

La mente en el budismo tántrico. Entre la neurociencia y el transhumanismo.

The mind in Tantric Buddhism. Between neuroscience and transhumanism.

RECIBIDO: 16-10-2020 // ACEPTADO: 02-04-2021

Jaume Vallverdú

Universidad Rovira i Virgili

Resumen

Este artículo abre la reflexión sobre la mente religiosa, abordándola en un sentido de autoinvestigación para lograr la transformación subjetiva y la iluminación en el marco de la tradición budista tibetana, y más concretamente del budismo tántrico o *vajrayāna*, también conocido como “Vehículo diamantino” dentro de la escuela *mahayāna*. Se parte del supuesto de que las tecnologías corporales y espirituales empleadas por este sistema y aplicadas al cuerpo y a la mente tienen similitud con proyectos y tecnologías científicas, que también con orientación humanista y desde cierta ética racional se proponen mejorar a nivel biológico y mental la condición y la naturaleza humanas. Dicha similitud se asienta al mismo tiempo en el trabajo empírico y en el análisis de las condiciones y la causalidad de los fenómenos, así como en el uso sistemático de pedagogías y de mé-

Abstract

This article reflects on the religious mind, using a self-investigative approach to achieve subjective transformation and illumination in the frame of the Tibetan Buddhist tradition, and particularly of Tantric Buddhism or *vajrayāna*, also known as the “Diamond Vehicle” in the *mahayāna* School. The initial assumption is that the corporal and spiritual technologies used by the system and applied to the body and the mind have a certain resemblance with scientific projects and technologies, and that their humanist leanings and a certain rational ethic aspire to improving the human condition both biologically and mentally. At the same time this resemblance is based on empirical work and the analysis of the conditions and the causality of phenomena as well as on the systematic use of pedagogy and methods that focus on exploring and understanding the brain and mental processes. In this

todos que se enfocan a la exploración y el conocimiento del cerebro y los procesos mentales. Dentro de este ámbito, la neurociencia y filosofías basadas en la tecnología científica como el transhumanismo y el budismo, en los niveles de significados y prácticas, operan desde el saber sobre el ser humano y sus experiencias con el fin de superar límites y expandir nuevos horizontes evolutivos.

Palabras clave: Budismo tibetano, budismo tántrico, neurociencia, transhumanismo, cuerpo, mente.

field, neuroscience and philosophies based on scientific technology such as transhumanism and Buddhism, operate from their understanding of human beings and their experiences to overcome limits and work towards new evolutionary horizons.

Key words: Tibetan Buddhism, Tantric Buddhism, neuroscience, transhumanism, body, mind.

1. *Introducción*

Explorar la mente humana y explotar su potencial ha sido una constante histórica y transcultural, reflejada en los más diversos agentes, especialistas y sistemas espirituales o de propósito trascendente. El objetivo de este artículo es arrojar un poco más de luz a dicha temática. En primer lugar, analizando los significados de la mente en el budismo tántrico o *vajrayāna*¹ dentro de la tradición tibetana y, de forma derivada, mediante la vinculación del budismo en general con las perspectivas de la neurociencia moderna y el pensamiento transhumanista, lugares comunes de la investigación científica y tecnológica para el conocimiento de los procesos cerebrales, mentales y evolutivos del ser humano. De este modo, la reflexión de base sobre las conexiones entre el budismo tántrico y el transhumanismo incorpora en el análisis a la neurociencia como ámbito más extensivo, con el fin de abordar cuestiones de tipo psicológico y emocional fundamentales en las dinámicas y experiencias espirituales del budismo.

No cabe duda de que nos situamos en un ámbito complejo y todavía poco explorado, dentro del cual el propósito de este artículo se reconoce modesto, abierto a mayores alcances y sin pretensión de establecer hipótesis taxativas. En cualquier caso, por si fuera necesario dar alguna como punto de partida, diríamos que se consideran factibles y empíricamente relevantes las confluencias entre el budismo tántrico y el transhumanismo en lo que se refiere a los procesos simbólicos y prácticos, racionales y empíricos, de gestión del cuerpo y de la men-

¹ También llamado *tantrayāna* o *mantrayāna* secreto, literalmente, el “camino” o “vehículo” que emplea formas litúrgicas.

te en particular. Y que ello nos permite suponer que ambos sistemas tienen en las biotecnologías, las neurotecnologías y las ciencias cognitivas puntos de interés común susceptibles de unificar, o como mínimo compatibilizar, aquello tantas veces separado: la religión y la ciencia.

En adelante se despliegan las bases de esta hipótesis transversal, que a pesar de lo incipiente que pueda ser, resultaría original por su enfoque comparativo entre dos ámbitos a priori distanciados entre sí y para el análisis, en el contexto contemporáneo, de las nuevas formas espirituales que se acercan a lo científico, y a la inversa, de las formas científicas que se acercan a las religiosas o espirituales. La consideración de los procesos mentales, cerebrales, psicológicos y cognitivos sería un foco fundamental en el examen de ambas aproximaciones.

De hecho, una muestra clara sobre este aspecto nos la proporciona el Dalái Lama en su libro *El universo en un solo átomo. Cómo la unión entre ciencia y espiritualidad puede salvar el mundo*, donde expone diversos objetivos en común entre el budismo y la ciencia, anima a todos los budistas a incluir los descubrimientos científicos fundamentales en su visión del mundo y afirma expresamente que “la espiritualidad debe contemplar los conocimientos y los hallazgos de la ciencia. Si, como practicantes espirituales damos la espalda a los descubrimientos científicos, nuestra práctica también se verá empobrecida, y esta actitud mental nos puede conducir al fundamentalismo” (Dalái Lama, 2007 b, p. 24).

Sobre estas bases, partimos del supuesto de que las tecnologías corporales y espirituales del budismo tántrico y aplicadas al cuerpo y a la mente mantienen cierto paralelo con pesquisas y propuestas científicas, las cuales, también con una orientación humanista y cierta ética racional, pretenden mejorar en los planos biológico y mental la condición y la naturaleza humanas. Dicha semejanza se asienta al mismo tiempo en el trabajo empírico y el examen de las condiciones y la causalidad de los fenómenos, así como en el uso sistemático de pedagogías y de métodos que se enfocan a la exploración y el conocimiento del cerebro y de la mente. En última instancia, se trata de sistemas que comparten el operar desde el saber sobre el ser humano para superar sus límites y expandir nuevos horizontes evolutivos. Tanto en el transhumanismo como en el budismo, que comparten una visión no teísta del mundo, lo que prevalece es el universo material en evolución natural, donde el orden moral emerge como un proceso evolutivo en el tiempo (Fisher, 2017).

En el budismo *vajrayāna* el practicante trabaja y se expresa ritualmente con el cuerpo, la palabra y la mente a diferentes niveles y en planos muy complejos hasta llegar a los más sutiles. Se dice que cualquier observador externo y no especialmente implicado queda al margen de comprender estos procesos. Aun

así, esto no excluye que través de la etnografía y su motivación empática y comprensiva pueden descubrirse lógicas funcionales y operativas empíricamente muy útiles. De acuerdo con los propósitos de este texto, dichas lógicas nos permiten valorar hasta qué punto muchos de estos procesos se asemejan bastante a búsquedas y expectativas de tipo laico y científico, las cuales, sin tener un fondo y unas directrices espirituales (o al menos a priori reconocidas), contienen elementos simbólicos, cognitivos y metodológicos muy afines en relación con la gestión de lo biológico-corporal y lo mental. La meditación, por ejemplo, es considerada a menudo una “autoinvestigación”, el camino hacia el descubrimiento finalmente de sí mismo ¿De qué manera? Partiendo de condiciones materiales y a través de la experimentación, la búsqueda racional de causalidad y el logro de un conocimiento empírico, en principio, válido para poner en práctica. Nada podría haber más “científico” que todo ello.

