

# Introducción

En busca de un budismo moderno

«Que vivas en tiempos interesantes», dice una maldición china apócrifa, y para quienes se hallan en un sendero budista estos tiempos resultan doblemente interesantes. A medida que el budismo se propaga por Occidente (o por el mundo moderno, ya que «Occidente» se está globalizando), el budismo está enfrentándose al mayor reto de cuantos ha tenido hasta ahora: la civilización con más éxito en la historia humana, cuyas poderosas tecnologías y cuyas formidables instituciones ofrecen, a todas luces, posibilidades ilimitadas junto a peligros que no tienen precedente.

La cosmovisión naturalista y los valores materialistas del mundo moderno son muy diferentes de lo que el budismo, tradicionalmente, ha ofrecido, pero también se muestran cada vez más problemáticos y vulnerables, debido a la crisis ecológica, económica y social profundamente arraigada, crisis que la modernidad ha creado, pero que parece incapaz de resolver. Nuestra delicada situación exige nuevas perspectivas capaces de cuestionar muchas de las prioridades y presuposiciones vigentes.

En una conversación poco antes de morir, el historiador inglés Arnold Toynbee hacía la siguiente reflexión: «La amenaza actual a la supervivencia de la humanidad solo puede eliminarse mediante una revolucionaria transformación del corazón en los seres humanos individuales. Esta transformación del corazón tiene que ser inspirada por la religión con el fin de generar la fuerza de voluntad necesaria para poner en práctica nuevos ideales exigentes». ¿Nos ayuda esto a entender su célebre predicción de que la introducción del budismo en Occidente «bien podría ser el acontecimiento más importante del siglo xx»?

Siempre que el budismo se ha difundido en una nueva cultura, ha interactuado con las tradiciones autóctonas de esa sociedad, y el resultado de su encuentro ha sido siempre algo más conveniente para esa cultura. Cada parte termina cambiada a través de la influencia de la otra, y no hay razón para sospechar que hoy esté sucediendo algo distinto; es una apuesta segura que el diálogo contemporáneo entre el budismo y el mundo moderno conducirá al desarrollo de nuevas formas de budismo especialmente adaptadas para los miembros de una civilización global emergente.

Ahora bien, ese resultado predecible, por sí mismo, no aclara el papel que el budismo desempeñará en esa civilización. ¿Se adaptarán el Dharma y los templos budistas a la vida moderna ayudándonos a saber sobrellevar el estrés de sobrevivir en un ambiente ecológico y económico deteriorado? ¿O valoraremos las enseñanzas y las prácticas budistas porque

ofrecen una visión del mundo radicalmente diferente, con una perspectiva alternativa acerca de lo que está sucediendo ahora y de lo que necesita hacerse? ¿O necesitamos ambas cosas?

Tal como estas reflexiones sugieren, la cuestión no es solo qué puede ofrecer el budismo a la modernidad, sino también y en la misma medida qué ofrece la modernidad al budismo. Antes de que el budismo llegase a Occidente, Occidente llegó al budismo, gracias al imperialismo europeo y al proselitismo misionero. Resultó ser una saludable llamada a despertar. El estudioso mahayanista Edward Conze dijo que el budismo no había tenido una sola idea original durante los últimos 1 000 años. Aunque tengo mis dudas acerca de sus fechas —en el siglo XIII el maestro Zen Dogen revolucionó los modos tradicionales de conceptualizar el Dharma—, la idea fundamental de Conze sigue constituyendo un reto para el budismo, aunque se aplique solo a los últimos 700 años. ¿Es el encuentro con la modernidad lo mejor que le ha ocurrido al budismo en mucho tiempo?

Este libro esboza los rasgos fundamentales de un budismo contemporáneo que intenta, tanto permanecer fiel a sus enseñanzas tradicionales más importantes, como ser compatible con la modernidad, o al menos con muchos de los elementos más característicos de la visión del mundo moderno. A pesar del ambicioso título, las páginas que siguen ofrecen, inevitablemente, una perspectiva personal sobre algunos aspectos del diálogo que se ha producido hasta el momento. No se ocupa de las implicaciones de los recientes descubrimientos en neu-

rociencia, ni del trabajo académico en el campo de las ciencias cognitivas. Y, desde luego, las interacciones que señalo están, si no muy en sus comienzos, al menos en su primera fase. No se trata de ofrecer una nueva versión del budismo que resista la prueba del tiempo. Más bien, lo mejor que cada uno de nosotros puede esperar es contribuir al diálogo que está en curso, con la creencia de que está comenzando a emerger una sabiduría colectiva que será algo más que la suma de las voces separadas.

El principal reto que presenta el desarrollo de un budismo moderno es la dificultad de lograr un diálogo auténtico que no esté predispuesto a valorar un lado en términos del otro.

