

La práctica del zen, entre laicidad y religión

Comencemos con el título, que no he elegido, me ha sido asignado y con mucho gusto lo he aceptado. Partimos del título porque creo que es mejor no dar nada por sentado, es decir no dar por sentado que, cuando hablamos de la práctica del zen, de la laicidad y de la religión, todos entendemos lo mismo, sabemos de que estamos hablando y estamos convencidos de tener una clave interpretativa común. Probablemente algunos de nosotros usamos habitualmente la expresión "práctica zen" y casi seguro que todos nosotros hacemos habitualmente uso de las palabras "laicidad" y "religión".

Pero esta familiaridad puede conducir a una cristalización de los significados que otorgamos a las palabras, las cuáles son, sin embargo, organismos vivos del mundo del pensamiento y de la comunicación que alteran su significado y su función en base al modo en que se combinan y se conjugan con otras palabras. Así que permítanme empezar considerando los términos que componen nuestro título para, si es posible, llegar a entendernos con una comprensión compartida a propósito de qué estamos hablando en este caso. Lo cual podría ser también una pista para encontrar nuevos matices de los significados de palabras que, de otra forma, correríamos el riesgo de convertir en eslogans o en etiquetas.

Para ello creo que es necesario reconsiderar en primer lugar los orígenes de estos términos, tanto desde el punto de vista histórico como etimológico. El valor etimológico de una palabra no coincide ciertamente con su valor semántico, pero estamos convencidos de que la comprensión del valor semántico no está completa sin un análisis del recorrido etimológico.

La primera consideración que me viene a la mente es que nuestro título compone una frase de carácter intercultural. Se trata de una materia, la práctica zen, adoptada de la cultura de algunos países que nosotros llamamos orientales, y que insertamos en un contexto cultural occidental. De este carácter intercultural nos damos inmediatamente cuenta si intentamos traducir nuestro título a una lengua de Extremo Oriente. Requerido para explicar en japonés de que hablaríamos esta noche, me di cuenta una vez más de que ciertos términos son casi intraducibles. La palabra laicidad no existe en japonés y, cuando nos arriesgamos a traducir el significado literal, se pierde el 99% de su valor semántico por el espesor y las implicaciones que la palabra tiene en nuestra cultura occidental. Lo mismo puede decirse, aunque en una medida no tan importante, para la palabra religión. Mientras que, por el contrario, la expresión "práctica zen" tiene una historia neonata en nuestra lengua, es una traducción experimental de algo muy complejo y profundamente significativo en la cultura de China y Japón, y que, si no se analiza con cuidado, puede dar lugar a graves malentendidos en nuestra comprensión. La combinación de distintas sensibilidades en una sola expresión es ya en sí misma una aventura intercultural, la cual puede llevar hacia una definición del significado que arroja una luz nueva sobre los componentes de la propia expresión y puede producir un resultado inesperado e inaudito.

Comencemos por examinar el concepto de "práctica zen".

¿Porqué se ha usado la expresión "práctica zen", y no simplemente el término "zen"? Por ejemplo, "El zen, entre laicidad y religión" o "El budismo zen, entre laicidad y religión". Deberíamos preguntárselo a los organizadores y tal vez tengamos la oportunidad de hacerlo, pero mientras tanto doy mi propia explicación.

Al utilizar el término "práctica zen" en este contexto se quiere entender quizás que la "práctica zen" es algo que puede insertarse en una realidad diferente de aquella de la que proviene, la cultura y la

sociedad japonesa, y que para hacer esto se deben hacer preguntas que aquí están llenas de significado como: ¿donde colocar exactamente la susodicha práctica?, si es religiosa, si puede ser laica, si es ambas o ninguna de estas dos cosas. La relación entre laicidad y religión es un tema actual, complejo e ineludible en nuestra sociedad y cultura, y se plantea (se debe plantear) a aquellos que hacen lugar en sus vidas a esta cosa que llamamos práctica zen.

Pero ahora la primera pregunta es: ¿Hay algo que puede definir la práctica zen, separada de su contexto natural, el budismo zen proveniente de Japón y de origen chino? ¿Acaso no es un poco como preguntar si es posible la práctica de la oración separada de la fe en Dios?, ¿Existe la oración cristiana sin el cristianismo? Para mi esto son fenómenos existenciales, como los ateos devotos y los papistas democráticos, pero, aparte de este oxímoron viviente, ¿de qué manera un practicante zen, como soy yo, se tiene que plantear esta cuestión?

