

CARLOS BARBOSA

Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá



La ciencia y la religión

Nishitani Keiji 西谷啓治

ORIGINAL TITLE: 「科学と宗教」, first delivered as a lecture in 1966 and subsequently published in 1969 in a collection of essays by various authors entitled 『親鸞と現代』. It is included in Nishitani's collected writings, 『西谷啓治著作集』6: 327–51.

KEYWORDS: tecnología—ausencia de lo humano—verdadera apercepción de la realidad

Introducción a la traducción

El ensayo cuya traducción aquí presentamos tuvo su origen en una conferencia que Nishitani Keiji ofreció en junio de 1966. Posteriormente, fue publicada en la colección de ensayos titulada *Shinran y la actualidad* (『親鸞と現代』) en 1969, volumen que además cuenta con contribuciones de figuras como Soga Ryōjin u Ono Seiichirō. En las *Obras de Nishitani Keiji*, es el último artículo del volumen 6, dedicado a varios ensayos escritos por él entre 1941 y 1969.

Uno de los mayores obstáculos para aproximarnos a la filosofía de un pensador como Nishitani es su lenguaje, profundamente permeado por el budismo no menos que por sus lecturas de filosofía occidental. La huella del budismo en su estilo le da a sus palabras una apariencia misteriosa: uno podría pensar que habla de experiencias místicas o esotéricas, o de planos secretos de la realidad inaccesibles a la experiencia ordinaria. Pero si recordamos que su punto de vista de la vacuidad es un punto de vista existencial orientado a un «más allá» que nos termine regresando más firmemente al «más acá» de nuestra vida ordinaria de lo que ordinariamente experimentamos, y si ponemos énfasis en que la cuestión de fondo es siempre esa: retornar a la vida concreta misma en toda su riqueza y concreción, tal «misterización» de su pensamiento se revela completamente fuera de lugar.

En términos de forma, puede imaginarse que un japonés medianamente cultivado tendría no pocos problemas con la prosa de Nishitani. El estilo del autor es repetitivo y quizás hasta errático. Frecuentemente redacta larguísimas oraciones que bien podrían dividirse en partes más pequeñas, utiliza más de un término o frase para referirse al mismo concepto o asunto, es dado a digresiones o rodeos, da vueltas y vueltas sobre el tema central a tal punto que es fácil perder el hilo. Pero si el lector le concede un poco de su pacien-

cia, se encontrará con una manera de pensar sumamente matizada y amplia: capaz de notar numerosos aspectos relevantes de una problemática sin perder de vista el conjunto. Más aún, podrá encontrarse con una inspiradora constelación de imágenes que contribuyen a la indagación de los temas en discusión tanto como los conceptos.

En ese punto hallamos un aspecto del estilo de Nishitani que incide grandemente en el contenido: pone a trabajar la imaginación no como «fábrica» de fantasías, sino como facultad capaz de orientarnos hacia una comprensión más integral y directa de la realidad de lo que los conceptos lograrían por sí solos. Eso es lo que con su estilo apenas aparentemente «misterioso» pretende: remitirnos de vuelta a la plenitud de la existencia concreta tal cual se da en el aquí y ahora, cosa que al concepto siempre se le escapará debido a su intrínseca tendencia a la abstracción. Pues acaso al echar mano del indiscutible poder cognitivo del *abstraer* siempre pagamos el precio de *sustraer* a nuestra atención algo (usualmente mucho) de la plenitud de los hechos concretos.

En todo caso, no intento aquí mejorar la prosa de Nishitani, no trato de corregir o mejorar su estilo, esto por dos motivos. Primero, tal empeño está por encima de mi capacidad, para ser francos. En segundo lugar, no creo que esa deba ser la tarea del traductor. En lo que al estilo respecta, apenas he procurado, pues, limitar las redundancias «a sus justas proporciones» (por así decir), parafrasear en algunos casos puntuales y agregar pequeñísimas frases aclaratorias en otros. Todo esto es con el fin de lograr que el texto suene más natural en español, lo cual no deja de ser difícil toda vez que el texto suena relativamente innatural incluso en japonés. A la vez, he considerado importante, dado lo dicho en el párrafo anterior, mantener en lo posible la fuerza expresiva de las imágenes y ejemplos a los que él recurre.

Dicho lo dicho, el análisis de la situación contemporánea que encontramos en este ensayo sigue vigente. Nishitani piensa que en el trasfondo del pensamiento científico se cierne una amenaza que denomina «ausencia de lo humano». Esta problemática se debe a que la ciencia procede haciéndose una imagen del mundo que supone una forma de abstracción y una forma de reducción. Lo que abstrae es la subjetividad en su sentido más básico, y con ello la experiencia fenoménica. La reducción científica consiste primariamente en que es posible remitir todo lo existente en el universo (humanos

incluidos) a átomos y fuerzas, al punto que podría afirmarse que todas las cosas son *nada más que* configuraciones de átomos y fuerzas.

La primera suposición es difícil de cuestionar, pero la segunda resulta mucho más ambigua de lo que parece (y tal ambigüedad es sumamente común a la hora de discutir el reduccionismo). Sea como sea, en conjunto indican una dirección que sigue el proceder de la ciencia, y con ello también el de la tecnología y de todas las acciones que se basen en ellas dos: una tendencia a no dar lugar a lo subjetivo, cualitativo y experiencial de la vida un lugar en nuestra imagen del mundo. Con ello el gran peligro está en que las ineludibles necesidades espirituales humanas quedan desatendidas y en que nuestro potencial para entrar en una conexión empática viva con otros (otros humanos, otros seres sintientes e inclusive con el ambiente en general) se debilita. No es que las cosas estén sucediendo exactamente así, pero sí hay una tendencia en esa dirección. Podríamos aventurarnos a afirmar que grandes problemas de nuestro tiempo son alimentados por esa tendencia: el incremento de la depresión, la cultura de consumo, la depredación ambiental o la objetualización no solo del ambiente sino a veces inclusive de los seres humanos, entre otros.

Así pues, es fácil preguntarse si este pensador sostiene acaso una acre hostilidad hacia la ciencia. Pero no es el caso: desde el principio él insiste en que la ciencia y la tecnología modernas nos han traído grandes bendiciones. Es más, no nos es posible simplemente renunciar a ellas. El camino, pues, no es «combatir» a la ciencia sino ubicarla en un marco desde el cual pueda recuperar el «alma» que se le ha extraviado. Para ello intenta una reinterpretación del ideal científico de objetividad en la dirección del concepto budista de «verdadera apercepción de la realidad» (si bien sugiere que otras religiones, incluso muy diferentes, también posibilitan ese redireccionamiento). Se trata de ampliar nuestra idea moderna de «ver las cosas como son», una objetividad que olvida estar basada en la abstracción, para abrirnos a la plenitud de la existencia de todas las cosas y de nosotros mismos. Si superamos las distancias de estilo, lenguaje y perspectiva (incluso de época) que pueden separarnos de Nishitani, creo que sus palabras tienen todavía mucho que decirnos sobre las grandes problemáticas de nuestro tiempo.

