprendizaje de las técnicas contemplativas exige perseverancia. No podemos desecharlas con un simple gesto de la mano por el hecho de que estén alejadas de las preocupaciones dominantes del mundo occidental —que son, todo hay que decirlo, más de orden material que espiritual—, y de que no nos atraiga la idea de practicarlas nosotros mismos. Se puede comprender el escepticismo, pero no la falta de interés o de deseo de verificar la validez de una aproximación diferente. El problema también existe en el otro sentido, ¡He conocido tibetanos

que se negaban a creer que el hombre hubiera estado en la Luna!

Sobre la metafísica budista

JEAN-FRANÇOIS — Creo que no hay que darle más vueltas al tema. Hay que ir al meollo del budismo y responder sobre todo a la famosa pregunta: ¿es el budismo una filosofía? ¿Una religión? ¿Una metafísica? ¿Cuál es el núcleo de representación del universo y de la condición humana que, en él, explica todos los

comportamientos, todas las técnicas psicológicas que hemos mencionado en el curso de los diálogos anteriores?

MATTHIEU — No puedo por menos de citar aquí a André Migot, que, a mi entender, en su obra *El Buda*[18] responde perfectamente a esta pregunta:

«Se ha discutido mucho si el budismo es una religión o una filosofía, y la cuestión nunca se ha zanjado. Planteada en estos términos, sólo tiene sentido para un occidental. Sólo en Occidente la filosofía es una simple rama del saber, como las matemáticas o la botánica, en la que un señor, por lo general un profesor, estudia durante su curso una doctrina determinada, pero al

volver a casa vive exactamente como su notario o su dentista, sin que la doctrina que enseña tenga la menor influencia sobre su comportamiento en la vida. Sólo en Occidente la religión es, para la gran mayoría de los fieles, un pequeño compartimiento que abren determinados días, a ciertas horas o en ciertas circunstancias muy concretas, pero que vuelven a cerrar cuidadosamente antes de actuar. Si bien en Oriente existen también profesores de filosofía, un filósofo es allí un maestro espiritual que vive su doctrina rodeado de discípulos deseosos de vivirla siguiendo su ejemplo. Su doctrina no es nunca pura curiosidad intelectual, sólo tiene valor

gracias a su realización. ¿De qué sirve seguir preguntándose si el budismo es una filosofía o una religión? Es un camino, una vía de salvación que llevó a Buda a la Iluminación; es un método, un medio para conseguir la liberación mediante un trabajo mental y espiritual intenso».

Creo, pues, que si se quiere definir el budismo de la manera más simple, hay que considerarlo ante todo una vía. Y el objetivo de esta vía es alcanzar lo que se puede llamar la «perfección», el conocimiento último, el Despertar o, técnicamente, «el estado de Buda».

J. F.— ¿Y a ese estado se llega a través de varias existencias sucesivas?

M.— Sí, pero evidentemente se alcanza en el curso de una existencia particular, como el Buda Sakyamuni cuyo Despertar, llamado a veces «Iluminación», representa el punto culminante de numerosas vidas consagradas a desarrollar el conocimiento, el amor y la compasión.

J. F.— Pero ¿desaparece uno en el momento en que logra este descubrimiento de la ciencia perfecta?

M.— ¿Por qué? ¿Quién desaparece? Todo lo contrario: tras haber consumado su propio bien alcanzando el Despertar, Buda comienza a desplegar una amplia actividad para ayudar a los demás, enseñarles y mostrarles el camino. Sus

enseñanzas son la expresión directa de su realización espiritual. Son como puntos de referencia que sirven para guiar a los seres por un camino que él mismo ha recorrido.

J. F.— ¿O sea, que su propio yo no desaparece?

M.— La única cosa que desaparece, y por completo, es la ignorancia. Ahora bien, el apego a la existencia del yo es una de las principales manifestaciones de la ignorancia. Por consiguiente, esta idea errónea de un «yo» también desaparece. El estado de buda es un despertar a la naturaleza última de las cosas. No es una fabricación, sino una *actualización*. La idea fundamental es,

en efecto, que cada ser tiene en sí mismo la naturaleza de buda. Esta capacidad de acceder al conocimiento último, este potencial de transformación interior está presente en cada ser como una pepita de oro cuya pureza es inalterable, incluso cuando está envuelta en su ganga u oculta en la tierra. Entre los seres ordinarios, esta perfección, esta naturaleza de buda, se halla enmascarada por numerosos velos formados por los factores mentales negativos de los que ya hemos hablado, y que surgen del apego a una realidad intrínseca del «yo» y de los fenómenos. La «vía» consiste, pues, en disolver todo aquello que enmascara esta

naturaleza verdadera a fin de poder verla tal como es. Se dice que si no tuviéramos este potencial, querer alcanzar el estado de buda sería tan vano como intentar blanquear un trozo de carbón. Así pues, la vía búdica es un redescubrimiento.

J. F.— Esto me recuerda mucho la teoría platónica de la reminiscencia. Aprender es, para Sócrates, volver a recordar lo que se había olvidado.

M.— Es también, visto desde otro ángulo, un proceso de purificación, no de un pecado original o de una impureza fundamental, sino de una serie de velos adventicios que disimulan nuestra naturaleza profunda. Cuando vemos un

avión que atraviesa una capa de nubes, el cielo está para nosotros, gris y brumoso, como si el sol no existiera. Y, sin embargo, basta con estar en un avión que emerja de las nubes —el espectáculo es siempre magnífico— para redescubrir que el sol brilla plenamente en un cielo inalterable. A eso se asemeja la vía búdica.

J. F.— La doctrina de Sócrates a este respecto se halla expuesta en varios diálogos, pero muy en particular en el *Menón*. A decir verdad, para Sócrates no aprendemos nada. Cuando estudiamos, rememoramos. Cada individuo posee en sí mismo una ciencia que está presente en su ser desde antes

de su nacimiento. Una ciencia innata. Y lo que ocurre en el curso de la existencia es que los conocimientos falsos; las opiniones, los estados psicológicos artificiales, van recubriendo lo que tú llamas el trozo de oro central. Para demostrar que, en el fondo, aprender es rememorar, Sócrates hace venir a un joven esclavo llamado Menón y pregunta al dueño de la casa: «¿Estás seguro de que este esclavo nació en tu casa y no ha recibido nunca enseñanza alguna?». Y hace que el joven esclavo redescubra, trazando con un bastón figuras sobre la arena, la demostración de un teorema de geometría, simplemente haciéndole

preguntas, sin darle ninguna indicación. De ahí el método socrático de proceder por preguntas; no enseñamos, hacemos redescubrir al alumno lo que ya sabía sin ser consciente de ello. Es, pues, la idea de que cada ser humano posee en sí mismo el conocimiento; basta con que se ponga en las condiciones que dejen aflorar ese tesoro. En el budismo hay, sin embargo, un postulado suplementario. El budismo despierta mi curiosidad. Hay cosas que no comprendo y que me gustaría comprender. ¿Es cierto o no que el budismo enseña que los seres van de encarnación en encarnación, y que el objetivo de la felicidad última es no

reencarnarse ya más, liberarse finalmente de esa cadena de reencarnaciones y fundirse en lo impersonal cósmico?

M.— No se trata de fundirse en una especie de extinción, sino de descubrir el conocimiento último en uno mismo. El objetivo no es «salir» del mundo, sino dejar de estar sometido a él. El mundo no es malo en sí mismo, es nuestra manera de percibirlo la que es errónea. Un maestro budista ha dicho: «No son las apariencias las que te sojuzgan, es tu apego a las apariencias». Aquello que se llama el samsara, «el círculo vicioso del mundo de las existencias» cuyo movimiento es mantenido por la

ignorancia, es un mundo de sufrimientos, de extravío, de confusión, en la medida en que erramos sin fin por él, empujados por la fuerza de nuestros actos, aquello que se denomina *karma*. Este karma es diferente de lo que generalmente se entiende por «destino». No surge de una voluntad divina como en el hinduismo, ni es tampoco fruto del azar: es el fruto de nuestros actos. Sólo cosechamos lo que sembramos. Nada, salvo el componente final de sus actos, obliga a un ser a reencarnarse de tal o cual manera, y por «actos» entendemos los pensamientos, las palabras y las acciones físicas, negativas o positivas. Es el equivalente del bien y del mal,

pero hay que recordar que aquí bien y mal no son nociones absolutas; nuestros pensamientos y nuestros actos se consideran buenos o malos en función de su motivación, benéfica o perjudicial, y de su resultado: el sufrimiento o la felicidad de uno mismo y del prójimo.

J. F.— Volvemos a la moral.

M.— Se puede llamar a esto moral o ética, pero en realidad se trata de los mecanismos de la felicidad y del sufrimiento. En cada momento experimentamos, el resultado de nuestros actos pasados y modelamos nuestro futuro mediante nuestros pensamientos, palabras y actos presentes. A la hora de la muerte, el

balance de nuestros actos determinará las modalidades de la existencia siguiente. Las semillas que hayamos plantado germinarán, dando flores o cicuta. También usamos el ejemplo de un pájaro que se posa en el suelo: su sombra —es decir, su karma—, hasta entonces invisible, aparece de pronto claramente. Para emplear una imagen más moderna, en el momento de la muerte revelamos la película que hemos ido filmando durante toda nuestra vida y que incorpora también todo cuanto ha sido filmado en el curso de todas las existencias anteriores.

J. F.— ¿De todas las existencias anteriores?

M.— En el curso de esta existencia actual que se acaba, hemos podido añadir o quitar actos positivos o negativos a ese karma, modificarlo ya sea purificándolo o recargándolo. Después de la muerte sobreviene un estado transitorio al que llamamos *bardo*, durante el cual toma forma y se precisa el estado de existencia siguiente. En este bardo la conciencia es llevada como una pluma al viento, en función de la resultante de nuestros actos, que puede ser positiva o negativa, y el final será una existencia feliz o infeliz, o una mezcla de las dos. De hecho, eso permite tener una actitud muy sana frente a aquello que nos ocurre: sólo nosotros

somos censurables por lo que somos, somos el resultado de nuestro pasado, mientras que el futuro está en nuestras manos.

J. F.— ¿O sea, que hay una concepción de la multiplicidad de las existencias y, por consiguiente, de las reencarnaciones?

M.— Una vez realizados, los actos dan sus frutos y nos impulsan hacia otros estados de existencia. Y si no ponemos en marcha los medios para liberarnos de ellos, este ciclo de existencias no tiene prácticamente fin. Como todo el tiempo realizamos una mezcla de actos negativos y positivos, la consecuencia es que oscilamos entre un estado de

existencia y otro, ora feliz, ora desdichado, como la rueda de una noria que sube y baja continuamente. Se dice que el mundo condicionado no tiene principio ni fin en cuanto fenómeno global, pero que cada ser tiene la posibilidad individual de romper ese círculo vicioso purificando la corriente de su conciencia y consiguiendo el Despertar. En ese momento queda libre del ciclo de los renacimientos. Es decir, que ha puesto fin a las causas del sufrimiento. Para llegar a semejante resultado hay que cortar la raíz del problema, el apego al «yo» y la ignorancia que lo provoca.

J. F.— ¿Aprobarías entonces esta

cita de Alfred Foucher, en la que compara la concepción de la inmortalidad del alma y de la supervivencia en el cristiano y en el budista: «En el cristiano, la esperanza de la salvación y de la inmortalidad es la esperanza de sobrevivir. En el budista es la esperanza de desaparecer»?

M.— De no volver a nacer.

J. F.— El texto dice «desaparecer».

M.— La palabra es incorrecta. ¡Los viejos prejuicios de siempre sobre el budismo considerado como un nihilismo! El «camino del medio» se llama así porque no tiende ni hacia el nihilismo ni hacia el eternalismo. Lo que desaparece es la ignorancia, el apego al

«yo», pero las infinitas cualidades del Despertar «aparecen» en toda su amplitud. Cierto es que no renacemos bajo la influencia del karma negativo, sino que gracias a la fuerza de la compasión seguimos manifestándonos en el mundo condicionado para el bien de los seres, sin quedar presos en él. *Nirvana* se traduce en tibetano por «más allá del sufrimiento». Si hay algo que se extingue es, sin duda, el sufrimiento y la confusión que lo engendra.

J. F.— Entonces *karma*..., *samsara*..., *nirvana*..., ¿no son palabras tibetanas?

M.— Son palabras sánscritas que en Occidente se emplean más que sus

correspondientes tibetanas, pues los fonemas del sánscrito resultan más familiares a los oídos occidentales que los del tibetano.

J. F.— Sí, el sánscrito es una lengua indoeuropea.

M.— Y el tibetano forma parte del grupo tibetobirmano. En las traducciones que se encontraban hasta mediados del siglo XX, los intérpretes occidentales solían hablar del nirvana como de una especie de extinción final. Dahlmann hablaba de un «abismo de ateísmo y nihilismo»; Burnouf, de una «aniquilación»; Hegel y Schopenhauer, de la «nada». Recientemente, Roger-Pol Droit ha mostrado en su obra *El culto a*

la nada cuáles fueron las circunstancias históricas de esta equivocación. Según el Gran Vehículo, al que pertenece el budismo tibetano, quien alcanza el estado de buda no reside ni en el samsara ni en el nirvana, llamados ambos «extremos». No reside en el samsara porque es liberado de la ignorancia y deja de ser el juguete de un karma que lo lleva a reencarnarse sin lim. Pero debido a la infinita compasión que siente por los seres que continúan sufriendo, tampoco permanece en la paz del nirvana.

J. F.— ¿Y qué hace entonces?

M.— Da cumplimiento al voto que hizo en los albores de su Despertar:

seguir manifestándose conscientemente no ya bajo la presión del karma, sino por la fuerza de su compasión, hasta que el mundo condicionado quede libre de todo sufrimiento; dicho en otros términos, mientras haya seres prisioneros de la ignorancia. Está, pues, libre del samsara, pero no se queda en el nirvana. Por eso se habla de Budas y de bodisatvas que se manifiestan bajo numerosas formas para contribuir al bien de los seres y guiarlos en el camino del Despertar. Entre ellos figuran los maestros espirituales que han alcanzado la perfección.

J. F.— Y ya en el plano histórico, ¿cuándo, cómo y por qué el Pequeño

Vehículo se separó del Gran Vehículo?

M.— Los defensores del Gran y del Pequeño Vehículo no tienen, claro está, los mismos puntos de vista sobre este tema. Las enseñanzas del Pequeño Vehículo están todas incluidas en el Gran Vehículo, que le añade una dimensión suplementaria. Este último punto ha suscitado numerosas discusiones en el seno mismo del budismo. Según los defensores del Gran Vehículo, Buda enseñó en vida los dos Vehículos. Pero como enseñaba a cada cual según sus capacidades, sólo enseñó el Gran Vehículo a quienes tenían la apertura espiritual necesaria para comprenderlo. No se trata de un

esoterismo —que también existe en el budismo—, sino de diferentes niveles de enseñanza que no eran nominalmente distintos en tiempos de Buda. El Gran Vehículo insiste en el hecho de que liberarse en solitario del sufrimiento es un objetivo bastante limitado. En el momento mismo en que nos ponemos en camino hemos de tener la intención de alcanzar el estado de buda por el bien de todos los seres. Nos transformamos para adquirir la capacidad de ayudar al prójimo a liberarse del sufrimiento. Cada uno de nosotros sólo representa a una persona y el número de los demás es ilimitado, de modo que lo que pueda ocurrirme en términos de felicidad o

sufrimiento es insignificante en comparación con el sufrimiento y la felicidad de todos los demás. La profundidad del Gran Vehículo se debe a sus tesis sobre la vacuidad, sobre la verdad absoluta. Esta vacuidad no tiene ninguna relación con la nada, sino que consiste en comprender que los fenómenos no poseen una existencia intrínseca. Los discípulos del Pequeño Vehículo refutan esta visión de las cosas, así como la autenticidad de las enseñanzas del Gran Vehículo. Conviene mencionar asimismo un tercer Vehículo, surgido en la India como los otros dos, pero que conoció una expansión particular en el Tíbet: el Vajrayana o

Vehículo Adamantino, que añade al Gran Vehículo numerosas técnicas esotéricas de la vía contemplativa.

J. F.— Cuando los budistas hablan de sufrimiento, tengo la impresión de que se refieren sólo al sufrimiento causado por las pasiones negativas, los celos, el odio, la envidia; las decepciones debidas a la apetencia de poder y los otros arrebatos que provocan inevitablemente decepciones, fracasos, rencores y sometimientos a estados psicológicos negativos. En pocas palabras, sólo se trata del sufrimiento causado por nuestros propios defectos, folios, debilidades y excesos de orgullo. ¡Pero el sufrimiento

tiene muchas otras causas! También es la miseria fisiológica, el hambre, el ser exterminado y torturado por tiranos, el caer abatido por poblaciones hostiles... De esos sufrimientos somos víctimas, no responsables. Por citar sólo un ejemplo: los tibetanos que viven en el Tíbet no son responsables de aquello que los afecta actualmente, y que ha afectado también a numerosos pueblos a través de la historia. Son los chinos quienes se lo infligen. Son las condiciones de vida. Para ser curado y erradicado, este mal depende mucho más de remedios prácticos y materiales que del Despertar de la conciencia budista.

M.— Cuando la situación queda

fuera de control, nos vemos obligados a recurrir a remedios prácticos, aunque, incluso en este punto, una paz duradera sólo pueda venir de un cambio de actitud. Pero sobre todo no hay que olvidar que la causa primera de la tortura y de las guerras sigue siendo el odio, que la causa primera de las conquistas es la codicia, y que tanto el odio como la codicia nacen de una exacerbación del egoísmo, del apego al «yo». Hasta ahora hemos puesto el acento en estas causas primeras: la malevolencia, el deseo, el orgullo, etc. Pero la mayoría de los otros males que nos afligen nacen de esos factores mentales negativos y son sus

prolongaciones.

J. F.— Sin embargo, en este ejemplo el odio viene de los chinos, no de los tibetanos.

M.— En lo que respecta a los sufrimientos de los que, en apariencia, no somos responsables, sufrimientos debidos a los tormentos que los demás nos imponen, a las calamidades naturales, a la enfermedad, ya hemos mencionado la manera como pueden comprenderse: esos males no se deben ni a una voluntad divina, ni a una predestinación ineluctable, ni al azar, sino a las consecuencias de nuestros propios actos. Son flechas que lanzamos y se vuelven contra nosotros.

Comprendo que la noción de karma pueda desorientarnos. Según ella, lo que nos ocurre no es fortuito y nosotros mismos hemos creado las causas de nuestros sufrimientos actuales. Esto puede desconcertar en el caso de alguien que parezca perfectamente inocente, como un niño enfermo, o de una persona que manifieste grandes cualidades humanas y, sin embargo, tenga que soportar grandes tragedias. Somos el resultado de un complejo cúmulo de causas y condiciones, de una mezcla de acciones unas veces excelentes, positivas, altruistas, y otras veces malsanas y destructoras. Esas causas se expresan y maduran poco a poco a lo

largo de nuestras vidas. En el contexto de una espiritualidad que, como el budismo, considera posibles una serie de renacimientos sucesivos, todo esto tiene un sentido. En un contexto metafísico diferente no queda muy claro, en efecto, cómo nuestras dichas y desdichas actuales puedan ser los resultados de nuestro pasado lejano. No tenemos, pues, razón alguna para rebelarnos contra lo que nos ocurre, pero tampoco debemos adoptar una actitud resignada, ya que ahora tenemos la posibilidad de enmendar esa situación. Se trata, pues, de saber lo que conviene hacer o evitar a fin de construir nuestra felicidad y escapar al

sufrimiento. Si comprendemos que los actos negativos conducen al sufrimiento propio y ajeno, es tarea nuestra actuar con rectitud para construir el futuro sembrando buenas semillas. Como se dice normalmente: «Mientras tengamos la mano en el fuego, en vano esperaremos no quemarnos». No cosechamos ni una «recompensa» ni un «castigo», sino que nos limitamos a observar el juego de causas y efectos. Buda mismo ha relatado numerosos ejemplos de retribuciones kármicas, y es cierto que se dice, por ejemplo, que un cazador o un mercenario que haya abreviado la vida de numerosos seres vivos podrá tener la experiencia de una

vida corta o de una muerte accidental en una vida ulterior. Por otro lado, puede que haya acumulado actos positivos que hagan que, aunque corta, su vida sea próspera y feliz. Hay un número infinito de combinaciones posibles y sólo la omnisciencia de Buda, dicen, puede aprehender la multiplicidad de los karmas.

J. F.— Sí, pero también están los sufrimientos naturales, los de la vejez y la muerte, por ejemplo.

M.— En su primer sermón, Buda enunció lo que llamamos las «cuatro verdades nobles»; la verdad del sufrimiento del mundo condicionado, la verdad del origen del sufrimiento (la

ignorancia y las emociones negativas que construyen el karma), la verdad de la posibilidad de poner fin al sufrimiento y la verdad de la vía que conduce a esa cesación. Este sufrimiento incluye por supuesto los sufrimientos del nacimiento, la vejez, la enfermedad y la muerte. De encontrarnos con nuestros enemigos, de perder a nuestros seres queridos...

J. F.— ¿Así, pues, se trata del sufrimiento vinculado al destino humano, animal o de cualquier otro tipo?

M.— La noción de sufrimiento engloba todo el pasado de sufrimiento de las existencias anteriores, todo el futuro de sufrimientos de las existencias

futuras de todas las categorías de seres.

J. F.— Pero esos sufrimientos fundamentales, nacimiento, vida atravesada por todas las acciones negativas y pasiones inútiles que podamos imaginar, pueden ser vividos en condiciones más o menos trágicas. Se puede reprochar al Occidente científico, tecnológico y materialista haber sufrido la pérdida de ciertos valores, pero cuando observo el espectáculo de la vida cotidiana en las calles de Katmandú, por mucho que hablemos de ciertos fracasos de las economías occidentales, de las proporciones del desempleo, etc., lo cierto es que un parado francés es un millonario junto a

un obrero nepalés. En Nepal, quinientos francos mensuales se consideran un buen salario, y doscientos, un salario normal y corriente. Pese a todas sus insuficiencias, las condiciones en las cuales se desarrolla la vida humana en las sociedades occidentales han eliminado, incluso entre quienes llamamos los «desposeídos», ciertas formas de sufrimiento, de degradaciones, de miserias fisiológicas radicales y crueles que en Oriente siguen existiendo, y en gran abundancia. Me parece que el budismo ha perdido un poco de vista la noción de remedio *práctico*. En el sentido filosófico, el destino humano es, de hecho, el destino

humano. Sabemos muy bien que un multimillonario americano puede ser más infeliz psicológicamente que un cargador nepalés. O alguien puede ser un Rothschild y suicidarse de desesperación, como ocurrió en 1996. Lo cierto es que el sufrimiento y la felicidad cotidianos dependen, para la mayoría de la gente, de una cantidad de factores que no son precisamente metafísicos.

M.— Hay que guardarse bien de emitir juicios apresurados sobre la archiconocida y muy lamentable suciedad de las calles de Katmandú. Al igual que numerosas ciudades orientales, Katmandú padece una expansión

anárquica debida por un lado a una creciente depauperación del campo, a la que se suman una explosión demográfica galopante y una industrialización salvaje, y por otro lado a la esperanza, a menudo frustrada, de llevar una vida mejor en el entorno urbano. La miseria de la India o Nepal hiere nuestra sensibilidad, y con toda razón además, pero al hacer esta comprobación a menudo corremos el riesgo de ignorar los progresos realizados durante los últimos cincuenta años. La India, sobre todo, se ha hecho con un régimen democrático, y un gran número de indios de casta inferior han accedido no sólo a la educación, sino también a empleos

reservados hasta entonces a las castas superiores. Todavía hay muchos pobres en la India, aunque una cuarta parte de la población goza ahora de un nivel de vida aceptable. No hay que olvidar que las conquistas sociales que has evocado y de las cuales se benefician nuestros conciudadanos en Occidente son un fenómeno reciente, que se remonta al periodo de entreguerras. Para países tan pobres como Nepal y la India resulta inconcebible que esas ventajas sociales, muy costosas, puedan extenderse en un futuro próximo al conjunto de una población que crece a un ritmo vertiginoso. Simplemente no tienen los recursos para hacerlo. París y Londres

eran auténticas cloacas en tiempos de Luis XIV, pero tampoco había por qué criticar la espiritualidad. La causa principal de la miseria en la India no es la importancia que se da a los valores espirituales. Si la miseria ha crecido allí tanto es porque hay novecientos cincuenta millones de habitantes, una superpoblación a la que se añaden los rigores de un clima extremo. En Europa no se padecen cada año sequías e, inmediatamente después, inundaciones catastróficas.

En cuanto al sufrimiento de la guerra, o de los torturados u oprimidos, es el sufrimiento que, por desgracia, comprobamos casi todos los días. Es el

resultado, el fruto lamentable, de la ignorancia. Frente a él, cualquier budista o cristiano, cualquier ser Humano que se respete —crea o no en una religión—, ha de hacer todo cuanto pueda por socorrer a los demás. Para un creyente, esto forma parte de la aplicación de la vida espiritual a la vida cotidiana, y para un no creyente es una expresión natural de la generosidad del corazón. Un ser bondadoso hará todo lo que pueda para dar de comer al hambriento, ofrecer abrigo al que tiene frío, procurar medicamentos al que padece alguna enfermedad, etc. No hacerlo es carecer de todo sentido de responsabilidad humana.

J. F.— Por lo visto volvemos al problema de la moral: lo que acabas de describir es un comportamiento altamente loable que yo caracterizaría un poco como el de los santos y benefactores durante la Edad Media occidental. Rodeados de un océano de miseria y sufrimiento, de un nivel de vida muy bajo, aliviaban en la medida de lo posible —movidos por un sentimiento de caridad cristiana— a los miserables, mendigos, enfermos o leprosos, y hacían lo que podían para mitigar, su infelicidad. La otra concepción, que es la occidental, es que hay que reformar el sistema mismo, crear una forma de sociedad en la que

este tipo de miseria se reabsorba y ya no dependa simplemente de la bondad de tal o cual individuo frente a cualquier otro individuo. Parecería que en el budismo la causa principal de sufrimiento es, para el ser humano, la ausencia de control de sus pensamientos. ¡Pero hay sufrimientos objetivos que no provienen en absoluto de ahí!

M.— Por supuesto, y acabamos de hablar de las otras formas de sufrimiento. Pero ¿cómo empieza una guerra si no es con pensamientos de animosidad y de odio?

J. F.— Sí, estoy totalmente de acuerdo.

M.— ¿Y por qué se dice que los

tibetanos son, en su conjunto un pueblo pacífico?

J. F.— Es cierto.

M.— Es porque fundamentalmente existen otros medios para resolver los conflictos que la guerra y esos otros medios han tenido una repercusión visible en el conjunto de una sociedad y de un país.

J. F.— En este nivel es exacto.

M.— Es la consecuencia práctica de cierta manera de ver las cosas, de cierta concepción de la existencia.

J. F.— Sí, pero la miseria imperante en el sur de Asia no se debe únicamente a las guerras, sino a cierta ausencia de desarrollo, al hecho de que no se han

dominado las estructuras económicas y de que tal vez se han despreciado las aplicaciones técnicas de la ciencia. La ciencia del objeto ha sido desdeñada en beneficio de la ciencia de la mente. Cierto número de sufrimientos han desaparecido de las sociedades occidentales debido a que se ha aplicado la ciencia objetiva a la realidad objetiva. Tomemos como ejemplo la enfermedad. Es incuestionable que la prolongación constante de la vida humana en Occidente se debe al hecho de que las enfermedades se tratan cada vez mejor. Por muy pobre que sea, el enfermo es protegido por un conjunto de coberturas

sociales que además cuestan muy caro, lo cual prueba que la solidaridad y el humanitarismo también son virtudes occidentales. No dependen de la decisión ni de la bondad de tal o cual individuo, forman un sistema que se pone en marcha automáticamente en cuanto alguien cae enfermo. Hay técnicas, fruto de la ciencia, que también contribuyen a aliviar los sufrimientos físicos y morales. La miseria de la enfermedad también conlleva intensos sufrimientos morales. Allí se aborda, pues, el mal por el lado de su realidad palpable, exterior.

M.— Creo que ningún budista negaría los beneficios que suponen los

avances de la medicina, la organización de la ayuda humanitaria, la ayuda mutua social, el desarrollo material y el de la ciencia, cuando éstos permiten aliviar el sufrimiento. Para darte ejemplos de la actitud de las comunidades budistas, mencionaré que Sri Lanka, país de mayoría budista, posee la tasa de alfabetización más elevada del sur de Asia, así como una infraestructura médica notable. Sri Lanka es también el único país del sur de Asia que ha logrado controlar la explosión demográfica gracias a un control de natalidad. Estos progresos han sido obtenidos por un Gobierno laico cuyos miembros son, sin embargo, budistas en

su mayoría. En Tailandia hay monjes budistas que desempeñan un papel muy activo en la lucha contra el flagelo de la droga y el sida, y acogen en algunos de sus monasterios a drogadictos y seropositivos rechazados por sus familias. Bután, país budista en su totalidad, dedica el treinta por *ciento* de *su* presupuesto a la educación, sin duda el porcentaje más elevado entre todas las naciones. Además, es uno de los pocos países del mundo en los que se puso en marcha un programa muy estricto de protección del medio ambiente antes de que este fuera devastado. En él se prohibieron totalmente la caza y la pesca, así como

la deforestación.

No debemos caer, pues, en ningún extremo. Sería ridículo rechazar o despreciar el progreso material cuando permite poner remedio al sufrimiento. Pero el extremo opuesto es igualmente malsano. Descuidar el desarrollo interior en favor de un desarrollo puramente exterior puede tener, a largo plazo, consecuencias todavía más perjudiciales, pues de allí surgen luego la intolerancia y la agresividad, es decir, las guerras; la sed insaciable de posesión, es decir, la insatisfacción, y el afán de hacerse con el poder, es decir, el egoísmo. Lo ideal sería utilizar de forma juiciosa el progreso material sin que

invada a la vez nuestra mente y nuestras actividades dando prioridad al desarrollo interior, que nos convierte en seres humanos mejores.

En cuanto al Tíbet, y a pesar de la tragedia que ha sufrido, pueden verse en ciertas regiones, sobre todo el Kham, pueblos que mantienen un modo de vida tradicional, viven con extrema sencillez, inspirados por los valores del budismo, y parecen asombrosamente felices pese a los sufrimientos que han padecido. Por desgracia no tienen acceso a los hospitales modernos —el comunismo chino se guarda muy bien de aportar este tipo de mejoras—, pero estamos lejos de sentir una atmósfera tan opresiva

como la que existe en las calles de Nueva York o una miseria física comparable a la de las chabolas que rodean las grandes metrópolis surgidas de la revolución industrial.

J. F.— Es totalmente exacto. Pero volvamos a las concepciones doctrinales y metafísicas del budismo. Me han dicho que aunque el papa Juan Pablo II siente una gran simpatía por el Dalai Lama, a quien ha recibido varias veces, tiene previsto participar en una nueva reunión ecuménica —parecida a la de Asís, en la que participó el Dalai Lama—, pero esta vez sólo con representantes de las religiones monoteístas, el cristianismo, el islam y

el judaísmo. El budismo no estará representado. ¿Se debe esto a que no hay un dios budista?

M.— El Dalai Lama ha expresado a menudo el deseo de celebrar una segunda conferencia como la de Asís, e incluso sugirió Jerusalén, punto de encuentro de varias religiones, con la idea de que era inaceptable que conflictos como los de Bosnia o el Oriente Medio sigan surgiendo debido, en parte, a divisiones religiosas. El Dalai Lama no se cansa de repetir que toda religión practicada según su auténtico espíritu tiene como meta la felicidad de los seres y debe intentar ser un factor de paz. El mensaje de

Jesucristo es un mensaje de amor, y uno de los sentidos de la palabra «islam» es «paz». Las violencias y las exacciones cometidas en nombre de la religión, así como la utilización de las religiones para acentuar las divisiones entre los pueblos, sólo pueden ser, pues, desviaciones. Es posible convencer por la fuerza de la verdad y no se debe imponer la verdad por la fuerza. Dicho en otros términos, no hay verdad auténtica que tenga necesidad de la violencia para afirmarse.

J. F.— La desviación es frecuente, es lo menos que puede decirse...

M.— Así pues, frente a estos hechos deplorables, una de las principales

preocupaciones del Dalai Lama cuando viaja por el mundo es promover un encuentro entre los representantes de las distintas religiones para que se conozcan mejor y aprendan a respetarse mutuamente. Pone de relieve los puntos comunes a todas las tradiciones espirituales, principalmente el amor al prójimo y la compasión con los que sufren.

J. F.— Quizá sea cierto si nos referimos a las celebridades, pero no a la multitud de los creyentes. ¡Estas consideraciones no impiden a cristianos y musulmanes exterminarse en Bosnia, ni a musulmanes y judíos exterminarse en Palestina! No obstante, volviendo a las

cuestiones doctrinales, el budismo no puede considerarse una religión monoteísta.

M.— No, pues no postula la noción de un demiurgo que haya creado el mundo y a los seres, como ya he dicho. Pero si por Dios le entiende la verdad absoluta, la realidad última del Ser, el amor infinito, entonces es sólo una cuestión de palabras.

J. F.— En la historia de las religiones se establece una gran distinción entre el politeísmo y el monoteísmo.

M.— El budismo tampoco es un politeísmo. En la tradición tibetana encontramos una serie de

representaciones de divinidades, pero éstas no tienen nada que ver con los «dioses» considerados como entidades dotadas de existencia autónoma. Se trata de arquetipos del conocimiento, de la compasión, del altruismo, etc., y son objetos de meditación que permiten, mediante técnicas de visualización a las que me referiré más adelante, actualizar esas cualidades en nosotros mismos.

J. F.— En la historia de las religiones tal como las conocemos, se cree que el monoteísmo podría suponer algo así como un gran progreso en relación con el politeísmo, pues éste representaría, al parecer, diversas formas de supersticiones. A mí me

parece que las grandes religiones monoteístas, contemporáneas o antiguas, contienen numerosos tabúes, ritos y prohibiciones que considero absurdos, y prácticas que considero perfectamente supersticiosas. No me resulta, pues, muy clara la superioridad del monoteísmo sobre el politeísmo. ¡Todo lo contrario! Más bien diría que el politeísmo era más tolerante que el monoteísmo.

M.— Y lo sigue siendo; el politeísmo existe actualmente en la India y en Nepal.

J. F.— La intolerancia nació sobre todo con el monoteísmo. Desde el momento en que los seres humanos se permitieron decir: «No hay sino un Dios

verdadero y es el mío, por lo tanto tengo derecho a aniquilar a todos los que no crean en él», entramos en el ciclo de la intolerancia y de las guerras de religión.

M.— Es triste decirlo.

J. F.— Pero es un hecho histórico, y un mal que continúa haciendo estragos en una época como la nuestra, en la que sólo se habla de tolerancia y pluralismo.

M.— Siguen perpetrándose genocidios en nombre de la religión. Hay dos formas principales de intolerancia. La primera es la de los individuos que no han penetrado en el sentido profundo de su religión y, por consiguiente, no pueden considerarse auténticos practicantes: utilizan la

religión como una bandera que les permite reavivar pasiones sectarias, tribales o nacionalistas. La segunda es la de los practicantes sinceros que se hallan tan profundamente convencidos de la verdad de su fe que piensan que cualquier medio es bueno para imponérsela a otros, ya que lo hacen por su bien. El primer aspecto de su fe es loable, pero el segundo les hace caer en el error. No saben respetar las tradiciones espirituales de los demás y la diversidad de los seres humanos. El Dalai Lama dice a menudo: «Hay que tener una convicción total en el propio camino espiritual, unida a un respeto perfecto de las otras verdades».

J. F.— En el plano teológico y cosmológico, todas las religiones monoteístas tienen en común un mito primitivo de la creación. El que mejor conocemos es, evidentemente, el relatado en la Biblia en el *Génesis*, pero también está, por ejemplo, el demiurgo de Platón en el *Timeo*. Es el creador del mundo. Esta idea de la creación del mundo es una idea que aparece en innumerables religiones, incluidas las politeístas. El monoteísmo implica, además, la idea de un Dios personal que todo lo ve y lo vigila, idea común a judío, cristianos y musulmanes, y que retomaron los grandes filósofos clásicos. Pues el Dios omnisciente,

omnipotente, creador del mundo y de las verdades eternas, que explica toda la realidad, según Descartes, se encuentra en el famoso «libro lambda» de la *Metafísica* de Aristóteles, así como en los grandes filósofos clásicos posteriores, muy en particular en Leibniz y Descartes. ¿De modo que esta concepción no se encuentra en el budismo? ¿Para éste no hubo, pues, una creación? ¿No existe un Dios personal cuyos ojos y oídos vigilen al conjunto de la humanidad?

M.— No; ya he mencionado antes los argumentos destinados demostrar que una entidad permanente, todopoderosa y autónoma no podría

crear nada sin perder sus cualidades de permanencia y omnipotencia. El mundo está totalmente gobernado por las leyes de la causalidad y la interdependencia. Ahora bien, si por Dios se entiende un «amor infinito», como a veces dicen los cristianos, el budismo no tendría nada que objetar a semejante comprensión de la divinidad. No es sino una cuestión terminológica.

En cuanto a la realidad última según la entiende el budismo me gustaría revisar unos cuantos términos. Se distinguen, de hecho, dos aspectos. El mundo de los fenómenos, tal como los percibimos, pertenece a la verdad relativa. La naturaleza última de la...

J. F.— ¿Qué entiendes por vacuidad? ¿Es la nada?

M.— La noción de «vacuidad» desorienta y puede incluso aterrar a más de uno. Piensan que nada puede surgir de la vacuidad, que nada podría «funcionar», y que ninguna ley —la de causa y efecto, por ejemplo— podría operar en aquel «vacío». La vacuidad, piensan, no puede llevar en sí misma ningún potencial de manifestación, y les produce una sensación de malestar. Eso es confundir la nada con la vacuidad en el sentido budista. En la nada no hay nada, mientras que la «vacuidad» es, de hecho, lo contrario de la nada: es la «potencialidad universal», el universo,

los seres, el movimiento, la conciencia. La manifestación entera no podría producirse si su naturaleza última no fuera vacuidad. Del mismo modo que —y esto es sólo una imagen—, sin el espacio, el mundo visible no podría desplegarse. Si el espacio fuera intrínsecamente sólido y permanente, no sería posible ninguna manifestación ni transformación. Por eso los textos dicen: «Todo puede existir porque hay vacuidad». La vacuidad lleva, pues, en sí misma todas las posibilidades, y estas posibilidades son interdependientes.

J. F.— Es un poco un juego de palabras. Estás empleando aquí el término vacuidad ya no en el sentido de

abolición de la conciencia de sí mismo, sino en el sentido de espacio vacío, destinado a ser llenado por realidades.

M.— No, no es exactamente eso. El ejemplo del espacio que permite que se formen los mundos no es sino una imagen para indicar que nada es sólido, ni permanente, ni intrínsecamente existente en el mundo de los fenómenos, ni el yo ni el mundo exterior. Es esta ausencia de existencia propia lo que permite a los fenómenos manifestarse al infinito. La vacuidad no es, pues, como el espacio vacío de un recipiente, sino como la naturaleza misma del recipiente y de lo que contiene.

¿Por qué es tan importante distinguir

la verdad relativa de la verdad absoluta? Mientras persista la confusión entre el modo último y el modo aparente de los fenómenos, mientras creamos que los fenómenos tienen una existencia en sí, nuestra mente se verá invadida por un número incalculable de pensamientos, de emociones positivas o negativas. Claro está que podemos tratar de aplicar un antídoto particular a cada una de nuestras emociones, la simpatía para contrarrestar los celos, por ejemplo. Pero ninguno de esos antídotos será capaz de cortar por sí solo la raíz de la ignorancia, nuestro apego a la realidad de los fenómenos. Para romper ese apego es necesario reconocer la

naturaleza última de los fenómenos, que llamamos vacuidad. Para quien haya alcanzado la omnisciencia y el estado de buda ya no hay dualidad entre el modo aparente y el modo último de las cosas. La percepción de los fenómenos aparentes subsiste, pero ya no está falseada por la ignorancia que consiste en tomar esos fenómenos por entidades intrínsecamente existentes. Su modo último, la vacuidad, es percibido simultáneamente.

J. F.— ¿Cómo así?

M.— La vacuidad no es distinta de los fenómenos, es la naturaleza misma de esos fenómenos. En el ámbito de la realidad relativa, la concepción budista

del mundo se aproxima a las ciencias de la naturaleza, habida cuenta de los conocimientos científicos de la época en la que surgió el budismo. Según la cosmología budista, el mundo se habría formado al principio a partir de un continuo de «partículas de espacio» que se fueron condensando y modificando hasta convertirse en partículas constitutivas de los otros cuatro elementos o principios que componen el universo: agua, tierra, fuego y aire. A continuación se habla de un vasto océano primordial que habría sido «batido» por los vientos hasta formar una especie de crema que, al solidificarse, dio origen a los

continentes, las montañas, etc. Todo este proceso obedece a relaciones de causa y efecto. El budismo dice que el mundo no tiene «principio». No se puede, en efecto, hablar de un inicio en el tiempo, pues en la manifestación tiene que haber siempre una causa precedente, y antes de la manifestación la noción de tiempo no tiene sentido. El tiempo no es sino un concepto vinculado a una sucesión de instantes percibidos por un observador. El tiempo no tiene existencia intrínseca, pues no podemos aprehender un tiempo distinto de sus momentos. El tiempo y el espacio sólo existen en relación con ciertos sistemas de referencia particulares y con nuestra experiencia.

J. F.— Es un poco la doctrina kantiana: el tiempo no tiene existencia en sí; es un modo humano de aprehensión de los fenómenos.

M.— El tiempo no existe fuera de los fenómenos. ¿De qué manera podría existir en ausencia de éstos? El tiempo se halla vinculado al cambio. El instante pasado ha muerto, el instante futuro no ha nacido, y el curso del tiempo es imperceptible en el instante presente. En la metafísica budista también se habla del «cuarto tiempo», que trasciende a los otros tres —pasado, presente y futuro— y representa el absoluto inmutable.

J. F.— ¿Un tiempo inmutable? Es un

poco contradictorio.

M.— No, este «cuarto tiempo» no es un verdadero tiempo, es sólo una expresión simbólica que significa que el absoluto está más allá del tiempo, el cual pertenece a la verdad relativa del mundo fenoménico. La cosmología budista habla también de ciclos. El ciclo de un universo está compuesto por cuatro periodos: un periodo de formación, un periodo durante el cual el universo permanece, un periodo de destrucción y un periodo de no manifestación. Luego se manifiesta un nuevo ciclo.

J. F.— Los estoicos defendían la tesis de la reanudación perpetua de la

historia del cosmos a partir de un «año cero» que volvía periódicamente y estaba marcado por una conflagración gigantesca.

M.— No se trata aquí de una eterna reanudación de las mismas cosas, lo que no tendría ningún sentido, sino de un despliegue infinito de la manifestación siguiendo la ley de causa y efecto, el karma.

J. F.— Y al margen de su arcaísmo, ¿no es la cosmología budista un dogma fundamentalmente opuesto a los descubrimientos de la ciencia?

M.— Claro que no, pues esta cosmología depende del ámbito de la verdad relativa, de la verdad

convencional, que cambia según la percepción general de la gente en diferentes momentos de la historia. Hay, sin embargo, una diferencia importante frente a las teorías científicas sobre el origen de la conciencia: como ya dije en un diálogo anterior, según el budismo lo consciente no puede surgir de lo inanimado. El instante de conciencia actual, originado por un instante de conciencia anterior, da origen a su vez al instante de conciencia siguiente. Ya hemos dicho que el mundo no tiene un verdadero principio en el tiempo, y lo mismo ocurre con la conciencia. Esta es asimismo una de las razones por las que se considera que, en el momento de la

concepción, la chispa de conciencia que anima al nuevo ser sólo puede ser causada por un acontecimiento de naturaleza similar, es decir, consciente, aunque esa chispa sea tan primitiva como la que podríamos imaginar en una ameba.

J. F.— Según la concepción metafísica tradicional, lo que depende de la conciencia sólo puede nacer de lo consciente, y la materia sólo puede nacer de la materia. Esto también se encuentra en Platón, en la filosofía clásica del siglo xvii y en un enunciado cartesiano que reza: no puede haber más en el efecto que en la causa. Pero precisamente toda la ciencia moderna

pone en evidencia lo contrario, basándose en experimentos y observaciones que no son totalmente inexistentes ni despreciables. Es la tesis que expone en particular tu maestro Jacques Monod en *El azar y la necesidad*. Es decir: lo biológico surgió de la materia, y la conciencia surgió de lo biológico. Hubo, por lo tanto, este tipo de evolución: el nacimiento de la vida a partir de la materia, y luego la evolución de las especies que llevó, poco a poco, a la conciencia y al lenguaje. Digamos que es el esquema generalmente aceptado por la ciencia contemporánea.

M.— Según el budismo, lo

consciente no es simplemente lo inconsciente cada vez más perfeccionado. Se produce ahí un cambio cualitativo, no solamente cuantitativo. Nada se opone a la observación del hecho de que la complejidad gradual de la organización del sistema nervioso y de las formas de vida corre pareja con el desarrollo de la inteligencia. Sin embargo, según el budismo, una forma incluso muy elemental de vida está dotada de una forma de conciencia, extremadamente primitiva, pero diferente de la materia pura. Al hilo de la escala animal, la facultad de la conciencia se va volviendo cada vez más eficaz, profunda

y perfeccionada hasta desembocar en la inteligencia humana. La conciencia se manifiesta, pues, en diferentes soportes y condiciones con una amplitud variable.

J. F.— Se acepta el hecho de que existe un psiquismo animal. Sólo Descartes le negaba, la existencia. Hoy en día hay numerosos libros sobre la psicología de los animales. Es evidente que existe una conciencia animal. Pero para las formas elementales de vida no puede tratarse de la conciencia de sí, no es la conciencia refleja.

M.— Sin duda, pero se trata pese a todo de seres animados. En cuanto a los animales superiores, me pregunto si

quienes siguen pensando que no hay una «inteligencia» animal no están influidos inconscientemente por la cultura judeocristiana, que niega un «alma» a los animales. ¡No olvidemos que hace apenas unos cuantos siglos un concilio llegó a preguntarse si las mujeres tenían alma!

J. F.— ¿Y de dónde vendría entonces esa conciencia, incluso una tan primitiva como la de un protozoo?

M.— El budismo responde que viene de una existencia precedente según el principio de la «conservación de la conciencia», análoga a la conservación de la energía en el mundo de la materia.

J. F.— Desde luego que éste no es, en absoluto, el punto de vista de la ciencia, que considera al hombre como un animal más entre los otros animales, un animal en el que, debido a la evolución cerebral, se ha desarrollado de modo particular cierta dimensión de la conciencia perceptiva. Pero es cierto que el gran misterio o, mejor dicho, el gran salto en la visión de la ciencia moderna es el paso de la materia a la vida. Cuando nos planteamos el interrogante de saber si hay vida en otros sistemas solares, en otras galaxias, en Marte, por ejemplo, nos preguntamos siempre, en el fondo, si el conjunto de los factores que han dado origen a las

reacciones químicas productoras de vida en el seno de la materia han podido darse en otros planetas o en otros sistemas solares. Pero el paso de la vida animal o vegetal a la conciencia a través de la evolución de las especies vivas es quizá menos misterioso que el paso de la materia a la vida.

M.— No podemos ir más lejos en la aproximación, pues si el budismo no rechaza la idea de una evolución hacia formas de vida cada vez más complejas, hacia formas de inteligencia cada vez más refinadas, piensa, una vez más, que la conciencia no puede surgir de lo inanimado. La ciencia dice que a medida que la célula va adquiriendo una

estructura cada vez más compleja, reacciona de manera más y más eficaz frente a los estímulos exteriores, y que esta complejidad creciente desemboca eventualmente en el sistema neuronal cuya conciencia no es diferente. Para el budismo, la conciencia no puede surgir de una reacción química, sea o no compleja.

J. F.— Eso está clarísimo. Pero volvamos a lo que tú llamas la verdad absoluta, la noción de vacuidad.

M.— La vacuidad no es ni la nada ni un espacio vacío distinto de los fenómenos o exterior a ellos. Es la naturaleza misma de los fenómenos. Por eso uno de los textos fundamentales del

budismo dice: «La vacuidad es forma y la forma es vacuidad». Desde un punto de vista absoluto, el mundo no tiene existencia real o concreta. El aspecto relativo es, pues, el mundo fenoménico, y el aspecto absoluto es la vacuidad.

J. F.— ¡Pero el aspecto fenoménico es perfectamente concreto y tangible!

M.— La noción de vacuidad sale al paso de la tendencia innata que nos lleva a reificar el yo, la conciencia y los fenómenos. Cuando el budismo dice: «La vacuidad es forma y la forma es vacuidad», esta fórmula no difiere mucho conceptualmente de: «La materia es energía y la energía es materia». No se niega la percepción ordinaria que

tenemos de los fenómenos, pero sí que este mundo posea una realidad intrínseca en última instancia. Si los átomos no son cosas, para retomar la fórmula de Heisenberg, ¿por qué un gran número de ellos —los fenómenos visibles— habría de convertirse en «cosa»?

J. F.— Pero ¿no enseña el budismo, por ejemplo, que el mundo no tiene existencia propia porque no es sino el producto de nuestra percepción? ¿No es lo que en la teoría del conocimiento occidental se llama el idealismo absoluto?

M.— Hay una escuela budista, llamada de la «mente sola», que afirma:

«En el fondo solamente existe la conciencia, y todo el resto es una proyección de la conciencia». Este monismo ha sido refutado en el seno mismo del budismo.

J. F.— Eso es lo que se llama el idealismo absoluto en la teoría del conocimiento occidental. Es Berkeley o Hamelin.

M.— A eso las otras escuelas del budismo responden que, sin duda, la percepción del mundo fenoménico ha de pasar por los órganos de los sentidos y es interpretada por los instantes de conciencia que aprehenden el mensaje de dichos órganos. No percibimos, pues, el mundo tal cual es. Sólo percibimos

las imágenes que se reflejan en nuestra conciencia.

J. F.— Es el llamado idealismo «trascendental» de Immanuel Kant.

M.— Un objeto es visto por cien personas diferentes como cien reflejos en cien espejos.

J. F.— ¿Y es el mismo objeto?

M.— En una primera aproximación es el mismo objeto, pero puede ser percibido de manera totalmente diferente por seres diferentes, como lo hemos visto antes con el ejemplo del vaso de agua. Sólo quien haya alcanzado la Iluminación reconocerá la naturaleza última del objeto: aparente, pero desprovista de existencia intrínseca. La

posición final del budismo es la del «camino del medio»: el mundo no es una proyección de nuestra mente, pero tampoco es totalmente independiente de ella, pues una realidad particular, fija, independiente de todo concepto, de toda intelección, de todo observador, no tendría el menor sentido. Hay una interdependencia. De este modo el budismo evita caer en el nihilismo o en el eternalismo. Los fenómenos surgen de un proceso de interdependencia de causas y condiciones, pero nada existe en sí ni por sí mismo. En fin, la contemplación directa de la verdad absoluta trasciende todo concepto intelectual, toda dualidad entre sujeto y

objeto.

J. F.— ¿El mundo no existe independientemente de nosotros?

M.— Los colores, los sonidos, los olores, los sabores y las texturas no son atributos inherentes al mundo objetivo que puedan existir con independencia de nuestros sentidos. Los objetos que percibimos nos parecen completamente «exteriores», pero ¿poseen características intrínsecas que definan su verdadera naturaleza? ¿Cuál es la naturaleza real del mundo tal como existe independientemente de nosotros? Nada permite decirlo, pues nuestra única manera de aprehenderlo pasa a través de nuestros conceptos. Así pues,

según el budismo, un «mundo» independiente de toda designación conceptual no tiene sentido para nadie. Para tomar un ejemplo: ¿qué es un objeto blanco? ¿O una longitud de onda, o una «temperatura de color», o unas partículas en movimiento? ¿Son estas partículas energía, masa, etc.? Ninguno de estos atributos pertenece intrínsecamente al objeto, son simplemente el resultado de su exposición a unos modos de investigación particulares. En los textos budistas figura la historia de dos ciegos que querían que les explicasen los colores. A uno de ellos le respondieron: «El blanco tiene el color de la nieve».

El ciego cogió un puñado de nieve y sacó la conclusión de que el blanco era «frío». Al otro le explicaron que el blanco era el color de los cisnes, y al escuchar el ruido de las alas de un cisne que alzaba el vuelo concluyó que el blanco hacía «frú... frú». En pocas palabras, el mundo no puede determinarse por sí solo. Si lo hiciera, lo percibiríamos todos de la misma manera. No se trata de negar la realidad observable, ni de decir que no existe una realidad fuera de la mente, sino simplemente que no existe una «realidad en sí». Los fenómenos existen únicamente como algo dependiente de otros fenómenos, que a su vez son

interdependientes.

J. F.— Es lo que podría llamarse a la vez la cosmología, la física y la teoría del conocimiento budistas. Sin querer negar la originalidad de estos análisis y doctrinas, pues además son anteriores a las filosofías occidentales, estoy asombrado por la cantidad de puntos comunes que es posible encontrar no con tal o cual doctrina occidental en su conjunto, sino ora con una, ora con otra de las fases de la evolución de la filosofía occidental, desde Tales hasta Kant.

M.— Quisiera añadir que el budismo no pretende ser el único en poseer la verdad, ni tampoco ser una

«novedad». No se trata de una construcción dogmática, sino de una ciencia de la mente que conduce a la vez a una transformación personal y a una realización contemplativa de la naturaleza última de las cosas.