En suma, ¿qué es esta práctica zen?

Ahora os ruego que estéis particularmente atentos a cuanto estoy a punto de decir, es un discurso un poco complejo de seguir, pero que creo importante, sobre todo para quien ya tiene cierta familiaridad con el tema que tratamos.

"Práctica zen" puede ser la traducción al castellano de varias expresiones en idioma chino y japones, equivalentes más o menos entre ellas; puedo elegir una de las más significativas, que en japonés suena *zen shugyō* 修行 禅. *Shugyō* (*xiūxìng* en chino) es el modo en que los chinos han traducido en su idioma la palabra sánscrita *pratipatti*, que tiene una amplia gama de significados relacionados con causar, obtener, adquirir, actuar, descubrir, establecer (formada por *para* - de frente, y *patti* - andar). Los chinos han utilizado dos caracteres (ideogramas), el primero significa "maestro (de si mismo), completar, cultivar, estudiar" y el segundo "ir, actuar". Este es el sentido global de la adquisición por medio de la acción, que está bien devuelto por la palabra castellana "práctica" (lo digo con cierta pena, porque a mí no gusta), la cual deriva del griego "*practike techne*"; es decir, según la definición del diccionario etimológico, el arte que conduce a la acción independientemente de cualquier especulación teórica, con un sentido de recorrer el camino hasta su término. El origen sánscrito podría ser en este caso común al término castellano "práctica" y a el chino *xiūxìng*.

La palabra zen es la pronunciación japonesa del carácter chino 禅, cuyo sonido en chino es *shan* o *chan* y que corresponde al sánscrito *dhyāna*, del que es la transliteración fonética. Para ser precisos, la "traducción" completa de *dhyāna* en los sonidos chinos *chan dīng* (en japonés *zenjō* 禅 定) donde *chan/zen* corresponde al sonido de *dhyāna* pronunciado en chino, mientras que *dīng/jō* 定 representa el significado de *dhyāna* y quiere decir contemplación, meditación, pacificación del espíritu (*jō* también traduce otro importante término de la terminología religiosa hindú, *samadhi*, que es el estado meditativo profundo). Resumiendo, zen es la abreviatura de *zenjō* (en japonés) que contiene tanto el sonido como el significado de la palabra sánscrita *dhyāna*. En la tradición del budismo Mahāyāna (Sutra del Loto) es el quinto de los seis *pāramitā* (*param*, al otro lado – *ita*, andado, ido) (en la escuela Theravāda se señalan diez *pāramitā*), es decir, la modalidad que el bodhisattva, la persona que dedica su vida a la liberación de sí mismo y de los otros, debería conducir a su perfecta realización.

Zen es pues sinónimo de *dhyāna*, la pacificación del espíritu en el acto de la meditación.

Entonces, ¿cuando hablamos de "práctica zen" hablamos simplemente de la meditación, de la práctica de *dhyāna*? Y por tanto, ¿"La práctica zen, entre laicidad y religión" significa tomar en consideración el hecho de si la meditación (zen), es una práctica laica o religiosa?, ¿si un laico puede practicar la meditación (zen), o si ésta es por si misma un acto religioso?

Debemos tener presente que el término zen actualmente (y desde hace mucho tiempo) indica, no sólo la práctica de la meditación, sino también una escuela, una tradición religiosa, una forma cultural que tiene una larga historia desarrollada en China y Japón (así como en Corea y Vietnam), y que, desde la primera mitad del siglo pasado, ha iniciado su aventura en Occidente, en América y Europa. ¿Cómo ocurre para que una palabra, que originalmente indicaba sencillamente la meditación, se convierta posteriormente en una tradición religiosa en si misma, por lo que, cuándo decimos budismo zen, no entendemos sólo "meditación budista" sino un fenómeno bastante más complejo?

Veamos brevemente como se ha formado esta tradición. Como siempre ocurre en el caso de la formación de un fenómeno religioso histórico no ha existido un acto fundador definido, un acto decisivo a partir del cual el budismo zen se origina, no existió un cierto momento inicial en el que empezó a existir como fenómeno autónomo. Su formación ha sido gradual, aunque, a posteriori, su origen ha sido sucesivamente reconstruido, de una forma que podríamos definir como más cerca de lo mitológico que de lo historiográfico.