Nishitani Keiji

La ciencia y la religión

Traducción de Carlos Barbosa

Esta charla, que tratará sobre «la ciencia y la religión», resultará vaga. Actualmente la tecnología producida tanto por la ciencia como por el conocimiento científico se ha desarrollado bastante, y por esa razón surgen cambios sumamente grandes en nuestras vidas. La modernidad es ese tipo de era. La fuerza de la ciencia y la tecnología es enorme. No solo eso: además, se expanden a un tempo sumamente rápido. La rapidez de ese tempo llega a tal punto que, visto desde la historia del desarrollo del conocimiento, un año moderno equivale a cientos o miles de años de otros tiempos. A ese rápido tempo las diversas ciencias y tecnologías progresan y se desarrollan. Sin duda, esto es, a grandes rasgos, sumamente espléndido. Por ejemplo, consideremos problemas de la vida como las enfermedades que antiguamente no se podían curar o no podían recibir un fácil tratamiento, o también el problema de la pobreza: como la productividad o la tecnología para fabricar cosas se han desarrollado enormemente, es posible fabricar diversas cosas de manera comparativamente más barata y en cantidades cada vez mayores. Por su parte, enfermedades por las que antiguamente morían muchas personas hoy se hacen fáciles de tratar. Ya casi no se da que masas de gente mueran de golpe por una enfermedad infecciosa o por hambruna.

Antiguamente, existía en Occidente un país sumamente grande conocido como Imperio Romano. Se extendía no solo por casi todo Occidente sino por parte de África y Asia: un país tan colosal que podía ser calificado como un gran mundo. Pero cayó. Si bien hay varias causas de esta caída, puede decirse que una de ellas fue la malaria, que se hizo prevaleciente sin que se hubiera desarrollado la ciencia y tecnología médicas para tratarla. Hoy en día entendemos que se transmite por medio de un mosquito, pero en aquellos tiempos se pensaba que era alguna suerte de mal o fuerza maligna caída del cielo, o bien un castigo divino sentenciado por los dioses, entre otras cosas. A la final, no se entendía el porqué. Los historiadores afirman que, dada la enorme cantidad de personas que murieron, la malaria fue una de las

causas de la caída del gran Imperio Romano. Es solo un ejemplo, pero hoy en día no se da algo así.

Desde ese punto, sobra decir que el progreso de la ciencia y la tecnología —por ejemplo el de la ciencia y los tratamientos médicos— es algo muy valioso para la humanidad. Asimismo, la productividad económica se ha incrementado enormemente, con lo cual nuestras vidas se han hecho más prósperas. Con todo y eso, al mismo tiempo viene a surgir aquí un grandísimo problema en tanto problema actual. Como bien se dice hoy en día, en la sociedad moderna lo humano se está desvaneciendo gradualmente. Desde varias facetas lo humano está desapareciendo gradualmente. Es decir, el ser humano no es ya verdaderamente humano. En su verdadero sentido, no hay humanos. Hay muchos seres humanos, pero no viven de manera propiamente humana. Esa es la situación en cierne, por lo que bien puede ser denominada ausencia de lo humano.

Por el progreso de la tecnología, así como el de la ciencia que le sirve de raíz, el ser humano se hace sumamente próspero y se enriquece, pero por otra parte su naturaleza humana empieza a desvanecerse. El ser humano empieza a perderse de vista. Me parece que nos hallamos aquí ante un problema moderno sumamente difícil. No es posible parar el progreso de la ciencia o la tecnología, mucho menos renunciar a ellas. Renunciar a ellas nos orientaría de vuelta hacia los tiempos primitivos, por tanto no es posible. No obstante, si dejamos las cosas como están no se sabe qué será del ser humano. Lo cual es decir, me parece, que surgirá un enorme problema. El problema está en que aunque el continuo progreso no ha de ser en realidad tan sumamente rápido, el caso es que el ser humano no puede seguirle el paso a la rapidez del progreso de la ciencia. En su veloz y continuo progreso, la ciencia y la tecnología dejan atrás varios asuntos humanos. Su tempo no se ajusta al nuestro.

En el seno de esta cuestión, destaca sobre todo el problema de la religión, por lo cual el budismo también está implicado. Pienso que el asunto de la religión está imbricado con el fundamento primario del problema consistente en el desajuste entre el tempo de la ciencia y el tempo humano. Pensado desde la larga historia de la especie humana, en cualquier época la religión ha sido el sostén básico de los seres humanos: esto no cambia ni en Oriente ni en Occidente. Incluso antes del surgimiento del cristianismo, cada uno de los pueblos no occidentales tenía también alguna forma de religión que constituía el sostén de la vida humana; igualmente en Oriente existían el budismo

y otras varias religiones que desempeñaban la misma función. Sin embargo, esta larga vida de la humanidad y el progreso de la ciencia no encajan nada bien. La vida humana a la cual hasta ahora la religión sirvió de base no puede ir al ritmo de la ciencia. Aquí surge en varios sentidos una dislocación. Así, el antes mencionado problema de la ausencia de lo humano se genera en ese lugar de dislocación.

Dicho problema no lo es solamente para cada individuo o en el seno de cada uno, sino un problema para la sociedad entera. Para tomar por caso la familia, pienso que en las relaciones humanas al interior de la familia está surgiendo gradualmente una ausencia de lo humano, una desaparición de los sentimientos humanos. Bien es cierto que al respecto se pueden señalar responsabilidades individuales; pero me parece que, en términos generales, debido al gran vigor con que se mueven la sociedad o la historia, cada individuo humano está involucrado en el problema.

En ese punto la religión se ha convertido gradualmente en algo desconectado de los integrantes de la sociedad en general. Por otra parte, en esa medida el perjuicio causado por el continuo progreso científico que es la ausencia de lo humano se ha agravado. Todo el mundo está pensando en que hay que hacer algo al respecto ahora. Para ello varias cosas parecen ser necesarias: la educación moral o el cultivo de la sensibilidad, por ejemplo. Otras más se mencionan desde diversos puntos de vista. Empero, pienso que en todo caso la más valiosa resulta ser la religión. No obstante, en tanto cuestión práctica, la que mayor daño recibe del progreso de la ciencia es ciertamente la religión. Es en ese punto donde se halla la raíz del problema. Por tanto, aunque considero que el problema es bastante difícil, en todo caso querré referirme a él en términos sencillos.

Problematizar la ciencia y la religión se trata, en una palabra, de clarificar en qué consiste la religión y qué sentido tiene para el ser humano. Este es un asunto al que he dado varias vueltas ya, pero siento que debo pensarla una vez más desde el seno de la difícil condición moderna. Por eso el título que le he dado al presente texto.

El primer problema al respecto es cómo surge en general esta relación entre lo tecnocientífico y lo humano. Hoy en día, especialmente entre los jóvenes, se confía bastante en la ciencia, con lo cual cabe afirmar que esta se torna muy influyente. Mas aún, en conexión con esta manera científica de pensar, se manifiesta la actitud de racionalizar todo cuanto el ser humano

hace y resolverlo de forma claramente definida. Así, en tal actitud se muestra un cierto carácter tecnológico. Me parece que la tecnología no solo se da en terrenos como la manufactura o las obras públicas: se puede pensar de un modo más amplio. Por ejemplo, sea en una empresa o en una oficina gubernamental, el trabajo o los negocios se llevan a cabo lo más prontamente posible. Si se trata de una empresa, su estructura u organización se racionaliza de forma clara, y sus labores o funciones se ejecutan fluida y eficientemente. En un sentido amplio, todo esto también puede ser considerado tecnología.

