

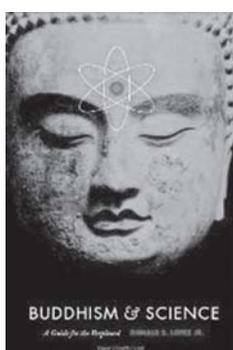
## Budismo y ciencia: una descripción asimétrica

### *Buddhism and science: an asymmetrical description*

Diana Obregón Torres

Investigadora del Grupo de Estudios Sociales sobre Ciencia, Tecnología y Medicina/Universidad Nacional de Colombia.

dianaobregon76@gmail.com



LOPEZ JR., Donald S.  
*Buddhism and science: a guide for the perplexed.*  
Chicago: The University of Chicago Press, 2008.  
264p.

Este es un libro fascinante y complejo. En sus páginas, Donald S. Lopez describe con suma elocuencia el tránsito de la relación entre budismo y ciencia desde su origen, en el encuentro colonialista de la Europa cristiana con las culturas asiáticas, hasta las más recientes investigaciones neurobiológicas sobre la meditación. Lopez se abstiene de involucrarse en los contenidos de las discusiones sobre si el budismo es compatible con la ciencia moderna. Su propósito es, más bien, describir cómo se construyó históricamente la célebre diada budismo y ciencia, por qué ha persistido hasta hoy en día ese discurso y cuáles son sus implicaciones. En esta reseña me propongo, además de mostrar algunos de los muchos méritos de este trabajo, señalar sus inconsistencias.

La proclamación de paralelismos, convergencias y afinidades entre budismo y ciencia no es nueva. Desde por lo menos el siglo XIX, algunos han sostenido que el budismo se basa en la razón, que sus enseñanzas son compatibles con teorías como la de la evolución que no precisan de un Dios creador, y que las dos empresas, antes que oponerse, se complementan. Desde comienzos de siglo XX otros han afirmado que el budismo anticipa las más novedosas teorías de la física. Actualmente se le compara con teorías cognitivas y se emprenden investigaciones en prestigiosas universidades de los Estados Unidos para demostrar científicamente la eficacia de la meditación. Como es bien conocido, el budismo es una religión que ha sabido adaptarse admirablemente a las culturas en las cuales ha florecido, China, Japón, Tíbet, para sólo mencionar algunas (Saunders, 1923; Hiromitsu et al., 2003). Ello ha producido una gran diversidad de 'budismos', sin que se haya requerido la existencia de una institución centralizada que certifique la legitimidad de cada una de esas tradiciones.

Lopez se pregunta si la adaptación del budismo a Occidente, proceso que lleva aproximadamente un siglo y medio, exige que esa tradición sea compatible con los resultados de la investigación científica. Si ello es así, las enseñanzas budistas tendrían que ser seriamente recortadas, dado que muchas de ellas son claramente incorrectas desde un punto de vista científico. La posición de Lopez no es la de un budista recalcitrante que se niegue a aceptar la modernización de la tradición. Es mucho más que eso: para Lopez el discurso de budismo y ciencia sencillamente no se sostiene. Una de sus estrategias

argumentativas consiste en sugerir que la afirmación de afinidades o convergencias entre budismo y ciencia es equívoca porque la historia del budismo está llena de contradicciones y de extrañas creencias anticientíficas. Por ello expone aquellos acontecimientos bizarros, divertidos e incluso trágicos de la historia del budismo que lo evidencian como una tradición ajena a los métodos y al espíritu de la ciencia moderna. Este es el caso de la cosmología budista, con su célebre Monte Meru en el centro del universo, tema al cual Lopez dedica todo un capítulo. Cuando misioneros cristianos desafiaron a monjes budistas a que mostraran en un globo terráqueo dónde quedaba el Monte Meru, en un insigne debate en Sri Lanka en 1873, los budistas defendieron exitosamente su cosmología: sólo un ser iluminado tiene acceso a las cosas como son. Desde luego, entre el público mayoritariamente budista, no faltó quien retara a los misioneros cristianos a que treparan por el árbol del bien y de mal, descrito en la Biblia, para que pudieran ver el Monte Meru. Académicos budistas de China y de Japón también se vieron confrontados desde el siglo XVIII con la astronomía y la geografía modernas enseñadas por los misioneros jesuitas, pero aquellos, en lugar de aferrarse al Monte Meru, argumentaron que se trataba de una metáfora. Al fin y al cabo, las enseñanzas del Buda no son sobre la forma o las dimensiones de la tierra, sino acerca de cómo liberarse del sufrimiento y alcanzar el nirvana como afirma actualmente uno de los más destacados promotores de la idea de la afinidad entre el budismo y la ciencia, el Dalai Lama.