Está probada la presencia del budismo en China desde el siglo I D.C. Los primeros siglos fueron una fase de sinización del budismo, el comienzo de un vasto trabajo de inculturación, mediante traducciones y fundación de monasterios, una fase de sinización en la cual el budismo viene a llenar un vacío creado con el fin de la dinastía Han y la consiguiente crisis del modelo confuciano. A principios del siglo VI aparece en China una figura emblemática, fundamental, a pesar de que su historicidad es dudosa, de nombre Bodhidharma, al que se le atribuyó el papel de fundador del Chan. Bodhidharma es señalado como el primer patriarca chino de una forma de budismo que, prescindiendo de textos sagrados y doctrinas escritas, está directamente relacionada, por ascendencia patriarcal directa, de maestro en maestro, hasta el mismo Buda, Gautama Sakyamuni, el fundador hindú del budismo. Esta reivindicación de linealidad está dada a entender, según la tradición Chan, en el hecho de que Bodhidharma también es considerado el vigésimo octavo patriarca hindú, sirviendo pues de eslabón de unión entre India y China, entre budismo hindú y budismo chino. El Chan se propone entonces no como una de tantas escuelas del budismo presentes en China (de las que cada una tenía como referencia uno o más textos sagrados, *sutra*, traducidos del pali y del sánscrito al chino en los primeros siglos de la nuestra era) sino como "El" budismo, la esencia misma de la transmisión del núcleo de la enseñanza de Buda, así como la transmisión directa de su espíritu o mente. El Chan, en efecto, se define a si mismo como "una transmisión especial - o separada - fuera de la enseñanzas, no basada en las escrituras, que apunta directamente al corazón del hombre; en tanto que ver la naturaleza (auténtica) es convertirse en Buda", (*furyū monji, kyōge betsuden, jikishi ninshin, kenshō jōbutsu*). Esta expresión, atribuida al mismo Bodhidharma, es de hecho posterior por algunos siglos (ss. IX), cuando fue llevado a su culminación el esquema que hace del Chan una ininterrumpida sucesión de transmisiones patriarcales.

Este esquema tiene dos cualidades: primero, establece de facto la superioridad del zen sobre cualquier otra escuela, tradición, corriente de pensamiento y de enseñanza budista, porque afirma irrefutablemente la descendencia directa y sin desviaciones desde Buda hasta el presente, (luego el Chan es el budismo, no un budismo); segundo, se adapta perfectamente con el modelo genealógico chino, basado sobre la veneración hacia los antepasados. Para ser justos hay que señalar que el esquema de transmisión lineal basada sobre el linaje se encuentra también en el budismo indio y no es una innovación china. Un autor norteamericano que ha estudiado con ojo crítico y atención académica la génesis del Chan, dice que "el modelo de transmisión del Chan chino es una teoría genealógica budista con características chinas" (John MacRae, *Seeing through zen* - Berkeley 2003).

Sobre la base de las anteriores explicaciones repetimos la pregunta que nos habíamos hecho: ¿cómo ocurre para que el término que designa una práctica concreta, en nuestro caso dhyāna, la inmersión meditativa y contemplativa, se convierta en sinónimo de toda una tradición religiosa, que se concibe como el budismo en sí mismo y por lo tanto, por extensión, del budismo como tal? Escuchemos la explicación de un autor de fundamental importancia en el Zen, el monje japonés Eihei Dōgen (1200-1253), que fue el eslabón de unión entre el Chan chino de la época Song (960-1279) y el zen japonés de la época Kamakura (1185-1333). Según Dōgen se trata de un malentendido. El mítico Bodhidharma, llegado a China desde la India, como ya hemos dicho, al principio del siglo VI, está acreditado por haberse quedado sentado inmóvil durante nueve años enteros frente a un muro en el monasterio Shaolin, después de haber comprobado durante un dramático y emblemático coloquio con "el emperador", protector y partidario fiel del budismo, que la esencia de la enseñanza de Buda no había sido transmitida todavía en China. Dōgen en más de un texto afirma que, viendo a Bodhidharma sentado en silencio inmóvil en la posición del loto, los espectadores pensaron que estaba practicando la meditación sentada (*dhyāna - chan - zen*) asociándolo a otros ascetas y practicantes que se sentaban de modo análogo. Pero, escribe Dōgen, "... *no había ninguna práctica zen.*" Bodhidharma expresaba con el estar sentado "... *la virtud y la esencia de la Vía del Buda transmitida sin que se perdiera ni una gota, transmitida desde la India a China a través de millares de kilómetros y de dos mil años, desde el tiempo de Buda hasta nuestros días. Los que ignoran eso llaman "escuela Zen" a la "custodia de la visión de la realidad auténtica del corazón maravilloso del nirvana" que ha sido transmitido tal como es por Budas y Patriarcas. Estos llamados Patriarcas Zen y patriarcas, definen a monjes zen o estudiantes zen y practicantes. Llamados también seguidores del zen. Son hojas y ramas nacidas de la raíz de los prejuicios. En India y China, ya desde tiempos antiguos, no ha sido nunca llamado Zen*" (Dōgen, *Shōbōgenzō Butsudō* – trad. ligeramente modificada sobre la base de Marassi "Il buddhismo Mahāyāna attraverso il luoghi, i tempi e le culture" – La China pag.133 ss (Génova 2009).