Más aún, en lo que respecta al trabajo de los seres humanos dentro de tal tipo de estructura, dicho trabajo humano viene a adquirir un carácter tecnológico en tanto parte del movimiento de un mecanismo. Refrémonos a lo tecnológico. En pocas palabras, a la hora de manejar cualquier asunto, el manejo evita los rodeos, evita el desperdicio [de tiempo o recursos], y se ejecuta racionalmente y con prontitud. En ese sentido, pienso que tanto la organización de las empresas como las actividades o labores humanas como tender puentes o construir edificios tienen todas fundamentalmente algo en común. Puede decirse, me parece, que ese algo en común es lo tecnológico. Todo cuanto hace el ser humano se torna gradualmente tecnológico en ese sentido. En ello hay desde luego un lado positivo: uno opera fluidamente, sin quedarse atascado aquí o allá, sin desperdiciar [tiempo o recursos]. No hay duda de que eso es bueno. Dicha actitud tecnológica dedicadamente ingeniosa al hacer cualquier cosa está conectada con la forma científica de pensar. Por tanto, desde la manera como a gran escala se establece la organización de la sociedad entera hasta los diversos pensamientos y acciones de cada persona a pequeña escala, todo ello adopta un carácter tecnocientífico. Así son las cosas.

¿En ese caso, qué será del ser humano? Si el epicentro donde empieza a ocurrir el problema de la ausencia de lo humano en la sociedad moderna es la ciencia y la tecnología, ¿qué pasa con el ser humano en un mundo visto desde la ciencia y la tecnología? En pocas palabras, en ese mundo desde el principio no hay seres humanos, o quizás es mejor decir que no hay cosas humanas. Es un mundo sin humanos. Desde luego, en el mundo real los científicos e igualmente los ingenieros son seres humanos. Estas personas son admirables estrellas de la modernidad, pero si pensamos cómo se figuran en su cabeza el mundo desde el punto de vista de la ciencia y la tecnología, y a partir de ello cómo es el mundo en el que a través de acciones reales diseñan, fabrican

y manejan diversas cosas, ese es, a mi parecer, un mundo sin humanos. El mundo como lo piensa la ciencia es desde el principio un mundo sin humanos, y el ser humano que es el científico lleva a cabo diversas investigaciones sobre el mundo de la ciencia mientras se ubica (por decirlo así) fuera de este. En el mismo mundo sin humanos el ingeniero fabrica diversas cosas. O, en fin, va transformando continuamente la naturaleza mediante la tecnología.

Si nos subimos a un Shinkansen¹, entenderemos fácilmente esta transformación. Antiguamente, por ejemplo, se logró construir una vía para cruzar las duramente escarpadas faldas del monte Hakone. En esta época antigua también había tecnología, si bien se procedía buscando un lugar por donde fuera fácil pasar la vía, irla construyendo y así cruzar la montaña. Sin embargo, la tecnología basada en la ciencia moderna es enteramente diferente. Si hay una montaña, se le pasa un túnel por debajo de una de sus laderas. Ya no se da el problema de si la pendiente de la ladera la hace difícil o fácil de cruzar. Por la montaña se pasa un túnel, sobre un río se construye un puente de hierro, y así se cruza rápidamente en línea recta, sin importar que haya montañas y ríos [en el trayecto]. En tal caso la naturaleza no pone grandes problemas, a tal punto que es enteramente subyugada. Sobra decir que de este modo la vida humana se ha hecho sumamente más práctica.

Sin embargo, también cabe decir que al mismo tiempo un mundo sin humanos ha estado infiltrándose brutalmente en el interior del mundo humano. Como antiguamente los viajes se hacían a pie, en el camino había montañas, había ríos, a veces sensaciones penosas. Aun así, cosas como el brotar de las flores o el canto de los pájaros hacían entretenido incluso un viaje penoso, con lo cual ese mismo viaje parecía algo humano de principio a fin. Como puede advertirse al viajar en Shinkansen, incluso cuando está a la vista la hermosa figura del monte Fuji los pasajeros están viendo el magazín en lugar de mirar alrededor. Entre tanto, el tren pasa a toda velocidad. Me parece que en comparación con los antiguos, que contemplaban sin descanso el monte Fuji durante sus viajes, la gente moderna está perdiéndose de mucho. Como se ha hecho difícil tener un viaje en el cual se pueda estar sin prisas en constante contacto con la naturaleza, hoy en día se pasa a toda velo-

1. *Shinkansen* (literalmente «nueva línea troncal») es la red de trenes de alta velocidad de Japón. Aunque no es técnicamente apropiado, popularmente los trenes que ruedan por dichas líneas también reciben, por metonimia, dicho nombre.

cidad por en medio de ella mientras se lee el magazín. A cambio de una vida más práctica, se ha llegado al punto de que lo humano ha sido substraído.

Sea como sea, el mundo de la ciencia es desde el principio un mundo sin humanos. Para tomar el caso de la disciplina llamada medicina, esta no incluye en absoluto, en tanto ciencia, una relación con lo humano. Por ejemplo, no se relaciona con la diversidad de sentimientos humanos. O podemos también mencionar lo siguiente. Pienso que hablando desde el punto de vista de los médicos que lidian científicamente con el problema del cáncer, no hay algo así como enfermedad: no hay enfermedad o ausencia de enfermedad en lo que al cáncer respecta. Desde un punto de vista puramente científico, entre el cáncer y las diversas condiciones fisiológicas normales no hay ninguna diferencia. Todos ellos son igualmente fenómenos que ocurren dentro del cuerpo humano. Desde el punto de vista académico de la ciencia, no se da la diferencia entre el primero como enfermedad y las segundas como condiciones saludables. Esa ausencia de diferencia es en general un rasgo del punto de vista de la ciencia. La ciencia es así.

Desde luego, para los seres humanos el cáncer es un gran problema. No solo el cáncer, sino todas las enfermedades. La enfermedad es algo malo, algo que debe ser persistentemente evitado. Por ende, la salud es algo bueno y deseable. Como para los seres humanos dicha diferencia entre bueno y malo siempre existe, lo humano consiste en que ella exista. Sin embargo, visto desde el punto de vista de la medicina en tanto ciencia, entre el fenómeno del cáncer y las así llamadas condiciones saludables no hay, en tanto fenómenos naturales, la menor diferencia. Por lo tanto, cuando se investigan desde el punto de vista de la ciencia, tanto el fenómeno de la enfermedad como el de la salud son igualmente considerados como fenómenos de la naturaleza. Son, pues, hechos investigados en tanto fenómenos fisiológicos en el cuerpo humano.

Desde luego, la muy esmerada investigación del cáncer está conectada con el deseo de superarlo de alguna manera y expulsarlo de la humanidad. No es posible separar la ciencia médica de la tecnología médica, es decir, de la tecnología para curar la enfermedad. Se hace investigación científica a fin de refinar los tratamientos médicos. Sin embargo, la ciencia médica investiga el fenómeno de la enfermedad como un puro fenómeno natural. La ciencia médica tiene que ser así. Por lo tanto, diría, también desde esa perspectiva se concibe que desde el principio lo humano no entra en el mundo

de la ciencia. Es más, este punto es sumamente importante para la investigación científica. Que no esté lo humano consiste también en que se intenta ver el objeto de investigación —como el fenómeno del cáncer, para retomar nuestro ejemplo— puramente, tal como es, sin considerar si nos tristece o nos alegra, dejando a un lado los sentimientos. En ese punto radica la razón por la cual la gente confía enormemente en la ciencia y lo científico es sumamente valioso.

