

Introducción

por Jean-François Revel

¿Cómo nació la idea de este libro? ¿De dónde nos vino la necesidad de hacerlo, y a algunos buenos espíritus la de presionarnos cordialmente para que nos lo planteáramos, como se dice en política? Si redacto esta introducción en solitario es por comodidad sintáctica. Resulta muy difícil formular, sin caer en circunloquios laboriosos y pesados, un tema que supone un interés común a dos personas pero parte en ellas de motivaciones divergentes. Las conversaciones que vendrán a continuación se proponen precisamente despejar esa realidad intelectual compleja y doble, ir la delimitando poco a poco. Pero si yo soy el redactor de este prefacio, Matthieu es su coautor, puesto que juntos hablamos sobre el tema previamente y él lo releyó y corrigió —o completó— en función de su propia perspectiva.

Sin anticipar, para no caer en indeseables redundancias, lo que será ampliamente desarrollado en el curso de las conversaciones, resumiremos el encuentro de dos historias espirituales y personales de las que surgió la chispa iniciadora. Mi hijo Matthieu Ricard, nacido en 1946, realizó, después de terminar su secundaria en el Liceo Janson-de-Sailly, brillantes estudios científicos en el campo de la biología molecular que lo llevaron hasta el doctorado de Estado en 1972. El presidente de su tribunal de tesis fue François Jacob, el célebre premio Nobel de Biología, bajo cuya dirección inició sus investigaciones y trabajó durante varios años en el Instituto Pasteur.

Después de lo cual, Matthieu nos comunicó a su maestro y a mí mismo —a ambos nos inquietó muchísimo la noticia— que tenía pensado abandonar la investigación científica e instalarse en Asia para seguir las enseñanzas de unos rimpoché budistas tibetanos. Un cambio total en su existencia que lo llevaría a convertirse en monje budista.

Yo, por mi parte, había seguido una carrera universitaria esencialmente literaria y filosófica. Había enseñado filosofía durante muchos años y dejado la universidad en 1963 para consagrarme por entero a mi nueva profesión de escritor y editorialista. No abandoné, sin embargo, la filosofía, objeto de varios de mis libros.¹ Pero ocurre que, a diferencia de muchos filósofos, siempre he sentido un gran interés por el desarrollo de la ciencia, de ahí la satisfacción que me produjo tener un hijo investigador de alto nivel y mi decepción al ver que ponía fin abruptamente a una actividad en la que había hecho unos inicios más que prometedores. Además, mis posiciones personales totalmente irreligiosas y ateas no me inclinaban a tomar muy en serio el budismo, sin que por ello lo despreciara, evidentemente, ya que ocupa un lugar depurado entre las doctrinas espirituales, lo que además le ha valido la estima de algunos de los filósofos occidentales más exigentes.

Por eso, y pese a mi contrariedad transitoria, nunca he estado «reñido» con Matthieu, ni lo he tratado fríamente. Anoto esta precisión anecdótica porque en 1996, cuando se dedicaron al budismo y a Matthieu varios programas de televisión y artículos periodísticos —tanto debido a la publicación de un libro suyo sobre su maestro espiritual Dilgo Khyentsé,² como a uno de los viajes por Francia del Dalai Lama, a quien él acompañaba—, se comentó por todas partes que llevábamos veinte años sin vernos y que nuestro proyecto de libro marcaba nuestro reencuentro, por no decir nuestra reconciliación. Esto fue un producto de la imaginación y no de la información. Jamás hemos dejado de vernos, hasta donde la distancia y el coste de los viajes nos lo permitían. Desde 1973

1. Sobre todo, *Histoire de la philosophie occidentale de Thalès à Kant* [Historia de la filosofía occidental de Tales a Kant], NiL, 1994, y *Pourquoi des philosophes?* [¿Por qué los filósofos?], Laffont, col. Bouquins, 1997.

2. *L'Esprit du Tibet*, Seuil, 1996.

empecé a ir a Darjeeling, en la India, donde él se había establecido cerca de su maestro espiritual, y luego también a Bután, a Nepal, etc. Las únicas nubes que alguna vez han planeado sobre nuestras cabezas son las del monzón asiático. Andando el tiempo, Matthieu pudo además venir a Europa con bastante regularidad, en viajes que cada año se hicieron más frecuentes y lo llevaron a participar en la creciente difusión del budismo en Occidente. Su propio papel de acompañante e intérprete del Dalai Lama, sobre todo después de que éste recibiera el premio Nobel de la Paz, aumentó aún más el número de sus desplazamientos.

Esta difusión del budismo constituye justamente el fenómeno imprevisto que ha contribuido a sugerirnos la idea de un diálogo sobre «el budismo y Occidente». Tal era, además, el título que pensábamos dar a nuestro diálogo hasta que nuestra editora, Nicole Lattès, encontró uno mucho mejor: *El monje y el filósofo*.

¿En qué consiste exactamente el budismo? Tal es la pregunta general cuya respuesta era, de modo muy particular, incumbencia de Matthieu. ¿Por qué el budismo gana hoy en día tantos adeptos y despierta tanta curiosidad en Occidente? Mi tarea consistía más bien en proponer hipótesis que explicasen esta expansión espiritual. ¿Se debe acaso a las evoluciones recientes, quizá decepcionantes, de las religiones y filosofías occidentales, así como de nuestros sistemas políticos? Es evidente que el tenor de nuestro diálogo adquiere un valor especial por el hecho de que no tiene lugar entre un filósofo occidental y un sabio oriental, sino más bien entre un filósofo occidental y un monje occidental de formación oriental que es además, en principio, un científico capaz, por y en sí mismo, de confrontar las dos culturas al más alto nivel. En efecto, Matthieu ha aplicado en cierto modo su rigor científico al estudio de la lengua y la tradición tibetanas, ha fijado, editado y traducido durante veinte años los textos sagrados fundamentales, antiguos y modernos, del budismo tibetano.