Dogen por tanto niega categóricamente la existencia de algo que se pueda llamar budismo zen, o escuela zen, o práctica zen; que es exactamente de lo que debemos ocuparnos. Esto no ha impedido que Dōgen fuese y que siga siendo considerado como aquel que trajo de China a Japón el espíritu y la práctica del Chan chino y sea venerado como el fundador de la escuela Sōtō Zen japonesa, a la que tengo el honor de representar aquí. Pero aparte de esta incoherencia no marginal, lo que nos interesa es que Dōgen, al afirmar que no tiene sentido hablar de escuela zen, de práctica zen, de monjes zen, etc. afirma al mismo tiempo con todas sus fuerzas que, con ese estar sentado inmóvil cara hacia la pared, Bodhidharma no ejercitaba ninguna práctica meditativa, la práctica zen denominada dhyāna, sino que manifestaba directamente "la virtud y la enseñanza de la Vía del Buda transmitida sin que se perdiera ni una gota", inalterada por tanto desde Buda hasta su tiempo.

Por tanto el estar sentado de Bodhidharma no es la práctica zen entendida como práctica de dhyāna, de la meditación, sino que es la expresión directa del espíritu de Buda en su propia forma de ser ahora y, si llamamos a ese estar sentado "práctica zen", debemos saber que precisamente se trata de esto.

No es este el lugar para una lección sobre budismo y por tanto tomamos por buena esta afirmación, sin ir a ver porque estar sentados inmóviles en silencio (en lenguaje zen hacer zazen) expresa y manifiesta la esencia de la vía indicada por Buda. Sólo decimos que no estamos hablando de un aspecto de la vida, de un momento particular o episódico, sino de un modo de entender y vivir la vida que comporta la implicación entera de la propia vida. La práctica zen no existe si es entendida como una forma particular de meditación a insertar en la propia vida, mientras que no existe otra cosa para los que comprenden su significado. Esto es algo que quienquiera que haga zazen y quienquiera que se acerque a la práctica zen tiene que saber, y no olvidar. No se trata de una práctica en sí misma, que podría ser aislada del resto de la propia vida. No es como correr para estar físicamente entrenado, o tocar un instrumento por hobby; algo que se puede hacer por aficionados,

por diletantes. Tampoco es una práctica para profesionales de alguna actividad concreta, como alguien que hace de un deporte o de una disciplina particular su propia vida. Es la forma sintética de la transmisión del espíritu de Buda. En otras palabras, es una forma de liberación integral y completa que implica la vida entera de una persona, no solo un aspecto separado del resto. Es como verter una gota de esencia de perfume en una botella de alcohol, si esa esencia es verdadera perfumará inevitablemente la botella entera y, a la inversa, si no la perfuma quiere decir que no era esa esencia.

Es por tanto una práctica integral que implica la totalidad de la vida: solo considerándola así tiene sentido llamarla práctica zen.

En este punto, pienso, se vuelve mucho más interesante preguntarse cual es la relación de esta práctica, entendida de esta manera, con la cuestión de la laicidad y de la religión.

La pregunta a plantear creo que es la siguiente: ¿Una práctica como esta es una práctica religiosa? Lo que equivale a decir: ¿Es el budismo una religión? ¿En qué casos la práctica de un laico y de un religioso son la misma práctica? ¿Valen para el budismo las categorías habituales entre nosotros, tipo laico y religioso? Para posicionarse correctamente ante la confrontación de esta serie de preguntas creo que ahora sería necesario tener en cuenta los otros términos de la pregunta que habíamos planteado: laicidad y religión.