Los análisis realizados y aquí expuestos forman parte de un proyecto coordinado I+D+I, “El cuerpo y el género dentro del marco epistemológico y conceptual del posthumanismo”, desarrollado entre los años 2016 y 2020 y adscrito a la Institución Milà i Fontanals del CSIC. Como parte de dicho proyecto, mi línea de investigación se asentó en el trabajo de campo antropológico llevado a cabo en el centro budista *Dag Shang Kagyü* (DSK) de Panillo, provincia de Huesca, durante los meses de junio y octubre de 2017 y de junio y julio de 2018.²

Hasta donde alcanzó temporalmente, la etnografía resultó en un valioso aprendizaje sobre el pensamiento y las prácticas budistas y tántricas. Todo ello gracias a la observación participante y las detalladas entrevistas mantenidas con mi informante clave, el monje Karma Tenpa, y con otros representantes espirituales de la comunidad como Lama Shezang o Lama Maitri principalmente. Me ayudaron también las cordiales conversaciones con Lama Sangye Sangmo y Lama Tsultrim Lhamo.

Voy a añadir algunos datos para contextualizar su colaboración. Karma Tenpa es un monje budista argentino residente en España. En el año 2007 recibió de parte de Situ Rinpoché la ordenación de *guelong* (“monje completamente ordenado”) tras dos años de residencia en el monasterio de *Sherab Ling* (India). Actualmente imparte enseñanzas y cursos de distintos niveles en los centros budistas de diferentes ciudades españolas. También da enseñanzas en la Escuela de Meditación del Centro de Taichí y meditación Wutang Madrid, y durante dos años desarrolló un programa de *mindfulness* y gestión emocional con pacientes de la Unidad del Dolor del hospital de Huesca.

² El centro *Dag Shang Kagyü* fue fundado en 1984 por Kyabye Kalu Rinpoché y pertenece a los linajes *Dagpo* y *Shangpa Kagyü* del budismo *vajrayāna*. Para una información más detallada sobre la comunidad véase su página web: <https://www.dskpanillo.org/page/homepage>.

Lama Shezang, Lama Maitri, Lama Sangye Sangmo y Lama Tsultrim Lhamo son lamas de origen español y se dedican desde hace años a la enseñanza de la filosofía y las prácticas budistas. Junto a otros maestros espirituales suelen dirigir las prácticas meditativas en la comunidad, ocupándose también de los preparativos y la realización de rituales en el templo.³ Por la facilidad del idioma, mi relación regular fue con estas maestras y maestros occidentales. No obstante, pude asistir a ceremonias conducidas por otros lamas de reconocido prestigio internacional y originarios de Bután, como el Lama Sönam Wangchuk o el Lama Kelzang Tserin. También es originario de este país el director espiritual de *Dag Shang Kagyü* el Lama Drugbyu Tenpa.⁴

Durante mis estancias en la comunidad me beneficié, además, de las conversaciones informales con otros practicantes residentes en la comunidad o recién llegados para realizar cursos, retiros o simplemente calmar su mente algunos días. Todos estos practicantes o simpatizantes budistas llegaron desde diferentes provincias españolas, a excepción de un antiguo devoto budista de Costa Rica.⁵

En las páginas que siguen voy a contextualizar en primer lugar la importancia de la mente y los procesos mentales en el budismo tántrico, con la meditación como práctica espiritual fundamental de la tradición tibetana.⁶ Relacionaré en segundo lugar las creencias y prácticas budistas con la perspectiva y las expectativas neurocientíficas para el estímulo de las dimensiones mentales,

³ Lama Shezang recibió los votos de fiel laico, del *bodhisattva* y todas las iniciaciones del linaje *Shangpa Kagyü* del maestro Tenga Rinpoché. Como los demás lamas que se mencionan, completó el retiro tradicional de tres años y tres meses en *Dag Shang Kagyü* y hasta el 2007 fue asistente en el mismo. En la actualidad imparte cursos de *dharma* en distintos centros de España. Lama Maitri estudió tibetano y filosofía budista en Dharamsala (India) y ha ejercido de traductora para los maestros y los materiales de retiro. Desde el 2017 reside en Katmandú (Nepal), donde realiza estudios de Filosofía budista y lenguas del Himalaya. Lama Sangye Sangmo se formó en artes escénicas, técnicas corporales y meditación. Tras su formación con grandes lamas y maestros, a partir del año 2000 profundiza en el estudio y la práctica del budismo tibetano. Desde que realizó su retiro en DSK vive en dicha comunidad impartiendo cursos y enseñanzas. Lama Tsultrim Lhamo, también residente en *Dag Shang Kagyü*, ejerce actualmente como guía espiritual y es docente de filosofía budista y meditación.

⁴ Sobre detalles biográficos del Lama Drugbyu Tenpa, véase: <https://kagyudechenling.org/lama-drubgyu-2/>

⁵ A todas estas personas les agradezco sinceramente que compartieran sus experiencias y reflexiones conmigo. Mantengo un afectuoso recuerdo de Lola, Isabel, Pili, Liva, Mario, Juanjo, Quim y Bernal. También agradezco a mi colega de proyecto Mara Martínez y a Joan Achon que me ayudaran en los inicios de la investigación con los primeros contactos.

⁶ El llamado “budismo tibetano”, también conocido como lamaísmo o budismo indo-tibetano, constituye un gran paraguas que alberga diversas tradiciones espirituales, entre ellas la tántrica. Comprende, en general, el budismo desarrollado en la zona del Himalaya, y que llegó a través de las rutas entre India y Tíbet durante su gran expansión en el siglo VIII hacia Tíbet, Nepal, China e Indonesia. Es mayoritario en Bután, Mongolia, Ladakh (India) y Tíbet. También hay importantes minorías budistas en Sikkim (India), Nepal y en las regiones de etnia mongol de Rusia (Buriatia, Kalmukia y Tuvá) y Mongolia interior.

psicológicas y cognitivas. Ambos apartados constituyen el cuerpo del texto y en ellos se incluyen referencias teóricas selectivas y pertinentes al argumento. No obstante, remito a mi libro *Los sueños de la perfección* para un encuadre teórico-conceptual y etnográfico más completo (Vallverdú, 2021). Concluiré, como punto final, aludiendo a ciertas pautas para el mejoramiento biológico, mental y evolutivo del ser humano integradas tanto en el budismo tántrico como en el transhumanismo.

2. La mente omnisciente: significados y experiencias

El objetivo último del budismo tántrico o *vajrayāna* es alcanzar el estado verdadero y natural de la mente (*mahāmudra*) a través de la práctica budista por excelencia: la meditación. Ésta se define en genérico como “una práctica mental disciplinada que cultiva la familiaridad con un objeto dado, sea un objeto externo o bien una experiencia interna” (Dalái Lama, 2007 b, pp. 169-170). Desde luego que lograr el mencionado estado mental auténtico y natural no es nada sencillo de conseguir. Aunque sí posible, incluso en un menor tiempo del habitualmente previsto. De este modo, el también llamado “camino del *vajra*” o “camino diamantino” dentro de las escuelas *mahayāna* o del “gran vehículo”, se distingue por hacer posible “que uno alcance el nirvana dentro del período de una sola vida” (Smith, 1995, p. 156). Esta posibilidad es atribuida en buena parte al carácter explícitamente esotérico, práctico y centrado en la experiencia íntima que caracteriza al budismo tántrico. En él, lo emotivo, lo sentido y lo experiencial, así como la instrucción y la guía autorizadas y correctas, son aspectos fundamentales.