Lopez se percata del peligro de esta posición. ¿Cómo decidir cuáles aspectos de la doctrina pueden ser descartados? ¿Hasta qué punto se puede ir prescindiendo de elementos de las enseñanzas sin alterar significativamente la tradición? Naturalmente no tengo respuesta a estas preguntas, pero considero que la objeción de Lopez puede atenuarse si se advierte que el budismo es ante todo una práctica viva, lo cual le da su extraordinaria plasticidad cultural. En cada época, quienes reclaman de la tradición adoptan algunas enseñanzas como centrales y descartan otras sin que el asunto de la coherencia haya sido un problema. De otra parte, quisiera cuestionar su estrategia argumentativa porque en ese caso también tendríamos que negar partes importantes de la historia de la ciencia como la alquimia de Newton, los horóscopos de Kepler (y sus ángeles sosteniendo los planetas), además de la frenología, la eugenesia y mucho más. Lo que quiero decir es que la historia de la ciencia también está llena de inconsistencias y de contradicciones sin que ello le reste valor a la empresa científica en su totalidad. Por lo tanto, la argumentación de Lopez en este sentido resulta ambigua e inconsistente.

Otra de sus estrategias argumentativas consiste en examinar la historia de los enunciados de la compatibilidad entre budismo y ciencia, especialmente aquellos formulados durante el siglo XIX. Esta es la parte mejor lograda. En un capítulo que quizás debió haber sido el primero, rastrea la construcción del Buda y del budismo, en plena era colonial, por parte de los orientalistas europeos del siglo XIX. Los más eminentes sanscritistas de la época, fundadores del campo académico de los estudios budistas, el francés Eugène Burnouf (1801-1852) y el anglo-alemán Friedrich Max Müller (1823-1900), jamás salieron de Europa, jamás conocieron a un budista. Aprendieron el sánscrito en textos enviados mayoritariamente por aventureros o por funcionarios coloniales, se hicieron a estatuas budistas (fruto del pillaje colonialista) y dieron a conocer a los europeos la figura histórica del Buda y la

doctrina del budismo. Por cierto, algunas de las metáforas de Lopez resultan reveladoras para los estudiosos de la relación ciencia e imperios: por ejemplo, cuando compara a los coleccionistas de manuscritos en lengua pali y en sánscrito con los naturalistas recolectores de especímenes en tierras lejanas; o cuando se refiere al budismo de los orientalistas como una mercancía elaborada con materias primas extraídas de Asia, cuidadosamente manufacturada en Europa y finalmente regresada de nuevo al Oriente para ser consumida por el público asiático, amén del europeo para quien fue inicialmente elaborada. Estas alegorías también podrían hacerse extensivas a las figuras de los orientalistas. Las parejas Brian Hodgson vs. Eugène Burnouf y Henry Steel Olcott vs. Max Müller representan dos tipos de figuras características de la ciencia colonial: el aficionado *versus* el científico profesional; el que debe su saber a la experiencia de sus viajes y el científico de biblioteca; el que penosamente colecciona (o sustrae) manuscritos y el que los recibe en su gabinete. Entre los aficionados, algunos eran partidarios de la teosofía, esa extraña mescolanza que pretendía unificar las filosofías de Oriente y Occidente y promovían una versión esotérica del Buda y del budismo. La supuesta hazaña académica europea consistió en establecer de manera clara y distinta cuál era el ‘verdadero’ budismo, el de los textos sánscritos y pali, el presuntamente ‘genuino’, el de la India, obviando el hecho de que en esa tierra el budismo se había extinguido desde hacía varios siglos. Así, en la imagen europea, el budismo aparecía como no contaminado por las ‘curiosas’ prácticas de otros países asiáticos donde ‘sí’ se practicaba el budismo.

