



## *KONVERGENCIAS*

### *FILOSOFÍAS DE LA INDIA*

---



### **FALTA Y LIBERACIÓN EN EL INDIVIDUO Y LA SOCIEDAD<sup>1</sup>**

#### **Entrevista a David Loy<sup>2</sup>**

Tom Macfarlane

---

<sup>1</sup> Publicado originalmente en *Holos, Forum for a new worldview*, Vol. 1, N° 1, 2005.

<sup>2</sup> El profesor David R. Loy es el autor de *Nonduality: a study in Comparative Philosophy* (Yale University Press, 1988), *Lack and Transcendence: The Problem of Death and Life in Psychotherapy, Existentialism, and Buddhism* (Humanities Press, 1996), *A Buddhist History of the West: Studies in Lack* (State University of New York Press, 2002) y *The Great Awakening: A Buddhist Social Theory* (Wisdom Publications, 2003). Él es también el editor de *Healing Deconstruction: Postmodern Thought in Buddhism and Christianity* (Scholars Press, 1996) y coautor con su esposa, Linda Goodhew, de *The Dharma of Dragons and Daemons: Buddhist Themes in Modern Fantasy* (Wisdom Publications, 2004). Durante muchos años, Loy ejerció como profesor de filosofía y religión en la Universidad de Chuo, cerca de Tokio, Japón. En 2006 obtuvo un puesto en el Departamento de Teología en la Universidad Xavier en Cincinnati, Ohio. Además de su trabajo académico, David Loy es un maestro autorizado en el Sanbo Kyodan linaje del budismo zen, donde completó la capacitación formal en virtud del koan Zen Maestro Yamada Koun Roshi. El texto que sigue es una transcripción editada de una conversación telefónica entre Tom Loy McFarlane y profesor en julio de 2004. En nuestro idioma se ha publicado por Kairos: *No Dualidad* (2000), *El Gran Despertar* (2004), y *Dinero, Sexo, Guerra y Karma* (2009).

TOM MCFARLANE: ¿Podría usted empezar por decirnos acerca de su infancia y juventud, sobre su trasfondo religioso, y lo que lo llevó a realizar una búsqueda espiritual personal?

DAVID LOY: Nací en la Zona del Canal de Panamá. Mi padre estaba en la Marina, por lo que vivió en muchos lugares diferentes y yo asistí a muchas escuelas diferentes. Moverse por lo tanto me hizo muy aficionado a los libros y autónomo.

Fui criado como cristiano, pero nunca me involucré mucho con él. Sin embargo, siempre estuvo interesado en la filosofía, especialmente lo más caro de la filosofía existencial. Mientras asistía a Carleton College en Minnesota tuve la fortuna de organizar un primer ciclo de años en el extranjero, en el Kings College, Universidad de Londres, estudiando filosofía analítica lingüística, lo que me enseñó que yo no estaba en realidad interesado en ella. He desarrollado en un sentido más existencial al estudiar filósofos continentales como Nietzsche, Heidegger y Kierkegaard. A partir de ahí no es un salto tan grande hacia D.T. Suzuki, Alan Watts, y otros escritores Zen.

Después de graduarme de Carleton en el apogeo de la guerra de Viet Nam, me convertí en un objetor de conciencia y me mudé a San Francisco. Aunque nunca he lamentado la organización anti-guerra no-violenta, por esos tiempos de heridas de guerra me di cuenta que tenía que profundizar más en mí mismo. Ciertamente, hay muchas cuestiones graves política y socialmente, que siguen siendo problemáticas, pero no fue suficiente para mí sólo criticar el sistema social. Tuve que buscar en mí mismo y encontrar la fuente más personal de mis propios problemas. Así que como es típico, partí en un viaje alrededor del mundo. Pero sin dinero no fui nada más allá que el primer destino, que era Hawai, y terminó viviendo allí durante cinco años. Ahí fue cuando me metí en la práctica zen. Había un centro Zen allí en ese momento dirigido por Robert Aitken, que no era Roshi todavía. Fue muy amable conmigo, y después asistí a un par de *sesshines*<sup>3</sup> me invitó a vivir y practicar en el Maui zendo. Más tarde me sugirió ir a la escuela de postgrado, por lo que terminó asistiendo una maestría de la Universidad de Hawai en Filosofía Asiática.

TOM: ¿Y fue allí que comenzó a desarrollar la tesis de que hay una doctrina básica de la no-dualidad compartida por muchas escuelas del budismo y Vedanta Advaita, así como por los místicos de otras tradiciones?

DAVID: Sí, el interés y el foco se inició en Hawai. Pero fue sólo más tarde, al hacer mis estudios de doctorado en México, que empecé a desarrollar esa tesis y publicar los primeros documentos sobre diferentes aspectos de la no-dualidad. Y entonces me di cuenta de que eran muy diferentes maneras de mirar la misma cosa, y vi cómo encajan juntos. Fue entonces cuando me los puse juntos en el libro. El primer borrador fue mi tesis doctoral para la Universidad Nacional de Singapur.

Desde Singapur llegué a Kamakura, Japón, donde he estado por unos veinte años. Originalmente me traslaé aquí a fin de continuar la práctica del Zen con mi maestro,

---

<sup>3</sup> Sesiones de meditación, práctica del Zazen, literalmente significa "tocar el corazón de la mente".

Yamada Koun Roshi, un Maestro Zen que era entonces el abad de la Kyodan Sanbo , un linaje de Zen, que combina elementos de las escuelas Soto y Rinzai .

TOM: ¿Cómo se convertirá en su maestro?

DAVID: Yo originalmente lo había encontrado en Hawai. En ese tiempo él visitaba Hawai cada año o algo así, para llevar a cabo *sesshines* en los grupos de Robert Aitken. Seguí este sentido mientras estaba en Singapur. Empezamos un grupo Zen pequeño allí, y vino a dar *sesshin* para nosotros un par de veces.

TOM: ¿Y usted es un maestro Zen ahora?