La palabra laicidad tiene una notable y larga historia en nuestra cultura. Hoy se contrapone en cierto sentido a la palabra religión (aunque lo contrario no es cierto), hasta el punto de que nuestro título no es peregrino en nuestra actual sensibilidad: entre laicidad y religión, quiere decir que son dos orillas opuestas, que pasa entre una y otra cosa. Pero no ha sido siempre así. Laicidad viene de laico, que a su vez viene del griego *laos*, *demos*, *ethné*. Ahora bien, cuando hacia el segundo siglo A.C. es redactada la traducción al griego del hebreo de la Biblia, la versión llamada de los Setenta, se usa *laos* para el pueblo elegido, Israel, *am* en hebreo, contraponiéndolo a *ethné* (*gojim* plural de *goj*, en hebreo), que son todos los demás pueblos. Extraigo esta información, para mí preciosa, del libro "*Il tempo che resta*", un comentario a la Carta a los romanos de Giorgio Agamben (Turín 2000), que dice: "Empieza aquí un capítulo fundamental de la historia semántica del término "pueblo", que sería pertinente seguir hasta el uso actual del adjetivo "étnico" en el sintagma "conflictos étnicos." Igualmente interesante sería indagar las razones que han inducido a los Setenta a no recurrir al otro término griego para pueblo, tan prestigioso en nuestra tradición filosófico-política: *demos*". (pág.50)

Laos es pues el pueblo de Dios, y así ha quedado en la tradición cristiana desde sus orígenes: *laos* es el pueblo de la iglesia, pasando después a indicar a los no eclesiásticos, a los no clérigos, a los que no tienen en el ámbito de la Iglesia ninguna función particular. Poco a poco se desliza fuera del ámbito religioso porque, precisamente, el ámbito religioso se convierte en un ámbito. Y hoy viene a significar un modo de ver las cosas independiente de la visión religiosa, libre de los condicionamientos del credo, distinto y ya separado de lo religioso.

Análogo es el recorrido de la palabra religión y del adjetivo religioso. Etimológicamente hablando "religión" tiene dos posibles raíces (en ambos casos "*re*" es un refuerzo reiterativo): *re-ligere* - elegir, observar con atención - tener cuidado, respeto; *re-ligare* - recoger, unir juntos - unión que une a los hombres en la comunidad civil bajo las mismas leyes y los mismos cultos. Deseo señalar que Stefano Rodotà, en su reciente libro: "*Perché laico*" (Bari, 2009) define la laicidad como "Un espacio constitucional que permite a todos la convivencia y la confrontación": ésta igualmente podría ser una buena definición de religioso según la anterior etimología, un "vínculo que une los hombres en la comunidad civil bajo las mismas leyes (la constitución) y el mismo culto", debido a que hoy la confrontación es para muchos una especie de culto a celebrar.

Pero hoy, para nosotros, religión ya no indica más ni el cuidado, la atención a la propia vida y al modo de vivirla, ni el vínculo que une, sino sólo una creencia particular, una pertenencia confesional o una referencia trascendente. Se usa la palabra religión como sinónimo de cristianismo o directamente de catolicismo y es en esta atmósfera que ahora se pregunta aquí si el budismo es o no una religión. Pero el problema en este caso no es definir el budismo, el problema es qué se entiende por religión.

La progresiva institucionalización y clericalización de la religión en nuestras latitudes ha hecho que la religión se haya convertido en un ámbito particular, o en la pertenencia a una confesión, a una comunidad más o menos vasta, en lugar de ser el modo de vivir la totalidad de la vida.

Por la parte laica se desearía confinar por tanto el fenómeno religioso a la interioridad de la persona, a su esfera privada; como si fuera posible separar lo público y lo privado en una visión no alienada de la persona, ser religioso en la comida y no serlo en la cena. Es verdad que si se entiende la actitud religiosa como pertenencia confesional y como un especie de fidelidad alternativa, un acto de obediencia a una institución jerárquica y no a la propia conciencia religiosa, entonces el problema se plantea, ciertamente. En este caso, en efecto, se trata de una doble fidelidad, una fidelidad a dos diferentes principios. Los religiosos (clérigos) actuales hacen de todo para que esto ocurra, confundiendo (a menudo con arte), religión e institución, comunidad religiosa e Iglesia jerárquica.

Nuestro budismo no debe caer en este tipo de trampa.

La práctica zen es sin duda práctica religiosa, por dos motivos al menos.