J. F.— De todas maneras, el budismo es anterior a las doctrinas que he enumerado, puesto que es anterior a los inicios de la filosofía griega. No puede hablarse, pues, de ningún tipo de préstamo. Lo realmente interesante es ver que todos los hombres pasan revista a cierto número de hipótesis posibles cuando reflexionan sobre lo que es la realidad, la conciencia, la verdad y la manera de interpretar el mundo. Antes

de que intervenga la ciencia experimental propiamente dicha, y mientras los hombres se contenten con reflexionar y elaborar interpretaciones de la realidad posibles y plausibles, así como relaciones de la conciencia con la realidad y la mejor manera de dirigir el destino humano, nos damos cuenta de que el número de soluciones que podemos tomar en consideración no es ilimitado. Hay culturas alejadas que no han podido influirse mutuamente y, sin embargo, consideran las mismas hipótesis. El budismo ha tenido influencia en Occidente, pero el pensamiento occidental no ha podido influir en el origen del budismo. Sin

embargo, las mentes se ven obligadas a plantearse una serie de hipótesis cuyo número es bastante restringido.

M.— Cabe esperar que, en efecto, ciertas tradiciones contemplativas auténticas lleguen a resultados concordantes.

J. F.— En cuanto a la pregunta que formulamos inicialmente —¿religión o filosofía?— yo diría que ahora, para mí, la respuesta está clara. El budismo es una filosofía, no una religión. Se trata de una filosofía que contiene una dimensión metafísica particularmente importante y, sin embargo, sigue siendo una metafísica que se inscribe en el ámbito filosófico y no depende de la revelación, aunque

comprenda aspectos ritualistas emparentados con la práctica religiosa. Estos aspectos los encontramos también en las filosofías de la Antigüedad, como el neoplatonismo, por ejemplo.

M.— Pero ya que estamos estableciendo paralelismos, tú citas en tu *Historia de la filosofía* el resumen que daba Aristóteles de la filosofía de los eleatas, que es contemporánea de Buda, en el siglo VI a. de C.: «Ninguna cosa existente accede al ser ni perece, porque lo que procede del ser debe tener su origen ya sea a partir de lo que existe, ya sea a partir de lo que no existe. Y los dos procesos son imposibles. Lo que es no deviene,

puesto que ya es, y nada podría venir de lo que no es». Paso ahora a un texto budista que habla del ser y del no ser y dice: «La cosa que existe, ¿qué necesidad tiene de una causa? Y si una cosa no existe, ¿por qué buscarle una causa? Miles de causas no modificarían la nada. La nada no puede devenir existencia sin perder su naturaleza. Pero ¿qué otra cosa podría acceder a la existencia? Cuando ni la realidad ni la no realidad se presentan ya a la mente, ésta, liberada de los conceptos, se calma al no haber otra salida posible».[19]

J. F.— Ambas citas son muy hermosas, pero la filosofía de Parménides dice exactamente lo

contrario del budismo. Lo que Parménides intenta demostrar es la imposibilidad del cambio, de la evolución y del movimiento. El ser de Parménides es totalmente dado e inmóvil, de una vez para siempre. En el budismo, en cambio, el ser es un fluir permanente. Las famosas «paradojas» de Zenón de Elea están destinadas a negar la existencia del movimiento. La flecha no se mueve nunca, pues si se la considera en cada instante de su trayectoria estará, en dicho instante, inmóvil. Del mismo modo, la liebre no alcanzará nunca a la tortuga, pues cada vez que avance hacia ella le quedará siempre la mitad de la distancia por

recorrer, aunque esta mitad se vaya reduciendo cada vez más. Todas estas «paradojas» están destinadas, pues, a descomponer el movimiento para demostrar que no existe.

M.— En sus *Principios de cálculo infinitesimal*, René Guénon dice que las paradojas de Zenón tienden simplemente a demostrar que sin tener en cuenta la noción de continuidad no habría movimiento posible, y que el límite no pertenece a la serie de los valores sucesivos de la variable: se halla fuera de esta serie, y el paso al límite implica una discontinuidad. El budismo utiliza razonamientos similares a los de Zenón para demostrar que, desde el punto de

vista de la verdad relativa, lo que parece ser un juego de causas y efectos no tiene existencia real. De manera que, desde un punto de vista absoluto, las cosas no pueden tener ni nacimiento, ni existencia real, ni cesación. El objetivo no es negar el mundo fenoménico que percibimos —lo que el budismo llama la «verdad convencional»—, sino mostrar que este mundo no es tan real como se cree. El acceso a la existencia parece, en efecto, imposible, pues, una vez más, el Ser no puede nacer de la Nada, y si existe ya no tiene necesidad de nacer. Al mismo tiempo tampoco «cesa», pues jamás ha accedido a la existencia. Eso es lo que lleva al

budismo a decir que el mundo es *parecido* a un sueño o a una ilusión. No dice que el mundo *sea* una ilusión o un sueño, pues en ese caso caeríamos en el nihilismo. Según este «camino del medio» las apariencias son vacuidad, y de la vacuidad nacen las apariencias.

J. F.— Pero entonces, según esta concepción, aunque admitamos la realidad relativa del mundo fenoménico, el mundo es parecido a una ilusión, es decir, que en el fondo no tiene existencia.

M.— No tiene existencia en sí, real y autónoma.

J. F.— ¿Y eso no conduce a una filosofía de la inacción? ¿Para qué

actuar sobre algo que no existe?

M.— ¡En absoluto! Todo lo contrario, conduce a una libertad de acción y a una apertura al prójimo mucho mayores, ya que no estamos trabados por el apego al yo y a la solidez de los fenómenos. Algunas filosofías hindúes han opuesto efectivamente al budismo el argumento que acabas de exponer: si todo es parecido a un sueño, si vuestro sufrimiento es parecido a un sueño, ¿para qué liberaros del sufrimiento? ¿Para qué intentar llegar a la Iluminación?

Y la respuesta es: puesto que los seres experimentan el sufrimiento,

resulta legítimo disiparlo, aunque sea ilusorio. Si tu argumento, que entronca con el de las filosofías hindúes, fuera válido, podríamos aplicarlo también a la ciencia: ¿para qué actuar si sólo somos un paquete de células dirigidas por un grupo de neuronas? ¿Para qué actuar si estamos constituidos por átomos y partículas que «no son cosas» y, en todo caso, no son «nosotros»?

Acción sobre el mundo y acción sobre uno mismo

JEAN-FRANÇOIS — Si he comprendido bien, según el budismo toda la trama de nuestra vida ordinaria es dolor, y para liberarnos de él tenemos que desechar el sentimiento erróneo de que somos una entidad sustancial y permanente, un yo distinto del mundo y

continuo en el tiempo. Este yo ilusorio es fuente de toda suerte de codicias, apetitos, ambiciones y celos que son la causa de nuestro sufrimiento. La liberación consiste, por tanto, en tomar conciencia de la naturaleza ilusoria del yo. De este resumen muy sumario se desprende que el budismo es la antítesis de una tendencia dominante en Occidente. Incluso si algunos filósofos, moralistas y guías religiosos occidentales también han denunciado con frecuencia las ilusiones de la voluntad de poder y proclamado la virtud saludable del desprendimiento y de la abstención, lo cierto es que, en su tendencia mayoritaria, el pensamiento

occidental se ha construido en torno a dos ejes esenciales y complementarios. El primero es la conquista de la autonomía de la persona y la afirmación de la individualidad, del juicio personal y de la voluntad en cuanto agente consciente y centro de decisión. El segundo eje es la acción sobre el mundo. Occidente es una civilización de la acción, de la acción sobre la historia humana a través de la política, de la acción sobre el mundo a través del conocimiento de las leyes de la naturaleza, con la seguridad de poder así transformarlo y adaptarlo a las necesidades del hombre. Esto desentona, me parece, con el ideal budista del no

apego. ¿No hay una oposición básicamente irreductible entre estas dos actitudes?

MATTHIEU — Conviene precisar en primer término, cuando recuerdas que la trama de la vida ordinaria es dolor, que la verdad del sufrimiento tal como la enunció Buda en su primer sermón pertenece a la verdad relativa y no describe la naturaleza última de las cosas, pues quien alcanza la realización espiritual goza de una felicidad inalterable y percibe la pureza infinita de los fenómenos: todas las causas de sufrimiento han desaparecido en él. ¿Por qué, pues, se concede tanta importancia al sufrimiento? A fin de tomar

conciencia, en un primer momento, de las imperfecciones del mundo condicionado. En este mundo de ignorancia, los sufrimientos se añaden unos a otros: uno de nuestros progenitores fallece, y el otro lo sigue al cabo de unas semanas. La alegrías efímeras se transforman en tormentos: salimos muy contentos a hacer una excursión en familia, y a nuestro hijo lo muerde una serpiente. La reflexión sobre el dolor debe, pues, incitarnos a seguir el camino del conocimiento. Se dice a menudo que el budismo es una filosofía del sufrimiento, cuando, de hecho, mientras más se avanza en el camino, más va cediendo esta percepción del

sufrimiento ante una felicidad que impregna todo nuestro ser. El budismo se halla en las antípodas del pesimismo y de la apatía, pues en cuanto ha comprobado el sufrimiento busca sus causas con lucidez e intenta ponerle remedio con gran energía. El practicante se considera a sí mismo un enfermo, y ve a Buda como a un médico, sus enseñanzas como el tratamiento y la práctica espiritual como el proceso de curación.

J. F.— Si el budismo es una manera de escapar al sufrimiento, ¿no se habría planteado Occidente otra manera de hacerlo, como es transformar el mundo exterior y las sociedades humanas?

M.— La transformación del mundo exterior tiene sus límites, y el efecto que esas transformaciones exteriores ejercen sobre nuestra felicidad interior también tiene sus límites. Es cierto que la mejora o el deterioro de las condiciones exteriores, materiales, influye muchísimo en nuestro bienestar, pero, en última instancia, no somos máquinas, y es la mente la que es feliz o infeliz.

J. F.— ¿Predica el budismo la inacción sobre el mundo?

M.— En absoluto, pero piensa que querer actuar sobre el mundo sin haberse transformado uno mismo no puede llevar a una felicidad duradera ni profunda. Podría decirse que la acción

sobre el mundo es deseable, mientras que la transformación interior es indispensable.

En cuanto a la afirmación de la personalidad tal y como la estimula Occidente, es algo que va, en efecto, contra la voluntad del budismo de desenmascarar «la impostura del ego», ese ego que parece tan poderoso y nos causa tantos sufrimientos pese a no tener ninguna existencia en sí. Es preciso, no obstante, estabilizar en un primer momento este sentimiento del «yo» a fin de dilucidar todas sus características. Paradójicamente, podría decirse que primero hay que tener un ego para darse cuenta de que no existe. Alguien que

tenga una personalidad inestable, fragmentada o inasible tendrá escasas posibilidades de poder identificar ese sentimiento del «yo» a fin de reconocer, en una segunda etapa, que no corresponde a ninguna entidad real. Es preciso, pues, partir de un «yo» sano y coherente para poder analizarlo. Se puede disparar sobre un blanco, mas no sobre la niebla.

J. F.— Pero esa es una simple etapa. ¿No será que, pese a todo, el objetivo no es reconocer que el yo es una impostura, como tú afirmas?

M.— Sí, pero tampoco hay que creer que, una vez desenmascarada la impostura del ego, nos encontramos en

una nada interior, al punto de que la destrucción de la personalidad nos volvería incapaces de actuar o de comunicarnos. No nos convertimos en una caja vacía. Todo lo contrario; al dejar de ser el juguete de un déspota ilusorio, parecido a las sombras de la caverna de Platón, nuestra sabiduría, nuestro amor al prójimo y nuestra compasión podrán expresarse libremente. Se trata de una liberación de las limitaciones impuestas por el apego al «yo», en ningún caso de una anestesia de la voluntad. Esta abertura de «los ojos de la sabiduría» aumenta nuestra fuerza de ánimo, nuestra diligencia y nuestra capacidad para actuar de manera

justa y altruista.

J. F.— El «culto al yo», como decía Maurice Barrès, el culto egoísta, es un objetivo contrario al budismo. La civilización occidental, en cambio, concede una especie de prima, de valor supremo, a la personalidad fuerte. Son las individualidades superiores en todos los ámbitos las que imprimen su sello a ciertos periodos excepcionales. Así por ejemplo, en *La civilización del Renacimiento en Italia*, un libro clásico publicado en 1860, el historiador suizo alemán Jacob Burckhardt atribuye el Renacimiento italiano, que ha podido ser considerado con toda justicia como un gran periodo de la civilización

occidental, a una serie de personalidades fuertes, ya se trate de príncipes cultos como Federico de Urbino o de artistas sabios como Leonardo da Vinci. No es casual que Burckhardt influyera en Nietzsche. Entre los ídolos de Occidente figuran asimismo, para bien o para mal, los héroes de la acción —Alejandro Magno, Julio César, Cristóbal Colón, Napoleón I—, mucho más que San Francisco de Asís. Claro que también se admira a los grandes filósofos, artistas o escritores, pero hay una especie de prima para el hombre de acción, el hombre que transforma el mundo, el organizador que reforma las sociedades. Y en esta

tonalidad fundamental hay, me parece, algo que contrasta con el espíritu del budismo. En el momento actual, cuando estos dos modos de sensibilidad vuelven a encontrarse, ¿qué se puede esperar de este contacto habida cuenta de las orientaciones fundamentalmente diferentes de las dos mentalidades?

M.— Si por personalidad se entiende la exacerbación del ego, el simple hecho de tener una personalidad fuerte me parece, por desgracia, un criterio bastante dudoso para medir el éxito. ¡Hitler y Mao Zedong tenían personalidades muy fuertes!

J. F.— Pues sí, lamentablemente.

M.— Una determinación

irreversible e irrefrenable no es pues, en sí misma, una cualidad positiva. Todo depende de la motivación que la anima.

J. F.— Una objeción muy válida, por cierto.

M.— No hay que confundir individualidad fuerte y fuerza de ánimo. Los sabios que he podido conocer tenían una fuerza de ánimo indomable, puede decirse que tenían una personalidad muy impresionante, que irradiaban un poder natural perceptible por todos aquellos que llegaban a conocerlos. Pero la gran diferencia es que no podía distinguirse en ellos la menor traza de un ego, y entiendo por ego el que inspira el egoísmo y el egocentrismo. Su fuerza de

ánimo provenía de un conocimiento, de una serenidad, de una libertad interior, que se manifestaban exteriormente por una certeza inconmovible. Un abismo los separa de Hitler, Mao Zedong y sus iguales, cuya personalidad poderosa surge del deseo desenfrenado de dominar, del orgullo, la avidez o el odio. En estos dos casos estamos en presencia de un poder enorme, pero en el primero este poder es una corriente de altruismo constructivo, mientras que en el segundo es negativo y destructor..

J. F.— Sin duda, pero este deseo de acción inherente al pensamiento occidental tiene dos aspectos. Un aspecto de muerte, que produce en

efecto personajes como Hitler o Stalin, y un aspecto de vida, que da origen a seres como Einstein, Mozart, Palladio, Tolstoi o Matisse. Éstos dan al mundo verdad y belleza. El rasgo común es, sin embargo, que la mayoría de los grandes pensadores occidentales tienen siempre, en cierta medida, el deseo de actualizar su pensamiento en la acción. Platón esboza una constitución en su *República* porque quiere transformar la sociedad. Descartes dice que el hombre debe hacerse «amo y poseedor de la naturaleza». Rousseau pone a punto la noción de contrato social. Karl Marx instaura la *praxis*, es decir, la traducción del pensamiento en acción, pues ésta es

el criterio supremo de la verdad de una doctrina. Vuelvo, pues, a mi pregunta. El budismo concibe la vida en el mundo como un cautiverio del que hay que evadirse sustrayéndose al ciclo de los renacimientos. Para el hombre occidental, en cambio, es transformando el mundo y reformando la sociedad como se atenúa el sufrimiento humano. ¿No hay aquí una antítesis difícil de superar?

M.— Si un prisionero quiere liberar a sus compañeros de infortunio, primero tendrá que romper sus propias cadenas. Es la única manera de lograrlo. Tenemos que reunir fuerzas para actuar de manera justa. Un artista debe comenzar por

descubrir las raíces de su arte, adquirir una habilidad técnica, desarrollar su inspiración y ser capaz de proyectarla sobre el mundo. La actividad del sabio es parecida, aunque no tenga los mismos objetivos. La vía espiritual empieza por un periodo de alejamiento del mundo, a la manera del ciervo herido que busca un lugar solitario y tranquilo para curar sus heridas. En este caso, las heridas son las de la ignorancia. Ayudar a los seres prematuramente es cortar el trigo en hierba, es ser como el músico sordo que toca una música hermosa y no puede oírla. Para poder ayudar a otros seres no debe haber ya ninguna diferencia entre lo que se enseña y lo que se es. Un

practicante que empieza puede sentir un deseo enorme de ayudar a otros, pero en general no tiene la suficiente madurez espiritual para hacerlo. No obstante, cuando hay una voluntad hay un camino, y la fuerza de esta aspiración altruista dará algún día sus frutos. Uno de los más grandes eremitas del Tíbet, Milarepa, decía que durante los doce años que vivió en su retiro solitario entre las grutas no hubo un solo instante de meditación ni una sola plegaria que él no dedicara al bien de los seres.

J. F.— Sin duda, pero este altruismo es más comprensión que acción.

M.— Los grandes sabios del Tíbet han tenido una influencia considerable

no sólo sobre sus discípulos, sino también sobre el conjunto de la sociedad. Quienes vivían en torno a ellos percibían su poderosa personalidad de manera totalmente positiva. Refiriéndome al sabio con el que traté más tiempo, Khyentsé Rimpoché, debo decir que en su juventud pasó casi diecisiete años en un retiro solitario, interrumpido por visitas a sus maestros espirituales. Más tarde, cuando cumplió treinta y cinco años, su maestro le dijo: «Ha llegado la hora de transmitir este saber y esta experiencia a otros». A partir de ese momento no dejó de enseñar infatigablemente hasta su muerte. Tras levantarse mucho antes del

alba, Khyentsé Rimpoché se pasaba varias horas rezando y meditando. Hacia las ocho de la mañana rompía su silencio y recibía a la oleada de visitantes que se habían agolpado ante su puerta. Según sus necesidades, les daba instrucciones espirituales, consejos prácticos, enseñanzas o simplemente una bendición. A veces se pasaba enseñando el día entero durante meses, tanto a una docena como a varios miles de personas. E incluso después de jornadas tan cargadas de trabajo respondía a las preguntas individuales y enseñaba a una persona o a un grupo pequeño hasta muy entrada la noche. Jamás rechazaba una pregunta. Una persona así ejerce, pues,

una influencia muy fuerte sobre la sociedad que la rodea y llega a ser incluso el centro.

J. F.— Esta actitud no es, sin embargo, comparable a la de los sabios ni a la de los artistas occidentales, cuya acción no se limita a enseñar a los otros lo que han comprendido. Lo que distingue al artista occidental no es el hecho de considerar que el yo es una fantasmagoría o una impostura, sino más bien que la originalidad creadora del artista se debe al hecho de que su yo es algo único e incomparable a todos los demás yoes, y, por tanto, es capaz de inventar en literatura, pintura y música algo que nadie más sería capaz de

concebir en su lugar. Todo en Occidente converge, pues, hacia dos objetivos precisos: por un lado la valorización excesiva del yo en cuanto tal, cosa que se opone diametralmente a las enseñanzas budistas, pues esta valorización occidental no es una simple etapa destinada luego a transmitir un saber a otros; en segundo lugar, la utilización de los descubrimientos de esta originalidad inventiva en el ámbito de la acción política, económica, artística o cognoscitiva, la aplicación de estos descubrimientos a la realidad. Esta es, a mi entender, una divergencia fundamental de orientación.

M.— El equivalente de la

valorización del yo es, en el budismo, la utilización más perfecta posible del extraordinario potencial que ofrece la vida humana; y su creatividad consiste en poner en marcha todos los medios necesarios para alcanzar el conocimiento. En cambio, la valorización de un yo pagado de sí mismo, que empuja al individuo a querer inventar algo original a cualquier precio, a hacer algo diferente, se considera un ejercicio pueril. Esto es particularmente cierto en el ámbito de las ideas. En lo que respecta a la valorización excesiva del yo en cuanto tal, equivale a meter la mano en el fuego esperando refrescarse. Disolver el

apego mental a la realidad del yo es algo que va acompañado de una aniquilación, pero lo que se aniquila es el orgullo, la vanidad, la obsesión, la susceptibilidad, la animosidad. Y esta disolución deja el campo libre a la bondad, la humildad y el altruismo. Al dejar de querer y de proteger al yo se adquiere una visión mucho más amplia y profunda del mundo. Se dice que el sabio es como el pez, que nada con los ojos muy abiertos: atraviesa el mundo fenoménico manteniendo muy abiertos los ojos del conocimiento. El apego al yo lleva al ser humano a centrarse por completo en sí mismo, a concederse más importancia que al prójimo, a reaccionar

únicamente en función de lo que le resulte agradable o desagradable a ese yo, a querer hacerse un «nombre». Una actitud semejante limita considerablemente nuestro campo de acción. La acción que ejerce sobre el mundo una persona libre de percepciones egocéntricas es mucho más vasta. Decías que la ayuda de los sabios se limitaba a la enseñanza, pero esa enseñanza pone remedio a las causas mismas del sufrimiento.

Es, pues, más fundamental que los remedios materiales, que sólo alivian las manifestaciones temporales del sufrimiento. Lo cual no excluye otras formas de acción. En la civilización

tibetana, el florecimiento de la arquitectura, la pintura y la literatura es extraordinario. Khyentsé Rimpoché, por ejemplo, escribió veinticinco tomos de poesías, tratados sobre la vida contemplativa y hagiografías. Cuando hizo construir nuestro monasterio en Nepal, llegó a tener a su alrededor a cincuenta y dos artistas entre pintores, escultores, orfebres, tallistas...

J. F.— ¡Cuidado! Creo que hay un malentendido entre nosotros con respecto a lo que se denomina «acción sobre el mundo». Has descrito la influencia que el sabio puede tener sobre sus semejantes. Pero seamos concretos. Cuando digo que Occidente

ha sido una civilización de la acción, pienso en la transformación del mundo mediante el conocimiento de sus leyes. Pienso en los inventos técnicos, en la invención de la máquina de vapor, en la utilización de la electricidad, en la invención del telescopio, del microscopio, en la utilización de la energía nuclear para lo mejor y lo peor. Es la bomba atómica, pero también la electricidad de origen nuclear. Todo eso viene de Occidente. Así pues, cuando se habla de la acción sobre el mundo no se trata únicamente de la influencia espiritual sobre sus semejantes, sino de una transformación real de la materialidad misma del universo que

nos rodea y de la creación de instrumentos totalmente inimaginables hace cinco siglos, herramientas que han modificado radicalmente la existencia humana. Si he comprendido bien, este tipo de acción sobre el mundo sería, para el budismo, algo superfluo. En cualquier caso, jamás la desarrolló.

M.— Retomando una fórmula que ya he citado, la eficacia occidental es una contribución mayor a necesidades menores.

J. F.— ¡Necesidades menores! ¡Es muy fácil decirlo!

M.— Desde cierto punto de vista, sí. No debe despreciarse el bienestar que aporta el mejoramiento de las

condiciones de vida surgido del progreso técnico. ¡Lejos de eso! Bienvenido sea todo lo que contribuya al bienestar de la humanidad. Pero la experiencia muestra que este progreso sólo resuelve problemas secundarios: desplazarse más deprisa, ver más lejos, subir más alto, descender más bajo, etc.

J. F.— Vivir más tiempo, curar más enfermos... Una vez más, tomemos un ejemplo concreto: en el país al lado del cual nos encontramos, la India, la esperanza de vida humana ha pasado de veintinueve a cincuenta y tres años entre 1900 y la actualidad. Puede decirse, claro está, que si un hombre es demasiado infeliz no tendrá interés en

vivir mucho tiempo y que en ese caso más vale morir a los veintinueve años que a los cincuenta y tres. Pero para quien se beneficia de estos descubrimientos la vida es a la vez más larga y más tolerable, lo cual introduce una dimensión que no existía en las filosofías antiguas. No estar enfermo ni morir a los veintinueve años es también una manera de escapar al sufrimiento. La concepción de la felicidad en Occidente consiste, entre otras cosas, en la prolongación de la vida humana, en el hecho de poder aliviar más eficazmente las enfermedades, en el hecho de poder desplazarse cincuenta kilómetros sin tener que caminar durante dos días por

el barro, y en otros aspectos menores de este tipo, como el de no morir a los diez años de una apendicitis, algo que probablemente me habría ocurrido si no se hubieran inventado la cirugía y la asepsia modernas. Si esta felicidad *a la occidental* careciera de interés, ¿por qué Oriente la habría imitado y adoptado con tanto frenesí?

M.— La vía justa es a menudo la del centro; vivamos, pues, una vida larga gracias a los progresos de la medicina, y utilicémosla con plena conciencia gracias a los valores espirituales. No se trata de minimizar la importancia de un progreso material que permite aliviar el sufrimiento. Oriente le está agradecido a

Occidente por los avances de la medicina y el aumento de la duración de la vida; son cosas de las que todos podemos alegrarnos. Por otro lado, una civilización volcada casi únicamente hacia este tipo de acción sobre el mundo carecerá a ojos vistas de algo esencial, algo que el progreso material es incapaz de aportar porque no es ésa su vocación. La prueba es que la sociedad occidental siente esta carencia e intenta buscar, con un frenesí a veces algo torpe, todo tipo de fórmulas de sabiduría tomadas de Oriente o del pasado. Esta carencia se refleja claramente en la confusión en que se hallan sumidos tantos espíritus, en la violencia que impera en las ciudades, en

el egoísmo que rige tantas relaciones humanas, en la triste resignación de los ancianos que acaban su vida solos en residencias, en la desesperación de quienes se suicidan. Si los valores espirituales dejan de inspirar a una sociedad, el progreso material se convierte en una especie de fachada que enmascara la inanidad de la existencia. Vivir más tiempo supone, por supuesto, disfrutar de una mayor oportunidad de dar un sentido a la existencia, pero si se descuida esta oportunidad aspirando tan sólo a una vida cómoda, el valor de la existencia humana se vuelve algo totalmente ficticio. El estudio del proceso de envejecimiento a nivel

celular ha hecho progresos considerables. En la actualidad se puede reproducir en el laboratorio la vida de los nematodos y las moscas. No es, por tanto, inconcebible que algún día se pueda duplicar o triplicar la duración de la vida humana. Esta perspectiva subraya aún más la necesidad de dar un sentido a la existencia, ya que de lo contrario correremos el riesgo de vivir doscientos años deprimidos o trescientos años de mal humor. Además, los aspectos destructores del progreso técnico se han desarrollado con la misma amplitud que sus aspectos benéficos, y en algunos casos, como por ejemplo el de la contaminación, los han

incluso superado.

J. F.— Es evidente que la civilización industrial, surgida de la sociedad tecnológica, ha sido un gran factor de contaminación. Pero al mismo tiempo estamos intentando crear el antídoto contra esta contaminación, cosa inconcebible en el pasado. Pues es en las sociedades industriales donde más se lucha ahora contra la contaminación. ¡Se ha convertido incluso en una de sus principales industrias!

M.— ¡Vaya consuelo!

J. F.— Las sociedades menos desarrolladas son, en cambio, las que protestan y no quieren aplicar las medidas de protección del medio

ambiente, arguyendo que dicha protección impide su desarrollo.

M.— Por desgracia no tienen los medios para hacerlo. Se hallan a medio camino entre un desarrollo industrial salvaje y la incapacidad de paliar sus efectos secundarios. En la India y en Nepal la gente repara durante veinte años un coche o un camión que emiten terribles nubes de humo antes de poder comprarse uno nuevo.

J. F.— Pero ahora vuelvo a una cuestión más fundamental. Admito sin rechistar todas las críticas que puedan hacerse sobre los aspectos negativos de la civilización tecnológica. Numerosos autores las han hecho, además, en

Occidente, desde Jean-Jacques Rousseau hasta Aldous Huxley, así como también el llamado espíritu de mayo del 68 en Europa o el movimiento contracultural en Estados Unidos en los años sesenta. Podría citar asimismo a un pensador injustamente desconocido en Europa, Jacques Ellul, cuya obra *La técnica o la puesta del siglo* obtuvo un éxito extraordinario en Estados Unidos durante los años sesenta bajo el título *The Technological Society*. Contiene las críticas que acabas de formular. Pero la pregunta que me gustaría hacerte, a ti que participas de las dos culturas, es la siguiente: ahora que el budismo se expande en Occidente, ¿podría

esbozarse a grandes rasgos una especie de compromiso por el que Oriente absorbiera algunos de los valores de Occidente y viceversa?

M.— No es preciso llegar a un «compromiso», lo que implica que las dos partes renuncian a algunos de sus valores, sino más bien hay que utilizar todo cuanto sea beneficioso en el progreso material manteniendo a la vez las cosas en el lugar debido. ¿Quién no querría los progresos de la medicina y de la higiene? Este beneficio mutuo sería típico del «camino del medio», al que acabo de referirme y al qué el budismo vuelve continuamente. Un médico, por ejemplo, sólo puede

profundizar el sentido de su vocación impregnándose cada vez más de los principios altruistas del budismo. Pero tampoco hay que caer en el extremo que consiste en poner todo el empeño exclusivamente en la dirección del progreso material. Occidente ha caído un poco en este juego. Su búsqueda de bienes y comodidades materiales resulta excesiva. Un proverbio tibetano dice: «Querer dos cosas cuando se tiene una es abrirle la puerta al demonio». Es cierto que las culturas tradicionales, como el budismo, han dado prioridad a la acción sobre uno mismo y no a la acción sobre el mundo exterior.

Existe un ejemplo interesante de esta

elección. En el siglo XIX vivió una especie de Leonardo da Vinci tibetano, un sabio llamado Lama Mipham. Entre sus notas se encontraron planos de máquinas voladoras y toda suerte de inventos extraordinarios. Sin embargo, él mismo quemó la mayor parte de sus esbozos, aduciendo que era mejor consagrarse a la transformación interna que emplear su existencia en inventar máquinas y perderse en el tráfago de las ocupaciones exteriores. Es cierto que desde hace dos siglos Occidente ha consagrado la mayor parte de sus esfuerzos a inventar técnicas para utilizar y dominar las fuerzas naturales. Hemos podido caminar sobre la Luna y

aumentar considerablemente la esperanza de vida. Durante este mismo periodo, y durante numerosos siglos anteriores, la civilización tibetana se consagró a la vida contemplativa, a desarrollar un conocimiento muy pragmático de la manera en que funciona la mente, de la manera de liberarse del sufrimiento.

Occidente ha producido los antibióticos que salvan numerosas vidas humanas, y el Tíbet se ha esforzado en dar un sentido a la existencia. ¡El ideal de la medicina es permitirle a cada cual vivir cien años o más conservando todos los dientes! El objetivo de la vía espiritual es eliminar de la corriente de

la conciencia cualquier traza de orgullo, celos, odio, avidez, etc.; es decir, convertirse en alguien que no cause perjuicio alguno al prójimo. Nuestra sociedad occidental ya no se articula sobre este tipo de indagación, que le parece fuera de su alcance. Pero ¿por qué no conjugar ambas aproximaciones? Nada se opone a que un sabio haga uso de las ventajas de la medicina o suba a un avión, aunque nunca situará estas comodidades en el mismo plano que la indagación espiritual. Se puede unir lo espiritual y lo temporal de manera inteligente y constructiva, a condición de ser consciente de su respectiva importancia.

J. F.— De modo que consideras posible una síntesis más allá de la tolerancia recíproca. ¿Te parece posible que los budistas occidentales, o los tibetanos, japoneses, vietnamitas, etc., trasplantados a Occidente, no sean simplemente una especie de clan respetado, pero mantenido un poco aparte, sino que contribuyan a transformar desde dentro, y aunque sea de manera lenta e imperceptible, las concepciones y comportamientos de la sociedad occidental sin que ésta renuncie a lo que ha sido su trayectoria principal durante dos mil quinientos años?

M.— ¿Por qué no? Todo depende,

por supuesto, del interés que muestre Occidente por los principios del budismo. Son las ideas budistas las que pueden contribuir a llenar un vacío, no la cultura budista. El mundo occidental no tiene necesidad de las trompas tibetanas de cinco metros de largo, por muy originales que sean. En cambio, la búsqueda del conocimiento que erradica el sufrimiento interesa a todo ser vivo.

J. F.— Quieres decir que, para hacernos budistas, no estamos obligados a adoptar el contexto cultural en el que el budismo nació y pudo desarrollarse en Oriente.

M.— Quiero decir que la esencia del budismo no es «budista» sino

universal, pues guarda relación con los mecanismos fundamentales de la mente humana. El budismo considera que cada persona debe partir del punto donde se encuentra y emplear métodos que se correspondan con su naturaleza y sus capacidades personales. Esta flexibilidad y esta riqueza de posibilidades pueden ser útiles a Occidente sin que el budismo tenga que renunciar por ello a sus valores fundamentales. Tampoco se trata de adaptar las enseñanzas del budismo, sino de hacer comprender su esencia, que no necesita en absoluto ser adaptada, pues responde a las preocupaciones más profundas de

cualquier ser en cualquier lugar.

J. F.— O sea, que el interés suscitado por el budismo en Occidente es, en tu opinión, algo más que una moda pasajera. A tu entender, hay una compatibilidad con la actitud global de Occidente frente a la existencia.

M.— A diferencia de una moda, creo que se trata de la toma de conciencia de una formulación particularmente lúcida de los problemas de la existencia. El budismo es compatible con las aspiraciones más profundas de cada cual; lo que el budismo podría contribuir a cambiar es, pues, esa actitud global que consiste en conceder la preeminencia al «tener»

sobre el «ser», una actitud que no le parece muy sana. Se trata, por tanto, de restablecer una escala de valores, de dar prioridad a la búsqueda de la felicidad interior.

J. F.— Hay que considerar otro problema, de alcance menos amplio: el del budismo confrontado con las religiones occidentales en el «territorio» de éstas, o sea, el cristianismo en sus distintas variantes, incluyendo la ortodoxa si algún día ciertos países ortodoxos entraran asimismo en contacto con el budismo.

M.— Es algo que se hizo hace ya tiempo en la antigua Unión Soviética, donde buriatos y mongoles budistas

coexisten con los ortodoxos rusos.

J. F.— Hay también el judaismo y el islam, ya que ahora el islam se ha convertido, en cierta medida, en una de las religiones occidentales. En Francia, por ejemplo, el islam es la segunda religión del país. Hay más musulmanes que protestantes y judíos. Personalmente, es una pregunta que yo planteo con un distanciamiento total, ya que, si bien nací católico, no soy en absoluto creyente. La planteo animado sobre todo por una curiosidad cultural. Ya que el budismo, a diferencia de las religiones occidentales, no reconoce ni un alma sustancial que pueda aspirar a la inmortalidad personal en otro mundo,

ni un Dios al cual se puedan dirigir las oraciones para que intervenga en el curso de esta vida y nos acoja en la otra, ¿no habría un riesgo de conflicto, o al menos de competencia, entre la corriente budista y los representantes de estas religiones establecidas?

M.— Esta competencia no tiene ninguna razón de ser. Para hacer ruido hay que golpear con las dos manos. Si por un lado no se intenta iniciar una competencia, por el otro la competencia cesará por sí misma.

J. F.— No es seguro. Algunos de esos colegas pueden reaccionar como competidores y envidiaros vuestra influencia aunque vosotros no intentéis

extenderla.

M.— Todo depende de su amplitud de miras. El budismo no intenta convertir a nadie. El hecho de que un número cada vez mayor de occidentales sienta cierta afinidad con el budismo puede irritar a unos cuantos, pero los riesgos de conflicto son mínimos, pues los budistas intentan siempre evitar cualquier desacuerdo o fricción y promover el respeto mutuo. Una vez tuve la suerte de visitar la Gran Cartuja con Su Santidad el Dalai Lama. Nos dijeron que, aparte de los monjes, tan sólo una veintena de personas habían sido autorizadas a entrar en el monasterio desde su fundación, que se remonta al

siglo XI.

Mientras viajábamos en el tren de alta velocidad que nos llevaba a Grenoble, donde el Dalai Lama tenía que reunirse con la comunidad científica y dar una conferencia en la universidad, le expliqué que, detrás de la montaña que estábamos bordeando, había monjes que vivían retirados y en silencio. Eso le interesó en seguida y preguntó al alcalde de Grenoble si era posible reunirse con esos monjes. Se envió un mensajero a la Gran Cartuja, y el superior respondió que se sentiría muy contento de reunirse con el Dalai Lama siempre que no fuera por motivos publicitarios. Para evitar a los

periodistas, el alcalde de Grenoble fingió organizar en su residencia un almuerzo en honor del Dalai Lama; pero luego, en lugar de ir a su casa, subimos a un helicóptero que nos dejó —al Dalai Lama, a uno de sus monjes y a mí como intérprete— en la montaña, a pocos centenares de metros de la Cartuja.

El superior y un monje nos esperaban en la puerta. Durante una hora, que pasó muy rápido, conversamos en una pequeña habitación. El tema de la conversación se centró por completo en la vida contemplativa, en la manera como los monjes se retiran, tanto en la Cartuja como en el Tíbet, en las horas de oración, en lo que se hacía cuando un

monje moría, en cómo la oración se transformaba en meditación pura, etc. Se dieron cuenta de que las modalidades de la vida eremítica de unos y otros eran muy parecidas. El padre superior llegó incluso a decir en broma: «¡O los contemplativos cristianos y tibetanos mantuvieron contactos hace más de mil años, o bien recibieron del Cielo la misma bendición!». Fue, pues, un encuentro a la vez jovial y alentador. Hablaban el mismo idioma, el de la vida contemplativa. Después de lo cual el Dalai Lama preguntó si podíamos orar en la capilla, cosa que hicimos durante un cuarto de hora. Luego contempló el *Libro de horas*, adornado con hermosas

notaciones musicales, y se despidió.

Más tarde me dijo que esta visita había sido el momento más interesante de su viaje por Francia. Entre practicantes espirituales no sentían barrera alguna. Se comprendían perfectamente. Por eso pienso que sólo podrían producirse fricciones entre quienes descuidan la vida contemplativa y adoptan puntos de vista intelectuales y sectarios.

J. F.— Muy interesante y reconfortante, este relato de vuestra visita a la Gran Cartuja. No obstante, eliminar el punto de vista sectario de los comportamientos humanos en general, más allá de los círculos monásticos,

será una ardua tarea. Esperemos que lo consigáis.

M.— Dondequiera que vaya, el Dalai Lama pide a los organizadores que inviten a los representantes de todas las religiones del lugar. Así, por ejemplo, en Francia, cuando fuimos a Grenoble, Marsella, Toulouse, etc., las primeras personalidades con las que nos reuníamos eran siempre, además del alcalde y el prefecto, el obispo, un rabino, un imán o un pope. El Dalai Lama les estrechaba la mano en seguida y el hielo se rompía. Piensa que los abismos que parecen separar las religiones sólo se deben a una falta de comunicación.

J. F.— Es un poco optimista. La actitud del Dalai Lama es digna de admiración. Por desgracia, las religiones, y también las filosofías, se han manifestado más a menudo en la historia del mundo por su lado sectario que por su sentido de los cambios y de la tolerancia.

M.— Es una concepción cada vez más pobre de las religiones la que, en el curso de los siglos, ha llevado a algunos pueblos a utilizar dichas religiones con fines de opresión y de conquista. Cristo mismo no profesó otra cosa que el amor al prójimo. Personalmente, no creo que hubiera aprobado las cruzadas ni las guerras de religión. En cuanto a la

Inquisición, ¿cómo osaban llamarse cristianos quienes la practicaban?

J. F.— Pero hay una pregunta a la que no has dado respuesta. Esa visita a la Gran Cartuja subraya, a mi entender, el hecho de que el ideal del budismo es, en última instancia, la vida monástica. Quizá no la vida eremítica, pues creo que la vida eremítica es una vida errante, ¿verdad?

M.— En el mundo tibetano, un monje es alguien que ha renunciado al mundo y a la vida en familia, literalmente: «El que ha pasado de un hogar a la vida sin hogar». Pero los monasterios son comunidades abiertas. Los laicos acuden en gran número a

reunirse con los maestros espirituales y escuchar sus enseñanzas. En cambio, un ermitaño se consagra por entero a la vida contemplativa y vive solo o en compañía de un pequeño grupo de recoletos, en los lugares más retirados, en las montañas o los bosques. Sea o no monje, el ermitaño hace por lo general la promesa de vivir retirado entre tres y cinco años o más, sin ver a nadie excepto a los que comparten su retiro. Hay también ermitaños que van de una ermita a otra sin establecerse en ningún sitio.

J. F.— Así pues, ya se trate de la vida monástica o de la vida eremítica, por los pocos textos budistas que

conozco y a través de lo que he visto en mis viajes —los viajes que he hecho gracias a ti, a Darjeeling, a Bután o aquí, a Nepal, y los que he hecho por mi cuenta al Japón—, resulta evidente que la vida monástica y la eremítica son, en el fondo, el ideal de la sabiduría budista. ¿No crees que eso limita su capacidad para fundirse en todos los aspectos de una civilización que, como la nuestra, es esencialmente profana? ¿No convierte aquí eso al budismo en un fenómeno marginal por vocación?

M.— Elegir la vida monástica o eremítica es una señal de que nuestro espíritu está enteramente volcado a la práctica espiritual. Una inmensa

sensación de libertad me embargó cuando hice mis votos monásticos: por fin podía consagrar cada momento de mi existencia a hacer lo que deseaba. Aquel día, mi maestro me dijo: «Es para ti una gran suerte haber tomado los hábitos». Pero entre una vida de renunciamiento y una vida normal de ciudadano occidental se dan todas las gradaciones posibles. Las ideas del budismo pueden impregnar perfectamente nuestra mente y aportarnos grandes beneficios sin que tengamos que renunciar a nuestras actividades. La vida monástica estaba muy desarrollada en el Tíbet, ya que antes de la invasión china el veinte por ciento de la población había hecho votos

religiosos. Por supuesto, estoy de acuerdo en que no se puede esperar nada parecido en Occidente; sin embargo, no creo que este aspecto constituya una barrera para la comprensión del budismo en nuestros países. Se puede perfectamente tener una vida espiritual muy rica consagrando sólo unos minutos o una hora cada día a alguna práctica contemplativa.

J. F.— ¿Cómo se puede conciliar esto con las actividades cotidianas?

M.— Se distingue entre la «meditación» y la «posmeditación». La meditación no consiste simplemente en sentarse unos instantes para adquirir una calma beatífica. Es un proceso analítico

y contemplativo que permite comprender el funcionamiento y la naturaleza de la mente, captar el modo de ser de las cosas. Lo que se denomina posmeditación consiste en evitar que se reanuden las propias costumbres exactamente como antes. Consiste en saber utilizar en la vida cotidiana la comprensión adquirida durante la meditación para acceder a una mayor apertura espiritual y tener más bondad y paciencia, en pocas palabras, para convertirse en un ser humano mejor. Es también lo que ocurre entre la comunidad laica tibetana, que vive en simbiosis con la comunidad monástica y los maestros espirituales. Se alimenta de

esta inspiración para vivir mejor la vida de cada día.

J. F.— Pero las filosofías y las religiones occidentales también ofrecen, en principio, una posibilidad de vivir según la filosofía o religión elegida sin dejar de comprometerse con la acción, con el mundo. Un gran número de religiosos han sido estadistas, escritores, artistas, filósofos e investigadores, incluso fuera de su religión. El sueño de Platón era el rey-filósofo, garantía, según él, del buen gobierno de la ciudad. Si, como afirma el budismo, el mundo no es sino una ilusión, un desfile de imágenes carentes de realidad, al igual que el yo, ¿para qué

ser director de empresa, dirigente político o investigador científico? ¡No sirve para nada! Es volverse cómplice de una ilusión mendaz.

M.— Para un ermitaño, las actividades mundanas no tienen, a decir verdad, ningún sentido, son parecidas a juegos de niños. No obstante, quisiera precisar aquí el sentido de la palabra «ilusión» en el budismo, que parece difícil de comprender en Occidente.

Para nosotros, que vivimos esa ilusión, el mundo será tan real como pueda serlo. Pero así como el hielo no es sino agua solidificada, la solidez que atribuimos al mundo no es su realidad última.

Esta naturaleza ilusoria del mundo no impide que las leyes de causas y efectos sean ineluctables. Los físicos dirán asimismo que los electrones no son pequeñas balas de cañón, sino concentraciones de energía. Esta afirmación no disminuye en absoluto la necesidad de desarrollar la medicina, aliviar los sufrimientos y resolver las dificultades de todos los días. Incluso si el yo no es más que una impostura y el mundo exterior no está hecho de entidades dotadas de existencia propia, es perfectamente legítimo remediar el sufrimiento con todos los medios posibles y emplear éstos para incrementar el bienestar. Del mismo

modo que el sabio que comprende que sólo estamos hechos de partículas reducibles a pura energía no será por ello indiferente a la felicidad o al sufrimiento.

J. F.— Una vez más, me asombra comprobar la analogía de esta teoría con el kantismo: el fenómeno no es la cosa en sí, y sin embargo es nuestra realidad. Has respondido a mi pregunta. Voy a plantearte otra que es quizás un poco capciosa, lo reconozco, pero también es clásica, ya lo he notado, entre los comentaristas e historiadores del budismo. Si el yo activo y la influencia que el yo puede tener sobre la realidad no son sino una ilusión, ¿qué pasa con la

responsabilidad moral? Yo no soy nada, luego no soy responsable. De ello se deriva, a mi parecer, una contradicción —espero que sólo aparente— entre el budismo como ética, como moral, y el budismo como metafísica.

M.— La práctica budista comporta tres aspectos complementarios: la visión, la meditación y la acción. La «visión» es lo que corresponde a la perspectiva metafísica, a la investigación de la naturaleza última de las cosas, del mundo fenoménico y de la mente. Una vez que se ha establecido esta visión, la «meditación» consiste en familiarizarse con ella e integrarla mediante la práctica espiritual en la

corriente de nuestra conciencia, de manera que esa visión se convierta en una segunda naturaleza. La «acción» es la expresión, en el mundo exterior, del conocimiento interior adquirido mediante la visión y la meditación. Se trata de aplicar y mantener dicho conocimiento en todas las circunstancias. Es entonces cuando entra en consideración la ética, o la moral. Esta ética no pasa a ser algo caduco cuando se ha advertido la naturaleza ilusoria del mundo. Quien tenga abiertos los ojos del conocimiento percibirá aún más claramente y con mayor delicadeza los mecanismos de la causalidad, y sabrá lo que conviene adoptar o evitar a

fin de seguir avanzando en el camino y aportar la felicidad al prójimo.

J. F.— ¡Perdón! Si no soy nada en tanto que «yo», tampoco soy un agente moral. Y si no soy un agente moral, ¿cómo puedo ser responsable del mal que le cause a otros?

M.— Para transponer la idea de Kant que acabas de citar, podría decirse: «El yo no tiene existencia en sí, y es, sin embargo, nuestra realidad». Ya hemos comparado antes el flujo de la conciencia desprovista de un «yo» con un río sin barcas. No existe, pues, un yo sólido y permanente que viaje como una barca por ese río. Lo cual no impide que el agua de un río pueda o bien estar

envenenada con cianuro, o bien permanecer pura y cristalina y quitar la sed como la de un torrente de montaña. Así pues, el hecho de que no haya una identidad de la persona no impide en absoluto que cada acción tenga un resultado.

J. F.— ¡Sí, pero cuidado! La responsabilidad moral no deriva de un vínculo de causa a efecto ineluctable. La noción de responsabilidad surge, por el contrario, en el momento en que hay una relación entre un actuante y las consecuencias de su acto, que no es algo ineluctable. Es el momento en que el agente puede elegir entre varias posibilidades de acción.

M.— La continuidad de la conciencia asegura el vínculo entre el momento del acto y el de sus consecuencias, felices o desdichadas. La filosofía hindú ha opuesto al budismo un argumento similar al tuyo: si no hay yo, el que vive el resultado de los actos ya no es la misma persona. ¿De qué sirve, pues, evitar el mal y hacer el bien? Y a esto el budismo responde con una parábola: un hombre deja caer una antorcha desde lo alto de una terraza donde está cenando. El fuego prende en la paja de su casa y, poco a poco, se apodera de toda la aldea. Acusado, responde a sus jueces: «Yo no soy responsable: el fuego a cuya luz cené no

es el mismo que ha incendiado la aldea». Sin embargo, es el incendiario. Así pues, incluso en ausencia de un yo individual concebido como una entidad autónoma, lo que somos actualmente proviene de nuestro pasado: sin duda existe una retribución de los actos. El punto más importante es, pues, la continuidad, no la identidad. Un acto negativo no se traducirá en felicidad, del mismo modo que una semilla de cicuta producirá cicuta, no tila. Por tanto, el hecho de que una acción positiva o negativa tenga un resultado correspondiente en términos de felicidad o sufrimiento justifica que uno la realice o la evite, aunque quien la experimente

no tenga un yo permanente.

El budismo y Occidente

JEAN-FRANÇOIS — Todos los problemas que hemos evocado, todo lo que has expuesto sobre la metafísica, la teoría del conocimiento y la cosmología budistas, las repercusiones de esas grandes construcciones filosóficas y metafísicas en la conducta de la existencia humana, son, en la actualidad, objeto de vivos y animados debates

entre los budistas. Para ellos no se trata de historia de la filosofía o de las ideas, sino más bien de una filosofía y de una metafísica que son vividas en la actualidad exactamente tal como las vivían los discípulos de Sócrates y de Platón en la Atenas de los siglos V y IV a. de C. Los debates públicos de esta envergadura sobre este tipo de temas desaparecieron en Occidente hace mucho tiempo. Las filosofías permanecen, pero ya no se manifiestan así. Cierto es que hace poco han aparecido en París unos «filósofos de café» que organizan sesiones públicas con entrada libre, pero el nivel del debate que suscitan no supera el de la

barra. Pese a los innegables éxitos conseguidos por la civilización occidental en otros campos y sectores, la asombrosa curiosidad que se advierte hoy en día en Occidente por el budismo, ¿no proviene acaso de este vacío, de una ausencia de discusión digna de interés? Y esto me recuerda una frase del historiador inglés Arnold Toynbee, quien dijo: «Uno de los acontecimientos más significativos del siglo xx será la llegada del budismo a Occidente».

MATTHIEU — Este interés por el budismo se debe a varios factores. En primer lugar, ofrece a quienes desean entregarse a la vida espiritual y convertirla en un elemento esencial de

su vida no sólo una metafísica y una sabiduría vivas, sino también los medios necesarios para integrar esta sabiduría en su propio ser. Además, y quizá sea ésta la aportación más importante del budismo a Occidente, ofrece a todos, creyentes y no creyentes, una visión de tolerancia, de amplitud de espíritu, de altruismo, de confianza tranquila, una ciencia de la mente que nos ayuda a construir nuestra propia paz interior y a permitir el desarrollo de la de los demás. El budismo ofrece asimismo sus ideas sin tratar de imponerlas ni de convertir a nadie; propone simplemente compartir una experiencia con quienes lo desean.

J. F.— No existe un proselitismo budista, y menos aún conversiones forzosas.

M.— El Dalai Lama dice a menudo: «No vengo a Occidente para conseguir uno o dos budistas más, sino para compartir simplemente mi experiencia de una sabiduría que el budismo ha ido desarrollando a lo largo de los siglos», y siempre añade al final de sus discursos; «Si encontráis algo útil en lo que os he dicho, aprovechadlo; si no, olvidadlo». Y llega incluso a aconsejar a los lamas tibetanos que viajan: «No pongáis el acento en la enseñanza del budismo, ofreced vuestra experiencia de ser humano a ser humano». Además, si

se intenta convertir a alguien es posible que no sólo se fracase, sino que se debilite involuntariamente la fe de esa persona en su propia religión. Hay que evitar, pues, esta práctica. Más vale animar a los creyentes a profundizar en su propia religión. En pocas palabras, no se trata de convertir, sino de contribuir al bienestar del prójimo:

Lo cual no impide que quien lo desee se consagre libremente al budismo, si siente una afinidad particular hacia esta vía espiritual. En ese caso tendrá que estudiar y practicar seriamente, esforzarse hasta el final como aquel que, al cavar un pozo, persevera hasta llegar al agua.

Manteniendo una actitud abierta y tolerante frente a las otras corrientes espirituales, conviene consagrarse a la que uno mismo ha elegido. Seria vano cavar a medias una docena de pozos sin llegar nunca hasta el agua que se desea encontrar.

Varios centenares de occidentales han efectuado el retiro tradicional de tres años, tres meses y tres días por el que han de pasar los practicantes del budismo contemplativo en el Tíbet. Tres años de retiro durante los cuales los aspirantes se aíslan del mundo en grupos pequeños y se entregan intensamente a la práctica. Durante esos tres años estudian una o dos horas diarias filosofía, los

textos que tratan de la vida contemplativa, y a veces aprenden tibetano. El resto del tiempo, desde el amanecer hasta el crepúsculo, intentan integrar lo que han estudiado en lo más íntimo de su ser, en el fondo de ellos mismos.

J. F.— ¿En lo más íntimo de su ser? ¿Qué ser?

M.— Digamos que en la corriente de su pensamiento. Lo importante es tratar de que la filosofía no sea letra muerta, pura teoría. Hemos mencionado, por ejemplo, las técnicas que apuntan a «liberar» los pensamientos en el momento en que surgen, a fin de que no se encadenen y proliferen hasta invadir

la mente.

J. F.— ¿Liberar? Yo diría más bien disciplinar, ¿no crees?

M.— Ya hemos visto cómo podemos disciplinar los pensamientos aplicando antídotos específicos a las emociones negativas, pero también podemos, y este es un método más fundamental aún, liberar un pensamiento «mirándolo» en el momento en que surge, dirigiéndonos a su origen y comprobando que no tiene solidez alguna. En el momento en que dirigimos nuestra mirada hacia él, se desvanece como un arco iris en el espacio. Eso es lo que llamamos «liberar» o «desatar» un pensamiento, en el sentido de que ya no va a producir

una reacción en cadena. Los pensamientos se van sin dejar trazas y ya no se traducen en palabras o en actos que son la expresión habitual de una emoción: cólera, deseo, etc. Sean cuales sean las circunstancias, no volvemos a caer bajo el yugo de nuestros pensamientos. Nos convertimos en una especie de jinete experimentado, que al principio apenas puede mantenerse en la silla de montar, pero que más tarde es capaz, como los jinetes tibetanos, de recoger al galope un objeto del suelo sin caerse del caballo.