Al menos los textos que han quedado. Pues, como ya nadie ignora, los comunistas chinos destruyeron bibliotecas enteras junto con unos seis mil monasterios que las albergaban. Esas masacres y destrucciones empezaron con la invasión del Tíbet por China en 1950 y su anexión en 1951, y se intensificaron durante la represión que siguió al levantamiento popular tibetano en 1959 y su ulterior

aplastamiento, y más tarde durante la revolución cultural. En 1959, el Dalai Lama y más de cien mil tibetanos abandonaron su país para exiliarse en la India o en los reinos del Himalaya antes de dispersarse por los cuatro rincones del planeta. El colonialismo comunista no tolera ninguna ideología que no sea la suya, ninguna libertad intelectual, espiritual o artística. Con un encarnizamiento implacable se dedicó no sólo a saquear sin pudor alguno las riquezas naturales del Tíbet, sino también a destruir su civilización e incluso su lengua. Lejos de disminuir con el tiempo, el exterminio del pueblo tibetano y de su cultura a manos de los chinos recrudeció durante los años ochenta, pese a la pretendida «liberalización» que habrían aportado los sucesores de Mao. Hemos de reconocer, sin embargo, que si bien ha habido siempre torturas y ejecuciones sumarias, desde 1980 no ha vuelto a producirse un exterminio comparable al que tuvo lugar durante los años sesenta y a principios de los setenta, periodo en el que se aniquiló a un millón de tibetanos, es decir, a una quinta parte de la población. No obstante, la destrucción de la civilización prosigue. La liberalización se halla limitada al ámbito económico por pragmatismo y deseo de conseguir mejoras materiales. Fuera de esos límites, no hay libertad en China, ni siquiera para los chinos. Y los sucesores de Mao aplicaron al Tíbet el viejo método del colonialismo estalinista consistente en poblar las regiones de distinta población autóctona con conacionales, hasta que éstos fueran más numerosos que los nativos.

Vano sería negar que mi indignación ante el martirio del pueblo tibetano ha contribuido a aumentar mi interés por el budismo. A esta razón sentimental se sumaba otra, aún más evidente, y es que mi hijo lo había adoptado. Deseaba conocer mejor las razones de esta elección y sus efectos. En cuanto a la política china, en mi libro *Comment les démocraties finissent*³ consagré varias páginas, basadas en gran parte en las informaciones transmitidas por Matthieu, a describir con detalle el genocidio tibetano que duraba ya casi tres décadas sin que la opinión mundial se mostrase conmovida o estuviera simplemente informada. Que ese pequeño pueblo aislado que en modo alguno amenazaba a su gran vecino, que ese

3. Hay trad. cast.: *Cómo terminan las democracias*, Planeta, Barcelona, 1985.

pueblo pacífico y pastoril identificado con una espiritualidad desprovista de todo proselitismo, fuera objeto de esa tarea aniquiladora emprendida por el marxismo estalinista-maoísta me pareció un símbolo de nuestro siglo, atravesado casi de parte a parte por la lógica totalitaria.

Aunque durante mucho tiempo fue difícil conseguir información sobre el Tíbet, tampoco era imposible. Y fue así como, en 1959, Claude Lanzmann, el futuro realizador de una de las obras maestras del cine y la historia de nuestra época, *Shoah*, escribió en la revista *Elle*, por entonces florón de la prensa femenina francesa de calidad, un largo artículo titulado «La vida secreta del Dalai Lama»⁴ el mismo año en que éste tuvo que recurrir al exilio para escapar a la esclavitud, e incluso a la muerte. Pero la cuestión tibetana fue inmediatamente enterrada, durante los quince o veinte años siguientes, por la autocensura de un Occidente encenagado en la idolatría maoísta y que se negaba a prestar atención a cualquier tipo de crítica contra la China comunista.

Esta evocación de los crímenes de la barbarie sinocomunista no nos desvía del tema de estas conversaciones entre «el monje y el filósofo», ya que la prolongada estancia en el extranjero del Dalai Lama y de otros muchos lamas, maestros espirituales y rimpochés tibetanos es la causa ocasional que ha ampliado la difusión del budismo en Occidente al facilitar, desde un punto de vista geográfico, el acceso de los occidentales a la enseñanza más auténtica de la doctrina. Una enseñanza ya no libresca, indirecta y teórica, sino viva, de primera mano, surgida de la fuente misma y de sus dispensadores más eminentes. Los males infligidos por el comunismo chino también contribuyeron a revelar el talento político del Dalai Lama, quien sólo ha propuesto a China soluciones realistas, moderadas y no violentas para poner fin al sojuzgamiento de su pueblo. Además, éstas se orientan a la democratización del Tíbet, cosa que debería agradar a los occidentales, ya que no a los ocupantes. Cabe añadir que él mismo ha evolucionado con una sutileza sonriente por el universo de los dirigentes de las democracias occidentales, pese a conocer su timorato servilismo ante los irritables burócratas de Pekín.

4. *Elle*, n. 696, 27 de abril de 1959.

Según una concepción antigua y convencional, Occidente se imaginaba el budismo como una sabiduría de la pasividad, de la inacción, del *nirvana* definido como una indolencia replegada sobre el Yo, indiferente a la gestión de la ciudad y de la sociedad. Ahora vemos que nada de eso es cierto. Al igual que la mayoría de las filosofías occidentales, el budismo también tiene una dimensión humana, social y política.

Tal es el resumen sumario de las circunstancias y los motivos que nos llevaron un día, a Matthieu y a mí, a confrontar nuestros interrogantes respectivos o nuestras curiosidades recíprocas, con el fin de sacar a la luz nuestras convergencias sin disimular las divergencias. Esto explica cómo y por qué se desarrollaron en Hatiban, Nepal, en el aislamiento de un paraje situado sobre una montaña que domina Katmandú, en mayo de 1996, las conversaciones que ofrecemos a continuación.