He completado el formal entrenamiento koan bajo Yamada Roshi, él me dio un nombre de Zen y me autorizó para enseñar. Pero yo no estoy enseñando actualmente Zen ahora, de modo que no me llamaría a mí mismo un maestro zen. ¡No se puede ser un maestro zen si no tiene estudiantes zen! Tal vez eso va a cambiar en el futuro.

TOM: ¿Por lo tanto, ahora está centrado sobre todo en la enseñanza de la filosofía y la escritura?

DAVID: Sí. Soy profesor en la Facultad de Estudios Internacionales de la Universidad de Bunkyo, cerca de Tokio. Aunque no tenemos un departamento de filosofía en particular, enseñé algunos cursos de introducción a la filosofía y la religión, y además eso estoy estudiando y escribiendo.

TOM: Su primer libro, *Nonduality: A study in comparative philosophy*, desarrolla la tesis de que hay una doctrina básica de la no-dualidad compartida por muchas escuelas de budismo y Vedanta Advaita , así como por los místicos de otras tradiciones. Más allá de su importancia académica, estoy curioso por saber qué importancia cree que esta tesis de la no-dualidad podría tener para la sociedad en su conjunto y también para los practicantes espirituales individuales.

DAVID: La cultura occidental, y especialmente los Estados Unidos, es muy dualista en el sentido de que es una civilización basada en la discriminación sujeto-objeto. Si eso es un engaño, como muchas tradiciones espirituales afirman que es así, resulta muy importante para nosotros darse cuenta de ello, porque puede tener mucho que ver con el tipo de problemas en los que nos hemos metido.

En el plano personal, la afirmación de la no-dualidad sujeto-objeto, ayuda a dar cierta validez a la experiencia espiritual y el camino espiritual. Ante tal variedad de sistemas y pretensiones de verdad y las prácticas, puede ser difícil encontrar sentido en ellos. En el ámbito académico ahora está más bien de moda dudar si estos sistemas realmente pueden estar hablando de lo mismo. Si podemos entender la relación entre ellos en una forma no-dual, ver, por ejemplo, que las categorías budistas son una forma de tratar de articular algo, y que las categorías Advaita podrían ser otra forma de tratar de articular lo que parece ser el mismo tipo de la experiencia, eso puede ser útil en la comprensión y la validación de la experiencia, lo que nos ayuda a seguir un camino espiritual. También nos anima a luchar por ella de forma no dogmática, por lo

que no nos cerramos en, por ejemplo, identificarnos sólo con las categorías de budistas y de pensar que otras versiones del camino espiritual por lo tanto deben ser engañosas o incorrectas.

TOM: He escuchado a algunos académicos de hoy la opinión de que, ya que toda experiencia está mediada conceptualmente, toda experiencia religiosa es fundamentalmente diferente, por lo que no se puede decir que hay una sola experiencia religiosa unificada. Me preguntaba cómo podría responderse a este reclamo.

DAVID: Creo que hay cierta validez a ese punto, pero depende de cómo entendemos el reclamo. Hay dos puntos que marcar. En primer lugar, es cierto que, en la medida en que interpretamos nuestra experiencia o incluso tomamos conciencia de ella como un tipo particular de experiencia, entonces ya está mediada. Es sólo después, cuando tratamos de relacionar nuestra propia experiencia con las diferentes articulaciones de la experiencia espiritual que se han ofrecido históricamente y culturalmente, que podemos ver las similitudes entre ellos y hablar de una experiencia común. Así, en ese sentido, estoy de acuerdo con la crítica. Todas nuestras experiencias son únicas. Pero no creo que nos impida buscar después similitudes.

El segundo punto es que, con respecto a la visión espiritual en el Zen, no hay "experiencia pura" para ser encontrada, aparte de la experiencia sensorial no-dual. No hay conciencia universal que sea exactamente la misma a través de la cultura y el tiempo. Con un *kensho* -una primera abertura, por así decirlo- se deja de lado a uno mismo y se experimenta algo de una manera no-dual y de una forma vacía. El punto importante es que no hay conciencia de una distinción entre sujeto y objeto. El hecho de que la experiencia es no-dual hace que sea similar a otras experiencias no-duales, pero hay una enorme variedad de experiencias particulares que pueden provocar esto: un sonido, algo visual, una sensación física. Por lo tanto, no estamos hablando de trascender el mundo sensorial y experimentar una realidad más elevada, alguna trascendencia inmutable. En el Zen, se está experimentando una situación particular en un modo no-dual-, tal vez sólo una fracción de segundo, o tal vez más.

TOM: Pasemos ahora a esta noción de *falta* que es fundamental para gran parte de su obra. Quizás usted podría empezar por que darnos una definición de *la falta*, y contarnos cómo llegó a este concepto.

DAVID: La forma más fácil de entender la falta es pensar en ella como la "sombra" del sentido de sí mismo. La enseñanza budista de *anatta*, o el no-ser, implica que nuestro sentido del yo es una construcción, un proceso siempre cambiante, que no tiene realidad propia. Debido a que carece de realidad propia, cualquier terreno estable, este sentido de uno mismo es perseguido por lo que he llamado una *sensación de carencia* o, brevemente, *falta*. El origen de esta sensación de pérdida es nuestra incapacidad para abrirnos al vacío, o el *sinfundamento* del yo. En la medida en que no podemos hacer frente a ese vacío, en la medida en que lo negamos y escondemos de él, lo experimentamos como una sensación de carencia.

TOM: Lo que vino a mi mente cuando accedí por primera vez a su término *falta* es el uso de la palabra *falta* en el contexto de la filosofía budista Mahāyāna , que enseña que todas las cosas carecen de existencia inherente. Se me hizo preguntarme si tal vez podríamos decir, más en general, que esta falta de una existencia inherente o vacío, es la sombra de la idea de que hay una existencia inherente de las cosas.

DAVID: Todo está vacío del propio ser. Pero el vacío más problemático y la falta para nosotros tiene que ver con nuestro propio sentido del sí mismo.