J. F.— Permíteme intercalar aquí un breve comentario. Admito que el budismo presente esta autodisciplina

bajo una luz nueva y en un lenguaje nuevo para Occidente. Sin embargo, este ejercicio dista mucho de ser desconocido en Occidente. En todas las doctrinas filosóficas occidentales se establece una distinción muy clara entre el pensamiento desorganizado y el pensamiento organizado. Se sabe muy bien que, por un lado, existe un pensamiento desorganizado que se deja llevar por la marea de las asociaciones de ideas de manera meramente fortuita y, por otro lado, hay también un pensamiento organizado, que es el pensamiento guiado, dirigido, disciplinado, por ejemplo el pensamiento matemático o cualquier

razonamiento guiado por la lógica del pensamiento construido. Los occidentales son grandes lógicos. Desde Aristóteles hasta Bertrand Russell, pasando por Leibniz, el arte de dirigir el pensamiento sin dejarlo a merced de las asociaciones de ideas ha sido una disciplina permanente. Ha sido incluso uno de los objetivos principales de la formación filosófica.

M.— ¿Crees que los matemáticos y los lógicos están menos sujetos a las emociones perturbadoras? Yo se lo deseo. Sea como fuere, el budismo no pretende descubrir nada nuevo —ya lo he señalado—, sino que, a diferencia de otras tradiciones espirituales o

filosóficas de nuestra época, pone en práctica de manera extremadamente vital y enérgica la comprensión teórica, intelectual. Es sin duda este aspecto de realización efectiva lo que ha atraído a quienes estaban interesados por el punto de vista metafísico, pero no sabían cómo aplicarlo a la vida cotidiana para hallar la paz interior.

J. F.— ¿Puede el budismo dirigirse a todos, incluso a quienes no pueden o no quieren elegir una vida retirada o de tipo monástico?

M.— He aquí otro aspecto interesante. Debido a una serie de obligaciones familiares o profesionales, la gente dista mucho de poder, o incluso

desear, aislarse para vivir tres años en retiro o entrar en un monasterio. Sin embargo, las mismas técnicas de transformación de la mente pueden aplicarse a cada instante de la existencia, permitiendo así a quienes llevan una vida común y corriente obtener el máximo posible de ventajas. El budismo es ante todo una ciencia de la mente, pero por eso mismo puede responder a numerosos problemas sociales gracias a su tolerancia y a su reflexión sobre la no violencia ante los otros seres y el medio ambiente. Hay, pues, una vía para cada cual, ya sea monje o laico. El budismo sigue haciendo gala de una gran vitalidad en

Asia. Los refugiados tibetanos en la India y en Nepal, por ejemplo, empezaron a reconstruir monasterios en cuanto pudieron hacerlo, pese a carecer totalmente de medios al principio, hace treinta años. Estos monasterios están llenos de aspirantes que quieren estudiar en ellos, y el diez por ciento de los ciento treinta mil refugiados tibetanos en la India están de nuevo en los monasterios.

J. F.— ¿Y en Occidente?

M.— El budismo suscita un interés creciente, fundado en un deseo de intercambio, de aperturismo. La gente no lo estudia necesariamente para hacerse budista, sino a veces para comprender

mejor la práctica de su propia religión o para descubrir una vez más su verdad, su fuerza interior, quizá con ayuda de ciertas técnicas que ofrece el budismo.

J. F.— ¿No es esto lo que se llama, el sincretismo, es decir, la mezcla de fragmentos tomados de diversas doctrinas? El sincretismo no es el nivel más elevado del pensamiento.

M.— No, desde luego. El Dalai Lama ha insistido en que de nada sirve intentar «pegar una cabeza de yak a un cuerpo de carnero». El sincretismo sólo puede debilitar y tergiversar las tradiciones espirituales que intenta combinar. He aludido a ciertas técnicas de control de la mente y de

contemplación cuya validez es universal. En 1994, el Dalai Lama fue invitado durante una semana a comentar los Evangelios en Inglaterra. Al principio se preguntaba: «¿Cómo voy a actuar, si no he estudiado los Evangelios? ¿Cómo voy a partir del principio de un Dios creador del cual carecemos en el budismo? Me parece un poco difícil. No obstante, lo intentaré. ¿Por qué no?». Y comentó algunos pasajes del Evangelio ante un público de religiosos y de laicos. Lo más extraordinario es que, mientras leía y comentaba los Evangelios, algunos, sacerdotes, monjes y monjas cristianos, emocionados hasta las lágrimas,

tuvieron la impresión de oír por vez primera ciertos pasajes que habían leído durante toda su vida. ¿Por qué? Porque cuando el Dalai Lama hablaba de amor o de compasión, cada uno sentía que esas palabras eran la expresión directa de su experiencia, que vivía lo que decía.[20] Los occidentales son sensibles a este aspecto vivo de la tradición. De *El libro tibetano de la vida y de la muerte*, de Sogyal Rimpoché,[21] se han publicado casi un millón de ejemplares y ha sido traducido a veintiséis lenguas.

J. F.— ¿Es un libro antiguo, un libro clásico?

M.— No, no es una traducción del clásico *Libro tibetano de los muertos*,

el *Bardo Thödrol*, que explica el estado de transición después de la muerte. *El libro tibetano de la vida y de la muerte* es una exposición clara y sencilla de la sabiduría tibetana, combinada con anécdotas autobiográficas sobre los encuentros de Sogyal Rimpoché con sus maestros. Pero, sobre todo, es un manual de vida: ¿cómo vivir la propia vida? ¿Cómo abordar la muerte? ¿Cómo ayudar a los moribundos? ¿Cómo dar un sentido a la existencia y conseguir que una buena muerte sea el punto culminante de una buena vida?

J. F.— Es igualmente significativo que los filósofos de la nueva generación, en Francia, se refieran cada vez más al

budismo. Tengo en mis manos el libro de Luc Ferry *El Hombre Dios o el sentido de la vida*, un ensayo muy bueno publicado a principios de 1996, que está teniendo mucho éxito. Se inicia precisamente con una referencia a ese *Libro tibetano de la vida y de la muerte* y desarrolla algunas ideas derivadas del budismo, por las que el autor demuestra tener un interés sincero. No obstante, después de unas cuantas páginas de comentarios plantea la siguiente objeción fundamental: «Todo esto está muy bien. Es muy agradable ese repliegue dentro de sí mismo, esa huida del mundo... Pero aun teniendo mucha compasión por el conjunto de la

humanidad, eso no resuelve problemas como los de Auschwitz o de Bosnia». ¿Qué responderías tú a esa objeción?

M.— Hay que disipar un malentendido que también aparece en el papa Juan Pablo II. En su libro *Entrad en la esperanza* afirma que, según el budismo, «hay que cortar los lazos que nos unen a la realidad exterior» y que «a medida que esta liberación se produce, nos volvemos cada vez más indiferentes a todo lo que hay en el mundo». Describe asimismo el nirvana como «una indiferencia total hacia el mundo». Son contrasentidos, sin duda excusables porque se deben a falta de información, que numerosos cristianos y budistas han

lamentado. Pues el objetivo que el budismo se propone es una comprensión última del mundo fenoménico, tanto exterior como interior. Sustraerse a la realidad no resuelve nada. El nirvana es lo contrario de la indiferencia ante el mundo, es compasión y amor infinitos hacia la totalidad de los seres. Una compasión que es tanto más poderosa cuanto que nace de la sabiduría, de la comprensión de que cada ser posee intrínsecamente la «naturaleza de buda», y de que esta compasión no se limita a unos cuantos seres, como ocurre en el amor ordinario. La única cosa de la cual nos separamos es del apego pueril y egocéntrico a la fascinación que produce

el ir en pos de las pasiones, de los bienes, de la fama, etc.

J. F.— Juan Pablo II piensa asimismo que, para el budismo, el «alejamiento del mundo de los sentidos» es un objetivo en sí.

M.— A decir verdad, el objetivo es dejar de estar sometido al mundo de los sentidos, dejar de sufrir, como la mariposa que, atraída por la llama, se lanza a ella y muere. Quien está libre de cualquier apego no sólo puede, de hecho, disfrutar libremente de la belleza del mundo y de los seres, sino también volver al seno mismo de este mundo para desplegar en él una compasión ilimitada, sin ser el juguete de sus

emociones negativas.

J. F.— El papa afirma también que, para el budismo, «la salvación es ante todo una liberación del mal conseguida gracias a un distanciamiento del mundo, donde reside la fuerza del mal».

M.— Todo depende de lo que se entienda por mundo. Si es el mundo condicionado y doloroso de quienes son víctimas de la ignorancia, ¿quién no querría liberarse? Pero el mundo no es malo en sí mismo, ya que para el ser iluminado, para un Buda, es «pureza infinita», «perfección inalterable». En fin, afirmar, como lo hace Juan Pablo II, que la mística carmelita empieza allí donde terminan las reflexiones de Buda

me parece un poco fácil. ¿Cómo juzgar desde el exterior la profundidad del Despertar de Buda? ¿Según lo que dicen los textos? «La verdad que yo he visto es profunda, pacífica, incondicionada, luminosa, libre de las fabricaciones del intelecto», dijo Buda después de su Despertar. Esto parece algo muy diferente de una simple «reflexión».

El papa retoma así por su cuenta una comprensión anticuada que se remonta a las primeras traducciones de los textos budistas, al siglo xix y a principios del xx. Basándose en conocimientos parciales, los autores de estas primeras exégesis tomaron en cuenta la insistencia de Buda en el sufrimiento del mundo

condicionado y comprendieron el cese del sufrimiento como una extinción, cuando es más bien el resultado de una comprensión, beneficiosa para uno mismo y para los demás. Por suerte, muchos cristianos eminentes —como Thomas Merton, el célebre monje trapense norteamericano cuyos escritos tuvieron una gran difusión en Estados Unidos y que fue enviado a Oriente por el papa Juan XXIII— se han formado una opinión muy elevada del budismo. Thomas Merton se tomó el trabajo de investigar la esencia del budismo. Tras haber vivido una temporada con maestros budistas, escribió en su *Diario de Asía*: «Seguro que me alegraría

mucho aprender algo por experiencia. Me parece, que los budistas tibetanos son los únicos que, hasta la fecha, han logrado reunir a un número considerable de personas que han accedido a cumbres extraordinarias de meditación y contemplación».[22]

Durante el notable seminario sobre los Evangelios al que acabo de referirme, y que según su organizador, el padre benedictino Laurence Freedman, fue «un modelo de diálogo por la reciprocidad del interés demostrado», el Dalai Lama dio muestras de su habitual amplitud de miras al declarar: «Pienso que entre las tradiciones budistas y cristianas existe una convergencia y un

potencial de enriquecimiento mutuo a través del diálogo, sobre todo en los planos de la ética y de la práctica espiritual, así como de las prácticas de la compasión, del amor, de la meditación y del progreso en la tolerancia. Pienso asimismo que este diálogo puede llegar muy lejos y alcanzar un nivel de gran profundidad». Pero también ponía en guardia a los asistentes contra la tentación de un sincretismo, siempre inútil.

J. F.— Volvamos a la ineficacia que se le puede reprochar al budismo (y no solamente a él) frente a problemas como el de Bosnia.

M.— «¿Cómo explicar lo de

Bosnia?» Cada vez que le plantean esta pregunta al Dalai Lama, él responde que son las emociones negativas, como el odio, las que han crecido hasta el punto de escapar a cualquier control.

J. F.— ¡Esta explicación es un poco retórica! Más que una explicación es una descripción.

M.— Pero ¿no es también un poco retórico decir que el budismo es impotente frente a los horrores de Bosnia? Pues no son sus valores los que han producido allí esa situación, sino los de Occidente. Podemos suponer que, si Bosnia hubiera adoptado hace varios siglos valores semejantes a los del budismo y estos valores impregnasen su

cultura, sería poco probable que hubiera estallado este tipo de conflicto. De hecho, la conflagración bosnia ha tenido como fundamento la intolerancia. Utilizó las religiones no para favorecer la concordia entre los pueblos, sino para enfrentarlos entre sí, exacerbando el odio. Ha habido, es cierto, guerras que han ensangrentado países budistas como Sri. Lanka y Birmania, pero esas guerras jamás han estallado *en nombre* del budismo: son imputables a quienes se distanciaban de él y hasta lo combatían...; los comunistas en Vietnam y los tamiles en Sri Lanka, por ejemplo.

J. F.— No estás obligado a suscribir lo que voy a decir, pero personalmente

considero que las tres religiones que coexisten en Bosnia y en el conjunto de la ex Yugoslavia, es decir, el islam, el catolicismo y la ortodoxa, son religiones que han dado numerosas pruebas de su intolerancia frente a otras religiones y a los librepensadores. Son religiones conquistadoras. Además, numerosos textos redactados por representantes bosnios de estas tres religiones manifiestan una voluntad de destrucción casi oficial de las otras confesiones. Lo que se le puede conceder a Luc Ferry es que el budismo no es capaz de aportar un remedio práctico al problema bosnio o a otros dramas del mismo género. En lo que va de este largo conflicto

tampoco veo, además, que lo haya conseguido ese mundo occidental supuestamente racional y volcado hacia la acción eficaz.

M.— En todos los encuentros interreligiosos en los que ha participado, el Dalai Lama ha enfatizado siempre el hecho de que quienes tergiversan el espíritu de su propia religión son los que la utilizan con fines de opresión. El amor al prójimo es un punto común a todas las religiones. Esto debería bastar para relegar a un segundo plano todas sus diferencias.

J. F.— En lo que respecta al amor, las grandes religiones que dominan el mundo han tenido, desde su origen, dos

objetos de odio: los infieles y los herejes. Y no tienen el menor reparo en masacrarlos con todo el amor del mundo.

M.— Según el budismo, despreciar a las otras religiones es una falta grave incluso si no se está de acuerdo con algunas de sus concepciones metafísicas.

J. F.— A veces se oye decir: «¿Cómo podría contribuir el budismo al mantenimiento de la paz en el mundo? Es una filosofía del desapego en la que uno se desinteresa de la sociedad. Monjes que viven solos en las montañas y rezan por los demás, pero que, de hecho, no pueden hacer nada por la

humanidad. Se entregan a su perfeccionamiento personal, pero ¿con qué fin?».

M.— Quien se retira se aísla temporalmente del mundo para hacer acopio de energías espirituales y ayudar mejor a los demás. El camino espiritual comienza por una transformación interior, y sólo cuando ésta se ha consumado puede un individuo contribuir de forma válida a la transformación de la sociedad. ¿Cómo podría contribuir el budismo al mantenimiento de la paz en el mundo? Tomemos como ejemplo el Tíbet. En cuanto país budista, el Tíbet no ha conocido nunca guerras de religión; el

Dalai Lama predica invariablemente la no violencia y propone de manera muy concreta convertir su país —si la China comunista tiene a bien retirar de él sus garras— en una zona de paz. Quiere crear un estado tapón entre las principales potencias de Oriente: el Techo del Mundo se encuentra, en efecto, entre China, Birmania, India, Pakistán, Mongolia y Rusia. Si el Tíbet recuperase su independencia y afirmase su neutralidad, se convertiría en un importante factor de estabilidad en esa región del mundo. El Tíbet pasaría a ser asimismo una zona de protección del medio ambiente: los ríos más grandes de Asia —el río Amarillo, el río Azul, el

Mekong, el Brahmaputra, el Indus, etc. — tienen su origen en el Tíbet. El Dalai Lama ha propuesto esta idea repetidas veces.

J. F.— Perdóname, pero es el tipo de idea que todo el mundo aplaude y nadie aplica.

M.— Su aplicación sólo depende en este caso de que el Tíbet se libere del yugo de la ocupación china. Si estas ideas fracasan a menudo es simplemente porque nuestros dirigentes carecen de la determinación profunda e inflexible de hacer todo lo posible para lograr la paz. ¿Por qué ha habido que esperar tanto tiempo para conseguir el desarme atómico o la desmilitarización de las

naciones? ¿O para que haya una sola fuerza multinacional cuya misión no sea hacer la guerra, sino simplemente impedir que las naciones reconstruyan su poderío bélico?

J. F.— ¡Es el objetivo de las Naciones Unidas! ¿Por qué fracasan?

M.— El Dalai Lama dice que el desarme exterior no puede realizarse sin el desarme interior. Si el individuo no se vuelve pacífico, una sociedad que es la suma de esos individuos no será nunca pacífica. Los individuos que eligen y cultivan los ideales del budismo no pueden concebir la idea de hacer daño al prójimo a sabiendas. Una sociedad integrada por una mayoría de budistas

auténticos no podría producir guerras.

J. F.— ¿De modo que el objetivo de la paz perpetua sólo es realizable gracias a la reforma de los individuos?

M.— Lo contrario es una utopía. Por cierto que esta reforma de los individuos debe incluir, en primer lugar, a nuestros dirigentes. El Dalai Lama insiste, continuamente en el hecho inaceptable de que las naciones occidentales se dediquen al comercio de armas... aún a riesgo de que les disparen luego con las armas que han vendido. Es inadmisible que países occidentales que se proclaman «civilizados» y pretenden establecer la paz en el mundo vendan instrumentos de muerte por razones

comerciales. El mes pasado conocí a alguien que trabajaba quitando minas en Laos y me dijo que las fábricas Fiat son uno de los principales productores mundiales de minas antipersonas. Y ahora las fabrican de plástico —¡viva el progreso!—, sin ningún componente metálico, para que no puedan detectarlas. Seguro que el director general y los accionistas de Fiat han de sentirse muy felices al conocer el número de mujeres y de niños que son víctima de esas minas durante varios años después de finalizadas las guerras. Tal vez Fiat podría ganar un poco más de dinero vendiendo piernas artificiales a los supervivientes. Sesenta y cinco de

los ochenta y cinco afganos que son mutilados cada mes por las minas en la región de Kabul son niños. Aún los esperan diez millones de minas. Royal Ordinance en Inglaterra e IBM en Estados Unidos fabrican asimismo piezas sueltas para esas mismas minas. Esas empresas podrían contentarse con vender coches y ordenadores si quieren hacer fortuna.

J. F.— Estoy totalmente de acuerdo. Es monstruoso.

M.— Ahora mismo hay ocho millones de chinos que trabajan de diez a quince horas diarias en más de un millar de campos de trabajos forzados, los *laogai*,[23] Una tercera parte de

algunos productos manufacturados exportados por China provienen de esos campos. El disidente chino Harry Wu, que pasó diecinueve años en distintos laogai, ha corroborado ampliamente estas cifras. ¿Qué tipo de dirigentes autoriza la importación de esos productos? ¿Quién desea regalar a sus hijos por Navidad juguetes fabricados en la cárcel a costa de innumerables sufrimientos? Una verdadera ética sólo puede surgir de una transformación interior. Todo el resto no es sino fachada. El Dalai Lama suele decir a los periodistas: «Está muy bien eso de tener olfato y revelar los escándalos estatales. Un político auténtico no debería tener

nada que ocultar». ¿Habrá que esperar el derrumbe final del comunismo asiático para poder hablar abiertamente de los gulags chinos? Antes de la segunda guerra mundial los dirigentes cortejaban, respetaban o toleraban a Hitler tal y como los gobernantes actuales cortejan a Li Peng y sus pares.

Todo eso sigue siendo verdad en lo que respecta al medio ambiente. El Dalai Lama habla de una no violencia no sólo con los hombres, sino también con la naturaleza. En Bután, la pesca y la caza están prohibidas a escala nacional, buen ejemplo de la manera como los ideales del budismo pueden realizarse en el seno de una sociedad. Un estado

budista no dudaría un instante en prohibir el uso de esas redes de cuarenta kilómetros de largo que capturan tanto peces como tortugas o delfines y destruyen el biotopo marino. Todas estas herejías contra el medio ambiente están vinculadas al afán de lucro y al hecho de que nos arrogamos el derecho de matar un número incalculable de animales simplemente porque tenemos el poder para hacerlo.

J. F.— En principio, la Unión Europea ha prohibido este tipo de redes.

M.— Pero Japón y Taiwan, sobre todo, continúan devastando los océanos.

J. F.— En todo lo que acabas de decir hay cierto número de ideas que

son propias del budismo, y otras que han sido ya enunciadas por todos los hombres de buena voluntad. La idea de crear una fuerza multinacional que controle a las fuerzas nacionales se formuló ya en la Sociedad de Naciones durante la época de entreguerras, y es la idea de las Naciones Unidas hoy en día, la idea de la Unión Europea, que quiere crear una especie de ejército europeo en el que queden integrados los ejércitos nacionales. Este ideal reaparece periódicamente, del mismo modo que se pronuncian conferencias sobre el desarme cada cierto tiempo. Lo que va más lejos es tu comentario de que es imposible impedir que los grupos

humanos se maten unos a otros, como en Bosnia, mientras no se haya operado una transformación de los individuos mismos, mientras no se haya convertido a la no violencia a todos los individuos uno a uno. ¡Vaya idea! Las filosofías que fundan la esperanza de una paz universal en las transformaciones de la naturaleza humana son muy numerosas. Yo diría incluso que todas las sabidurías, las grandes utopías, que todas las grandes religiones han apostado también por esta posibilidad. Y hasta la fecha ha sido siempre un fracaso. La idea de volver pacíficos a los hombres uno a uno de manera que la suma del conjunto produzca una humanidad globalmente

enemiga de la violencia parece irrealizable en la práctica. Al menos nuestro siglo no ha avanzado en esta dirección.

M.— Sin duda, pero la otra alternativa, la transformación desde el «exterior», que consiste en imponer a los individuos recalcitrantes leyes cada vez más coercitivas, o incluso un sistema totalitario, no sólo es irrealizable a largo plazo, sino que está viciada en su base. Se puede apretar la tuerca durante cierto tiempo, pero los oprimidos acaban siempre por expresar su descontento y liberarse del yugo de sus opresores de manera pacífica o violenta. Al final encuentran la manera

de procurarse armas y utilizarlas.

J. F.— No solamente los oprimidos, por desgracia.

M.— Por supuesto, los hombres no son perfectos, e incluso en un país budista no aplican siempre los principios del budismo. No obstante, el Tíbet era una civilización esencialmente pacífica. Numerosos viajeros han subrayado la «dulzura budista» que, según André Migot, «no es una palabra vana, esa dulzura que uno respira alrededor y que ha llamado la atención de todos aquellos que han vivido en un país budista. Es una actitud benevolente hacia todas las criaturas».[24]

J. F.— ¿Hay alguna esperanza de que

el conjunto de la humanidad llegue a adoptar esta actitud?

M.— Voy a darte un ejemplo. El 17 de marzo de 1989, unos meses después de que el Dalai Lama recibiera el premio Nobel, el pueblo de Lhasa decidió manifestarse en favor de la independencia del Tíbet sabiendo perfectamente lo que le esperaba, pues Lhasa está rodeada de cuarteles chinos. Fue poco antes de Tian An Men. La manifestación se saldó con unos doscientos muertos. La policía disparó contra la multitud. Por supuesto que los chinos dijeron: «Unos cuantos provocadores atacaron a la policía. Hubo sobre todo heridos entre las

fuerzas del orden, y un total de once muertos». Todo el mundo les creyó. Yo organicé un encuentro aquí, en Nepal, entre unos testigos que acababan de evadirse de Lhasa y varios periodistas de grandes periódicos franceses que estaban de paso en Katmandú. Pero no se atrevieron a hablar temiendo haber obtenido informaciones demasiado parciales. Dos meses después se produjo lo de Tian An Men, donde varios miles de manifestantes fueron asesinados, y ocho días más tarde los chinos declaraban que no había pasado nada, que el ejército no había disparado, etc. En fecha reciente el Gobierno chino ha vuelto a afirmar que no hubo

víctimas. Retrospectivamente, la sangre de Tian An Men habló por la sangre de Lhasa, donde había habido doscientos muertos.

Pero lo más extraordinario en aquel momento fue que, durante el enfrentamiento, cuando los tibetanos se apoderaban de los fusiles de los chinos, en lugar de utilizarlos para responder al fuego del ejército chino, los rompían. De suerte que incluso en medio de la acción se acordaron de lo que les había dicho el Dalai Lama: «Sobre todo nada de acciones violentas, que sólo pueden provocar una escalada de la represión». La no violencia estaba integrada en su ser. Este ejemplo reconfortó al Dalai

Lama. Su mensaje había sido escuchado. En otra ocasión, un monje anciano que había pasado veinte años en cárceles chinas fue a ver al Dalai Lama en la India. En el curso de la conversación, éste le preguntó si había tenido miedo durante su prolongado encarcelamiento, interrumpido por torturas y lavados de cerebro. El monje respondió: «Mi temor más grande era perder mi amor y mi compasión por quienes me torturaban».

J. F.— Estos ejemplos demuestran, en efecto, que el budismo es reacio a recurrir a la violencia para imponer su punto de vista, e incluso para defenderse eficazmente. En cambio, las grandes religiones que conocemos le han vuelto

a menudo la espalda a su propio ideal. El cristianismo, por ejemplo, se funda también en la no violencia. ¿Acaso no dijo Cristo: «Si te pegaran en una mejilla, pon la otra» y «Amaos los unos a los otros»? A pesar de lo cual, la Iglesia pasó mucho tiempo exterminando a quienes se negaban a convertirse al cristianismo o a los herejes que se permitían profesar teorías diferentes de las del papa, hasta el punto de inmiscuirse en cuestiones científicas en las que no entendía nada, como por ejemplo, en tiempos de Galileo, la cuestión de saber si la Tierra giraba sobre sí misma o no. Así pues, la capacidad del hombre para actuar en

flagrante contradicción con el ideal que pretende profesar es constante a través de la historia, y me pregunto si eso no impone ciertos límites a la influencia que el budismo pueda tener en Occidente.

M.— O todo lo contrario; quizá sea el hecho de que quienes se inspiran en el budismo intentan poner en práctica estos principios de tolerancia lo que haga que estos practicantes despierten simpatía en Occidente. Sea como fuere, primero hay que hacer las paces con uno mismo —el desarme interior—, luego con la familia, luego en la ciudad, y por último en la nación y fuera de ella... Al expresar estas ideas, el Dalai Lama espera ayudar

a la gente a redescubrir sus propias tradiciones espirituales. Estamos, pues, lejos de una actitud misionera. El resurgimiento del extremismo religioso, del integrismo, nace sin duda del sentimiento de que los valores tradicionales brillan cruelmente por su ausencia en nuestra época. Pero este sentimiento no debe llevar a los integristas a un rechazo brutal de los descarriados, debido precisamente a que éstos carecen de referentes espirituales. Una reacción semejante por su parte estaría desprovista de sabiduría, e incluso de sentido común, pues hay que tomar a las personas como son, allí donde estén, y ayudarlas con amor a

apreciar los valores esenciales de la existencia, mas no exterminarlas.

Espiritualidad religiosa y espiritualidad laica

JEAN-FRANÇOIS — Dada la difusión actual del budismo en Occidente, hay un aspecto interesante de la realidad contemporánea que emerge a la superficie de manera particularmente

concreta. Son las relaciones entre el budismo y algunos textos filosóficos de la nueva generación. Ya he citado a Luc Ferry. También me gustaría citar a André Comte-Sponville, que publicó hace dos años un libro titulado *Pequeño tratado de las grandes virtudes*. Es una sucesión de consejos de sabiduría práctica emparentada con lo que en Francia llamamos la tradición de los moralistas. El autor formula observaciones sobre los comportamientos humanos, la psicología del hombre y, sin temer a veces la trivialidad, da consejos prácticos relacionados con el comportamiento cotidiano de la vida humana. Es una

especie de revolución en el pensamiento de este final del siglo xx, ya que los moralistas siempre habían sido profundamente despreciados por los filósofos profesionales, que sólo veían en ellos una serie de pequeñas anotaciones anecdóticas y puramente psicológicas. Los grandes sistematizadores, que llegaron a dominar la filosofía durante mi juventud, relegaban a los grandes moralistas al plano de la literatura mundana; se trataba, decían, de anotaciones discontinuas, de observaciones empíricas y arbitrarias que no permitían ninguna sistematización. Ahora vemos, sin embargo, que en la medida en que el

público se sigue interesando por los libros de «filosofía», se vuelve hacia obras que retoman las antiguas recetas de los moralistas y, con mucha humildad y sentido práctico, dan consejos sobre el funcionamiento cotidiano del animal humano.

El más original de los moralistas modernos, E. M. Cioran, un artista y estilista igualmente prodigioso, fue un autor marginal durante cuarenta años, con dos o tres mil lectores. Y luego, bruscamente, hacia 1985, todo el mundo empezó a citarlo. Añadiré que es sintomático que el libro de Comte-Sponville haya tenido un éxito enorme en Francia. Ello es un indicio de la

necesidad que tiene el público de principios normativos, de que le digan cómo vivir, cómo acceder de nuevo al arte de vivir, cómo llevar su existencia. Se trata de preguntas a las que nuestra filosofía había dejado de responder hace ya mucho tiempo. Ahora bien, Comte-Sponville también se refiere muy a menudo al budismo, en particular en la frase siguiente, interesante porque en ella establece un paralelismo, un contraste entre el budismo y el cristianismo a propósito de la compasión y de la caridad. Lo cito: «La compasión es la gran virtud del Oriente budista. Sabemos que la caridad es la gran virtud —al menos verbalmente—

del Occidente cristiano. ¿Hace falta elegir? Para qué, si las dos no se excluyen. Si hubiera que hacerlo, no obstante, me parece que podríamos decir lo siguiente: más valdría la caridad, sin duda, si fuéramos capaces de practicarla. Pero la compasión es más accesible, se le parece por la dulzura y puede llevarnos a ella. Dicho en otras palabras, el mensaje de Cristo, que es de amor, es más exaltante, pero la lección de Buda, que es de compasión, es más realista». Dos comentarios sobre este tema. Comte-Sponville hace bien en decir que la caridad es la gran virtud del Occidente cristiano «al menos verbalmente», ya que esta caridad

cristiana se ha traducido muchas veces en el exterminio de los indios de América o en la hoguera para los herejes bajo la Inquisición, o incluso en las persecuciones de judíos y protestantes. Y, segunda observación: a la vez que rinde homenaje al concepto budista de compasión, Comte-Sponville parece indicar, al concluir su reflexión, que es un poco inferior a la caridad cristiana, pese a todo. ¿Qué piensas tú de todo esto y cómo definirías la compasión budista?

MATTHIEU — Antes que nada, me gustaría decir unas cuantas palabras sobre el primer aspecto de tu pregunta. ¿Por qué hay un interés creciente por las

obras que ofrecen consejos de sabiduría práctica? Quizá para poner remedio al hecho de que llegar a ser una persona mejor es, en nuestros días, una preocupación casi ajena a nuestro sistema educativo. Pues en efecto, la educación moderna, laica por excelencia, está destinada ante todo a desarrollar el intelecto y acumular conocimientos.

J. F.— Y ni siquiera en este campo alcanza un logro perfecto, por lo demás.

M.— La inteligencia es un arma de doble filo. Puede hacer tanto el bien como el mal, ser utilizada tanto para construir como para destruir. En el pasado, las religiones enseñaban a la

gente —cuando no veían sus ideales traicionados— a convertirse en seres humanos mejores, a practicar el amor al prójimo, la bondad, la justicia, la generosidad, la magnanimidad... Si hoy en día pidiéramos que estas virtudes se enseñaran en los colegios, levantaríamos una ola de protestas generalizada. Nos responderían que esas preocupaciones son el resultado de una investigación personal, que es tarea de los padres inculcar valores humanos a sus hijos. Ahora bien, entre las nuevas generaciones, la de los padres actuales ha pasado a su vez por esos colegios en los que ya no se inculca nada parecido, de suerte que son pocos los que han

recibido una educación religiosa o se han entregado a una indagación espiritual. ¡Se ha llegado incluso a decir que el amor y la compasión dependen de la religión! El Dalai Lama ha dicho a menudo que podemos prescindir de la religión, pero que nadie puede prescindir del amor y de la compasión. Le gusta distinguir entre la espiritualidad religiosa y la espiritualidad laica, que intenta simplemente convertirnos en mejores seres humanos y desarrollar cualidades que todos somos capaces de desarrollar, seamos o no creyentes. En ausencia de cualquier forma de espiritualidad, nada ni nadie, excepto el azar de las lecturas,

indica a los adolescentes cuáles son esos valores humanos y cómo hay que desarrollarlos. Resulta, pues, reconfortante observar ese incremento del interés.

J. F.— Me alegra que menciones esta fórmula del Dalai Lama sobre la «espiritualidad laica», pues iba a contestarte que, en mi opinión, el laicismo no se opone a la educación moral. Laicismo quiere decir neutralidad de una enseñanza que no se subordina a ningún dogma, sea religioso o político. Lo cual no excluye, sino que más bien exige, una formación moral centrada en el respeto a las leyes y al prójimo, el contrato social y el buen uso

de las libertades, en pocas palabras, lo que Montesquieu llamaba la virtud republicana. La noción de laicismo ha sido tergiversada últimamente.

M.— El verdadero laicismo no consiste en suprimir los cursos de educación religiosa como se ha venido haciendo; consistiría más bien en enseñar en la escuela todas las religiones y tendencias filosóficas, incluido, cómo no, el materialismo, y ofrecer a los alumnos la oportunidad de asistir o no a dichos cursos. De este modo se permitiría a los niños y adolescentes hacerse una idea de lo que se les ofrece. ¿Hace falta que cumplan dieciséis años y reciban clases de

filosofía para que se les enseñen los fundamentos de los valores humanos?

J. F.— Es éste un tema que promete discusiones animadas a nuestras eminencias grises de la educación nacional. Pero ¿qué hay de la compasión budista comparada con la caridad cristiana?

M.— El concepto de compasión es un ejemplo típico de la dificultad de traducir las ideas orientales en términos occidentales, La palabra «compasión» evoca a veces en Occidente una noción de piedad condescendiente, de conmiseración, que supone una distancia con relación al que sufre. Ahora bien, en tibetano, *nyingje*, que se traduce por

«compasión», significa «el señor del corazón», es decir, aquel que debe reinar sobre nuestros pensamientos. La compasión es, según el budismo, el deseo de poner remedio a cualquier forma de sufrimiento y, sobre todo, a sus causas: la ignorancia, el odio, la codicia, etc. Esta compasión se refiere, pues, por un lado a los seres que sufren y, por el otro, al conocimiento.

J. F.— ¿Asimilarías la compasión a la caridad?

M.— La caridad es una manifestación de la compasión. La práctica de la donación es, por supuesto, una virtud cardinal del budismo. Se distinguen varias clases de donaciones:

la donación material —alimentos, dinero, ropa—; la donación de la «protección contra el miedo», que consiste en proteger a quienes están en peligro, en salvar la vida de otros seres, y, por último, la donación de la enseñanza, que ofrece a los seres humanos el medio para liberarse del yugo de la ignorancia. Estas distintas formas de donación se practican constantemente en las sociedades budistas, y a veces ocurre que los benefactores distribuyen todas sus posesiones entre los necesitados. En la historia del Tíbet existen numerosos casos de personas que, inspiradas por este ideal de caridad, hacen donación de

su vida para salvar la de otros. Es lo que corresponde a la caridad cristiana. Luego, para eliminar el sufrimiento a largo plazo, conviene reflexionar asimismo sobre el origen del sufrimiento, y entonces nos damos cuenta de que la ignorancia alimenta las guerras, la sed de venganza, la obsesión y todo cuanto hace sufrir a los seres.

J. F.— ¿Qué diferencia hay entre compasión y amor?

M.— El amor es el complemento necesario de la compasión. Ésta no puede vivir, y menos aún desarrollarse, sin aquél, definido como el deseo de que todos los seres encuentren la felicidad y las causas de la felicidad. Por amor

entendemos en este caso un amor sin condiciones, total, hacia todos los seres sin distinción alguna. El amor entre hombre y mujer, el amor hacia nuestros familiares y amigos, es a menudo posesivo, exclusivo, limitado, y contiene sentimientos egoístas. Se espera recibir al menos tanto como se da. Un amor semejante puede parecer profundo, pero se desvanece fácilmente si deja de responder a nuestras expectativas. Además, el amor que sentimos por nuestros familiares va acompañado muchas veces de un sentimiento de distancia, e incluso de animosidad, contra los «extraños», contra quienes pueden constituir una amenaza para

nosotros y aquellos a quienes amamos. El verdadero amor y la verdadera compasión pueden hacerse extensivos a nuestros enemigos, mientras que el amor y la compasión que van unidos al apego no pueden incluir a nadie a quien consideremos enemigo.

J. F.— ¿O sea, pues, que la noción de amor es importante también en el budismo, y no sólo en el cristianismo?

M.— Es la raíz misma de la vía. Pero el verdadero amor no puede ser polarizado ni restringido a uno o unos cuantos seres concretos, ni tampoco parcializado. Además, ha de ser totalmente desinteresado y no debe esperar nada a cambio. Así, uno de los

principales temas de meditación consiste en pensar en alguien a quien se quiere profundamente y dejar que ese sentimiento de amor generoso colme nuestro espíritu; luego hay que romper la jaula de las restricciones y hacer extensivo ese amor a los seres que nos inspiran sentimientos neutros; por último debemos englobar en nuestro amor a todos aquellos a quienes consideramos nuestros enemigos. Este es el amor verdadero. Saber que alguien nos quiere hacer daño no puede afectar la verdadera compasión, pues ésta reposa en la comprensión profunda de que ese «enemigo», al igual que nosotros, aspira a la felicidad y teme el sufrimiento.

J. F.— ¿Qué diferencia hay, entonces, entre la compasión budista y la caridad cristiana?

M.— El amor al prójimo, tal como lo describen las Escrituras, se corresponde enteramente con el amor y la compasión del budismo. En teoría es, además, común a todas las grandes religiones. En el budismo se asocian al amor y a la compasión dos virtudes más. Una consiste en alegrarse de las cualidades y de la felicidad del prójimo y en desear que esa felicidad persista y aumente; esta alegría del bien ajeno es el antídoto de los celos. La otra es la imparcialidad, la ecuanimidad: aplicar el amor, la compasión y la benevolencia

tanto a quienes queremos como a los extraños y a nuestros enemigos. Si ponemos en la balanza nuestro propio bien y el de una infinidad de seres, es evidente que el primero sólo tiene una importancia insignificante en comparación con el segundo. Además, hay que tener en cuenta que nuestras alegrías y nuestros sufrimientos están íntimamente vinculados a los del prójimo. Podemos comprobar en la vida cotidiana la diferencia que existe entre quienes se preocupan por entero de sí mismos y aquellos cuyo espíritu está continuamente volcado a los demás. Los primeros se sienten siempre incómodos e insatisfechos. Su estrechez de espíritu

perjudica sus relaciones con los demás y les impide, además, conseguir de ellos lo que desean. No paran de llamar a puertas cerradas. En cambio, la persona que tiene un espíritu abierto y se preocupa poco de su propia persona está siempre atenta al bien del prójimo. Disfruta de una fuerza anímica tal que sus propios problemas no la afectan en absoluto y, sin ella quererlo, los demás le prestan atención.

En fin, como ya he dicho, el amor y la compasión budistas son inseparables de la sabiduría, es decir, del conocimiento de la naturaleza de las cosas, y procuran liberar a los demás de la ignorancia, que es la causa principal

de su infelicidad. Y esta sabiduría, esta inteligencia, es la que da toda su fuerza a la compasión.

J. F.— ¿No podría objetarse que todo esto no es muy concreto que digamos? En nuestros días existe una preocupación por aquello que se suele denominar problemas sociales: las desigualdades, la delincuencia, la droga, el aborto, la pena de muerte. E incluso más acá de la pena de muerte, que es, por definición, el castigo irreparable, ¿habría que encarcelar a los delincuentes o bien reeducarlos? Y los problemas que planteabas hace un momento a propósito de la educación, ¿debe ésta ser coercitiva o debe basarse

exclusivamente en las aspiraciones del alumno?

M.— El problema de la educación es: ¿debe enseñarse lo que los estudiantes desean escuchar o lo que realmente necesitan escuchar? El primer caso es una solución fácil; el segundo, una actitud responsable.

J. F.— Y ahí están, por último, todos los problemas de protección social, desempleo, violencia, integración de los emigrados, conflictos interraciales en las grandes sociedades modernas. ¿Se ha interrogado el budismo acerca de estos problemas y tiene respuestas a ellos?

M.— La sociedad occidental posee

más medios para paliar los sufrimientos surgidos de las condiciones exteriores, pero carece de medios serios para construir la felicidad interior. Carece asimismo de referentes relacionados con los problemas concretos de la existencia y de la sociedad, pues los principios espirituales iluminan cada vez menos nuestra linterna. En 1993, cuando acompañé como intérprete al Dalai Lama en una visita de tres semanas a Francia, quedé muy impresionado por la acogida que le brindaron los estudiantes. Fue, por cierto, en las universidades donde recibió la acogida más entusiasta. En Grenoble, por ejemplo, en pleno mes de diciembre, a las diez de la noche.

Hacía frío. El gran anfiteatro estaba repleto, y fuera esperaban unas tres o cuatro mil personas, de pie en medio del frío, mirando al Dalai Lama en una pantalla gigantesca y escuchando sus enseñanzas. En Burdeos el mismo fenómeno: un anfiteatro lleno y miles de jóvenes fuera. Lo asombroso era ese sentimiento de ebullición, el entusiasmo que animaba el juego de preguntas y respuestas al que se prestaba el Dalai Lama. Éste habló unos veinte minutos; luego surgieron todo tipo de preguntas: la pena de muerte, el aborto, el control de natalidad, la violencia, el amor, etc. ¡Uno tenía la impresión de que por fin habían encontrado un interlocutor!

J. F.— ¿Y qué respuestas se daban?

M.— A propósito del control de natalidad, el Dalai Lama decía que la vida es el bien más preciado que poseemos. Cada vida humana es eminentemente preciosa, porque es como el barco que nos permite navegar hacia el conocimiento. Pero cuando el número de esas vidas preciosas aumenta en exceso, se plantea un problema para la humanidad en general, pues los recursos de la Tierra no permiten llevar una existencia decente a tantos miles de millones de seres humanos. La única solución es frenar la explosión demográfica mediante el control de la natalidad. Lo que el Dalai preconiza es

un control de natalidad que él denomina «no violento», es decir, la utilización de todos los medios anticonceptivos disponibles.

J. F.— ¿Una prevención de la natalidad?

M.— Hacer todo lo posible para evitar, de manera no violenta, una natalidad excesiva.

J. F.— Pero se mostraría más bien desfavorable al aborto.

M.— El budismo define el acto de matar como el hecho de «quitar la vida a un ser vivo o a un ser vivo en formación». Esto es una consecuencia lógica de la idea de renacimiento, ya que la conciencia, al provenir de la vida

precedente, está presente ya desde la concepción, aunque bajo una forma muy primitiva y casi imperceptible. En algunos casos, cuando la vida de la madre está en peligro y se sabe que el niño va a nacer con malformaciones terribles, el aborto puede justificarse, pero no podemos admitirlo por simples razones de comodidad personal que son producto del egoísmo: los padres no tomaron precauciones y resulta que luego les fastidia tener un hijo. Lo que hay que desarrollar son medios anticonceptivos eficaces para no tener que recurrir al aborto. Esta respuesta pareció satisfacer al público asistente. Y el Dalai Lama añadió luego una

boutade: «La mejor manera de controlar la explosión demográfica es que haya cada vez más monjes y monjas». Lo que, por supuesto, provocó numerosas carcajadas.

J. F.— Yo añadiría que el argumento de la superpoblación ya no vale en los países desarrollados, donde la natalidad ha caído por debajo del umbral de renovación. El único argumento por discutir es el de la libertad personal, la libertad de elección. Para evocar otro problema social, la pena de muerte, se trata de un problema solucionado en la mayoría de las sociedades modernas occidentales. Ya no queda casi ninguna que haya conservado la pena de muerte.

E incluso en Estados Unidos sólo hay unos cuantos estados que la han mantenido, aunque otros acaban de reimplantarla. Queda, en general, la represión de la delincuencia y del crimen organizado. No se puede considerar sólo la no violencia frente al crimen organizado. ¿Cómo defenderse contra la mafia si no se utiliza la violencia, si no se encarcela a los criminales, si no se les impide hacer daño?

M.— ¡La no violencia no tiene nada que ver con la debilidad! El objetivo es reducir a cualquier precio el sufrimiento ajeno. Neutralizar a los criminales con los medios apropiados es, pues, algo

necesario. Pero eso no justifica ni la venganza ni los castigos inspirados por el odio y la crueldad. Hace poco escuché en la radio la declaración emocionante, de los padres de un niño muerto en un atentado, que, la víspera de la condena del terrorista asesino, decían: «No tenemos necesidad de una muerte más». En comparación con la cadena perpetua, que permite impedir que un criminal vuelva a delinquir, la pena de muerte parece un acto de venganza. En *Tierra de los dioses e infelicidad de los hombres*[25] el Dalai Lama dice lo siguiente: «Condenar a una persona a muerte es un acto grave. Se trata simplemente de eliminar a un ser

humano. Ahora bien, es importante que el individuo en cuestión pueda seguir viviendo para tener la posibilidad de cambiar, de modificar su comportamiento. Estoy convencido de que incluso entre los criminales más peligrosos existe una posibilidad de transformación y enmienda. Al permitir que esa persona viva, se le deja la posibilidad de realizar ese cambio del que todos somos, potencialmente, capaces».

Recientemente, en 1996, un detenido fue ejecutado doce años después de su condena en Estados Unidos, en el estado de Arkansas. En el ínterin había podido darse cuenta del horror de su crimen y

deseaba consagrar el resto de su vida al servicio de los demás, reparando del mejor modo posible el mal cometido. También había hecho votos monásticos durante su detención. Logró comunicarse por teléfono con una emisora de radio local y declaró: «Me he convertido en otra persona. Aceptad mi redención. No me matéis. Queremos creer que vivimos en una sociedad humana. Y no es el caso. Sería mejor que el Gobierno considerase oficialmente la pena de muerte como una venganza. Es evidente que la pena capital no cumple la función de castigo ejemplar destinado a disminuir eficazmente el índice de criminalidad». Y preguntaba: «¿Por qué

ejecutáis siempre a los condenados sin que nadie se entere, en plena noche? Si el acto que cometéis así no fuera inhumano, si no os sintierais culpables, ¿por qué no ejecutamos en pleno día, ante las cámaras de televisión?». El gobernador de Arkansas, un ex pastor, rechazó su apelación y adelantó un mes la fecha de la ejecución para evitar que el condenado tuviera otras ocasiones de hacerse escuchar.

J. F.— Hay, creo yo, un acuerdo bastante general sobre este tema. La única gran sociedad democrática que conserva la pena de muerte es Estados Unidos, y eso se presta a numerosas protestas en nuestros días. En Europa

prácticamente ha desaparecido. Hoy en día la pena de muerte sólo existe en estados totalitarios como la China, en cierto número de estados africanos, Malasia, Singapur, Irak, por supuesto, Irán...

M.— En China: cien ejecuciones diarias... Y, además, las cárceles suelen vender los órganos de los ejecutados en el mercado negro de los hospitales de Hong Kong y hacen pagar a la familia el precio de la bala utilizada para ejecutar la pena.

J. F.— ¡China, un centenar de ejecuciones diarias! Sin embargo, en la práctica totalidad de los Estados de Derecho se ha resuelto el problema de

la pena de muerte.. Aún se sigue discutiendo, en cambio, sobre la prevención y la sanción del crimen. No podemos situarnos siempre en el punto de vista del que comete el delito o el crimen. También hay que situarse en el punto de vista de la víctima, es decir, proteger a la población de la acción de los reincidentes hasta donde sea posible. Esto se plantea, sobre todo, cuando se defiende a la sociedad contra los grupos terroristas y contra el crimen organizado. En este caso es bastante difícil plantearse soluciones que descarten estrictamente la violencia.

M.— No se trata de apiadarse más del criminal que de la víctima de manera

malsana y poco realista. El objetivo es más bien impedir que un ser nocivo siga causando daños.

J. F.— ¡Y más aún cuando se trata de una *organización* nociva!

M.— El objetivo de la no violencia es precisamente disminuir la violencia. No es una actitud pasiva. Es, pues, fundamental evaluar el sufrimiento que está en juego. La mejor solución consistiría en neutralizar, de una manera u otra, a quienes causan grandes perjuicios a los demás, sin añadir nuevas formas de violencia. Durante una reunión de los laureados con el Prix de la Mémoire, en la Sorbona, uno de los asistentes preguntó al Dalai Lama:

«¿Veremos algún día en el Tíbet un proceso de Nuremberg, si el país logra recuperar su libertad?». El Dalai Lama respondió que probablemente no, y que si llegaba a haber alguno, su objetivo sería poner en evidencia los horrores perpetrados en el Tíbet, donde más de un millón de personas han muerto a raíz de la ocupación china. Pero no habría acciones de venganza contra los tibetanos que hubieran colaborado con los chinos. El Dalai Lama dio el siguiente ejemplo: un perro que muerde a todo el mundo debe ser neutralizado urgentemente; se le pone un bozal y se le aísla hasta su muerte si sigue siendo peligroso. Pero cuando sea viejo, haya

perdido los dientes y viva adormilado en su rincón, no se le va a descerrajar una bala en la cabeza con el pretexto de que diez años antes mordió a quince personas.

J. F.— Lo que se plantea no es el problema del tribunal de Nuremberg, que tiene, de hecho, un inmenso valor pedagógico; se trata de la ejecución de los culpables de Nuremberg. La mayoría de ellos fueron ejecutados en aquel momento. Actualmente tiene lugar en La Haya otro proceso para juzgar a los criminales de guerra en el conflicto de Bosnia. Creo que ninguno de esos criminales será condenado a muerte ni ejecutado, lo que además no es posible

según la legislación de los países concernidos. Es ésta una posición totalmente conforme a la expresada por el Dalai Lama.

M.— El Dalai Lama utiliza una fórmula que es muy impactante en inglés: *We must forgive, but not forget*; «debemos perdonar, pero no olvidar».

J. F.— Sí..., no olvidar. Me parece muy justo. Pero este razonamiento se aplica a individuos. Y hoy en día la criminalidad es, esencialmente, organizada. Es una criminalidad política, son terroristas como los de ETA o del IRA, o como los separatistas *sijs* hace unos años en la India. Es también la criminalidad organizada de la

mafia, italiana, rusa, china o colombiana. Es decir, se trata de bandas que, sea por interés, sea por fanatismo ideológico, creen tener derecho a cometer acciones criminales. No bastaría, pues, con enmendar a tal o cual persona concreta. Cuando se detuvo en Palermo a Toto Riina, el capo de la mafia siciliana, aquello fue un gran éxito para la policía italiana, pero treinta segundos después Toto Riina fue sustituido por otro al frente de la mafia. El verdadero adversario es, pues, la organización, y no tal o cual individuo. Ahora bien, resulta que la sociedad tiene una tendencia a generar continuamente asociaciones de delincuentes cuyo

objetivo es el señuelo del dinero o la influencia política, o ambas cosas. Y para defenderse de ellas la sociedad no tiene más medios que la utilización de la violencia. Es una contraviolentia.

M.— El crimen organizado no es, en última instancia, sino una asamblea de criminales. Al impedir que los criminales sigan delinquiendo sólo se palia el mal, suprimiendo los síntomas. Pero si se quiere poner remedio a las causas, lo que hay que reformar son los individuos, ayudándolos a transformarse.

¿De dónde nace la violencia?

JEAN-FRANÇOIS — Todo lo que acabamos de discutir nos conduce a un problema metafísico —si es que la mafia puede llevar a un problema metafísico—: el problema del mal. Me gustaría conocer la opinión del budismo sobre este tema, pues lo que caracteriza a las grandes religiones y filosofías occidentales es aceptar plantearse el

problema del mal. Es decir, aceptar la idea de que existe un mal en sí. Es uno de los grandes problemas de la metafísica y de la moral, tanto en las grandes religiones como en los grandes sistemas filosóficos, en el cristianismo en particular, donde la noción de mal está ligada a la de un pecado original. Y en las grandes filosofías —tomemos las filosofías clásicas, el cartesianismo, Leibniz—, la eventualidad del mal plantea un problema angustioso para estos filósofos, que eran al mismo tiempo cristianos y cuyo sistema filosófico reposa en la idea de una divinidad, de un Dios todopoderoso identificado con la inteligencia suprema

y, a la vez, con la bondad suprema. ¿Cómo es que este Dios permite el mal? Es un problema con el que la mayoría de los filósofos —y sobre todo los teólogos — se han topado y que jamás ha sido resuelto en los términos y el contexto metafísico en los que se ha planteado. Todas las soluciones que se han propuesto para superar esta contradicción son especiosas. ¿Admite el budismo la existencia del mal en sí?

MATTHIEU — No, fundamentalmente el mal no tiene más existencia que un error, y la naturaleza última de todos los seres es perfecta. Esta perfección permanece en el fondo de nosotros incluso cuando se halla

oscurecida por la ignorancia, el deseo y el odio. El problema del mal parece particularmente insoluble para quienes consideran la creación como la obra directa de Dios y se ven así obligados a hacerlo responsable tanto del bien como del mal. Según el budismo, la naturaleza de buda está presente en cada ser como el aceite en el grano de sésamo. Es la verdadera naturaleza de los seres. Esta perfección inherente a todo ser puede estar velada, pero sólo desea ser revelada y actualizada en la medida en que apartemos los velos de la ignorancia y de las emociones perturbadoras que se han ido formando bajo el influjo de esta ignorancia. Esos velos no pertenecen a

la naturaleza de buda, la cubren pero no la alteran. Sin embargo, es muy fácil que el hombre pierda de vista esta naturaleza y sucumba a modos de pensar dualistas, negativos, que se traducen en palabras y actos perjudiciales, es decir, en sufrimiento.