En este marco, junto al cuerpo (con sus energías) y las prácticas y técnicas corporales ligadas a los procesos meditativos, todo lo relativo a la mente ocupa un lugar absolutamente central. El saber sobre la mente, su manejo, control, purificación, etc., son elementos claves. Al fin y al cabo, de los conocimientos y del uso de la mente depende toda acción práctica resultante. Y dicha acción es a su vez del todo esencial, puesto que condiciona kármicamente al sujeto y, con ello, determina su mayor o menor permanencia en el ciclo *samsāra* de “las existencias condicionadas” (Cornu, 2004, p. 414). Dicho ciclo, que es generado por la propia mente, se caracteriza básicamente por el sufrimiento, la transitoriedad o impermanencia y la ilusión. Se dice, además, que “si no podemos destruir la codicia de sí que todos tenemos, seguiremos inscritos en el *samsāra*” (Geshe Kelsang Gyatso, 1995, p. 107). Para eludir este estado condicionado e insatisfactorio toda actividad debe basarse en una actitud virtuosa, generosa y respetuosa respecto a los demás “seres sintientes” sin excepción, no únicamente los humanos. Un para-

digma de esta actitud es la compasión de la *bodhichitta*, característica de quien ha alcanzado el elevado estado de *bodhisattva*.⁷

Para el budismo tibetano y tántrico todo es producto de la mente. Ésta es omnisciente y omnipresente, puede pasearse en la imaginación sin ningún límite. A la vez, es parte integrante de la percepción del mundo. Constituye, como tal, un “potencial de conciencia” que se diversifica en las seis conciencias sensoriales: visual, olfativa, auditiva, gustativa, táctil y propiamente mental (Kyabye Kalu Rinpoché, 2011, p. 59). De una forma genérica el término tibetano *yi* o *sem* (entendido como mente) se aplicaría a todas las nociones que la teología entiende por “alma” y la metafísica por “ser”. Se refiere, de este modo, tanto al campo psicológico como al ontológico. Desde el punto de vista budista, el enfoque psicológico se aplica al contemplar el funcionamiento atrofiado que es el ego, mientras que se pasa al enfoque ontológico cuando se observa la mente en su pureza original, “la mente ilimitada, eterna, libre de todo condicionamiento” (p. 159).

A la mente se le atribuyen diferentes características: Es en esencia vacuidad, por naturaleza claridad (puede conocer y sentir) y es fuente de conocimiento, esto es, tiene la cualidad de la no-obstrucción o facultad inteligente. Su claridad-vacuidad está asociada a la inteligencia, al conocimiento dinámico, a su capacidad creadora. La mente humana “es lo que conoce efectivamente”. El Buda la consideró capaz de alcanzar la completa comprensión de todo. Además, se cree que si la mente es comprendida todas las cosas son comprendidas. A partir del conocimiento exacto de la mente se consigue “liberar a los individuos de sus potenciales negativos y permitirles realizar los positivos” (Padma Sambhava, 2002, p. 36).

Según el budismo la mente existe desde tiempo sin principio, no tiene fin y tampoco centro ni límite. Concretamente en la tradición del *mahāmudra* se explica que “la mente no se origina, permanece ni cesa” (Khenpo Tsültrim Gyamtsö, 2006, p. 32). Sin embargo, en el mundo material ordinario, la mente se ve sometida a los velos que tapan su auténtica naturaleza. El “potencial de conciencia primordial” que la define es reducido a un “potencial de conciencia individualizada” a causa de la ignorancia. De ahí surge el “velo de la dualidad” (o la “ignorancia determinada”), es decir, la noción equivocada de un “yo” (sujeto) y un “otro” (objeto). Posteriormente, entre los dos polos de esta dualidad básica, aparecen las llamadas emociones conflictivas o perturbadoras; y determinadas por estas estas emociones conflictivas, los actos negativos forman el “velo del *karma*”. Definido como actividad o acción, el *karma* sigue un proceso análogo

⁷ *Bodhichitta* significa el deseo de ayudar a los demás a través de la compasión. El *bodhisattva* es aquél que se ha comprometido a seguir el camino altruista de la *bodhichitta*, “que quiere alcanzar el despertar no con el fin de obtener la para sí mismo, sino con el fin de conseguir la mayor capacidad posible de ayudar a los seres (Lama Tchéky Sengue, 2006, p. 10).

go al de la memoria, de forma que los actos registrados en el antes mencionado “potencial de conciencia individualizada” hacen resurgir efectos cuando las circunstancias lo permiten. Es la bien conocida ley de causa-efecto o ley del *karma*.

Como decíamos al principio, para el budismo *vajrayāna* lo que hay que llegar a comprender es la verdadera y real naturaleza de la mente, despierta, iluminada, sin velos que limiten su claridad. Una mente iluminada, que es radicalmente diferente de la mente dualista y parte de los *skandas*⁸ ligados a este mundo y al sufrimiento. Con todo, llegar al estado búdico precisa de un trabajo exhaustivo y empírico (al modo “científico”) con la mente ordinaria y con uno mismo en el camino hacia una autotransformación profunda, que es el *leitmotiv* del budismo tántrico. Requiere mucha dedicación y esfuerzo si lo que se pretende es alcanzar es una mente “que está absolutamente presente, aquí y ahora. Sin ninguna ansiedad, si ninguna expectativa, sin ningún miedo... en plena conciencia”.⁹

En el plano la experiencia directa y del factor psicológico/terapéutico relacionado con la mente, “la clave y el método de la práctica budista radica en aprender a reposar simplemente en una mera conciencia de los pensamientos, sensaciones y percepciones, a la vez que surgen” (Yongey Mingyur Rinpoché, 2016, p. 71). Desde un punto de vista práctico, pues, lo fundamental es “descansar en la claridad natural de la mente”, en “la luz clara de la mente”, que nunca cambia y no está sujeta a distorsiones de ningún tipo. Por eso durante la práctica meditativa hay que reconocer y aceptar pensamientos, sensaciones y percepciones sin ningún rechazo.

De lo que se trata en última instancia es de generar confianza en las cualidades que se cree ya están presentes en nuestra mente, de poder generar una estabilidad de esas cualidades y de hacerlas cada vez más inclusivas. A un nivel ampliado, todo ello tiene que ver —de forma similar a otras expectativas de tipo tecnohumanista— con modificar y mejorar progresiva y evolutivamente la condición humana mediante la razón y la experiencia, buscando una repercusión reformadora y perfeccionadora; y hacerlo por medio de un método y unas prácticas normativas o protocolarias determinadas.

Estaríamos, en suma, ante un proceso encaminado a trascenderse a uno mismo u orientado a construir un sí mismo diferente, otra identidad coincidente con la esencia y la naturaleza humanas consideradas auténticas. Para lograrlo, el plan de mejoramiento budista incluiría diagnosticar y dar un tratamiento “curativo” al cuerpo, la palabra y la mente. De hecho, se ha apuntado que las preocu-

8 A los *skandas* a veces se les llama “conjuntos de hebras sueltas”. Según el budismo nos adherimos a ellos con apego y falsas concepciones. Son cinco: la materia o la forma, las sensaciones, la percepción, las formaciones mentales y la conciencia. Se considera que están ensamblados y no son por sí mismos, individualmente, el verdadero sujeto. Por lo tanto, su compendio tampoco puede ser auténticamente el sujeto.

9 Entrevista etnográfica al Lama Shezang, 19 de julio de 2018.

paciones más urgentes del Buda eran prácticas y terapéuticas, no especulativas y teóricas (Smith, 1995, p. 159). Dispuestas para incidir sobre todo en la salud, la emoción y la cognición, ámbitos en los que precisamente el budismo tántrico opera con mayor empeño e intensidad.