Este concepto de la falta es una forma útil para entender el concepto budista de *dukkha* . A pesar de *dukkha* es a menudo traducida al inglés como el *sufrimiento*, si nos fijamos en los textos budistas, obviamente *dukkha* es un término más amplio que incluye mucho más descontento general, una frustración básica en nuestras vidas que nunca son capaces de resolver. Y este significado más amplio de *dukkha* incluye una insatisfacción básica relacionada con la naturaleza condicionada de uno mismo. Uno de los aspectos distintivos del budismo es que pone de manifiesto con tanta claridad esta conexión entre *dukkha* y *anatta*, entre nuestra insatisfacción básica y nuestro sentido engañado de sí mismo. El concepto de la falta es un intento de profundizar en lo que creo que es tan distintivo y de gran alcance sobre el análisis budista.

El concepto básico de la falta vino a mí de la lectura de Ernest Becker. Es obviamente una gran influencia en *Lack and Transcendence* (que sigue siendo mi libro favorito a pesar de la tapa fea y la fuente pequeña). En sus dos últimos libros, *Denial of Death* y *Escape from Evil*, Becker se centra en cómo la inevitabilidad de la muerte es negada y reprimida, y no está un gran salto desde la muerte de Becker a la negación budista de la pérdida de uno mismo. Una diferencia significativa es que centrando en la muerte proyecta la fuente de nuestro problema en el futuro, mientras que en el caso del budismo la fuente del problema -el vacío de uno mismo- está ahora mismo.

TOM: Por lo tanto, desde el punto de vista psicológico o existencial, estamos preocupados por la futura muerte de algún ser que pensamos que existe, pero desde el punto de vista budista en realidad es más profundo que eso: estamos muy preocupados por el hecho de que, en este momento, nosotros no existimos en primer lugar.

DAVID: Eso es correcto. Si el problema es la muerte, podríamos pensar que estamos muy bien ahora, y es sólo lo que va a suceder en el futuro que es tan aterrador. El budismo dice que nuestro *dukkha* no es sólo debido a la *impermanencia* y la muerte, nuestro *dukkha* está apuntando a algo fundamental acerca de la falta de fundamento del sentido del ser justo ahora. Hay una tendencia en la psicoterapia para decir que nuestro problema se debe al condicionamiento de la infancia, por lo que sólo tenemos que descubrir y trabajar a través de nuestros recuerdos de eso. En el budismo, por otra parte, el problema no es sólo con nuestro condicionamiento particular, el problema es con todo condicionamiento, con la naturaleza del sentido del yo. Por lo tanto, creo que el budismo tiene una comprensión más profunda del problema de *dukkha* y también una comprensión más profunda de las alternativas. Freud pensaba que todo lo que en última instancia podríamos aspirar es a deshacernos de ciertos tipos de sufrimiento neurótico. El mensaje del budismo es que algo más es posible.

Hay posibilidades humanas más profundas, más transformadoras. Sin embargo, todo el movimiento psicoterapéutico está cambiando tan rápidamente, y ciertos círculos hoy se están moviendo con fuerza en una dirección más espiritual.

TOM: En *Lack and Transcendence* se discuten algunos aspectos de nuestra falta referidos a la represión psicológica y la compensación. ¿Cómo estos conceptos psicológicos nos ayudan a entender la falta y la manera que tratamos de evitarla?

DAVID: Bueno, el concepto básico de la represión es extremadamente importante y creo que todavía estamos digiriendo. Todo aquello que reprimimos es algo que no estamos dispuestos o no podemos hacer frente, por lo que ponemos nuestra atención lejos de él. Pero si se trata de la sexualidad, algo realmente apremiante-como para Freud, o la muerte para Becker, o el no-ser para el budismo, entonces no es tan fácil para nosotros para escapar de ella. Va a encontrar una manera de regresar a la conciencia, que es lo que Freud llama el retorno de lo reprimido. Si no somos capaces de aceptar y reconocer y vivir con la experiencia de nuestro propio vacío, si reprimimos la conciencia de nuestra finitud, entonces volverá como las diversas formas compulsivas con que tratamos de basarnos en el mundo, para hacernos sentir más real en el mundo. Esta es una preocupación general para casi todos nosotros, pero la forma particular que toma depende del tipo de persona que eres y el tipo de contexto cultural que se encuentra en su interior. Así, en el contexto de América moderna, la acumulación de dinero es probablemente nuestro principal proyecto de la realidad, el número uno del En conjunto, parece que se cree que más dinero nos hará más real. Pero también hay otros proyectos de la realidad básica, sobre todo la fama y la satisfacción sexual. Estos son tres de las formas más comunes que tratamos de superar nuestro sentido de carencia y de basarnos a nosotros mismos en el mundo. Son muy diferentes a, por ejemplo, cómo un campesino medieval en Europa ha entendido y tratado de superar su sensación de falta. Si nos fijamos en toda la historia de la civilización humana, la falta por lo general ha sido entendida de una manera religiosa. La religión es la forma en que los seres humanos han tratado de comprender y resolver su sentido de la falta. Una religión nos enseña lo que es nuestra falta, por ejemplo, el pecado cristiano o el karma budista, y cómo resolverlo.

TOM: Me pregunto si usted tiene alguna idea sobre el origen de nuestro sentido de carencia. Usted dijo que era la sombra de sí mismo y que está relacionado con esta negación de nuestra finitud. Pero ¿por qué tenemos este problema con la aceptación de nuestra carencia básica?