El Buda que se desprende de este proceso académico de traducción y de interpretación es un Buda ‘moderno’. Más que iluminado, es ilustrado en el sentido de la Ilustración europea, es un Buda racional como racional es la filosofía moderna, es igualitario como igualitaria se proclama la sociedad burguesa del siglo XIX. Alto ahí, advierte Lopez. Existe una amplia literatura académica reciente que muestra que el asunto es más complejo de lo que se sospechó entonces. Lopez elige el asunto de las castas para mostrar cuán lejos de la modernidad estaba el Buda, lo cual no debe sorprender. Con el fin de mostrar que el igualitarismo que se atribuye al Buda es falso, toma un célebre extracto del *Bhayabherava Sutta* donde el Buda recuerda sus vidas pasadas de la siguiente manera: “así me llamaba, era de tal clan, de tal casta, tal era mi alimento...”. Ello permite a Lopez concluir que para el Buda la casta era un importante constitutivo de la persona y que por lo tanto el Buda mismo aceptaba ese sistema. Aparte del hecho obvio de que las enseñanzas budistas fueron escritas por lo menos 500 años después del fallecimiento del Buda (Gómez, 2005, p.1102), es lícito preguntarse ¿de qué otra forma podrían el Buda y sus adeptos haberse referido a este asunto en una sociedad definida por el sistema de castas? De otra parte, es claro que el Buda no era un reformador social que estuviera interesado en transformar el sistema social de su época. Pero el hecho de que aceptara a los miembros de todas las castas en su orden de mendicantes, en la práctica, erosionaba el sistema y las ideas que lo sustentaban (p.1105). Que el Buda declarara noble a cualquiera que entrara en la orden, independientemente de su casta, lo convertía de hecho en un opositor a la doctrina brahmánica dominante, según la cual el conocimiento era un derecho de los brahmanes y de nadie más.

A continuación, describiré otra estrategia que considero impropia. En el capítulo segundo, titulado “Buddhism and the science of race” (El budismo y la ciencia de la raza),

Lopez trata al mismo tiempo dos temas que no necesariamente tendrían que ir ligados. Uno de ellos es el asunto de la casta en las escrituras budistas (como se acaba de ver) y el otro, la ciencia europea de la raza de los siglos XVIII y XIX. Encuentro este tratamiento discutible y un tanto efectista. Para introducir el capítulo, el autor elige citar en su totalidad una carta dirigida a Adolfo Hitler, escrita el 27 de octubre de 1937 por el abad del monasterio budista de Ta-lin Szu en China. Como Lopez lo admite, no es legítimo suponer que el abad pudiese simpatizar con las políticas de Hitler, más bien lo que pretendía era conseguir apoyo del líder alemán, aliado de Japón, para salvar a sus compatriotas de los horrores de la invasión japonesa que se había iniciado tres meses antes. Entonces ¿para qué la cita? Lopez la usa para introducir la palabra *aryan* que significa noble; en el caso del budismo, noble por mérito y no por nacimiento como lo indica en otra de sus obras (Lopez Jr., 2001, p.42). Pues bien, los orientalistas se toparon con este término en los documentos sánscritos para luego usarlo fuera de contexto. Los filólogos del siglo XIX encontraron el sánscrito semejante al griego y al latín, de ahí su clasificación de esas lenguas como indo-europeas. Más tarde extrapolaron de la filología a la antropología y dedujeron que si se trataba de lenguas con un origen común, también se trataba de una *raza* común, la *raza aryan*. De allí, los nazis le dieron su particular interpretación, con los resultados por todos conocidos. En mi concepto, Lopez debió haber tratado este importante problema filológico y político en el capítulo cuarto, “The science of Buddhism” (La ciencia del budismo) donde explica la construcción del Buda y del budismo por parte de la academia europea. El uso y abuso del término sánscrito *aryan* forma parte indisoluble de la apropiación colonialista de la cultura de la India, pero asimilarlo al tema de la casta en el budismo es otra historia. Dudo mucho que Lopez se lo hubiera propuesto, pero este tratamiento resulta engañoso puesto que puede conducir a un lector desprevenido a asociar consciente o inconscientemente los dos asuntos y a deducir de manera incorrecta que el budismo es irremediabilmente una tradición racista.