De la investigación científica a la búsqueda espiritual

JEAN-FRANÇOIS – Creo que lo primero que debemos dejar claro es que ni a ti ni a mí se nos ocurrió la idea de hacer este libro. Nos fue sugerido por unos editores que, conociendo tu itinerario y nuestros vínculos de parentesco, juzgaron interesante que confrontásemos nuestros puntos de vista. Quiero precisar, pues, que al principio cursaste brillantemente estudios superiores de biología; que fuiste uno de los discípulos de François Jacob; que durante varios años trabajaste como investigador en el Instituto Pasteur; que en la Facultad de Ciencias de París defendiste, ante un tribunal integrado por François Jacob y otros biólogos de renombre, una tesis de doctorado que te valió el título de doctor en ciencias. El interés de la serie de conversaciones que vamos a iniciar proviene, pues, del hecho de que eres alguien que, habiendo recibido una cultura científica europea, occidental, del más alto nivel, se decantó, al cabo de un tiempo o simultáneamente, hacia esa filosofía o religión de origen oriental que es el budismo. Precisemos que te decantaste hacia ella no para encontrar un complemento existencial o un añadido espiritual a una carrera que habría proseguido su andadura normal según los criterios occidentales, sino para consagrarte por entero a la práctica del budismo abandonando esa carrera. Mi primera pregunta será, pues: «¿Cuándo y por qué empezó a germinar en ti esta decisión?».

MATTHIEU – La carrera científica que cursé fue el resultado de una pasión por el descubrimiento. Todo cuanto he podido hacer posteriormente no ha supuesto en absoluto el rechazo de la investigación científica que, en muchos aspectos, resulta apasionante, sino que es el resultado de comprobar que por sí misma era incapaz de resolver las cuestiones fundamentales de la existencia. En una palabra: la ciencia, por interesante que fuera, no bastaba para darle un sentido a mi existencia. Y así llegué a considerar la investigación, conforme la iba viviendo, como una dispersión sin fin en el detalle a la que de ningún modo podría consagrar mi vida entera.

Al mismo tiempo, este cambio surgió de un creciente interés por la vida espiritual, por una «ciencia contemplativa». Al principio no era un interés claramente formulado, porque había recibido una educación laica y no había practicado el cristianismo. Sentía, no obstante, una especie de temor reverencial cada vez que entraba en una iglesia o me encontraba con un religioso. Y eso que lo ignoraba todo sobre la religión misma.

Más tarde, durante mi adolescencia, leí una serie de obras sobre distintas tradiciones espirituales; sobre el cristianismo, el hinduismo, el sufismo, y, paradójicamente, muy poco sobre el budismo, pues en aquella época —los años sesenta— existían pocas traducciones auténticas de textos budistas. Los escasos tratados y traducciones existentes se hacían eco, torpemente, de la manera deformada como se había percibido el budismo en Occidente durante el siglo pasado: una filosofía nihilista que predicaba la indiferencia ante el mundo. Gracias a mi tío, el navegante J.-Y. Le Toumelin, descubrí asimismo las obras del metafísico francés René Guénon. Todo aquello suscitó y alimentó una curiosidad intelectual por la espiritualidad que, sin embargo, no desembocó en nada concreto. Todo aquello seguía siendo, para mí, demasiado intelectual.

J. F. – ¿Intelectual en qué sentido?

M. – Dejando aparte la profunda satisfacción y la apertura de espíritu que me procuraban esas lecturas cargadas de significado, no se traducían para mí en ninguna transformación interior.

J. F. – ¿Y a qué edad hiciste esas lecturas?

M. – Oh..., hacia los quince años. También leí selecciones de diálogos con Ramana Maharshi, un sabio de la India que, según decían, había alcanzado el conocimiento interior de la naturaleza úl-

tima de la mente, la no dualidad. Pero lo que despertó mi interés por el budismo... ocurrió en 1966...

J. F. – Tenías veinte años.

M. – Aún estaba en la Facultad de Ciencias, justo antes de entrar en el Instituto Pasteur, cuando vi, mientras se estaban montando, las películas realizadas por un amigo, Arnaud Desjardins, sobre los grandes maestros tibetanos que habían huido de la invasión china y se habían refugiado en las vertientes meridionales del Himalaya, desde Cachemira hasta Bután. En el curso de dos viajes realizados en compañía de un excelente consejero e intérprete, Arnaud se había pasado varios meses filmando a esos maestros en la intimidad. Eran unas películas muy impresionantes. Por la misma época, otro amigo, el doctor Leboyer, acababa de regresar asimismo de Darjeeling, donde había conocido a algunos de esos sabios. Yo había concluido poco antes un curso semestral y disponía de seis meses de vacaciones antes de lanzarme a la investigación. Soñaba con hacer un gran viaje. Era la época de los *hippies*, que solían ir a la India en un Citroën 2CV o en autostop, a través de Turquía, Irán, Afganistán y Pakistán. También me atraían las artes marciales, y tenía pensado ir a Japón.

Sin embargo, las imágenes que trajeron Arnaud y Frédéric Leboyer, las pocas palabras de esos amigos, la descripción de lo que habían visto en el Himalaya... todo aquello me animó a ir allí más que a otro sitio.

J. F. – Es decir, la película de Arnaud Desjardins.

M. – Hubo varias: *El mensaje de los tibetanos e Himalaya, tierra de serenidad* (que comprendía *Los hijos de la sabiduría* y *El lago de los yoguis*), cuatro horas en total. En ellas era posible apreciar a los grandes maestros espirituales que acababan de volver del Tíbet...; su aspecto físico, la manera como hablaban y enseñaban. Era un testimonio vivo, muy sugerente.

