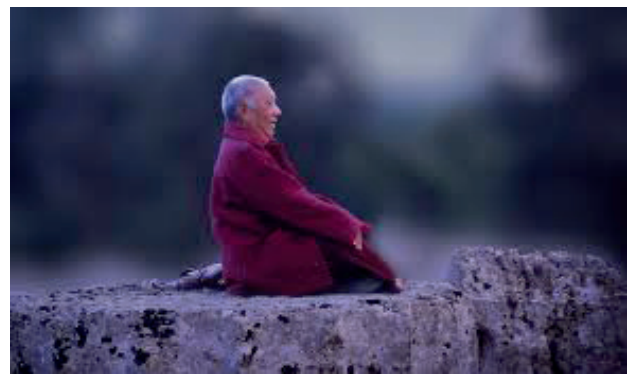


El budista agnóstico

Stephen Batchelor

Traducción de Jordi Corominas.

1 Algo que he notado con el paso de los años es que, aunque podemos empezar en una edad temprana a rebelarnos contra el cristianismo o el judaísmo y luego encontrar en el budismo una reivindicación de nuestra rebeldía, a medida que envejecemos, comenzamos de una manera extraña a recuperar nuestro pasado. Yo no fui educado en el cristianismo². De



1 (Todas las notas son del traductor.) Stephen Batchelor es un escocés nacido en 1957 que se hizo monje budista y que después de estudiar y convivir con diferentes tradiciones budistas en monasterios de países orientales de 1972 hasta 1985 regresó a Europa donde defiende un budismo no religioso, liberador, que vuelve a las fuentes y a los orígenes. En occidente es uno de los auspiciadores del llamado budismo secular o agnóstico especialmente preocupado por separar del budismo toda creencia supernatural, paranormal, revelada o irracional. Ha escrito muchos libros. Actualmente vive cerca de Bordeaux con su esposa Martina y suele dar cursos de meditación. El último de sus libros es: *After Buddhism: Rethinking the Dharma for a Secular Age*. Yale University Press, 2015. Puede encontrarse una buena información sobre su trabajo y biografía así como otros links en Wikipedia: [https://en.wikipedia.org/wiki/Stephen_Batchelor_\(author\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Stephen_Batchelor_(author))

Hemos escogido para la traducción una versión editada de una charla dada en el simposio “American budismo hoy”, para celebrar el 30 aniversario del Centro Zen de Rochester, Rochester, Nueva York 22 de junio de 1996, titulada “The agnostic Buddhist” publicada en su propia página web personal: <http://www.stephenbatchelor.org/index.php/en/the-agnostic-buddhist-talk> que creemos que expresa bien el nervio de su práctica budista.

2 Artículo original: S. Batchelor, The agnostic buddhist, en <http://www.stephenbatchelor.org/index.php/en:-the-agnostic-buddhist-talk>.

hecho, mis abuelos, por parte de mi madre, rompieron formalmente con la iglesia cristiana, a pesar de que mi bisabuelo era un ministro metodista. Bajo la influencia de mi madre me crié en un ambiente anti eclesial, un ambiente que podría denominarse vagamente humanístico.

Ahora siento que me estoy acercando cada vez más a la cultura en la que crecí. Aunque admiro muchos de los valores éticos del cristianismo, no tengo ninguna simpatía natural con la tradición cristiana. En cambio, siento una creciente simpatía por mi propia experiencia infantil como humanista, laico y agnóstico. Incluso estoy empezando a reconsiderar positivamente lo que significa ser un materialista -un término que tiene bastante mala prensa en el budismo-.

De ese modo, el término “agnóstico” es el más cercano que encuentro para identificar mi práctica budista. Sin em-

bargo, pocas personas saben que sólo fue acuñado en la década de 1880 por el biólogo Thomas Huxley y que fue acuñado como una broma. Huxley pertenecía a un pequeño círculo filosófico en Londres en el que se sentía cada vez más fuera de lugar.