En el budismo también se ha expresado la idea de ver las cosas tal como son, en su caso a través del vocablo «verdadera apercepción de la realidad» (如実知見). Ver las cosas tal como son, directamente, dejando a un lado los sentimientos humanos —como el amor y el odio, lo agradable y lo desagradable, lo bueno y lo malo. Esto, que en palabras modernas se llama ver las cosas objetivamente, también ha sido sumamente importante para el budismo. En ese punto, el punto de vista científico se asemeja a la perspectiva budista. Si bien sería muy problemático afirmar que son exactamente lo mismo, aquí tenemos un aspecto en el cual se asemejan bastante en tanto perspectivas de las cosas. Más aún, como acabo de decir, en dicha objetividad se halla uno de los motivos por los cuales la gente confía enormemente en la ciencia. Se cree que decir «científicamente no hay lugar a error» es lo mismo que decir «no hay lugar a error». En otras palabras, el mundo como lo ve la ciencia es un mundo sin humanos, sin seres humanos: un mundo en el cual no existen el agrado o el desagrado humanos, el bien o el mal, el quiero esto o no quiero aquello, es decir, no hay amor u odio ni bien o mal entendidos en un sentido amplio. Es un mundo ajeno a la noción de la enfermedad como un mal o de la salud como un bien. Desde dicho punto de vista se pueden obtener diversos conocimientos por primera vez. Por ende, a partir de dichos conocimientos se da enseguida el desarrollo de la tecnología.

Ese mundo de la tecnología es enteramente el mundo humano. Por ejemplo, la tecnología médica que la ciencia médica desarrolla es la técnica que cura a la gente de enfermedades como el cáncer o la tuberculosis. El médico que utiliza esta técnica también es un ser humano, por lo cual la relación entre médico y paciente viene a ser una relación entre dos seres humanos. Por medio del conocimiento médico, el médico pone todo su esmero en curar al paciente. Desde la antigüedad la medicina es acción benevolente. La benevolencia es lo propiamente humano del ser humano en el mejor sentido del término y en tanto tal es la más elevada «virtud» humana. Por ello en

tanto un médico es un ser humano piensa, desde luego, cómo recuperar la salud del ser humano que es su paciente, y entra en una relación humana uno a uno con él. Así, la tecnología presupone lo que se designa con la antigua palabra «virtud», es decir lo ético. O sea que presupone el amor a la humanidad. En efecto, el punto de vista del amor a la humanidad se halla a la base de la intención de salvar al paciente de la enfermedad. He aquí que el punto de vista de la ciencia, que no deja lugar para lo humano, está en realidad, visto desde su motivación, oculto bajo el amor a la humanidad. Es lo que lleva el amor a la humanidad a su verdadero éxito y cumplimiento. Esto es esencialmente así. Por tanto no hay problemas mientras en su esencia funcione bien, pero la verdad es que para nada se detiene en su esencia.

El progreso de la ciencia es sumamente importante. Para volver al ejemplo del principio, si la medicina progresa, enfermedades antiguamente incurables como la malaria se vuelven fácilmente curables. Que miles o decenas de miles de personas mueran rápidamente una tras otra a causa de una enfermedad contagiosa se vuelve cosa del pasado. Así está sucediendo hoy en día, con lo cual es conveniente que la ciencia y la ética o amor a la humanidad armonicen entre sí en el seno de la tecnología. No obstante, como dijimos al principio, en cuanto la perspectiva científica sin humanos se fortalece debido al continuo progreso de la ciencia, esta perspectiva se hace con el dominio de la manera de pensar y actuar de las personas y desde allí gana un enorme impulso. De este modo, el mundo del amor a la humanidad se va contrayendo gradualmente. Tal es, me parece, la condición resultante. Un lugar como un hospital es para curar enfermedades, por tanto no es el caso que allí desaparezcan completamente las relaciones humanas. Sin embargo, en la medida que los hospitales se mecanizan, los tratamientos médicos van perdiendo el factor humano. Pienso que esta tendencia está continuamente presente.

Para volver al ejemplo del mundo de los negocios que mencioné antes, cuando una empresa crece y su organización va siendo racionalizada, en el interior de dicha organización los trabajadores se convierten en engranajes de una máquina. Es decir, a medida que la organización se racionaliza, su operación se hace más eficiente, desparecen los desperdicios [de tiempo o recursos], y la organización de la empresa se mecaniza. Por ende, las personas que trabajan allí se convierten gradualmente en engranajes del mecanismo y el carácter vivo del trabajo de las personas se pierde. Esto se dice a menudo.

Si bien desde luego es sumamente valioso que con su racionalización la organización de la empresa opere en general más fluidamente o —dicho en un sentido amplio— es sumamente valioso que progrese la tecnología, al mismo tiempo surge aquí el problema de la ausencia de lo humano. Tanto en las empresas como en las oficinas gubernamentales pasa lo mismo. En el caso de estas últimas, su organización burocrática se convierte en un gran problema. En cuanto avanza la tecnología de los negocios en la administración pública y la burocracia se fortalece, se torna sumamente difícil que se dé el trabajo vivo de las personas. El mundo sin personas, es decir el antes mencionado mundo pensado por la ciencia, viene a manifestarse realmente de varias formas. Surge de varias formas en los hospitales, en las empresas, en la administración pública y en varios otros lugares. Cabe pensar que desde el principio la tecnología comporta dicha tendencia.

Este problema se puede pensar desde diversos ángulos. Aunque con ello daré un gran rodeo en mi charla, pensaré en el asunto de los nombres y las palabras como una manifestación de la situación de ausencia de lo humano, lo cual encuentro relativamente interesante. O eso espero... En fin, lo que quiero decir es lo siguiente. Lo más claro que hay en el mundo humano es que cada persona tiene un nombre. Cualquier persona tiene su propio nombre. Ciento que como hay tantos seres humanos, puede suceder que varias personas tengan los mismos nombres y apellidos; pero en todo caso fundamentalmente cada persona tiene sus propios nombres y apellidos. Es decir, cada persona es nombrada con un nombre propio. Se llama a una persona dada con un nombre propio. Así, puede decirse a grandes rasgos que el mundo humano es el mundo de los nombres propios.

No obstante, fuera del ámbito humano—por ejemplo en el mundo animal—, no es el caso que cada animal tenga su propio nombre. No es el caso que cada vaca tenga su propio nombre. Así, solo en algún caso especial, es decir cuando hay que dejar muy en claro que cierta vaca es única [por algún motivo], se le da un nombre. En un caso tal, una persona y esa vaca entran en una relación sumamente íntima, tanto como la relación entre dos personas. Por ejemplo, dice una historia que Shiobara Tasuke lloró al separarse de su caballo. En un caso así, a un caballo se le llama Azul si es de color azul. A las mascotas, como los perros y los gatos, también se les da un nombre propio. En esas ocasiones, los animales son incorporados al mundo humano. Para decir aún más, es frecuente que incluso se le dé nombre a cosas inanimadas.

Por ejemplo, hay muchos casos de implementos como una taza de té o una cucharilla, o armas como una espada o una armadura, que reciben un nombre. Los nombres de tales artículos o espadas famosos son literalmente nombres propios. Lo mismo sucede con ciertos instrumentos musicales, a los cuales se les da nombre porque son únicos e irreemplazables. Los nombres de estas cosas son nombres propios.