J. F. – ¿Se difundieron por televisión esas películas?

M. – Varias veces a partir de 1966, y recientemente han sido reeditadas en forma de videocasetes.⁵ Son documentos extraordinarios.

J. F. – ¿Y esos maestros tibetanos habían huido del Tíbet du-

5. Alizée Diffusion, Chemin du Devois, 30700 St. Siffret (Francia).

rante la revolución cultural, que supuso el recrudecimiento de la represión china en su país?

M. — De hecho, los que pudieron ya habían huido mucho antes, en los años cincuenta. A raíz de una disputa, el Tíbet rompió prácticamente las relaciones diplomáticas con China entre 1915 y 1945. Tenía un gobierno y mantenía relaciones con varios países extranjeros. Luego China empezó a infiltrarse en el Tíbet. Los funcionarios chinos iban a visitar el país, diciendo que simpatizaban con el pueblo y la cultura tibetanos. Hacían incluso ofrendas en los monasterios. Proponían ayudar a los tibetanos a modernizar su país, etc. Pero en 1949 invadieron militarmente el Tíbet comenzando por el este, la región de Kham. La invasión fue implacable, y con el tiempo quedó claro que iban a conquistar el Tíbet central y a hacerse con el poder y el Dalai Lama. Éste huyó entonces a la India, en 1959. Inmediatamente después se cerraron las fronteras y empezó una represión brutal. Hombres, mujeres y niños fueron encarcelados o encerrados en campos de trabajo, y ya fuera que cayesen víctimas de las ejecuciones o de las torturas y el hambre en los campos y las cárceles, el hecho es que más de un millón de tibetanos —uno de cada cinco habitantes— murieron a raíz de la invasión china. Inmensas fosas comunes se fueron llenando una tras otra. Ya antes de la revolución cultural se destruyeron seis mil monasterios, casi la totalidad. Las bibliotecas fueron quemadas, las estatuas rotas y los frescos destrozados.

J. F. — ¿Cómo...? ¡Seis mil!

M. — Se han censado seis mil cincuenta monasterios destruidos. ¡Y si pensamos que los monasterios eran los centros de cultura del Tíbet! Esto me recuerda a Goering, que proclamaba: «Cuando oigo la palabra cultura, saco mi revólver». Hecho probablemente sin precedentes en la historia humana, las órdenes monásticas absorbían a casi un veinte por ciento de la población tibetana: monjes, monjas, ermitaños retirados en las grutas, eruditos que enseñaban en los monasterios... La práctica espiritual era el objetivo principal de la existencia, sin ningún género de duda, y los mismos laicos consideraban que sus actividades cotidianas, por necesarias que fueran, tenían una importancia secundaria frente a la vida espiritual. Toda la cultura estaba, pues, centrada en la vida espiritual, por lo que al destruir esos monasterios, esos centros de

estudios y esas ermitas se estaba aniquilando el alma, la raíz misma de la cultura tibetana. Sin embargo, no pudieron destruir la fuerza espiritual de los tibetanos. La sonrisa, el dinero, la propaganda, la tortura y el exterminio; los chinos lo intentaron todo para cambiar el espíritu de los tibetanos, mas no lo consiguieron. La esperanza que tienen estos últimos de salvar su cultura y recuperar su independencia permanece incólume.

J. F. – Volvamos a ti... Dices que las películas de Arnaud Desjardins te causaron una gran impresión personal. ¿Podrías analizar y calificar esa impresión?

M. – Tuve la impresión de ver a unos seres que eran la imagen misma de aquello que enseñaban...; su aspecto era extraordinario. No lograba entender exactamente por qué, pero lo que más me llamaba la atención era que se correspondían con el ideal del santo, del ser perfecto, del sabio, una categoría de seres que, en apariencia, ya no es posible encontrar en Occidente. Es la imagen que yo me hacía de san Francisco de Asís o de los grandes sabios de la Antigüedad. Una imagen que para mí se había convertido en letra muerta: ¡ya no podía ir a encontrarme con Sócrates, ni escuchar un discurso de Platón, ni sentarme a los pies de san Francisco de Asís! Y hete aquí que, de pronto, surgían seres que parecían ser el ejemplo vivo de la sabiduría. Y yo me decía: «Si es posible alcanzar la perfección en el plano humano, seguro que ha de ser esto».

J. F. – Iba a decirte precisamente, a propósito de tu definición, que es casi un lugar común subrayar que lo que caracteriza a la filosofía de la Antigüedad... es la adecuación de la teoría a la práctica. Para el filósofo de la Antigüedad, la filosofía no era simplemente una enseñanza intelectual ni una interpretación del mundo o de la vida. Era una manera de ser. Su filosofía la realizaban él y sus discípulos en su propia existencia al menos tanto como la teorizaban en sus discursos. Lo que te llamó la atención en los tibetanos es una aproximación que también se halla vinculada a los orígenes mismos de la filosofía occidental. Es la razón por la que, además, los filósofos desempeñaron el papel de confidentes, maestros espirituales, guías que prestaban apoyo moral o compañeros edificantes de un gran número de personajes importantes hasta el final del Imperio romano, sobre todo en la época de Marco Aurelio, definida por Renan como «el reino de los filósofos». Es ésta, pues, una actitud

que existió en Occidente: no contentarse con enseñar, sino ser uno mismo el reflejo de lo que se enseña mediante la propia manera de ser. Dicho esto, cabe preguntarse si, en la práctica, aquello se realizaba con el grado de perfección que hubiera sido deseable, lo cual es otra cuestión... Esta concepción de la filosofía está asimismo ligada, en muchos casos, a aspectos religiosos. La filosofía de la Antigüedad incluía muy a menudo esta dimensión, al ser igualmente una forma de salvación personal. Encontramos esto en los epicúreos (aunque en el uso moderno la palabra «epicúreo» evoque una indiferencia ante cualquier dimensión espiritual). Siempre ha existido, pues, esta doble necesidad de elaborar una doctrina y, al mismo tiempo, ser uno mismo la encarnación de esa doctrina. En el estadio en que se hallaba la filosofía de la Antigüedad no hay, por tanto, una diferencia fundamental con relación a Oriente.