El procedimiento de la meditación consiste primariamente en mirar hacia dentro de uno mismo y las propias circunstancias. Es de pura lógica, en este contexto, que cada cual tiene sus motivos y su camino particular, así como una posibilidad práctica y efectiva de encauzarlo. Meditar sobre la mente y los procesos mentales es clave para su limpieza y purificación. Para alcanzar la claridad. La sabiduría lleva al fin de los estados perturbadores, producto de las rutinas convencionales y de la realidad aparente que nos envuelve. De este modo, “cuando uno es capaz de utilizar el estado no conceptual para realizar la vacuidad, la sabiduría así generada resulta excepcionalmente poderosa y actúa como el antídoto que contrarresta todos los estados emocionales y cognitivos aflictivos” (Dalái Lama, 2007 a, p. 84). Todo es vacío e ilusión en nuestro mundo condicionado. Pero a la vez es la propia ilusión la que destruye las ilusiones; o, dicho de otra manera por el mismo Dalái Lama: “las ilusiones son parte integral del camino a la iluminación” (p. 84).

Dudka y Luetjohann señalan que para superar los conflictos mentales y las perturbaciones emocionales profundas (en su mayoría de origen inconsciente para el budismo) “es muy eficaz desarrollar el ideal de la *bodhichitta* y guiarse por las acciones de las seis *parāmitās*,¹⁰ inspiradas por el *bodhisattva* en relación con la práctica de Chenresi” (2007, p. 71).¹¹ En las visualizaciones tántricas de deidades (*yidam*) principales como Chenresi, el componente mental es, por supuesto, clave. Es, en definitiva, el componente. En tibetano —como ya se dijo— *yi* es mente, mientras que *dam* significa promesa o compromiso. A través de la visualización la imaginación es potenciada significativamente para llegar al nivel simbólico que permite la plena identificación y fusión con la divinidad, con la correspondiente elevación de estatus del practicante que incorpora sus cualidades; o aún mejor dicho, que reconoce esas cualidades como ya inherentes a sí mismo, solo que hasta el momento ocultas o descuidadas.

Dentro del sistema tántrico el *yidam* es la deidad en la que se medita y se recita el *mantra* tras ser iniciado. No es el simple miembro de un panteón mítico sino la expresión de la “claridad pura del espíritu”; en otros términos, la mani-

¹⁰ Las seis *parāmitās*, perfecciones o virtudes trascendentales, son: (1) Desprendimiento y generosidad en la vida, (2) Disciplina y comportamiento ético respecto a los demás, (3) Paciencia frente a las dificultades, (4) Constancia y alegre energía para el ejercicio, (5) Meditación para la formación de la paz del espíritu y (6) Desarrollo de una comprensión profunda y de una sabiduría liberada.

¹¹ También conocido como Chenrezig o Avalokitesvara, el bodhisattva de la compasión. El que movido por la compasión “mira hacia abajo, hacia el mundo (ava-lokita)” (Varenne, 2002, p. 292).

festación de la pureza mental que nos caracteriza, aunque no la captamos debido al velo de la ignorancia que nos recubre. Lo que permite a la mente salir de ese estado de ignorancia es la práctica del *dharmā*.¹² Una definición de *dharmā* según Lama Zopa Rinpoché (1995, p. 86) es cualquier remedio para los engaños. Subyugar los engaños de la mente en forma de orgullo, enfado, celos, deseo y gruesa ignorancia es la enseñanza de Buda.

En el camino del tantra la dualidad es un “error activo” de la mente; impide la libre y espontánea expresión del amor y la compasión, que se mantienen en estado virtual. En realidad, se dice, *samsāra* no sería más que la confusión dualista de nuestra mente. La mente de las apariencias. La visualización de la deidad y la identificación con ésta permiten, en el mejor de los casos, que esa dualidad solo aparente desaparezca. En el proceso visualizador los arquetipos mentales funcionan como instrumentos para canalizar la experiencia y llevar a la esencia. El practicante se funde simbólicamente con la idea de divinidad: es ella.

Por otro lado, mientras en el “gran vehículo” (*mahayāna*) se insiste en la vacuidad de todos los fenómenos, en el “vehículo diamantino” (*vajrayāna*) la vacuidad se realiza en la unión de la mente (el dominio de lo absoluto) y las apariencias (el dominio de lo relativo), y se acentúa la claridad. Finalmente, más allá de la dualidad se dice que no existe diferencia alguna entre la divinidad y la propia mente, que es Buda. De este modo, “el Chenresi relativo nos sirve para desarrollar el Chenresi absoluto que existe en nosotros desde siempre (...). Necesitamos del Chenresi relativo para realizar el Chenresi último” (Bokar Rinpoché, 2007, p. 19). En palabras de uno de nuestros informantes: “Lo que estamos utilizando es todo un método para que certifiques y puedas permanecer en esa certificación, que no hay diferencia alguna, que la deidad eres tú”¹³.

En realidad, con apoyo en la filosofía *mādhyāmika*¹⁴ o de la “vía media” de Nāgārjuna (finales del siglo I o principios del II), todo en último término es un juego de la mente y con la mente. La verdad convencional y relativa está ahí y no se desprecia, al tiempo que se recomienda una ética y una conducta virtuosas en el mundo empírico, pero la vacuidad y la ilusión constituyen la esencia de todo.

12 En un sentido budista amplio *dharmā* significa el camino espiritual, mientras que en un sentido más restringido se refiere a la enseñanza de Buda, la vía para alcanzar el despertar. Puede hablarse también de “*dharmā* temporal” aludiendo al compromiso en las actividades ordinarias de esta vida y de “santo *dharmā*”, el camino que lleva hacia la liberación.

13 Entrevista etnográfica al Guelong Karma Tenpa, 27 de julio de 2017.

14 *Mādhyāmika* es la posición filosófica considerada más elevada de la tradición *mahayāna*. Según ella, la naturaleza última de todas las cosas está más allá de los cuatro extremos: existencia, inexistencia, las dos a la vez, ni la una ni la otra. Es el camino medio que evita todos los extremos. Una buena síntesis especializada sobre esta escuela y sus principales representantes puede encontrarse en Arnau (2018). Resulta también muy útil la clarificación conceptual de Cornu (2004), quien además distingue y contextualiza doctrinalmente las diferentes escuelas dentro del sistema *mādhyāmika*.

Asimismo, el cambio permanente explica que bajo la condición humana existan singulares posibilidades de aspirar a algo mejor, ideal, pleno y duradero —con la importancia que ya de por sí tiene retomar la forma humana de existencia. La realidad-real y la vivencia subjetiva de la misma, con su orden de libertad y felicidad, se presentan, en suma, como la suprema expectativa a lograr. El mismo cambio justifica que no hay nada sustancial y que pueda constatarse como existente *per se*, pero donde a la vez todo reaparece tras disolverse; y donde, por lo tanto, hay una idea de continuidad y reordenación constantes, así como de leyes rectoras que, dependiendo de los actos, llevan a la determinación, el orden y la clasificación. Al modo científico y racional, tampoco aquí nada es casual, ni azaroso ni caótico.

En el sistema tántrico experiencia y razón conviven y se combinan. Thurman (1998) afirma que la iluminación del Buda Śākyamuni, como referencia esencial, es “racional” porque se orienta por medio del examen crítico de la naturaleza de la realidad del yo y del mundo. Y es también “experimental”, ya que parte de sólidas conclusiones para llegar a su verificación en la experiencia. Mientras que Newland (2011), por su parte, afirma que a través del razonamiento deductivo y la meditación introspectiva se alcanza el conocimiento de la vacuidad. Sin embargo, mientras haya razonamiento y conceptos hay dualismo. Llegar a conocer que las cosas no existen tal como aparecen a nuestra mente ya es un gran paso, supone una transformación. Pero solo hay transformación plena cuando desaparece toda conceptualización.