Dichas cosas, sean animales, plantas o cosas inanimadas, entran en la misma red de relaciones que hay entre los seres humanos. Antes me referí al amor humano: las relaciones humanas son relaciones uno a uno, de individuo a individuo, como la que hay entre un médico y un paciente. En ellas surge lo que llamamos amor en un sentido amplio. El mundo así enlazado por el amor consiste también en relaciones uno a uno con entidades no humanas. Por cierto, la orientación contraria a esto es, tanto como la ausencia de lo humano, la ausencia de vacas u ovejas. Para explicarlo en otros términos, en inglés la carne de vaca o la carne de oveja se dicen *beef* o *mutton*, [respectivamente]. Al hablar de carne de res ya no hay vaca. Cuando nos referimos a esta o aquella vaca particulares, no hace falta darle a cada una un nombre propio: sigue habiendo la cosa llamada vaca, la cosa llamada «vaca» es la cuestión. Sin embargo, cuando hablamos de carne de res, ya no existen esta o aquella vaca. De cuál vaca estemos hablando ya no es la cuestión. Si la ofrecemos como carne de res, cualquiera da igual. Desde luego, cabe decir que también en el caso en que cualquier vaca da igual la cosa llamada «vaca» se vuelve una cuestión. Cuando se habla de esta o aquella vaca, la cosa llamada «vaca» también puede verse como una cuestión. Sin embargo, pensándolo una vez más, aquí hay una diferencia fundamental. Cuando se dice solamente «vaca», este es un nombre común (general). Lo que este nombre común indica es la vaca en general, es decir, el *concepto* de vaca. El *concepto* de «vaca» tiene el sentido del nombre común «vaca».

Más o menos en esto consiste un nombre común, pero aquí están contenidas dos orientaciones fundamentalmente diferentes. Por un lado, la palabra «vaca» está conectada con las vacas en tanto existencias que tienen carácter real. Cada una de ellas puede tener un nombre propio. Aunque en realidad esta o aquella vaca no tengan su propio nombre, siempre es posible ponerles uno. Igualmente pasa con cada gorrión y cada pino. Puesto que cada cosa —por ejemplo cada gorrión— es irreemplazable, es un individuo. Por tanto, los nombres comunes contienen una orientación hacia los nombres

propios: los nombres comunes están conectados con la existencia real. Sin embargo, por otro lado, la carne de res comporta una relación con el nombre general vaca, pero no en tanto nombre general conectado con dicha *existencia*. Aquí no hay esta o aquella vaca. Siempre que sea una vaca, cualquiera da igual. La vaca es una cuestión solo en tanto comida, solo como «algo que se puede comer». La cuestión con la vaca no es la vaca en tanto «cosa» (en tanto existencia), sino solamente en tanto «algo» que se puede comer. Cabe decir que es un «algo» sin ser «cosa». Cuando comemos carne de res, es normal que expresamente digamos «comer carne de res» en lugar de decir «comer vacas». Si dijéramos que comemos vacas, nos haríamos animales como un tigre o un leopardo, o bien nos haríamos gente salvaje. Igualmente, al comer pollo no se nos viene a la cabeza el pollo en tanto existencia. Si habláramos tal cual de comer aves, nos haríamos iguales a los zorros. Sea como sea, incluso si al decir carne de res el concepto de «vaca» se vuelve una cuestión, en ese caso el concepto no se orienta hacia la conexión con la *existencia* de la vaca; por el contrario, cabe decir que se orienta a abstraer la *existencia* y hacerse una cuestión tan solo desde el punto de vista de la lógica formal abstracta. En ese sentido, el concepto de «vaca» no es más que un simple concepto abstracto. Estamos hablando del punto de vista de la ausencia de la vaca.

Avanzando un poco más, pasará lo siguiente. ¿Qué es, por ejemplo, la carne de res? Es proteína, proteína animal. Por ende, hay que comer carne de res para tener fuerzas. La proteína animal resulta así ser un nutriente infaltable. Con mayor razón se da la ausencia de la vaca si la carne de res es una fuente de proteína animal. A la vaca se le sustrae su existencia, y así ya no hay una cosa llamada vaca. Ahora bien, al hacer de la proteína un concepto científico, el mundo de la ciencia es completamente diferente del mundo en el que la vaca pasta. Al seguir esta orientación completamente, pasando al mundo de la física, el concepto se hace aún más abstracto: la proteína se vuelve calor, fuerza o energía. Visto así, este es un mundo completamente contrario al de los nombres propios donde hay vacas individuales. El mundo donde se da el amor, en el que la vaca vuelve con el granjero siempre que este le vocea «¡Eh, Clarita!», se desvanece. La orientación científica es ese tipo de orientación, es decir, no es solo la ausencia de humanos, sino también la de vacas, y rastreándola hasta la raíz, también la ausencia de escritorios o tazas de té. Así como la vaca se convierte en carne de res y en proteína ani-

mal, también la taza de té se convierte en nada en el mundo de la ausencia de tazas de té. En el fundamento de la perspectiva de la ciencia y tecnología modernas se da esta orientación. Incluso la tecnología para la fabricación de porcelana adopta la ciencia moderna y aplica los resultados del análisis químico a diversos aspectos del proceso. A partir de aquí se piensan distintas soluciones ingeniosas. A la vez, a partir de esta orientación se fabrican diversos materiales sintéticos como plásticos o metálicos ligeros para reemplazar la porcelana usada hasta ahora. En el caso de cosas como la carne de res, cabe pensar en la comida enlatada. Una empresa que fabrica comida enlatada se automatiza completamente, hace una línea de ensamble, y a final de cuentas la vaca se le entrega al transportador en forma de comida enlatada. Mediante la ciencia y la tecnología, la perspectiva científica de la ausencia de la vaca se hace así real. Por ende, ¿no podría pensarse que el mismo fenómeno se está manifestando en el mundo humano?

Evidentemente, en el verdadero mundo humano cada persona tiene su propio nombre. Por ejemplo, cuando vamos caminando por la calle, no nos preocupa casi en absoluto quiénes son las personas con quienes nos cruzamos en medio del trajín. En las grandes ciudades, todas son personas desconocidas. Nos ignoramos, pues, los unos a los otros. Cuando prestamos atención a alguien es porque lleva puesto un bonito kimono o algo así. Acaso si uno quiere llamar la atención tiene que vestir un bonito kimono o algo por el estilo. Pero en general no nos prestamos atención, al menos no en el sentido de existencias humanas. Cuando estamos dentro de un tren atestado, no prestamos ni un poco de atención a la existencia humana de los otros mientras nos empujamos unos a otros hasta un nivel físicamente desagradable. Pienso que el mundo en el que no existimos realmente en tanto seres humanos se ha vuelto universal en nuestros días. Sin embargo, cuando en un tren atestado o una calle agitada alguien de repente nos llama diciendo «¡eh, Pepe!», en ese instante se manifiesta el mundo humano original. Se despliega el mundo con humanos, aquel en el cual podemos llamarnos y respondernos unos a otros. Así es como pienso el asunto.