M. – Así es, con la salvedad de que los maestros tibetanos no intentan elaborar una doctrina, sino ser los depositarios fieles y perfectos de una tradición milenaria. Sea como fuere, para mí fue un alivio comprobar que aún existía una tradición viva, accesible, que se ofrecía como un escaparate de cosas bellas. Tras un viaje intelectual a través de los libros pude iniciar entonces un viaje de verdad.

J. F. – Perdona que te interrumpa... ¿A qué cosas bellas te referieres? ¿Qué habías comprendido de aquella doctrina? No basta con encarnar uno mismo una doctrina, sino que ésta ha de tener algún valor por sí misma.

M. – Por entonces no tenía la menor idea del budismo, pero el mero hecho de ver a esos sabios, aunque sólo fuera a través de lo que una película permite entrever, me hacía presentir una perfección profundamente inspiradora. Era, por contraste, una fuente de esperanza. En el medio en que crecí, conocí gracias a ti a filósofos, pensadores y gente de teatro; gracias a mi madre, Yahne Le Toumelin, pintora, conocí a una serie de artistas y poetas... André Breton, Maurice Béjart, Pierre Soulages; gracias a mi tío, Jacques-Yves Le Toumelin, a exploradores célebres; gracias a François Jacob, a grandes sabios que venían a dar conferencias en el Instituto Pasteur. He tenido, pues, oportunidad de estar en contacto con personajes fascinantes en muchos aspectos. Pero, al mismo tiempo, el genio que manifestaban en su disciplina no iba necesariamente acompañado de, digamos... una perfección humana. Su talento, sus capacidades

intelectuales y artísticas no hacían de ellos buenos seres humanos. Un gran poeta puede ser un ladrón; un sabio, alguien infeliz consigo mismo; un artista, un ser lleno de orgullo. Todas las combinaciones, buenas o malas, eran posibles.

J. F. – Recuerdo además que, por entonces, también te apasionaban la música, la astronomía, la fotografía y la ornitología. A los veintidós años escribiste un libro sobre las migraciones animales,⁶ y hubo un periodo entero de tu vida en el que te consagraste intensamente a la música.

M. – Sí... , conocí a Igor Stravinsky y a otros grandes músicos. Tuve, pues, la suerte de estar al lado de muchos de quienes suscitan la admiración de Occidente y poder hacerme una idea, preguntarme: «¿Son éstas mis aspiraciones? ¿Quiero realmente llegar a ser como ellos?». En el fondo tenía cierta sensación de insatisfacción, pues pese a mi admiración, no podía dejar de comprobar que el genio manifestado por esas personas en un ámbito particular no iba acompañado por las perfecciones humanas más simples como el altruismo, la bondad o la sinceridad. En cambio, aquellas películas y fotografías me hicieron descubrir algo más que me acercó a los maestros tibetanos; su manera de existir parecía ser el reflejo de lo que enseñaban. Y así me lancé, pues, a descubrir...

El mismo «clic» se produjo en otro amigo, Christian Bruyat, que estaba preparando oposiciones para la École Normale cuando escuchó en la radio las últimas palabras de un programa en el que Arnaud Desjardins venía a decir, en resumen: «Creo que los últimos grandes sabios, ejemplos vivos de espiritualidad, son por ahora esos maestros tibetanos refugiados en el Himalaya y la India». En ese mismo instante él también decidió emprender el viaje.

Partí, pues, a la India en un vuelo barato. ¡Prácticamente no hablaba inglés! Te había parecido más importante que aprendiera alemán, griego y latín, lenguas más difíciles que el inglés, cuyo aprendizaje, me decías, vendría por sí solo. Y así fue..., aunque en el ínterin se me han olvidado el alemán y el resto. Llegué a Delhi con un pequeño diccionario de bolsillo, y me costó muchísimo orientarme, comprar un billete de tren para Darjeeling y llegar frente a las cumbres más bellas del Himalaya. Tenía la dirección de

6. *Les migrations animales*, Robert Laffont, 1968.

un jesuita al que el doctor Leboyer había confiado cierta cantidad de dinero para sufragar las necesidades de un gran maestro tibetano, Kangyur Rimpoché, que había llegado a la India algunos años antes. Él vivía entonces con su familia en el mayor desamparo, en una casita de madera, con todos los libros que había logrado salvar del Tíbet. Y resulta que al día siguiente de mi llegada, el hijo de ese maestro tuvo que venir a la misión para recoger su pequeña asignación mensual. Fue, pues, el hijo de Kangyur Rimpoché quien me llevó a ver a su padre. Y me quedé simplemente en su presencia, durante tres semanas... Fue muy impresionante. Era un hombre de setenta años, radiante de bondad, sentado junto a una ventana tras la cual se extendía un océano de nubes atravesado por el Kanchanjungna, que se alza majestuosamente a más de ocho mil metros de altura. Me pasé todo el día sentado frente a él, y tuve la impresión de hacer aquello que la gente llama «meditar», es decir, simplemente recogerme en su presencia. Recibí unas cuantas enseñanzas, casi nada. Su hijo hablaba inglés, yo prácticamente nada. Lo que me impresionaba era su persona, su ser...; la profundidad, la fuerza, la serenidad y el amor que emanaban de él e iban abriendo mi espíritu.