DAVID: Nuestro sentido de la falta es un problema, pero es también una oportunidad. La falta sólo es el aspecto negativo de algo que es mucho mayor, algo que, de hecho, es salvífico. Es nuestra carencia básica una especie de agujero sin fondo en el centro mismo de nuestro ser, lo que por lo general experimentamos como la falta. Debido a que estamos tan incómodos o incluso con miedo respecto a esta carencia básica, experimentamos como una sensación de falta de la que queremos huir. Pero si podemos abrirnos a esta carencia básica en nuestra esencia, si somos capaces de dejarnos llevar y ceder a ella, entonces nos encontramos con que es la fuente de

nuestra creatividad y nuestra espiritualidad, que en el núcleo de nuestro ser hay algo más allá, algo sin forma que no puede ser comprendido, algo que la trasciende y, sin embargo es el fundamento del yo. Como el místico cristiano Meister Eckhart lo expresó: "Dios está más cerca de mí que yo a mí mismo". Eso es una maravillosa manera de decirlo. Entonces, la pregunta es, ¿qué podemos hacer para abrirnos hasta nuestra carencia básica, para que se manifieste en mí y como mi yo, y por lo tanto en el mundo.

TOM: En *A Buddhist History of the West* señala que la falta no es sólo personal sino también colectiva, y discute cómo determinados cambios en la historia de Occidente pueden verse como los cambios en nuestra manera de entender y hacer frente a nuestra falta colectiva. ¿Cómo cree que esta perspectiva sobre la historia de Occidente puede ser útil?

DAVID: Nos ayuda a entender los particulares tipos de caminos en los que estamos detenidos en la actualidad. Hay una frase Zen, "obligado por las cuerdas de nuestra propia fabricación", lo que significa atrapados por nuestras propias formas de pensar. Nuestro *dukkha* no es sólo algo individual. *Dukkha* es también colectivo, un sufrimiento cultural acondicionado, que tiene mucho que ver con nuestras instituciones culturales. Si hay una cosa tal como un *dukkha* colectivo, hay una comprensión colectiva de la carencia. El budismo hace hincapié en la ilusión, y también hay ilusión colectiva, por ejemplo, los mitos sobre lo que Estados Unidos es y lo que significa ser estadounidense.

Un punto importante acerca de la falta es que es inevitable. Es la naturaleza de la falta que usted va a tener que tratar con ella de una manera u otra. Históricamente, las personas han tratado generalmente con la falta en términos religiosos, en referencia a otra realidad. Pero si usted duda de cualquier realidad espiritual, si usted es una persona que vive secularmente en lo que entendamos como un mundo secular, entonces usted va a tener que objetivar y hacer frente a su falta aquí y ahora, por eso es que el consumismo es tan adictivo. La promesa del consumismo es que algo que se compra o consume va a llenar su sentido de carencia. Pero también es la naturaleza del consumismo que no puede todo. El consumismo no te hace feliz. Sin embargo, siempre es la promesa de hacerte feliz. Siempre es lo siguiente que va a hacer feliz. Eso es un ejemplo de una trama colectiva que nos hemos metido.

La carencia también puede ayudarnos a entender la guerra y nuestra respuesta al terrorismo desde el 11 de septiembre. Psicológicamente, la guerra, a pesar de todos sus horrores, es una manera confortable y familiar para nosotros, para proyectar nuestro sentido colectivo de la falta a alguien más. Así, por ejemplo, podríamos llegar a creer que al-Qaida es la causa de nuestra falta, que son nuestro problema, porque, bueno, ¡están tratando de matarnos! Esto implica una gran cantidad de ansiedad, obviamente, pero también sentimos una sensación de alivio porque ahora podemos entender cuál es el problema con nuestras vidas es y cómo lidiar con él. Para evitar la carencia que roe en nuestra esencia, lo objetivamos: el problema es que están los terroristas allí, y si los eliminamos, eliminamos nuestro sentido de la falta, y luego vamos a estar bien. Parte de la tragedia con esa proyección, por supuesto, es que es

una falsa promesa, al igual que con el consumismo. Si matamos a esas personas no se resuelve el problema de fondo. No siempre va a haber algún otro enemigo, alguien que empieza a amenazarnos, porque, en la medida en que estamos pensando de esa manera, tenemos que seguir para encontrar o crear nuevos enemigos, al igual que tenemos que seguir encontrando cosas nuevas para consumir. Bien, una de las cosas muy peligrosas sobre la guerra es el terror de que no sabemos si alguna vez se pondrá fin a la misma. Los chicos malos pueden estar en cualquier lugar y son una amenaza constante. Eso es muy inquietante, y nos estimula a dejar de lado algunos de nuestros compromisos con los derechos humanos y la democracia porque, después de todo, los terroristas podrían estar dentro de los Estados Unidos. De esta manera distorsionada de la comprensión de nuestra falta colectiva nos animamos a aceptar la necesidad de un estado de seguridad nacional. Pero si el terrorismo nunca puede ser derrotado, vamos a seguir necesitando un Estado más y más fuerte de seguridad nacional.

Muchas personas se han comprometido con estas formas de superar nuestro sentido de carencia. Se identifican con tales objetivaciones distorsionadas de nuestra carencia, con tal familiaridad, incluso la comprensión tradicional de lo que está mal y lo que debemos hacer y cómo debemos vivir para paliar la falta. Al mismo tiempo, muchas otras personas se están volviendo más conscientes de que estas formas aceptadas de la superación de nuestro sentido de falta -el énfasis en el dinero, el énfasis en el éxito, el énfasis en el crecimiento económico colectivo, la atención a las soluciones violentas a los conflictos y las amenazas- no están realmente funcionando. Muy pocas personas ahora están empezando a ver a través de esto, así que hay una división. Es un momento bastante emocionante, así como un momento muy peligroso, en la historia americana. Hay algo que lucha por nacer.

TOM: Entonces, ¿tiene un sentido de a dónde podría estar yendo esto, o cuál podría ser el próximo paso?