3. Neurociencias para el cuerpo y para la mente

El budismo tibetano ve con buenos ojos los análisis científicos y propios de la neurociencia para explicar el funcionamiento mental y cerebral, y para tratar de entender, a partir de aquí, entre otros aspectos, los procesos subjetivos humanos.¹⁵ En realidad, el avance de disciplinas como la neurociencia pondría de manifiesto la tendencia común entre el budismo y ciertas filosofías contemporáneas, como el transhumanismo, a enmarcar gran parte de los problemas que afectan a la subjetividad humana en términos de su localización en el cerebro.¹⁶ El bu-

¹⁵ A modo de ejemplo, desde 1987 el Instituto *Mind and Life* es un importante canal de diálogo entre el budismo y diferentes disciplinas científicas como la física cuántica, la neurociencia y la psicología. Véase al respecto: <https://www.mindandlife.org/>. A propósito de los primeros pasos de un estudio etnográfico sobre dicho Instituto (en particular el *Mind and Life Summer Research Institute*), véase Tresh (2011).

¹⁶ La bibliografía sobre transhumanismo es abundante. Para una contextualización general véase Bostrom (2011) y Diéguez (2017), y para ampliar el campo de visión hacia el posthumanismo pueden consultarse, también a título introductorio, Badmington (2000) y Cortina y Serra (2015).

dismo tántrico en sí mismo bien podría interpretarse como una “neurociencia” si nos atenemos a sus patrones y mecanismos de meditación, focalizados en el conocimiento y el trabajo de la mente. Gráficamente, Hanson y Mendius (2016) ven al budismo como “la neurociencia de la felicidad, el amor y la sabiduría”.

En efecto, las cuestiones relativas al cerebro y a la mente ilustran un interés conjunto del transhumanismo y el budismo en las exploraciones de la neurociencia.¹⁷ En este contexto, James Hughes (2013), citando a Fenton,¹⁸ apunta que el budismo *mahayāna* está especialmente abierto al racional utilitario de que algo como una droga puede tener un sentido útil o efectivo (*skillful means*) para incrementar la concentración y la atención.¹⁹ Atención plena, *mindfulness* y sabiduría son, de hecho, los tres pilares de la práctica budista, así como de las fuentes de bienestar ordinario, del crecimiento psicológico y de la realización espiritual. La atención plena, particularmente, significa prestar acertada atención al propio mundo interior y al exterior. El cerebro, que científicamente hablando no tiene sensaciones por sí mismo, no obstante, aprende sobre todo aquello a lo que uno presta atención; de ahí que, visto desde una perspectiva budista, dicha atención sea el umbral para absorber buenas experiencias e integrarlas en uno mismo (Hanson y Mendius, 2016). Incidiendo sobre el perfeccionamiento moral, Hughes, además, pretende argumentar que los budistas pueden usar una variedad de neurotecnologías futuras para incrementar tanto la calma mental como la felicidad y la virtud:

“Las futuras neurotecnologías incluirán el uso de drogas, dispositivos implantados y terapias genéticas enfocadas a estados de ánimo, facultades cognitivas, impulsos y conductas. Desde una perspectiva budista, la creciente capacidad para controlar nuestro comportamiento nos dará la oportunidad de eliminar impulsos y comportamientos poco hábiles y de realzar nuestra

17 Van en aumento los materiales escritos y electrónicos que ponen en relación la dimensión espiritual y la meditación con el estudio del cerebro humano, los procesos neuronales y la conciencia, etc. Sobre la relación entre budismo y neurociencias desde una perspectiva budista véase Ricard y Singer (2018) y respecto a neurociencia y espiritualidad en general desde un enfoque biomédico, por ejemplo, Rubia (2015).

18 Fenton, Andrew (2009) “Buddhism and Neuroethics: The Ethics of Pharmaceutical Cognitive Enhancement”, *Developing World Bioethics*, 9, 47-56.

19 Cabe puntualizar sobre el término “droga” que el quinto precepto básico del budismo (sobriedad) es no ingerir sustancias tóxicas que puedan nublar la mente o que supongan un riesgo de romper con los demás principios esenciales. Aunque por ejemplo no es algo en sí mismo reprochable el consumo de una pequeña cantidad de alcohol, sin deseo de intoxicación, o siendo éste un ingrediente en una medicina. El precepto no incluye, pues, a los medicamentos ni a las drogas que se toman con fines medicinales o por prescripción médica (Cf. Harvey, 2000, pp. 78-79). Al respecto, Andrew Fenton (2009) sostiene en particular que el uso del medicamento psicoestimulante metilfenidato (Ritalin), empleado como una ayuda para la calma mental diaria, podría ser consistente o compatible con las éticas budistas.

práctica de virtudes (...). Las neurotecnologías se entenderán en principio como un andador espiritual temporal que ayude a crear una base sólida de comportamiento moral, concentración y claridad mental como parte de la práctica de autorreflexión y meditación. A medida que las tecnologías avancen, podrán ser usadas como el principal significado de autotransformación” (Hughes, 2013, pp. 37-38).

En este sentido, se utilizan las diez *parāmitās* o perfecciones del budismo *theravada*²⁰ para explorar el potencial de las estructuras del cerebro, neuroquímicas y genéticas que deben ser tomadas como parte de un programa de realce moral neurotecnológico. Si cultivar la virtud es algo absolutamente necesario desde la óptica budista, nada contradice que esas neurotecnologías puedan intervenir por igual en la gestión de las emociones negativas que se generan a nivel subjetivo; en el manejo de los problemas de estabilidad mental y emocional a diversos niveles, o en el propio lenguaje budista, limpiando y purificando a la mente de sus impurezas (*klesas*). De ahí la importancia de una ciencia del cerebro que se acerque a la comprensión de los procesos subjetivos, tal como se ha propuesto el Instituto *Mind and Life* para localizar puntos de encuentro entre el budismo y el saber neurocientífico a partir del estudio de lo que sucede en el cerebro y la mente de grandes meditadores. El concepto de “neuroplasticidad” en concreto (el *self* maleable, plástico y transformable) vincularía la investigación sobre la meditación con cuestiones centrales de la neurociencia (Tresh, 2011, p. 63; Yonguey Mingyur Rinpoché, 2016, p. 57).²¹

Decíamos antes que el budismo da primacía a la evidencia empírica. Pero también se la da a la “ley de causalidad” (en particular entendida en términos de “originación dependiente”),²² a la vez que contiene una fenomenología de la ex-

20 Equivalente al *hinayāna* (“pequeño vehículo”), también llamada “escuela de los ancianos” o *sthavīravāda*. Esta escuela tiene dos grandes principios: La observación de una ética que evite todo lo posible dañar al prójimo y la comprensión de la vacuidad o el “no yo” del sujeto. En este caso, las *parāmitās*, ampliadas a diez, son las siguientes: *dāna*, generosidad; *sīla*, conducta adecuada o ética; *nekkhamm*, renuncia; *prajña*, iluminación o visión trascendental; *virya*, energía, diligencia, vigor, esfuerzo; *kshanti*, paciencia, tolerancia, aceptación; *sacca*, veracidad, honestidad; *adhitthana*, determinación, resolución; *metta*, bondad amorosa y *upekkha*, ecuanimidad, serenidad.

21 Yonguey Mingyur Rinpoché asocia incluso el término científico “neuroplasticidad” con la palabra tibetana *le-su-rung-wa*, traducible como “maleabilidad”, para indicar el significado común de que “las experiencias repetidas pueden cambiar el funcionamiento de nuestro cerebro”. Esta es la razón que, según él, “explica cómo funcionan las enseñanzas budistas que tratan de eliminar los malos hábitos que nos hacen infelices” (2016, p. 61).