Luego proseguí mi viaje. Me dirigí a Cachemira. Pero en la India caí enfermo de tifoidea y tuve que volver... Al hacer escala en Damasco, bajé del avión y me dije que era una tontería no ver todos esos países, de modo que continué por tren y carretera. Vi la tumba del gran santo sufí Ibn Arabi, el Krakh de los Caballeros en Siria, las mezquitas de Estambul. Acabé mi viaje en autostop en la abadía de Tournus, donde me retiré al frescor del claustro, silencioso y desierto, mientras que, fuera, los que volvían de sus vacaciones de agosto atascaban las carreteras. Y de ahí, cansado, cogí el tren a París. Fue, pues, una gran conmoción física y un gran descubrimiento interior. Sólo al regresar de la India —durante mi primer año en el Instituto Pasteur— me di cuenta de la importancia de aquel encuentro con mi maestro. Sus grandes cualidades volvían una y otra vez a mi mente. Y fui tomando conciencia de que allí había una realidad capaz de inspirar mi vida, de darle un sentido, aunque todavía no pudiera formularla.

J. F. — Por consiguiente, podría decirse que aquel cambio importante —para no emplear prematuramente la palabra «conver-

sión»— no fue producto de una mayor información intelectual, doctrinal o filosófica sobre los propios textos budistas, sino, ante todo, de un contacto personal.

M. – Así es. El estudio vino luego.

J. F. – Un gran número de jóvenes occidentales, europeos y americanos, recorrían la India por entonces.

M. – Fue un año antes de mayo del 68. Todos esos jóvenes buscaban algo diferente, fumaban marihuana... Algunos iniciaban una indagación espiritual, visitaban los *ashrams* hindúes, otros exploraban el Himalaya. Todo el mundo buscaba a diestro y siniestro. A menudo intercambiaban ideas, informaciones: «He conocido a tal personaje notable en tal lugar... He visto tal paisaje maravilloso en el Sikkim... He conocido a tal maestro de música en Benarés, a tal maestro de yoga en el sur de la India», etc. Era una época en que se cuestionaban las cosas y se exploraba no sólo en los libros, sino en la realidad.

J. F. – Y entre esos jóvenes occidentales que partían en busca de una espiritualidad nueva, ¿hubo una parte importante que fue a Darjeeling?

M. – Por esa época, muy pocos. Algunas decenas quizás, en los años sesenta y setenta. Luego, el interés por los maestros tibetanos y sus enseñanzas fue aumentando con el tiempo. En 1971 viajaron a Occidente los primeros maestros tibetanos: a Francia, a Estados Unidos. Poco a poco, centenares y luego miles de occidentales estudiaron con ellos. Muchos de estos occidentales pasaban a su vez varios años en el Himalaya con los maestros tibetanos, o se reunían regularmente con ellos.

Pero, volviendo a la cuestión que habías planteado antes, mi interés no se dirigía hacia el estudio del budismo. Eso no ocurrió, por lo demás, ni durante mi primer viaje ni en el curso de los dos o tres siguientes. Yo volvía a la India a fin de reencontrarme con mi maestro. Cierto es que recibía de él instrucciones espirituales esenciales, pero nunca una enseñanza continuada sobre el budismo. Me había dicho: «En el budismo hay muchas cosas interesantes, pero hay que evitar perderse en un estudio puramente teórico o libresco; se corre el riesgo de olvidar así la práctica espiritual, que es el corazón mismo del budismo y de cualquier transformación interior». Entretanto, en su presencia descubrí intuitivamente uno de

los fundamentos de la relación entre maestro y discípulo: la armonización de la propia mente con la del maestro. Es lo que se llama «mezclar tu mente con la de tu maestro»: la mente del maestro es el «conocimiento», y la nuestra, la confusión. Se trata, pues, de pasar de la confusión al conocimiento gracias a esta «unión espiritual». Este proceso puramente contemplativo constituye uno de los puntos clave en la práctica del budismo tibetano.

J. F. – Pero entonces, lo que llamas el conocimiento es... la iniciación a una doctrina religiosa.

M. – No; es el resultado de una transformación interior. En el budismo, lo que se llama conocimiento es la elucidación de la naturaleza del mundo fenoménico, de la naturaleza de la mente. ¿Qué somos? ¿Qué es el mundo? Es por último, y sobre todo, una contemplación directa de la verdad absoluta, más allá de los conceptos. Es el conocimiento en su aspecto más fundamental.

J. F. – ¿Es, pues, la cuestión filosófica por excelencia?

M. – Exactamente.

J. F. – La cuestión de la filosofía hasta la invención de la ciencia, es decir, cuando la filosofía pretendía conocerlo todo, ya que los filósofos de la Antigüedad, hasta el nacimiento de la física moderna en el siglo XVII, englobaban el conocimiento del mundo material, el conocimiento del mundo vivo, la moral, el conocimiento del hombre mismo y el conocimiento del más allá, de la divinidad, ya se trate de una divinidad personal, como en Aristóteles, ya sea la naturaleza misma, como en los estoicos o en Spinoza. Esta doctrina total de la realidad en su conjunto ha sido considerada desde entonces como algo no realizable seriamente. Volveremos a ocuparnos de ella.

Por otro lado, en la palabra «conocimiento» hay otro aspecto. Es lo que llamaré espíritu socrático. Para Sócrates, la sabiduría es la consecuencia de la ciencia. No hay para él sabiduría ni moral intuitivas, sino que ambas derivan de la ciencia. Las filosofías de la Antigüedad eran filosofías en las que el acceso a cierta forma de sabiduría y de felicidad, a lo que se denominaba el «bien supremo» —es decir, llegar a una especie de equilibrio completo identificándose con la virtud de cara a los demás y con la felicidad de cara a uno mismo—, derivaba de un conocimiento científico; de aquello que los antiguos consideraban un conocimiento científico. ¿No es

un poco esto lo que también caracterizaba al budismo en el momento en que lo descubriste? Cuando tu maestro te decía: «El conocimiento es discernir la naturaleza última de las cosas», este conocimiento supone un programa muy vasto, por decirlo de algún modo. Porque comprende a la vez el conocimiento de todos los fenómenos del mundo exterior, de ti mismo y, eventualmente, del mundo sobrenatural.