Por tanto, que cada persona tenga su propio nombre significa que cada una es una existencia irreemplazable. Cuando nace un niño, se le da un nombre sin falta. Dar un nombre es un importante acto que contiene un profundo significado. Si bien en tiempos recientes se dice que un nombre no es más que un símbolo o código, la verdad es que dar un nombre es el acto que

inserta a cada persona en el mundo humano original, por lo cual en la antigüedad se llevaba a cabo como una importante ceremonia. Como un vestigio de ello, hoy en día en Europa se instituye la figura del padrino o madrina. Quienes traen a un niño al mundo de la naturaleza son sus padres de sangre, pero quienes le ponen nombre y con ello lo introducen en el mundo humano son sus padrinos. El sentido de los padrinos parece ser el de otorgarle al niño una existencia en el mundo humano. Cabe considerar que los antiguos aún tenían la capacidad de captar el profundo significado contenido en el dar un nombre, por lo cual este acto era tenido en gran estima. Es decir, aún mantenían la sensibilidad a lo humano y a la existencia humana.

Lo mismo es mucho más claro en el caso de la tierra natal. ¿Qué tipo de mundo es la tierra natal? Dicho en términos simples, pienso que es un mundo en el cual todas las cosas existentes se relacionan con uno mismo en tanto todas tienen su propio nombre, un nombre propio. No tengo tiempo para expresarlo en detalle, pero en todo caso en la tierra natal cada persona sabe quién es y de dónde viene. Si no siempre, sí en la gran mayoría de casos se sabe quién vive en cada casa, quiénes son sus padres y quiénes son los padres de sus padres. No solo los seres humanos: también las montañas o los ríos se presentan ante mí como cosas con nombre propio. Es decir, como decía arriba, tanto los seres humanos como las montañas o los ríos se presentan cada cual en su propia *existencia* ante mí. Desde mi propio punto de vista, me aproximo con un sentimiento real al hecho de que la montaña esté aquí o el río esté allí. La tierra natal es el lugar donde nací, donde llegué a este mundo, por tanto es el lugar de nacimiento de mi propia *existencia* dentro de este mundo. Pero como recién decía, este lugar de nacimiento de la propia existencia es al mismo tiempo el lugar donde siento realmente todas las cosas cada cual en su propia *existencia*. En último término, esta persona, aquella otra, esta montaña, aquel río, incluso cada árbol y cada hoja de hierba sin nombre, mueven mis sentimientos solo por el hecho de *estar* allí. Cada existencia y la existencia de mí mismo entran en contacto; es más, en profundo contacto. En eso, me parece, consiste la tierra natal. En ello radica que despierte profunda tranquilidad y melancolía.

Avancemos un poco más. La propia tierra natal no puede ser separada de la tierra natal de los dioses. La tierra donde uno nació tiene un espíritu protector, de modo que la existencia de uno está conectada con él. Puesto que todas las personas de esa tierra nacieron por la gracia de esta divini-

dad, los padres llevan ante la estela del dios a los niños recién nacidos para expresarle su gratitud y pedirle su bendición. Las personas han hecho esto por muchas generaciones. La divinidad tutelar de un territorio es la fuente donde se constituyen y existen las montañas o ríos, pájaros o bestias, incluso cada árbol y cada hoja de hierba en dicho territorio; donde se constituyen y existen todas las cosas que hay en la tierra natal. Además, es donde los integrantes de cada familia se ganan la vida que han llevado por generaciones y generaciones. En otras palabras, dado el espacio de la tierra natal, dadas toda la naturaleza y toda la historia de la tierra natal, a la raíz del conjunto de todo esto está el dios tutelar. Tanto la existencia de uno mismo como la de todas las cosas están conectadas con el dios. Inclusive el contacto entre existencia y existencia que se da en la tierra natal es posible fundamentalmente en virtud de la fuerza conectiva del dios. Cabe pensar que la tierra natal es ese tipo de mundo. Cabe también decir que es un mundo donde cada cosa tiene su propio nombre. Es decir, a la raíz (en el fundamento) de la existencia de todas las cosas —los seres humanos, las montañas o ríos, cada árbol y cada hoja de hierba—, en el mundo de la gran armonía, en dicho lugar fundamental puede sentirse la presencia del dios. Este es, pues, el mundo en el que uno ha nacido. Creo que a grandes rasgos eso es lo que significa «tierra natal».

Por cierto, todas las religiones tratan acerca de dicha «tierra natal», del mundo donde todas las cosas se relacionan entre sí en términos de nombres propios, el mundo humano original. No obstante, en lo que respecta a la pregunta por dónde está la verdadera tierra natal, no basta quedarnos con el sentido ordinario de tierra natal como lugar de nacimiento de los seres humanos, como «mundo de los vivos». Aun cuando esta tierra natal es el lugar que de algún modo trae tranquilidad a las personas, al tiempo que es el lugar donde nacen es el lugar donde mueren. Esta sigue siendo una grandísima cuestión, a saber, la inevitabilidad del nacimiento, la enfermedad y la muerte: la presencia de la muerte en la existencia humana es enorme sufrimiento. Más aún, una vez que un recién nacido recibe su nombre, a medida que va creciendo va teniendo experiencia de cosas que le agradan y cosas que le desagradan, y entra así en el mundo del amor y el odio. En el fundamento del agrado y el desagrado se encuentra la distinción entre lo bueno y lo malo. No hay cómo extirpar esta distinción del mundo humano, no hay cómo extirpar el amor y el odio del mundo humano: por ello se convierten en semilla del sufrimiento. No solo la muerte: también la vida humana

misma es sufrimiento. A partir de la diferenciación entre lo agradable y lo desagradable, lo bueno y lo malo, el sufrimiento brota todo el tiempo en la vida humana. No solo la muerte, sino también la vida humana misma es sufrimiento.

Así pues, considerando este hecho más fundamentalmente, en el fundamento primario del ser humano se halla la distinción entre yo y otro. Es decir, yo y otro existen separadamente y en mutua oposición, uno frente a otro, de modo que el yo es el yo y el otro es el otro. A partir de esta distinción entre yo y otro, surge la diferenciación entre bueno y malo, amor y odio. Más aún, surge también lo que llamamos temor a la muerte: temor de dejar de existir. Todo esto se encuentra en el mundo humano. Así las cosas, ¿qué sucede entonces con la tierra natal? Es verdad que todas las personas que tienen una tierra natal la añoran y hallan tranquilidad en ella; pero en tanto hecho real la tierra natal no es más que el mundo del amor y el odio en el cual borbotean las opiniones sobre lo bueno y lo malo: el mundo de la vida y la muerte. No es el lugar donde se puede hallar la verdadera tranquilidad: la de librarse de la distinción entre amor y odio, vida y muerte, yo y otro. Siendo así el caso, ¿dónde está, pues, la verdadera tierra natal? No en el mundo humano. Este es, en su fundamento, un mundo de sufrimiento, por tanto no es el mundo de la verdadera tranquilidad. Para tomar como ejemplo la muerte, no se puede solucionar solamente desde el mundo humano el problema del temor a la muerte o la incertidumbre sobre lo que pasará después de la muerte. El mundo humano no es la tierra natal última. Según pienso, el mundo de los humanos no es la *tierra natal* de los mismos.

En este punto, si pensamos en qué puede consistir el problema de la muerte —o del temor a la muerte—, consiste en que por nacer y vivir en este mundo tememos a la muerte. Sobra decirlo. Es natural que a cada persona nacida en este mundo le llegue la muerte. A la existencia que es uno le llegará la hora de esfumarse y desaparecer de este mundo. Así pues, ¿qué es del mundo anterior al nacimiento? Toda vez que hablar aquí de «mundo» resultaría extraño, baste hablar de qué pasa antes del nacimiento. Antes de nacer, no parece haber temor a la muerte. Es a partir del nacimiento que la muerte se vuelve un problema. Toda vez que antes de nacer no hay ni nacimiento ni vida, tampoco hay muerte. Suena extraño hablar de cómo es el yo antes de nacer, pero en todo caso no se trata del yo que nace de sus padres, sino de como es un poco antes.