Uno de los aportes más importantes de este libro consiste en mostrar la enorme influencia del colonialismo europeo en lo que hoy conocemos como budismo, incluso para los mismos asiáticos, como lo muestran los casos de Anagarika Dharmapala (1864-1933), el monje Taixu (1890-1947) y Gendun Chopel (1903-1951), interesados en modernizar el budismo y adoptar la ciencia en sus países (Sri Lanka, Japón y Tíbet) como una manera de sobrevivir a la era moderna. Pero la afirmación de que el discurso de budismo y ciencia se ha repetido prácticamente sin variación desde el siglo XIX y que la imagen del Buda y del budismo que se encuentra implícita en esa aseveración sigue siendo la misma es, por lo menos, exagerada. Resulta difícil aceptar que el Buda del Dalai Lama sea el mismo de Burnouf y de Müller. Los enunciados acerca de la convergencia entre budismo y ciencia se han modificado en su formulación, en sus intenciones, en sus protagonistas, en su contenido: originalmente fueron un producto del colonialismo europeo, luego una estrategia de supervivencia por parte de los budistas asiáticos, enfrentados a la ferocidad de los misioneros cristianos y más tarde un instrumento de legitimación del budismo en Occidente.

Lopez se pregunta por qué el discurso de budismo y ciencia se mantiene intacto hoy en día dado que el colonialismo europeo, por lo menos en su forma clásica, ha desaparecido. Sugiere correctamente que el caso del Dalai Lama está relacionado con su lucha de medio

siglo por la independencia del Tíbet pero, añade con razón, ello no es suficiente para dar cuenta de la permanencia del discurso en el siglo XXI. Lopez no logra explicar tal persistencia. Y no lo logra por haber excluido de su análisis, con la única excepción de los del célebre líder tibetano, los trabajos contemporáneos sobre budismo y ciencia. Su descripción resulta asimétrica porque en este libro el concepto de ciencia es tratado como no problemático. Si hubiera examinado el otro lado de la relación que Lopez da por sentada, la ciencia, hubiese encontrado posibles claves. Por ejemplo, algunos científicos admiten que el budismo constituye para su trabajo fuente fecunda de ideas y de inspiración teórica y metodológica (Gumbrecht, Maturana, Poerksen, 2006, p.44-52). Este asunto no es despreciable si se tiene en cuenta que los científicos toman de la cultura circundante metáforas, maneras de pensar y analogías (Midgley, 1992, p.167-169). Para los científicos, el uso del budismo puede ser también una estrategia que les permite hacer avanzar sus intereses en momentos de conflicto intelectual y de cambio social. En épocas de revuelta contra la ciencia, de movimientos populares de cariz anticientífico y de denuncias públicas de la alianza de la ciencia con intereses militares y corporativos, algunos científicos prefieren presentar una imagen liberadora y humanista de la ciencia (Restivo, 1982, p.39).

Sin embargo, Lopez desecha una veta de análisis que le hubiese sido fructífera. Los actuales estudios científicos sobre el fenómeno de la meditación son tratados de manera sucinta en el capítulo quinto, "The meaning of meditation" (El significado de la meditación) que es no solamente el más corto, sino el capítulo menos logrado. De sus 14 páginas, Lopez dedica sólo unos pocos párrafos a explorar el asunto de las investigaciones neurológicas contemporáneas sobre los efectos de la meditación indicando, sin mayor explicación, que se trata de una aproximación novedosa y prometedora que añade una dimensión empírica que hacía falta. En el resto del capítulo describe con algún detalle un ejemplo de meditación del budismo tibetano con el fin de mostrar al público lector, de manera un tanto sensacionalista, la rareza de ese tipo de práctica. Por lo demás, Lopez no esclarece en qué consiste lo prometedor de la neurociencia aplicada a la meditación. Probablemente no deja de resultar curioso para practicantes budistas que después de haberse prestado para mediciones precisas, con instrumental sofisticado, en laboratorios costosos y refinados, los resultados les expliquen algo que ellos ya sabían de antemano, esto es, que la meditación 'funciona' (lo que sea que ello quiera decir en términos científicos).