M. – Es cierto que el budismo incluye el estudio de las ciencias tradicionales, tales como la medicina, las lenguas, la gramática, la poesía, los cálculos astronómicos (en particular los eclipses) y astrológicos, la artesanía y las artes. La medicina tibetana, basada en las plantas y los minerales, exige años de estudio, y los cirujanos tibetanos eran, según se dice, capaces de operar las cataratas con ayuda de un escalpelo de oro, aunque esta operación haya caído hoy en el olvido. Sin embargo, la ciencia «mayor» consiste en el conocimiento de uno mismo y de la realidad, ya que la cuestión esencial es: «¿Cuál es la naturaleza del mundo fenoménico y del pensamiento?», y en un plano práctico: «¿Cuáles son las claves de la felicidad y del sufrimiento? ¿De dónde proviene el sufrimiento? ¿Qué es la ignorancia? ¿Qué es la realización espiritual? ¿Qué es la perfección?». Es este tipo de descubrimientos lo que se puede llamar conocimiento.

J. E. – ¿Y la motivación inicial es escapar al sufrimiento?

M. – El sufrimiento es el resultado de la ignorancia. Lo que hay que disipar, pues, es la ignorancia. Y esta es, en esencia, el apego al «Yo» y a la solidez de los fenómenos. Aliviar los sufrimientos inmediatos del prójimo es un deber, pero no basta: es preciso poner remedio a las causas mismas del sufrimiento. Pero repito una vez más, todo esto no lo tenía yo muy claro, y me decía: «No hay humo sin fuego; cuando veo a mi maestro, su aspecto físico, su manera de hablar y actuar, lo que es... Todo eso me produce la convicción íntima de que allí hay algo esencial en lo que deseo profundizar. Hay allí una fuente de inspiración, de certidumbre, una perfección de la que deseo impregnarme». Durante mis viajes —estuve en la India cinco o seis veces antes de instalarme definitivamente— me fui dando cuenta de que, cuando estaba cerca de mi maestro, olvidaba fácilmente el Instituto Pasteur, lo que significaba mi vida en Europa, y de que cuando estaba en el Instituto Pasteur, mi espíritu alza-

ba el vuelo hacia el Himalaya. Y tomé una decisión de la que nunca me he arrepentido: ¡instalarme allí donde deseaba estar!

Por entonces había acabado mi tesis y el profesor Jacob pensaba enviarme a Estados Unidos para trabajar sobre un nuevo tema de investigación; él mismo había pasado, como lo hicieron muchos investigadores en esa época, del estudio de las bacterias al de las células animales, pues era un campo de investigación más vasto, que ha hecho evolucionar considerablemente la biología molecular. Me dije que había concluido un capítulo: había publicado artículos relacionados con mis cinco años de investigación y no había echado en saco roto las inversiones de todo tipo que había hecho mi familia para financiar mi educación, por un lado, ni tampoco los esfuerzos de François Jacob, que me había aceptado en su laboratorio, por el otro. De todas formas, era un punto de inflexión en mi carrera de investigador... Podía elegir otra vía sin romper nada, sin decepcionar a quienes me habían ayudado a llegar hasta mi tesis doctoral. Ahora podía realizar mis aspiraciones personales con la conciencia tranquila. Además, mi maestro Kangyur Rimpoché me había animado siempre a terminar los estudios que había iniciado. De modo que no precipité las cosas y esperé varios años, desde 1967 hasta 1972, antes de establecerme en el Himalaya. Y en ese momento tomé mi decisión y les comuniqué a François Jacob y a ti mi deseo de partir al Himalaya y no a América. Me di cuenta de que eso era realmente lo que me apetecía hacer, y que más valía hacerlo siendo joven que lamentar, cuando tuviera cincuenta años, no haber elegido ese camino.

J. F. – ¿Y las dos cosas no te parecieron conciliables?

M. – No hay ninguna incompatibilidad fundamental entre la ciencia y la vida espiritual, pero una de ellas adquirió para mí más importancia que la otra. En la práctica no puede uno nadar siempre entre dos aguas ni coser con una aguja de doble punta. Ya no me apetecía seguir compartiendo mi tiempo, y deseaba consagrarlo por entero a lo que me parecía más esencial. Más tarde me di cuenta de que mi formación científica, y en particular su apetencia de rigor, era algo perfectamente conciliable con el aprendizaje de la metafísica y la práctica budistas. Además, la vida contemplativa es para mí una verdadera ciencia de la mente, con sus métodos y sus resultados. Se trata realmente de transformarse, no sólo de soñar o

pensar en las musarañas. Y en los veinticinco años transcurridos desde entonces nunca me he encontrado en mala relación con el espíritu científico tal y como yo lo comprendo, es decir, la búsqueda de la verdad.

J. F. – Bueno... Ya veo que has aplicado a la investigación sobre la filosofía y la historia del budismo, de los textos, etc., el mismo rigor que habías empleado antes. Pero la investigación en el campo de la biología molecular ha producido, en los últimos treinta años, los descubrimientos más importantes de la historia de la ciencia. Tú no has participado en ellos, aunque hubieras podido hacerlo.

M. – La biología sigue avanzando igual de bien sin mí. No faltan investigadores en el planeta. Lo realmente importante era establecer una jerarquía de prioridades en mi existencia. Tenía la impresión cada vez más intensa de que no utilizaba del mejor modo el potencial de la vida humana, de que dejaba que mi vida se fuera consumiendo día a día. La masa de conocimientos de la ciencia se había convertido, para mí, en «una contribución mayor a necesidades menores».