Por el lado tradicional, para las últimas pocas generaciones, la principal preocupación ha sido, naturalmente, el importar determinadas escuelas del budismo asiático y buscar apoyo para ellas. Este enfoque convencional podría resumirse del siguiente modo: «Algunas adaptaciones hay que hacer, por supuesto, pero sin permitir ninguna alteración significativa en las enseñanzas fundamentales y en los modos de practicar. Que tales tradiciones sean premodernas no es una debilidad, sino su fortaleza, a la vista de en qué se ha convertido el mundo moderno y hacia dónde parece dirigirse. La visión del mundo occidental dominante promueve el individualismo y el narcisismo, su sistema económico estimula la codicia, y la sociedad en conjunto parece estar fascinada por las adicciones y las fantasías consumistas. Necesitamos revitalizar esta sabiduría antigua que puede indicarnos de nuevo la dirección correcta».

Por el otro lado, sin embargo, la principal preocupación es hacer que el budismo sea más relevante para la sociedad contemporánea, secularizándolo, sustituyendo sus raíces mitológicas de la Edad de Hierro por una cosmovisión más compatible con la ciencia y otros modos de conocimiento modernos. «La modernidad tiene sus problemas, no cabe duda, pero tenemos que construir sobre lo mejor de lo que ella ha descubierto. Esto incluye no solo las ciencias duras, como la Física y la Biología, sino también ciencias sociales como la Psicología y la Sociología. En lugar de aceptar las creencias premodernas que hoy no resultan ya plausibles, podemos beneficiarnos de lo que la Antropología y la Arqueología, por ejemplo, nos han enseñado acerca de los modos antiguos de pensar. Solo ese enfoque puede desarrollar un budismo que hable directamente a nuestra situación actual: el malestar de la gente moderna que vive en un mundo globalizado».

Resulta fácil simpatizar con ambas perspectivas; caminar por el filo de la navaja entre ellas es más difícil. ¿Podemos utilizar cada punto de vista para interrogar al otro, sin aceptar ninguna de las perspectivas como absoluta? Tal enfoque puede resultar incómodo, pues es desestabilizante: ¿qué queda del propio punto de vista? Este proceso invoca la comprensión de la práctica budista comentada en la Parte I, la cual enfatiza la realización de la «mente sin morada»: una mente que no se identifica con ninguna forma particular, incluyendo aquí formas de pensamiento como las ideologías, sean religiosas o seculares.

Aunque las tradiciones del budismo asiático nos siguen fascinando a muchos de nosotros, resulta obvio que necesitamos distinguir los puntos fundamentales del Dharma de la parafernalia cultural que no encaja en el mundo moderno –¿incluye esto el karma y el renacimiento?–. Ahora bien, un budismo secularizado puede asumir algunas de las cosas que cierta perspectiva budista podría criticar como problemáticas. ¿La visión del mundo materialista dominante, propia de la ciencia moderna, expresa la verdad del mundo en el que vivimos, o se ha vuelto cuestionable, como algunos distinguidos científicos, entre ellos algunos premios Nobel en Física y Biología, actualmente creen? Diferenciar la ciencia, como una metodología del paradigma naturalista dominante, abre la puerta a nuevas concepciones respecto a la naturaleza de este mundo y a una comprensión más actual de nuestro lugar y nuestro papel en él, algo que se analiza en la Parte II.

Una de las cuestiones principales del budismo contemporáneo es el despertar o la iluminación: *nibbana* en pali, *nirvana* en sánscrito, despertar, liberación, realización, etcétera. Aunque resulta difícil imaginar un budismo (literalmente, ‘despertismo’) sin ello, hay una cierta ambigüedad acerca de la naturaleza del despertar, que se está volviendo cada vez más problemática a medida que el budismo se globaliza y moderniza.

Según algunas versiones tempranas del budismo, este mundo del *samsara* está inherentemente infectado de deseo ansioso, falsas ilusiones y la insatisfacción que provocan. La

única solución verdaderamente satisfactoria es abandonarlo, alcanzando el *nirvana*, con lo cual se termina el renacer en el *samsara*. Este enfoque coincide con otras religiones de la Era Axial (incluyendo las abrahámicas, como el judaísmo, el cristianismo y el islam) que también ponen el énfasis en *transcender* (del latín *trans* + *scandere*, ‘ir más allá de o superar’) este mundo.

En cambio, algunas versiones contemporáneas del budismo entienden el sendero budista como un programa de desarrollo psicológico que nos ayuda a afrontar nuestros problemas personales, especialmente la «mente simiesca» y sus emociones aflitivas. La influencia de la psicoterapia ha llevado a una mejor valoración de los problemas mentales profundos y de las dificultades en las relaciones, algo que las prácticas budistas tradicionales no siempre tratan debidamente. El movimiento *mindfulness* constituye otro prometedor desarrollo, pero, igual que la psicoterapia, tales perspectivas sobre el budismo tienden a poner el acento en la aceptación y la adaptación a este mundo. A lo largo de este libro me referiré a este enfoque como *inmanente* (del latín *in* + *manere*, ‘morar en, permanecer en’). A pesar de que tales prácticas terapéuticas y el *mindfulness* tienen mucho que ofrecer, cabe preguntarse si no descuidan otras dimensiones importantes del Dharma.