Mientras que todos los miembros del grupo fácilmente podían identificarse como cristianos, racionalistas, schopenhauerianos, o lo que sea, él sentía la perplejidad de que ninguno de estos términos parecía que le fueran aplicables. Así que decidió llamarse a sí mismo un “agnóstico”, a fin de que él también pudiera “tener una cola como todos los otros zorros”.

Huxley comenzó a desarrollar la idea. Consideró el agnosticismo tan exigente como cualquier otro credo moral, filosófico o religioso. Pero se negó a verlo como un credo en el sentido tradicional de la palabra, y lo vio más como un método. El método que él tenía en mente es aquel en el que, en términos generales, se basa la investigación científica. Esto significa, por un lado, seguir la propia razón tan lejos como sea posible y, por otro, no aceptar nada como verdadero a menos que sea de alguna manera demostrable.

Aquí hay claros paralelismos con la tradición budista. Aunque no lo podemos encontrar tanto en el Zen, en la tradición Indo-tibetana hay un fuerte énfasis en la investigación racional. Yo, como joven monje, pasé muchos años, más que trabajando en *koans*³, estudiando lógica for-

3 Un *Koan* es, en la tradición zen, un problema que el maestro plantea al alumno para comprobar sus progresos. Muchas veces el *kōan* parece un problema absurdo, ilógico o banal. Para resolverlo el novicio debe desligarse del pensamiento racional común

mal y epistemología con lamas tibetanos. Es una tradición racional muy potente y estoy inmensamente agradecido de haber tenido esa formación. Todas las tradiciones del budismo coinciden en que no hay que creer en algo por el mero hecho de creer, sino sólo si de alguna manera se puede demostrar como cierta, si se puede realizar de alguna manera práctica.

Huxley incluso describió su visión como “la fe agnóstica”, dándole así el tipo de seriedad que uno podría esperar sólo entre las personas religiosas. Y pasados quince años desde que Huxley acuñó el término, el “agnosticismo” ya estaba siendo vinculado con el budismo. Se aplicó al budismo por primera vez por un hombre llamado Allan Bennett que se convirtió en un monje en Birmania en 1901 con el nombre de Ananda Metteyya. Bennett fue el primer inglés que se ordenó como budista y el primer europeo que intentó articular su comprensión del *Dharma*⁴ como un budista practicante en lugar de como mero estudioso del budismo. En una revista publicada en Rangún en 1905, habló del Budismo como “exactamente coincidente en sus ideas fundamentales con la filosofía agnóstica moderna de Occidente”.

A principios de siglo, cuando los occidentales sólo estaban empezando a abrazar las enseñanzas del Buda, ¿por qué este joven monje inglés consideró el budismo como agnóstico? Sospecho que una de las fuentes clave puede haber sido este

para así entrar en un sentido racional más elevado y aumentar su nivel de conciencia para intuir lo que en realidad le está preguntando el maestro, que va más allá del sentido literal de las palabras.

4 Manera de estar en el mundo que incluye, leyes, virtudes, moral....

famoso pasaje del Cula Malunkyaputta Sutta (Instrucciones cortas a Malunkya), el sexagésimo tercer discurso en el Majjhima Nikaya (Discursos medianos) del Canon Pali⁵:

“El Buda dice: supón, Malunkyaputta, que un hombre fuera herido por una flecha embebida en veneno, y que sus amigos y compañeros trajeran a un médico para curarlo. El hombre diría:

-No voy a permitir que el médico me quite la flecha hasta que sepa el nombre y clan del hombre que me hirió; si utilizó un arco o una ballesta; si la flecha tenía punta de pezuña o era curva o tenía púas.

Nada de esto sabría el hombre y mientras tanto, moriría. También así, Malunkyaputta, si alguien dijera:

-No voy a llevar una vida noble bajo el Buda hasta que el Buda me declare si el mundo es o no eterno, finito o infinito; si el alma es lo mismo o diferente del cuerpo; si uno que ha logrado el despertar continua o no existiendo luego de la muerte”, eso seguiría sin ser declarado por el Buda y mientras tanto esa persona moriría”.