J. F. – Lo que hiciste luego te permitió ahondar en una doctrina que data de varios siglos antes de nuestra era, mas no aportar conocimientos nuevos como lo habría hecho tu participación en el ámbito de la biología molecular. No pretendo afirmar que sea absolutamente necesario hacer nuevos descubrimientos para tener éxito en la vida; quiero decir simplemente que, en el estadio al que habías llegado, tu tesis era a la vez un punto de llegada y de partida para investigaciones más importantes, y que disponías de todo lo necesario para participar en una de las aventuras intelectuales y científicas más extraordinarias de la historia de la humanidad, como lo demuestran los recientes descubrimientos en el campo de la biología molecular.

M. – Cuidado; con lo del budismo no se trataba de remover el polvo de una doctrina antigua y caída en desuso: la indagación espiritual, cuando se traduce en una verdadera transformación interior, es una indagación eminentemente viva, de un frescor que no cesa de renovarse. Una tradición metafísica como el budismo jamás podría «envejecer», ya que su interés se centra en las cuestiones fundamentales de la existencia. Las teorías científicas son las que

más han envejecido en el curso de la historia, sustituyéndose sin cesar unas a otras.

J. F. – Sí, pero tienen buenas razones para ser sustituidas por otras: porque el conocimiento progresa, porque se observan hechos nuevos, porque la experiencia permite ir seleccionando hipótesis.

M. – Es cierto que la biología y la física teórica han aportado conocimientos extraordinarios sobre el origen de la vida y la formación del universo. Pero ¿permiten acaso estos conocimientos elucidar los mecanismos fundamentales de la felicidad y del sufrimiento? No hay que perder de vista los objetivos que uno mismo se fija. Conocer la forma y las dimensiones exactas de la Tierra constituye un progreso indudable, pero el hecho de que sea redonda o plana no altera mayormente el sentido de la existencia. Por mucho que se progrese en el ámbito de la medicina, sólo se pueden aliviar temporalmente los sufrimientos, que jamás dejan de reaparecer y culminan en la muerte. Es posible detener un conflicto o una guerra, pero otros volverán a surgir mientras no cambie el espíritu de la gente. ¿No hay, en cambio, algún medio para descubrir una paz interior que no dependa de la salud, del poder, del éxito, del dinero o de los placeres de los sentidos? ¿Una paz interior que sea fuente de paz exterior?

J. F. – Comprendo muy bien todo esto, pero no veo por qué ambas cosas tengan que ser incompatibles. La biología, la ciencia, y en este caso la biología molecular, aportan soluciones a determinadas enfermedades, es decir, contribuyen a reducir los sufrimientos humanos. Y la satisfacción intelectual de descubrir los mecanismos fundamentales de la vida es una satisfacción desinteresada. ¿Nunca se te ha ocurrido pensar que podrías combinar estos dos aspectos de tus inquietudes?

M. – El budismo no se opone a la ciencia. La considera una visión importante, aunque parcial, del conocimiento. Por eso no he sentido la necesidad de consagrarle los mismos esfuerzos ni de dividir mi existencia. Me sentía un poco como un pájaro enjaulado y sólo tenía una idea: «¡Quiero mi libertad!».

J. F. – ¿Te mantienes al corriente de los avances de la ciencia?

M. – Sigo los descubrimientos de la ciencia con un interés tanto mayor cuanto que ya no paso mis días intentando establecer el

mapa genético del cromosoma de una bacteria, tarea a la que consagré mis cinco años de labor investigadora. Considerados globalmente, los resultados de las indagaciones de miles de investigadores son, sin duda, apasionantes a lo largo de los decenios, pero la vida de un investigador consiste muy a menudo en estudiar durante años un aspecto muy preciso de esas investigaciones, los elementos de un rompecabezas que, una vez ordenados, ofrecen una imagen clara de algún fenómeno físico o biológico. El investigador corriente tiene a veces una sensación de frustración cuando realiza grandes esfuerzos que sólo se traducen en resultados menores. Puede ocurrir, sin duda, que un investigador realice un descubrimiento de importancia capital, como la estructura del ADN, por ejemplo...

J. F. – La doble hélice...

M. – ... que lo recompensa ampliamente por sus esfuerzos. Pero es la excepción, y me era imposible comparar el interés de la investigación científica con el de la indagación espiritual, que procura una satisfacción y una alegría permanentes. Se tiene la impresión de ser una flecha que vuela directamente hacia su blanco; utilizado de la mejor manera posible, cada instante resulta precioso.

J. F. – ¿Y qué hiciste luego?

M. – No me moví de Darjeeling durante siete años. Viví con mi maestro, Kangyur Rimpoché, hasta su muerte en 1975, y luego seguí practicando en una pequeña ermita situada encima del monasterio. Fue entonces cuando conocí a mi segundo maestro, Dilgo Khyentsé Rimpoché, que había venido a dirigir la ceremonia fúnebre en honor de Kangyur Rimpoché. También pasé un año en Delhi para reproducir e imprimir unos cincuenta volúmenes de manuscritos tibetanos muy raros. Cuando mis amigos se disponían a comenzar su retiro tradicional de tres años en Dordoña, pregunté a Khyentsé Rimpoché si debía unirme a ellos. Me respondió: «Mientras esté vivo, sigue estudiando a mi lado». Y así viví doce años junto a él, escuchando sus enseñanzas, sirviéndolo, acompañándolo en sus viajes. Me hice monje en 1979. Aquellos años transcurridos a su lado constituyeron el mejor retiro y la mejor enseñanza que podía recibir, unos años inolvidables durante los cuales adquirí una certidumbre interior que nada ni nadie me quitará nunca.

J. F. – También viviste en Bután, pero ¿llegaste a conocer el Tibet?