DAVID: Además de escribir varios ensayos sobre lo que he estado llamando budista, la teoría social de la que estoy reuniendo material para un libro es sobre la revolución axial y sus implicaciones para nosotros hoy. Bueno Karl Jaspers acuñó el término *tiempo axial* para describir la período revolucionario en torno a 600-400 A.C., cuando muchas figuras influyentes, como Buda, Lao Tse, Confucio, Zoroastro, Sócrates, Platón y los profetas hebreos todos vivían. Como yo lo veo hasta ahora, la revolución axial implicó la realización o construcción de algo trascendente: Dios, el Nirvana, la Razón, o algún otro trascendental en la realidad, en que podamos trascender o "superar" el mundo con experiencia. Esta revolución axial introduce universalistas principios éticos y legales como la base para una sociedad justa. El trascendental hace es que exige de nosotros, que nos obliga a cambiar nuestras vidas y reordenar nuestras sociedades, de conformidad con sus principios. Esto era algo nuevo, la creación de nuevas posibilidades. Ahora, el objetivo de estos trascendentales, la razón por la que son tan valiosos, es que nos dan una perspectiva y un dominio en el poder y la ambición de poder. Sin tales perspectivas axiales, tenemos un mundo donde la única cuestión importante es el poder: obtener el poder, ganar poder, utilizando el poder. Así, la revolución axial fue el comienzo de una gran lucha entre el deseo de poder y estas perspectivas trascendentales, una lucha que todavía continúa.



Desde otra perspectiva, la revolución axial no ha sucedido todavía. Hubo una apertura a diferentes visiones del mundo en ese momento, pero... no hemos llegado muy lejos todavía. En cierto modo, el tiempo axial no ha hecho más que empezar.

Desde otra perspectiva, la revolución axial no ha sucedido todavía. Hubo una apertura a diferentes visiones del mundo en ese momento, pero lo que ocurrió históricamente es que los principios axiales fueron digeridos en gran medida y manipulados por poderosas instituciones religiosas, económicas y políticas. Así, aunque el mundo como lo experimentamos hoy en día sigue siendo en cierta medida un legado de la apertura, es un legado cuyas plenas implicaciones lejos de haberse resuelto. No hemos llegado muy lejos todavía. En cierto modo, el tiempo axial no ha hecho más que empezar, como he dicho. Es posible que nos lleve más de mil años, si tenemos que desarrollar y aplicar todas las consecuencias de la revolución axial. Lo que estamos experimentando hoy en día es la continua lucha de la revolución axial para manifestarse.

Parte del problema es que Estados Unidos considera a sí mismo "post-axiales." En otras palabras, tendemos a dar por sentado que nos hemos dado cuenta del desafío axial, que somos una sociedad basada en los principios universales racional y ética. Es posible que necesite un ajuste fino de poco, pero la presunción es que el estilo de vida americano es el objetivo a alcanzar, la norma por la cual todas las demás sociedades deben ser evaluadas. Sin embargo, nos estamos engañando a nosotros mismos por palmaditas en la espalda de esa manera: los Estados Unidos es en cierto modo un ejemplo muy pobres de una sociedad justa que contiene los principios trascendentales. Por ejemplo, si nos fijamos en la política extranjera de Bush y los neoconservadores *New American Project* para el nuevo siglo americano, básicamente se trata de alimentación. Estamos de vuelta al poder: el poder da la razón. Los marxistas hablan a veces sobre el capital como si fuera un ser vivo, como si tuviera una vida propia. Pero me pregunto si el capital es sólo un ejemplo de algo más grande: el poder. El poder se racionaliza de muchas maneras, y la otra tendencia es por el poder para crecer y auto perpetuarse. Se tiende a adquirir vida propia, sin ningún objetivo final fuera de sí mismo. Y eso es algo muy aterrador y peligroso, sobre todo en este momento en la historia. Hoy en día, debido a nuestras tecnologías, hay una cantidad extraordinaria de poder militar, económico y cultural que se acumulan y ejercen. Si no aprendemos a usar este poder de una manera sana y constructiva, que nos va a destruir. Se va a salir de control porque, si el deseo de poder es una de nuestras reacciones modernas a la falta, nunca puede tener suficiente energía.

TOM: Usted señala en varios lugares que la tecnología puede ser utilizada como un instrumento de poder, para ayudar a manipular el mundo, para conseguir lo que queremos de él, para evitar experimentar nuestra falta. Y en la sociedad moderna existe la idea de que la tecnología va a ser la respuesta a muchos de nuestros problemas. Solo tenemos que desarrollar todas las tecnologías adecuadas, entonces vamos a tener todas las curas para todas las enfermedades, y así sucesivamente. ¿Sería posible tener un tipo de tecnología de iluminación que se desarrolle desinteresadamente sin un motivo por el poder?

DAVID: Hay una división profundamente arraigada en la tradición occidental, entre la noción de que la tecnología es la solución a todos nuestros problemas y el otro extremo de la reacción romántica que quiere volver a la naturaleza. Pero no es una cuestión de preguntar: "*Tecnología: ¿a favor o en contra de*". En cambio, la pregunta es: "*¿Cómo podemos entender la tecnología, y qué es lo que queremos de ella? ¿Por qué la queremos para el desarrollo?*" Con demasiada frecuencia, la tecnología manifiesta nuestro deseo de una mayor potencia y termina creando todo tipo de problemas, especialmente en el caso de las formas militares y económicas de la tecnología. En respuesta, tenemos que encontrar la manera de hacer preguntas acerca de las motivaciones. Eso es lo maravilloso acerca de la comprensión de *karma* del Buda. Históricamente, cuando se mira a lo que estaba pasando en la India de su época, su innovación espiritual o revolución espiritual, hacía hincapié en la importancia de *cetana*, lo que significa que la motivación o intención. *Karma* no es algo mecánico que podemos manipular con sacrificios y los méritos que se acumulan. La comprensión budista del *karma* nos obliga a mirar en nuestras mentes y entender lo que nos motiva. ¿Estamos motivados por los tres venenos de la codicia, el odio y la ignorancia, o estamos motivados por la generosidad, la bondad y la sabiduría? Rara vez o nunca, se nuestros motivos completamente puros, en este sentido, pero tenemos que encontrar formas de llevar ese tipo de preguntas a la arena pública, en la gran conversación, lo que no será fácil de hacer. Por ejemplo, si tiene dudas sobre nuestros motivos para el desarrollo de determinadas tecnologías, entonces también tendrá que examinar la base de nuestro sistema de globalización económica, que es en gran parte impulsado por la codicia, el deseo de mayores ganancias, lo que aumenta el producto nacional bruto, más el consumo. ¿Qué podemos hacer para tener una idea de que la codicia colectiva y cómo podemos frenar? ¿Necesitamos un nuevo tipo de sistema económico y nuevos tipos de tecnologías, o se trata de una cuestión de aplicar cierto tipo de restricciones a las que tenemos? No sé de ninguna respuesta sencilla a estas preguntas vitales. Eso es algo que tiene que ser resuelto.