Este pasaje muestra claramente tanto la naturaleza pragmática de la enseñanza del Buda, como su inclinación agnóstica. Es importante distinguir entre aquellas cuestiones que se abordan en las enseñanzas básicas del Buda y las que no son realmente una preocupación central. Escuché en una radio de Inglaterra,

⁵ Son las fuentes escritas más antiguas del budismo. El canon, escrito en sanscrito, data del 29 después de Cristo y fue escrito por el primer concilio budista, en Sri Lanka, 154 años después de la muerte de Buda. Recoge las tradiciones orales del budismo.

no hace mucho tiempo, una discusión acerca de la creencia religiosa. Todos los participantes se metieron en una acalorada discusión sobre la posibilidad de los milagros.

En general, se supone que el ser una persona religiosa implica creer ciertas cosas acerca de la naturaleza de uno mismo y de la realidad y que estas creencias están más allá del alcance de la razón y la verificación empírica: ¿Qué pasó antes del nacimiento? ¿Qué sucederá después de la muerte?, ¿Cuál es la naturaleza del alma y su relación con el cuerpo? Se trata, antes que nada, de cuestiones religiosas. Y el Buda no estaba interesado en ellas.

Sin embargo, si nos fijamos en el budismo históricamente veremos que ha tendido constantemente a perder esta dimensión agnóstica para institucionalizarse como una religión, con todos los sistemas de creencias dogmáticas habituales que las religiones tienden a tener. Así que, irónicamente, si fuéramos de viaje por diferentes países de Asia de tradición budista nos encontraríamos que, hoy en día, los monjes y sacerdotes que controlan los órganos institucionales del budismo tienen puntos de vista muy claros sobre si el mundo es eterno o no, sobre lo que ocurre con el Buda después la muerte, sobre el estado de la mente en relación con el cuerpo, y así sucesivamente. Esto ha llevado a que el budismo, tal como llega a Occidente, se considere automáticamente como una religión.

El mismo término “budismo”, una palabra para la que no existe un equivalente exacto en un idioma asiático, es en gran medida una invención de los estudiosos occidentales. Sugiere un credo que se

alineado junto a otros credos: otro conjunto de creencias sobre la naturaleza de la realidad que no podemos conocer por otros medios que por la fe. Esta hipótesis, sin embargo, tiende a distorsionar y ocultar el encuentro del *Dharma* con la cultura agnóstica secular.

Otro problema es que hoy la fuerza misma del término “agnosticismo” se ha perdido. Si alguien dice que es un agnóstico, entendemos que afirma no saber ciertas cosas, pero, por lo general va de la mano con una actitud que no parece preocuparse por esas cosas. “No sé lo que pasa después de la muerte” se convierte en el equivalente de: “Ni me importa, ni quiero saberlo, ni quiero pensar en ello”. El Agnosticismo moderno ha perdido el mordiente y la profundidad que tuvo en el tiempo de Huxley y ha caído en el escepticismo. El budismo también ha ido perdiendo esa fuerza crítica liberadora de la religión que nos encontramos en los primeros discursos Pali, y, por supuesto, en los *Koans* Zen. Muy a menudo, el budismo como institución ha tendido a recaer otra vez en la religiosidad.

Así que, ¿Cómo sería un budista agnóstico hoy? ¿Cómo debemos pensar el budismo originario? En primer lugar, me permito sugerir que un budista agnóstico no consideraría el *Dharma* o las enseñanzas del Buda como una fuente que proporcione respuestas a las preguntas de hacia dónde vamos, de dónde venimos, cuál es la naturaleza del universo, y así sucesivamente. Un budista agnóstico no sería un creyente que se basara en informaciones reveladas o en fenómenos sobrenaturales o paranormales y, en este sentido, no sería religioso. Recientemente he comenzado diciendo de mí mismo: “Yo no

soy una persona religiosa”, y lo he encontrado extrañamente liberador. No se tiene que ser una persona religiosa para practicar el *Dharma*.