Primero, implica un acto de fe, no una creencia, la adhesión a un particular credo, sistema doctrinal o visión explicativa de la realidad. El budismo no es una cosmogonía, ni una cosmología, ni una teología, no elabora teorías explicativas de la realidad que puedan entrar en conflicto con otras teorías antitéticas o diferentes; se ocupa de la liberación de cada uno del sufrimiento y de nada más. El acto de fe que implica consiste en reconocer la necesidad, para encaminarse sobre la vía que lleva a la liberación del sufrimiento, de abandonar el sí mismo, de no apoyarse en nada, de dejar todo para encontrar todo. Es el acto de fe que consiste en creer en nada, encontrado su propia forma completa en ese sentarse inmóviles en silencio, sin hacer nada, que hemos llamado (quizás impropriamente) práctica zen.

Segundo, es práctica religiosa porque implica la totalidad de la propia vida. Recoge y reunifica todos sus aspectos, no bajo una única campana de vidrio con la etiqueta "zen", sino en la concreta vivencia de cada momento en cada circunstancia. Y la atención a la propia vida en todos sus aspectos, a la luz de aquel acto de fe que disuelve el sufrimiento, verificado en cada circunstancia de la vida.

Por tanto, totalidad como conexión total, no como exclusivismo totalitario.

La práctica zen es, por otra parte, práctica laica por al menos tres motivos.

Primero, no es confesional. El budismo zen, o el zen simplemente, si lo preferimos, no es una identidad de pertenencia. No se es zen porque se forme parte de un grupo, de una comunidad presuntamente zen, o porque nos adhiramos a un sentir y creer común. Es una práctica solitaria, que se puede hacer también junto a otros, pero como comunidad de solitarios. No da pues apoyos confesionales de ningún género.

Segundo, no es clerical. La práctica zen es idéntica tanto para los monjes como para los no monjes. Más bien, siendo rigurosos, la condición de monje no depende de una ordenación sino del reconocimiento de la propia soledad y de la vanidad (vacuidad) del mundo (“oh monjes, aquellos que han abandonado la vida mundana...” así se inicia el primero sermón de Buda). La eventual ordenación monástica es una ratificación de tal comprensión que concierne a cada ser humano. No hay nada esencial que un monje pueda hacer y un no monje no. El clero budista es, si deseamos ser radicalmente consecuentes, un sinsentido. A lo máximo puede servir para el desarrollo de particulares papeles en el ámbito de la convivencia humana, es una función, no un estatus.

Tercero, no requiere una particular creencia. No hay necesidad de creer en nada para poner en acto la práctica zen. Aunque se demostrara inequívocamente que Buda no ha existido nunca, que es una invención de los autodenominados budistas, el valor intrínseco de la práctica zen no cambiaría en nada. La práctica zen no se basa sobre nada, es el no basarse en nada. No hay un "sí" que pueda frustrarla. No siendo adhesión a una creencia, no excluye potencialmente a nadie. En este sentido no amenaza aquella forma de totalidad que es la laicidad.

Si en cambio laicidad y religión son dos opuestos antitéticos, entonces la práctica zen no es ni laica ni religiosa.

Tanto la laicidad como la religión son dos formas de la totalidad, en el sentido de que son formas de entender la vida y de vivirla, no aspectos parciales de existencia o porciones de tiempo a las que dedicarse con un cronómetro. Nada que ver con el absolutismo totalitario de una particular visión, teoría o creencia que pretenda imponer su propio sello sobre la realidad. La diatriba laicidad-religión en Italia (y en España) parece haber caído hoy en un callejón sin salida, porque son religiosos (sacerdotes, teólogos, políticos) los que detentan un poder anómalo en nuestro país, sobre las conciencias, la comunicación y la vida pública, alegando detentar el copyright de la verdad y por lo tanto poniéndose a un nivel más alto que cualquier otra persona, careciendo de sentido cualquier confrontación. Mientras que son laicos los que intentan contrarrestar esta actitud fundamentalista, exhibiendo una especie de absolutismo laico que es una pretensión especular de la apropiación indebida de la verdad. La cual, sea cual sea, ciertamente no tiene propietario, con mayor razón si ni siquiera existiera.

El zen puede, si es práctica de vida, dar testimonio de una actitud diferente, que no necesita tomar partido en la disputa, mostrando así aquella tercera cara de la moneda que permite a las dos caras opuestas mostrarse y manifestarse al mismo tiempo sin excluirse recíprocamente.

Giuseppe Jisō Forzani

Turín, 18 de febrero de 2010