22 Concepto vinculado a la escuela *mādhyāmika prāsāngika*. La doctrina budista del origen dependiente (*pratitya-samutpāda*) plantea la irrealidad de los supuestos elementos últimos a causa de su dependencia mutua. Si las cosas dependen unas de otras de una manera esencial, significa que no tienen una naturaleza propia, que carecen de sustancia, es decir, *śunya*. Son insustanciales en sí mismas (Mahadevan, 1991, p. 90).

perencia mental, de los estados meditativos. Así, en el trabajo de Thupten Jinpa (2010) se trata el sistema tibetano del *abhidharma* como equivalente budista de la psicología y la fenomenología. Por otro lado, desde la perspectiva clínica, desde hace un tiempo se vienen testando los efectos de prácticas meditativas o contemplativas específicas, tales como el *mindfulness*, el cultivo de la compasión y cuestiones relacionadas con la salud.

Se trata, en suma, de aprender científicamente cada vez más sobre el potencial de la mente humana, tomando como referencia las prácticas budistas y las experiencias de los practicantes budistas. Como ese potencial también interesa mucho a los propios budistas, la confluencia es inevitable. No menos relevante es el trabajo psicológico con la introspección a través de los instrumentos que proporciona el budismo, pues con la integración de métodos contemplativos desarrollados y refinados en el budismo se puede iniciar un camino para optimizar la experiencia introspectiva. Es posible, en definitiva, trabajar más a fondo el plano de la vivencia subjetiva, de la experiencia de la conciencia.

Para el budismo, el funcionamiento de la mente es algo extremadamente complejo (control de la mente, calma mental, subyugar la mente... son conceptos empleados continuamente) y su acercamiento a la neurociencia tiene que ver con su interés por las funciones del cerebro, así como por las emociones y las aflicciones en tanto fuentes de sufrimiento. El propósito en ambos casos es analizar cómo funcionan las conexiones neuronales y cómo se ven alteradas, potenciadas o afectadas determinadas áreas del cerebro, con preocupación especial por los efectos sobre la conducta, los estados de ánimo o las capacidades cognitivas. Mejorar estos aspectos significa potenciar finalmente al ser humano.

Tanto para el budismo tibetano-tántrico como para ciertas perspectivas transhumanistas el cerebro es donde reside lo que nos constituye como seres humanos: la cognición, el deseo, la voluntad.²³ Así por ejemplo, en base a su propia experiencia, Yonguey Mingyur Rinpoché (2016, p. 57) sostiene que el aprendizaje de la estructura y el funcionamiento del cerebro es una buena forma de obtener una comprensión más fundamentada, desde un punto de vista científico, de cómo y por qué surten efecto las técnicas que aprendió como budista. Para el transhumanismo, en paralelo, el ser humano es básicamente su cerebro. El cuerpo es materia y la mente son conexiones neuronales. Como el budismo, remarca el factor inteligente, en este caso, potenciando todo lo que tenga que ver con

²³ Sobre cuestiones relativas a cómo crear una mente digital y a modelos cerebro-computadora desde una perspectiva transhumanista puede consultarse, por ejemplo, Kurzweil (2017 a, 2017 b).

el desarrollo de la inteligencia artificial o la robótica y los avances del conocimiento en estos ámbitos.²⁴

Por otra parte, la hipótesis transhumanista de una existencia postbiológica en forma de cibernético (ser formado por la combinación de materia orgánica y dispositivos cibernéticos) implica un estado “posthumano” de superación y culminación evolutivas. Es más, de hacerse efectiva en algún momento la “era posthumana”, el ser humano ya no solo habrá sustituido el lugar de Dios, podrá participar de la misma naturaleza divina, acabará siendo —como planteó Isaac Asimov en *The Last Question*— Dios mismo. De forma relativamente similar, el budismo también aspira a sus propios estados “posthumanos”: el *arhat*, el *bodhisattva*... o el absoluto entre ellos, el plena y esencialmente vacío, libre y omnisciente nirvana.

La transformación de lo vivido en el plano subjetivo a partir de un cuerpo biológico (muerto), otro ser orgánico (trasplante de cerebro) o un soporte material-digital, puede asimismo correlacionarse con el ciclo de renacimientos budista, con las impresas que la acción kármica deja en el continuo mental que transita de una vida a otra. Además, la transformación del cuerpo humano trascendiendo los límites biológicos, como pretende el transhumanismo, se expresa en el contexto de la práctica meditativa y en el imaginario singular de las visualizaciones tántricas, cuyos símbolos y significados “sacralizan” al sujeto en su sentido más íntimo y existencial.

En resumidas cuentas, si la ingeniería genética es un camino para mejorar al ser humano según el transhumanismo, la “ingeniería espiritual-tántrica” es un camino hacia la naturaleza esencial del ser, con el objeto de mejorarlo y situarlo en el plano de la realidad última y absoluta. La naturaleza y la identidad humanas pueden ser, según se entiende en ambos casos, modificadas y enfocadas en dirección “posthumana”. Para llevarlas, más allá de los estrictos límites biológicos, psíquicos y sensoriales, al lugar más excelente y trascendente que se supone les pertenece y corresponde.²⁵ En este ámbito, los idearios transhumanistas y budistas se impregnan, indistintamente, de imágenes de luminosidad, claridad, brillantez y perfección sin límites.

²⁴ Un significativo ejemplo al respecto es el uso de robots para enseñar o predicar budismo. Primero fue el pequeño robot Xian'er, que en 2016 ya daba clases en el templo *Longquan*, en Beijing, China. Asimismo, el robot humanoide Mindar, considerado una visión futurista de *bodhisattva* Kannon (conocida también como “diosa de la misericordia”), ha impartido lecciones de budismo en el templo *Kodaiji* de Kyoto, Japón, de inicios a mediados del 2019. Véanse las informaciones generales y los vídeos de muestra, por ejemplo, en Burton (2019) o Pascual (2019).

²⁵ Argumentos problematizadores y críticos, desde una perspectiva filosófica, a las posiciones transhumanistas que tienen que ver con la naturaleza y la identidad humanas, pueden encontrarse en Velázquez (2009) y Vaccari (2013).

En estos términos, ¿cuál es el principal objetivo budista, y budista tántrico? Superar las restricciones propias impuestas por el cuerpo y la mente condicionada yendo hacia otro tipo de conciencia: ampliada, sin límites, omnicomprendida, más allá del cuerpo, del tiempo y del espacio. Una conciencia, en suma, preparada y dispuesta para alcanzar la autorrealización y la salida de este mundo de sufrimiento y constricciones, que no hacen más que recortar las potencialidades del ser humano en lugar de promoverlas y ampliarlas.

Pero ¿cómo hacerlo?, ¿cómo ser conscientes y trabajar la mejora de la condición humana? A través de la buena gestión del cuerpo, del yo y de las emociones, con responsabilidad, determinación y compromiso. En la práctica y mediante la práctica del *dharmā*. Así lo aseguran los practicantes budistas. A la luz del análisis, nos encontraríamos ante procesos de resignificación de la identidad y del sí mismo dentro de una cosmovisión bien asentada en los niveles tanto simbólicos como utilitarios. Con la intervención de mecanismos socializadores y de tecnologías aplicadas al cuerpo y a la mente, para favorecer el bienestar físico y a la vez lograr una conciencia nítida y transparente a lo que realmente somos (y a la vez no somos). De lo que se trata finalmente desde una perspectiva *emic* es de “llegar a una mirada desenmascarada de nosotros mismos y ver cómo podemos evolucionar con esto”.²⁶

Un autor que ya ha analizado la confluencia entre transhumanismo y budismo es Michael La Torre (2005, 2015). La Torre pretende delimitar los contornos de un “transhumanismo budista”, en tanto movimiento que buscaría alcanzar las metas budistas tradicionales de reducir el sufrimiento y realizar el despertar pero con la ayuda del conocimiento científico y los significados tecnológicos.²⁷ El “budismo transhumanista” incidiría especialmente en dos dimensiones insertas en el noble óctuple sendero: la conducta y la conciencia. De modo que manteniendo un comportamiento moral se forja una mejor vida actual y un mejor renacimiento (La Torre, 2015). Con todo, también es verdad que un mejor renacimiento es solo un logro relativo desde el punto de vista budista. No implica el fin absoluto del sufrimiento. En la rueda samsárica, el sufrimiento subsiste en mayor o menor grado. Como es apropiado que así sea, el padecimiento seguirá explicándolo todo, para dar sentido al conjunto del pensamiento budista.