En segundo lugar, un budista agnóstico no buscaría en el *Dharma* metáforas de consuelo. Ésta es otra gran característica de las religiones: proporcionan consuelo frente al nacimiento y la muerte. Nos brindan imágenes de una mejor vida futura. Ofrecen el tipo de seguridad que se puede lograr a través de un acto de fe. No estoy interesado en eso. Las enseñanzas del Buda son provocadoras. Intentan acercarnos a la verdad de nuestros sentimientos y de nuestra existencia. No pintan cuadros bonitos de la vida en otros lugares. Lo que nos dicen es: “Mira, la existencia es dolorosa.” Esto es lo más propio de la actitud budista: no se inicia desde la promesa de la salvación, sino a partir de la valoración de esa sensación de angustia existencial que tendemos a ignorar, negar o evitar a través de distracciones.

El budismo es a menudo mal interpretado como nihilista o negador de la vida. Esto no tiene en cuenta que el proyecto de las Cuatro Nobles Verdades⁶ es acerca de cómo resolver el dilema de la angustia y no acerca de cómo aceptar o ser complaciente con el sufrimiento humano. Una vez más se trata de una praxis, de algo que podemos hacer.

6 Las cuatro nobles verdades son: 1. Toda existencia es sufrimiento. 2. El origen del sufrimiento es el anhelo (o deseo) 3. El sufrimiento puede extinguirse, extinguiendo su causa. 4. Para extinguir la causa del sufrimiento, debemos seguir el noble camino de la: Comprensión, Pensamiento, Palabra, Acción, Ocupación, Esfuerzo, Atención, Concentración correcta

El punta de partida del budismo es la comprensión de la realidad de la angustia y la incertidumbre y, a continuación, se desarrollan y aplican un conjunto de prácticas para resolverlas. Pero este tipo de agnosticismo no se basa en el desinterés. No dice: “No me preocupo por estos grandes asuntos del nacimiento y la muerte”. Es un reconocimiento apasionado de que no sé. No sé, verdaderamente, de dónde he venido. No sé a dónde voy. Y este “no saber” es de un orden muy diferente del “no saber” del escepticismo o del “no saber” miedoso de un agnosticismo superficial.

Este proceso de despojo de ilusiones consoladoras manteniéndonos fieles a este agnóstico no-saber, conduce a lo que podríamos llamar “el agnosticismo profundo”. Me gusta pensar en el budismo como la práctica del agnosticismo profundo. Este budismo nos lleva lejos de la superficialidad del agnosticismo occidental contemporáneo y toca una dimensión esencial del corazón de la práctica del *Dharma*. Para ilustrar esto, aquí propongo este *koan*; el caso cuarenta y uno de La Puerta sin puerta⁷:

“Bodhidharma se sentó frente a la pared. El Segundo Patriarca, de pie en la nieve, se cortó su brazo y dijo:

-La mente de tu discípulo aún no está en paz. Te ruego, señor, que le des descanso.

Bodhidharma dijo:

-Tráeme tu mente y te la apaciguaré.

⁷ “La puerta sin puerta” es uno de los compendios de koan más célebres y más utilizados en la tradición zen. Su autor, Wu-men Huei-k'ai, conocido en el Japón como Mumon Ekai, vivió entre 1183 y 1260 en China y fue un importante maestro de la escuela Lin-tsi (en japonés, Rinzai), que da una importancia especial al uso del koan.

El Segundo Patriarca respondió:

-He buscado la mente, pero nunca he sido capaz de encontrarla.

Bodhidharma dijo:

-He apaciguado tu mente!”.

Esta profundo “no saber”, en este caso la incapacidad del Segundo Patriarca de encontrar su mente angustiada, lleva la noción del agnosticismo a otra profundidad. Podríamos decir que lo lleva a una profundidad contemplativa. Estas metáforas agnósticas profundas se encuentran igualmente en términos tales como *wu xin* (sin mente) y *wu nien* (sin pensar), así como en el más popular “mantener una mente que no sabe” del Maestro Zen coreano Seung Sahn⁸.