La aparente oposición entre el bien y el mal no existe en realidad, deriva simplemente de nuestra manera de considerar las cosas; existe para nosotros, pero sólo para nosotros. Es una especie de alucinación. Lo falso no tiene existencia real y no es un elemento constitutivo de lo verdadero. El mal no es, pues, sino una aberración, así como el error sólo es una percepción

incorrecta de la realidad. La confusión, la verdad relativa en la cual vivimos, se debe a una fragmentación de la verdad, a la creencia de que hay algo más que la pureza primordial del ser y de los fenómenos. El mal sólo existe, pues, bajo una forma ilusoria. Esta confusión es una posibilidad, pero cuando advertimos la naturaleza de buda, nos damos cuenta de que el error nunca ha existido realmente.

J. F.— ¿O sea, que no ha habido, como en el cristianismo, una caída original en el pecado?

M.— No ha habido caída ni pecado, simplemente un olvido de esta naturaleza originaria, un

adormecimiento, una amnesia. Y una vez olvidada esta naturaleza, la distinción entre uno mismo y los demás aparece acompañada de una serie de tendencias poderosas vinculadas a la atracción y a la repulsión, al egocentrismo, que a su vez originan un incremento de las emociones negativas e intensos sufrimientos.

J. F.— ¿De dónde vienen? Si el hombre es básicamente bueno, ¿cómo es que se forman estas tendencias negativas?

M.— En realidad, las emociones y el sufrimiento nunca se han «producido», pues no existe una realidad sólida, y cuando llegamos al

Despertar, nos despertamos en cierto modo de una pesadilla. La ignorancia nunca ha existido de verdad. Un ser despierto como Buda ve la ignorancia de los seres como alguien que leyera los pensamientos de un durmiente víctima de una pesadilla: él conoce la naturaleza de la pesadilla, pero no es víctima de ella.

J. F.— ¡Bellas imágenes! Pero aunque el mal sólo sea una apariencia, nos tortura. Tu respuesta no hace más que soslayar el problema. Si todo es fundamentalmente bueno en la realidad, ¿cómo es que aparece el mal?

M.— «Aparece», en efecto, mas no por ello tiene existencia propia. Cuando

tomamos una cuerda por una serpiente, la serpiente no ha existido en ningún momento ni de modo alguno, como no sea ilusorio. El error sólo tiene, pues, un modo de existencia puramente negativo, carece de existencia propia. Es debido a que la naturaleza última de la ignorancia es el conocimiento de que la ignorancia puede, ser disipada. Podemos lavar un trozo de oro, pero no podríamos blanquear un trozo de carbón.

J. F.— Aunque la formulación no sea la misma que en el cristianismo o en las metafísicas clásicas del siglo xvii y principios del xviii, el problema es un poco el mismo. Nuestros filósofos occidentales hacen lo imposible por

explicar cómo un Dios que sólo es bondad ha podido permitir la existencia del mal en la naturaleza. En vano se dice que el mal es una simple ilusión, que sólo es relativo a una situación, que no existe en sí mismo; esta respuesta no es satisfactoria.

M.— Cuando uno no es consciente de la verdadera naturaleza de las cosas, se aferra a su modalidad aparente. La dualidad entre el yo y el otro, lo bello y lo feo, lo agradable y lo desagradable, etc., se desarrolla y pone en marcha toda una cadena de factores mentales perturbadores. La ignorancia aparece así como un velo que hace olvidar al hombre su verdadera naturaleza y lo

lleva a actuar en contra de su naturaleza profunda. Es como una desviación, un espejismo que atrae la mente hacia lo que le hace daño y perjudica también al prójimo.

J. F.— Pero ¿por qué aparecen esos factores negativos, esos «agentes del mal»? Si existe en el hombre una bondad fundamental, no deberían poder manifestarse.

M.— La ignorancia es una «posibilidad» que, por eso mismo, se ve llamada a expresarse. La ignorancia aparece en el seno del conocimiento, pero no pertenece a la naturaleza última del conocimiento. Su naturaleza es ilusoria. Por eso, cuando se realiza el

conocimiento, en realidad no ha ocurrido nada. Si al mirar la Luna te aprietas los globos de los ojos, verás dos Lunas. Sería vano preguntarse quién o qué ha fabricado la segunda. Sin embargo, imagina que un individuo se apriete continuamente los ojos y acabe persuadiéndose de que existen dos Lunas. Esa será su verdad, y construirá una serie de teorías sobre el origen y la naturaleza de la segunda Luna. Pero para quien observa la Luna normalmente, el problema de la existencia de la segunda Luna ni siquiera se plantea... lo cual no le impedirá tener grandes problemas para hacerle comprender eso al obstinado, a menos que este último deje

de apretarse los ojos. La ignorancia, el origen del mal y del sufrimiento, es un error accidental, un olvido repentino que no altera para nada la naturaleza última de la mente, sino que crea un encadenamiento de dolores, tal y como la pesadilla no altera en absoluto el hecho de que estemos cómodamente estirados en la cama, pero sí puede provocar un gran sufrimiento mental. Esta explicación, aunque pueda parecer traída de los cabellos, remite a un hecho de la experiencia contemplativa. El que se despierta no tiene necesidad de explicaciones para comprender la naturaleza ilusoria de su sueño.

J. F.— Pero esos acontecimientos

inexistentes lo han hecho sufrir, pese a todo.

M.— En efecto, incluso en el sueño el sufrimiento sigue siendo sufrimiento para aquel que lo vive, y la naturaleza ilusoria del sufrimiento no disminuye en nada la necesidad de remediarlo. Es lo que justifica la acción altruista, la intervención para disipar los sufrimientos vividos por los seres y la vía espiritual que procura poner remedio al odio y a otras causas del sufrimiento. En cuanto a su aparición, está regida por las leyes de causa y efecto: los resultados de nuestros actos, palabras y pensamientos. Por muy trágico que pueda ser el sufrimiento, al

final queda una sola cosa: la perfección inherente. El oro no se altera nunca, aunque esté escondido en el lodo; el Sol brilla sin interrupción, aunque esté velado por las nubes.

J. F.— Bueno, dejémoslo así. La respuesta no me satisface. Es un poco la respuesta de Leibniz para resolver la antinomia entre un mundo en el que el mal existe y su creador, un Dios que es todo bondad. Nos enredamos a fuerza de explicar que la aparición del mal en el mundo no se debe al propio Dios, sino a una serie de factores adventicios. Pues bien, una de dos: o es omnipotente, y entonces es responsable del mal, o no es omnipotente, y entonces no es Dios.

M.— Es también uno de los razonamientos que utiliza el budismo para refutar la idea de un creador omnipotente.

J. F.— Leibniz, con su imaginación metafísica absolutamente inagotable, forjó la famosa teoría del mejor de los mundos posibles, de la que Voltaire se burló en *Cándido*. Voltaire pone en escena a Cándido y a Pangloss, un filósofo leibniziano. Entre las ruinas de Lisboa que acaba de ser destruida por un terremoto, y mientras las víctimas gimen bajo los escombros humeantes, el maestro explica a su discípulo que vivimos en el mejor de los mundos posibles. Es una ilustración irónica,

pero convincente, de que estamos de verdad ante un problema insoluble. En su célebre teoría, Manes afirmaba la existencia de dos potencias autónomas y distintas en el mundo, el principio del Bien y el principio del Mal, lo que dio origen a una doctrina que se llama maniqueísmo. Ha sido refutada y condenada como herejía por la Iglesia y, en general, recusada por los filósofos, en particular por Immanuel Kant. Se trata de un problema metafísico que, incluso en el plano verbal, es de los más difíciles de resolver. En cualquier caso, lo que distingue el budismo del cristianismo es su rechazo de la noción de pecado, del pecado original en

particular.

M.— La gran «virtud» de la falta, del «pecado», es precisamente que no tiene existencia real. Por eso no hay acto o pensamiento negativo que no pueda ser disuelto, purificado o reparado.

J. F.— Por otro lado, no puede acusarse a Dios de ser el autor del mal, ya que Dios no existe.

M.— Nosotros mismos somos responsables de nuestros males. Somos los herederos del pasado y los dueños del futuro. No hay «bien» ni «mal» en sí, hay unos actos y pensamientos que conducen al sufrimiento y otros que llevan a la felicidad. Lo esencial no es tanto el problema metafísico del

sufrimiento o del mal como el modo de ponerle remedio. Un día Buda cogió un puñado de hojas en sus manos y preguntó a sus discípulos: «¿Hay más hojas en mis manos o en el bosque?». Los discípulos le respondieron que, sin duda, había más hojas en el bosque. Buda continuó diciendo: «Así también, yo he comprendido más cosas de las que he mostrado, pues hay un sinnúmero de conocimientos que son inútiles para poner fin al sufrimiento y acceder al Despertar».

J. F.— Si el hombre es «bueno», ¿cómo explicar tanta violencia?

M.— Podemos comprender esta idea de «naturaleza verdadera» en el sentido

de un estado de equilibrio del ser humano, y la violencia como un desequilibrio. La prueba de que la violencia no se halla en la naturaleza profunda del hombre es que provoca sufrimiento tanto al que la padece como al que la inflige. La aspiración íntima del hombre es la felicidad. ¿No se dice de alguien dominado por el odio que está «fuera de sí» y que «no es el mismo»? Calmar el propio odio matando a alguien no ha aportado jamás la menor tranquilidad ni el menor sentimiento de plenitud al asesino, excepto a veces una alegría malsana de corta duración. Muy al contrario, el criminal se encuentra en un estado de

profunda confusión y angustia que lo lleva a veces a suicidarse.

También podemos volvernos insensibles al crimen, como esos niños africanos que son obligados por ciertos mercenarios a ejecutar a un miembro de su familia para destruir en ellos toda sensibilidad y convertirlos en asesinos implacables. Algunos de los francotiradores serbios de Sarajevo decían que matar se había convertido en algo tan natural que no podían plantearse otras actividades. Cuando les preguntaban: «Si uno de vuestros antiguos amigos musulmanes pasara por vuestro campo de mira, ¿le dispararíais?», ellos respondían: «Sí».

Es evidente que esos francotiradores habían perdido el contacto con su verdadera naturaleza. ¿No se dice que los criminales inveterados «no tienen ya nada humano»? Ocurre, en cambio, que cuando unos enemigos jurados que durante mucho tiempo han sentido un odio mutuo se reconcilian, sienten un enorme alivio y una gran alegría que provienen, sin duda, del reencuentro con su verdadera naturaleza.

J. F.— Soy menos optimista que tú con respecto a los remordimientos de los grandes criminales, que podrían llevarlos al suicidio. Compruebo que Stalin murió en la cama, que Mao murió en la cama, que Franco murió en la cama

y que Hitler se suicidó porque había perdido la guerra, en modo alguno porque sintiera el menor asomo de arrepentimiento por los crímenes que había cometido. Lamento comprobar que Sadam Hussein aún no se ha suicidado y sigue fusilando a gente cada día y cortándoles las orejas porque es la última moda. Ordena cortar las orejas a los desertores y manda ahorcar a los médicos y cirujanos que se nieguen a practicar esta operación. El arrepentimiento suicida de los criminales es marginal desde el punto de vista estadístico.

M.— No se trata de remordimientos, sino de sufrimiento, de ausencia total de

paz interior. Mao murió casi loco, su mujer se suicidó, Stalin pidió en el lecho de muerte que asesinaran a su amante porque no soportaba que pudiera irse con otros.

J. F.— Soy muy pesimista en lo que respecta a la erradicación del mal. A diferencia de lo que creía Rousseau, yo creo que el hombre es malo y que la sociedad lo vuelve bueno si se constituye según el Derecho. De cuando en cuando *algunos* tipos de sociedad pueden volver al hombre un poco menos malo. ¿Por qué? Porque el mal es irracional.

M.— Y contra natura.

J. F.— Si existiera un uso de la

violencia y una práctica del mal que yo pudiera definir como... realistas, sería, por supuesto, algo condenable en el plano moral, pero al menos se podría discutir. Por realista entiendo: si la gente sólo utilizara la violencia en su propio interés, según un cálculo para alcanzar un objetivo determinado. Sería un uso de la violencia cínico y egoísta, pero racional. Eso mismo ya limitaría su empleo. Sobre todo estaría basado en un razonamiento, sin duda amoral, pero al cual se le podría oponer otro más realista todavía.

Por desgracia, podemos comprobar que el uso de la violencia es, la mayoría de las veces, un uso absolutamente

demencial, que va mucho más allá de la búsqueda de objetivos realistas. El uso más temible de la violencia, para retomar los ejemplos más recientes de Argelia, la antigua Yugoslavia o Ruanda, es un uso psicopático. El verdadero interés de los distintos pueblos que integran Yugoslavia hubiera debido centrarse en llevar a cabo negociaciones realistas. Consideremos la mayoría de las guerras: quienes las provocan van mucho más allá de los objetivos políticos y estratégicos que hubieran podido asignarse al principio. Que Hitler quisiera reconquistar la orilla izquierda del Rin, que quisiera reconquistar ciertos territorios que

consideraba alemanes en Checoslovaquia, podría pasar por una especie de *Realpolitik* (política realista). Pero que se lanzara a una guerra total contra el mundo entero, que exterminara a todos los judíos de Europa e iniciara luego una expedición demencial contra la Unión Soviética, que era su aliada, todo eso no puede explicarse sino como un comportamiento suicida, que fue también el del pueblo alemán. Era evidente, a la luz de un análisis mínimamente racional, que esa operación no podía tener éxito.

La gente que utiliza la violencia suele ir mucho más allá de los objetivos concretos: cuando, en Francia, la

Convención aplastó la rebelión en Vendée, y pese a que ya no había ningún peligro militar en las fronteras, se produjeron precisamente las peores masacres entre la población civil. La historia china contiene innumerables relatos sobre emperadores o señores feudales que mandaban decapitar a diez, quince o treinta mil personas, aunque desde la perspectiva de objetivos realistas fuera algo perfectamente inútil. Un deseo puramente sádico de derramar sangre. Y otro ejemplo que Luc Ferry también aborda en su libro, y ante el cual, dice, el budismo sería totalmente impotente, es el genocidio de Ruanda.

M.— Es evidente que, en un futuro

inmediato, el budismo sera totalmente impotente ante el genocidio de Ruanda. Pero quiero que adviertas asimismo que nadie ha podido hacer nada contra este genocidio, y que las grandes políticas llamadas realistas, el gran Nuevo Orden internacional de las potencias occidentales, no han podido evitarlo ni detenerlo.

J. F.— Pero lo que llama aún más la atención es que no se ve por ningún lado la finalidad del genocidio de Ruanda. Cuando un asesino comete un crimen que le aporta algo, yo lo condeno, pero lo comprendo. En todo caso explico su acción como algo que responde a una avidez, a una voluntad de poder, a un

cálculo realista. Pero cuando aquello no tiene ningún sentido, cuando ese exterminio masivo de seres humanos carece por completo de interés y no le aporta nada a nadie, nos vemos obligados a considerar la existencia del mal en sí, o en el hombre.

M.— Se trata más bien de una pérdida de referentes que se produce cuando salimos fuera de nuestra verdadera naturaleza. Entonces todo es posible. Es una especie de equívoco profundo, de desviación aberrante. Lo que dices coincide con la idea de algunos antropólogos que, tras estudiar este tipo de acontecimientos a lo largo de la historia, han llegado a la

conclusión de que cuando se deja a los individuos de un grupo enteramente a merced de sí mismos, sin ningún elemento regulador —principios espirituales o convenciones humanas—, acaban matándose unos a otros.

J. F.— ¿Cómo lo han demostrado?

M.— Mediante ejemplos como los de Bosnia y Ruanda: en cuanto se admite que es lícito matar al vecino, la gente empieza a matar a todos sus vecinos, aunque hasta entonces haya vivido en buenos términos con ellos. Los supervivientes del motín del *Bounty*, aunque unidos al principio por una misma lucha, se mataron luego unos a otros en la isla donde se habían

instalado. Formar así grupos que se exterminen mutuamente quizá tenía una razón de ser biológica en tiempos de las tribus prehistóricas, pero es un comportamiento totalmente irracional en nuestra sociedad actual.

J. F.— Cada uno asegura actuar en legítima defensa para justificar sus crímenes. Lo cierto es que todos los razonamientos son inútiles frente a estas agrupaciones de individuos.

M.— Pero aunque exista esta tendencia a la violencia, lo propio de la inteligencia es intentar remediarla, no ceder a su influencia. Pues ¿de dónde proviene este odio? Si nos remontamos a los orígenes, todo empezó con un

simple pensamiento.

J. F.— Sí, en Ruanda es sólo el odio en estado puro. Para retomar el ejemplo de Bosnia, en un principio cada cual tiene reivindicaciones territoriales que considera justificadas por la historia, la geografía, la ocupación del terreno por sus propios miembros, etc. Se trata de la geopolítica clásica, sobre la cual podría discutirse. Pero nadie quiere negociar. Y entonces se pasa a la guerra. En ese momento aún es una guerra que se puede calificar de racional, la guerra según Clausewitz, la política realizada con otros medios. Y luego se llega al baño de sangre totalmente injustificado, que no sólo supera el objetivo político

fijado, sino que lo vuelve inaccesible. Como la matanza ha acabado por ser inaceptable, la comunidad internacional interviene finalmente, intenta controlar a todo el mundo, envía tropas a las zonas en conflicto, y pese a ello entramos en la anarquía sanguinaria más absoluta, donde los croatas matan a los musulmanes, los musulmanes a los croatas, los serbios matan a todo el mundo y, durante años, no se consigue hacer respetar ningún acuerdo de paz. En realidad se asiste, pues, a la autodestrucción de todas las comunidades implicadas.

M.— Me gustaría situar esto no en el plano del análisis de las causas políticas

o geográficas, sino de los procesos mentales que llevan al estallido del odio.

J. F.— Yo también pienso que las causas políticas y geográficas no explican nada, pues si sólo ellas hubieran entrado en consideración, se habría podido llegar a un arreglo racional.

M.— Ya se trate de reivindicaciones territoriales o del reparto de aguas de irrigación, etc., todas las causas que provocan conflictos en el mundo provienen de la idea de que «alguien nos está perjudicando», seguida de un sentimiento de animosidad. Este pensamiento negativo es una desviación

del pensamiento natural y, por ello mismo, una fuente de sufrimientos. Es, pues, evidente que hemos de dominar nuestros pensamientos antes de que nos invadan la mente, del mismo modo que hay que extinguir el fuego en cuanto aparezcan las primeras llamas, antes de que arda el bosque entero. Resulta muy fácil apartarse en proporciones considerables de la «bondad básica» que llevamos dentro.

J. F.— Pero ¿cómo explicar que el alejamiento sea mucho más frecuente que la fidelidad?

M.— Cuando seguimos un camino de montaña, no es difícil dar un paso en falso y rodar cuesta abajo. El objetivo

fundamental de una «disciplina» espiritual es que la vigilancia sea siempre perfecta. La atención y la presencia despierta son dos cualidades fundamentales que la vida espiritual nos ayuda a desarrollar.

J. F.— De acuerdo. Pero si para erradicar el mal del mundo hay que esperar a que seis mil millones de individuos accedan a esta vida espiritual, corremos el riesgo de esperar muchísimo tiempo.

M.— Como dice un proverbio oriental: «Con paciencia, el jardín se vuelve confitura». Que deba ser largo no quita nada al hecho de que no hay otra solución. Incluso si globalmente la

violencia no cesa de surgir, la única manera de ponerle remedio es la transformación de los individuos. Esta transformación puede hacerse extensiva del individuo a su familia, y luego a la ciudad y a la sociedad. Algunas sociedades han logrado crear microclimas de paz en determinados momentos de su historia. Es posible alcanzar este objetivo en la medida en que cada cual aporte su grano de arena, en que el sentido de la «responsabilidad universal» de los seres entre sí sea cada vez más amplio.

Sabiduría, ciencia y política

MATTHIEU — ¿Qué piensas de esta cita de Erwin Schrödinger, el gran científico que recibió el premio Nobel de Física en 1933?: «La imagen que de nuestro entorno ofrece la ciencia es muy deficiente. Nos da un sinnúmero de informaciones factuales, sitúa toda nuestra experiencia dentro de un orden coherente magnífico, pero atrozmente

silencioso ante todo lo que está realmente cerca de nuestro corazón, lo que de verdad cuenta para nosotros».

JEAN-FRANÇOIS — Diría que se trata de una trivialidad. La idea de que la ciencia no habla al corazón de cada uno de nosotros en la búsqueda individual de la felicidad no es muy original que digamos. Por lo demás, la ciencia nunca ha pretendido responder a esta pregunta, excepto quizá las ciencias humanas. El fracaso de Occidente no es la ciencia. Todo lo contrario, la ciencia es el éxito de Occidente. El problema que se plantea es el de saber si la ciencia es suficiente. Pues bien, hay todo un campo en el cual, a todas luces, no es

suficiente. Además, el fracaso de Occidente es en primer lugar el fracaso de la cultura occidental no científica, y muy en particular el fracaso de su filosofía. ¿En qué sentido ha fracasado su filosofía? Digamos que, en líneas generales, hasta el siglo xvii, hasta Descartes y Spinoza, se mantuvo la doble dimensión de la filosofía tal y como se venía practicando desde su nacimiento. Por un lado la dimensión científica o el objetivo científico. Y luego la otra dimensión, la conquista de la sabiduría, el descubrimiento de un sentido dado a la vida humana y, eventualmente, a una vida más allá de la vida humana. Esta doble dimensión de la

filosofía aún la encontramos en Descartes, aunque hable de una moral «provisional». En él, sin embargo, la filosofía es aún ciencia y sabiduría, Ahora bien, la última filosofía en la que los dos aspectos son tratados a la vez y acaban confluyendo es la de Spinoza. En ella se desarrolla por última vez la idea de que el conocimiento supremo se identifica con la alegría del sabio que, habiendo comprendido cómo funciona la realidad, conoce así la felicidad, el bien supremo.

M.— Pero ¿por qué entonces la filosofía no ofrece más modelos de vida?

J. F.— En el curso de los tres

últimos siglos, la filosofía ha abandonado su función de sabiduría. Se limita al conocimiento. Pero al mismo tiempo ha sido destronada de su función científica por la ciencia misma. A medida que van surgiendo la astronomía, la física, la química y la biología, a medida que estas ciencias se desarrollan, se vuelven autónomas y siguen criterios que ya no tienen nada que ver con los métodos de pensamiento de los filósofos; a partir de ese momento —como muy bien dice Kant en *La crítica de la razón pura*, aunque los filósofos no lo hayan tenido en cuenta más tarde— la función científica de la filosofía se vacía de su objeto, por así

decirlo. En el fondo es asesinada por su propio éxito, ya que su objetivo había sido dar origen a esas distintas ciencias. En cuanto al segundo tablero, el de la sabiduría, que incluye a la vez la búsqueda de la justicia y de la felicidad, deja de afirmarse en el plano personal, el de la conquista de una sabiduría individual, como aún ocurría en Montaigne o Spinoza.

M.— ¿No es éste el principal problema de Occidente?

J. F.— No necesariamente, pues en el siglo xviii este segundo tablero se desplaza hacia el terreno político. La conquista de la justicia y de la felicidad se convertirán en el arte de organizar

una sociedad justa, capaz de hacer felices a sus miembros a través de la justicia colectiva. Dicho de otro modo, la conquista simultánea del bien, de la justicia y de la felicidad será luego la revolución social, cultural y política. En aquel momento toda la rama moral de la filosofía se encarna en los sistemas políticos. En el siglo xix entramos en la era de las grandes utopías que pretenden reconstruir la sociedad de arriba abajo.

La principal de estas utopías es el socialismo, y más particularmente el marxismo, que dominará el pensamiento político casi hasta finales del siglo xix. Desde esta perspectiva, la función moral de la filosofía se plantea como objetivo

construir una sociedad íntegramente justa a partir de cero. La primera gran tentativa en este sentido es la Revolución francesa, donde surge el concepto moderno de revolución. A partir del momento en que los autores de una revolución tienen en mente un modelo de sociedad que consideran perfecto, se creen con derecho a imponer y, en caso de necesidad, a suprimir a quienes se opongan a esta tentativa. Esto será aún más evidente cuando el marxismo-leninismo consiga una realización concreta con la revolución bolchevique, y más tarde en China con Mao. Todos estos sistemas tienen en común una idea central: que la

búsqueda del bien, la construcción del «hombre nuevo», pasa por instalar la utopía en el poder, por la transformación revolucionaria de la sociedad.

M.— ¿En qué consiste la moral, si el sentido de la libertad y de la responsabilidad personal es anulado por el sistema político?

J. F.— Consiste en servir a este ideal, en contribuir a que pueda realizarse la revolución absoluta. Ya no hay, pues, moral individual ni búsqueda de la sabiduría personal. La moral individual es la participación en una moral colectiva. En el fascismo y en el nazismo también se ve esta idea de la regeneración del hombre. Tanto para

Mussolini como para Hitler, la sociedad burguesa, capitalista, con el sistema parlamentario sometido al dinero, a la plutocracia, a los judíos, es inmoral. Se trata de regenerar al hombre construyendo de pies a cabeza, del cero al infinito, una sociedad enteramente nueva y «liquidando» todo cuanto parezca oponérsele. La acción revolucionaria ha sustituido a la filosofía, e incluso a la religión.

M.— Con el «éxito» que ya conocemos en Rusia, y por desgracia aún hoy día en China. El problema de este tipo de utopías que no se basan en el desarrollo de las cualidades humanas es que, incluso cuando predican el

igualitarismo, el reparto de los bienes, por ejemplo, no tardan en ver sus ideales tergiversados, y quienes tienen las riendas del poder lo convierten en un instrumento de opresión y explotación de sus «camaradas».

J. F.— Todos estos grandes sistemas han fracasado. Se han estrellado contra el mal absoluto. E incluso las últimas manifestaciones de esta ambición han puesto al descubierto las personalidades más exaltadas, por ejemplo en Camboya, donde Pol Pot llevó la lógica del sistema a sus últimas consecuencias. Para crear un hombre nuevo, erradicar el pasado y construir una sociedad que sea por fin absolutamente justa, hay que

empezar por destruir a todos los hombres que existen actualmente y están más o menos corrompidos por las sociedades precedentes. Sin llegar todos hasta estos excesos caricaturescos y mortíferos, la mayoría de los intelectuales admiten, desde hace trescientos años, que la moralización del hombre y la realización de la justicia pasan por la creación de una sociedad nueva más justa, equilibrada e igualitaria.

El fracaso práctico y el descrédito moral de los sistemas políticos utópicos, que es el mayor acontecimiento de este final del siglo XX, es lo que yo llamo el fracaso de la civilización occidental en

su parte no científica. La reforma social debía sustituir a la reforma moral, y ha conducido al desastre, de suerte que ahora nos encontramos totalmente desamparados, frente a un vacío. De ahí el renovado interés por las filosofías más modestas, que aspiran a dar unos cuantos consejos prácticos, empíricos, espirituales, morales, sobre la manera de llevar nuestra existencia cotidiana; de ahí la renovada curiosidad por las doctrinas que, como el budismo, hablan del hombre y de la compasión y no pretenden rehacer el mundo destruyéndolo ni regenerar la humanidad asesinándola. Este rebrote se explica por la fantástica bancarrota de los

grandes sistemas políticos, de las grandes utopías que acabo de describir sumariamente. La ciencia no tiene ninguna responsabilidad en esta catástrofe, causada por un fanatismo que le era extraño.

M.— Pienso que ningún budista refutaría tu análisis. Y me permitiría añadir una o dos ideas, no para criticar a la ciencia en sí, sino para comprender las razones por las cuales la ciencia, considerada precipitadamente como una panacea, puede, a su vez, eclipsar esta búsqueda de la sabiduría. La ciencia es esencialmente analítica y tiende, por tanto, a perderse en la inagotable complejidad de los fenómenos. La

ciencia aborda un campo de descubrimientos tan amplio que ha absorbido el interés y la curiosidad de los cerebros más brillantes de nuestra época. Eso hace pensar en una interminable carrera en pos del oro. La espiritualidad, en cambio, tiene una forma de aproximarse muy diferente, se interesa por los principios que subyacen al conocimiento y la ignorancia, la felicidad y la infelicidad de los seres. La ciencia considera sólo las pruebas materiales o matemáticas, mientras que la espiritualidad reconoce la validez de la convicción íntima que nace de la vida contemplativa.

J. F.— ¡Cuidado! Hay que distinguir

entre la ciencia y el cientificismo. El ejemplo de los logros de la ciencia hizo creer que se podía abordar todo de manera científica. Quiero recordar aquí que el fenómeno de la utopía vinculante que acabo de resumir en pocas palabras se llamaba socialismo «científico». Y en verdad no tenía nada de científico. Era todo lo contrario. Pero lo más interesante es que se pretendía aplicar criterios científicos a la reforma de las sociedades humanas. Y eso es una tergiversación perversa de la noción de ciencia que ha producido muchos daños.

M.— El riesgo de la ciencia, la verdadera, es ir demasiado lejos en su impulso analítico y desembocar en una

dispersión horizontal de los conocimientos. Un proverbio árabe dice que cuando uno empieza a contar ya no se detiene. Cuando estudiaba geología en la Facultad de Ciencias hacíamos trabajos prácticos sobre la morfología de los granos de arena. Los había «redondos pulidos», «redondos brillantes», etc. De ello podía deducirse la edad de los ríos o el origen de los granos, si provenían de un río o del océano. Este estudio puede ser apasionante, pero ¿vale realmente la pena?

J. F.— Resulta que el estudio de los granos de arena es muy revelador para reconstituir la historia de la Tierra, del

clima, la alternancia de los periodos de recalentamiento y de glaciación. Además, conocer las leyes de la naturaleza es, incontestablemente, una aspiración del hombre. De ella nació la filosofía.

M.— No creo que estos estudios, por muy interesantes que sean, deban dominar la búsqueda de la sabiduría.

J. F.— La ciencia, la buena ciencia, es una forma de sabiduría cuando es totalmente desinteresada. Los grandes descubrimientos científicos han sido hechos muchas veces por investigadores a los cuales se les decía: el ámbito en el cual hacéis tantos esfuerzos no sirve para nada. Ahora bien, la investigación

obedece en primer lugar al deseo de conocer, y sólo después al de ser útil. Además, la historia de la ciencia demuestra que los investigadores han hecho los descubrimientos más útiles sólo en los momentos en que obedecían a la pura curiosidad intelectual, pero no buscaban la utilidad en el punto de partida. Existe, pues, una especie de desapego en la investigación científica, que es una forma de sabiduría.

M.— Pero ese deseo de conocer deberá aplicarse a algo que merezca que le consagremos nuestra existencia, y esta «sabiduría» ha de llevar a los investigadores a ser ellos mismos mejores seres humanos y hacer que los

demás también lo sean. Si no, ¿de qué sabiduría estamos hablando? ¿La curiosidad, aunque sea desinteresada, es acaso un fin en sí misma?

J. F.— Coincides con Pascal... En mi opinión, los límites de la cultura científica en nuestra sociedad occidental están marcados por el hecho de que todo el mundo tiene la posibilidad de beneficiarse de ella, pero muy pocos participan. Sólo una pequeña minoría sabe cómo funciona el universo, la materia, la vida. Sin embargo, millones de personas —entre las cuales me incluyo— toman cada día aspirinas sin saber por qué la aspirina actúa sobre sus malestares pasajeros. No es en absoluto

cierto que la humanidad viva en la era científica: vive *paralelamente* a la era científica. Un analfabeto total puede beneficiarse de todos los logros de la ciencia exactamente igual que un gran sabio. Pero como incluso la mayor parte de las poblaciones occidentales, cuna de la ciencia clásica y moderna, no participan desde dentro en el pensamiento científico, hay que ofrecerles otra cosa. Y esta otra cosa han sido las religiones hasta fecha muy reciente, y las utopías políticas. Las religiones ya no cumplen esta función, excepto el islam, y las utopías se han hundido en la sangre y el ridículo. Existe, pues, un vacío.

M.— Me gustaría mencionar la definición budista de la pereza, pues se halla estrechamente relacionada con nuestra discusión sobre la ciencia y la sabiduría. Se habla de tres formas de pereza. La primera consiste simplemente en pasar un tiempo comiendo y durmiendo. La segunda, en decirse: «Alguien como yo no llegará a perfeccionarse nunca». En el caso del budismo, esta pereza nos lleva a pensar: «Es inútil intentarlo, jamás conseguiré la realización espiritual». El desánimo nos hace preferir no empezar a hacer esfuerzos. Y la tercera, la más interesante en nuestro caso, consiste en agotar la propia vida en tareas de

importancia secundaria sin abordar nunca lo esencial. Pasamos nuestro tiempo intentando resolver problemas menores que se encadenan sin fin como las ondas en la superficie de un lago. Nos decimos: «Cuando haya terminado tal o cual proyecto, me dedicaré a darle un sentido a mi existencia». Creo que la dispersión horizontal de los conocimientos proviene de esta pereza, incluso si actuamos con diligencia durante toda nuestra vida.

J. F.— Has hablado de problemas «menores». No es, creo yo, una buena distinción. Sería mejor hablar de problemas relacionados con la realización espiritual y problemas no

relacionados con ella. Aunque un problema puede ser mayor y no estar relacionado con la realización espiritual.

M.— Todo depende de cómo lo consideremos. La ruina financiera es un problema mayor para un banquero ambicioso, y menor para quien esté cansado de los negocios mundanos. Pero volvamos a la pereza. El antídoto contra la primera forma de pereza —tener sólo ganas de comer y de dormir— es reflexionar sobre la muerte y la caducidad. No podemos prever ni el momento de la muerte ni las circunstancias que la producirán. No debemos perder, pues, un solo instante

para volcarnos hacia lo esencial. El antídoto contra la segunda pereza —la que nos desanima y nos impide así embarcarnos en una indagación espiritual— consiste en reflexionar sobre los beneficios que puede aportar esta transformación interior. El antídoto contra la tercera —hacer que el detalle pase antes de lo esencial— es darse cuenta de que la única manera de llegar a la meta de nuestros proyectos sin fin es dejarlos caer y volvemos, sin esperar demasiado, hacia lo que es capaz de dar un sentido a la existencia. La vida es breve, y si queremos desarrollar nuestras cualidades interiores, nunca es demasiado temprano para intentarlo.

J. F.— Has retomado la definición que daba Blais Pascal del *divertissement*, la «diversión» que nos «desvía» de lo esencial. Dentro de la diversión clasificaba también a la investigación científica, *libido sciendi*, en la que, sin embargo, había destacado. Es un error. Así como no hay que pedir a la ciencia la realización espiritual, tampoco hay que creer que la realización espiritual sustituye a la ciencia. La ciencia y la tecnología responden a una serie de preguntas. Satisfacen en primer lugar el apetito de conocimientos que, después de todo, es una dimensión fundamental del ser humano; y por sus aplicaciones prácticas

resuelven un sinnúmero de problemas humanos. En este sentido yo soy un hijo del siglo xviii. Creo en el mejoramiento de la condición humana a través del progreso técnico. Pero éste deja un vacío en lo que podemos llamar, a grandes rasgos, el ámbito moral, así como en los de la sabiduría y la búsqueda del equilibrio personal y de la salvación.

Este vacío puede llenarse, a mi entender, en dos planos. El primero es aquel que tiene al budismo entre sus principales exponentes. Y esto explica su difusión actual en Occidente, que es tanto más interesante cuanto que, a diferencia del integrismo islámico, no

hace ninguna propaganda militante. Sólo se dirige a algún lugar cuando le piden que vaya, o bien cuando se ve obligado a ir por haber sido expulsado. Y el segundo instrumento para colmar este vacío creo que sigue siendo la reorganización de la sociedad política. Pienso que la intuición fundamental del siglo XVIII sigue siendo correcta, sólo que no se ha actuado debidamente. Yo creo en la validez de la sociedad democrática —y el Dalai Lama está de acuerdo en esto—, en la moralidad profunda del hecho de otorgar a cada individuo la capacidad de participar en la responsabilidad democrática, la capacidad de exigir cuentas a quienes ha

elegido para que ejerzan el poder, es decir, a sus mandatarios. La desviación socialista y el derrumbe de los sistemas totalitarios no debe hacernos creer que hemos de desechar la hipótesis de la construcción de una sociedad mundial justa, sino, todo lo contrario, debe recordarnos que llevamos un retraso considerable en esta tarea de construcción al dejar que los totalitarismos usurpen la ambición democrática.

M.— Lo que nos falta en este campo es una visión más amplia, aquello que el Dalai Lama llama el sentido de la «responsabilidad universal». Pues resulta inaceptable que algunas zonas

del mundo se desarrollen en detrimento de otras.

J. F.— Sí, pero cada zona del mundo hace lo que quiere, incluyendo una serie de barbaridades.

M.— Para volver al fracaso de la filosofía moderna, lo que más me llama la atención en las filosofías a partir del siglo XVII es el escaso uso que pueden hacer de ellas quienes buscan puntos de referencia, principios para dar un sentido a su vida. Alejadas de las aplicaciones prácticas que requiere toda vía espiritual, cuyo objetivo es operar una *verdadera* transformación interior, esas filosofías pueden permitirse una proliferación de ideas sin cortapisas, de

juegos intelectuales de una complejidad extrema y de una utilidad ínfima. La separación entre el mundo de las ideas y el del ser es tan grande que quienes promulgan esos sistemas filosóficos ya no tienen necesidad de convertirse ellos mismos en su ilustración viviente. En la actualidad es algo perfectamente admitido que se puede ser un gran filósofo y, a la vez, alguien a quien nadie pensaría en tomar como ejemplo en el plano individual. Ya hemos subrayado que el principal atractivo del sabio es ser la ilustración en carne y hueso de la perfección que enseña. Y esta perfección no se limita a la coherencia de un sistema de ideas, ha de ser

transparente y manifestarse en todos los aspectos de su persona. Un filósofo puede perfectamente perderse en problemas personales, o un sabio en sus emociones, mientras que un discípulo que sigue una vía espiritual sabrá que ha errado el camino si comprueba que a lo largo de los meses y los años sus cualidades humanas —bondad, tolerancia, paz consigo mismo y con el prójimo— van declinando en vez de aumentar. Explicaré, pues, este fracaso de la filosofía por el hecho de que las ideas pueden girar en el vacío sin tener ninguna repercusión sobre la persona.

J. F.— Creo que los ejemplos que acabas de dar, muy abundantes en las

sociedades occidentales, ilustran precisamente el vacío dejado por las conquistas científicas, de un valor, por lo demás, extraordinario. Sólo he conocido a un pensador cuya manera de vivir en el siglo XX se correspondía totalmente con lo que escribía. Es Cioran, el moralista francés de origen rumano. Cioran, que es un autor muy pesimista, con una conciencia aguda de los límites de la existencia humana —de la finitud, como dicen los filósofos de lo humano—, vivía enteramente de acuerdo con sus principios. Que yo sepa, jamás ejerció ninguna actividad profesional precisa y siempre rechazó los honores. Una vez le telefoneé para proponerle

recibir un premio literario cuya dotación era, además, muy buena. Como sabía que andaba en dificultades económicas, pensé que se alegraría de recibirlo. Pero lo rechazó de plano diciendo que no quería recibir ninguna recompensa oficial, fuera la que fuera. He aquí un caso de intelectual que vivió de acuerdo con sus principios, o en todo caso con el análisis que hacía de la condición humana.

El cuadro que acabas de esbozar resume lo que podría llamarse la plaga esencial de la civilización occidental, es decir, en el fondo, la discordancia, el contraste, la contradicción entre las proezas intelectuales o artísticas que

puede realizar un individuo y, por otro lado, la pobreza frecuente de su vida moral o incluso de su moral a secas. Y esto refleja, en efecto, el vacío dejado por el abandono de la búsqueda de la sabiduría personal a través de la filosofía. Desde el siglo xvii, este espacio ha sido tradicionalmente ocupado por aquellos a quienes llamamos moralistas. Los tesoros de La Rochefoucauld, La Bruyère o Chamfort aportan lo que hay de más justo en el conocimiento de la psicología humana, pero tampoco trazan una vía precisa en cuanto a la manera de comportarse. Desembocan en una especie de moral del retirarse. Constatan que todos los

hombres están locos, que sólo hay ambiciosos, políticos con una voluntad de poder demencial, cortesanos serviles que siguen a esos políticos para conseguir ventajas, hipócritas vanidosos que creen tener genio o que se dejarían cortar en pedazos para obtener unos honores ridículos. Por consiguiente, no nos mezclemos en todo eso, observemos ese espectáculo con una sonrisa burlona y guardémonos bien de caer en tales imperfecciones. Bueno..., puede decirse que es el principio de la sabiduría, pero no es por desgracia una moral que pueda beneficiar a todos. La única moral capaz de hacerlo es la que aspira a construir una sociedad justa.

El derrumbe de los sistemas utópicos y totalitarios que constituían una enfermedad del pensamiento político moderno, así como el vacío dejado en la moral por las filosofías modernas, conduce hoy en día hacia una moral muy vaga que se denomina los derechos del hombre, el humanitarismo... Ya es algo, pero sigue estando mal definida. El humanitarismo que consiste en ir a cuidar a los menesterosos y llevarles alimentos es algo muy estimable, y siento una gran admiración por quienes realizan esas tareas. Sólo que no vale la pena lavar la sangre de una herida si no se hace nada para cerrarla. No vale la pena enviar

médicos a Liberia si se sigue dejando actuar, e incluso se arma, a unos cuantos miserables que son los cabecillas de las distintas facciones enfrentadas. Por consiguiente, sólo hay una reforma política capaz de hacer remontar las cosas y actuar de verdad. Y, desde esta perspectiva, no basta la política de los derechos del hombre practicada por las democracias, que se limita a hacer unas cuantas declaraciones vagas al recibir a algún dirigente chino o vietnamita, o que va a verlo y se prosterna a sus pies para conseguir contratos.

M.— Has citado el ejemplo de Cioran, un filósofo pesimista que vivía de acuerdo con sus ideas. Hay en esto, a

mi entender, una diferencia importante con el sabio. No basta con vivir de acuerdo con las propias ideas para ser sabio. También es preciso que estas ideas se correspondan con una sabiduría verdadera, con un conocimiento que libere el espíritu de cualquier confusión y de todo sufrimiento, con una sabiduría que se refleje en una perfección humana. Si no, un ladrón o, peor aún, un dictador también puede vivir de acuerdo con sus ideas. En cuanto a los sistemas políticos, nadie, salvo los interesados en que los valores democráticos sean vilipendiados, discute que en nuestra época la democracia es el sistema político más sano. Pero la democracia

es un poco como una casa vacía... Hay que saber lo que los inquilinos harán con ella: ¿van a mantenerla, a embellecerla o a dejar que se vaya cayendo poco a poco?

J. F.— Muy bien dicho.

M.— Lo que se descuida a propósito de los derechos del hombre es la responsabilidad del individuo frente a la sociedad. El Dalai Lama suele enfatizar la noción de responsabilidad universal, particularmente necesaria en nuestro mundo que se ha «encogido», puesto que podemos ir fácilmente al otro extremo del planeta en un solo día. Y a menos que todos los individuos que comparten este planeta no desarrollen en sí mismos

cierto sentido de responsabilidad, es evidente que será muy difícil aplicar los ideales democráticos.

J. F.— Lo que acabas de describir se llama, simplemente, civismo.

M.— No me ha inspirado lo que recuerdo de los cursos de educación cívica que recibía en la escuela. Volvemos, pues, infaliblemente a la necesidad de mejorar al individuo a través de sí mismo, mediante unos valores relacionados con la sabiduría o la vía espiritual, teniendo en cuenta que estamos hablando aquí de una espiritualidad no necesariamente religiosa.

J. F.— ¿Cómo definirla?

M.— Esto nos lleva a la noción de altruismo, por lo general muy mal comprendida. El altruismo no consiste en realizar buenas obras de vez en cuando, sino en estar constantemente preocupado y concernido por el bienestar de los demás. Es una actitud muy rara en nuestra sociedad. En un sistema realmente democrático la sociedad debe mantener una especie de equilibrio entre el deseo de los individuos de conseguir el máximo para sí mismos y el consenso general, que define el límite más allá del cual esos deseos ya no son tolerables. Pero son muy pocos los que se interesan sinceramente por el bien de los demás.

Esta mentalidad afecta asimismo el ámbito de la política, pues aquellos cuya tarea consiste en asegurar el bienestar general suelen considerar esa misión como una carrera en cuyo centro su propia persona ocupa el lugar preeminente. En tales condiciones les resulta muy difícil pasar por alto lo inmediato —sobre todo su popularidad — y considerar lo que sería deseable a largo plazo para el bien de todos.

J. F.— Es, en efecto, algo muy raro entre los políticos.

M.— El objetivo de todo el que se consagre a la vida política y social no debería ser ganarse los elogios y el reconocimiento de los demás, sino tratar

de mejorar sinceramente su situación. A este respecto, el ejemplo de la protección del medio ambiente es muy revelador de la falta general de sentido de la responsabilidad. Aunque las consecuencias negativas de la contaminación, del exterminio de las especies animales, de la destrucción de los bosques y parques naturales, sean incontestables y, en la mayoría de los casos, incontestadas, la mayor parte de los individuos no reacciona mientras la situación no le resulte personalmente intolerable. Probablemente sólo se tomarán medidas serias para contrarrestar la disminución de la capa de ozono cuando al ciudadano medio ya

no le sea posible tomar baños de sol, lo que comienza a ocurrir en Australia, y a los niños se les prohíba mirar al cielo porque los rayos ultravioleta se hayan vuelto demasiado peligrosos para sus ojos, lo que también empieza a ocurrir en Patagonia. Estos efectos eran previsibles hace ya mucho tiempo, pero aún no suponían un peligro inmediato para la comodidad egoísta de cada cual. Por consiguiente, creo que esta falta de responsabilidad es una de las grandes debilidades de nuestra época, y en este sentido también pueden ser útiles una sabiduría personal y una práctica espiritual.

J. F.— Estoy totalmente de

acuerdo... Sin embargo, lo que se llama hoy en Occidente «humanismo», y también el ecologismo, viene a ser un poco el sustituto de los ideales, políticos socialistas que han fracasado. Al no tener ya una doctrina coherente de transformación de la sociedad, los que fueron de izquierdas durante mucho tiempo se apoderan de lo humanitario y de la ecología para seguir tiranizando a sus semejantes.

M.— ¡No matemos a la ecología en el huevo! Necesita crecer en potencia y en eficacia. Recuerdo, cuando tenía quince años, la aparición del libro *Primavera silenciosa* de Rachel Carson, en una época en que las escasas

personas que se entregaban apasionadamente a la protección de la naturaleza eran consideradas unos «hombres de los bosques» excéntricos.

J. F.— Yo estoy a favor de los derechos del hombre y la protección de la naturaleza. Lo trágico es, sin embargo, que el peso de las ideologías que han fracasado sigue gravitando sobre estas causas nuevas. Podemos comprobar que quienes se encargan de defender los derechos del hombre y del medio ambiente utilizan, en general, la ley del embudo. Por ejemplo, la mayor parte de los humanitaristas son más bien de izquierdas. Estarán, pues, muy dispuestos a denunciar la existencia de

prisioneros políticos en Marruecos. ¿Por qué? Porque Marruecos es una monarquía tradicional, se halla en el ámbito americano, en el ámbito occidental, y es un país capitalista. En cambio, han tardado mucho tiempo en denunciar las violaciones de los derechos humanos mucho más graves cometidas en Argelia.

M.— O en el Tíbet.

J. F.— O en el Tíbet. He mencionado a Argelia porque se la consideraba un país progresista, lo que era evidentemente una broma amarga. Y el Tíbet está ocupado por China, otro país «progresista». Ahora bien, las dos terceras partes de la intelectualidad

francesa se postraron alegremente a los pies ensangrentados de Mao Zedong durante diez años. Lo mismo ocurre con el medio ambiente: ¿contra qué centrales nucleares organizó Greenpeace manifestaciones cuando ocurrió la catástrofe de Chernobil? ¡Contra las de Occidente, que eran mucho más seguras! Pero no organizó ninguna manifestación contra la U.R.S.S. Que Greenpeace se moviera luego contra los experimentos nucleares franceses en el océano Pacífico en 1995 era su derecho... Pero que esta misma organización reaccione más bien discretamente frente a contaminaciones muchísimo más graves, como las de los residuos nucleares

rusos, «ex soviéticos», en el océano Ártico, donde se vierten no sé cuántos millones de toneladas de barriles de petróleo provenientes de los oleoductos rusos que tienen fugas..., ¡pues la verdad es que no puedo creer en su sinceridad! Mientras la lucha por los derechos humanos o contra las contaminaciones se vea desequilibrada por las viejas ideologías y los viejos prejuicios que hacen que los llamados «ecologistas» sean, en gran medida, izquierdistas, la verdad es que no se obtendrá ningún resultado. Dichas luchas sólo resultan respetables si se realizan en función de ciertas realidades y no de los prejuicios de quienes las llevan a cabo.

M.— Me gustaría abrir asimismo un paréntesis para recalcar que se sigue hablando de los derechos del «hombre», pero el hecho de limitar esos derechos al hombre refleja, en las democracias que se denominan laicas, los valores judeocristianos, que son el fundamento de la civilización occidental. Según este punto de vista, los animales no tienen alma y sólo están ahí para ser consumidos por los humanos. Es una idea propia de ciertas religiones, pero que ya no resulta aceptable a nivel mundial. Nuestros genes son en un noventa y nueve por ciento idénticos a los de los grandes monos. ¿Justifica ese uno por ciento de diferencia el

tratamiento que damos a los animales cuando no dudamos en manipularlos como simples objetos en los laboratorios o en los mataderos?

J. F.— En Occidente existe una Asociación de Defensa de los Derechos del Animal.

M.— No parece que tenga poder para modificar las leyes que consideran a los animales como «productos agrícolas» o «material de laboratorio». Y me gustaría citar aquí una frase de Leonardo da Vinci, que escribe entre sus anotaciones: «Llegará un tiempo en que la gente como yo considerará el asesinato de un animal como se considera hoy el asesinato de un

hombre». Mientras que George Bernard Shaw decía: «Los animales son mis amigos... y yo no me como a mis amigos». No se trata de negar que existan diferencias de inteligencia entre los animales y los seres humanos, y que desde un punto de vista relativo la vida de un ser humano tenga más valor que la de un animal. Pero ¿por qué el derecho a la vida debe ser exclusivo de los seres humanos? Todos los seres vivos aspiran a la felicidad e intentan escapar al sufrimiento. Así pues, arrogarse el derecho de matar millones de animales a lo largo del año es, simplemente, ejercer la ley del más fuerte. Hace unos cuantos siglos se consideraba que la trata de la

«madera de ébano» —los esclavos del África negra— era aceptable. En nuestros días la esclavitud subsiste en la India, en Pakistán, en Sudán, donde se venden niños para trabajar en las fábricas o en el campo y niñas para ejercer la prostitución. Pero en otras partes, de manera general, la esclavitud se considera una abominación. ¿Qué hace la gente, los pueblos, cuando son explotados y oprimidos? Se organizan, se sindican, se rebelan... Los animales no pueden hacerlo y son, por tanto, exterminados. Pienso que es un problema que habría que replantearse por completo. Y sólo quisiera añadir que esta ceguera alcanzó cotas

impresionantes cuando estalló la crisis de las «vacas locas». El ministro de Agricultura británico y sus homólogos en el continente declararon inicialmente que estaban dispuestos a «destruir», según sus palabras, millones de vacas. Si quince millones de vacas hubieran recorrido las calles de Londres para reivindicar su derecho a la vida, seguro que el Gobierno habría revisado su punto de vista.

J. F.— ¡Tampoco es del todo seguro!

M.— En aquel momento ni siquiera se tenía la seguridad de que las quince o veinte personas que habían muerto de la enfermedad nerviosa atribuida al consumo de carne vacuna hubieran sido

realmente contaminadas por la carne de esos animales. De haber sido así, la culpa no era de las vacas, sino de los criadores, que habían alimentado a sus bovinos con alimentos contra natura. En líneas generales, se evaluaba la vida de una vaca en la quince millonésima parte del valor de la vida humana.

J. F.— Razonas como si el hombre fuera el único que matase animales. ¡Los animales también se matan entre sí! Basta con ver cualquier película sobre la vida submarina para comprobar que todos se devoran unos a otros. Cada uno vive todo el tiempo con el miedo de ser devorado por otro. ¿Cómo explicas esto desde un punto de vista budista?

M.— El sufrimiento vivido por todos los seres prisioneros de este mundo es la primera de las Cuatro Nobles Verdades enseñadas por Buda. Los textos mencionan además aquello a lo que te estás refiriendo. Uno de ellos dice: «Los animales grandes devoran un número incalculable de animales pequeños, mientras que un sinnúmero de pequeños se reúnen para devorar a los grandes». Ya que se habla sin cesar del «progreso» del llamado mundo civilizado, se podría, a mi juicio, incluir en ese progreso la reducción global del sufrimiento que infligimos, en beneficio nuestro, a otros seres vivos. Hay otras maneras de alimentarse sin masacrar

sistemáticamente al reino animal.

J. F.— Pero mientras esperamos que el conjunto de los occidentales se vuelva vegetariano, lo que no parece inminente, en todo caso podemos luchar —y ya se empieza a hacer— para que los animales domésticos sean criados en condiciones menos bárbaras que las que prevalecen en la cría industrial moderna. Pues su destino ha empeorado en relación con el de la cría tradicional, la que conocí en mi infancia en el Franco Condado. Los animales pacían tranquilamente en los prados. En invierno se les daba heno en los establos, nunca alimentos artificiales, químicos, ni desechos de cordero, lo

que ha provocado la enfermedad de las vacas locas. Ahora, las pobres bestias son criadas, acorraladas y transportadas en condiciones abominables...

M.— A este respecto, el seudoprogreso técnico ha agravado los sufrimientos de los animales y, según parece, ha creado nuevas enfermedades para el hombre. Triste progreso.

