

*Durante los días 28, 29 y 30 de mayo de 2010 se celebraron en el Fuerte de Bard (Italia) unos coloquios en los que se convocó a una serie de conferenciantes de proveniencias heteróclitas: políticos, médicos, filósofos, religiosos, diplomáticos, periodistas, etc. para hablar sobre el tema “La búsqueda y curación de sí mismo” El texto actual corresponde a la conferencia que Mauricio Yūshin A. Marassi, practicante budista zen, pronunció en esa ocasión.*

## **Solo una imposible empresa puede liberar al hombre en el infinito**

Para utilizar con eficacia el tiempo a mi disposición usaré un lenguaje conciso, que encierra una notable cantidad de contenido en poco tiempo, pero que requiere al ser escuchado una atención continuada. Espero que quién asuma esta fatiga quede recompensado por ella.

Desde casi hace cuarenta años busco vivir de acuerdo a la enseñanza llamada “budismo” y, en particular, según el corte propuesto por la escuela zen, por lo cual mi argumentación se desarrollará a partir de esa base.

El título dado a esta intervención, “Solo una imposible empresa puede liberar al hombre en el infinito”, remite conscientemente a una frase del capítulo 19 del evangelio de Mateo (24-26): «“Os lo repito, es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja que un rico entre en el reino de los cielos”. Ante estas palabras los discípulos consternados preguntaron: “¿Quién podrá entonces salvarse?”, y Jesús dijo: “Esto es imposible a los hombres, pero a Dios todo es posible”»

El budismo, obviamente, no corresponde a la embalsamación formal ni a la idealización novelesca propuesta habitualmente en la cultura occidental. Es una realidad viviente, que consiste primero en aprender a pasar por el ojo de la aguja y después en repetirlo toda la vida. Con dos grandes diferencias respecto al dictado evangélico: La primera es la específica atención a no definir, ni mencionar, aquel ámbito que los cristianos llaman “Dios”, con letra mayúscula. La cuestión es que la espiritualidad oriental, tanto más allá como más acá del Himalaya, ha afrontado esa área que Occidente ha llenado con "Dios" de forma radicalmente diferente a como ha sido pensada por la espiritualidad monoteísta occidental.

A partir del siglo VI a.C., que marca el final de la monarquía del antiguo Israel y el inicio de ese monoteísmo que por concisión llamaremos abrahámico, al menos a nivel general en las cosas de religión (y, a menudo, no únicamente) se da por hecho que todo deriva de un Dios/Creador que es Persona y Fundamento por excelencia. El budismo no reconoce cualidad óptica a ningún fenómeno y sobre todo no coloca ningún dios en su cielo, más bien hace todo su esfuerzo con el fin de que el cielo, que podemos definir como el cielo del espíritu, quede libre y vacío, privado de ídolos. Y donde en su larga historia algunas divinidades han sido admitidas en su panteón, estas están completamente faltas de calidad óptica: hoy, quizás, hay, mañana quién sabe.

Una de las especificidades estructurales del budismo, que le garantiza un lugar separado y único entre las religiones universales, es precisamente este no intervenir con el pensamiento en las cosas de Dios, es el reconocer la trascendencia verdaderamente como tal y por tanto no negociable con los instrumentos del pensamiento humano.

La segunda diferencia o peculiaridad del budismo, respecto a la frase del evangelio de Mateo que hemos leído antes, es el cuidado de reducir a cero la dimensión del ojo de esa aguja. El primer aspecto, es decir el no teísmo del budismo, concierne solo marginalmente al tema de hoy, el segundo, es decir el pasaje a través del cero, es el centro del discurso actual.

El inicio del budismo como narración es una negación- Se trata de *anātman*, “privado de vida propia”. No es una ocurrencia aislada, apodíctica, es decir no es una invitación al nihilismo, a resignarse frente a la nada, sino que se coloca al lado, se enfrenta, con una afirmación precedente, *ātman*<sup>1</sup>, y funciona en simbiosis con esta, sin una no existe la otra. Antes de intentar traducir cautelosamente este término veamos su aplicación con un ejemplo.