Otra característica notable de este *koan* es su similitud con el proceso de comprensión de la vacuidad como se encuen-

⁸ El Maestro Zen Seung Sahn Haeng Won nació en 1927 en Seun Choen, actual Corea del Norte. Sus padres eran cristianos protestantes. Murió en noviembre del 2004 en Seúl. Su título honorífico era Dae Dae Soen-sa Nim, que significa Gran Maestro Zen. En el centro de sus enseñanzas y como pilar del Zen sitúa el “mantener una mente que no sabe”. Una tarea nada fácil. Él mismo lo ilustra con su diálogo con el Maestro Zen Ko Bong. Ko Bong tenía la reputación de ser el Maestro Zen más brillante de Corea y uno de los más severos. Es esa época enseñaba sólo a laicos; los monjes, decía, no eran lo suficientemente ardientes para ser buenos estudiantes Zen. Soen-sa (o Seung Sahn) quería probar su iluminación con Ko Bong, así que se acercó a él y le preguntó:

“-¿Cómo debería practicar el Zen?

Ko Bong dijo:

-Un monje le preguntó una vez al Maestro Zen Jo-ju, ‘¿Por qué vino Bodhidharma a China?’ Jo-ju respondió, ‘El pino en el jardín’ ¿Qué significa esto? Soen-sa comprendió pero no supo cómo responder. Dijo:

- No lo sé

Ko Bong dijo:

-Sólo mantén esta mente que no sabe. Esta es la verdadera práctica Zen.”

tra en la filosofía Madhyamaka⁹ de la India y el Tíbet. “Vacío” es un término singularmente poco apetecible. No creo que fuera nunca utilizado para ser atractivo. Herbert Guenther¹⁰ lo tradujo como “la dimensión abierta del ser”, que suena mucho más atractivo que el “vacío”. “Transparencia” fue un término con el que jugué durante un tiempo, y también hace que el vacío suene más apetecible.

Sin embargo, tenemos que recordar que hace dos mil años Nagarjuna¹¹ tuvo que defenderse de las consecuencias nihilistas de la vacuidad. Muchos de los capítulos de sus obras filosóficas empiezan con alguien que objeta: “Este vacío es una idea terrible. Socava todos los motivos de moralidad. Socava todo lo que el Buda decía”. Es evidente que entonces, la palabra “vacío” tampoco tenía ningún atractivo. Sospecho que podría haber sido utilizado conscientemente como un término poco atractivo, un término que rompe con toda fantasía consoladora que podría es-

9 Es una tradición del budismo mahayana popularizada por Nagarjuna en el siglo II y III después de Cristo. Para Nāgārjuna, el Buda no fue meramente un precursor, sino el verdadero fundador del sistema Mādhyamaka. La tradición y sus subsidiarios son denominados “Mādhyamaka”; aquellos que la siguen se llaman “Mādhyamikas”. De acuerdo con los Mādhyamikas, todos los fenómenos están vacíos de “naturaleza propia” o “esencia”, significando que ellos carecen de realidad intrínseca e independiente aparte de las causas y condiciones desde las que ellos surgen.

10 Herbert Guenther (1917-2006) fue un profesor universitario alemán y uno de los primeros en traducir las enseñanzas del Vajrayana al inglés. Es conocido por ser un pionero en la traducción de muchos textos de la tradición budista.

11 Nagarjuna vivió entre el 150 y el 250 después de Cristo. Fue un filósofo indio fundador de la escuela madhyamaka del budismo majaiana. Probablemente es el pensador budista majaiana más influyente, tras el propio Buda.

perarse que ofreciera una religión. Tal vez tenemos que recuperar este filo del vacío, su aspecto repulsivo, poco atractivo.

Volvamos a Bodhidharma y su discípulo, el Segundo Patriarca. Parece que el dolor del dilema del discípulo era tan extremo que estaba dispuesto a cortarse el brazo para resolverlo. Este dolor se centra en algún tipo de angustia anclada en la propia mente, en su más íntimo sentido de quién es. Sin embargo, al indagar profundamente en su aislada y dolorosa identidad no pudo encontrar nada que, en última instancia, pudiera alcanzar y le permitiera decir: “Esa es mi mente. Aquí está. La tengo. La he definido. Me he dado cuenta de ella”.