J. F.— Totalmente de acuerdo.

Bandera roja sobre el techo del mundo

JEAN-FRANÇOIS — Volvamos a la moral política. Que yo sepa, el budismo tradicional no tenía ninguna doctrina política determinada. Resulta interesante comprobar que, si la influencia del budismo y la influencia personal del Dalai Lama han empezado a llenar, o a

ser una de las fuerzas que han llenado, el vacío de la reflexión occidental sobre la sabiduría tradicional, parece ser que, inversamente, la participación del Dalai Lama en el debate intelectual y moral de Occidente lo ha llevado a elaborar, desde la óptica budista, una reflexión política cada vez más extremada a propósito de las relaciones entre democracia y no violencia. Pues bien, por citar un caso concreto: ¿qué conviene hacer, a propósito de la relación entre el Tíbet y la China, para obtener resultados concretos y no seguir limitándose a protestar en el vacío?

MATTHIEU — El Dalai Lama suele decir que, a raíz de la tragedia tibetana,

él mismo se ha visto expuesto al mundo exterior, lo que le ha permitido explorar ideas nuevas y evaluar los diferentes sistemas políticos. Ahora ha democratizado por completo el sistema político de los tibetanos en el exilio y ha declarado que, si el Tíbet recuperase un día su libertad, tendría un Gobierno democrático. Ha precisado que él mismo se retiraría de la vida pública, como lo hizo Gandhi en el momento de la independencia india, y que no asumiría ninguna función oficial en el futuro Gobierno tibetano libre. La razón principal es que, siendo un monje budista, no podría afiliarse a un partido más que a otro, mientras que ahora su

combate se dirige esencialmente hacia la libertad y el bienestar del pueblo tibetano en su conjunto. Pero hay que recordar asimismo que en la época de Buda ya existían en la India sistemas democráticos, como el del Estado de los Lichhavi, por ejemplo.

J. F.— ¿Una democracia en qué sentido? ¿Con elecciones?

M.— Un areópago integrado por personas experimentadas deliberaba y tomaba decisiones por mayoría.

J. F.— ¿O sea, que no eran tiranías?

M.— Ni siquiera reinos. Las decisiones se tomaban conjuntamente, aunque no creo que existiera el voto. Se trataba, sin duda, de discusiones

abiertas en las que podían participar todos los que tuvieran algo pertinente que decir.

J. F.— Eso no acaba de ser democracia. Es cierto que, incluso en Occidente, el sufragio universal es muy reciente.

M.— Buda tuvo un impacto social y político en la medida en que no cesaba de enseñar que todos los seres tenían los mismos derechos a la vida y a la felicidad. No se trataba, pues, de establecer discriminaciones entre los seres según su casta o su raza.

J. F.— ¿Luchó contra el sistema de castas?

M.— Sorprendió a ciertos

discípulos surgidos de castas bajas que no osaban acercársele para oír sus enseñanzas, pues se consideraban intocables. Buda les decía: «Acercaos, vosotros sois seres humanos como todos nosotros. Tenéis en vosotros la naturaleza de buda». Abrir a todos sus enseñanzas fue, pues, una verdadera revolución intelectual y social. La idea de que todos los seres tienen el mismo derecho a la felicidad ha impregnado todas las civilizaciones budistas.

J. F.— La igualdad de los seres humanos podría no ser más que una declaración de principio. Ahora, sin embargo, el Dalai Lama se ha visto obligado por la situación de los

tibetanos a tomar contacto con una formulación más moderna del problema de la democracia y de los derechos del hombre. Se ha visto inmerso en el contexto de los problemas geopolíticos y de las luchas entre los Estados modernos. Vive en una situación concreta en la que es el jefe espiritual y temporal de un país conquistado, colonizado por una potencia imperialista que quiere destruir su cultura. A consecuencia de ello, el Dalai Lama se ha visto finalmente obligado a actuar en política y a asumir posturas públicas, haciendo, en todos los países que visita, declaraciones que expresen su protesta sin por ello cerrar las puertas a la

negociación, a fin de no indisponer al gigante chino hasta el punto de que cualquier solución resulte imposible. ¿No podríamos considerar esta secuencia de acontecimientos como la iniciación del budismo a la diplomacia moderna?

M.— Claro que sí. El Dalai Lama ha sabido conjugar un compromiso político de gran rectitud con los principios fundamentales del budismo, en particular el de la no violencia. La manera como habla de China contrasta con los vituperios que lanza el Gobierno chino contra la «camarilla del Dalai Lama». Siempre habla de sus «hermanos y hermanas chinos». Constata que China

será siempre el gran vecino del Tíbet; la única solución duradera, concluye, es una coexistencia pacífica. Desea relaciones de buena vecindad basadas en el respeto mutuo. Pero es preciso que esta tolerancia sea recíproca y que China deje vivir al Tíbet como éste desea.

J. F.— Pero la represión que los chinos ejercen en el Tíbet se agrava cada día más. Si se les permite seguir haciendo lo que hacen, dentro de unos años acabarán aniquilando la civilización tibetana e incluso al pueblo tibetano. ¿Se verá entonces obligado el Dalai Lama a replantear el principio de la no violencia?

M.— Si el pueblo tibetano optara por la violencia en una elección democrática, el Dalai Lama ha dicho claramente que se retiraría por completo de la vida política. Es evidente que, para él, la no violencia es la única aproximación realista y aceptable.

J. F.— Pero ¿cuál es la situación del Tíbet en la actualidad?

M.— El genocidio humano que ha costado la vida a una quinta parte de la población tibetana ha estado acompañado por un genocidio cultural. Actualmente, el régimen comunista se esfuerza por diluir al pueblo tibetano bajo una oleada de colonos chinos. Aunque el traslado de poblaciones no

sea una política declarada, Pekín anima a los colonos chinos a establecerse en el Tíbet con todos los medios imaginables. Ahora hay siete millones de chinos por seis millones de tibetanos en el Gran Tíbet.[26] Lo que los chinos desearían es llegar a la situación de la Mongolia china, donde ya sólo queda un quince por ciento de población autóctona. Algunas grandes ciudades del antiguo Tíbet, como Xining en la provincia de Amdo, tienen una gran mayoría de chinos. La situación será muy pronto idéntica en Lhasa. Sin embargo, los tibetanos siguen siendo mayoritarios en el campo. En fecha más reciente, los chinos han reanudado los cursos de

«reeducación política» en los monasterios y las ciudades, y el «examen final» se reduce a firmar una declaración de cinco puntos en la que el «estudiante» reconoce que el Tíbet forma parte de la China, reniega del Dalai Lama, se compromete a no escuchar radios extranjeras, etc. El Dalai Lama, por su parte, propone hacer un referéndum que será fácil de realizar entre la población tibetana en el exilio: un poco más de cien mil tibetanos en la India, Nepal y Bután. En el Tíbet es por supuesto imposible hacer que los tibetanos voten libremente, pero se espera tener una idea clara de lo que desea la gente. Sin duda preguntará:

«¿Desea usted que sigamos avanzando por la vía "del medio" que propuse hace varios años, la de una autonomía verdadera en la que el Tíbet administraría sus asuntos interiores y encomendaría a China el control de los asuntos exteriores y la defensa?». Tíbet se convertiría en un estado neutral, lo que contribuiría enormemente a afianzar la paz en esa región del mundo.

J. F.— Más que un estado neutral, como Suiza o Austria, yo diría una provincia autónoma como Cataluña.

M.— Eso sería una inmensa concesión por parte del pueblo tibetano, ya que después de todas las comisiones de juristas que se han reunido desde

1950, el Tíbet es, según el Derecho internacional, un país independiente sometido a la ocupación ilegal de una potencia extranjera.[27] Por lo demás, es el cuestionamiento de la soberanía china sobre el Tíbet lo que más irrita a los chinos y afecta su punto más sensible, mucho más que el problema de los derechos humanos. Hay que poner el acento, pues, en el carácter ilegítimo de su ocupación del Tíbet. Hace poco, el régimen comunista encarceló al disidente Liu Xiaobo inmediatamente después de que éste se atreviera a escribir que «era preciso negociar con el Dalai Lama a partir del derecho del pueblo tibetano a la autodeterminación».

Aquello significaba, para los chinos, romper con el mayor de los tabúes. En efecto, la «Madre Patria» debería llamarse más bien Estados Unidos de China, pues la China comprende cincuenta y cinco «minorías». Sólo las tenazas comunistas mantienen unidas las piezas del rompecabezas.

Segunda posibilidad: exigir la independencia total, a la que el Tíbet tiene derecho por su historia. El Dalai Lama ha afirmado que aceptaría la decisión del pueblo tibetano y actuaría en ese sentido, aunque en las circunstancias actuales prefiere la solución de la autonomía, más realista porque es más fácilmente aceptable por

los chinos.

La tercera solución sería la de la violencia: tratar de utilizar la fuerza, el terrorismo, etc., para obligar a los chinos a que abandonen el Tíbet. El Dalai Lama ha hecho saber que si esta era la elección de los tibetanos, él se retiraría de la vida pública y ya no sería sino un «simple monje budista». Hay tibetanos que preferirían una política agresiva. Además, esta postura ha sido puesta de relieve muchas veces por los periodistas occidentales.

J. F.— ¿Cuántos son?

M.— El Dalai Lama discute abiertamente con quienes sostienen esta opinión, y ellos son libres de expresarse

como les plazca. Se hallan afincados en Dharamsala, la sede del Gobierno tibetano exiliado en la India, pero sólo representan un pequeño porcentaje de la población tibetana en el exilio. Su punto de vista no es nada realista. Si los tibetanos empuñaran las armas, no tendrían ninguna posibilidad frente a la maquinaria represiva china. Su destino sería aún más miserable. Incluso los países que recurrieron al terrorismo durante años sólo han visto cumplirse sus deseos el día en que decidieron negociar una solución pacífica.

J. F.— O cuando recibieron la ayuda de una potencia extranjera, como los afganos la de Estados Unidos.

M.— Según el Dalai Lama, en ningún caso hay que abandonar la no violencia. Y todo lo que pide a las grandes potencias es que hagan presión sobre el Gobierno chino para que inicie auténticas negociaciones con el Gobierno tibetano en el exilio. Pero la única respuesta del Gobierno chino ha sido, a lo largo de los años: «De acuerdo, discutamos el retorno del Dalai Lama al Tíbet». Lo cual no es en absoluto el objeto de la discusión. Hace quince años, Deng Xiaoping declaró: «Exceptuando la independencia total del Tíbet, cualquier otro punto puede discutirse». Pero jamás le hizo honor a esta declaración, ya que se negó a

discutir sobre todo el plan de cinco puntos formulado por el Dalai Lama en su discurso ante el Congreso norteamericano en 1987.[28] En 1988, ante el Parlamento europeo de Estrasburgo, el Dalai Lama anunció que aunque el Tíbet fuera históricamente un país independiente, ocupado por China desde 1950, aceptaba renunciar a la independencia y ofrecía negociar con los chinos la creación de una autonomía que permitiera al Tíbet administrar sus asuntos internos y encomendar a China los asuntos exteriores y la defensa. A pesar de la gran concesión que se le ofrecía, China no ha aceptado nunca dialogar con el Dalai Lama y el

gobierno tibetano en el exilio.

J. F.— Por desgracia, las democracias occidentales no ejercen ninguna presión sobre China para que acepte discutir el programa en cinco puntos.

M.— La mayoría de los gobernantes occidentales sienten una gran simpatía por el Dalai Lama y la causa del Tíbet. Esta actitud justifica la increíble energía que despliega el Dalai Lama, quien no cesa de viajar para defender la causa del Tíbet. Sin embargo, esta simpatía no pasa de ser letra muerta en cuanto se trata de vender aviones, importar productos manufacturados en campos de trabajos y cárceles o conseguir nuevos

mercados en China. En fin... El Dalai Lama dice que comprende muy bien que estos países tengan que vigilar su futuro económico, y que ninguna nación puede dejar que los intereses del Tíbet pasen por delante de los suyos. Lo que sí podría esperarse es que el respeto a los valores democráticos llevara a los Gobiernos occidentales a realizar una acción más concreta. El Gobierno chino, que es muy cínico, se alegra de la blandura que manifiestan. Los chinos profieren amenazas desproporcionadas que serían incapaces de llevar a cabo, pero esas amenazas bastan para paralizar a los occidentales, que se dejan engañar penosamente. Digan lo

que digan, los chinos tienen más necesidad de las inversiones occidentales que Occidente de los mercados chinos. Habría, pues, manera de ejercer cierta presión si esta fuera la voluntad de las democracias occidentales. En otros tiempos, los chinos tachaban a Estados Unidos de «tigre de papel», pero ahora son ellos los tigres de papel, pues cuando desdeñamos sus amenazas no las ponen en práctica.

J. F.— El rey de Noruega, un pequeño país de cuatro millones de habitantes, dio muestras de tener más valor que todas las grandes potencias occidentales frente a China, un coloso

de mil doscientos millones de habitantes.

M.— China había amenazado con romper las relaciones diplomáticas con Noruega sí, como lo exige la costumbre, el rey entregaba personalmente el premio Nobel al Dalai Lama. El rey respondió: «Adelante, hacedlo». ¡Y los chinos, por supuesto, no lo hicieron! En 1996, China amenazó a Australia con romper importantes acuerdos económicos si el primer ministro y el ministro de Asuntos Exteriores recibían al Dalai Lama. Esos ministros y el pueblo australiano insistieron en recibir al Dalai Lama de manera triunfal, y el globo de las amenazas chinas se

desinfló. Pero en cuanto los Gobiernos ceden al chantaje de los chinos, éstos se frotan las manos y su desprecio hacia Occidente no hace sino aumentar. En mis peores momentos, hasta me dejaría tentar por un «terrorismo no violento». He pensado a menudo en hacer saltar la «momia» de Mao Zedong, por ejemplo, que se conserva en la plaza de Tian An Men. No habría ninguna víctima —Mao no puede morir dos veces—, pero ¡qué bombazo representaría para la Iglesia comunista! Aunque, a decir verdad, no hay nada como la no violencia.

J. F.— El martirio del Tíbet moderno tiene una doble dimensión. Por un lado el Tíbet despierta la compasión

porque es uno de los numerosos países oprimidos, víctimas del «genocidio» perpetrado por una potencia comunista. Por otro lado, el Tíbet atrae la simpatía en cuanto sede privilegiada del budismo, y por el hecho de que esta sabiduría tiene actualmente la proyección mundial a la que hemos aludido antes. Estos dos factores hacen de él un caso muy particular. Hay, además, un rasgo muy curioso en la historia del budismo, y es que tras haber ejercido su influencia sobre toda la India durante casi dos milenios, los representantes del budismo vivieron más o menos en el exilio a partir del siglo xii. Esta diáspora fue la causante de

grandes contrariedades y dificultades para los budistas y, al mismo tiempo, acaso uno de los secretos de la difusión de la doctrina.

M.— El Dalai Lama dice a menudo: «El Tíbet no tiene petróleo para los motores, como Kuwait, pero tiene petróleo para la mente, lo que justificaría que acudieran en su ayuda». Cuando los ejércitos de China comunista entraron en el Tíbet en 1949, el Gobierno tibetano lanzó un llamamiento urgente a la ONU pidiendo ayuda para defenderse de la agresión. Inglaterra y la India aconsejaron en la Asamblea General no reaccionar, a fin de evitar —dijeron— un conflicto en gran escala.

Sin embargo, para la mayoría de los países el ataque de China al Tíbet constituía una agresión clarísima. Este hecho se convirtió en una evidencia durante los debates en la sesión plenaria de la Asamblea General de la ONU en 1959, 1961 y 1965. El representante irlandés, Frank Aiken, declaró lo siguiente: «Durante miles de años, o al menos dos milenios, el Tíbet ha sido tan libre y capaz de controlar sus asuntos como cualquier nación de esta Asamblea, y mil veces más libre de ocuparse de sus propios asuntos que muchas de las naciones aquí presentes».

Sólo los países del bloque comunista tomaron partido por China

abiertamente. ¿Por qué demonios los chinos sentirían la necesidad de «liberar» al Tíbet, según sus palabras, si éste les pertenecía? En distintas épocas de su larga historia, el Tíbet se había visto influenciado por los mongoles, los nepaleses, los manchúes y los gobernadores británicos de la India. En otros tiempos fue el Tíbet el que ejerció su influencia sobre los países vecinos, incluida China, ya que en cierta época la provincia china de Xian pagaba impuestos al rey del Tíbet. Sería difícil encontrar un país del mundo que no se haya visto dominado o influido por un poder extranjero en algún momento de su historia. Pero ¿reivindicaría acaso

Francia el dominio de Italia con el pretexto de que Napoleón la conquistó durante algunos años?

J. F.— En mi opinión, el caso del Tíbet se ha visto complicado por una infinidad de razones, y muy en particular por su situación geográfica. No se trata sólo de la cobardía de las democracias occidentales, bastante considerable de por sí: en el plano geoestratégico es también muy difícil intervenir militarmente en el Tíbet.

M.— El Dalai Lama insiste precisamente en las ventajas que supondría convertir al Tíbet, debido a su situación geográfica, en un estado tapón, un remanso de paz en medio de las

grandes potencias asiáticas. En la actualidad, los ejércitos chino e indio se miran a lo largo de miles de kilómetros de fronteras. En 1962, el ejército chino anexionó una tercera parte de Ladakh y penetró en dos provincias indias del Assam.

J. F.— Lo que las democracias no entienden nunca es que los sistemas totalitarios son muy vulnerables, sobre todo en el arma que suelen emplear tan bien contra nosotros, es decir, la propaganda. Y algo más: ¿por qué los chinos se enfurecen cada vez que un dudoso partidario del Tíbet saca una dudosa bandera frente a alguna embajada china? ¿Por qué China

protesta en cuanto una pequeña conferencia reúne a quince personas para reclamar la independencia del Tíbet?

M.— Y todavía más cuando cien mil jóvenes participan en tres jornadas de música rock dedicadas a la causa del Tíbet, como ocurrió hace poco en California. O más aún cuando amenazan con prohibir la implantación de una Disneylandia en China si Disney no renuncia a la producción de la película de Martin Scorsese sobre la vida del Dalai Lama. ¡Mao contra Mickey Mouse! ¡Es francamente ridículo!

J. F.— Lo hacen porque están absolutamente convencidos de la

ilegitimidad de su ocupación del Tíbet. Un gran historiador y politólogo, Guglielmo Perrero, ha demostrado en su libro *Poder* que los Estados ilegítimos tienen un miedo intenso a todo lo que contribuya a poner al descubierto la ausencia de legitimidad del poder que detentan. Pero las democracias ni siquiera utilizan las armas pacíficas de las que disponen. Además, como ya hemos dicho antes, en el plano económico China necesita mucho más a Occidente que Occidente a China. Por tanto, sería perfectamente posible hacer entrar en razón a China y evitar en todo caso las crueldades extremas que le está infligiendo al Tíbet.

M.— Cuando le preguntan al Dalai Lama en qué basa su esperanza de que pueda haber un Tíbet libre, responde: «En el hecho de que nuestra causa es justa y legítima». La verdad, dice, tiene una fuerza intrínseca, mientras que la mentira no es sino una fachada frágil que sólo puede mantenerse a costa de esfuerzos desmesurados y condenados tarde o temprano al fracaso. En pocas palabras, no hay que olvidar que el futuro del Tíbet no sólo concierne a seis millones de tibetanos, sino que también está en juego una sabiduría que pertenece al patrimonio mundial y merece ser salvada.

El budismo: decadencia y renacimiento

JEAN-FRANÇOIS — Es incontestable que la difusión del budismo en Occidente se ha visto favorecida por el drama del Tíbet, por el hecho de que el Dalai Lama esté obligado a vivir en el exilio y de que numerosos rimpochés, lamas, monjes y

laicos hayan tenido que huir del Tíbet y entrar en contacto con otras culturas en todos los continentes, dentro y fuera de Asia. Si bien esto no basta para explicar el interés actual, constituye un elemento que favorece la curiosidad existente en Europa por el budismo. Además, éste ha dado prueba siempre de una gran capacidad de adaptación, ya que desde finales del siglo xii se ha visto obligado a vivir en la diáspora. Conviene recordar que en el siglo III a. de C., en la época del emperador Asoka, un siglo y medio después de la muerte de Buda (el propio emperador Asoka se había convertido), la doctrina budista se había difundido por la totalidad de la India y

los países vecinos. El budismo fue, junto con el hinduismo, una de las dos religiones principales de la India entre el siglo VI a. de C. y los siglos XII y XIII, época en la que fue perseguido a raíz de la invasión islámica en la India. La intrusión del islam en la India supuso un impacto considerable para todo el mundo, y entre los siglos XII y XVIII una parte de la India pasó a estar bajo dominio musulmán. Pese a todo, el hinduismo siguió siendo la religión predominante, mientras que el budismo fue barrido. ¿Por qué?

MATTHIEU — Con respecto a la diáspora, es cierto que hacia 1960 había una concentración extraordinaria de los

más grandes maestros espirituales del Tíbet en las vertientes himalayas de la India, Bután y Nepal. Habían huido de la invasión china. Si se hubieran quedado en el Tíbet, habría habido que viajar durante meses a pie o a caballo para encontrarse con ellos, suponiendo que se hubiera tenido una remota idea de su existencia. Estos tristes acontecimientos —la ocupación china y el exilio— dieron a Occidente la oportunidad de entrar en contacto con esos maestros, depositarios de una tradición milenaria. Muchos de ellos eran muy ancianos, y algunos han fallecido. Esto es también lo que da a las películas de Arnaud Desjardins su carácter excepcional.

En líneas generales, puede decirse que el budismo ha viajado mucho a lo largo de su historia. Los monjes budistas eran además, en su origen, monjes errantes. El propio Buda se desplazaba sin cesar y sólo se establecía en un lugar fijo durante los tres meses de verano, para practicar el «retiro de la estación de las lluvias». Durante este retiro los monjes se refugiaban en cabañas provisionales hechas de bambú y follaje; luego reanudaban sus peregrinaciones. Con el correr de los años, algunos benefactores de Buda decidieron obsequiarle con un lugar al que él mismo y sus monjes pudiesen volver cada año para pasar el retiro

estival. Esos donantes empezaron a levantar entonces construcciones de material duro cuya forma recordaba la de las cabañas de bambú. Poco a poco, algunos monjes empezaron a residir todo el año en esas *vihara* —tal era su nombre—, donde más tarde se establecieron comunidades enteras; así fueron surgiendo los primeros monasterios. Al principio, el budismo estuvo largo tiempo confinado a la provincia de Maghada, el actual Bihar de la India. Posteriormente se difundió y floreció por toda la India y Afganistán. Hubo intercambios con Grecia, de los que da testimonio una célebre recopilación de textos filosóficos en

forma de diálogos entre un sabio budista y el rey griego Menandro, que gobernó en Bactriana en el siglo II a. de C.

J. F.— Precisemos, para el lector que no tenga como oficio el estudio de la historia antigua, que la época helenística, la del rey Menandro, se extiende entre la época de la ciudad griega propiamente dicha, que termina a finales del siglo IV a. de C., y la época del Imperio romano triunfante, a mediados del siglo I de nuestra era.

M.— Las idas y venidas de las caravanas de mercaderes permitieron sin duda el contacto entre el budismo y la civilización griega, muy abierta a las corrientes de ideas que llegaban del

exterior.

J. F.— Más tarde, las conquistas de Alejandro acentuaron estos contactos, lo que dio origen sobre todo al arte grecobudista.

M.— Hacia el siglo viii, y sobre todo en el IX, el budismo fue introducido en el Tíbet por Padmasambhava, que había sido invitado por el rey Trisong Detsen. Este rey, que ya tenía un maestro budista, quiso construir el primer gran monasterio del Tíbet. Aconsejado por su mentor, el rey invitó a Padmasambhava, el sabio más respetado de su tiempo. Padmasambhava es considerado ahora por los tibetanos como un «segundo

Buda», pues gracias a él se difundió el budismo en el Tíbet. Así pues, este maestro llegó y supervisó la construcción de Samyé, el primer monasterio tibetano. Fue también uno de los promotores de la traducción del *Canon budista* al tibetano a partir del sánscrito. Invitó al Tíbet a un centenar de grandes eruditos budistas indios, y envió a la India a jóvenes tibetanos para que aprendieran el sánscrito. Posteriormente, un colegio que reunía a traductores tibetanos y eruditos indios se instaló en Samyé durante unos cincuenta años para traducir los ciento tres volúmenes de los *Sermones de Buda* y los ciento trece volúmenes de los

Comentarios indios sobre esos sermones. Durante los dos o tres siglos siguientes, otros maestros tibetanos fueron a la India, donde permanecieron a veces diez o veinte años, y llevaron al Tíbet textos que no habían sido traducidos durante la primera oleada de traducciones. Varios linajes espirituales —entre ellos cuatro principales— vieron la luz bajo la inspiración de maestros particularmente eminentes. La difusión del budismo en el Tíbet prosiguió entonces sin solución de continuidad hasta la invasión comunista china.

J. F.— ¿Qué ocurría en la India durante ese tiempo?

M.— En la India, la persecución musulmana del budismo llegó a su paroxismo a finales del siglo xii y principios del xiii. El budismo, ya declinante por entonces, era un blanco fácil, pues las grandes universidades budistas eran muy visibles. Las de Nalanda y Vikramashila, por ejemplo, reunían a miles de estudiantes bajo la tutela de los principales maestros de la época. Cobijaban inmensas bibliotecas de una riqueza comparable a la de la famosa biblioteca de Alejandría. Todos esos edificios fueron destruidos, los libros, quemados, y los monjes, exterminados.

J. F.— Esta visibilidad particular

del budismo, debida a sus universidades, bibliotecas y monasterios, ¿explicaría acaso que pudiera ser más fácilmente barrido que el hinduismo, que resistió mejor?

M.— No fue sólo eso. El budismo ya había comenzado a declinar en la India por razones que no resultan muy claras. Desde el siglo vi, el resurgimiento de las tradiciones bramánicas y la asimilación de algunos conceptos budistas en el Vedanta —una de las principales corrientes metafísicas hindúes— fueron erosionando poco a poco la influencia del budismo, que, tras haberse difundido por toda la India, había vuelto a concentrarse en la región

de Maghada, la actual Bihar, y en el actual Bangladesh. El Vedanta *advaita*, que enfatizaba la no dualidad, había incorporado puntos importantes de la filosofía budista, aunque sin dejar de criticarla. Esta influencia colmó en parte el vacío doctrinal que separaba al budismo del hinduismo. Además, la India estaba fuertemente anclada en el sistema de castas, que el budismo ignoraba conscientemente. Es cierto que la importancia de los centros de estudio y los monasterios los convirtieron en blancos fáciles de las hordas musulmanas, que a veces los confundían con fortalezas y no establecían distinción alguna.

J. F.— ¿Han subsistido algunas ideas del budismo a través del hinduismo?

M.— Digamos que han sido incorporadas a él poco a poco, aunque los filósofos hindúes seguían atacando al budismo en el ámbito doctrinal.

J. F.— El budismo es, pues, uno de los raros ejemplos de religión —llamémoslo religión porque es un término cómodo— que fue barrida del teatro geográfico donde había visto la luz y se había difundido durante más de un milenio. Podríamos citar otro: la asfixia, la extinción, la erradicación parcial, de las religiones precolombinas en América Latina a raíz de la conquista española y europea en general.

M.— El budismo emigró asimismo hacia el sur, hacia Sri Lanka, luego hacia el este, a Tailandia, Birmania, Laos..., bajo una forma llamada Teravada. También emigró hacia el norte, a la China, en el siglo vi, bajo la forma llamada del Gran Vehículo, y luego al Japón, donde se desarrolló sobre todo bajo la forma del budismo Zen, que se centra principalmente en la observación de la naturaleza de la mente.

J. F.— Entre finales de la segunda guerra mundial y 1970, el budismo Zen era la forma de budismo más conocida y más de moda en Occidente. Durante los años sesenta, cuando se produjo el movimiento de contestación de la

civilización occidental, los estudiantes de Berkeley se encapricharon mucho con el budismo Zen. Algunos intentaron incluso realizar, en ese contexto, una especie de sincretismo entre una doctrina política y el budismo, inventando lo que llamaban el «marxismo Zen», que no duró mucho tiempo, debo reconocerlo, aunque no deplorarlo.

M.— El budismo Zen aún sigue floreciendo en Occidente. Pero lo interesante es que en el Tíbet se preservaron y perpetuaron con gran fidelidad todos los aspectos y niveles del budismo, lo que se denomina «los Tres Vehículos», y esto permite a

cualquier individuo integrar estos distintos niveles de enseñanza en su camino espiritual. La práctica del Pequeño Vehículo, o, para emplear un término más respetuoso, el Teravada, la «Palabra de los Antiguos», se funda en la ética laica y en la disciplina monástica, en la contemplación de las imperfecciones del mundo ordinario y de la futilidad de las preocupaciones que subyacen a la mayoría de nuestras actividades. Estas reflexiones llevan al practicante a desear emanciparse del sufrimiento y del círculo vicioso de las existencias, el samsara.

En el Teravada no faltan el amor al prójimo ni la compasión por los que

sufren, pero el Gran Vehículo, que encontramos en el Tíbet, la China y el Japón, ha insistido particularmente en el amor y la compasión. Según sus enseñanzas, resulta vano liberarnos del sufrimiento si todos los seres que nos rodean continúan sufriendo. El objetivo básico de la vía es, pues, transformarse interiormente por el bien de los demás. En la India, pero sobre todo en el Tíbet, se ha desarrollado asimismo un tercer vehículo, el Vehículo Adamantino o Vajrayana, que añade a los dos anteriores ciertas técnicas espirituales que permiten actualizar más rápidamente aún la naturaleza de buda presente en nosotros, y tomar conciencia de la

«pureza primordial» de los fenómenos. Esta visión, lejos de asfixiar la compasión, la profundiza y la refuerza. La convergencia de una serie de circunstancias geográficas y políticas ha permitido, pues, al Tíbet integrar en una vía única los tres vehículos del budismo.

J. F.— Debido a sus tribulaciones, el budismo parece haber adquirido una vocación transnacional, lo que acaso favorezca su avance actual en Occidente. No se halla asociado a una cultura determinada, aunque en el curso de su historia se haya visto estrechamente vinculado a diferentes culturas. Pese a que el Tíbet, que es una

especie de fortaleza tanto geográfica como espiritual, haya permitido conservar todos los componentes del budismo durante más de un milenio, lo cierto es que las enseñanzas budistas han emigrado hacia civilizaciones tan distintas como Sri Lanka y Japón. ¿Ha adoptado el budismo el «color» de los países en los que ha florecido?

M.— En el Tíbet, por ejemplo, existía una religión autóctona, el bön, emparentada en ciertos aspectos con el anihilismo, pero que también posee una metafísica compleja y ha sobrevivido hasta nuestros días. En el siglo IX hubo torneos metafísicos que enfrentaron al bön con el budismo. Algunas costumbres

bön fueron incorporadas al budismo y «budistizadas». Fenómenos semejantes se produjeron en Tailandia, en Japón, etc., y se producirán sin duda en Occidente. Pero la esencia del budismo no ha cambiado.

J. F.— O sea, que la enseñanza y la práctica del budismo tienen indudablemente una vocación universalista. Pero son muchas las religiones que pretenden tener una dimensión universal. El cristianismo evidentemente, sobre todo el catolicismo, ya que «católico» viene de una palabra griega que significa universal. De ahí el derecho a convertir por la fuerza a la gente, que se ha

arrogado con excesiva frecuencia. También el islam tiene una tendencia a la expansión universal recurriendo, si es necesario, a la fuerza del cuchillo y del fusil. Pues para convertirse en uno de sus fieles, en estas religiones hay que aceptar, desde el principio, tener fe en cierto número de dogmas. No es el caso del budismo. Su vocación universal, digamos que extensible a culturas distintas de la que lo vio nacer, jamás estaría asociada a la exigencia de sumisión a una fe por parte de un nuevo adepto, y menos aún a una coacción.

M.— Buda dijo: «No aceptéis mis enseñanzas por respeto hacia mí; examinadlas y redescubrid su verdad».

También dijo: «Yo os he mostrado el camino, es tarea vuestra recorrerlo». Las enseñanzas de Buda son como un cuadernillo de apuntes que describen y explican el camino hacia el conocimiento, que él mismo recorrió. Para convertirse en un «budista» propiamente dicho, hay que refugiarse en Buda, considerándolo no un Dios, sino un guía, el símbolo del Despertar. Hay que refugiarse asimismo en sus enseñanzas, el Dharma, que no es un dogma, sino un camino. Y, por último, hay que refugiarse en la comunidad, en el conjunto de los compañeros de viaje en ese camino. Sin embargo, el budismo no intenta forzar las puertas ni realizar

conversiones. Eso, para él, no tiene ningún sentido.

J. F.— Precisamente porque no recurre a las conversiones forzadas, que son impensables desde su perspectiva, vale la pena estudiar la inserción del budismo en una civilización fundamentalmente diferente de aquella en la cual nació, y, si persiste, explicarla.

M.— El budismo no tiene una actitud conquistadora, sino que más bien opera una especie de irradiación espiritual. Los que deseen conocerlo deberán dar el primer paso y descubrirlo a través de su propia experiencia. Resulta, además,

interesante ver de qué manera el budismo floreció en el Tíbet y en China; hasta allí viajaron grandes sabios y su influencia atrajo naturalmente a una serie de discípulos, como el néctar de las flores atrae a las abejas.

J. F.— He notado, en el curso de todos estos diálogos, la extraordinaria riqueza metafórica del lenguaje budista. Lo cual no me molesta. Platón también recurría todo el tiempo a las imágenes, los mitos y las comparaciones. Estoy totalmente a favor de introducir la poesía en la filosofía. Pero no estoy muy seguro de que baste para responder a todas las preguntas que podamos plantearnos.

M.— Pues bien, te responderé con otra imagen, diciendo que la metáfora es «un dedo que apunta hacia la Luna». Lo que hay que mirar es la Luna, no el dedo. Una imagen es a menudo más elocuente que una descripción larga.

J. F.— La cuestión esencial para la civilización occidental radica en saber qué tipo de correspondencia y de convergencia existe entre ciertas necesidades que ella misma siente, sin llegar a satisfacerlas con sus propios recursos espirituales, y la respuesta que el budismo puede aportar a esos interrogantes. Eso sí, la idea de que una doctrina se adapte para responder a ciertos interrogantes también puede ser

una trampa. Muchísima gente, en Occidente, se afilia a sectas que son imposturas totales, y a veces, incluso criminales. La cuestión que se plantea es, pues, la de la verdad y autenticidad del budismo en cuanto ciencia de la mente.

M.— Oh, el principal objeto de investigación del budismo es la naturaleza de la mente, y sólo tiene dos mil quinientos años de experiencia en este campo. Esto en cuanto a la autenticidad. En lo que respecta a la verdad, qué podría decirse..., quizá que es su verdad la que hace su fuerza. Creo que se transparenta en los hechos y las personas y resiste la prueba del tiempo y

de las circunstancias, a diferencia de las sectas, que sólo son imitaciones de tradiciones espirituales auténticas y cuya fachada se derrumba a la primera ocasión. La naturaleza falaz de las sectas, que sin embargo atraen a numerosas personas, se expresa en general mediante todo tipo de contradicciones internas, escándalos y, a veces, abominaciones, como lo demuestra la actualidad frecuentemente. En contraste, el aumento del interés por el budismo en Occidente es más discreto. Los «centros budistas» son lugares donde uno encuentra más bien amigos que comparten las mismas aspiraciones y desean unir sus esfuerzos

para estudiar, practicar y traducir los textos y comentarios a las lenguas occidentales. Su objetivo es dar a conocer una tradición auténtica y viva. Y, en general, son percibidos de manera positiva por la población local.

J. F.— No pretendía comparar en absoluto una sabiduría de más de dos mil años, como el budismo, con las sectas, a menudo monstruosas y casi siempre necias, que proliferan hoy en día y son además, en su mayor parte, empresas cuyo objetivo es timar. ¡Lejos de mí semejante idea! Pero como siempre desconfío de los impulsos de la naturaleza humana, quería simplemente observar que el capricho de cierto

número de individuos por una teoría determinada, y por los maestros que han adquirido prestigio a sus ojos y podrían ser impostores, ese capricho no prueba que la doctrina en cuestión sea necesariamente buena. Se necesita una demostración suplementaria.

M.— Una demostración semejante sólo puede ser aportada por los resultados de la práctica espiritual a largo plazo. Se ha dicho: «El resultado del estudio es el dominio de sí mismo; el resultado de la práctica es el ocaso de las emociones negativas». Un capricho pasajero no tiene ningún valor.

J. F.— Es todo lo que quería decir. Es evidente que, si nos limitamos a la

observación pura y simple de los hechos, no hay ninguna comparación posible entre el budismo y las sectas. Sin embargo, no hay que olvidar que los espíritus eminentes a veces se dejan engañar por fruslerías. He conocido a grandes médicos que acabaron sucumbiendo a engañifas totales en las que llegaron a creer durante años, plegándose a todas las exigencias de su secta. No hay que contentarse, pues, como prueba de verdad, con la aspiración sincera que los seres humanos puedan sentir hacia una espiritualidad que quizá sea de relumbrón, ya que por desgracia el ser humano tiene una enojosa tendencia a

sentir aspiraciones hacia cualquier cosa. De ahí que la tarea de probar incumba siempre a quien enseña.

M.— Una vía espiritual auténtica implica ser exigente consigo mismo y tolerante con los demás, todo lo contrario de las sectas, en las que uno suele ser exigente con los demás y, en cambio, traiciona de manera flagrante los ideales que profesa. Basta con que una persona mínimamente carismática decida explotar la influencia que ejerce sobre los demás para que las personas débiles, que necesitan aferrarse a lo que sea, no duden en esclavizarse mental y físicamente. No obstante, la diferencia fundamental es que las sectas nacen

generalmente de un sincretismo hecho de elementos dispersos y restos seudotradicionales no vinculados a ninguna transmisión espiritual auténtica, y no reposan en ningún principio metafísico verdadero. Por eso no pueden conducir hacia ningún progreso espiritual duradero, y sólo engendran confusión y desencanto.

Fe, rito y superstición

JEAN-FRANÇOIS — La piedad ritual, que tildamos de «beatería» —el agua bendita, el rosario, los ramos, la creencia en todo tipo de indulgencias, en la eficacia de los sacramentos o de ciertas oraciones, en el hecho de encender velas—, y que está presente en la mayoría de las religiones, contrasta con la actitud depurada que se atribuye

al budismo. Ésta parece ser una de las razones por la que los intelectuales, entre otros, pueden sentirse atraídos por esta sabiduría, a la vez que manifiestan su rechazo ante ciertos aspectos de las religiones establecidas que les parecen demasiado teatrales, formalistas o irracionales. Ahora bien, se trata a mi parecer de una imagen idealizada del budismo que uno puede tener cuando lo observa de lejos, cuando conoce la doctrina sin haber asistido a su práctica cotidiana. Pero cuando uno viaja a los países budistas y entra en los monasterios se da cuenta del extraordinario florecimiento de prácticas, cánticos, procesiones y

prosternaciones que, para un agnóstico como yo, parecen provenir de los mismos tipos de superstición o ritual obsesivo presentes en la ortodoxia, el catolicismo, el islam o el judaismo. Yo diría incluso que, tal como se desarrollan ante nuestros ojos en pleno siglo xx, algunas prácticas parecen más próximas al catolicismo medieval que al catolicismo actual. ¿No sería éste un aspecto un tanto irracional, un poco exterior y mecánicamente ritualista de las prácticas budistas que ha podido injertarse en la sabiduría de Buda a lo largo de los milenios?

MATTHIEU — Ante todo diré que en el budismo, como en todas las

tradiciones espirituales y religiosas, hay que distinguir entre superstición y rito. La fe se convierte en superstición cuando se opone a la razón y se separa de la comprensión del sentido profundo del rito. El rito tiene un sentido (la palabra latina *ritus* quiere decir, además, «acción correcta»). Invita a una reflexión, una contemplación, una oración o una meditación. El sentido de las palabras que se pronuncian en los cánticos es siempre un llamamiento a la contemplación. Esto es particularmente cierto en el caso del budismo tibetano. Cuando nos volvemos hacia el contenido mismo del rito, hacia los textos que son recitados, encontramos como si fuera

una guía los distintos elementos de la meditación budista: la vacuidad, el amor y la compasión. Un rito es una práctica espiritual realizada en el marco inspirador de un monasterio, en una atmósfera de serenidad reforzada por la música sacra, que no aspira a exacerbar las emociones, sino más bien a calmarlas y a favorecer el recogimiento. Esta música se concibe como una ofrenda y no como una expresión artística. Algunos ritos se prolongan sin interrupción, día y noche, durante más de una semana. Su objetivo es conseguir que los participantes se entreguen en común a un periodo de práctica intensa. Al meditar sobre un *mandala* se

enfatizan las técnicas de concentración y se convoca un simbolismo muy rico.

J. F.— ¿Podrías definir con precisión el mandala? Sólo tengo una idea muy vaga de lo que es.

M.— Un mandala es una representación simbólica del universo y de los seres bajo la forma de un lugar perfecto y de las deidades que residen en él. Las «deidades» de los mandalas no son dioses, pues, como ya he explicado, el budismo no es ni un politeísmo ni un monoteísmo. Son arquetipos, aspectos de la naturaleza de buda. La meditación sobre el mandala es una preparación hacia lo que se llama «la clara visión», es decir, la

percepción de la naturaleza de buda presente en todos los seres. Estas técnicas de visualización permiten transformar nuestra percepción ordinaria del mundo —una mezcla de puro e impuro, de bien y de mal— en la toma de conciencia de la perfección fundamental del mundo fenoménico. Al visualizarnos a nosotros mismos, así como a los seres que nos rodean, bajo la forma de estos arquetipos perfectos que son las «deidades» del panteón tibetano, nos acostumbramos a la idea de que la naturaleza de buda está presente en cada ser. Dejamos, por lo tanto, de discriminar entre las modalidades exteriores de los seres, feos o bellos,

amigos o enemigos. En pocas palabras, estas técnicas son medios hábiles para reencontrar la perfección inherente a nosotros mismos y a cada ser. Por último, conviene decir asimismo que para los maestros tibetanos los ritos sólo tienen una importancia relativa, y los eremitas que se consagran a la meditación abandonan cualquier forma de rito. Algunos, como el gran yogui Milarepa, llegaron incluso a denigrar abiertamente el uso de las ceremonias y los ritos. La variedad de las técnicas espirituales responde así a la variedad de los discípulos y depende de niveles diferentes de práctica espiritual.

J. F.— Sí, pero el otro día, en

Katmandú, estuvimos contemplando a la multitud de fieles budistas que iban a rezar en torno a ese gran monumento..., ¿cómo se llamaba?

M.— Una *estupa*.

J. F.— Pues aquellos fieles estuvieron varias horas dando vueltas en procesión alrededor de esa estupa, siempre en el sentido de las manecillas del reloj, porque en un viaje anterior a Bután me enteré de que cuando se quiere dar la vuelta alrededor de un templo o una estupa hay que hacerlo en el sentido de las manecillas del reloj, por alguna razón misteriosa que se me escapa y que jamás me han explicado de manera satisfactoria. ¿No es esto superstición

pura y simple?

M.— Has tocado un punto importante. La mayoría de los actos de lo que se denomina la «vida ordinaria», ¿no son simplemente utilitarios y se hallan desprovistos de cualquier sentido profundo? Muy a menudo, caminar equivale a desplazarse para llegar a algún lugar lo antes posible; comer es llenarse el estómago; trabajar es producir el máximo posible, etc. Mientras que en una sociedad donde la vida espiritual invade toda la existencia, los actos más ordinarios tienen un sentido. Idealmente, de hecho ya no hay nada ordinario. Cuando uno camina, por ejemplo, considera que está caminando

hacia el despertar; al encender un fuego desea: «Que todas las emociones negativas de los seres humanos sean quemadas»; al comer piensa: «Que cada cual pueda disfrutar del sabor de la contemplación»; al abrir una puerta: «Que la puerta de la liberación se abra para todos los seres», etc. En el caso de la estupa, los tibetanos piensan que es más enriquecedor dar vueltas en torno a ella por espacio de una hora que hacer *jogging*. Una estupa es un símbolo de la mente de Buda (las escrituras simbolizan su palabra, y las estatuas, su cuerpo). Como la diestra se considera el lugar de honor, para manifestar su respeto a Buda y a sus enseñanzas dan

vueltas teniendo la estupa a su derecha, es decir, en el sentido de las manecillas del reloj. Al hacerlo, su mente se dirige hacia Buda y, por tanto, hacia sus enseñanzas.

J. F.— ¿Y por qué todos esos frescos que representan a seres sobrenaturales? Yo creía que en el budismo no había dioses.

M.— Una vez más, no se trata de dioses que puedan considerarse dotados de una existencia intrínseca. Esas deidades son simbólicas. El rostro de una «deidad» representa el Uno, lo absoluto. Sus dos brazos son el conocimiento de la vacuidad unido al método de la compasión. Algunas

deidades tienen seis brazos que simbolizan seis perfecciones: las de la disciplina, la generosidad, la paciencia, la diligencia, la concentración y la sabiduría. En vez de contemplar imágenes ordinarias, resulta más útil tener en mente formas cargadas de sentido que recuerdan a quien las visualiza los distintos elementos de la vía espiritual. Esos arquetipos simbólicos permiten utilizar así el poder de nuestra imaginación como un factor de progreso espiritual, en vez de dejarnos llevar por nuestros pensamientos desbocados. Uno de los principales obstáculos que se oponen al recogimiento es, de hecho, la

proliferación salvaje de los pensamientos. Las técnicas de visualización son medios hábiles que permiten a aquellos cuya mente se halla siempre agitada y tienen dificultades para calmar la oleada de sus pensamientos canalizar esta oleada hacia un objeto. La visualización puede ser muy compleja, pero en vez de dispersar la mente, la estabiliza y la calma. Una visualización correcta exige de nosotros tres cualidades: poder mantener una visualización clara, lo que implica acercar todo el tiempo a la mente el objeto de su concentración; ser consciente del simbolismo del objeto sobre el cual se medita y, por último,

conservar la percepción de la naturaleza de buda presente en cada uno.

J. F.— ¡Pero en los templos yo he visto fieles que se prosternaban ante la estatua de Buda! Es un comportamiento que uno tiene ante una divinidad, un dios o un ídolo, no ante un sabio.

M.— La prosternación ante Buda es un homenaje respetuoso que se rinde no a un dios, sino a quien encarna la sabiduría última. Esta sabiduría, así como las enseñanzas que nos legó, tienen un valor inmenso para el que se inclina. Rendir homenaje a esa sabiduría es asimismo un gesto de humildad que sirve de antídoto contra el orgullo, pues este último obstaculiza cualquier

transformación profunda. El orgullo impide el surgimiento de la sabiduría y de la compasión. «El agua no puede acumularse sobre el pico de una montaña, y el verdadero mérito no se amontona sobre el pico del orgullo», dice un proverbio. Además, la prosternación no es un gesto mecánico. Cuando uno pone en tierra las dos manos, las dos rodillas y la frente —cinco puntos en total—, aspira a purificar los cinco venenos que son el odio, el deseo, la ignorancia, el orgullo y los celos, transformándolos en cinco sabidurías correspondientes. Cuando las manos se deslizan sobre el suelo al levantarse, uno piensa: «Ojalá pueda

“recoger” los sufrimientos de todos los seres y agotarlos después de asumirlos». De este modo, cada gesto de la vida cotidiana, lejos de ser neutro, trivial u ordinario, nos conduce a la práctica espiritual.

J. F.— Sin embargo, en la vida monacal cristiana la única realidad es Dios. El mundo en que vivimos, el «siglo», le *siècle*, como decían los católicos franceses del siglo XVII (hablaban de vivir en el siglo o fuera de él), no es sino una desviación de la atención con respecto a lo esencial: Dios. Por consiguiente, la vida religiosa, la vida de alguien que se retira, ya sea en Port Royal, como

Pascal, ya sea en un convento, como los cartujos, consiste en alejar todas las distracciones —las «diversiones» (*divertissements*), que decía Pascal—, es decir, lo que «desvía» nuestra atención hacia la futilidad de los intereses cotidianos, los falsos valores del éxito, las satisfacciones de la vanidad, el dinero, etc. Proscribimos esas horas que van tejiendo la vida en el siglo a fin de concentrar toda la atención en la única relación que cuenta: la que mantenemos con la divinidad. Los monjes de la Gran Cartuja se retiran del siglo para poder concentrarse en Dios sin interrupción ni distracción alguna. Ahora bien, como en el budismo no hay

un dios trascendente, ¿hacia dónde tiende la vida monacal o ese retirarse fuera del tiempo y del siglo? En una palabra, si el budismo no es una religión, ¿por qué se parece tanto a una religión?

M.— Creo que sobre esto ya hemos dicho algo los días pasados. Que lo llamen religión o metafísica no tiene, en el fondo, ninguna importancia. El objetivo espiritual al que tiende el budismo es el Despertar, ese Despertar que el propio Buda alcanzó. La vía consiste en seguir las huellas de Buda, y eso exige una profunda transformación de la corriente de nuestra conciencia. Podemos, pues, comprender que quienes

aspiran profundamente a seguir este camino le consagren la totalidad de su tiempo. Comprendemos asimismo que las condiciones exteriores puedan, sobre todo para un principiante, favorecer u obstaculizar esta búsqueda. Sólo quien ha llegado al Despertar es invulnerable a las circunstancias, ya que el mundo fenoménico es para él un libro en el que cada página es una confirmación de la verdad que ha descubierto. Un ser espiritualmente realizado no se verá más perturbado por la algarabía de una gran ciudad que si se encontrara en una ermita de montaña. Pero el principiante ha de buscar las condiciones propicias que le permitirán desarrollar su

concentración y transformar sus pensamientos. En el tumulto de la vida ordinaria, este proceso de transformación ocupa mucho más tiempo y corre el riesgo de ser interrumpido antes de llegar a su fin. De ahí que los practicantes tibetanos pasen a veces años enteros en ermitas retiradas. Su objetivo es consagrarse a la búsqueda espiritual, sin perder nunca de vista que su meta última es alcanzar el Despertar para poder ayudar luego a otros.

J. F.— ¿Cómo definirías el Despertar?

M.— Es el descubrimiento de la naturaleza última de uno mismo y de las cosas.

J. F.— ¿Y podrías precisar lo que el budismo entiende por fe?

M.— Resulta palmario que la palabra tiene, en Occidente, una connotación bastante cargada. Distinguimos cuatro formas de la fe. La primera es la «fe clara» o inspirada, la que se despierta cuando escuchamos una enseñanza espiritual o el relato de la vida de Buda o de un gran sabio: cierto interés se despierta en nosotros. La segunda fe es una «aspiración». Es el deseo de conocer más, de poner en práctica una enseñanza, de seguir el ejemplo de un sabio y, poco a poco, alcanzar la perfección que éste encarna. La tercera fe es una «convicción», una

certidumbre adquirida al verificar uno mismo la validez de las enseñanzas y la eficiencia del camino espiritual que nos procura una satisfacción y una plenitud crecientes: este descubrimiento se asemeja a la travesía de una región cuya belleza aumenta a medida que la recorremos. En fin, cuando esta convicción no se ve nunca desmentida, cualesquiera que sean las circunstancias, se llega a una estabilidad en la práctica que permite utilizar todas las condiciones de la existencia, favorables o desfavorables, para progresar. Esta certidumbre se convierte entonces en una segunda naturaleza. Es la fe «irreversible». Estas son las cuatro

etapas de la fe budista, que no es un «salto» del intelecto, sino el fruto de un descubrimiento progresivo, de la constatación de que la vía espiritual da sus frutos.

El budismo y la muerte

JEAN-FRANÇOIS — El hecho de retirarse del mundo, en la óptica budista o en la cristiana, es también una especie de preparación para la muerte. Un cristiano consecuente como Pascal considera que, en cuanto ha comprendido que la única realidad es la divinidad, vivir en el siglo no tiene ya el menor sentido. Es preciso que ya en esta

vida uno se prepare a comparecer ante el creador y, por lo tanto, viva permanentemente en la situación de quien sólo ha de vivir unos instantes. Esta idea, que proviene de los Evangelios, aparece muy a menudo en los *Pensamientos* de Pascal: no sabes en qué momento va a llamarte el Señor, si dentro de diez años o de cinco minutos. Incluso sin connotación religiosa, la filosofía también insiste a menudo en el hecho de que es una preparación para la muerte. Un capítulo de los *Ensayos* de Montaigne se titula «Que filosofar es aprender a morir». Creo que esta idea de preparación para la muerte, de transición, también

desempeña un papel muy importante en el budismo. La transición después de la muerte es, creo yo, lo que se llama el «bardo». ¿Existe algún *Tratado del bardo*?

MATTHIEU — Efectivamente. La idea de la muerte está siempre presente en la mente del practicante. Pero lejos de ser triste o mórbida, esta idea es una incitación a utilizar cada momento de la existencia para realizar esa transformación interior, a no malgastar un solo instante de nuestra preciosa vida humana. Si no se piensa en la muerte y en la impermanencia resulta fácil decirse: «Primero voy a arreglar mis asuntos de cada día, a realizar todos mis

proyectos.

Cuando haya terminado con todo esto, veré más claro y podré consagrarme a la vida espiritual». Vivir como si uno tuviera ante sí todo el tiempo, en vez de vivir como si sólo tuviera unos instantes, es el más fatal de los engaños. Pues la muerte puede llegar en cualquier momento, sin previo aviso. La hora de la muerte y las circunstancias que la producen son imprevisibles. Todas las circunstancias de la vida cotidiana pueden transformarse en otras tantas causas de muerte. Un practicante deberá tener esto siempre presente. Cuando un ermitaño enciende el fuego por la mañana, se pregunta si aún estará

ahí al día siguiente para encender otro. Cuando espira el aire de sus pulmones, se siente feliz de poder inspirar nuevamente. La reflexión sobre la impermanencia y la muerte es, pues, un aguijón que lo anima sin cesar a la práctica espiritual.