Sobre este yo como es antes de nacer ha pensado el budismo desde siempre. Por ejemplo, en escuelas como el zen se habla del sí (el «sí-mismo») como es antes de nacer de sus padres mediante expresiones como «el rostro original antes de nacer de los propios padres». El propio rostro original significa el rostro que uno tiene desde el principio: el yo verdadero. No se trata del yo que nace de sus padres, sino del que no nace de los padres: se trata del yo allí donde no hay ni siquiera temor a la muerte. Así, antes de nacer de los propios padres significa antes de que este mundo entero se constituya. Más aún, como el budismo habla también de la transmigración por los seis mundos, puede decirse que un ser humano pudo haber sido anteriormente, por ejemplo, una vaca o un caballo. En ese caso, resultaría que como vaca o caballo temía a la muerte y llevaba una vida de sufrimiento. Por ende, durante ese interminable ciclo de muerte y renacimiento todos los seres sintientes han sido padres o hijos unos de otros. Así las cosas, puede decirse que «antes de nacer de los propios padres» significa antes de la transmigración por los seis mundos, del ciclo de muerte y renacimiento. Sea como sea, se trata del yo *anterior* a todas las cosas de este mundo, *antes* del tiempo y del espacio enteros. Desde su punto de vista, el zen intenta clarificar este sí. A esta clarificación se le llama *kenshō* o *satori*.

Cierto es que puede pensarse el «antes» a la manera de una religión muy diferente del zen; pero, dejando por un momento el cristianismo de lado, en el caso del budismo quizás haya lugar a hablar del llamado del Buda desde ese «antes». En otras palabras, el Buda llama al ser humano desde el mundo anterior a haber nacido de los propios padres. Un poco antes ponía como ejemplo cuando caminamos en medio del trajín de una calle agitada, o cuando nos empujamos unos a otros en un tren lleno. En casos así, con que alguien nos llame diciendo «¡eh, Pepe!», en ese instante y en ese lugar se manifiesta súbitamente el mundo de los humanos que tienen, cada uno, su propio nombre. En medio de la situación de la ausencia de lo humano, el mundo de lo humano se abre realmente. Sin embargo, evidentemente no basta con eso. Tampoco basta con la «tierra natal» en el interior del mundo humano: es el mundo en el que borbotean y se agitan las distinciones, el amor y el odio, la vida y la muerte, el yo y el otro. Si observamos el mundo humano entero desde un punto más elevado, se presenta como el empujarse unos a otros dentro de un tren. En medio de ello, el instante en el que se abre

el lugar de la realidad y el campo en el que se manifiesta el sí original, evidentemente, es cuando alguien llama diciendo «¡Eh, Pepe!».

En este caso, ese es el llamado del Buda. O sea, es un llamado desde el mundo anterior al nacimiento donde no hay ni siquiera temor a la muerte. Desde allí uno es llamado por su nombre. O bien puede decirse que uno llama en esa dirección. Es lo mismo. O bien puede decirse también que el Buda llama al Buda por su nombre. Es como cuando dentro un tren una persona A se dirige a una persona B y le llama diciendo «!Eh, B, soy yo, A!». Se trata de lo mismo. En el hecho de ser llamado están siempre incluidos el propio nombre y el nombre del Buda. El propio nombre es un nombre propio, es decir, uno mismo es el significado de dicho nombre. Cuando se profiere, uno mismo está siendo llamado. Que uno sea llamado por su nombre o que el otro invoque el nombre son dos lados de un mismo hecho: ser llamado. Tomemos como ejemplo el «nombre del Buda». Veamos. Cuando se invoca el nombre del Buda, uno es llamado y contesta sí. Tanto esa invocación del Buda como el que uno sea llamado se dan desde un lugar «antes de nacer de los propios padres», anterior a la formación del mundo. Es decir, desde un mundo donde no hay ni nacimiento ni muerte (*sin samsara*, dicho a la manera budista): un mundo más allá de las distinciones, del amor y el odio, la vida y la muerte, yo y otro. Estamos hablando de una invocación y un llamado desde dicho mundo. Por ende, las personas que están en el *samsara*, es decir que han nacido y por tanto deben temer a la muerte, escuchan y responden: sí.

Yo siento una transmisión en este llamado mutuo de responder al llamado y sentirlo en la invocación, o en lo que en el zen se denomina «el rostro original antes de nacer de los propios padres». A esto también puede aludirse como no dualidad entre *samsara* y *nirvana*, o no dualidad entre obstrucciones mentales y despertar. Si bien hay otras varias maneras de decirlo, en todo caso desde el punto de vista fundamental del budismo se puede pensar como un lugar de transmisión. Dígasele ya rostro original, ya unidad del llamado mutuo entre Buda y persona ordinaria, fundamentalmente se trata de un lugar de transmisión que es un aspecto fundamental del budismo. ¿No será que si buscamos el verdadero lugar donde halla su fundamento primario la existencia humana, si buscamos la verdadera «tierra natal» del ser humano, resultar ser ese lugar de transmisión?

Por ende, ¿no será ese el lugar desde el cual inclusive el mundo de la cién-

cia, el antedicho mundo sin lo humano, puede verdaderamente sostenerse? El mundo sin lo humano es el mundo de las cosas inertes, es decir una suerte de mundo de la muerte. En el mundo como es pensado por la ciencia, no hay amor u odio, ni distinción entre bien y mal, ni temor a la muerte. Así como no hay sufrimiento, no hay dicha. Tampoco se da la distinción entre yo y otro en virtud de la conciencia humana. Es una suerte de mundo de la gran muerte. Cabe afirmar que es un mundo que abandona todas las distinciones entre amor y odio, sufrimiento y dicha, bien y mal, yo y otro. Si bien ese es un mundo sin humanos, la fortaleza del punto de vista de la ciencia se halla en que se separa de todo lo humano en virtud de asentarse sobre dicho mundo de la gran muerte. Es un punto de vista que consiste en captar las cosas desde una mirada objetiva y a distancia de la subjetividad humana. Este saber objetivo de las cosas opera realmente en la tecnología y va transformando así la vida humana. En ese ámbito, pues, la ciencia tiene enorme fuerza.

Sin embargo, como hemos dicho antes, aquí surgen también diversos perjuicios. El fundamento de donde surgen es la ausencia de lo humano. Tomar distancia de las ideas de distinciones como amor y odio, yo y otro es una especie de «deshumanidad» (un separarse o tomar distancia de lo humano) que tiene muchísimos aspectos positivos. Recordemos que el mundo humano es uno en el cual nos empujamos unos a otros dentro de un tren abarrotado: el punto de vista «deshumano» de la ciencia es una vía de escape de ese tren. La ciencia es un campo de escape desde el mundo humano de las distinciones (como el amor y el odio) hacia el vasto mundo de la naturaleza: es un punto de vista de escape hacia el mundo del universo. Aunque esto es algo positivo, esta deshumanidad se está transformando en ausencia de lo humano. No puede sino concluir en la sustracción de los seres humanos. Eso es un problema. Si nos preguntamos por qué sucede eso, hallamos la causa en que la ciencia es el punto de vista que intenta reducir todas las *cosas* del mundo a *materia*. Desde dicho punto de vista, resulta que el ser humano mismo puede ser pensado como cosa material, como cosa inerte. Visto desde la ciencia, el mundo entero es un mundo de cosas inertes, el mundo de la gran muerte. Puesto que escapar del tren del mundo humano es en realidad ver al ser humano como cosa inerte, es natural que el mundo de la ciencia sea el de la ausencia de lo humano. Sin embargo, si nos detenemos en ese punto no será posible resolver el problema humano.