En cambio, descubrió la indefinibilidad última de la mente, y, por ende, la indifenibilidad última del yo y las cosas. Y esto nos da una pista importante para la comprensión de los conceptos de vacío y de “no mente”. Estos conceptos no quieren decir, literalmente, que no hay mente; lo que están queriendo decir es que si se intenta comprender la naturaleza de cualquier cosa en el sentido más profundo, no se será capaz de llegar a ningún punto de vista fijo que lo defina como esto o aquello. El Dalai Lama utiliza una expresión coloquial en tibetano: *dzugu dzug-sa mindoo*, que literalmente significa: “no hay un dedo señalando un lugar.” O como diríamos: “no hay nada en lo que podamos poner el dedo”.

De nuevo, esto no implica que la cosa en cuestión no exista en absoluto. Simplemente expone la falacia de la profundamente sentida y casi instintiva suposición de que nuestro yo, la mente o cualquier otra cosa, tenga que estar asegurada por una base trascendental permanente. La

singularidad de la mente, la identidad de una persona o la singularidad de una flor que crece en el jardín exterior, no requiere ningún tipo de fundamento trascendente propio de cada cosa. El termino “Vacío” indica cómo todo lo que aparece se produce a través de una matriz irreplicable de contingencias, condiciones, causas, y de marcos conceptuales, lingüísticos y culturales. Todo surge de una extraordinaria combinación compleja de eventos transitorios que culminan, en el caso particular, de este escrito, en mi escribiéndolo y en ti leyéndolo.

Ahora, tanto si seguimos el enfoque analítico indo-tibetano o el enfoque Zen de formular un *koan* como “¿Qué es esto?,” la investigación meditativa conduce a una mente que se hace más viva y clara. Pero, paradójicamente, esto no significa que las cosas se conviertan en más claras, o de que llegemos a algún entendimiento definitivo de quién eres tu o de lo que hace que el universo sea espeso. Porque, al mismo tiempo que estas cosas se hacen más vivas y claras, también se vuelven más desconcertantes. Uno encuentra, por así decirlo, el gran misterio de las cosas.

Un agnosticismo profundo es aquél que se funda en este tipo de desconocimiento: el reconocimiento de que, en términos de lo que la vida es en profundidad, propiamente no sabemos. Y en ese desconocimiento ya hay un cuestionamiento crítico, la admisión de una gran perplejidad. Y a medida que la perplejidad se estabiliza a través de la meditación, uno entra cada vez más en un mundo que es misterioso, mágico en cierto sentido, un mundo que desborda completamente nuestros estrechos conceptos e ideas.

Pero no es aquí donde termina la práctica budista. Esto es sólo la mitad del proyecto. Lo que también descubrimos en este espacio abierto, en esta misteriosa experiencia del no-yo, son las fuentes de la creatividad y la imaginación. Especialmente en el budismo Mahayana¹² el Buda no es sólo alguien que tuvo una maravillosa experiencia mística y cuya mente alcanzó la liberación, sino también un ser que de forma espontánea y compasiva se manifiesta y se encarna en el mundo a través de la *nirmanakaya*¹³ (transformación del cuerpo).

Me gusta pensar en el despertar del Buda debajo del árbol de *Bodhi*¹⁴ no como una especie de absorción trascendental, sino como un momento de shock total. Neils Bohr dijo una vez acerca de la mecánica cuántica: “Si usted no está sorprendido por la teoría cuántica, entonces es que no la entiende.” Creo que podríamos decir lo mismo sobre el vacío: Si a usted no le sorprende el vacío es que no lo entiende.

El despertar del Buda es seguido por este extraño periodo en el que, según la tradición, vacila durante cerca de seis semanas antes de que un dios le pida que salga al mundo y haga algo. Este proceso es similar en muchos aspectos al proceso de creación artística. Cuando nos enfrentamos a la tarea de articular

12 Mahāyāna (literalmente Gran vehículo) es una de las tres principales ramas del budismo. El budismo zen es, a su vez, una rama del budismo Mahayana. Reconoce más en el budismo un método que una doctrina. Y es la corriente mayoritaria. Las otras dos son el budismo Theravada y el budismo Vajrayana.