J. F.— ¿Es la muerte aterradora para un budista?

M.— Su actitud ante la muerte evolucionará de forma paralela a su práctica. La muerte será motivo de terror para un principiante que aún no haya adquirido una gran madurez espiritual: se sentirá como un ciervo que ha caído en una trampa e intenta salir de ella por todos los medios. Luego, en vez

de preguntarse vanamente: «¿Cómo podría escapar a la muerte?», el practicante se preguntará: «¿Cómo atravesar el estado intermedio del bardo sin angustia, con confianza y serenidad?». Entonces será como el campesino que ha arado, sembrado y vigilado las cosechas. Que el tiempo haya sido bueno o malo, él no tendrá nada que lamentar, pues ha actuado como mejor ha podido. Del mismo modo, el practicante que toda su vida se haya esforzado por transformarse no lamentará nada y afrontará la muerte con serenidad. Por último, el practicante supremo se sentirá feliz ante la muerte. ¿Por qué habría de temerla si en él se ha

desvanecido todo apego a la noción de persona, a la solidez de los fenómenos y a las posesiones? La muerte se ha convertido en una amiga, no es sino una etapa de la vida, una simple transición.

J. F.— Sin querer subestimarlo, este tipo de consuelo no es muy original. ¿No tiene el budismo nada más que añadir?

M.— El proceso, de la muerte y las distintas experiencias vinculadas a ella se describen con todo detalle en los tratados budistas.[29] El cese de la respiración es seguido por varias etapas de disolución de la conciencia y del cuerpo. Luego, cuando el mundo material se desvanece ante nuestros ojos, nuestra mente se funde en el estado

absoluto, por oposición al del mundo condicionado, que percibimos cuando nuestra conciencia está asociada al cuerpo. En el momento de la muerte la conciencia se reabsorbe durante breves instantes en aquello, que se denomina «el espacio luminoso del plano absoluto», del que luego resurge para atravesar un estado intermedio, o bardo, que conduce a una nueva existencia o renacimiento. Existen meditaciones cuyo objetivo es permanecer en ese estado absoluto antes de que se produzcan las diferentes experiencias del bardo, a fin de lograr en ese instante la contemplación de la naturaleza última de las cosas.

J. F.— En fin... Toda suerte de razonamientos destinados a hacer que la muerte le resulte aceptable al ser humano jalonan la historia de la filosofía y de las religiones. Los podemos reducir, en líneas generales, a dos tipos. El primero se apoya en la creencia en la supervivencia. Desde el momento en que hay un más allá, en que hay una inmortalidad del principio espiritual que mora, en nosotros, el alma, nos basta con llevar cierto tipo de vida adecuado a ciertas normas, es decir, en el lenguaje cristiano, evitar todos los pecados mortales o contárselos al confesor, y tendremos la seguridad de sobrevivir en buenas

condiciones en el más allá. La muerte es entonces una especie de prueba física, una enfermedad que nos hace pasar de este mundo a un mundo mejor. Los sacerdotes que ayudan a los moribundos contribuyen a aliviar la angustia inherente a esta transición. El principio de este tipo de consuelo es que la muerte no existe realmente. El único motivo de inquietud es: ¿me salvaré o me condenaré?

El otro tipo de razonamiento es puramente filosófico, válido incluso para quienes no creen en un más allá. Consiste en cultivar una especie de resignación y de sabiduría diciéndose que la destrucción, la desaparición de

esta realidad biológica que es uno mismo, un animal entre los otros animales, es un acontecimiento ineluctable, natural, y que hay que saber resignarse a él. Sobre este tema los filósofos se han ingeniado para ofrecer razonamientos edulcorantes que hagan la muerte más tolerable. Epicuro, por ejemplo, utiliza un argumento célebre. Dice: no tenemos por qué temer a la muerte, pues, de hecho, no nos encontramos nunca con ella. Cuando todavía estamos aquí, ella aún no está. Y cuando ella está, nosotros ya no estamos. Es, por consiguiente, vano que tengamos miedo a la muerte. La gran preocupación de Epicuro era liberar al

hombre de los terrores inútiles —el miedo a los dioses, el miedo a la muerte, el miedo ante los fenómenos naturales, el rayo, los terremotos—, y se esfuerza por explicarlos de manera muy moderna, como fenómenos que tienen causas, obedecen a leyes, etc.

Sea como fuere, en lo que atañe a la muerte no nos escapamos de ninguna de estas dos líneas de explicación o de consuelo. Yo situaría al budismo en la primera. Aunque el budismo no sea una religión teísta, la técnica espiritual que vuelve la muerte aceptable se apoya en una metafísica que hace que la muerte no sea un término. O bien, cuando se convierte en un término, es un término

benéfico porque significa que nos hemos liberado de la cadena incesante de las reencarnaciones en un mundo de sufrimientos. Se ha dicho muchas veces que en el mundo contemporáneo, en Occidente, la muerte se disimula como una especie de cosa vergonzosa. Bajo el Antiguo Régimen, la muerte era algo oficial. Uno moría durante varios días, por decirlo de algún modo. Toda la familia se reunía alrededor del moribundo, escuchaba sus últimas recomendaciones, los sacerdotes desfilaban, administraban los sacramentos... La muerte de un soberano era un espectáculo al que asistía casi toda la corte. Hoy en día la muerte es

escamoteada. Pero al mismo tiempo hemos tomado conciencia de que el silencio no basta, y actualmente hay terapeutas que ayudan a los moribundos e intentan que la partida les resulte aceptable.

M.— En nuestra época, la gente tiende a menudo a desviar la mirada ante la muerte y ante el sufrimiento en general. Esta desazón se debe al hecho de que la muerte constituye el único obstáculo insuperable al ideal de la civilización occidental: vivir el mayor tiempo y lo más agradablemente posible. Además, la muerte destruye aquello a lo que más apego se tiene: uno mismo. Ningún medio material permite remediar

esta derrota ineluctable. Preferimos, pues, sacar a la muerte del ámbito de nuestras preocupaciones y mantener el mayor tiempo posible el dulce ronroneo de una felicidad ficticia, frágil, superficial, que no resuelve nada y no hace sino retrasar la confrontación con la verdadera naturaleza de las cosas.

Al menos no habremos vivido en la angustia, nos decimos. Sin duda, pero durante todo ese tiempo «perdido», la vida se ha ido desmenuzando día tras día sin que hayamos podido aprovecharla para ir al meollo del problema y descubrir las causas del sufrimiento. No hemos sabido dar un sentido a cada instante de la existencia,

y la vida no ha sido más que tiempo que se ha deslizado como arena entre nuestros dedos.

J. F.— ¿Y qué propone el budismo?

M.— Hay, en efecto, dos maneras de aproximarse a la muerte: o pensamos que nuestro ser toca a su fin, como la llama que se extingue, como el agua que es absorbida por un terreno seco, o bien la muerte no es sino una transición. De todos modos, tengamos o no la convicción de que, una vez separada del cuerpo, nuestra corriente de la conciencia proseguirá en otros estados de existencia, el budismo ayuda a los moribundos a morir serenamente. Es una de las razones del éxito del libro de

Sogyal Rimpoché *El libro tibetano de la vida y de la muerte*, una gran parte del cual está consagrada a la preparación para la muerte, a la ayuda a los moribundos y al proceso mismo del morir. «La muerte —dice— representa la última e inevitable destrucción de aquello a lo que más aferrados vivimos: nosotros mismos. Vemos, pues, hasta qué punto pueden ayudar las enseñanzas sobre el no yo y la naturaleza de la mente.» Conviene, por lo tanto, cultivar el desapego, el altruismo y la alegría cuando se acerca la muerte.

J. F.— Si he entendido bien, el budismo combina los dos tipos de preparación para la muerte que hemos

diferenciado.

M.— La perpetuación de la conciencia o de un principio espiritual a través de la muerte forma parte, en la mayoría de las religiones, del dogma revelado. En el caso del budismo, nos situamos en el plano de la experiencia directa, vivida por seres fuera de lo común, es verdad, pero lo suficientemente numerosos para que tomemos en consideración su testimonio. Sea como fuere, es cierto que vale más pasar los últimos meses o los últimos instantes de nuestra vida en un estado de alegre serenidad que en uno de angustia. ¿Para qué torturarnos con la idea de que hemos de abandonar a nuestros seres

queridos y nuestros bienes, viviendo con la obsesión de que nuestro cuerpo será destruido? El budismo enseña a disipar todos estos apegos que a menudo hacen de la muerte una tortura mental más que una prueba física. Pero sobre todo enseña que no hay que esperar el último momento para prepararse a morir, pues la hora de la muerte no es el instante ideal para empezar a practicar una vía espiritual. Vivimos constantemente preocupados por el futuro, hacemos todos los esfuerzos necesarios para que jamás nos falte el dinero o los alimentos, para conservar la salud, pero preferimos no pensar en la muerte que, sin embargo, es el más esencial de todos

los acontecimientos venideros. Pensar en la muerte no tiene, sin embargo, nada deprimente por poco que nos sirva para recordar y ser conscientes de la fragilidad de la existencia y dar así un sentido a cada instante de nuestra vida. Una enseñanza tibetana dice: «Contemplando constantemente la muerte es como dirigiréis vuestra mente hacia la práctica espiritual, practicaréis con renovado ímpetu y, por último, veréis la muerte como la unión con la verdad absoluta».

J. F.— Hoy en día, la muerte es también el problema de la eutanasia. En Occidente ha surgido toda una problemática: ¿tenemos derecho a elegir

el momento de nuestra muerte? No me refiero al suicidio, que es otra cosa. Pero cuando un enfermo se siente perdido, o cuando sus sufrimientos son intolerables, ¿tiene derecho a pedir la muerte? Y el médico, ¿tiene derecho a ayudarlo a morir? Es una cuestión que se plantea en el plano de la moral e incluso de la ley, y que forma parte de los problemas sociales a los que nos hemos referido, con el mismo derecho que el aborto. Además, es un problema tan acuciante que, en mayo de 1996, en el curso de un viaje por Eslovenia, el papa pronunció una alocución en la que arremetía contra lo que llamaba «las fuerzas de la muerte», es decir, los

partidarios del aborto y de la eutanasia. ¿Ha adoptado el budismo una postura frente a la eutanasia?

M.— Para un practicante espiritual, cada instante de la vida es precioso. ¿Por qué? Porque cada instante y cada acontecimiento pueden aprovecharse para avanzar más hacia el Despertar. Enfrentarse a un sufrimiento físico intenso puede permitir meditar sobre la naturaleza última de las cosas, sobre el hecho de que, en el fondo mismo de este sufrimiento, la naturaleza de la mente permanece inalterada, de que esta naturaleza no se ve afectada por la alegría ni por el sufrimiento. Así pues, quien posea una gran fuerza de alma y

una buena estabilidad en su práctica espiritual podrá aprovechar incluso los momentos de sufrimiento más intensos para avanzar hacia la realización.

J. F.— *Sobre el buen uso de las enfermedades* es el título de un breve tratado que escribió Pascal, atormentado a su vez por la enfermedad.

M.— El dolor también puede utilizarse para recordar los sufrimientos que soportan innumerables seres y reavivar nuestro amor y nuestra compasión. Puede desempeñar asimismo el papel de «escoba» que limpie nuestro karma malo. En efecto, como el sufrimiento es el resultado de los actos negativos cometidos en el pasado, vale

más pagar nuestras deudas mientras dispongamos de la ayuda de una práctica espiritual.

Por todas estas razones, ni la eutanasia ni el suicidio son aceptables. Lo cual tampoco significa que haya que prolongar la vida de manera absurda e inútil cuando no queda ninguna esperanza. El uso de «máquinas de supervivencia», el encarnizamiento terapéutico para prolongar unas horas más la vida de un moribundo o de alguien que está en coma irreversible, son poco deseables, pues la conciencia de la persona «flota» entre la vida y la muerte durante mucho tiempo y lo único que se consigue es perturbarla. Seria

mejor dejar que los moribundos vivan los últimos instantes de su vida con una serenidad consciente.

J. F.— ¿Y en el caso de alguien que no sea budista?

M.— Si alguien siente el sufrimiento como una opresión intolerable, que aniquila la escasa serenidad que cabria esperar en los últimos instantes de la vida...

J. F.— Es lo que suele ocurrir.

M.— Pues entonces resulta comprensible que prolongar esa vida no sirva para nada y sea sólo una tortura. Sin embargo, como acabo de decir, el budismo considera que el sufrimiento no es un azar ni el resultado de un destino o

de una voluntad divina, sino simplemente el fruto de nuestros actos pasados. Sin duda es mejor agotar nuestro karma que llevarnos esa deuda kármica más allá de la muerte. ¿Quién sabe cuál será el estado de existencia que seguirá a la muerte? La eutanasia no resuelve nada.

J. F.— La cuestión de la moralidad de la eutanasia no se le plantea sólo al que desea abreviar su sufrimiento, sino también al que lo ayuda y, por lo tanto, mata a un ser humano, suprime una vida.

En este punto creo que el budismo es categórico. Jamás se debe destruir una vida.

M.— Ni la propia ni la ajena. En

efecto, esta triste situación, el hecho mismo de que la gente piense en recurrir a la eutanasia, refleja la desaparición casi total de los valores espirituales en nuestra época. Los seres humanos no encuentran recursos dentro de sí mismos ni tampoco una inspiración exterior. Es una situación inconcebible en la sociedad tibetana, donde los moribundos se ven sostenidos por las enseñanzas en las que han reflexionado durante toda su vida y gracias a las cuales se han preparado para la muerte. Tienen puntos de referencia, una fuerza interior. Como han sabido dar un sentido a la vida, también saben dar un sentido a la muerte.

Además, disfrutan generalmente de una presencia espiritual inspiradora y cálida en la persona de su maestro espiritual. Esto contrasta singularmente con la aparición de médicos ejecutores, como el doctor Kervorian en Estados Unidos. Sea cual sea la motivación que anime los actos de estos médicos, la situación en sí es miserable. La aproximación positiva a la muerte en Oriente contrasta asimismo con el sentimentalismo, la atmósfera catastrofista o incluso la agobiante soledad física y mental en la que mucha gente muere en Occidente.

J. F.— ¿Qué piensa un budista sobre la donación de órganos en el momento

de la muerte?

M.— El ideal del budismo es manifestar nuestro altruismo por todos los medios posibles. Donar nuestros órganos para que nuestra muerte sea útil a otra persona es, pues, una acción totalmente loable.

J. F.— ¿Y el suicidio?

M.— Matar a alguien o matarse a sí mismo es quitar una vida, además, querer «dejar de existir» es un engaño, una forma de apego que, aunque destructiva, no deja de ser una manera de encadenarse al samsara, al círculo de las existencias. Cuando alguien se suicida no hace más que cambiar de estado, y no necesariamente por un

estado mejor.

J. F.— Sí. Es igual que en el cristianismo, o sea que... ¿uno se condena por la misma razón?

M.— No hay condenación en el budismo. La retribución kármica de los actos no es un castigo, sino una consecuencia natural.

Sólo se cosecha lo que se ha sembrado. Quien lanza una piedra al aire no debe sorprenderse si le cae en la cabeza. Es algo un poco diferente del concepto de «pecado». Aunque según las explicaciones del padre Laurence Freedman, «pecado en griego significa "errar el blanco"; el pecado es lo que desvía a la conciencia de la verdad.

Consecuencia de la ilusión y del egoísmo, el pecado encierra su propio castigo. Dios no castiga».[30] No sé si habré insistido suficientemente en el hecho de que las nociones de bien y de mal no son absolutas en el budismo. Nadie ha decretado que una cosa sea buena o mala en sí misma. Las acciones, palabras y pensamientos son buenos o malos por su motivación y por sus resultados, por la felicidad o el sufrimiento que causan. El suicidio es, en este sentido, negativo, porque es un fracaso en nuestro intento de dar un sentido a la existencia. Al suicidarnos destruimos la posibilidad que tenemos, en esta vida, de actualizar el potencial

de transformación que hay en nosotros. Sucumbimos a una intensa crisis de desaliento que, ya lo hemos visto, es una debilidad, una forma de pereza. Al decirnos «¿para qué vivir?» nos privamos de una transformación interior que puede llevarse a cabo. Superar un obstáculo es transformarlo en elemento auxiliar de progreso. La gente que ha superado una gran prueba en su existencia suele sacar de ella una enseñanza y una inspiración poderosa en la vía espiritual. En pocas palabras, el suicida no resuelve nada, no hace sino desplazar el problema hacia otro estado de existencia.

J. F.— Para volver al bardo, ¿cuáles

son sus diferentes etapas?

M.— *Bardo* significa «transición», estado intermedio. Se distinguen varios. Hay en primer lugar el bardo de la vida, el estado intermedio entre el nacimiento y la muerte. Luego el bardo del momento de la muerte, del instante en que la conciencia se separa del cuerpo. Se habla de dos fases de «disolución», la disolución exterior de las facultades físicas y sensoriales, y la disolución interior de los procesos mentales. La primera se compara con la reabsorción de los elementos que constituyen el universo. Cuando el elemento «tierra» se disuelve, el cuerpo se vuelve pesado, nos cuesta mantener nuestra postura y

nos sentimos oprimidos como bajo el peso de una montaña. Cuando el elemento «agua» se disuelve, nuestras mucosas se secan, tenemos sed, nuestro espíritu se confunde y va a la deriva como si un río se lo llevara. Cuando el elemento «fuego» desaparece, el cuerpo empieza a perder su calor y cada vez se hace más difícil percibir correctamente el mundo exterior. Cuando el elemento «aire» se disuelve, nos cuesta respirar, ya no podemos movernos y perdemos la conciencia. Se producen alucinaciones y por nuestra mente pasa toda la película de nuestra existencia. A veces se sentirá una gran serenidad, se verá un espacio luminoso y apacible. Al final cesa la

respiración, pero hay una energía vital, el «aliento interno», que se mantiene durante cierto tiempo y luego cesa también. Es la muerte, la separación del cuerpo y de la corriente de la conciencia.

Esta corriente conoce entonces toda una serie de estados cada vez más sutiles: es la segunda disolución, la disolución interior. Se tendrá sucesivamente la experiencia de una gran claridad, de una gran felicidad y de un estado libre de todo concepto. Es en ese instante cuando tenemos brevemente la experiencia del absoluto. Un practicante experimentado puede permanecer entonces en ese estado

absoluto y alcanzar el Despertar. De no ser así, la conciencia se interna en el estado intermedio entre la muerte y el próximo renacimiento. Las distintas experiencias que vive luego nuestra conciencia dependen de nuestro grado de madurez espiritual. Para alguien que no tenga ninguna realización espiritual, el resultado de todos los pensamientos, palabras y acciones de su vida determinará el aspecto más o menos angustioso de ese bardo. Se encontrará en él como una pluma llevada por el viento del karma. Sólo quien posea cierta realización espiritual podrá dirigir su curso. Luego viene el bardo del «devenir». Es allí donde empiezan a

aparecer las modalidades del próximo estado de existencia.

El proceso del renacimiento es el mismo en los seres ordinarios y en los seres realizados, pero los primeros se reencarnan por la fuerza resultante de sus acciones pasadas, mientras que los segundos, liberados del karma negativo, se reencarnan conscientemente en condiciones adecuadas para seguir ayudando a los seres, Por esta razón es posible identificar la nueva existencia de un maestro difunto.

J. F.— Bueno... No volveremos a hablar del problema de la reencarnación. Después de todo, lo que atrae a muchos occidentales hacia el

budismo es también, según una fórmula clásica en la historia de la filosofía, que se trata de una escuela de dominio del yo.

M.— El dominio del yo es indispensable, pero no es sino una herramienta. El equilibrista, el violinista, el judoka, y a veces, el asesino, son dueños de sí mismos, pero con motivaciones y resultados sumamente diferentes. El dominio de sí mismo, como muchas otras cualidades, sólo adquiere su valor verdadero en la medida en que reposa sobre una motivación y unos principios metafísicos correctos. Según el budismo, el dominio de sí mismo

consiste en no sucumbir al encadenamiento de los pensamientos negativos, en no perder de vista la naturaleza del Despertar. Se puede hablar legítimamente de una «ciencia de la mente».

J. F.— Se trata, pues, del dominio del propio ser espiritual con miras al Bien. El dominio de los propios pensamientos, sentimientos y, por tanto, de los comportamientos personales en la existencia. Es lo que desde la Antigüedad se llama el comportamiento del sabio, surgido de una metamorfosis, de un ejercicio interior. A este respecto se observa en Occidente una curiosidad, por muchas otras técnicas, en particular

por el yoga. ¿Podrías decirnos algo sobre las relaciones entre el budismo y el yoga?

M.— *Yoga*, o en todo caso su equivalente tibetano *naldjor*, quiere decir «unión con la naturaleza». Se habla, pues, de unir nuestra mente con la mente de Buda o del maestro espiritual, en el sentido de integrar en nuestra mente su realización espiritual. El hinduismo también comporta varias formas de yoga. El *raja yoga* consiste en desarrollar una gran fuerza espiritual por el camino de la acción. El *bhaktu yoga* es el camino de la devoción, el *jnana yoga*, el camino de la gnosis, y por último, el más conocido en

Occidente, el *hatha yoga* pone en práctica ejercicios y posturas físicas que, asociados a un control de la respiración, tienen efectos psicosomáticos. Estos ejercicios conducen a un estado de relajación y de calma interior que nos vuelve más aptos para encarar con serenidad los acontecimientos de la existencia. El budismo tibetano conlleva asimismo prácticas de control de la respiración y ejercicios corporales que se enseñan en el marco de retiros prolongados, aunque nunca a los principiantes fuera de un contexto espiritual preciso. Disponemos, no obstante, de unos cuantos testimonios. En el curso del simposio de Harvard

que ya hemos comentado, el profesor Herbert Benson presentó un informe titulado «Interacción del cuerpo y de la mente. Con anotaciones acerca de la sabiduría tibetana». Animado por el Dalai Lama, el profesor Benson estudió durante quince años los efectos de la meditación y de ciertas técnicas sobre el cuerpo humano. Estudió muy en particular la práctica del *tummo* o calor interior, descrita detalladamente por Alexandra David-Neel en su libro *Viaje de una parisina a Lhasa*:

«Vi a algunos de esos maestros en el arte del tummo, sentados en la nieve, noche tras noche, completamente desnudos, inmóviles, abismados en sus

meditaciones, mientras las terribles inclemencias del invierno se arremolinaban y aullaban en torno a ellos. Vi a la brillante claridad de la luna llena, el fantástico examen que pasaban sus discípulos: unos cuantos jóvenes eran llevados, en el corazón del invierno; a orillas de un lago o de un río y allí, despojados de toda su ropa, dejaban secar sobre su propia carne sábanas mojadas en el agua gélida. En cuanto una se secaba, otra la sustituía en seguida. Endurecida por el hielo nada más salir del agua, no tardaba en echar humo sobre los hombros del candidato *rekiang*, como si la hubieran puesto sobre una estufa caliente. Yo misma

practiqué un invierno durante cinco meses, llevando la delgada ropa de algodón de los novicios a 3.900 metros de altura».

Benson estudió esta práctica en el Himalaya, entre los ermitaños de la comunidad tibetana en el exilio. Comprobó sobre todo que el consumo de oxígeno mientras se realiza este tipo de meditación podía caer hasta el sesenta y cuatro por ciento de la tasa normal, que disminuía el nivel de lactato en la sangre, que la respiración se volvía más lenta, etc. Filmó a esos practicantes mientras secaban no ya una, sino varias de esas sábanas a una temperatura de un grado. Según el

profesor Benson, cualquier persona habría temblado y quizá se habría muerto de frío. Pero esos yoguis, lejos de congelarse, tenían la superficie del cuerpo muy caliente. No se trata de exhibicionismo. Yo también tengo muchos amigos tibetanos que han practicado estas técnicas. Se practican para dominar el cuerpo y sus energías a través de la meditación, aunque no son un fin en sí mismas. Su objetivo es ayudarnos a avanzar en el conocimiento de la mente. Alguien ha dicho: «El objetivo del ascetismo es dominar la mente. ¿Para qué serviría aparte de eso?».

El individuo rey

JEAN-FRANÇOIS — ¿Os preguntáis a veces vosotros, los budistas, qué pueden aportar a vuestras ciencias de la mente los conocimientos de nuestras ciencias del hombre, tal como se han constituido y desarrollado desde hace uno o dos siglos? ¿O bien creéis que vuestra ciencia de la mente, cuyas bases se sentaron hace 2.500 años, no tiene nada que aprender de las ciencias llamadas humanas?

MATTHIEU — La actitud budista consiste en permanecer completamente abierto a las reflexiones y aspiraciones de todos. No se trata, pues, de cerrarse a la manera como Occidente aborda las ciencias de la mente. Pero tampoco hay que olvidar que, en líneas generales, Occidente se ha ido desinteresando progresivamente de las ciencias contemplativas para concentrarse en las llamadas ciencias naturales. Curiosamente, incluso la psicología, que como su nombre indica debería ser una «ciencia de la mente», evita la introspección, considerada como no objetiva, y se esfuerza por convertir los hechos mentales en fenómenos

mensurables. Ignora pues, por principio y en la práctica, el método contemplativo. Para el budismo, en cambio, es evidente que la única manera de conocer la propia mente es examinarla directamente, primero de manera analítica, y luego de forma contemplativa o meditativa, y por meditación se entiende mucho más que una vaga relajación mental, imagen ésta que muchos occidentales tienen de la meditación. El budismo llama meditación a un descubrimiento progresivo, a lo largo de años de práctica, de la naturaleza de la mente y de la manera como los acontecimientos mentales se manifiestan en ella. La

aproximación de la psicología occidental parece, pues, fragmentaria y un tanto superficial, en el sentido etimológico de la palabra, pues sólo roza la corteza de la mente.

J. F.— En cambio, creo que la actitud de los budistas es inequivoca frente a las ciencias exactas.

M.— Así es; en el caso, por ejemplo, de una ley matemática o física que haya sido demostrada en forma clara y sin dejar ninguna duda, la actitud budista consiste en adoptar cualquier conocimiento válido y abandonar todo aquello cuya inexactitud se haya demostrado. Por eso al budismo no le cuesta nada modificar su percepción del

universo físico, la de la astronomía por ejemplo, ya que, a decir verdad, el hecho de que la Tierra sea redonda o lisa no altera mayormente los mecanismos fundamentales de la felicidad y del sufrimiento. El Dalai Lama dice a menudo que en el Tíbet le enseñaron que la Tierra tenía la forma de un trapecio, pero que no le costó ningún esfuerzo comprender y admitir que era redonda.

J. F.— Es lo que en la filosofía occidental se llama rechazar el argumento de autoridad.

M.— Existe una cosmología budista antigua, que fue redactada por los discípulos de Buda y reflejaba la imagen

que se tenía del mundo en la India durante los siglos vi y v a. de C. Una gran montaña, el monte Meru, constituía el eje del universo en torno al cual giraban el Sol y la Luna y se extendían diversos continentes. Esta cosmología pertenece a lo que se llama la «verdad relativa» o «convencional», una verdad que era la del momento.

J. F.— Frente a las ciencias de la materia, las ciencias de la vida, la biología, la astrofísica y la teoría de la evolución de las especies, parece que los budistas tienen una actitud mucho más abierta que la de la Iglesia católica y el cristianismo en general, en cualquier caso hasta estos últimos años.

La Iglesia había adoptado, como si formara parte del dogma, cierta explicación del universo y de la creación de los seres vivos que poco a poco fue batida en brecha por la ciencia, y veía en ésta una enemiga. Incluso en el siglo XIX pudieron verse las reacciones hostiles que provocó en los medios cristianos la teoría de la evolución de las especies. La Iglesia ha terminado adaptándose, aunque muy tardíamente, ya que en los años cincuenta y sesenta un sacerdote que intentó conciliar la teoría de la evolución de las especies con el dogma cristiano, me refiero a Teilhard de Chardin, fue puesto en el índice por la Iglesia católica durante mucho tiempo

porque adoptó dicha teoría como punto de partida de sus investigaciones teológicas. El budismo tiene una actitud claramente menos dogmática.

M.— En efecto, la concepción que el budismo tiene del mundo fenoménico no es un «dogma», pues la manera como este es percibido varía según los seres y la época. La descripción contemporánea del cosmos corresponde a la percepción del universo que tenemos en nuestra época, y el budismo la acepta como tal. No se trata de rechazar la ciencia en cuanto descripción de los hechos y las leyes naturales. En cambio, el budismo no puede aceptar la pretensión casi metafísica de la ciencia de defender una

explicación última en todos los planos, materiales e inmateriales, de la naturaleza del mundo y de la mente. El budismo tampoco tiene razón alguna para cambiar fundamentalmente de punto de vista según la dirección en la que sople el viento de los descubrimientos científicos, pues esos descubrimientos no afirman ni debilitan los principios de la vida espiritual. Que el altruismo sea causa de felicidad y el odio provoque infelicidad no depende para nada de la redondez de la Tierra ni del *Big Bang*. Se puede admitir a priori que las sucesivas teorías científicas constituyan una visión cada vez más próxima a la realidad física, pero conviene recordar

que, en el curso de su historia, la ciencia ha adoptado a menudo ideas diametralmente opuestas a las precedentes, hablando en cada caso de «revolución científica» y mostrando el más profundo desprecio por quienes no compartían las ideas del momento. No digo que sea necesario aferrarse al pasado, pero pienso que no hay que prejuzgar el futuro ni despreciar otras visiones de la realidad.

J. F.— Pasemos ahora a las ciencias humanas. Hace un momento me decías que, entre estas últimas, la que primero atrajo vuestra atención es la que llamamos ciencia política, es decir, el estudio de los sistemas de gobierno.

M.— Como el objetivo del budismo es eliminar todas las formas de sufrimiento, es evidente que el conocimiento de los principios de una sociedad justa, que repose en valores espirituales y en el respeto no sólo de los derechos del hombre, sino de los deberes del individuo, tiene una importancia primordial.

J. F.— ¿Cómo construir un sistema de gobierno justo? Dicho de otro modo, ¿cómo elaborar una sociedad con un sistema de gobierno que garantice la legitimidad del poder, el hecho de que ese poder emane realmente de los ciudadanos a los que está destinado a aplicarse, y que garantice a la vez la

igualdad de todos los ciudadanos, por lo menos ante la ley? Es aquello que se denomina Estado de Derecho. Y, sobre todo, ¿cómo garantizar la igualdad de los ciudadanos ante las realidades de la vida? Me refiero a las realidades económicas, las realidades de la educación, las realidades de la enfermedad, de todos los detalles de la existencia, desde las condiciones de la vivienda hasta las del trabajo y el descanso.

M.— Los fundamentos de la democracia son, por descontado, muy loables: eliminar la iniquidad y asegurar que se tome en cuenta de manera igual para todos el bienestar de los

ciudadanos; pero aún hace falta que los principios que animan a la sociedad sean vividos por sus miembros como una evidencia indiscutible. A priori, ciertos ideales del comunismo, como el reparto de las riquezas, son también muy loables. Todo depende de la manera como se los aplique.

En el curso de los últimos años, el Dalai Lama ha impuesto al Gobierno tibetano en el exilio un sistema democrático, pues pensaba que el respeto del que gozaba personalmente, tanto en el plano espiritual como en el temporal, ponía freno al establecimiento de un sistema democrático que, cuando él ya no viviera, sería el único que

permitiría a los tibetanos hacer valer sus derechos ante la comunidad internacional. El Dalai Lama ha hecho redactar, pues, dos Constituciones, una para el Gobierno tibetano en el exilio —es decir, en la India, donde viven más de ciento treinta mil refugiados— y otra para el Tíbet cuando recupere su independencia, o al menos su autonomía. Con este motivo, los miembros de la Asamblea constituyente deseaban conjugar valores tradicionales con los mejores aspectos de la democracia.

En el curso de un viaje por Australia, donde hay estados federales que gozan de cierta autonomía, el Dalai Lama se interesó particularmente por

ese tipo de sistema, pues había propuesto a los chinos —renunciando, dadas las circunstancias, a la independencia total a la que en principio tiene derecho el Tíbet— crear un sistema en el que el Tíbet administrara sus asuntos internos y encomendara a China los asuntos exteriores. Pese a todas estas concesiones que habrían permitido entablar negociaciones con los chinos, su propuesta chocó, dicho sea de paso, contra un muro de silencio. Al actuar así, el Dalai Lama no intenta ni respetar la opinión de un electorado, ni conservar su posición —ya que de entrada renunció a dirigir el Tíbet libre —, sino determinar el régimen ideal

para el Tíbet actual. Por eso ha tratado de introducir en la Constitución, además de la noción de derechos del individuo, la de responsabilidad del individuo ante la sociedad y del Estado ante los otros Estados del mundo.

J. F.— Efectivamente, uno de los aspectos de lo que podría llamarse la crisis de las democracias modernas es que, en nuestro Estado de Derecho, los ciudadanos consideran que cada vez tienen más derechos y menos deberes frente a la colectividad. Hay una anécdota divertida a este respecto. En 1995 me escribió un lector lo siguiente: «¿Sabía usted —y, en efecto, se me había olvidado por completo— que

durante la Revolución francesa no sólo se redactó la Declaración de los Derechos del Hombre? En 1795 se hizo también una Declaración de los Deberes del Ciudadano cuyo bicentenario a nadie se le ocurre celebrar este año». Escribí, pues, un artículo para recordar a los lectores de *Point* este aniversario. Confieso que mi artículo fue recibido con la más absoluta indiferencia, pues parece ser que el problema de los deberes del ciudadano interesa mucho menos que el de sus derechos. Son, sin embargo, las dos caras de una misma realidad.

En cuanto al pensamiento político actual del Dalai Lama y los budistas,

podemos decir que ha dado origen a una cuestión interesante. En Asia circula una teoría denominada de la «relatividad de los derechos humanos y de los principios democráticos». Países como China, que es a todas luces un país totalitario, e incluso países que han conocido regímenes autoritarios mas no totalitarios, como Singapur, tienen la idea de que los occidentales los molestan con su historia de los derechos humanos y de la libertad total de opinión, de expresión, de sindicarse, de una democracia que repose en elecciones pluralistas. En cada civilización existe, según ellos, una concepción particular de los derechos

del hombre. Habría, pues, una concepción asiática de los derechos humanos que no tendría mucho que ver con la democracia, y una concepción occidental de los derechos humanos que deberíamos guardar para nosotros. Esta extraña teoría de la relatividad de los derechos humanos fue desarrollada sobre todo por el famoso Lee Kuan Yew, que fue un gran estadista, creador del Singapur moderno.

La teoría de la relatividad de los derechos del hombre según las culturas también fue ratificada en abril de 1996 por el presidente de la República francesa, Jacques Chirac, durante su visita a Egipto, donde en un discurso

desarrolló la idea de que cada país tiene su concepción de los derechos humanos y los hace funcionar a su manera. Era una manera de echarle una flor al presidente Mubarak, diciéndole que aunque Egipto sea un país que no tiene nada que ver con lo que se llama normalmente una democracia, ello no significa que sea condenable en lo que respecta a los derechos humanos. Siendo ya inminente la visita del primer ministro chino Li Peng a París en 1996, visita que provocó algunos incidentes y fricciones a este respecto, dicha declaración planteó seriamente la cuestión de saber si de verdad existe una concepción asiática o africana de los

derechos humanos que sería diferente de la que siempre han defendido los grandes pensadores de la democracia. ¿Cuál es la postura budista sobre este tema?

M.— Según el budismo, todos los seres aspiran a la felicidad y tienen el mismo derecho a ser felices. Todos aspiran a ser liberados del sufrimiento y tienen el mismo derecho a no sufrir. Las aspiraciones a estos derechos tienen, por supuesto, valor universal. Conviene, pues, examinar la naturaleza y la eficacia de las leyes e instituciones humanas para ver si favorecen o ponen trabas a esos derechos fundamentales. Oriente tiende más que Occidente a

considerar que la armonía de una sociedad no debe verse comprometida por una forma de anarquía que consiste en utilizar la noción de derechos humanos para hacer lo que sea, cuando sea y como sea, siempre que esté «permitido», pues esta actitud conduce a un desequilibrio entre los derechos y los deberes, entre la libertad para sí y la responsabilidad frente a los demás. Lo que predomina en las sociedades occidentales es el «individuo rey». En la medida en que se mantenga dentro del marco de la legalidad, puede hacer prácticamente cualquier cosa.

J. F.— ¡A menudo hasta cuando se sale del marco de la legalidad! Los

derechos de algunos individuos y de ciertos grupos alcanzan de hecho, y con frecuencia, una permisividad que se sale de la legalidad. Son los derechos fuera del Derecho.

M.— Este comportamiento no es una fuente de felicidad ni de plenitud para el individuo, y perturbará además continuamente la sociedad en la que éste evoluciona. La responsabilidad del individuo consiste en preservar conscientemente la armonía de la sociedad. Y esto es algo que no se puede alcanzar si los individuos no respetan las leyes por obligación, sino a la luz de una ética temporal y espiritual al mismo tiempo. Resulta, pues, comprensible que

una sociedad gobernada por una tradición de naturaleza más espiritual, como ha sido el caso hasta hace poco en la India y el Tíbet, otorgue una importancia mayor al bienestar global de la comunidad que al respeto del individualismo a cualquier precio. El fracaso y el drama de los regímenes totalitarios es que se oponen al individualismo dominando a los individuos de manera ciega y violenta, y pretenden asegurar la felicidad de los pueblos de una manera que los hechos se encargan de contradecir burdamente. No se trata, pues, de restringir la libertad del individuo, sino de educar su sentido de la responsabilidad. Dicho esto, el

Dalai Lama ha repetido en varias oportunidades que es esencial garantizar la igualdad de los derechos del hombre y de la mujer, la igualdad de los derechos fundamentales a la vida, a la felicidad y a la protección contra el sufrimiento, cualesquiera que sean nuestra raza, casta o sexo.

J. F.— Pues, la verdad..., creo francamente que estas preocupaciones espirituales no figuran en la distinción tan cara a Li Peng o a Lee Kuan Yew entre una concepción, afroasiática de los derechos humanos y la concepción occidental.

M.— La concepción de los derechos humanos de Li Peng no tiene, por cierto,

nada que ver con la noción de responsabilidad del individuo frente al bienestar general de la sociedad; más bien guarda relación con la obsesión del caos —que él está siempre dispuesto a conjurar por la sangre—, la obsesión de las libertades que desestabilizarían el régimen totalitario.

J. F.— Para volver a los abusos que describías hace unos momentos, sabemos muy bien que se presentan todo el tiempo en las sociedades más democráticas. ¿De qué manera? Las sociedades democráticas se prestan a toda suerte de maniobras que permiten a ciertos grupos sectoriales —lo que en inglés se conoce con el nombre de

lobbies—, a grupos de intereses socioprofesionales, a grupos o individuos que gozan de ciertos privilegios, tratar de arrebatar a la comunidad una serie de ventajas especiales presentándolas como derechos democráticos.

Las sociedades europeas y americanas organizan actualmente un debate sobre el tema de las «ventajas adquiridas». De hecho, algunas empresas han disfrutado, a lo largo de los años, de ventajas que no están al alcance de los demás ciudadanos. A menudo lo han hecho en nombre de condiciones o dificultades particulares a las que tuvieron que enfrentarse en

determinado momento de su historia. Inicialmente se podía, pues, justificar esas derogaciones y ventajas especiales, pero al cabo de los años se han vuelto abusivas y constituyen privilegios defendidos por sus beneficiarios como si estuviera en juego el interés general. Este tipo de deterioro es constante, y casi diría que inevitable en las democracias. Para corregirlo habría que allanar las cosas y poner el contador otra vez a cero, en el estado de igualdad de todos ante la ley y la utilización del Tesoro público.

El peligro de ver organizarse a ciertos grupos e individuos para conseguir un tratamiento privilegiado

con respecto a la ley común y no estar obligados a respetarla es un viejo demonio de la democracia. Está muy bien descrito en la *República* de Platón, que muestra cómo, al degenerar, la democracia puede dar origen a la tiranía: a partir del momento en que aquello que se llama «derechos democráticos» ya sólo está constituido por un mosaico de intereses particulares que, utilizando la retórica del interés general, se enfrentan en detrimento de los demás, se desemboca en un estado de anarquía incontrolable que hace surgir ineluctablemente la tentación del Gobierno autoritario. Esto se produjo en la Italia de los años veinte y en la

España de los años treinta. Un régimen dictatorial nunca surge de la nada. Tienen que darse ciertas condiciones favorables a su eclosión. Por consiguiente, los peligros señalados por la concepción, a mi entender errónea, de los derechos del hombre como algo diferente según los continentes y las civilizaciones remiten, de hecho, a una vieja problemática de la democracia, a un problema que resurge sin cesar en las democracias más saludables. Lo que quieren decir Lee Kuan Yew y Li Peng es que cierto autoritarismo es preferible a la anarquía. En lugar de resolver el problema, lo soslayan..., a su manera fuerte.

M.— Tomemos un ejemplo que suscita incesantes polémicas: el de la explotación del sexo y la violencia en los medios de comunicación de masas. En Estados Unidos, en cuanto los legisladores proponen controlar mediante leyes la difusión de imágenes violentas o pornográficas en la televisión o en Internet, levantan oleadas de indignación entre los intelectuales que invocan la libertad de expresión. Si nos atenemos a los «derechos del hombre» sin tener en cuenta las «responsabilidades del hombre», este problema es insoluble. Dejamos que la violencia se convierta en el pan cotidiano, de suerte que un adolescente

norteamericano medio habrá visto cuarenta mil asesinatos y doscientos mil actos de violencia en la televisión cuando llegue a la edad de diecinueve años. La violencia se presenta implícitamente como la mejor manera —y a veces la única— de solucionar un problema. De este modo es glorificada como algo disociado del dolor físico, ya que sólo se trata de imágenes.

Esta actitud se extiende a muchos otros ámbitos. El boxeador Myke Tyson se ha convertido en el deportista mejor pagado de la historia: setenta y cinco millones de dólares en un año. ¿Y a cambio de qué? ¡De atacar a otro a puñetazos! Es innegable que esta actitud

general aumenta el recurso a la violencia en la realidad. Todo intento por controlar estos excesos supone amordazar, según dicen, la libertad de expresión. Y si no los controlamos, acabamos inmersos en la violencia. El problema surge, sin duda, de una falta de sentido de responsabilidad, pues los productores que difunden esas emisiones por la televisión y organizan esas competiciones saben perfectamente, en el fondo de sí mismos, que no le están haciendo ningún favor a la humanidad. Pero el público está fascinado por la violencia y el sexo, y aquello funciona «comercialmente». Los productores sólo ven en todo eso dinero a espuertas,

mientras que los legisladores se paralizan por miedo a rasguñar la «libertad de expresión». El resultado es una ignorancia completa de la noción de «responsabilidad» y una incapacidad para traducir esa noción en leyes o convenciones. Pues el sentido de responsabilidad ha de nacer no de leyes restrictivas, sino de la madurez de los individuos. Y para que los individuos puedan alcanzar esa madurez, los principios espirituales que permiten una transformación interior aún tendrían que estar vivos en la sociedad, en vez de brillar cruelmente por su ausencia.

J. F.— Las nociones de libertad de opinión y libertad de expresión nacieron

en un triple contexto: el contexto político, el contexto filosófico-científico y el contexto religioso. En el contexto político, la libertad de opinión y de expresión quiere decir que todo el mundo, en un régimen liberal, tiene derecho a expresar una opinión política, sostenerla, presentarla a los electores, constituir partidos destinados, a defenderla y hacer elegir a personas que se esfuercen por aplicarla, a condición de que eso no atente contra los derechos de los demás ciudadanos. En un contexto filosoficocientífico, esta doble libertad se ha afirmado a pesar de las censuras religiosas, por ejemplo en la antigua cristiandad, que hacía actos de fe con

libros que juzgaba contrarios al dogma de la Iglesia. Un combate muy parecido resurgió contra los regímenes totalitarios modernos, que también organizaban quemas de libros y obras de arte y encarcelaban a intelectuales porque sus indagaciones se oponían al dogma filosófico sobre el cual reposaba el Estado totalitario en cuestión. En el contexto religioso, el problema parece hoy muy próximo en la medida en que el teocratismo de algunos Estados, como Irán, se debe más a una ideología política totalitaria que a la religión propiamente dicha, sin contar con que esos Estados son muy intolerantes frente a otras confesiones y practican una

coacción y una represión feroces. Todas las grandes sociedades democráticas modernas se basan a la vez en la libertad de opinión política, en la libertad de investigación científica y filosófica y en la libertad religiosa, siempre y cuando todo aquello no vulnere los derechos de los demás.

Otro aspecto muy importante: esa libertad de expresión debe limitarse a sus ámbitos. Por ejemplo, la libertad de expresión no conlleva la autorización para incitar al crimen: si pronuncio un discurso en la plaza de la Concordia para decir que hay que asesinar al señor y a la señora X, eso ya no es libertad de expresión. La incitación al crimen está

prohibida por el Código Penal y es castigada con distintas sanciones. También se han promulgado leyes para prohibir el cuestionamiento de la realidad del Holocausto, del exterminio de los judíos durante el Tercer Reich. Este cuestionamiento disfrazado con los colores de la libertad de investigación histórica no tiene, en realidad, nada que ver con la investigación histórica, pues nada justifica que alguien venga a disputar la realidad de hechos perfectamente corroborados por miles de testigos y cientos de historiadores. Estas presuntas críticas históricas ocultan la intención de perjudicar a ciertos grupos humanos concretos y, por

consiguiente, de violar un artículo preciso de la Constitución que prohíbe la incitación al odio racial o religioso. Para evitar los abusos tampoco es necesario recurrir a una pretendida concepción asiática de los derechos del hombre. Puede entenderse que el espectáculo de la violencia o de una pornografía degradante a través de los medios de comunicación de masas constituye un atentado contra los derechos humanos y no guarda relación con la libertad de expresión.

M.— Sin embargo, el temor a limitar esta libertad de expresión hace que se dude a la hora de aprobar leyes que condenarían esos usos con fines

puramente mercantiles. Los realizadores de esas películas y emisiones televisivas se quedan al borde mismo de la incitación a la violencia, pero la glorifican o la trivializan y, por ello mismo, la favorecen, lo cual ha sido ampliamente demostrado. Esta actitud equivale, en definitiva, a una falta de altruismo.

J. F.— Pero las prohibiciones sectarias de los ayatolás iraníes tampoco son más altruistas.

M.— De momento, las naciones occidentales han elegido el dejar hacer. Algunos Gobiernos orientales, como el de Singapur, deciden poner fin a esos abusos de manera autoritaria. Ni una

solución ni la otra son del todo satisfactorias. No se ha conseguido el equilibrio entre derecho y responsabilidad. Por falta de sabiduría y de altruismo, por falta de principios éticos y espirituales, no se distingue claramente entre los aspectos deseables de la libertad de expresión y aquellos que, directa o indirectamente, perjudican a otras personas.

J. F.— Resulta imposible definir principios que prevean todos los casos particulares. ¡Podrían prohibirse ciertas tragedias de Shakespeare en las que aparece un cadáver cada cinco minutos! Por otro lado, en los años treinta, uno de los argumentos que se emplearon contra

el psicoanálisis en los medios bienpensantes es que se trataba de pornografía. ¿Por qué? Porque Freud ponía de relieve el papel de la sexualidad en la génesis de cierto número de comportamientos humanos, incluso cuando éstos no eran en sí mismos sexuales. Aquí nos adentramos en lo que yo llamaría la casuística de la aplicación de las leyes, que exige muchísimo tacto. No es posible la aplicación categórica, mecánica. Pero eso es propio de todas las civilizaciones. Si las civilizaciones fueran simples, serían muy aburridas.

M.— Pese a todo, mientras el motivo predominante sea el deseo de

lucrar y no el de profundizar en los conocimientos, y mientras las consecuencias sean nefastas, invocar el principio sacrosanto de la libertad de expresión me parece un engaño cínico por parte de los promotores y una nueva forma de superstición por parte de los intelectuales.

J. F.— Sí, pero no olvidemos la intervención, en las democracias, de un factor muy importante que es el de la opinión pública. La educación de la opinión pública es el punto esencial. El legislador solo nada puede sin ella. Es precisamente allí donde la libertad de información, la libertad de intercambiar puntos de vista, desempeña un papel

importante. En la actualidad existe un movimiento de la opinión pública contra la violencia en la televisión y en el cine. No son los legisladores sino los espectadores quienes empiezan a sentirse asqueados.

Recuerdo que, en 1975, tuve una conversación con el entonces ministro de Cultura francés, Michel Guy. En aquel momento el Ministerio de Cultura se preguntaba si debía autorizar las películas X, las películas *hard* de pornografía brutal, en las salas de proyección normales o si debía reservarlas, a determinadas salas y horas... Y recuerdo haberle contestado a Michel Guy, que me pidió mi opinión:

«Mire, yo le diría humildemente que, a mi entender —y con las reservas naturales del límite de edad para los espectadores—, debería usted autorizarlas sin condiciones por la siguiente razón: esas películas son tan malas, tan monótonas, tan vulgares, que el público acabará hartándose». Pues bien. No es mi costumbre creer que tengo razón automáticamente, pero es lo que ocurrió. Vi que en París las salas de películas pornográficas *hard* iban cerrando una tras otra. Hoy ya casi no existen. Ya sólo quedan los cines porno especializados, que no están en las salas públicas, sino en las tiendas a las que la gente va si lo desea. El público actuó,

pues, mucho más eficazmente que si hubiera habido una prohibición.

Para volver a lo esencial, podemos decir que el budismo y el Dalai Lama, entre todos los jefes políticos y espirituales de Oriente, admiten la universalidad de los principios democráticos y no adoptan esa distinción, a mi entender falaz, entre los derechos humanos en Oriente y los derechos humanos en Occidente.

M.— Ciertamente, pero sin olvidar que importa considerar los intereses de los demás como igualmente importantes que los propios.

J. F.— Dudo que el deber de altruismo pueda ser objeto de

disposiciones constitucionales. El peligro, aquí, es la utopía. Como ya he dicho antes, quienes han intentado elaborar Constituciones a partir de cero son los llamados utopistas, a los que se atribuye a menudo una connotación bastante conmovedora, la de quienes se hacen ilusiones y tienen buenas intenciones. ¡Completamente falso! ¡Los utopistas son inventores de sistemas totalitarios! Cuando se estudian las grandes utopías, la *República* de Platón, la *Utopía* de Tomás Moro en el siglo XVI, *La ciudad del sol* de Campanella en el XVII, o los escritos de Charles Fourier en el XIX, hasta llegar a los más temibles porque han podido aplicar su

sistema —a saber, los marxistas-leninistas con Mao Zedong y Pol Pot como prolongaciones—, nos damos cuenta de que los utopistas son todos autores de Constituciones totalitarias. ¿Por qué? Partiendo de una idea abstracta de lo que debe hacer el ser humano, aplican sus recetas de manera implacable. No es ésa la verdadera ciencia política. Los utopistas son un peligro público.

La verdadera ciencia política reposa únicamente en la observación del funcionamiento de las sociedades humanas, en la sociología, la economía, la historia. De ella se sacan enseñanzas. Es a partir de la práctica de estas

ciencias que podemos permitirnos deducir, con prudencia, cierto número de directrices, jamás a priori.

M.— Pero ¿en qué principios reposan esas ciencias humanas o políticas?

J. F.— Diré en seguida que, si de mí dependiera, nunca las habría llamado «ciencias», pues a mi juicio no son ciencias en el sentido estricto del término. ¿Por qué? Porque las ciencias humanas están expuestas constantemente a dos peligros. El primero es lo que llamaré el «peligro filosófico», es decir, la pretensión de querer construir un sistema global que explique de forma definitiva el funcionamiento de las

sociedades humanas. Un gran número de sociólogos y antropólogos modernos han cedido a esta tentación: la de destronar todas las teorías de sus predecesores e inutilizar todas las teorías de sus sucesores. Esta tentación totalitaria de la sociología aún está presente en cierto número de autores contemporáneos. Varios sociólogos de la escuela llamada estructuralista me parece que caen en este error, al igual que los sociólogos de la escuela marxista. Es, en efecto, el segundo peligro, el peligro ideológico. Las ciencias humanas están atravesadas por ideologías, y a menudo incluso por palabrería y erudición a la violeta. También es evidente que ninguna de

estas disciplinas debe ser tomada como una ciencia en el sentido categórico del término. Se trata siempre de ensayos que pueden ser más o menos rigurosos. Todo depende de los escrúpulos del que se expresa, del que escribe, de su competencia, de su capacidad de trabajo, de su ingenio a la hora de investigar y, sobre todo, de su honestidad: que no obedezca a fidelidades de escuela o de clan.

M.— Pero no podemos tomarnos con la historia las mismas libertades caprichosas que se toman los chinos a propósito de la historia del Tíbet.

J. F.— Por supuesto que no. A medida que la historia moderna ha

progresado se han ido desarrollando y afirmando una serie de principios científicos. Pero no hay una ciencia histórica en sí. Hay historiadores que demuestran tener escrúpulos científicos y otros que no lo demuestran demasiado. Y debo decir que en los libros de los historiadores oficiales, los universitarios, he descubierto muchas veces distorsiones, y hasta diría errores tan tendenciosos que sólo podría darles el calificativo de voluntarios. Formulo este preámbulo para que veas con total libertad de qué manera, en mi opinión, los budistas deben abordar el estudio de las «ciencias» humanas e históricas occidentales. Sin embargo, hay aquí un

corpus considerable de investigaciones y de reflexiones, así como también de errores y aberraciones, que sirven inevitablemente de zócalo al pensamiento político. ¿Manifiestan los budistas curiosidad por el pensamiento político? ¿Se interesan por la historia occidental?