Debido a que el enfoque moderno ha sido una obsesión por el poder, la ciencia moderna ha buscado lo que Aristóteles llamaba *causas eficientes*. Cuando analizamos algo, queremos saber qué cambios podemos hacer, lo que puede hacer esto, lo que puede hacer eso, ¿cómo nos pueden ayudar a conseguir lo que queremos. Pero si no estaban motivados en ese sentido, ¿qué otras podríamos preguntar, ¿cómo más podemos percibir el mundo? Tal vez no habría la posibilidad de una ciencia más dual. Al regresar antes de lo que ocurrió con Francis Bacon y la revolución científica occidental, la gente aún quería entender el mundo, por supuesto, pero para ellos el mundo era la firma de Dios. Todo lo que revela algo de Dios es porque Él lo hizo. El mundo estaba lleno de signos de Dios, y la gente quería entender el mundo como una forma de entender mejor la mente de Dios.

TOM: En alguna parte usted escribió que la experiencia de nuestro inconsciente, todos tenemos que hacer es mirar lo que vemos como objetivo. La mayoría de la gente piensa de lo que es objetivo como el mundo físico y las leyes que lo rigen, al menos en un punto de vista materialista. Y lo que tal vez usted es mirar a la ciencia no como una forma de descubrir cosas sobre el mundo que podemos manipular y controlar, pero si se toma una perspectiva diferente de lo que se podría decir, bueno, esto es, en

realidad nos muestra algo acerca de nosotros mismos, algo acerca de lo que no estamos conscientes.

DAVID: Eso tiene mucho sentido. La visión científica del mundo materialista ve el mundo como una colección de las cosas objetivas que interactúan en el espacio y el tiempo que existe objetivamente. Y de esta manera de ver las cosas, ya que cada uno tiene su realidad propia y separada, es el error fundamental que la filosofía budista deconstruye. La respuesta budista a la que hace hincapié en la interdependencia, o *interpermeation*, de las cosas. Las cosas no sólo están conectados unas con otras, que son en mucho una parte de sí que se puede decir que cada cosa contiene y es contenida por todas las otras cosas. Por ejemplo, la visualización de la ingeniería genética y la biotecnología a partir de una visión materialista y reduccionista, se tiende a pensar que *somos* nuestros genes. El fundamento de la vida humana son los genes de los seres humanos, y son la realidad que nos crea. Pero si usted lo mira desde el punto de vista de la interdependencia, se ve que los genes no son más que un programa para expresar algunas proteínas, pero para que el programa de trabajo, muchos otros factores entran en juego, de hecho, prácticamente todo entra en el juego una vez que comience a mirar de cerca. En la medida en que usted está buscando poder, sin embargo, va a centrarse en el aislamiento de los genes, ya que quieren el poder que proviene de la alteración de los genes y la modificación de la clase de proteínas que crean. Pero si usted no está tan preocupado con el poder y ese tipo de causalidad eficiente, entonces se puede enfatizar más la mutualidad y las implicaciones de los procesos genéticos de todo lo demás. Este ejemplo es muy relevante para los problemas de hoy en día en la biotecnología. Las personas motivadas por el poder y el dinero es el "poder de líquido", está tomando un enorme riesgo, porque no están reflejando en, o muy preocupados por las implicaciones extraordinarias y con frecuencia peligrosas de estos cambios para todo lo demás. Esto ilustra cómo a veces se puede entender los dilemas éticos de la tecnología como un reflejo de una tensión entre estas dos formas de ver el mundo, es decir, entre ver el mundo como una colección de las cosas objetivas, o ver el mundo, como Thomas Berry lo puso: como una comunidad de sujetos, cada uno de los cuales están implicados y forman parte de otras asignaturas.

TOM: Por lo tanto, si la ciencia y la tecnología pueden ser comprendidos y utilizados de una manera más inteligente, en lugar de utilizar para obtener el poder sobre el mundo y evitar nuestro sentido de la falta, me pregunto si también hay aspectos positivos de nuestra realidad personal y en los proyectos de otros colectivos. Por ejemplo, en su libro discute cómo el amor romántico puede ser un intento de evitar nuestro sentido de carencia. Pero también señala cómo el amor puede ir más allá de ser sólo un proyecto egoísta para escapar de nuestro sentido de carencia, y se utiliza el ejemplo de Ety Hillesum: una joven mujer extraordinaria que los diarios publicaron en el libro *Una vida interrumpida*. Por lo tanto, me pregunto si los otros proyectos, como el dinero, también se pueden transformar de una manera similar, para ser liberados de proyectos egoístas a la actividad altruista.

DAVID: El dinero es una realidad tan importante, símbolo en el mundo moderno, y la mayoría de nosotros realmente se colgó con ella hasta cierto punto. Y, sin embargo,

no hay nada malo en sí mismo acerca del dinero. El problema con el dinero tiene que ver con nuestras motivaciones para la búsqueda de él y las formas en que se lo utiliza. En el proceso de obtención de dinero, algunas personas pueden darse cuenta de que el dinero no va a resolver su sentido de carencia, y algunos de ellos comienzan a ver el dinero de una manera nueva. Se puede utilizar para cambiar el mundo en el buen sentido. No es dinero en sí mismo, como dice la Biblia, es nuestro amor por él. Es la forma en que lo anhelan y lo utilizan.