Hablando en términos generales, pienso que todos podemos estar de acuerdo sobre la presencia, en el mundo que conocemos, de las orugas, los gusanos nacidos de los huevos de las mariposas. Si pensamos que la oruga tiene una existencia propia, permanente, autónoma, ahí está la afirmación: *ātman*.

Sin embargo sabemos que en un cierto punto de su vida la oruga se retira a la soledad, se encierra en un capullo y, a su debido tiempo, del capullo sale una mariposa. En vista de que nosotros estábamos convencidos que la oruga tenía una vida enteramente suya, será normal preguntarnos: ¿qué fin ha tenido la oruga? Si tuviese una vida autónoma y permanente, aun estaría allí, en cambio ya no está y su desaparición denuncia su inestabilidad y la falta, como oruga, de una esencia vital eterna. Pero es justo porque la oruga desaparece, y no se pone por tanto como obstáculo, que puede ser la mariposa. Qué, a su vez, teniendo su dignidad de mariposa, no puede ser sencillamente considerada una exoruga, incluso no siendo independiente de la existencia de la oruga que la ha precedido, de la oruga de la que ha nacido.

Está claro que en lugar de la oruga y la mariposa podríamos hablar de la bellota y la encina, el óvulo fecundado y el niño, el huevo y la gallina, la madera y las cenizas, pero también de niño y adulto, arcilla y terracota, riachuelo y río, nube y lluvia, etc. etc.

Según la visión propuesta por el budismo la existencia de todos los seres, de todas las cosas de este mundo, está garantizada por una serie de relaciones mutables y no por un núcleo permanente, inmutable. En sentido meramente budista la parte importante de este conocimiento es que ese es también el motivo por el que hay sufrimiento, desde el momento en que, ignorantes de esto, nos agarramos con el deseo a un mundo impermanente.

*Ātman*, dice el diccionario sánscrito<sup>2</sup>, deriva de *at*, “moverse, proseguir constantemente” y *an*, “respirar”, y es traducido como “principio vital individual”, “espíritu vital personal” o también como “sí mismo”. En los verbos *ātman* es usado como pronombre reflexivo en las primeras tres personas singulares confirmando el sentido individual o personal indicado por la palabra, que reenvía a una vida que no es solo únicamente mía sino que se basta a sí misma y por eso “prosigue constantemente”, como dice la raíz de *ātman*. *Anātman* es el mismo término precedido de la alfa privativa, consiguientemente significa “privado de *ātman*”, más precisamente “privado de sí mismo” o también “sin vida individual, personal, permanente”. Cuando los textos hindúes fueron traducidos al inglés, *ātman* fue traducido por “*self*” de ahí el español “sí mismo” y *anātman* como “*not self*” de ahí “no-sí mismo”. Probablemente ha sido el filósofo y psicólogo americano William James, estudioso del budismo, el primero en introducir la palabra “*Self*”<sup>3</sup>, con la mayúscula inicial, en el lenguaje de la moderna psicología y del psicoanálisis.

Este es, en grandes líneas, el estado de la cuestión por lo que concierne a la palabra.

Desde el punto de vista de las indicaciones que apuntan a sustanciarse en comportamientos, en prácticas individuales, el discurso es más interesante, de hecho en el Dhammapada, quizá el texto

---

1 Uso el término sánscrito por que es directa derivación del védico, el término aparece de hecho en el Ṛg Veda. La versión pali, *attan*, usada en los términos budistas más antiguos es posterior.

2 *A Sanscrit English Dictionary*, a cargo de M. Monier Williams, Motilal Banarsidass, Delhi 2002xvi, 135.