Si reducir el sufrimiento y aumentar las cotas de felicidad son metas comunes al budismo y al transhumanismo, son comunes también los esfuerzos prácti-

26 Entrevista etnográfica al Guelong Karma Tenpa, 24 de julio del 2018.

27 El mismo nexo entre transhumanismo y trascendencia es estudiado en profundidad y desde diferentes perspectivas dentro del volumen editado por Cole-Turner (2011). O entre transhumanismo y religión en general, como hacen Mercer y Trothen (2015) a partir de la antropología teológica, la soteriología, la ética y la corporalidad.

cos en esa dirección. La Torra apunta que los transhumanistas distantes del budismo también aseguran poder llegar a un estado “perfecto”, que definen como existencia física o virtual (“*uploaded*”) de indefinida larga duración, realizando series en curso de experiencias placenteras. Los transhumanistas budistas, por su parte, creen sin embargo que este es un logro menor, solo temporal o de felicidad o satisfacciones efímeras y no último y culminante como sería el nirvana.

En el budismo, reflexionar sobre el sufrimiento lleva a la compasión (o a la emoción de la compasión no aflictiva) y de ahí a la calma mental y al bienestar o la mejora del ser. La compasión se refiere al deseo o sentimiento que genera el practicante de que todos los seres pueden verse libres de sufrimiento y de sus causas. Según el mismo La Torra, de hecho, los transhumanistas también satisfacen la promesa *mahayāna* del *bodhisattva* de “salvar” o procurar el máximo bien a todos los seres. Lo justifica diciendo que “los transhumanistas son prácticos, tienen una orientación científica y son seres racionales que buscan su propio crecimiento y beneficiar a aquellos que voluntariamente los acepten” (2005, p. 50).

4. Para concluir: Conexiones budistas y transhumanistas en pro del mejoramiento humano

Finalizamos con algunos enlaces significativos entre el budismo tántrico y el transhumanismo de corte tecnocientífico para insistir en sus propuestas de mejora mental, corporal y evolutiva en general del ser humano. Las cuestiones añadidas atañen por un lado al complejo cuerpo/mente (en el sentido de su transformación para potenciar lo humano), y por otro, a la prolongación de la existencia a partir de la actividad empírica y la búsqueda del bienestar. Ambas dimensiones apelan a la superación de límites existenciales en vistas a un tipo de transcendencia expansiva y mediante un cambio en “progreso perpetuo”, para utilizar un término transhumanista vinculado a la extropía (More, 1998, 2013) y en buena medida análogo al permanente ciclo *samsāra* del budismo.

El budismo tántrico hace uso de los métodos propios del razonamiento lógico para explicar su visión del mundo. De una forma básicamente instrumental y eficiente para las prácticas y para el cambio a través de ellas. Enfoca hacia la experimentación sobre los cuerpos y sobre las mentes. Trabaja para su remodelación. En el budismo incluso se conceptualiza lo esencialmente “inexistente” o imposible de encontrar, el “yo”, para racionalizar que se trata de una mera imputación, de una nominación, fruto del dualismo engañoso que nos condiciona. De ese supuesto “yo” se deriva también la creencia en una independencia respecto de las demás cosas y de los demás, que para el budismo es igualmente ilusoria y ficticia. Al mismo tiempo se procede a analizar, en cierto momento,

qué sucede en la mente meditativa. Cómo ésta se comporta y cuál es la manera más idónea de conducirla hasta el estado deseado de concentración, equilibrio y apertura.

En la “tecnología de la mente” transhumanista, por otra parte, la dimensión virtual y propiamente tecnológica aparece en los ámbitos de la inteligencia artificial, la cibernética, el ciberespacio, etc. Según los budistas, todo el tiempo vivimos en la realidad virtual. Aunque ello no implica, ni mucho menos, desperdiciar o menospreciar nuestro valioso tiempo de vida. Para los transhumanistas, todas las configuraciones virtuales, electrónicas y tecnológicas no solo son dignas del mayor aprovechamiento, sino que representan una mejora evolutiva para el ser humano, son el futuro mismo.

Asimismo, según el proyecto cibernético transhumano la programación de una computadora se hace extensible a la biología humana. Sería perfectamente posible y legítimo transferir la mente a una computadora. Del mismo modo, de acuerdo con los mecanismos de socialización ritual, en el tantra la mente se “programa” para meditar y para visualizar. Además, si desde la óptica transhumanista uno puede llegar a ser un cibernético rehaciéndose a uno mismo, y si, en idéntico contexto, puede asumirse un concepto de “compromiso sensorial” o de “simbiosis” con la máquina en relación a los límites difusos del cuerpo o con una transposición de lo mental (de lo contenido en el cerebro) al soporte digital, también debe poder asumirse el mismo “compromiso” y la misma “simbiosis” con la “imagen divina” interiorizada en el budismo tántrico (en el plano mental y en el físico-corporal), aun a sabiendas de su virtualidad o de una virtualidad compartida entre la imagen y el sujeto.

La tecnología aplicada al cuerpo humano en el transhumanismo a través de la ingeniería genética, la clonación, las tecnologías farmacéuticas, el trabajo con células o la intensificación mecánica no son más que medios útiles o técnicas apropiadas de y para la transformación. Como lo son los “medios hábiles”, las técnicas corporales y las tecnologías del yo que el budismo tántrico contempla en clave igualmente transformadora y acorde con las pedagogías para el *habitus* religioso, en el sentido de Mellor y Shilling (2010). En el primer caso, se incide en lo biológico o biotecnológico (de repercusión sobre lo mental); en el segundo, en lo mental y meditativo (de repercusión sobre lo biológico): el orden de los factores no altera el producto.

Por último —aunque entre otros muchos temas posibles— un aspecto central lo conforman los significados de la vida y de la muerte, de la permanencia y la impermanencia. Los enfoques tecnocientíficos transhumanistas aspiran a una prolongación de la vida, e incluso a la inmortalidad. Más allá de las controversias y discusiones éticas que esto pueda generar, es un ideal legítimo sometido ya a pruebas empíricas. Por su parte, el budismo tibetano y tántrico no reclamaría tecnolo-

gías científicas para parar el envejecimiento celular y superar la futura muerte. Su intención no es retardar o parar la muerte; esto no es necesario porque la muerte es algo virtual, un paso más de continuidad. Difícilmente abogará por la crioconservación y la reanimación de pacientes sostenidos por la suspensión criogénica. Para el budismo nuestra individualidad no es más que ilusión. En consecuencia, todo lo que tiene la naturaleza de aparición tienen a la vez la naturaleza de la supresión. La muerte es inevitable, morimos desde el momento de nacer.

Sin embargo, el problema de la vida y de la muerte sigue siendo el centro de gravedad simbólico. La vida se prolonga igualmente, y ello es debido a la muerte y al continuo renacimiento. En el budismo el deseo de existir es la clave desdichada que lleva al renacimiento cíclico, es decir, a la reproducción del sufrimiento. Hay un elogio de la vida, igual que en el transhumanismo, porque aun sufriendo no paramos de vivir. Paradójicamente, dentro de la impermanencia todo es permanencia; o, dicho de otra manera, es la permanencia lo que sostiene la doctrina de la impermanencia.