Mi conclusión es que Donald Lopez ha hecho un valioso trabajo al mostrar las raíces históricas del discurso de budismo y ciencia y al poner en evidencia la ligereza de buena parte de ese discurso. Sin embargo, considero que en los últimos años el alegato en favor de la relación budismo y ciencia se ha cualificado con la entrada en escena de científicos practicantes que han adoptado el budismo como parte de sus vidas, incluyendo sus vidas científicas. El examen de esta literatura hubiese sido de gran utilidad. De otra parte considero que no es tan estrambótico comparar la ciencia y el budismo, como parece creerlo Lopez. Una mirada a la historia de la tradición científica indica que, en su origen, la idea de la ciencia moderna de los miembros de la Royal Society en la Inglaterra del siglo XVII estaba profundamente imbuida de nociones cristianas sobre la naturaleza como obra divina y sobre el imperativo de honrar a Dios a través del conocimiento de su obra. La justificación de la ciencia se hacía en términos teológicos y de manera deliberada, se anunciaba que

aunque se trataba de una nueva manera de conocer el mundo, ésta no entrañaba peligro alguno para el orden social ni político puesto que coincidía con los principios cristianos (Shapin, 1996, p.135-155). En la empresa científica interviene una buena dosis de fe y de metafísica en forma de ideas generales sobre el mundo, sobre la naturaleza, sobre los objetivos de la ciencia y demás. Es decir, ciencia y religión (o ciencia y metafísica) sólo han estado separadas en el esquema positivista, pero no en la historia ni en la práctica corriente de los científicos (Midgley, 1992, p.89-90).

La vieja oposición, tan cara al siglo XIX, entre ciencia y religión es una falacia que Lopez pareciera querer revivir. El problema es que con ello se promueve una idea equivocada según la cual la ciencia está artificialmente aislada del resto de nuestra cultura y de nuestras vidas. Recordemos que en el discurso de la Ilustración el objetivo principal de la ciencia era procurar la felicidad y que la ciencia ha sido con frecuencia una forma de salvación (Midgley, 1992, p.51-52). Si la historia muestra la relación tan estrecha entre ciencia y cristianismo, y si el Occidente contemporáneo ha dejado de ser exclusivamente cristiano para ser también budista (entre otras opciones) ¿qué de extraño tiene que se empiece a producir una ciencia que derive ideas, inspiración y metáforas de la sabiduría budista? Y no me refiero con ello a una ciencia que pretenda comprobar, por métodos experimentales, la eficacia del budismo.

#### REFERENCIAS

- GÓMEZ, Luis O.  
Buddhism: Buddhism in India. In: Lindsay Jones (Ed). *Encyclopedia of religion*. Detroit: Macmillan Reference. p.1101-1131. 2005.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich; MATORANA, Humberto R.; POERKSEN, Bernhard.  
Humberto R. Maturana and Francisco J. Varela on science and the humanities: the Poerksen interviews. *Journal of Aesthetic Education*, Champaign, v.40, n.1, p.22-53. 2006.
- HIROMITSU, Washizuka et al.  
*Transmitting the forms of divinity: early Buddhist art from Korea and Japan*. New York: Japan Society. 2003.
- LOPEZ JR., Donald S.  
*The story of buddhism: a concise guide to its history and teachings*. New York: HarperCollins. 2001.
- MIDGLEY, Mary.  
*Science as salvation: a modern myth and its meaning*. London: Routledge. 1992.
- RESTIVO, Sal.  
Parallels and paradoxes in modern physics and Eastern mysticism, 2: a sociological perspective on parallelism. *Social Studies of Science*, London, v.12, n.1, p.37-71. 1982.
- SAUNDERS, Kenneth J.  
Buddhism in China: a historical sketch. *The Journal of Religion*, Chicago, v.3, n.2, p.157-169. 1923.
- SHAPIN, Steven.  
*The scientific revolution*. Chicago: The University of Chicago Press. 1996.