M.— Los peligros filosófico e ideológico son evidentes cuando se trata de estructuras intelectuales, de un «saber ignorante» que quiere responder a todo sin fundarse en una comprensión profunda de los principios que rigen la felicidad y la desdicha de los seres y de la sociedad. La historia es una observación, lo más rigurosa posible, de

la evolución de la humanidad. Puede a lo sumo describir acontecimientos, perfilar tendencias y analizar posibles causas, pero no propone principios de vida. La mayoría de los tibetanos no están, por supuesto, al corriente de los detalles de la historia y la sociología occidentales, pero muchos de ellos tienen una idea bastante clara de los fundamentos, orientaciones y prioridades que distinguen a las civilizaciones impregnadas de valores espirituales de aquellas que los descuidan. Además, el Dalai Lama y los miembros de su Gobierno en el exilio, que se preocupan por el futuro del pueblo tibetano, muestran un gran interés

por la historia y los diferentes sistemas políticos, religiosos y laicos, por sus éxitos y sus fracasos. Intentan descubrir qué sistema sería el más idóneo para asegurar el funcionamiento de la sociedad tibetana en nuestra época, preservando los valores fundamentales del budismo. Lejos de poner trabas a este sistema democrático, dichos valores sólo pueden asegurarle una eficacia cada vez mayor; pues ayudan a la gente a comprender que la totalidad de las leyes ha de estar apuntalada por el principio de responsabilidad de los individuos frente a la sociedad, lo que permite un mejor equilibrio entre los derechos y los deberes.

Budismo y psicoanálisis

JEAN-FRANÇOIS — Pasemos a otra disciplina occidental con la que deberá confrontarse el budismo: el psicoanálisis. El psicoanálisis no es una ciencia exacta. Es una dirección de investigación. Pero viene desempeñando un papel importantísimo en la visión de la naturaleza humana en Occidente desde hace cien años. En determinado

momento se pudo hablar incluso de invasión general de la concepción psicoanalítica. Con relación al problema que nos interesa, el aspecto del psicoanálisis que el budismo debe tomar en consideración es la tesis freudiana central: sea cual sea el esfuerzo de lucidez interior que pueda desplegar un ser humano, sea cual sea su humildad, su deseo de sinceridad, su deseo de conocerse a sí mismo y cambiarse, existe algo que queda fuera del alcance de la introspección clásica, lo que Freud llama el inconsciente. En pocas palabras, existen formaciones psíquicas, pulsiones, recuerdos reprimidos que conservan una actividad y una influencia

sobre nuestro psiquismo, es decir, sobre nuestro comportamiento, sin que seamos conscientes ni podamos reaccionar contra ellos. La única técnica que permite sacarlos a la luz y, eventualmente, disiparlos y hacer que los dominemos es el psicoanálisis. Pero Freud considera que mediante la sabiduría ordinaria es ilusorio pretender franquear la barrera de la represión que ha sepultado esas fuerzas psíquicas en nuestro inconsciente. No podemos acceder a ella simplemente a través de la mirada interior y la práctica del ejercicio espiritual. Por una vez, no se trata de una mera teoría, ya que la experiencia de la cura ha demostrado la

realidad de este inconsciente inaccesible a la introspección clásica.

MATTHIEU — Afirmar que no se puede franquear la «barrera de la represión» me parece una declaración un tanto apresurada..., tan apresurada como la de William James cuando afirmaba: «No se puede detener el flujo de las asociaciones mentales; lo he intentado y es imposible». Este tipo de conclusiones revela una falta de experiencia vivida y prolongada de la introspección, de la contemplación directa de la naturaleza de la mente. ¿Por qué medio intentó Freud franquear esta «barrera de la represión»? Reflexionando con ayuda de su brillante

inteligencia y abordándola con ayuda de nuevas técnicas. Pero ¿acaso se pasó meses y años enteramente concentrado en la observación contemplativa de la mente, como lo hacen los ermitaños tibetanos? ¿Cómo podría el psicoanalista, sin haber captado él mismo la naturaleza última del pensamiento, ayudar a otros a captarla? Su figura resulta pálida en comparación con la de un maestro espiritual calificado. El budismo concede una importancia considerable a la disolución de algo que, a grandes rasgos, corresponde al inconsciente del psicoanálisis. Lo llama «las tendencias acumuladas» o «los estratos de la

mente». Estos últimos no están presentes en el plano de las asociaciones mentales, pero predisponen al individuo a comportarse de un modo u otro. Desde cierta perspectiva, el budismo concede incluso más importancia a estas tendencias, puesto que, según él, no se remontan sólo a la infancia, sino a innumerables estados de existencias anteriores. Se las compara con los sedimentos que se han ido depositando poco a poco en el lecho del río de la conciencia, que se denomina «conciencia de base». Se distinguen, en efecto, ocho componentes de la conciencia, pero no quisiera entrar en detalles.

J. F.— ¿Por qué no? Sería interesante.

M.— La «conciencia de base indeterminada» es el componente más elemental de la mente, es el simple hecho de ser «consciente», de tener una percepción global e indistinta de la existencia del universo. Luego se distinguen cinco aspectos de la conciencia unidos a la vista, el oído, el gusto, el olfato y el tacto. También existe el aspecto de la conciencia correspondiente a las asociaciones mentales. Y, por último, el aspecto de la conciencia vinculado a las emociones positivas o negativas que resulten de las asociaciones mentales. Es la primera

«conciencia de base», que sirve de soporte y de vehículo a las tendencias inveteradas. Cuando intentamos purificar el flujo de la conciencia examinando la naturaleza de la mente, utilizando la «mirada interior» o la práctica espiritual —que, según Freud, no llegarían nunca a ese inconsciente—, incluimos, por cierto, la disolución de esas tendencias, que son más difíciles de eliminar que las emociones groseras, pues se han ido acumulando durante un periodo de tiempo considerable. Es como una hoja de papel que ha estado mucho tiempo enrollada y un día intentamos alisar sobre una mesa. Permanecerá lisa mientras la

sostengamos, pero volverá a enrollarse en cuanto la soltemos.

J. F.— Por consiguiente, el budismo admite la existencia de tendencias y representaciones inconscientes, si es que puede hablarse de «representaciones» inconscientes. Sí, se puede hablar en la medida en que uno se refiera a recuerdos al menos potenciales, a representaciones que hayan sido reprimidas. ¿O sea, que este bagaje inconsciente no sólo se remonta a la primera infancia, sino también, como decías, a vidas anteriores? Por lo tanto, la labor de la anamnesis, es decir, de la reminiscencia, que Sócrates aconsejaba a sus discípulos, debería extenderse

hasta mucho antes de los primeros años de existencia, lo que ofrece a los colegas psicoanalistas un nuevo campo de investigación, un trabajo considerable... ¡Espero que esto dé un nuevo impulso al asunto!

M.— El choque del nacimiento va acompañado de una anulación de las memorias anteriores, excepto en el caso del sabio, que es capaz de dominar la corriente de su conciencia entre la muerte y el renacimiento, a través del bardo. En el ser ordinario se produce un olvido que puede compararse, en un grado distinto, con el olvido de los hechos de la primera infancia en el adulto. Dicho sea de paso, mucho

tiempo antes de Freud, el *Bardo Thödrol*, el *Libro tibetano de los muertos*, declaraba que el ser que iba a nacer sentía, según fuera un hombre o una mujer en cierne, una fuerte atracción por su madre o su padre y un sentimiento de repulsión hacia el otro progenitor. Pero lo que es muy diferente es la manera como el budismo concibe la naturaleza de ese inconsciente y los métodos que emplea para purificarlo. En cuanto a los medios, el budismo no está de acuerdo con Freud cuando éste afirma que no se puede acceder a las tendencias pasadas ni actuar sobre ellas mediante métodos mentales. El objetivo mismo de la vida espiritual es disolver

esas tendencias, pues todos los pensamientos de atracción y repulsión surgen de los condicionamientos anteriores. Todo el trabajo sobre la mente consiste en ir hasta la raíz de esas tendencias, examinar su naturaleza y disolverlas. Es algo que se puede llamar purificación, no en un sentido moral, sino en un sentido práctico, comparable a la eliminación de los elementos contaminantes y de los sedimentos que enturbian la pureza y la transparencia de un río.

A partir de mi escasa experiencia en este campo, siempre he tenido la impresión, en presencia de quienes se han sometido a un «análisis», de que

esas personas se habían liberado sin duda de los elementos más dramáticos de su problema, remontándose a su primera infancia, pero no habían podido eliminar la raíz profunda de aquello que ponía trabas a su libertad interior. Después de tantos años de esfuerzos, esas personas no parecen irradiar ninguna plenitud serena. Muy a menudo siguen siendo frágiles e inquietas.

J. F.— Por desgracia, creo que tu testimonio no es el único que apunta en esta dirección. Además, algunas escuelas recientes de psicoanálisis han renunciado a la idea freudiana de que la anamnesis equivale a la curación, o de que el inconsciente puede ser

íntegramente iluminado.

M.— Las tendencias, el equivalente del inconsciente, no son visibles debido a que permanecen en estado latente, como las imágenes de una película que ha sido expuesta, pero aún no revelada. Todo el esfuerzo del psicoanálisis consiste en tratar de revelar esa película. El budismo considera más simple prenderle fuego, el fuego del conocimiento que permite captar la naturaleza última de la mente —su vacuidad— y, por ello mismo, eliminar cualquier huella de esas tendencias. Trabaja, pues, en un plano muy distinto. El hecho de identificar algunos de nuestros problemas pasados no es

suficiente. Revivir unos cuantos acontecimientos lejanos no es sino un remedio limitado que permite, sin duda, rebajar ciertos bloqueos, pero no elimina su causa primera. Remover todo el tiempo el fango del fondo de un estanque con un palo no ayuda en nada a purificar el agua.

J. F.— ¡No! Es algo mucho más sutil, de todas formas. ¿A qué se denomina un neurótico? Pues en principio el análisis se dirige a personas que tienen dificultades. Tomemos como ejemplo a alguien que, casi voluntariamente, acaba envuelto en situaciones de fracaso. Inicia algo, está a punto de coronarlo con éxito, y, en el momento en que todo

va bien, comete un error fatal, tan grande, sobre todo si se trata de alguien inteligente, que resulta inexplicable en términos racionales. He tenido amigos, por lo demás muy célebres, que en distintas etapas de su vida llegaron a adoptar una serie de comportamientos catastróficos que destruyeron de manera incomprensible lo que ellos habían construido con mucha sabiduría, inteligencia y entrega. Pues bien. No hay explicación racional, y el que hagamos razonar al individuo en cuestión no sirve absolutamente para nada. El sujeto se meterá una y otra vez en situaciones análogas, sin ser consciente de que vuelve a hacer siempre lo mismo. No

puede anular esta fatalidad psíquica con la ayuda de sus propios medios introspectivos, sin esa palanca que es la intervención del analista, la transferencia, etc.

La hipótesis de Freud, sin embargo, se ha visto corroborada muy a menudo. Poseemos los informes completos de algunos de sus análisis y los de otros analistas. Se advierte en ellos un drama particular acaecido en la primera infancia, cuando el sujeto se hallaba en conflicto con su madre, por ejemplo. Para castigarla de algún modo destruía cualquier cosa, o bien sacaba adrede malas notas en el colegio, porque quería vengarse de lo que consideraba una

privación del amor de su madre. Este esquema de carencia, sepultado en su inconsciente, continúa determinando su comportamiento de adulto. Y prosigue su venganza contra la madre destruyendo lo que acaba de construir. ¡Pero él no lo sabe! Así pues, la toma de conciencia del trauma original lo libera —en teoría — de esta dependencia de un hecho pasado e inconsciente, lo cual no significa que vaya a ser una persona perfectamente armoniosa en todos los demás aspectos. No obstante, esto puede, en ciertos casos, liberarlo de una neurosis particular.

M.— El psicoanálisis es correcto y funciona dentro del marco de su propio

sistema, pero ese sistema se halla limitado por los mismos objetivos que se fija. Tomemos el problema de la libido, la energía del deseo, por ejemplo. Si intentamos reprimirla, seguirá caminos tortuosos para expresarse de manera anormal. El psicoanálisis intenta entonces encaminarla de nuevo hacia su propio objeto, devolverle una expresión normal. Según la ciencia contemplativa budista, no intentamos reprimir el deseo ni darle libre curso en su estado ordinario, sino liberarnos de él por completo. Para hacerlo utilizamos una serie de medios graduados que empiezan por el debilitamiento del deseo con

ayuda de antídotos, continúan con el reconocimiento de la vacuidad intrínseca del deseo y terminan con la transmutación del deseo en conocimiento. Al final de cuentas, el deseo deja de avasallar al espíritu y da cabida a una felicidad interior, inmutable y libre de todo apego.

Mientras el budismo aspira a liberarse del marasmo de los pensamientos, como un ave que alza el vuelo desde una ciudad envuelta en humo hacia el aire puro de las montañas, el psicoanálisis conlleva, al parecer, una exacerbación de los pensamientos, de los sueños. Pensamientos que, además, se hallan totalmente centrados en uno

mismo. El paciente intenta reorganizar su pequeño mundo y controlarlo como mejor puede, pero se queda pegado a él. Sumergirse en el inconsciente psicoanalítico es un poco como encontrar serpientes dormidas, despertarlas, apartar a las más peligrosas y quedarse luego en compañía de las otras.

J. F.— Tanto más cuanto que a un budista no le está permitido matarlas. Pero ¿qué piensa el budismo de los sueños?

M.— Hay toda una progresión de prácticas contemplativas vinculadas al sueño. Uno intenta primero darse cuenta de que está soñando cuando se halla

sumido en un sueño, luego trata de transformarlo y, por último, de crear a voluntad distintas formas de sueños. La cesación de los sueños es el punto culminante de esta práctica. Dicen que un maestro de la meditación ya no sueña, excepto cuando tiene sueños premonitorios. Se cita el ejemplo de Gampopa, el discípulo del gran ermitaño Milarepa, que soñó un día con su cuerpo privado de la cabeza, símbolo de la muerte de los pensamientos duales. Este fue su último sueño. Dicha progresión puede llevar años. Resumiendo: según el budismo, la dificultad con la que se topa el psicoanálisis es que no identifica las

causas fundamentales de la ignorancia y del sometimiento interior. El conflicto con el padre o la madre y otros traumas no son causas primeras, sino causas circunstanciales. La causa primera es el apego al yo, que da origen a la atracción y a la repulsión, al amor a sí mismo, al deseo de protegerse. Todos los acontecimientos mentales, las emociones y las pulsiones son como las ramas de un árbol: si uno las poda, vuelven a brotar. En cambio, si se corta el árbol por la raíz disolviendo el apego al yo, todas las ramas, hojas y frutos caerán al mismo tiempo. La identificación de los pensamientos perturbadores —de sus efectos destructores o inhibidores— no

basta, pues, para disolverlos ni se traduce en una liberación profunda y completa de la persona. Sólo la liberación de los pensamientos, que se consigue remontándose a su fuente —contemplando directamente la naturaleza de la mente—, puede llevar a la resolución de todos los problemas mentales.

Todas las técnicas de meditación sobre la naturaleza de la mente tienden a descubrir que el odio, el deseo, los celos, la insatisfacción, el orgullo, etc., sólo tienen la fuerza que uno les presta. Si los miramos directamente, primero analizándolos y luego con la mirada de la contemplación (si miramos los

pensamientos en su «desnudez»), hasta ver su naturaleza primera, notaremos que no poseen la solidez ni el poder apremiante que parecían tener a primera vista. Hay que repetir varias veces este examen de la naturaleza de los pensamientos. Pero si lo practicamos con cierta constancia, llegará el momento en que la mente permanecerá en su estado natural. Todo esto exige una larga práctica. Con el tiempo vamos dominando cada vez más el proceso de liberación de los pensamientos. En un primer momento, identificar los pensamientos en el instante en que surgen es como descubrir a un conocido en medio de una multitud. En cuanto

surge un pensamiento de codicia o de animosidad, y antes de que engendre una cadena de pensamientos, hay que identificarlo. Sabemos que, pese a las apariencias, no tiene solidez ni existencia propia. Sin embargo, no sabemos muy bien cómo liberarlo. La segunda etapa se parece a la serpiente que deshace el nudo que había hecho con su propio cuerpo. Para eso no necesita ayuda exterior. Se cita asimismo el ejemplo de un nudo que haríamos con la cola de un caballo, y que luego se deshace solo...

J. F.— ¡Cuántas metáforas!

M.— En el curso de esta segunda etapa se adquiere cierta experiencia en

el proceso de liberación de los pensamientos y se tiene menos necesidad de recurrir a antídotos concretos para cada tipo de pensamiento negativo. Los pensamientos llegan y se deshacen por sí solos. En la tercera etapa, por último, se acaba dominando perfectamente la liberación de los pensamientos, que ya no pueden causarnos daño alguno. Son como un ladrón que entra en una casa vacía. El ladrón no tiene nada que ganar, y el propietario, nada que perder. Los pensamientos sobrevienen y pasan sin avasallarnos. En ese momento estamos libres del yugo de los pensamientos presentes y de las tendencias pasadas

que los originan. De paso nos liberamos también del sufrimiento. La mente permanece sumida en una presencia clara y despierta, en cuyo seno los pensamientos ya no tienen influencias perturbadoras. De hecho, la única virtud de la negatividad es que puede ser purificada, disuelta. Esos sedimentos del inconsciente no son de roca, sino más bien de hielo, y pueden fundirse bajo el sol del conocimiento.

Influencias culturales y tradición espiritual

JEAN-FRANÇOIS — La posición del budismo frente al psicoanálisis es, por lo visto, clara. ¿Qué hay de las enseñanzas que el budismo podría sacar de las ciencias sociohistóricas, del

estudio de la formación y la estructura de las sociedades? Toda religión, toda filosofía, nace en el contexto de una sociedad determinada y es propensa a considerar verdades eternas ciertas creencias que, en realidad, son costumbres de la sociedad en cuestión. Los más grandes genios de la filosofía en la Antigüedad consideraban justo y natural el fenómeno de la esclavitud, y bien fundamentado el prejuicio de la inferioridad de la mujer con respecto al hombre.

MATTHIEU — ¡Y más inferiores todavía los derechos de los animales, como si su derecho a vivir no fuera el de todo ser viviente!

J. F.— ¿Y no crees que el propio budismo debería autoexaminarse un poco, digamos, y preguntarse si el hecho de haber nacido en ciertas zonas geográficas, en el seno de unas estructuras sociales y familiares determinadas, no le hace tomar por principios universales cosas que son simplemente costumbres locales?

M.— Si los mecanismos de la felicidad y del sufrimiento son costumbres locales, es que son locales en todas partes, es decir, universales. ¿Quién no se siente afectado por esos principios? ¿Quién no se preocupa por lo que genera la ignorancia o el conocimiento? Todos los seres aspiran a

la felicidad y desean no sufrir. De modo, pues, que si juzgamos las acciones benéficas o perjudiciales no según su apariencia, sino según la intención altruista o egoísta que las anima, y según la felicidad o el sufrimiento que produzcan, la ética que derive de esos principios no debería estar demasiado influida por el contexto cultural, histórico ni social.

J. F.— Pero el problema es que cuando uno es influido por alguna particularidad de su propio sistema social no es consciente de ello. El problema del prejuicio es que no se lo percibe como tal. Hay, además, prejuicios buenos y malos. Desde el

punto de vista del filósofo, lo esencial es no tomarlos por otra cosa que productos subhistóricos. Cuando una religión o una filosofía de ambición universalista integran algún elemento particular de la sociedad en la que surgieron y se desarrollaron, no son en absoluto conscientes de que se trata de una particularidad contingente, debida al contexto social.

M.— En la tradición budista nos esforzamos continuamente por liberarnos de este género de contingencias. Examinamos atentamente la motivación de los actos caritativos, por ejemplo. ¿Practicamos la generosidad por respeto a las

convenciones sociales, o bien nos mueve un ímpetu espontáneo de altruismo? Para que sea perfecto, el donativo ha de estar libre de todo deseo de recompensa, de toda esperanza de ser elogiado, agradecido o incluso de conseguir un «mérito». Para que sea una fuente no sólo de mérito, sino también de sabiduría, el donativo ha de estar libre de tres conceptos: del apego a la existencia en sí del sujeto donante, del objeto —la persona que recibe el donativo— y del acto de dar. El donativo auténtico se realiza con una pureza de intención desprovista de todo apego. Resulta, pues, indispensable no aferrarse al aspecto exterior de una

acción y liberarse de las contingencias culturales y sociales en particular, ya que, para retomar una fórmula tibetana que también se encuentra en Occidente, en Fenelón: «La cadenas de oro no son menos cadenas que las de hierro».

J. F.— ¿Es esto posible? ¿El peligro no es acaso la ilusión de haberse liberado de las contingencias y seguir siendo su prisionero?

M.— Hay que comprender asimismo la diferencia entre contingencia cultural y tradición espiritual. La tradición espiritual reposa en una experiencia profunda, en la necesidad de una transmisión. Además, pone siempre el acento en el peligro de aferrarse más a

la forma que al fondo.

Sobre el progreso y la novedad

JEAN-FRANÇOIS — Hay otra divergencia entre el budismo y la civilización occidental, tanto en el comportamiento de los individuos que la integran como en la orientación intelectual de quienes la piensan. Y es que la civilización occidental está enteramente volcada hacia la historia. Cree en el desarrollo histórico, en la

fecundidad del tiempo. Según un término que se utilizaba sobre todo en el siglo XIX, cree en el progreso. Se ha dicho muchas veces que esta creencia en el progreso es ingenua. En efecto, la creencia en el progreso es la convicción de que la historia sólo puede aportar mejoras a la condición humana gracias a las innovaciones *técnicas*, a la ciencia, al refinamiento creciente de las costumbres, a la propagación de la democracia. Pascal comparaba la humanidad a un mismo hombre que subsiste siempre y aprende continuamente en el curso de los siglos.

Ahora sabemos que esta creencia, no en el progreso, sino en el automatismo

del progreso, ha sido desmentida por los acontecimientos, y sobre todo por la historia bastante sombría del siglo XX. No obstante, el valor que Occidente más aprecia es la novedad. Cuando los occidentales elogian algo, dicen: «Es una idea nueva». En la ciencia resulta evidente: si se trata de un descubrimiento, por fuerza es algo nuevo. En arte y en literatura también hay que innovar para existir. El máximo reproche con el que se puede desacreditar un libro, un cuadro o una obra musical es decir: «Son formas superadas, pasadas de moda, es algo académico, que ya se ha hecho». También en política hay que tener ideas

nuevas, renovar las propias ideas. La sociedad occidental se inscribe así en el tiempo, en la utilización del tiempo como factor de transformación permanente, lo que se considera una condición indispensable para el mejoramiento de la condición humana. El hecho mismo de aspirar a la perfección se juzga como algo dependiente de una progresión histórica, de la capacidad de crear realidades nuevas y valores nuevos. Ahora bien, esta mentalidad global que acabo de resumir sumariamente, ¿te parece compatible con el budismo y su participación en el mundo occidental?

M.— Pensar que una verdad ya no

merece nuestro interés porque es antigua no tiene ningún sentido: Tener siempre sed de cosas nuevas lleva a menudo a privarse de las verdades más esenciales. El antídoto del sufrimiento, del apego al yo, consiste en ir a la fuente de los pensamientos y reconocer la naturaleza última de nuestra mente. ¿Cómo podría envejecer una verdad semejante? ¿Qué novedad podría hacer que una enseñanza que ha puesto al descubierto los mecanismos mentales «pase de moda»? Si abandonamos esta verdad para correr tras un número ilimitado de innovaciones intelectuales efímeras, no hacemos más que alejarnos del objetivo. La atracción de la novedad tiene un

aspecto positivo: surge del deseo legítimo de descubrir verdades fundamentales, de explorar las profundidades de la mente, las bellezas del mundo. Pero en el absoluto, la novedad que permanece siempre «nueva» es la frescura del momento presente, de la conciencia clara que no revive el pasado ni imagina el futuro.

El aspecto negativo del gusto por la novedad es la búsqueda vana y frustrante del cambio a cualquier precio. Muy a menudo, la fascinación por lo «nuevo» y lo «diferente» refleja una pobreza interior. Incapaces de encontrar la felicidad en nosotros mismos, la buscamos desesperadamente en objetos,

en experiencias, en maneras de pensar o de comportarse cada vez más extrañas. En pocas palabras: nos alejamos de la felicidad buscándola donde no existe. Al actuar así corremos el riesgo de perder del todo sus huellas. En su nivel más trivial, la «sed de novedades» nace de una atracción por lo superfluo que corroe el espíritu y perjudica su serenidad. Multiplicamos nuestras necesidades en vez de aprender a no tener ninguna.

Si Buda y sus numerosos seguidores llegaron realmente al conocimiento último, ¿qué podemos esperar que sea mejor y más «nuevo» que eso? La novedad de la oruga es la mariposa. El

objetivo de todo ser es desarrollar este potencial de perfección que lleva dentro. Para alcanzar este objetivo es necesario aprovechar la experiencia de quienes han recorrido el camino. Esta experiencia es más preciosa que la invención de una plétora de ideas nuevas.

J. F.— Sí, pero a pesar de todo hay una antítesis, un antagonismo. En la civilización occidental podemos observar, en el fondo, las dos tendencias. Por un lado tenemos una serie de pensadores que intentan formular una sabiduría destinada a permitir que cada individuo se construya, en cualquier momento del

tiempo, una forma de vida aceptable, muchas veces gracias a un distanciamiento de las pasiones, los celos y la arrogancia, que son los defectos que también combaten nuestros sabios. Al mismo tiempo observamos la convicción de que la vía no de la salvación absoluta, sino de una salvación digamos que relativa con relación al pasado, se halla en un proceso, continuo o discontinuo, de mejoramiento global del destino de la humanidad, y de que este mejoramiento depende de cierto número de innovaciones en el ámbito de la ciencia y de la técnica, así como del Derecho, de los derechos humanos y de las

instituciones políticas. Asistimos todo el tiempo a ello. Hoy en día vivimos inmersos en un océano de ordenadores que jalonan casi cada uno de los actos de la vida personal de los individuos y colectiva de las sociedades, algo que nadie se habría imaginado hace treinta años. Esto en cuanto a la técnica. Y es lo más evidente.

Pero también en otros campos, en particular la política, la transformación de las sociedades, el ajuste de su organización a las necesidades de un número cada vez más grande de individuos, el hombre occidental piensa que se trata de objetivos y procesos dependientes de la evolución del

tiempo. Tomemos, por ejemplo, la cultura. Se considera que el único artista auténtico es el que aporta una obra nueva. La idea de copiar obras de la Edad Media provocaría risas: para eso hay técnicas de reproducción. Pero eso no es todo. Hace unos cincuenta años que empezaron a surgir, sobre todo en los países desarrollados, políticas culturales destinadas a hacer participar a un creciente número de individuos en los goces de la literatura, el arte y la música. Eso, en el pasado, estaba reservado a una elite muy reducida. Recuerdo lo que era visitar un museo o una exposición en mis años juveniles. Uno tenía todo el espacio que quería,

entraba cuando quería, la gente nunca te molestaba a la hora de mirar los cuadros. Hoy, muchas veces hay que hacer cola durante varias horas debido al gran número de personas interesadas por las exposiciones. Se ha impuesto incluso la costumbre, en París o Nueva York, de reservar la plaza o el derecho a entrar, como se hace para el teatro. Así pues, la idea de que la cultura es una innovación permanente, por un lado, y de que debe extenderse a un número cada vez mayor de personas, por el otro, es característica de la actitud occidental. La materia temporal se utiliza para progresar, y un número cada vez más grande de individuos participan en este

mejoramiento general. Dicho de otro modo, la salvación está en el tiempo y no fuera del tiempo.

M.— La salvación en el tiempo es el «deseo del bodisatva», el de trabajar hasta que todos los seres sean liberados del sufrimiento y de la ignorancia. El bodisatva no pierde el valor ni desdeña la responsabilidad que siente frente a todos los seres hasta que cada uno de ellos haya seguido el camino del conocimiento y haya alcanzado el Despertar. Por otra parte, el budismo admite perfectamente la existencia de enseñanzas específicas en las distintas edades de la humanidad, desde las sociedades antiguas hasta las sociedades

modernas, más orientadas hacia el materialismo. Según que estas sociedades estén más o menos orientadas hacia los valores espirituales, se resaltarán más o menos ciertos valores espirituales. En cambio, la naturaleza misma del Despertar, del conocimiento espiritual, queda fuera del tiempo. ¿Cómo podría cambiar la naturaleza de la perfección espiritual?

Por lo demás, la noción de «novedad», el deseo de inventar constantemente por temor a copiar el pasado, es, a mi juicio, una exacerbación de la importancia que se concede a la «personalidad», a la individualidad, que deberá expresarse

ineluctablemente de manera original. En un contexto en el que se intenta, por el contrario, disolver el apego al omnipotente Yo, esta carrera en pos de la originalidad parece, como mínimo, superficial. La idea de que un artista deba intentar siempre dar rienda suelta a su imaginación le resultará evidentemente extraña a un arte tradicional, a un arte sagrado, que es más bien un soporte para la meditación o la reflexión. El arte occidental trata de crear a menudo un mundo imaginario, mientras que el arte sagrado ayuda a penetrar en la naturaleza de la realidad. El arte occidental se propone suscitar pasiones, el arte sagrado intenta

calmarlas. Las danzas, la pintura y la música sagradas tratan de establecer una correspondencia, en el mundo de las formas y de los sonidos, con la sabiduría espiritual. Estas artes tienen por objeto vincularnos, a través de su aspecto simbólico, con un conocimiento o una práctica espirituales. El artista tradicional pone todas sus facultades al servicio de la calidad de su arte, pero no da rienda suelta a su imaginación para inventar símbolos o formas enteramente nuevos.

J. F.— Esta es, a todas luces, una concepción del arte diametralmente opuesta a la concepción occidental, en cualquier caso a partir del

Renacimiento.

M.— Este arte no está, sin embargo, inmovilizado en el pasado. Los maestros espirituales lo enriquecen sin cesar con elementos nuevos surgidos de sus experiencias meditativas. Hay magníficas expresiones de arte sagrado en el Tíbet; los artistas le consagran mucho corazón y talento, pero su personalidad se borra por completo detrás de la obra. De ahí que la pintura tibetana sea esencialmente anónima. El arte es asimismo una forma de intercambio entre las comunidades monásticas y laicas. Varias veces por año, los monjes ejecutan en el atrio de los monasterios danzas de una gran

belleza, que corresponden a las diferentes etapas de una meditación interior. La población local no se pierde nunca este tipo de fiestas. De la misma manera, el arte del Tíbet está presente en todas las familias, ya que éstas encargan iconos, mandalas y estatuas a los pintores y escultores. El pueblo no está aislado del arte en absoluto, pero un artista que se permitiera fantasías con respecto a la tradición no tendría mucho éxito. Cuando en Occidente los artistas pintan superficies totalmente azules y, debido a la «personalidad» de esos artistas, se concede un gran valor a sus pinturas y se las expone en los museos, yo pienso que el único problema es que

nadie exclama: «¡El rey está desnudo!».

Hace poco leí en un semanario que el Museo de Arte Contemporáneo de Marsella había expuesto la obra de un artista que consistía en una treintena de objetos robados y debidamente etiquetados como tales. Finalmente el «artista» fue detenido y el museo perseguido por encubrimiento. Varias veces he tenido la oportunidad de visitar museos en compañía de tibetanos. Admiraban las pinturas clásicas que revelan un gran dominio del arte, adquirido a menudo a costa de grandes esfuerzos. En cambio, la facilidad de algunas formas de arte —la exposición, por ejemplo, de objetos aplastados, de

objetos ordinarios arreglados o empaquetados de manera insólita— los hacía pensar en la diferencia que separa a los maestros espirituales tibetanos, que enseñaban a la luz de una experiencia adquirida al cabo de años de reflexión y meditación, de quienes ahora enseñan la espiritualidad sin mayor experiencia y cuyos discursos se asemejan más a cháchara vacías que a la expresión de un verdadero conocimiento.

No correr en pos de la novedad tampoco impide, sin embargo, ser sensible y estar dispuesto a afrontar toda suerte de situaciones nuevas. De hecho, conservando presentes en el espíritu las

verdades esenciales se está mejor armado que cualquiera para hacer frente a los cambios del mundo y de la sociedad. Es indispensable, ante todo, reconocer esas verdades, ahondar en ellas, actualizarlas en nosotros mismos, «realizarlas». Si descuidamos esta actividad, ¿qué sentido tiene querer inventar algo nuevo a cualquier precio? En resumen diré que, a diferencia de la carrera en pos de la novedad, la vida espiritual nos permite redescubrir la simplicidad, cuyo sabor hemos perdido, simplificar nuestra existencia evitando que nos torturemos para conseguir aquello que no necesitamos, y simplificar nuestra mente evitándonos

repasar todo el tiempo el pasado e imaginar el futuro.

J. F.— Creo que no es preciso ser budista para hacer este tipo de observaciones. Muchas personas, incluidas las que siguen muy de cerca la evolución de las artes y las últimas novedades de la creación artística, saben asimismo en Occidente que todo un aspecto del arte occidental consiste en engañar al público y deslumbrar a los ingenuos. Pero no es su único aspecto, por suerte. La verdadera invención puede más. Si insisto en recalcar esta tendencia tan arraigada en Occidente es porque los sectores de la vida occidental que deberían parecer más a

salvo de este apetito de cambio también sucumben a él. Por ejemplo las religiones, que en principio están ligadas al dogma. Una religión revelada está ligada a un dogma preciso, y podemos suponer que los adeptos de dicha religión la practican porque les ofrece una especie de elemento inmutable que expresa una eternidad, la eternidad de lo sobrenatural, del más allá, de la divinidad. Por consiguiente, este aspecto de la historia de la conciencia humana debería sustraerse normalmente a los imperativos del cambio y de la innovación, característicos de las actividades que se inscriben en el contexto del mundo y del

tiempo. Pero resulta que no es así.

Examinemos la religión católica. Hablaré de ella con distancia, porque no soy creyente. La Iglesia católica se ve sometida sin cesar a los ataques de ideólogos modernistas que le dicen: «¡No te renuevas lo suficiente! ¡Necesitamos teólogos innovadores! ¡La Iglesia debe adaptarse a su época!». En este caso, puede uno preguntarse para qué sirve una religión. Si ésta no es precisamente la dimensión de la conciencia humana que sustrae dicha conciencia a las vicisitudes de la evolución temporal y a la necesidad de renovarse, ¿para qué sirve?

Nuestro apetito de novedades es tan

grande que hasta al propio Dios se le exige renovarse sin cesar. Al menos los que creen en él. Hay conflictos incesantes entre la Santa Sede, guardiana de la ortodoxia teológica, y los teólogos de vanguardia que proponen innovaciones teológicas, así como en otros campos se pueden proponer innovaciones en pintura, música y alta costura. La noción misma de teólogo de «vanguardia» resulta cómica. ¿En qué puede la eternidad ser de vanguardia o de retaguardia? Y el Vaticano se encuentra frente a un nuevo dilema. Si admite estas teologías nuevas, se verá obligado a aceptar la modificación de algunos principios

fundamentales del dogma. Y si no las admite, lo tratarán de antigualla, de reaccionario, de partidario del pasado que se apega a formas periclitadas de la divinidad. ¿Se insertará la influencia del budismo en Occidente dentro de este apetito incesante de transformación, o bien servirá el budismo de refugio a quienes se sientan asqueados por esta tiranía de la novedad?

M.— Pienso, por supuesto, en la segunda opción. Los principios no pueden cambiar, pues corresponden a la verdadera naturaleza de las cosas. Si se intenta analizar más a fondo la sed de novedades, ésta parece surgir de una negligencia de la vida interior. Ya no

nos remontamos a la fuente, y nos viene la idea de que intentando toda suerte de cosas nuevas podremos llenar este vacío.

J. F.— Debo decir, de todas formas, que lo que acecha desde siempre al espíritu humano es la rutina, la fosilización. Si la ambición de no contentarnos con las ideas que recibimos ya hechas, de examinar con lupa las nociones que nos transmiten nuestros predecesores, de no creer ciegamente en ellas, sino repensarlas para ver qué debemos retener o rechazar a la luz de nuestros propios razonamientos y experiencias, si esta ambición no existiera, el pensamiento

humano no sería más que una vasta y perezosa somnolencia.

M.— Sin duda, pero consagrar la vida a una indagación espiritual no es en absoluto un signo de esclerosis, sino un esfuerzo constante por hacer que la ganga de la ilusión explote. La práctica espiritual se funda en la experiencia, un descubrimiento que hacemos avanzar en el mundo interior tan lejos como la ciencia lo hace avanzar en el mundo exterior. Esta experiencia es siempre fresca y renovada. También ofrece su lote de obstáculos y de aventuras. No se trata de remitirse a frases hechas, sino de experimentar las enseñanzas en el momento actual, de saber utilizar las

circunstancias buenas y malas de la vida, de hacer frente a los pensamientos de todo tipo que surgen en nuestra mente, de comprender con nuestro propio esfuerzo cómo nos van encadenando y cómo podemos liberarnos de ellos. La verdadera novedad es saber utilizar cada instante de la existencia dentro del objetivo que nos hemos fijado.

J. F.— Yo, personalmente, me inclinaría a admitir un aspecto de lo que acabas de decir. Pero, desde otro ángulo, ¿cómo negarlo? Cierto número de problemas que se plantean a la humanidad en el contexto de la vida, de la historia, de los fenómenos que nos

rodean, dependen de lo que yo llamaré la creación temporal. Sin embargo, es cierto que Occidente, sobre todo a partir del siglo XVIII, no ha confiado demasiado en el progreso histórico ni en la capacidad de innovación para solucionar todos los problemas humanos. Occidente ha pensado que todos los problemas que conciernen al hombre, incluidos los de su felicidad personal, su desarrollo espiritual, su sabiduría, su capacidad para soportar el sufrimiento o liberarse de él, que todos estos problemas podían resolverse mediante la dialéctica histórica, como decían Hegel y Marx. En suma, todos los problemas relacionados con la vida

interior o la realización personal serían fantasmas ideológicos, residuos de ilusiones que hacían creer que uno podía alcanzar la felicidad y el equilibrio por cuenta propia. Este abandono de la sabiduría personal en favor de la transformación colectiva llegó a su apogeo con el marxismo. Ahora bien, si no recreamos nada sin el tiempo, el tiempo solo tampoco crea nada. Occidente lleva dos siglos esperando que la salvación del hombre llegue de soluciones a la vez históricas y colectivistas. Esta actitud intransigente y dogmática, este exceso de confianza en las soluciones colectivistas y políticas aportadas por la simple evolución de la

historia, es, probablemente, la causa de la insatisfacción que la preponderancia de este sistema de pensamiento ha impuesto, y que se siente en todas partes. Es probable que la penetración del budismo en Occidente se deba, en gran parte, a esta carencia, al vacío dejado por la ausencia de ética y sabiduría personales, sea cual sea.

M.— Para que las relaciones con el prójimo no se vean motivadas básicamente por un egocentrismo que sólo crea fricciones y desavenencias, es preciso que cada individuo pueda dar un sentido a su existencia y alcanzar cierto grado de evolución interior. Cada instante de este proceso de

transformación espiritual debe realizarse con la idea de que las cualidades que uno va a desarrollar servirán para ayudar mejor a los demás.

J. F.— La condición para un éxito duradero del budismo en Occidente depende de dos factores. En primer lugar, el budismo no es una religión que exija un acto de fe ciega. No le pide a nadie que excluya ni condene otras doctrinas. Es una sabiduría, una filosofía impregnada de tolerancia. Esta condición se ha cumplido siempre. En segundo lugar, y esta es una condición que aún no se ha cumplido del todo, el budismo tiene que ser compatible con la gigantesca inversión de casi 2.500 años

que ha hecho Occidente en los campos del conocimiento científico, de la reflexión y la acción políticas, es decir, en el mejoramiento de la vida humana en este mundo fenoménico mediante el mejoramiento de las sociedades y de las relaciones en el seno de la sociedad. Creo que si el budismo no es compatible con esta segunda condición, no tendrá una influencia duradera en Occidente. El anclaje es demasiado fuerte en lo que yo llamo el pensamiento científico, sociopolítico e histórico.

M.— Una vez más, el budismo no saldrá, por principio, al encuentro del conocimiento científico, pues apunta a reconocer la verdad en todos los planos,

tanto exteriores como interiores. Simplemente establece una jerarquía en las prioridades de la existencia. El desarrollo material sin desarrollo espiritual sólo puede conducir al malestar que ya conocemos. Las orientaciones son, pues, muy diferentes en una sociedad fundada en la educación de la sabiduría. Simplificando, podría decirse que una está más centrada en el ser y la otra, en el tener. La fascinación de tener siempre más y la dispersión horizontal de los conocimientos nos alejan de la transformación interior. Como sólo se puede transformar el mundo transformándose uno mismo, poco importa tener cada vez más. Un

practicante budista piensa que «quien sabe contentarse con lo que tiene, posee un tesoro en el cuenco de la mano». La insatisfacción nace de la costumbre de considerar necesarias las cosas superfinas. Esta consideración se aplica a las riquezas, pero también a la comodidad, a los placeres y al «saber inútil». La única cosa de la que no debemos hartarnos es el conocimiento, y el único esfuerzo que nunca debe parecernos suficiente es el que se hace en favor del progreso espiritual y la consecución del bien ajeno.

J. F.— Quisiera concluir citando a Cioran, escritor que me es muy caro porque muestra hasta qué punto el

budismo reaparece a menudo como referencia o como preocupación entre los escritores occidentales. Se trata de un texto que figura en un prólogo que escribió a una *Antología del retrato en la literatura francesa*. En dicho prólogo es invitado a hablar de los moralistas franceses, de La Rochefoucauld, Chamfort y, por supuesto, de los retratistas que, a través de retratos de personalidades conocidas, pintan los defectos de la naturaleza humana. Cioran, situando a Pascal al margen y por encima de los moralistas, tiene una frase muy hermosa que dice: «Los moralistas y los retratistas pintan nuestras miserias, mientras que Pascal

pinta *nuestra* miseria». A continuación, y esto es lo asombroso, le piden que se refiera al budismo. He aquí las líneas que intercala en ese texto dedicado a la literatura francesa clásica: «Cuando Mâra, el dios de la muerte, intenta arrebatarle a Buda el imperio del mundo mediante tentaciones y amenazas, éste, para confundirlo y desviarlo de sus pretensiones, le dice: ¿acaso tú has sufrido por el conocimiento?». Esta pregunta, prosigue Cioran, «a la que Mâra no puede responder, es la que deberíamos utilizar siempre que queramos medir el valor exacto de un espíritu». ¿Qué comentario te merece esta cita?

M.— Mâra es la personificación del ego, pues el «demonio» no es otra cosa que el apego al «yo» en cuanto entidad que existe en sí misma. Cuando Buda se sentó en el crepúsculo bajo el árbol de la *bodhi*, a punto de alcanzar el conocimiento perfecto, el Despertar, prometió no levantarse mientras no hubiera rasgado todos los velos de la ignorancia. Mâra, el ego, intentó primero instilar en él la duda al preguntarle: «¿Con qué derecho pretendes alcanzar el Despertar?». A lo que Buda respondió: «Mi derecho se basa en el conocimiento que he ido adquiriendo a lo largo de numerosas vidas; tomo a la Tierra por testigo». Y

dicen que en ese momento tembló la tierra. Mâra intentó luego tentar al futuro Buda enviando a sus hijas —muchachas de gran belleza, símbolos de los deseos — para que lo distrajeran de su última meditación. Pero Buda estaba totalmente liberado de cualquier deseo, y las hijas de Mâra se metamorfosearon en ancianas cubiertas de arrugas. Mâra trató luego de despertar el odio en la mente de Buda. Hizo surgir apariciones fantasmagóricas, ejércitos formidables que lanzaban flechas incendiarias y aullaban torrentes de injurias. Dicen que, de haberse elevado el menor pensamiento de odio en la mente de Buda, esas armas lo habrían traspasado:

el ego habría triunfado sobre el conocimiento. Pero Buda no era sino amor y compasión: las armas se convirtieron en lluvias de flores, y las injurias, en cantos de alabanza. Al amanecer, cuando se derrumbaron los últimos vestigios de la ignorancia, Buda se dio cuenta perfectamente de la no realidad de la persona y de las cosas. Comprendió que el mundo fenoménico se manifiesta mediante el juego de la interdependencia y que nada existe de manera intrínseca y permanente.

J. F.— Pues a mí lo que más me emociona en la cita de Cioran es que recuerda a Occidente que el conocimiento es sufrimiento, o que en

todo caso sólo puede adquirirse a través del sufrimiento. Y que es la aceptación de este hecho lo que permite medir el valor de un espíritu. Es, en mi opinión, una saludable advertencia a los occidentales que, cada vez más, se imaginan que es posible eliminar el sufrimiento en el punto de partida y que todo se hace en medio de la alegría, mediante el diálogo, la comunicación, el consenso, y que la educación y el hecho de aprender, sobre todo, pueden desarrollarse sin esfuerzos ni sufrimientos.

M.— Es así como se describe la vía espiritual. Los placeres del mundo son muy seductores de entrada. Invitan al

goce, parecen dulces y agradables, y es muy fácil entregarse a ellos. Empiezan aportando una satisfacción efímera y superficial, pero poco a poco nos damos cuenta de que no cumplen sus promesas y acaban en amargas desilusiones. Con la búsqueda espiritual ocurre todo lo contrario. Al principio es austera: hay que hacer un esfuerzo con uno mismo, hay que hacer frente al «sufrimiento del conocimiento», según las palabras de Cioran, o incluso a «los rigores del ascetismo». Pero a medida que uno persevera en este proceso de transformación interior, ve surgir una sabiduría, una serenidad y una felicidad que impregnan al ser por entero y que, a

diferencia de los placeres precedentes, son invulnerables a las circunstancias exteriores. Según se dice: «En la práctica espiritual, las dificultades surgen al principio, y en los asuntos del mundo, al final». También se ha dicho: «Al principio no llega nada, en el centro no queda nada, al final no parte nada». De hecho, añadiré que esta diligencia, necesaria para adquirir el conocimiento, no es propiamente un «sufrimiento»: se la define como la «alegría fundida en forma de esfuerzo».

El monje interroga al filósofo

MATTHIEU — Has dicho varias veces: si el budismo se propone desenmascarar la «impostura» del yo y éste no tiene existencia real, ¿para qué actuar? ¿«Quién» sería, entonces, responsable de sus actos? En realidad, aunque la noción de «persona» no

englobe ninguna entidad real, toda acción produce inevitablemente un resultado. Pero también la física moderna nos reduce a una serie de partículas elementales, los famosos «quarks». De modo que yo puedo, a mi vez, hacerte esta pregunta: «Ya que sólo estamos hechos de partículas que, al parecer, no contienen ningún rastro de nuestra individualidad, ¿de qué sirve, en tu opinión, actuar? ¿Para qué pensar, amar, inquietarse por la felicidad y el sufrimiento? ¡No son los quarks los que sufren!».

JEAN-FRANÇOIS — ¡Sí! Es un razonamiento muy antiguo incluso en Occidente, en ciertas teorías filosóficas.

Si coges una doctrina como el estructuralismo, es un poco lo mismo. Se trataba, también, de una reacción contra el existencialismo, que lo había centrado todo en la libertad y la elección personal del individuo, en su responsabilidad última. El estructuralismo dijo: «¡No! El hombre en sí no existe, está atravesado por estructuras que actúan a través de él».

M.— ¿Y a qué llaman ellos estructura?

J. F.— Pues..., como son filósofos, la definen bastante mal. Digamos que, a grandes rasgos, son una especie de entidades constituidas o constitutivas de leyes, generadoras de comportamientos

organizados. Este tipo de objeción lo encontramos ya en Epicuro: somos un compuesto de átomos, decía, y lo que llamamos alma no es sino un conjunto de átomos. Por consiguiente, no tenemos por qué tomar en serio los sentimientos que experimentamos, los sufrimientos, los deseos, los temores. El argumento que consiste en oponer los fenómenos a un trasfondo, a un trasmundo, el único verdadero, es una objeción antigua. Pero eso no impide, se responde siempre, que en el plano de la experiencia vivida el ser tenga ciertas sensaciones y experiencias, única realidad concreta para él.

M.— Es exactamente lo que dice el

budismo: aunque el sufrimiento sea ilusorio, es percibido como sufrimiento y, por lo tanto, resulta legítimo y deseable eliminarlo. No comprendo la objeción que se le hace al budismo diciendo: si este «yo» que, según creemos, representa una constante en nuestra existencia, una entidad que sobrevive a través de los cambios existenciales, si este yo es ilusorio, para qué preocuparse de la felicidad...

J. F.— Pues voy a explicártelo. Supón que una roca cae sobre tu casa, la aplasta y mata a parte de tu familia. Tú llamas a los servicios municipales, médicos, socorristas, etc., y en lugar de todo ello te envían a un geólogo que te

dice: «¡Oiga! Lo que ha ocurrido es perfectamente normal. Como usted sabe, el planeta evoluciona; todo el tiempo hay movimientos telúricos, placas tectónicas que entrechocan. No hay nada anormal en esto». Todo eso es cierto si me sitúo en una escala de varios millones de años, el periodo de tiempo mínimo que puede considerar un geólogo que se respete. Pero los dos protagonistas no hablan en absoluto del mismo fenómeno. Por un lado, el geólogo impasible tiene razón; lo cual no impide, por el otro, que el pobre hombre cuya casa acaba de ser aplastada junto con su familia viva una tragedia en el plano de su sensibilidad

personal. Ninguna de estas dos aproximaciones puede suplantar a la otra. El hecho de que la gente sea barrida por huracanes cuyo origen se explica racionalmente por la meteorología, los vientos, los cambios atmosféricos, etc., no atenúa el peligro ni las desgracias vinculadas al hecho de vivir en zonas sometidas con frecuencia a los ciclones. Tenemos dos realidades, sin que una refute a la otra. Estos dos niveles de experiencia deben mantenerse en contigüidad, porque los dos son reales.

M.— O sea, que estás de acuerdo cuando el budismo afirma que si el yo no es sino una entidad fantasmal, carente

de existencia real, no hay razón alguna para ver en esta afirmación una prueba de indiferencia frente a la acción, frente a la felicidad y al sufrimiento de uno mismo y del prójimo.

J. F.— La idea común a todas las sabidurías de esta familia podría resumirse más o menos así: la influencia que puedo tener sobre el curso de las cosas es una ilusión, me produce muchísimas esperanzas y decepciones, me hace vivir en una alternancia de alegría y miedo que me corroe por dentro; si llego a la convicción de que el yo no es nada y, en definitiva, no soy sino el lugar de paso de un flujo de realidad determinado, alcanzaré cierta

serenidad. ¡Muchas sabidurías tienden a eso! Todos los razonamientos de los estoicos y de Spinoza van en esa dirección. Pero, ¡ay!, la experiencia vivida se rebela contra este razonamiento.

M.— Es sin duda esta rebelión la causa de nuestros tormentos. Nos aferramos con tal fuerza a este yo que somos incapaces de advertir que, disipando la ilusión del yo, resolveríamos todos nuestros problemas. Nos parecemos al herido que teme quitarse los puntos de sutura de su cicatriz. El estoico desemboca, a mi entender, en una resignación pasiva, mientras que para el budista el no yo es

una experiencia liberadora.

J. F.— ¡No! Ser estoico consiste en querer activamente lo que la naturaleza ha decidido ejecutar. No es algo pasivo. No se padece lo que ocurre por una especie de fatalismo, sino que uno se identifica con la causa primera del mundo que es al mismo tiempo Dios. Spinoza retoma este aspecto. «Dios o la naturaleza», dice. Es panteísta. El acceso a la sabiduría consiste en no ser más el juguete pasivo de esta necesidad cósmica, sino en desposarla en el seno de la propia voluntad subjetiva.

M.— En líneas generales, esto es más afín a la idea del karma que se hace el hinduismo: la manera ideal de vivir la

propia vida y ver el mundo es aceptar íntegramente el destino que nos ha sido reservado, sin rebelarnos. La postura de un budista es diferente: acepta el presente porque lo que le sucede es el resultado de sus actos pasados. Pero el futuro depende de él. Se halla en una encrucijada de caminos. Constatar la inexistencia del yo no lleva a aceptar estoicamente lo que nos ocurre, sino a actuar con mayor libertad, liberados de las coacciones impuestas por ese «yo» que tanto se complace en sí mismo, que piensa que es permanente, sólido, etc., y produce una cadena interminable de atracciones y repulsiones. Liberarnos del egocentrismo nos da una mayor

libertad de acción. El pasado ha sido actuado, el futuro, no.

J. F.— Comprendo perfectamente el valor de esta sabiduría del actuante que llega a tomar distancia frente a sus particularismos subjetivos, a sus propias pasiones y, por lo tanto, a su yo, y es capaz de tomar en consideración algo más amplio que ese yo cuya realidad relativiza al máximo. Es una garantía de que su acción será mucho más controlada, más universal, de que tendrá más sentido para los otros y de que él sabrá comprender mejor el mundo e incidir sobre él. Creo, sin embargo, que todas las tentativas por aniquilar el yo a fin de anestesiar para siempre la

sensación de afrontar circunstancias adversas, la sensación de que hay elecciones morales que es preciso hacer y faltas que conviene evitar, de que la acción humana no es siempre clarividente, valiente, lúcida y eficaz..., en pocas palabras, creo que todos los esfuerzos del pensamiento humano para tranquilizarnos suprimiendo este aspecto de incertidumbre y responsabilidad se han visto abocados siempre al fracaso.

M.— Parece que a Occidente le cuesta mucho comprender que el reconocimiento de la no existencia del yo no se opone en absoluto a la determinación, a la energía espiritual y a la acción, sino que nos abre mucho los

ojos sobre las causas de la felicidad y del sufrimiento. Este reconocimiento permite una acción justa. El apego al «yo» no constituye la fuerza viva del juicio, sino aquello que lo entorpece. Si nuestras acciones no son siempre clarividentes, valientes, lúcidas y eficaces, como tú dices, es porque somos el juguete de este apego al yo. Se ha dicho: «La visión del sabio es más alta que el cielo, y su capacidad de discernir las leyes de la causalidad, más fina que la harina». No podemos rebelarnos contra lo que hemos sembrado, pero sí podemos construir el futuro distinguiendo entre lo que lleva a la infelicidad y lo que nos libera de ella.