Vivir, además, y en especial hacerlo como un ser humano, es una oportunidad privilegiada de mejorar, purificarse, generar mérito... Incluso las agresiones o todo aquello que nos perjudica debemos asumirlo como una palanca para el aprendizaje y el mejoramiento, para la restricción del ego. De forma paralela al ideal transhumanista, la vida se prolonga en un sentido “inmortal” según la dinámica prevista del eterno retorno. Volvemos sin cesar (o casi sin cesar) a este mundo empírico debido a una acción vital que no se detiene y queda objetivada en forma de ignorancia y padecimiento. De ahí justamente que el budismo se presente como el secreto y la ciencia de la felicidad.

Liberado idealmente del sufrimiento y de las limitaciones de su existencia física, la realización del ser humano se consigue, en definitiva, a través de la evolución progresiva, ética y racionalmente dispuesta hacia cierto estado de perfeccionamiento máximo que debe ser siempre la cota de referencia y que no se agota una vez conseguido, ya se trate del nirvana de los budistas o del posthumano de los transhumanistas.

Bibliografía

Badmington, N. (2000). *Posthumanism. Readers in Cultural Criticism*. New York: Palgrave.

Bokar Rinpoché (2007). *Chenresi. Claves para la meditación en la divinidad*. Huesca: Chabsöl.

Bostrom, N. (2011). Una historia del pensamiento transhumanista. *Argumentos de acción Técnica*, 14, 157-191.

- Burton, B. (2019). *Este robot japonés quiere darte lecciones de budismo*. Recuperado de <https://www.msn.com/es-xl/noticias/otras/este-robot-japon%C3%A9s-quiere-darte-lecciones-de-budismo/ar-BBUWgzb> Mayo 22, 2019.
- Cole-Turner, R. (Ed.) (2011). *Transhumanism and Transcendence. Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*. Washington, DC: Georgetown University.
- Cornu, P. (2004). *Diccionario Akal del Budismo*. Madrid: Akal.
- Cortina, A. y Serra, M. A. (Coords.) (2015). *¿Humanos o posthumanos? Singularidad tecnológica y mejoramiento humano*. Barcelona: Fragmenta.
- Dalái Lama (2007a). *El mundo del budismo Tibetano*. Barcelona: RBA.
- Dalái Lama (2007b). *El universo en un solo átomo. Cómo la unión entre ciencia y espiritualidad puede salvar el mundo*. Barcelona: DeBolsillo.
- Diéguez, A. (2017). *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Barcelona: Herder.
- Dudka, N. y Luetjohann, S. (2007). *Prácticas de meditación Tibetana con Thankas. Percepción, comprensión y sabiduría*. Madrid: EDAF.
- Fenton, A. (2009). Buddhism and Neuroetics: The Ethics of Pharmaceutical Cognitive Enhancement. *Developing World Bioethics*, 9, 47-56.
- Fisher, M. Z. (2017). In Extropy We Trust: A Systems Theory Approach to Identifying Transhumanism's Religious Philosophy. En T. J. Trothen y C. Mercer (Eds.), *Religion and Human Enhancement. Death, Values, and Morality* (pp. 15-33). London: Palgrave Macmillan.
- Geshe Kelsang Gyatso (1995). *Budismo en la tradición Tibetana*. Barcelona: Thassàlia.
- Hanson, R. y Mendius, R. (2016). *El cerebro de Buda. La neurociencia de la felicidad, el amor y la sabiduría*. Santander: Milrazones.
- Harvey, P. (2000). *An Introduction to Buddhist Ethics. Foundations, Values and Issues*. Cambridge University Press.
- Hughes, J. (2013). Using Neurotechnologies to Develop Virtues: A Buddhist Approach to Cognitive Enhancement. *Accountability in Research*, 20(1), 27-41.
- Jinpa, T. (2010). Buddhism and Science: How far Can The Dialogue Proceed? *Zygon*, 45(4), 871-882.
- Khenpo Tsültrim Gyamtso (2006). *El sol de la sabiduría*. Alicante: Dharma.
- Kurzweil, R. (2017a). *La singularidad está cerca. Cuando los humanos transcendamos la biología*. Berlin: Lola Books.
- Kurzweil, R. (2017b). *Cómo crear una mente. El secreto del pensamiento humano*. Berlin: Lola Books.
- Kyabye Kalu Rinpoché (2011). *Budismo profundo*. Huesca: Chabsel.
- Lama Tchöky Sengue (2006). *Pequeño léxico de budismo tibetano*. Huesca: Chabsöl.

- Lama Zopa Rinpoché (1995). *La puerta de la satisfacción*. Alicante: Dharma.
- La Torre, M. (2005). Trans-Spirit: Religion, Spirituality and Transhumanism. *Journal of Evolution and Technology*, 15, 41-55.
- La Torre, M. (2015). ¿Qué es el transhumanismo budista? *Teología y ciencia*, 13(2), 219-229.
- Mahadevan, T. M. P. (1991). *Invitación a la filosofía de la India*. México: FCE.
- Mellor, P. A. y Shilling, C. (2010). Body Pedagogics and the Religious Habitus. A New Direction for the Sociological Study of Religion. *Religion*, 40(1), 27-38.
- Mercer, C. y Trothen, T. J. (Eds.) (2015). *Religion and Transhumanism. The Unknown Future of Human Enhancement*. Santa Barbara, California: Praeger.
- More, M. (1998). *Los principios extropianos. Versión 3.0. Una declaración transhumanista*. Recuperado de https://mrob.com/pub/religion/extro_prin.html Noviembre 27, 2020.
- More, M. (2013). The Philosophy of Transhumanism. En M. More y N. Vita-More (Eds.), *The Transhumanist Reader. Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future* (pp. 3-17). Chickchester: Wiley-Blackwell.
- Newland, G. (2011). *Introducción a la vacuidad*. Alicante: Dharma.
- Padma Sambhava (2002). *El libro tibetano de los muertos*. Barcelona: RBA.
- Pascual, J. A. (2019). *Mindar, el robot predicador, ya lee los sutras en un templo budista*. Recuperado de <https://computerhoy.com/noticias/tecnologia/mindar-robot-predicador-ya-lee-sutras-templo-budista-389093> Mayo 22, 2019.
- Ricard, M. y Singer, W. (2018). *Cerebro y meditación. Diálogo entre el budismo y las neurociencias*. Barcelona: Kairós.
- Rubia, F. J. (2015). *El cerebro espiritual*. Barcelona: Fragmenta.
- Smith, H. (1995). El budismo. En H. Smith (Ed.), *Las religiones del mundo* (pp. 97-165). Barcelona: Thassàlia.
- Thurman, R. A. (1998). *El budismo Tibetano esencial*. Barcelona: Robin Book.
- Tresh, J. (2011). Experimental Ethics and the Science of the Meditating Brain. En F. Ortega, y F. Vidal (Eds.), *Neurocultures. Glimpses Into An Expanding Universe* (pp. 49-65). Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Vaccari, A. (2013). La idea más peligrosa del mundo: hacia una crítica de la antropología transhumanista. *Tecnología y Sociedad*, 1(2), 39-59.
- Vallverdú, J. (2021). *Los sueños de la perfección. Budismo tántrico y perspectiva transhumanista*. Barcelona: Kairós.
- Varenne, J. (2002). *El tantrismo. O la sexualidad sagrada*. Barcelona: RBA.
- Velázquez, H. (2009). Transhumanismo, libertad e identidad humana. *Thémata. Revista de Filosofía*, 41, 577-590.
- Yonguey Mingyur Rinpoché (2016). *La alegría de vivir*. Barcelona: Rigden-Institut Gestalt.



© Jaume Vallverdú, 2021

© *Quaderns de l'ICA*, 2021

Ficha bibliográfica

Vallverdú, J. (2021). La mente en el budismo tántrico. Entre la neurociencia y el transhumanismo. *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 37(1), 159-180. Barcelona: ICA. [ISSN 2385-4472].