En relación con lo recién dicho, hay otro problema: como el punto de

vista científico considera el mundo y todas las cosas solamente como objetos, no puede avanzar un paso más. Los objetos científicos se limitan al mundo de lo visible con los ojos. Más aún, este es visto como el mundo de la materia, el mundo de las cosas inertes. Cabe afirmar que es el mundo de la gran muerte. Es decir, en el punto de vista de la ciencia no hay una vía para escapar de la muerte y superar verdaderamente el temor a la muerte. Lo deshumano solo puede acabar en el mundo sin humanos de la muerte, en el mundo de la ausencia de lo humano. Desde ese lugar, por tanto, no puede surgir la fuerza necesaria para superar verdaderamente la muerte.

La verdadera superación del temor a la muerte se da, como mencionaba arriba, en virtud del llamado desde el lugar anterior a nacer de los padres (es decir, anterior a la formación del mundo) y en virtud de la respuesta a ese llamado. Es a partir de ello que por primera vez se manifiesta la vía hacia la verdadera distanciación tanto de la muerte como de la vida. Se abre al ser humano el punto de vista desde el cual se supera tanto el mundo humano del samsara como el mundo científico de la gran muerte. Se abre así un mundo que no es ni el mundo humano del samsara ni el de la ausencia de lo humano. En el mundo con humanos, estos nacen, viven y mueren con distinciones como la del amor y el odio; pero dicho mundo (donde los seres humanos existen y viven) no se limita simplemente al punto de vista de las distinciones entre amor y odio, o vida y muerte. Es decir, desde la no dualidad entre samsara y nirvana, los seres humanos no solamente viven en el mundo humano, sino que reviven. De ese se puede decir que es el verdadero punto de vista humano. El autodespertar de esto se convierte en la verdadera percepción de la realidad que mencioné antes. Considero que ello se da en el fundamento del budismo.

Si hacemos de ello el fundamento del punto de vista budista, ¿no revive desde ahí el aspecto positivo que comporta la ciencia? Dicho aspecto positivo es el punto de vista del saber objetivo consistente en ver las cosas tal como son tomando distancia de lo bueno y lo malo o el amor y el odio, y en ver al mundo tal como es tomando distancia de lo humano. Desde este punto de vista, surgen diversas tecnologías y acciones en pro de los seres humanos. Por ejemplo, el progreso de la tecnología industrial saca a la gente de la pobreza, y el progreso de la medicina cura sus enfermedades.

Sin embargo, ¿no está contenido en el budismo el punto de vista desde el cual se da un gran paso más allá de este saber científico y esta actividad tec-

nológica y se supera la ausencia de lo humano y la deshumanización que provocan, con lo cual el uno y la otra se pueden aprovechar verdaderamente? Si las montañas y los ríos, los animales y las plantas, el sol y la luna y los cuerpos celestes son todos vistos como reducibles a moléculas o átomos de materia, o a su fuerza y energía, el resultado es un mundo en el cual montañas o ríos, plantas o animales, sol o luna están ausentes. Por otro lado, puesto que el de la religión (en nuestro caso el budismo) es un punto de vista basado en el lugar anterior al nacimiento del sí y al surgimiento de todas las cosas del mundo, desde ese ángulo no hay humanos, no hay montañas ni ríos, todas las cosas son vacías; pero al mismo tiempo desde allí se puede concebir que hay personas, montañas y ríos. Es decir, es un punto de vista desde el cual no haber montaña y haber montaña son dos aspectos del mismo hecho: son la misma cosa. Pasa lo mismo con las diversas operaciones humanas (a saber, «sensaciones, percepciones, formaciones mentales y conciencia»): desde el lugar donde no hay tales operaciones, puede concebirse que las hay.

Verlo todo de esa manera es el saber que antes hemos denominado verdadera apercepción de la realidad. Decía antes que el autodespertar consistente en ser revivido es la verdadera apercepción de la realidad, también lo es el ver que hay montaña a partir del lugar anterior al mundo en el cual no hay montaña. Así, puede afirmarse que el autodespertar de la vida de uno mismo (el autodespertar de mi existir) y el saber que hay montaña se conectan y unifican en el seno de la verdadera apercepción de la realidad. En este mundo hay montañas y ríos, sol y luna y cuerpos celestes, plantas y animales, y también humanos. En el interior de este mundo uno también vive y existe, uno ve las montañas y los ríos, uno piensa y siente diversas cosas.

La realidad es de ese modo, pero la realidad entera se constituye desde el lugar anterior a que exista esta totalidad, es decir, desde el lugar del «todos los agregados son vacíos». Es decir, el lugar donde no hay ni montañas ni ríos, ni ver ni sentir ni saber. Conocer ese lugar donde la constitución de la realidad entera halla su fundamento no es otra cosa que conocer la realidad entera tal como es y, más aún, conocerla fundamentalmente. Es conocerla desde el fundamento de su constitución. A esto se refiere el *Sutra del corazón* allí donde dice «ver con intuición iluminadora que todos los agregados son vacíos». Se trata de conocer tal como son la montaña y a mí mismo mediante el retorno al lugar donde no hay montaña visible ni yo que vea. Por tanto, esta verdadera apercepción de la realidad es un saber autodes-

pierto a (autoconsciente de) que mi existir y el existir de todas las cosas en la naturaleza son uno.

El carácter de la talidad que tiene este saber es completamente diferente de la objetividad del saber científico. La talidad no es la objetividad de la ausencia de lo humano, sino más bien el punto de vista del autodespertar de la existencia total de la persona. El saber científico que, mientras considera simplemente como objetos todas las cosas de la naturaleza (los fenómenos psíquicos animales o humanos inclusive), ha abstraído además lo *humano*, no pasa de ser una vista transversal del volumen de la verdadera apercepción de la realidad. Sin embargo, la ciencia natural y la ciencia social, cada una con sus propios métodos, logran descubrir las leyes ocultas de la naturaleza y la sociedad. Como cabe afirmar, toda vez que el conocimiento así captado agrega constantemente nuevos contenidos a una sección de la verdadera apercepción de la realidad, aquel debe revivir desde el punto de vista de esta.

Lo mismo puede decirse, me parece, de la reificación del saber científico: la tecnología. En el *Sutra del corazón* dice, justo después de la cita anterior: «liberar a todos los seres del sufrimiento». Esta frase expresa la compasión de un bodhisattva o gran compasión del Buda. La tecnología médica que mediante el conocimiento médico permite tratar la enfermedad, o la tecnología industrial que mediante el conocimiento de la física y la química permite superar la pobreza, por ejemplo, son una sección de la actividad orientada a salvar a todos los seres del sufrimiento asentada sobre la verdadera apercepción de la realidad. Así pues, debe ser revivida desde el punto de vista budista de la gran compasión.

Me parece que debería clarificar un poco mejor este asunto, pero me permitiré terminar mi intervención aquí.