El amor romántico se convierte en un problema cuando esperamos que nuestra relación con otra persona resuelva nuestro sentido de carencia. Pero hay otra posibilidad: la transformación de una forma de entender la relación, por lo que se convierte en una apertura a algo más profundo, a ver hasta el otro lado de nuestro sentido de carencia.

En el caso del amor romántico o satisfacción sexual, el mismo punto se puede hacer. No hay nada malo con el amor romántico o la sexualidad en sí misma. Una vez más, es la forma en que se distorsionan cuando nuestra falta se proyecta en ellos. El amor romántico se convierte en un problema cuando esperamos que nuestra relación con otra persona para resolver nuestro sentido de carencia. Eso representa una carga enorme en la relación, las cargas que las relaciones por lo general no pueden soportar, porque la otra persona no puede hacer eso por nosotros. La otra persona no puede ser nuestro Dios. Sin embargo, para muchos de nosotros las relaciones con otras personas tienen que abrir nuestros corazones al mundo. Una relación puede abrir hasta un tipo de amor que se convierte en mucho más que el propio deseo, que es lo que me toca tan profundamente acerca de Ety Hillesum. Aquellos que se involucran en las relaciones pueden darse cuenta de que el sexo o las expectativas que otros tienen de la relación no se benefician de ellos lo que quieren. Una respuesta común a la que se está rompiendo: obviamente, esto no es la persona adecuada para mí, el tiempo de encontrar a alguien que llene mi sentido de la falta. Cuando esa persona no funciona, seguimos buscando a alguien nuevo, tratando de recuperar ese brillo romántico. Pero hay otra posibilidad: la transformación de nuestra manera de entender la relación, por lo que se convierte en una apertura a algo más profundo, a ver hasta el otro lado de nuestro sentido de carencia, para darse cuenta de que hay algo más profundo y más creativo que allí sucede.

TOM: Y, al igual que esta transformación puede ocurrir en el corazón, se escribe una transformación en la mente también. Así, por un lado, un símbolo puede ser utilizado como una forma de captar una verdad objetiva, como una forma de compensar nuestro sentido de carencia. Por otra parte, usted escribe que un símbolo o un pensamiento puede ser una manera de que la mente se consuma, que puede activar la mente. Me pregunto si desea más detalles sobre eso, sobre cómo el pensamiento no necesariamente se utiliza siempre para captar las cosas y a nosotros mismos en el mundo.

DAVID: Bueno, esto se relaciona con la forma de entender la espiritualidad y la meditación. Por ejemplo, a menudo tendemos a entender la meditación Zen -en especial- como deshacerse de los pensamientos. Pensamos que si podemos

deshacernos del pensamiento, entonces podemos ver el mundo tal como es, claramente, sin ninguna interferencia de la conceptualidad. Consideramos el pensamiento como algo negativo que tiene que ser eliminado con el fin de realizar la vacuidad de la mente. Sin embargo, esto refleja la ilusión de la dualidad, en lugar de la solución a la dualidad. Como Dogen dijo, la idea no es deshacerse del pensamiento, sino también *liberarnos* del pensamiento. La forma es vacío, sin embargo, el vacío es también la forma, y nuestro vacío siempre toma forma. No se dan cuenta de nuestro vacío aparte de la forma, nos damos cuenta *en la* forma, como un formulario no inscrito. Una de las maneras muy poderosas y creativas en que nuestro vacío toma forma es como el pensamiento. El punto no es tener una mente pura, no contaminada por el pensamiento, como un cielo azul, completamente vacío, sin nubes. ¡Después de un tiempo que se lo consigue es un poco aburrido! Por el contrario, uno debe ser capaz de participar o jugar con los procesos de pensamiento que surgen de una manera creativa, no inscritos, en forma dualista. Para decirlo de otra manera, la idea no es deshacerse de todo lenguaje, es ser libre dentro de la lengua, de modo que uno no esté conectado a un tipo particular de sistema conceptual, dando cuenta de que hay muchas maneras posibles de pensar y de expresarse. La libertad de la conceptualización que buscamos no se produce cuando se limpian todos los pensamientos, sino que sucede cuando no estamos aferrados a, o pegado *en* cualquier sistema de pensamiento en particular. El tipo de transformación que buscamos en nuestras prácticas espirituales es una mente que sea flexible y suave. No es una mente que se aferra al cielo azul vacío. Es una mente que es capaz de bailar con el pensamiento, para adaptarse de acuerdo a la situación, las necesidades de la situación. No es una mente vacía, que no puede pensar. Es una habilidad para hablar con el tipo de vocabulario o participar en la forma en que va a ser muy útil en esa situación.

Esto me recuerda algo que dice el Buda en el Canon Pali. Uno de sus alumnos le pregunta: "*Cada vez que alguien hace una pregunta, usted sabe la respuesta. Usted tiene esta capacidad de responder a nada. Es increíble. ¿Cómo eres capaz de guardar toda esta información en tu mente?*" La respuesta de Buda es en el sentido de que, bueno, no es así en absoluto. Mi mente está vacía. De acuerdo con la situación, los pensamientos adecuados, la respuesta apropiada surge de forma natural y espontánea. Es la libertad de participar y no sólo para vaciar la mente que necesita ser enfatizado.

TOM: ¿Y la clave para relacionarse con los pensamientos de esta manera, la distinción aquí, es el *no-apego* a diferencia de apego al pensamiento?

DAVID: Los pensamientos fluyen de manera natural y espontánea y creativa de ese trasfondo en el núcleo de nuestro ser, si no estamos unidos a ellos. El problema no son los pensamientos propios, el problema es la forma adjunta en que solemos pensar. El pensamiento es una parte muy importante de la creatividad humana. Estamos ahora en una situación donde necesitamos el pensamiento creativo, ya que, como ustedes saben, el mundo es un caos. Mi interés como un estudioso del budismo y de filósofo se pregunta: "*¿Qué hay en la tradición budista muy rico que puede ayudarnos a entender las ataduras que nos hemos metido?*" Y, por supuesto, que requiere de un

pensamiento, y eso es un ejemplo de la clase de pensamiento y la creatividad que necesitamos hoy en día.