13 Incesante manifestación de los seres.

14 El árbol Bodhi fue la higuera (*ficus religiosa*) debajo de la cual Siddhartha se sentó a meditar, alcanzando la iluminación espiritual.

una visión intuitiva profunda en palabras, arcilla o pintura, se puede experimentar esa misma inquietud intensa que uno encuentra en la meditación cuando siente que su mente está muy quieta y a la vez siente una tremenda resistencia a proseguir la investigación más allá. En este punto, el meditador por lo general cae en la fantasía, la ensoñación o la somnolencia y el escritor, por lo general, tiene la compulsión urgente de poner en orden su escritorio. Es el mismo tipo de evasión, es el mismo tipo de duda en frente de lo sorprendente .

Es aquel punto en el que llegamos al umbral de la imaginación. Tenemos el desafío de imaginar algo que nunca ha sido pensado antes de la manera que lo vamos a pensar nosotros. El genio de Buda reside precisamente en su imaginación. No creo que cuando él experimentó el despertar aparecieran de repente las Cuatro Nobles Verdades: 1, 2, 3, 4, en palabras de fuego en el cielo, ni nada de eso. Más bien, creo que su despertar no llegó a hacerse realidad hasta que tuvo que explicar balbuceando su experiencia a sus primeros discípulos, los cinco ascetas, en el coto de caza en Sarnath.

El modelo del despertar en el budismo Mahayana es el de un proceso que tal vez nunca llegue a completarse. El proceso de articular el *Dharma* sigue y sigue de acuerdo a las necesidades de las diferentes situaciones históricas en que se encuentra. Podríamos leer toda la historia del budismo, desde el momento del despertar del buda hasta ahora, como un proceso de búsqueda, de imaginar una manera de responder, tanto con sabiduría como con compasión, a la situación en la que nos encontramos.

Todos tenemos experiencia de lo que significa imaginar y crear algo. En Corea, después de sentarnos durante tres meses en el zendo¹⁵, luchando con un *koan*, teníamos tres meses en los que nos sentábamos mucho menos, sin un horario formal, y a mi me gustaba escribir. Un día, mientras estaba sentado en mi escritorio frente a una hoja de papel en blanco, me impactó muy fuertemente pensar que prepararme para poner en palabras lo que aún no se había puesto en palabras era entrar en un marco mental muy similar al que se entraba cuando te sentabas en un cojín en un zendo, y preguntabas: “¿Qué es esto?”.

El proceso creativo me parece muy comparable al proceso meditativo. El despertar únicamente es completo- de la misma manera que una obra de arte solo se completa- cuando encuentra una expresión, una forma, que traduce la propia experiencia de manera que pueda ser accesible a los demás. Se trata otra vez del equilibrio entre la sabiduría y la compasión, central en la práctica budista.

El proceso creativo de expresar el *Dharma* no es sólo una cuestión de duplicar en palabras algo grabado en algún lugar de la intimidad de mi alma. El proceso vivo del entendimiento se forma a través del encuentro con otra persona, con el mundo. Probablemente todos hemos tenido la experiencia de alguien que viene a vernos en un estado de angustia y nos cuenta impulsivamente sus problemas, y de repente nos encontramos diciendo cosas de las que éramos muy poco consciente que sabíamos.

15 Sala de meditación

El proceso de despertar tiene que ver con dar un gran valor a la conexión con la capacidad de responder de manera auténtica a los sufrimientos de los demás. La imaginación es el puente entre la experiencia contemplativa y la angustia del mundo. Al valorar la imaginación, valoramos la capacidad de cada persona, de cada comunidad, de imaginar y crear ellos mismos de nuevo.

La práctica del *Dharma* es como crear una obra de arte. Nuestros cinco *skandhas* - cuerpo, sentimientos, percepciones, impulsos, conciencia- son la arcilla que formamos y moldeamos a través de nuestra práctica en el *bodhisattva*¹⁶, o a través de aquello que constituya nuestra aspiración fundamental en el mundo. Nuestras mismas vidas se convierten en la materia prima de nuestra imaginación.