No se trata, pues, de resignarse con fatalismo a un futuro ineluctable.

J. F.— Estoy totalmente de acuerdo en esto, y es que los estoicos, para tranquilizarnos, querían demostrar, como Spinoza, que no podía ocurrir nada que no fuera lo que ocurre.

M.— Hemos hablado mucho del budismo como de una manera de dar sentido a la existencia. Pero ¿qué es lo que, a tu juicio y según la corriente de ideas que representas, da sentido a la existencia?

J. F.— En primer lugar, yo no represento a ninguna corriente de ideas. Hago esfuerzos por comprender las que existen o han existido, lo cual no es muy

fácil que digamos. Para intentar responderte, quisiera ofrecer una especie de plano con los distintos itinerarios seguidos por el pensamiento occidental. Desde el nacimiento de la civilización griega, que es el punto de partida de la civilización occidental, ha habido tres grandes tipos de respuestas a la pregunta sobre el sentido de la existencia. El primero es la respuesta religiosa, sobre todo desde el predominio de los grandes monoteísmos: el judaismo, el cristianismo y el islam. Es una respuesta que sitúa la finalidad de la existencia en el más allá o en una verdad vinculada a la trascendencia y, por lo tanto, en el

conjunto de tareas que es preciso cumplir y de leyes que hay que respetar para asegurar la salvación personal del alma inmortal, la cual tendrá una vida eterna en el más allá en función y proporción de los méritos que haya acumulado en esta vida. En líneas generales, puede decirse que es sobre este zócalo donde Occidente, con ayuda además de religiones provenientes del Oriente Medio, ha asentado su búsqueda del sentido de la existencia durante varios milenios. Lo cual no ha impedido a cada individuo buscar la felicidad y el equilibrio en este mundo a través de una serie de acciones dependientes de la realidad de esta tierra, desde el

campesino que intenta obtener una buena cosecha hasta el rey que intenta eliminar a quienes le hacen sombra o pretenden competir con él, o el hombre de negocios que trata de enriquecerse. Puede decirse, pues, que aparte de los religiosos propiamente dichos, los monjes o místicos cuya vida cotidiana coincidía con el ideal de la salvación, todos los otros practicaban una búsqueda de la felicidad digamos que empírica, que no excluía aquello que la religión llama el pecado, sin dejar de perseguir la búsqueda de la felicidad eterna en el más allá. Los dos objetivos eran conciliables, ya que la búsqueda de la felicidad eterna implicaba la noción

de perdón, de confesión, de absolución, de redención por todos los pecados cometidos aquí abajo.

M.— ¿No existen civilizaciones fundadas en una metafísica que considere diferentes estados de existencia después de la muerte y antes de este nacimiento, pero cuyos valores espirituales impregnen el conjunto de los actos de la vida cotidiana, de suerte que no haya verdaderamente actos «ordinarios»?

J. F.— En principio es lo que quería hacer el cristianismo. Pero la capacidad del hombre para practicar lo contrario del ideal que profesa es ilimitada...

M.— Sin embargo, una religión bien

vivida no lleva únicamente a vivir con la esperanza del más allá, sino también a dar un sentido a cada acto de esta vida presente.

J. F.— En teoría, sí. El cristianismo ha sido ante todo un conjunto de preceptos para saber cómo actuar en esta vida. Es en función de la manera como se actúa en esta vida que uno consigue la salvación eterna.

M.— ¿No se añade a estos preceptos una visión metafísica de la existencia, que la inspira y no se limita al ámbito del comportamiento?

J. F.— ¡Cuidado! Te estoy hablando de lo que ha ocurrido en Occidente. No te digo que, según la solución religiosa,

uno podía hacer lo que fuera en esta vida y merecer, pese a ello, la salvación eterna, aunque haya sido así la mayor parte del tiempo. Pues, cosa espectacular, los europeos han vivido de manera opuesta a la moral cristiana durante dos mil años, asesinándose unos a otros, reduciéndose a la esclavitud, robándose, cometiendo adulterio y entregándose a todos los pecados capitales, sin abandonar la esperanza de ir, pese a todo, al cielo, ya que se les proponía la expiación y la redención siempre que muriesen confesados y confortados por los últimos sacramentos. Bueno. No digo, por supuesto, que fuera esto lo que les

recomendaban. El clero, los directores espirituales y los confesores se pasaban el tiempo recordando a los fieles lo que era el pecado y lo que significaba vivir según la ley del Señor. Lo que me interesaba recalcar es que el hecho de embarcarse en una búsqueda fundamentalmente religiosa del sentido de la existencia no impedía, en el plano ordinario, buscar las felicidades cotidianas, la mayoría de las cuales eran, además, perfectamente compatibles con la moral cristiana: fundar un hogar, tener una familia, alegrarse de una buena cosecha, enriquecerse por medios legítimos..., nada de eso estaba prohibido. Pero se

perpetraban otros muchos actos que violaban de forma manifiesta los preceptos cristianos. No obstante, como la religión cristiana era una religión del pecado, del arrepentimiento y de la absolución del pecado, todo funcionaba según esta dialéctica.

M.— En este caso quizá se podrían tener en cuenta las distintas capacidades que han tenido las grandes religiones para inspirar una conformidad entre la teoría y la práctica. Nadie niega que a los seres humanos les cuesta mucho transformarse, «actualizar» la perfección que hay en ellos. Una tradición espiritual podría, pues, juzgarse a partir del acierto de sus

postulados metafísicos, por un lado, y de la eficacia de los métodos que ofrece para efectuar esa transformación interior en cada momento de la existencia, por el otro.

J. F.— En efecto, un mínimo de conformidad entre las palabras y los actos no estaría nada mal. La segunda vía para dar un sentido a la existencia es la que llamaré la vía filosófica, en el sentido de la Antigüedad. Es la búsqueda de la sabiduría, de la paz interior, frutos de una visión que hemos evocado muchas veces en el curso de estas conversaciones y que consiste precisamente en desprenderse de las pasiones y ambiciones superficiales y

reservar la propia energía para ambiciones más elevadas, de orden intelectual, espiritual, estético, filosófico o moral, de suerte que las relaciones con el prójimo y el funcionamiento de la ciudad lleguen a ser algo lo más humano posible. Tal es la concepción que encontramos en la mayoría de los grandes pensadores de la Antigüedad; a veces, como en el caso de Platón, con un énfasis más religioso, más metafísico; otras veces, como entre los epicúreos y estoicos, con una tendencia más marcada hacia la serenidad perenne y el equilibrio interno de las facultades humanas, hacia el distanciamiento frente a las pasiones de

la ciudad, la política, el amor, los distintos apetitos. Esta sabiduría la encontramos, por ejemplo, en las *Cartas a Lucilio* de Séneca y, en su versión moderna, en un pensador como Montaigne, que ofrece preceptos para conquistar una especie de libertad interior, de desapego. Lo cual no impide disfrutar de los placeres de la existencia y, sobre todo, del espíritu. Esta segunda vía filosófica fue abandonada globalmente a partir de los siglos xvii y xviii. La filosofía, a través del diálogo que inició con la ciencia moderna, que acababa de nacer en el siglo xvii, se fue orientando cada vez más hacia el conocimiento puro, la interpretación de

la historia, abandonando la gestión de la existencia humana y la búsqueda de un sentido a la misma.

M.— Es decir, hacia el conocimiento de los «hechos».

J. F.— Sí. Gracias al surgimiento de la ciencia se accede a la convicción de que hay algo que se llama objetividad, un conocimiento abierto a todos los hombres y no sólo al sabio.

M.— El conocimiento espiritual está abierto a todos los hombres que quieran tomarse el trabajo de explorarlo. Es así como *se llega a ser* sabio. Si no, un conocimiento objetivo, accesible de entrada a todo el mundo sin el menor esfuerzo personal, sólo podrá ser el

mínimo denominador común del conocimiento. Podría hablarse de una aproximación más cuantitativa que cualitativa.

J. F.— Digamos más bien que, en Occidente, se pasa de la civilización de la creencia a la de la prueba.

M.— Los frutos de la práctica espiritual —la serenidad, la vigilancia, la claridad mental— y sus manifestaciones exteriores —la bondad, el desapego, la paciencia— dependen más de la prueba que de la creencia. Se dice que el altruismo y el dominio de sí mismo son los signos del conocimiento, y que liberarse de las emociones es el signo de la meditación. Estas cualidades

acaban por arraigarse en nuestro ser y expresarse espontáneamente a través de nuestras acciones.

J. F.— Históricamente, a partir del siglo xviii, la creencia en la ciencia sustituye a la creencia en la sabiduría. En una primera etapa, es la «filosofía de las Luces». ¿De qué luces se trata? De las luces de la razón, que permiten comprender el funcionamiento de la realidad, disipando las ilusiones, las pasiones, las creencias absurdas, las supersticiones. A partir de entonces, la conquista de la sabiduría interior personal pasará por el camino del conocimiento objetivo. Para emplear los clichés de la época, es la «antorcha de

la razón» que iluminará el problema de la felicidad humana.

M.— El budismo habla de la «antorcha del conocimiento»; sin sabiduría, la razón especulará sobre la felicidad humana sin alcanzarla nunca.

J. F.— Si quieres, la idea nueva, que surgió en el siglo xviii y recorrió todo el XIX, es que el progreso —término vago que comprende a la vez el progreso moral y el científico— deriva de la razón, que nos explica los resortes ocultos del universo y del funcionamiento de la persona. El tándem razón-progreso nos traerá la felicidad, lo cual no es falso en cierto sentido. La ciencia ha permitido mejorar

considerablemente la existencia humana. ¡No olvidemos que en 1830 la esperanza de vida en Francia sólo era de veinticinco años! No se curaba prácticamente ninguna enfermedad. Era raro que alguien siguiera conservando los dientes a los treinta años, si es que llegaba a esa edad. El descubrimiento en Inglaterra, en el siglo xviii, de la vacuna contra la viruela, enfermedad que causaba innumerables víctimas, produjo una impresión considerable. Voltaire habla mucho de ella. En fin, las cosas estaban cambiando de verdad. Me dirás: es algo cuantitativo. Sin embargo, esas mejoras de orden práctico y material, que cuentan mucho para las masas

humanas, llevaron a decir: estamos entrando en una nueva era; el mundo no es, como creían los antiguos, una repetición perpetua de sí mismo; el mundo puede cambiar, y es el progreso aportado por la ciencia y la elucidación de las leyes de la naturaleza lo que permite transformar las condiciones en las que el hombre vive y, sobre todo, vivirá.

M.— Esta aproximación se propone transformar más bien las condiciones de la existencia que darle un sentido. Pero ¿por qué un aspecto tiene que desarrollarse en detrimento del otro?

J. F.— Gracias a la transformación de sus condiciones de vida, cada ser

humano tiene muchas más posibilidades de acceder a una sabiduría personal. Está muy bien eso de predicar la sabiduría filosófica a hordas de campesinos analfabetos que se mueren de frío en invierno y caen como moscas a la menor epidemia. Sin embargo, para que pudieran aprovechar las enseñanzas de Séneca tendrían que vivir, primero, hasta una edad en la que les fuera posible aplicarlas. La idea de oponer los beneficios materiales debidos al avance de la ciencia y las sublimes realizaciones espirituales que puede conquistar cada individuo es, a mi juicio, reaccionaria. Es una antítesis totalmente falsa. Cuando los hombres

del siglo XVIII hablaban del progreso gracias a la Ilustración, en ningún momento pensaban que la ciencia misma debería resolver todos los problemas relacionados con su felicidad personal. Pensaban que les proporcionaría un marco dentro del cual tendrían muchas más posibilidades de disponer aunque sólo fuera de plazos y, sobre todo, condiciones que les permitieran adquirir cierta serenidad. Porque la sabiduría estoica, que sólo era accesible al emperador Marco Aurelio y a algunos cortesanos o filósofos parásitos que vivían en la corte, era estupenda, pero un poco elitista sin lugar a dudas.

M.— Volvamos a tu ejemplo de los

campesinos ateridos. Me hace pensar en los nómadas tibetanos que pasan fríos terribles y viven en medio de una gran sencillez material. Pero esos mismos nómadas tienen una visión de la existencia que les proporciona una alegría de vivir no reservada en absoluto a una elite. Incluso en nuestra época, esos campesinos ateridos tienen acceso a una sabiduría difundida en su vida cotidiana. He llegado a pasar meses enteros en valles retirados de Bután y del Tíbet, zonas sin carreteras ni electricidad, en las que nada hace ver que estamos en la época moderna. Pero la calidad de las relaciones humanas contrasta allí de manera luminosa con la

de las grandes metrópolis occidentales. En el extremo opuesto, cuando el desarrollo material exagerado lleva a fabricar cosas que no son en absoluto necesarias, acabamos siendo prisioneros del engranaje de lo superfluo. Sin valores espirituales, el progreso material sólo puede conducir a la catástrofe. No se trata de predicar un retorno utópico a la naturaleza —o a lo que queda de ella—, sino de comprender que si el «nivel de vida», en el sentido material en que se lo entiende actualmente, ha mejorado considerablemente, la calidad de vida se ha degradado también considerablemente. Los nómadas del

Tíbet y los campesinos de Bután no «se ganan» la vida tan bien como un hombre de negocios estadounidense, pero sí saben cómo no perderla.

J. F.— Esta crítica a la sociedad de consumo, como se decía en 1968, se ha desarrollado mucho en el seno mismo de la civilización occidental actual. Pero es un debate que implica un éxito previo. Una vez más, los filósofos del siglo xviii no decían que la ciencia resolvería los problemas del destino humano o del sentido de la existencia, ya que postulaban —sobre todo Rousseau— el retorno y la fidelidad a la naturaleza primordial; su visión, sin embargo, iba acompañada de la creencia en la

eficacia de la instrucción, en la capacidad de informarse sobre el abanico de opciones entre distintas maneras de vivir, distintas doctrinas y religiones, para elegir libremente una de ellas. De ahí la idea de la tolerancia, que surgió, o al menos adquirió toda su amplitud, en esa época. Cuando hablas de los campesinos tibetanos que conocen la felicidad gracias al budismo, pues..., ¡la verdad es que nadie les ha propuesto otra cosa! No tienen bibliotecas occidentales para decirse: «¡Ah, mira! Mejor voy a convertirme a la religión presbiteriana, o a la filosofía de Heidegger...». Como el cristianismo para el campesino europeo de la Edad

Media, es un poco la carta que les obligan a elegir. El nómada budista tibetano quizá sea muy feliz, y me alegro por él, pero no puede decirse que estemos frente a personas que hayan elegido libremente una sabiduría determinada. Han elegido la que su sociedad les proponía. Si las hace felices, tanto mejor, pero no es la misma figura.

M.— No estoy seguro de que haya que probarlo todo para comprender el valor de una cosa. Toma el ejemplo de un agua pura que quite la sed. Quien la bebe puede apreciar su excelencia sin tener que probar todas las aguas de los alrededores, dulces o salobres. Del

mismo modo, quienes han probado los placeres de la práctica y de los valores espirituales no tienen necesidad de más confirmación que la de su experiencia personal. La felicidad que de ellos deriva tiene una fuerza y una consistencia interiores que no admite réplica.

Quisiera citar aquí algunos versos de un cántico de realización espiritual compuesto por un eremita tibetano que también nació en el seno de una familia de nómadas:

Hoy he escalado la montaña
hasta lo más alto de mi ermita perfecta;

ya en la cumbre alcé los ojos
y vi el de lo sin nubes.
Me recordó el espacio absoluto e ilimitado,
y conocí una libertad
sin término medio ni final,
desprovista de cualquier visión parcial.

Con la mirada fija hacia delante,
vi el sol de este mundo.
Su luz sin velos
me recordó la meditación,
y viví la experiencia no dual
del vacío luminoso, libre
de cualquier meditación conceptual.

Al volver la cabeza hacia el sur
vi unos arco iris entrelazados.
Su visión me recordó que todos los fenómenos
son a la vez vacíos y aparentes,
y viví entonces una experiencia no dual,
claridad natural, totalmente libre
de los conceptos de nada y eternidad.

Así como no hay oscuridad en el centro del Sol,
para el eremita el universo y los seres son perfectos,
y está satisfecho.
Así como no hay guijarros en una

isla de oro,

para el eremita todos los sonidos son oración,

y está satisfecho.

Así como el vuelo del ave en el cielo claro no deja huella alguna,

para el eremita los pensamientos son la naturaleza absoluta,

y está satisfecho.

El que escribió estos versos no tuvo ninguna necesidad de dar la vuelta al mundo y disfrutar de los placeres que ofrecen los bajos fondos de Nueva York ni del recogimiento de un templo presbiteriano para tener una idea clara de la verdad de su experiencia. Además,

tampoco es tan seguro que la libertad de elección de la que hablas sea tan grande en la sociedad contemporánea. Esto no se le ha escapado al Dalai Lama, que escribió en una ocasión: «Al observar atentamente la vida en las ciudades, se tiene la impresión de que todas las facetas de la vida de los individuos han de definirse con gran precisión, como un tornillo que hubiera que encajar exactamente en el agujero. En cierto sentido no tenéis ningún control sobre vuestra propia vida. Para sobrevivir debéis seguir ese modelo y el ritmo que os es impuesto».[31]

J. F.— Sin embargo, si Occidente siente un deseo renovado de sabiduría

espiritual, cosa que explica su reciente interés por el budismo, es porque puede comparar sus experiencias pasadas con las actuales. La filosofía de las Luces iba acompañada de una esperanza fundada en el progreso de la ciencia, pero también en el imperativo de la difusión de la educación. De allí nació la idea, que se haría realidad un siglo más tarde, de la educación obligatoria, laica y gratuita para todo el mundo. Lo cual no quiere decir antirreligiosa, sino arreligiosa, pues no representa ninguna doctrina concreta. Todo esto, asociado al desarrollo de la tolerancia de la libre elección, debía dar un sentido a la existencia. Es cierto, además, que esta

civilización material de la ciencia aplicada, de la industria, puede generar necesidades superfluas, inmoderadas y ficticias. Ya decía Epicuro que toda necesidad satisfecha crea necesidades nuevas y multiplica el sentimiento de frustración. Es por ello que hoy existe una gran demanda con relación a las filosofías de la antigua Grecia y del budismo, que otra vez tienen algo que decir.

M.— Haría falta, sin embargo, que la educación sea algo más que una acumulación de conocimientos —científicos, técnicos, históricos—, que constituya una verdadera formación del ser.

J. F.— Sin duda. Pero pasemos a la tercera tentativa occidental por responder a la cuestión del sentido de la existencia desde el siglo XVIII. Esta tentativa arranca con la gran proliferación de utopías vinculadas a la reestructuración de la sociedad, es decir, a la noción de revolución, que hace su despegue con la Revolución francesa. Hasta entonces, la palabra sólo había designado la revolución de un astro alrededor del Sol. La idea de revolución, en el sentido de destruir por completo una sociedad para reconstruirla en todos los ámbitos —económico, jurídico, político, religioso y cultural— es la «idea del 89» por

excelencia, o, al menos, de 1793, incluida la convicción, entre los actores de dicha revolución, de estar autorizados, en nombre de su ideal superior, a liquidar por el terror a todos los que se opusieran a la gran baraúnda. Aun sin llegar a esos extremos, que por desgracia fueron demasiado frecuentes, se implantó entonces la idea de que la felicidad del hombre sólo podía alcanzarse mediante una transformación total de la sociedad. Había que crear una sociedad justa, y, desde esta perspectiva, era vano tratar de elaborar una receta destinada a volver bueno y lúcido a cada ser humano por separado. Había que tratar la sociedad en bloque.

Por consiguiente, la solución del sentido de la existencia ya no era una cuestión personal.

M.— ¿Cómo esperar que un todo sea bueno si sus partes no lo son? ¡No se hace un trozo de oro con un paquete de clavos!

J. F.— Porque se suponía que el todo incidiría sobre sus partes. Es una utopía típica. Todas las teorías sociales de este tipo son utopías. Es decir, que el mejoramiento del ser humano, la producción del ser humano, pasa por el mejoramiento a fondo, no progresivo ni parcial, sino repentino y global, de la sociedad. Cuando la sociedad llegue a ser justa en su conjunto, cada uno de los

ciudadanos que la integran será a su vez un ser humano justo y feliz. En estas utopías confluían los dos componentes de la filosofía de las Luces, por una parte el ideal del progreso científico que aseguraría el bienestar material y liberaría al ser humano de las preocupaciones derivadas de las privaciones, y por otra parte el ideal de las relaciones sociales justas. Cada uno de los individuos que integra la sociedad se beneficiaría de esta justicia y adoptaría a su vez una actitud más ética. La moralización y el tránsito a la felicidad del individuo pasaba por la transformación de la sociedad en su conjunto. El individuo ya no tenía

existencia propia, sólo existía como un elemento de la maquinaria social. Hay cientos de frases de Lenin y de Stalin sobre el «hombre-perno». El hombre es un perno en la maquinaria de la construcción del comunismo.

M.— Entonces, ¿qué está pasando, en tu opinión, a finales del siglo xx? ¿En qué situación nos encontramos si no somos tentados por el tornillo ni por el perno?

J. F.— Pues bien, las religiones occidentales ya no se practican. El papa quizá tenga mucha audiencia. Escribe libros que alcanzan gran difusión. Sé respeta mucho al cardenal Lustiger, arzobispo de París, y se le consulta

sobre muchas cosas, excepto sobre problemas religiosos, claro está. Además, los sacerdotes son nuestros últimos marxistas. La Iglesia católica cuenta con intelectuales notables. Pero la gente ya no va a misa ni quiere aplicar los principios cristianos. Quieren ser cristianos sin tener que observar las normas, que les parecen reaccionarias. Además, hay muy pocas vocaciones sacerdotales. Hoy en día ya no se puede negar que la esperanza del más allá no compensa en absoluto los sufrimientos sociales, el desempleo, la existencia de una juventud que ha perdido el rumbo. Ya no hay sacerdotes para reunir a los jóvenes de los barrios

periféricos y decirles: si os portáis bien, os quitaré dos años de purgatorio. Eso ya no funciona, se ha acabado.

M.— ¿Qué se les ofrece entonces a esos jóvenes y a los mayores?

J. F.— Se sigue creyendo en la ciencia y, en el ámbito de las mejoras materiales, se confía mucho en el mejoramiento de la salud. Pero también se advierte, por un lado, que la ciencia tiene repercusiones negativas: las armas químicas y biológicas, las distintas contaminaciones que no cesan de extenderse con consecuencias cada vez más graves, en pocas palabras, la destrucción del medio ambiente; y, por otro lado, la gente es consciente de que

la ciencia tampoco procura la felicidad personal. Vivimos en un mundo transformado por la ciencia y que quizás ésta haya vuelto más cómodo, pero el problema de la vida y del destino personales sigue siendo exactamente el mismo que en tiempos de los romanos. Además, llama mucho la atención ver que, en Francia, uno de los principales éxitos de ventas de la colección «Bouquins», que es una excelente colección donde se reeditan obras clásicas y modernas, haya sido precisamente las obras de Séneca.

En fin, la historia del siglo XX ha sido la historia del derrumbe total de las utopías sociales. Se ha visto

simplemente que no funcionaban, que sólo habían producido resultados negativos, que esas sociedades habían perdido la partida en el mismo ámbito en el que ambicionaban introducir la máxima igualdad y felicidad para todos, ya que su aventura se acabó saldando con evidentes fracasos materiales. El nivel de vida de las sociedades comunistas era entre diez y quince veces inferior al de las sociedades capitalistas, y las desigualdades, aunque disimuladas, eran incluso más fuertes. Su fracaso fue total y absoluto en el ámbito moral, en el de la libertad humana y en el material.

M.— Es lo que decía George

Orwell: «Todos los hombres son iguales, pero algunos son más iguales que otros».

J. F.— Así es. Esta frase de *Rebelión en la granja* estaba destinada a ironizar sobre el hecho de que los dirigentes comunistas llevaban una vida muy confortable y opulenta, mientras que la masa, no. En las civilizaciones agobiadas por la penuria siempre ha habido una aristocracia que llevaba una vida lujosa.

M.— En el Tíbet, por ejemplo, los dirigentes chinos recorrían las zonas depauperadas en lujosos vehículos todo terreno que los tibetanos llamaban los «príncipes del desierto». El coste de

uno solo de esos coches permitiría construir cinco escuelas pequeñas.

J. F.— Eso es típico de los regímenes comunistas. Pero más allá de estos detalles tristes, es evidente que la idea de que se puede reconstruir una sociedad desde sus cimientos para convertirla en una sociedad perfecta ha sido descalificada y ahogada en sangre por la historia del siglo XX. ¿Qué queda, entonces? El retorno a la sabiduría según las buenas recetas de antaño. Lo cual explica, como ya hemos anotado en el curso de nuestras conversaciones, el actual éxito de los libros de ciertos filósofos jóvenes que, retomando muy modestamente ciertos

preceptos del saber vivir, han tenido una audiencia considerable, mientras que esos mismos libros no hubieran conseguido nada hace cuarenta años.

M.— En resumidas cuentas, estamos más o menos de acuerdo en que lo que confiere un sentido a la existencia no es simplemente el mejoramiento de las condiciones materiales, puesto que no somos máquinas, ni tampoco ciertas normas de conducta, pues no basta con una fachada, sino una transformación del ser mediante la sabiduría.

J. F.— No del todo. Creo que todas las sabidurías mediante las cuales intentamos hacer soportable la existencia tienen sus límites. El límite

máximo es la muerte. Pienso que hay que distinguir entre las doctrinas de sabiduría que creen en un más allá, en algo después de la muerte, en una forma de eternidad, y las que parten del principio de que la muerte es la aniquilación total del ser y no hay ningún más allá. Yo, personalmente, tengo esta segunda convicción. Dentro de ella, la búsqueda de la sabiduría será siempre algo precario y provisional, que se sitúa dentro de los límites de la vida actual, la única que se conoce y se considera real, sin que conlleve ninguna esperanza en una solución más elevada. Esto nos llevará siempre a establecer una distinción fundamental entre las

doctrinas de sabiduría o las búsquedas de un sentido a la existencia de connotación secular y las de connotación religiosa.

M.— Esta distinción no parece tan fundamental como dices. Aun admitiendo que haya una sucesión de estados de existencia antes y después de esta vida, tales estados de existencia son esencialmente de la misma naturaleza que nuestra vida actual. O sea, que si encontramos una sabiduría que dé sentido a esta vida presente, esa misma sabiduría dará sentido a nuestras vidas futuras. Así pues, el conocimiento y la realización espiritual se aplican a cada instante de la existencia, ya sea ésta

larga o breve, ya se trate de una sola o de varias. Si se le encuentra un sentido a la vida, no hace falta esperar a la muerte para sacarle provecho.

J. F.— Pienso que el problema de la sabiduría es, hoy por hoy, el aquí y ahora. En cada circunstancia debo intentar comportarme según las reglas que he considerado —al hilo de la experiencia y de la reflexión, de lo que he aprendido al contacto con grandes espíritus— como las más eficaces en esta dirección. Sin embargo, creo que hay una gran diferencia entre esta actitud y el hecho de pensar que podemos prolongarnos en vidas futuras. Ello implica una visión totalmente distinta

del cosmos.

M.— Por supuesto, pero sería un error decirse: «No importa que no sea feliz ahora, porque lo seré en una vida futura». Cierto es que alcanzar una realización espiritual profunda tiene repercusiones mucho más importantes para quien piensa en las prolongaciones de los beneficios de la sabiduría, para sí mismo y los demás, a través de numerosos estados de existencia, que para quien considera que dichas repercusiones sólo afectan a los pocos años de vida que le quedan. No obstante, cualitativamente viene a ser lo mismo. Mira el ejemplo de tantas personas que se saben condenadas por

una enfermedad grave: lejos de perder valor, muy a menudo encuentran un sentido enteramente nuevo a la existencia. Dar un sentido a la vida por el conocimiento, por la transformación interior, es una realización que está fuera del tiempo, que es válida tanto a la hora actual como en el futuro, sea éste cual sea.

J. F.— Lo que dices es, sin duda, cierto para el budismo, que no es una religión fundada únicamente en la esperanza en el más allá. Pero es evidente que un musulmán sólo vive con la idea de que si respeta la ley divina conocerá el paraíso; como todos los cristianos, por definición, ya sean

católicos o protestantes. El hecho de creer en la inmortalidad del alma explica gran parte de los preceptos de la sabiduría socrática. El platonismo socrático, por último, sólo adquiere su significación plena al articularse en una metafísica según la cual el mundo en que vivimos no es sino un mundo de ilusión, aunque hay otro al que desde ahora podemos acceder mediante la sabiduría filosófica, la contemplación filosófica, la teoría —etimológicamente, *theôria* quiere decir «contemplación», el hecho de ver—, después de lo cual, y como la inmortalidad del alma está demostrada, podremos conocer por fin la plenitud. Es muy diferente de las formas de sabiduría

que fundan lo esencial de sus indagaciones en la aceptación de la idea de la muerte.

M.— Pero ¿no crees que existe una sabiduría, un conocimiento, que pueda ser válido tanto para el instante actual como para el futuro? ¿Una verdad que no menguaría si sólo se considerase esta vida o, en último extremo, si sólo se considerase el instante actual? Pienso que la comprensión de la naturaleza del ser, de la naturaleza de la mente, de la ignorancia y del conocimiento, de las causas de la felicidad y del sufrimiento, tiene un valor ahora y siempre. En tu opinión, ¿qué tipo de sabiduría sería capaz de dar un sentido a la existencia

fuera de toda contingencia temporal?

J. F.— Hay sabidurías que pueden articularse a la vez en torno a una concepción metafísica de existencias futuras y a la hipótesis de que la existencia que estamos viviendo es la única que tendremos. Una parte del budismo pertenece a estas sabidurías. El estoicismo es otro ejemplo. El estoicismo se basaba en una teoría cósmica del eterno retorno, una visión del universo. Pero los estoicos, con su sabiduría y sensatez, distinguían entre lo que llamaban el estoicismo esotérico, al que sólo podían acceder unos cuantos espíritus, los que dominaban la cosmología y la física, y un estoicismo

exotérico, que era una especie de manual de recetas, y no lo digo con desprecio, o de preceptos para conducirse bien por la vida. El *Manual* de Epicteto, por ejemplo, es un tratado práctico de las virtudes que conviene aplicar, destinado a quienes no se les puede pedir que se consagren a un estudio profundo del cosmos en su totalidad. Hay, pues, una distinción entre dos planos. Este tipo de doctrina debe conllevar una parte suficientemente importante de preceptos aplicables fuera de la hipótesis de la inmortalidad para tener esa doble función a la que acabas de referirte.

M.— Esta gradación entre

exoterismo y esoterismo existe en todas las tradiciones, incluido el budismo. Responde a necesidades, aspiraciones y capacidades distintas entre los seres. Sin embargo, has dicho que en este final del siglo xx vuelve a plantearse en Occidente el problema de la sabiduría. ¿Cómo definirías esa sabiduría capaz de aportar cierta plenitud a todo el mundo?

J. F.— No creo en la inmortalidad del alma y pienso que no hay ninguna plenitud accesible. Creo que todo ser humano que se sabe mortal y no cree en el más allá tampoco puede experimentar ningún sentimiento de plenitud. Podrá experimentarlo en relación con objetivos provisionales, que no excluyen

cierta expansión. Pero pienso que no hay solución completa al sentido de la existencia fuera de las grandes soluciones trascendentes, ya sean religiosas, pararreligiosas o políticas. El utopista que construía el socialismo se decía: «Yo moriré, pero moriré por una gran causa. Después de mí habrá un mundo maravilloso». Era una forma de inmortalidad.

M.— ¿No crees que la trascendencia, definida como un conocimiento último de la naturaleza de las cosas, pueda ser percibida o realizada en el presente?

J. F.— No.

M.— ¿Por qué?

J. F.— Porque la trascendencia, por definición, significa que la vida no es limitada, que seguirás viviendo después de la muerte física, después de la muerte biológica.

M.— El conocimiento de la naturaleza de la mente, por ejemplo, es un conocimiento último, porque es la mente la que experimenta el mundo fenoménico en todos los estados de existencia posibles, presentes y futuros.

J. F.— ¡Volveríamos a la felicidad por la ciencia!

M.— Por la ciencia, si esta ciencia se centrara en el conocimiento del ser. ¿No crees que conocer la naturaleza última de la mente sea una forma de

inmanencia?

J. F.— No..., creo que esta solución depende de la actitud de cada ser humano, de su elección personal. A mi juicio no puede decirse que sea una solución que podría imponerse a todos. Siempre se recalcará o bien la idea de que somos una etapa en una continuidad que va a perpetuarse más allá de la muerte, o bien la idea de que ya no existiremos después de la muerte. Se atribuye a Malraux una frase que siempre me ha parecido un poco absurda: «El siglo XXI será religioso o no será». De un modo u otro, el siglo XXI será.

M.— ¿No dijo «espiritual» en vez

de «religioso»?

J. F.— Espiritual sería un poco menos falso, pero un poco más vago. La búsqueda de la espiritualidad sin la trascendencia no es una gestión coherente. ¡Para nada! Una vez más, hay dos tipos de sabiduría. Una de ellas se funda en la convicción de que pertenecemos a un fluir del que la vida actual es sólo una etapa; y la otra, que llamaré una sabiduría de la resignación —y no es necesariamente una sabiduría de la tristeza—, se funda en lo contrario: el sentimiento de que esta vida limitada será la única. Es una sabiduría de la aceptación, que consiste en instalarse de lleno en la vida actual por la vía menos

insensata, menos injusta y menos inmoral, pero sabiendo muy bien, no obstante, que se trata de un episodio provisional.

M.— Los fenómenos son transitorios por naturaleza, pero el conocimiento de su naturaleza es inmutable. Yo pienso que se puede adquirir una sabiduría, una plenitud y una serenidad que nazcan del conocimiento o de lo que podría llamarse la realización espiritual. Creo que en cuanto se ha descubierto la naturaleza última de la mente, este descubrimiento es intemporal. Lo que me suele llamar la atención en las biografías de los grandes maestros espirituales es que todos dicen que la

muerte no establece ninguna diferencia. Al igual que el renacer, la muerte no modifica nada en la realización espiritual. Por supuesto que el budismo postula la noción de una continuidad de estados de existencia sucesivos, aunque la verdadera realización espiritual trasciende la vida y la muerte: es la verdad inmutable que uno actualiza dentro de sí mismo, una plenitud que ya no depende del devenir.

J. F.— ¡Pues bien! Ya que tu hipótesis es más optimista que la mía, te dejaré la última palabra para alegría de los lectores.

Conclusión del filósofo

¿Qué lección he sacado de estas conversaciones? ¿Qué me han aportado? Me han inspirado una admiración cada vez mayor por el budismo como sabiduría y un escepticismo cada vez más grande hacia el budismo como metafísica. También me han permitido entrever algunas explicaciones a la actual atracción que existe en Occidente

por esta doctrina. Se debe, ante todo, a que el budismo llena un vacío en los ámbitos del arte de vivir y de la moral creado por la deserción de la filosofía occidental.

Desde el siglo vi antes de nuestra era hasta finales del siglo XVI de nuestra era, la filosofía se componía, en Occidente, de dos ramas principales: la conducción de la vida humana y el conocimiento de la naturaleza. Hacia mediados del siglo xvii se desinteresó de la primera rama, que encomendó a la religión, mientras que la segunda fue asumida por la ciencia. A la filosofía sólo le quedó el estudio, como mínimo incierto, de lo que está más allá de la

naturaleza: la metafísica.

En los primeros tiempos de la filosofía griega lo que prevaleció no fue la teoría. Así, según los fragmentos B40 y 129 es evidente que, a juicio de Heráclito, no bastaba con ser erudito para ser sabio. Filosofar, en aquella época, era sobre todo convertirse en un hombre de bien, conseguir la salvación y la felicidad a través de una vida recta, señalando con el ejemplo y la enseñanza la vía de la sabiduría a quienes lo desearan. Los griegos buscaban la sabiduría debido a su valor práctico. El sabio era a la vez bueno, juicioso y fértil en recursos. Esta sagacidad ingeniosa apuntaba al «sofista», sustantivo

desprovisto en sus orígenes de toda connotación peyorativa. La filosofía, entonces, no era una disciplina más entre otras, ni siquiera la disciplina suprema que regía a las demás. Era una transformación íntegra de la manera de vivir. Ahora bien, este terreno ha sido abandonado por la filosofía occidental. El budismo lo ocupa en nuestros días con una facilidad tanto mayor cuanto que no encuentra rival alguno entre nosotros.

A partir de Sócrates, Platón y Aristóteles, en los siglos V y IV a. de C., la teoría pasa, sin duda, a ser preponderante como soporte indispensable y justificación intelectual de la sabiduría. Conocimiento y

sabiduría son una sola cosa, pero la legitimidad del primero es conducir a la segunda, que conserva la prioridad. La vida recta existe, el conocimiento de la verdad implica la comprensión del mundo y, llegado el caso, de lo que existiría más allá del mundo. Esta conjunción de la contemplación intelectual de la verdad con la conquista de la felicidad por la sabiduría, con miras a la justicia, se perpetúa en el estoicismo y el epicureismo para culminar a finales del siglo xvii en la *Ética* de Spinoza.[32]

A partir de entonces se abandona la pregunta socrática: «¿Cómo debo vivir?». En los tiempos modernos, la

filosofía se ve reducida poco a poco a un ejercicio teórico, ámbito en el que, pese a todo su orgullo pedantesco, no puede evidentemente rivalizar con la ciencia. Ésta, por su parte, se desarrolla con total independencia, pero sin fundar moral ni sabiduría algunas. Todo lo que se le ha intentado hacer decir sobre estos temas no es sino pura cháchara, y cada cual puede verificar que, en campos como la ética y la política, los científicos son tan poco clarividentes y escrupulosos como cualquier ciudadano medio.

Precisamente desde el siglo xvii, la política es objeto de obras nuevas y capitales de las que aún se nutre nuestra

reflexión actual. Pero también se convierte en el refugio del espíritu sistemático y del espíritu de dominación en filosofía, una filosofía que además ha renunciado a su papel de directora de conciencia y ha sido expulsada de su trono de monarca del saber. A partir de entonces, y como es todo lo que le queda, la justicia, la felicidad y la verdad pasan, a sus ojos, por la construcción autoritaria e incluso totalitaria de la sociedad perfecta. Su absurda pretensión de haber encontrado un socialismo «científico» en el siglo XIX revela a las claras esta sustitución de la conquista de una autonomía —individual y social al mismo tiempo—

por la coacción colectiva apoyada en una mascarada de ciencia. El «animal político» de Aristóteles ya no era el hombre. Era un lamentable simio, adiestrado para imitar a sus maestros bajo pena de muerte. Para mí, y esto es algo que ya he alegado varias veces en las conversaciones precedentes, el derrumbe de las grandes utopías políticas vivido por nuestro siglo es una de las causas del actual retorno a la búsqueda de una sabiduría personal.

Con el socialismo llamado científico, en efecto, el inconveniente no era que la filosofía se lanzara a reformar la sociedad, lo que desde siempre había sido su derecho, e incluso su deber. El

inconveniente era la utopía. En esencia, la utopía se presenta ante la realidad humana con un modelo rígido, totalmente preparado, puesto a punto hasta el menor detalle en el plano de la abstracción, concebido sin tener en cuenta para nada los datos empíricos. La realidad humana se ve, pues, forzada de golpe por la utopía a representar un papel de resistencia frente a ese modelo, un papel de conspirador y de traidor a priori. Ahora bien, la intolerancia —nos enseña el budismo— no puede ser nunca el vehículo del bien, ni en política ni en moral. Según esa doctrina, la coacción, el proselitismo e incluso la propaganda deben ser proscritos. En la era

postotalitaria que estamos atravesando tal vez sea ésta una de las razones suplementarias de su atractivo para los occidentales.

No cabe duda de que, para los antiguos, la política formaba parte de la filosofía y dependía de la moral y la sabiduría, de la justicia y la serenidad del alma, las cuales se confundían hasta que Kant hizo de la felicidad la antítesis de la virtud. Asimismo, desde la época presocrática, «las necesidades que los pensadores trataban de satisfacer eran sentidas como necesidades sociales».[33] La imagen del sabio antiguo, egoísta y serenamente indiferente a las turbulencias de la cosa pública, es un

cliché sin fundamento. Y uno de los componentes del budismo, cuya importancia he descubierto durante estas conversaciones, es precisamente su proyección política. ¿En qué sentido? En un sentido que se aproximaría, a mi juicio, al de los estoicos, que creían en una ley universal, a la vez racional y moral, que el sabio debe interiorizar y que funda, al mismo tiempo, una «ciudadanía del mundo». Este *cosmopolitismo*, literalmente hablando, corona la filosofía política, pero no autoriza ninguna indiferencia, ningún desdén frente a la política cotidiana de su sociedad. «El sabio de Crisipo es un hombre comprometido.»[34] En un

conmovedor capítulo de su *Historia de los orígenes del cristianismo*,[35] Ernest Renan nos hace vivir la manera como, durante el periodo de los Antoninos, el más civilizado del Imperio romano, sabiduría y poder acaban confluyendo. Se refiere a «los esfuerzos de la filosofía para mejorar la sociedad civil». Cierto es que los sabios, ya sean griegos o budistas, deben rehuir cualquier compromiso con las intrigas que, en nuestro vocabulario actual, solemos estigmatizar con el calificativo de «políticas». ¿Cuál es el grado de intervención que incumbe al sabio? Es un antiguo debate. «¿Debe el sabio mezclarse en política? No, respondían

los epicúreos, a no ser que se vea obligado por la urgencia de los acontecimientos. Sí, decían los estoicos, a no ser que se vea impedido de una manera u otra.»[36]

En este ámbito, a contrapelo de una interpretación trivial y de un flagrante contrasentido que durante mucho tiempo han presentado el budismo como una doctrina de la inacción, del nirvana entendido como una especie de letargo vegetativo, las enseñanzas budistas tienen mucho que enseñarnos. El quietismo budista es una leyenda. Este ha sido, para mí, uno de los descubrimientos inesperados de estas conversaciones. Añadiré asimismo, y es

una verificación concreta, que la humilde, práctica y valiente sagacidad del Dalai Lama en las trágicas circunstancias en que tiene que actuar como jefe espiritual y político de un pueblo mártir, respetuoso de un ideal moral, no tiene aparentemente nada que envidiar a la ineficaz omnisciencia de muchos estadistas profesionales.

Mi interlocutor, en cambio, no ha conseguido convencerme en estas conversaciones de la validez de esa dimensión del budismo que llamaré metafísica, ya que no se trata de una religión, aunque los comportamientos religiosos no escaseen en ella. Para decirlo claramente: el trasfondo teórico

de la sabiduría budista sigue pareciéndome indemostrado e indemostrable. Y si bien deseo elogiar en sí misma esta sabiduría, tan oportunamente propuesta a Occidente, la verdad es que sólo me siento dispuesto a aceptarla en su forma pragmática, como lo hago con el epicureismo y el estoicismo.

Para mí la situación se resume como sigue: Occidente ha triunfado en la ciencia, pero ya no tiene una sabiduría ni una moral que resulten plausibles. Oriente puede aportarnos su moral y sus normas para vivir, pero éstas carecen de fundamentos teóricos, excepto quizás en psicología, que no es precisamente una

ciencia, en todo caso no más que la sociología. Si por sabiduría se entiende la alianza de la felicidad y de la moral, la vida según la sabiduría figura entre las más difíciles de llevar cuando se encierra en límites puramente empíricos, sin la ayuda de un trasfondo metafísico. Y, sin embargo, tiene que aceptar esos límites. La sabiduría será siempre conjetural. En vano se ha esforzado el hombre, desde Buda y Sócrates, a hacer de ella una ciencia. Vano sería asimismo intentar sacar del saber que resulte demostrable una moral y un arte de vivir. La sabiduría no reposa en ninguna certidumbre científica, y la certidumbre científica no conduce a ninguna

sabiduría. Ambas existen, no obstante, por siempre inseparables, por siempre separadas, por siempre complementarias.

Conclusión del monje

A lo largo de los veinte últimos años, después de siglos de ignorancia recíproca, ha empezado a surgir un verdadero diálogo entre el budismo y las principales corrientes del pensamiento occidental. El budismo pasa a ocupar así el lugar que le es debido en la historia de la filosofía y de las ciencias. Sin embargo, y por muy

interesante que sea recordar que en su momento formuló una teoría del átomo más elaborada y coherente que la de Demócrito, no se trata de detenerse ahora en algunos puntos de orden epistemológico. El budismo propone una ciencia de la mente, una ciencia contemplativa que es más actual que nunca y no dejará de serlo, pues aborda los mecanismos fundamentales de la felicidad y el sufrimiento. Pasamos el día entero ocupados con nuestra mente, y la menor transformación de esa mente tiene notables repercusiones en el curso de nuestra existencia y en nuestra percepción del mundo.

Dejando aparte cualquier exotismo,

el propósito de la vía budista, como el de todas las grandes tradiciones espirituales, es ayudarnos a ser mejores seres humanos. La ciencia no tiene ni la intención de alcanzar este objetivo ni los medios para hacerlo. Aspira en primer lugar a elucidar la naturaleza de los fenómenos visibles para luego utilizarlos y transformarlos a la luz de sus descubrimientos. La ciencia es, pues, capaz de mejorar nuestras condiciones de vida: si tenemos frío, nos calienta, si estamos enfermos, nos cura. Pero de este modo sólo hace de nosotros individuos más «cómodos». Desde este punto de vista, el ideal sería vivir cientos de años en perfecta salud.

Pero ya vivamos treinta o cien años, el problema de la calidad de la existencia sigue siendo el mismo. La única manera de vivir una existencia de calidad es dándole un sentido interiormente: conociendo y transformando nuestra mente.

No debemos esperar que el budismo sea practicado en Occidente como lo ha sido en Oriente, sobre todo en su aspecto monástico y eremítico, pero lo cierto es que parece disponer de los medios necesarios para contribuir a la paz interior de cada cual. Tampoco se trata de crear un «budismo occidental», debilitado por múltiples concesiones a los deseos de cada individuo, sino de

utilizar las verdades del budismo con el fin de actualizar el potencial de perfección que tenemos dentro de nosotros.

Debo confesar que en un principio me sorprendió el interés que el budismo despierta actualmente en Occidente, y cuando nos sugirieron la idea de este diálogo, no estaba muy seguro de que un intelectual librepensador del calibre de mi padre deseara dialogar con un monje budista, aunque este monje resultara ser su hijo. Mi padre aceptó entusiasmado y eligió la tranquilidad de las montañas de Nepal como marco de nuestras conversaciones. De ese modo se dieron las circunstancias propicias para un

verdadero diálogo.

Durante nuestras conversaciones mi deseo era compartir y explicar, y el de mi padre comprender, analizar y comparar. De ahí que sea sobre todo el filósofo quien ha interrogado al monje. No obstante, este último no podía por menos que preguntar al filósofo cuál era el sentido de la existencia a los ojos de un pensador occidental contemporáneo, lo que dio origen al último capítulo de nuestras conversaciones, mantenidas en las costas bretonas.

Los vínculos de afecto que me unen a mi padre no se han desmentido nunca a lo largo de mis peregrinaciones. Sin embargo, y pese a que hemos discutido

muchas veces sobre la tragedia del Tíbet, nunca habíamos tenido la ocasión de tocar fondo en el plano de las ideas. Dialogar libremente sobre los principios que han inspirado nuestras vidas y confrontarlos ha sido, pues, motivo de gran alegría para ambos. No obstante, ningún diálogo, puede sustituir el silencio de la experiencia personal, indispensable para llegar a una comprensión íntima de las cosas. La experiencia es el camino. Y como solía decir Buda, «recorrerlo es tarea de cada cual», a fin de que un día el mensajero se convierta él mismo en el mensaje.

Notas

[1] Sobre todo, *Histoire de la philosophie occidéntale de Thalès à Kant* [Historia de la filosofía occidental de Tales a Kant], NiL, 1994, y *Pourquoi des philosophes*? [¿Por qué los filósofos?], Laffont, col. Bouquins, 1997.<<

[2] *L'Esprit du Tibet, Seuil, 1996.*<<

[3] Hay trad. cast.: *Cómo terminan las democracias*, Planeta, Barcelona, 1985. <<

[4] *Elle*, n. 696, 27 de abril de 1959.

≪

[5] Alizée Diffusion, Chemin du Devois, 30700 St. Siffret (Francia).<<

[6] *Les migrations animales*, Robert Laffont, 1968.<<

[7] Véase *L'Esprit du Tíbet*, texto y fotografías de Matthieu Ricard, Seuil, 1996.<<

[8] *Le Voleur dans la maison vide, Plon, 1997.*<<

[9] Hay trad. cast.: *Ni Marx ni Jesús*, Plaza & Janés, Barcelona, 1976.<<

[10] Hay trad. cast.: *La tentación totalitaria*, Plaza & Janés, Barcelona, 1976, y *El conocimiento inútil*, Espasa-Calpe, Madrid, 1993.<<

[11] H.W Schumann: *Der historische Buddha*, Eugen Diederichs Verlag, 1982. En *Old Path, White Clouds*, Thich Nhat Hanh nos ofrece una versión poética e inspiradora de la vida de Buda, despojada de sus aspectos sobrenaturales.<<

[12] *Le Bouddha*, Club Français du Livre, 1960; Complèxe, 1990.<<

[13] *El libro tibetano de la vida y de la muerte, Urano, Barcelona, 1994.*<<

[14] *Mind Science: An East West Dialogue; The Dalai-lama and Participants in the Harvard Mind Science Symposium, editado por Daniel Goleman y Roben A. E Thumman, Wisdom Publications, Boston, 1991. Véase también J. Hayward y E Varela, Gentle Bridges, Dialogues between the Cognitive Sciences and the Buddhist Tradition, Shambhala Publishers, Boston, 1992, y Sleeping, Dreaming and Dying, a Colloquium with the XIVth Dalai-lama, Wisdom Publications, Boston, 1997.*<<

[15] Francisco Varela, Evan Thompson, Eleanor Rosch, *L'inscription corporelle de l'esprit*, Seuil, col. «La couleur des idées», 1993.<<

[16] *Paul Guillaume, La psychologie de la forme, 1937.*<<

[17] Alan B. Wallace, *Choosing Reality*, Snow Lion Publications, Ithaca, 1996.<<

[18] Obra citada.<<

[19] Santideva, *La marcha hacia la luz*, Miraguano, Madrid, 1993.<<

[20] Este seminario se publicó en forma de libro y fue traducido al francés bajo el título Le *Dalaï-lama parle de Jésus* [El Dalai Lama habla de Jesús], Brepols, 1996.<<

[21] Obra citada.<<

[22] Thomas Merton, *Journal d'Asie*, Critérion, 1990, pág. 89.<<

[23] Los *laogai* son campamentos-prisiones de trabajo forzado para detenidos que han sido juzgados, por lo general sumariamente. Los *laojiao* son campos donde trabajan los prisioneros detenidos sin juicio durante un periodo indeterminado.<<

[24] André Migot, *ob. cit.*<<

[25] *Terre des dieux et malheur des hommes*, Gilles Van Krasdorf, J.-C. Lattès, 1995.<<

[26] El Gran Tíbet incluye el conjunto del territorio tibetano tal como existía antes de que los chinos lo dividieran en cinco regiones. La denominada «región autónoma del Tíbet» sólo constituye una tercera parte del Gran Tíbet. Las otras regiones han sido anexionadas a provincias chinas.<<

[27] El estudio del periodo contemporáneo llevó sobre todo a la Comisión Internacional de Juristas a declarar en Ginebra, en 1960: «El Tíbet reunió entre 1913 y 1950 todas las condiciones necesarias que justifican la existencia de un estado generalmente aceptada por el Derecho internacional. En 1950 había un pueblo, un territorio y un Gobierno en funciones en dicho territorio, que gestionaba sus propios asuntos internos y se hallaba libre de toda autoridad exterior. Entre 1913 y 1950, las relaciones exteriores del Tíbet, gestionadas únicamente por el Gobierno tibetano, y los países con los que mantenía relaciones y que se

mencionan en los documentos oficiales, demuestran que el Tíbet era tratado de facto como un estado independiente».<<

[28] Plan de paz en cinco puntos, propuesto por el Dalai Lama, el 21 de septiembre de 1987, ante el Comité de los Derechos del Hombre en el Congreso norteamericano: 1) transformación del conjunto del Tíbet (incluyendo las provincias de Amdo o Kham) en una zona de paz; 2) abandono por parte de China de la política de traslado de poblaciones, que amenaza la existencia misma de los tibetanos en cuanto pueblo; 3) respeto de las libertades democráticas y de los derechos humanos para el pueblo tibetano; 4) restauración y protección del medio ambiente natural del Tíbet, y abandono por parte de China de la

utilización del Tíbet para la producción de armas y como depósito de residuos nucleares; 5) inicio de negociaciones sinceras relativas al futuro estatuto del Tíbet y a las relaciones entre los pueblos tibetano y chino.<<

[29] *Véase por ejemplo El libro tibetano de la vida y de la muerte, ob. cit.* <<

[30] Laurence Freedman, en *El Dalai Lama habla de Jesús*, *ob. cit.*<<

[31] *El Dalai Lama habla de Jesús*, *op. cit.*<<

[32] Digo contemplación *intelectual* y no mística. Es el sentido prístino de la palabra «teoría». *Theôria* en griego, en Platón, significa «percepción directa» de la verdad, al igual que la «intuición» cartesiana, que no tiene nada de adivinación y proviene del latín *intueri, «ver».*<<

[33] Michael Frede, en *Le savoir grec*, obra colectiva publicada bajo la dirección de Jacques Brunschwig y Geoffroy Lloyd, Flammarion, París, 1996.<<

[34] Malcolm Schofield, en *Le savoir grec*. Crisipo fue uno de los jefes de la escuela estoica, el tercero en orden cronológico. Vivió entre los años 280 y 207 a. de C.<<

[35] En el tomo sobre *Marco Aurelio*, capítulo III, «El reino de los filósofos». <<

[36] Malcolm Schofield, *ob. cit.*<<