TOM: Esto se relaciona con el problema de cómo cada uno de nosotros puede responder a ese reto, y cómo vivir una vida espiritual auténtica, en el contexto de una sociedad que está dominada por los proyectos colectivos para evitar la falta.

DAVID: Tal vez lo primero que debemos reconocer es que es muy difícil hacer algo así por nosotros mismos. Por lo general, tiene que encontrar otras personas de ideas afines. Y, afortunadamente, hay mucha gente preocupada por estas cosas. Tenemos que apoyar unos a otros y reconocernos mutuamente.

Además de eso, lo que he encontrado muy útil en mi vida son los períodos de retiro para la meditación intensiva. Algunas personas construyen la meditación en su vida cotidiana de una manera que parece que funciona bastante bien para ellos. En mi experiencia, también es importante contar con períodos más largos cuando estoy en condiciones de retirarme y entrar en una especie de retiro intensivo. Creo que esto es especialmente importante en las primeras etapas de una práctica espiritual. Y me parece que esto es algo que tengo que renovar y revivir a seguir el camino espiritual. En este punto particular de la historia, es importante para todos nosotros a hacer lo que podamos con el fin de responder a *dukkha* en el mundo de una manera consciente y atenta. Sino simplemente participar en la acción social no es suficiente. También es necesario mantener este lado contemplativo de nuestras vidas. De lo contrario, vamos a quemar y ser de ninguna ayuda a nadie, incluidos nosotros mismos.

TOM: Usted ha escrito que las formas institucionalizadas de sufrimiento en el mundo nos llaman a la acción compasiva, para convertirse en lo que llaman los budistas *bodhisattvas*. ¿Cuáles son algunos de los escollos del activismo social, algunas de las formas en que puede convertirse en un proyecto para evitar o reprimir la falta? Y ¿qué podemos hacer para protegernos de los peligros o ayudar a reconocerlos?

DAVID: Especialmente en el contexto occidental, la falta nos anima a vivir en el futuro. La falta nos hace vivir en el tiempo. Estamos preocupados por el futuro porque creemos que es cuando nuestra falta se va a resolver. Creemos que nuestros proyectos en el presente son tan importantes porque sólo actuando sobre ellos ahora se pueden cumplir, y es sólo mediante el cumplimiento que podemos resolver nuestro sentido de carencia. Pero el futuro no hace el verdadero presente. Cualquier solución real a nuestro problema con la falta implica la superación de esta forma de pensar sobre el tiempo y darse cuenta de algo sobre la naturaleza del aquí y ahora. Una vida espiritual consiste en aprender a vivir en el aquí y ahora, y nunca hemos estado en cualquier otro lugar, por supuesto, en lugar de vivir siempre con referencia al futuro. Por otro lado, no hay que deshacerse del tiempo tampoco. En la práctica Zen no es una paradoja. Por un lado, estamos completamente perfectos aquí y ahora. No hay nada que me falta o en el mundo en este momento, no hay absolutamente nada que ganar, a ninguna parte que tenemos que ir. Y, sin embargo, con el fin de darse cuenta de eso y, aún más, para vivir de esa manera, muchas veces tenemos que realizar una práctica extraordinariamente intensa. Por lo tanto, estamos tratando de vivir en el presente, pero no hay una orientación de futuro cierto en el sentido de que la mayoría

de nosotros tenemos que seguir un camino espiritual con el fin de darse cuenta de que no hay absolutamente nada que falte ahora. Si usted acaba de decir: "*Oh, estoy aquí y ahora*", no funciona. Se necesita una práctica para darse cuenta del aquí y ahora, de otra manera se desvía, la mente se dispersa y vaga. Y, sin embargo, si se preocupan por lo que han ganado o lo que se desea obtener de esta práctica, se pierde lo que es lo que estás practicando. Exactamente la misma paradoja es cierta para la espiritualidad socialmente comprometida. Personal y socialmente necesitamos a ambos lados de la misma: el mundo es perfecto tal como es ahora, y sin embargo, también pide desesperadamente a la acción radical. Esta paradoja no puede resolverse de una forma intelectual o racional, sino que pueden ser resueltos en nuestra práctica, en la forma en que realmente vivimos nuestras vidas. Debemos darnos cuenta de que la curación es en el aquí y ahora, al mismo tiempo que estamos tratando de desarrollar una dirección fructífera. ¿Tiene esto algún sentido?

TOM: Sí. Me recuerda al Sutra del Diamante, donde se dice que los votos del bodisatva son para salvar a todos los seres sensibles, pero la verdad sea dicha; ¿no hay seres sintientes?

DAVID: Eso es un muy buen ejemplo, porque si voto de salvar a todos los seres sintientes, es fácil quedar atrapado en el pensamiento futuro, "*Tengo que salvar a tanta gente. Que es una tarea enorme.*" Pero el otro lado de ella es ser atrapado pensando: "*Bueno, ya que no hay seres sensibles, que ya son salvos, no se necesita hacer nada*". Ni uno de esos puntos de vista por sí mismos son satisfactorios. Para ver realmente que los seres sintientes están vacíos, que ya están salvados, que es el momento de ver las cosas como son, entonces hay que ir derecho al aquí y ahora. Pero para convertir en fijo eso, hay que hacer hincapié en que es sólo una parte de ello. Eso no es realmente el cumplimiento de los votos del bodisatva. El cumplimiento real del voto del bodhisattva no se fija en cualquiera de estas dos perspectivas. Y, de nuevo, que es eso intelectualmente irresoluble, es sólo una contradicción. Para vivir realmente de esa manera es el reto.

TOM: Realmente aprecio la concesión para esta entrevista, y el tomarse el tiempo para prepararse para ella y hablar conmigo. Espero que el resultado de todo esto será algo que se disfrute y ayude a muchas personas.

DAVID: Gracias por sus preguntas reflexivas, Tom.