La Parte I defiende que ni una comprensión del budismo meramente trascendente ni una exclusivamente inmanente resultan satisfactorias dado lo que sabemos y lo que necesitamos actualmente. Esta sección ofrece una versión alternativa

del sendero y de su meta: el sentido del yo es un constructo psicológico y social que puede deconstruirse y reconstruirse, y que necesita ser deconstruido y reconstruido, ya que la falsa ilusión de un yo separado es la fuente de nuestros más problemáticos *dukkhas*, o ‘sufrimientos’. No necesitamos lograr algo y llegar a ningún otro lugar, basta con percatarse de la verdadera naturaleza de este mundo (incluidos nosotros) aquí y ahora, lo cual implica un modo más no-dual de experimentar, que es algo muy distinto de simplemente aceptar el mundo como es, o como parece ser.

Que el yo sea un constructo está de acuerdo con lo que la psicología del desarrollo ha descubierto, pero un constructivismo budista abre la puerta a posibilidades que la modernidad no ha tomado en serio, porque esos potenciales son incompatibles con su perspectiva naturalista. En este sentido, un modo *despierto* de experimentar y vivir en este mundo puede decirse que también lo trasciende, pues la alternativa que el budismo ofrece ciertamente trasciende nuestra habitual comprensión dualista del mundo y de nosotros mismos en él.

Esta manera de describir el sendero budista y sus frutos plantea otras cuestiones importantes. ¿Es la perspectiva no-dualista desarrollada en la Parte I compatible con lo que la ciencia moderna ha descubierto, o con lo que la ciencia contemporánea está descubriendo actualmente? Parece difícil reconciliar un camino espiritual con el paradigma materialista y reduccionista que tanto éxito ha tenido en someter el mundo a nuestra voluntad;



una visión del mundo, por decirlo otra vez, que muchos de los propios científicos encuentran ya problemática.

Otra cuestión planteada por este modo de comprender el camino budista es la referente a las implicaciones sociales y ecológicas. «La historia es una carrera entre la educación y la catástrofe», según H.G. Wells, y la carrera se está acelerando, por ambas partes. «Catástrofe» puede que no sea un término demasiado fuerte para el futuro que ha comenzado a desplegarse. Mientras el calentamiento global (un cómodo eufemismo para el desastre climático) está ocurriendo más rápidamente de lo que la mayoría de los climatólogos anticiparon, nuestros esfuerzos colectivos para resolver el problema siguen siendo totalmente inadecuados. Excepto para los banqueros o los inversores, la recuperación de la Gran Recesión que comenzó en 2008 ha sido escasa o nula, y el futuro económico para los graduados y licenciados universitarios parece bastante sombrío. (Una pegatina en el parachoques de mi coche dice: «Si el medio ambiente fuese un banco, ya lo habiéramos salvado».) Y la parálisis política en Washington parece improbable que termine pronto, ya que refleja una fragmentación en nuestra conciencia nacional.

Al mismo tiempo, algo distinto está luchando por nacer. El libro de Paul Hawken, *Bendito descontento: cómo el mayor movimiento social de la historia está restableciendo la Gracia, la Justicia y la Belleza en el mundo*, fue inspirado por su toma de conciencia de que algo sin precedentes históricos está ocurriendo actualmente: un extraordinario número de organi-

zaciones, grandes y pequeñas, han brotado para trabajar por la paz, la justicia social y la sostenibilidad. Su cálculo inicial rondaba el millón o millón y medio, pero desde entonces ha propuesto que el verdadero número bien podría estar por encima de los dos millones. «Brotar» es el verbo adecuado, pues este movimiento no se ha organizado de arriba abajo: los grupos son, en su mayoría, independientes, con sus propios líderes y sin una ideología que los unifique. Refleja una transformación en nuestra conciencia colectiva que quizás no haya hecho más que comenzar, un cambio del cual forma parte el budismo globalizador –y quizás pueda convertirse en una parte importante de este.

Si el despertar implica trascender este sufriente mundo, podemos ignorar sus problemas ya que estamos destinados a un lugar mejor. Si el sendero budista es una terapia psicológica, podemos continuar centrando nuestra atención en nuestras propias neurosis individuales. Pero ambos enfoques presuponen y refuerzan la falsa ilusión –el problema fundamental, que se halla en la raíz de nuestra insatisfacción– de que cada uno de nosotros está esencialmente separado de los demás y, por tanto, puede ser indiferente a lo que le ocurra a los otros y al mundo en general.

Los retos que hoy afrontamos nos llaman a hacer algo más que ayudar a otros individuos a deconstruir su propio sentido de separación (el papel budista tradicional). El ideal más elevado de la tradición occidental moderna ha sido reestructurar nuestras sociedades para que sean más justas socialmente. El

objetivo budista más importante es despertar y (por utilizar la expresión Zen) descubrir nuestra verdadera naturaleza. Hoy en día se ha vuelto obvio que necesitamos ambas cosas: no solo porque estos ideales se complementan mutuamente, sino porque estos dos tipos de liberación se necesitan el uno al otro. Esa relación entre la transformación personal y la transformación social se explora en la Parte III.