En el mundo contemporáneo el budismo se ha encontrado con una cultura occidental que da un valor positivo al poder de la creatividad y la imaginación de cada individuo. Es interesante observar que en la mayoría de las tradiciones budistas estas cosas no son muy fuertemente alentadas, o, si lo son, por lo general, es sólo dentro de configuraciones altamente formalizadas. Me gusta pensar en la práctica contemporánea del *Dharma* como un aventurarse en un mundo de imaginación, un mundo en el que cada individuo, cada comunidad, trata de expresar y articular su visión en términos de las necesidades particulares de su propia situación. Entonces, el budismo se convertiría cada vez menos en la preservación de unas instituciones, y cada vez más en una ex-

16 Bodhisattva es un término propio del budismo que alude a alguien embarcado en el camino del Buda de manera significativa.

periencia que es propiedad de la gente común en comunidades ordinarias.

Por supuesto, hay algunos peligros. Pero estos no son nuevos. Históricamente, el budismo siempre ha tenido que encontrar formas para responder eficazmente al peligro de convertirse en algo demasiado aculturado, en algo demasiado absorbido en los supuestos de la cultura de acogida. Ciertamente existe tal peligro aquí en Occidente: el budismo podría, por ejemplo, tender a convertirse en una especie de psicoterapia para todos. Pero también hay el peligro de que se aferre ferozmente a su identidad asiática y de que sea solo de interés para unos excéntricos marginales en occidente. De alguna manera tenemos que encontrar un camino intermedio entre estos dos polos, y éste es un reto que no va a ser resuelto por académicos o estudiosos budistas, es un reto al que cada uno de los interesados en el budismo debe confrontarse en su práctica diaria.

El budismo no es algo etéreo que se transfiere por arte de magia de Asia y luego aparece un día en Occidente. Títulos de libros como *El Despertar de Occidente*¹⁷ podrían sugerir que el budismo es una cosa que tiene esta capacidad casi mística. Pero ¿qué es lo que se transmite? Lo único que se transmite es la comprensión y el modo de vida de esas personas que lo practican, la gente como tú y yo. Nadie más va a hacerlo por nosotros. La responsabilidad es, en última instancia nuestra.

17 Se refiere a su libro *The awakening of the west: The encounter of buddism and western culture*. Su primera edición es de 1994. Ha tenido sucesivas ediciones. La última es de 2011.

Tenemos que ser particularmente cuidadosos con la vanidad moderna que asume que debido a nuestra amplia educación, nuestro fácil acceso a la información y a la aparición repentina de mucha literatura disponible sobre el budismo, todo va a ser más fácil; que vamos a llegar a un budismo americano, a un budismo occidental o no importa que budismo mucho más rápidamente que en el pasado. Creo que esto es una mala comprensión de la transición cultural y el cambio. Una cultura como el budismo es algo orgánico.

Por ejemplo, podemos tener una gran cantidad de conocimiento científico acerca de los robles, pero el conocimiento en sí mismo, y nuestro acceso a esa información, no va a acelerar el crecimiento de los robles. Históricamente, comprobamos que el budismo nunca ha logrado arraigarse en una cultura, hasta pasadas varias generaciones. Esto es un recordatorio aleccionador para los occidentales individualistas y orgullosos de su capacidad para resolver problemas rápidamente. Preferimos pensar que alguna chispa brillante dará cuenta tarde o temprano de lo que hay que hacer para crear un budismo occidental, en vez de enfatizar nuestra propia práctica, nuestro propio cultivo de la sabiduría y la compasión que están en el centro del budismo.

Tal vez tenemos que confiar realmente en la práctica y encontrar la humildad para aceptar que probablemente no viviremos para ver un budismo occidental. Tal vez nuestros hijos, o los hijos de nuestros hijos lo vivirán. Tenemos que reconocer que vivimos en una época de transición, un tiempo en el que el *Dharma* está en crisis en Asia, y que tampoco ha acabado de encontrar un suelo firme en Occi-

dente. Es un momento emocionante para ser vivido: un momento en el que se está creando algo, y nosotros somos los participantes en esa creación.