3 Cfr. capítulo X de *The Principles of Psychology*, publicado en 1890, cfr.: <http://urline.it/1839d>

más antiguo del Canon Pali, encontramos la fórmula monista: “El *ātman* es el refugio del *ātman*” es decir “El sí mismo es el refugio del sí mismo”<sup>4</sup>. Después, en la otra cabeza temporal del Canon, en el Sutra del Nirvana, convencionalmente presentado como el relato del último año de vida del Buda, e interpretable por tanto como enseñanza final, encontramos la exhortación: “Sed una isla para vuestro sí mismo, tomad refugio en vuestro sí mismo y no en otro lugar.”<sup>5</sup> Una indicación que nos invita a coger morada y al mismo tiempo a dar morada al sí mismo. Si componemos las indicaciones del Dhammapada y del Sutra del Nirvana, esencialmente coincidentes entre sí, con la problemática presentada al comienzo, es decir la afirmación *anātman*, obtenemos exactamente que lo que debemos buscar con más empeño, cada vez que es encontrado, identificado, es decir cuando queremos decir “He aquí el *ātman*, mi sí mismo”, eso precisamente no es la meta de nuestra búsqueda, porque en cada caso es un no sí mismo, *anātman*.

De ello se deduce que la búsqueda del sí mismo realmente tiene éxito cuando fracasa, cuando rechazamos todas sus imágenes, todos los conceptos, cada objeto del pensamiento creyéndolo el sí mismo. No hay nada en nuestro mundo, llamémoslo mundo fenoménico o realidad contingente, que pueda ser visto, percibido y por tanto señalado, identificado, con el sí mismo, si esto sucediese ciertamente estaríamos equivocados.

El Buda nunca ha negado a “Dios”, ni ha afirmado nunca su existencia. Siempre ha respondido con el silencio a todas las preguntas que de alguna manera tengan que ver con Dios y la trascendencia. Su función es ser testigo de una forma de salvación, una aproximación a la vida que es la liberación del dolor de vivir. Un dolor, o más precisamente un malestar, entendido como componente constitutivo de la vida en este mundo. Por tanto la solución propuesta por él, para ser eficaz en la superación del malestar que es parte de la vida, no puede sino resultar trascendente, de otro modo debería negar la vida. Una trascendencia inesperada, no teorizada, realizada en los hechos de la experiencia personal, por ello el Budismo es un cómo interior, no es un porqué ni una forma exterior a la que adecuarse.

Este es un punto del cual es difícil su comprensión racional y del que surgen malentendidos y degeneraciones. Si el sufrimiento es parte de la pasta con la que se forma la vida, ¿cómo puedo disolver uno sin rechazar la otra? En el cristianismo un problema equivalente, aunque orientado en el sentido de la religión cristiana, se aborda y resuelve - al menos en el enunciado - en la declaración que, con variaciones de importancia menor, aparece 5 veces en el Nuevo Testamento<sup>6</sup>, “Quién busque salvar su vida, la perderá, quién en cambio la pierda la salvará” (Lucas 17, 33). Por contra el budismo es una vía pragmática, por lo cual la solución propuesta es una práctica cotidiana, un trabajo de lo interior que se traduce en un vaciado regenerativo de la vida, según un muy preciso “cómo”, un “cómo” que no está hecho de pensamientos y de palabras.

Pero volvamos al hilo principal del discurso. Después de haber reducido a cero el ojo de la aguja, o bien después de haber cerrado la “puerta estrecha” para hacer que nadie pueda pasar como si fuese el propio sí mismo, ya no queda sino la operación imposible, el pasaje por este cerrado ojo de la aguja, o por usar un lenguaje budista, el pasaje por la “puerta sin puerta”<sup>7</sup>.

Para comprender la modalidad concreta de este modo de ser, que es un desaparecer, hace falta tener una larga experiencia de la práctica base transmitida desde el Buda hasta nuestros días. Sin embargo en el nivel del relato también es posible explicar de qué se trata, con el fin de que al menos con la fantasía se pueda acceder.

4 “Attā hi attano nātho”, *Dhammapada* 12.4 (160). El texto (como el de la siguiente nota) está en *pāli*, por lo cual encontramos declinado *atta(n)* en lugar de *ātman*.

5 “Attadīpā viharatha attasaraṇā anaññasaraṇā,” *Mahāparinibbānasuttanta* II, 33 (*Veḷuvagāmaṇassūpagamaṇaṃ*).

6 La encontramos una vez en Marcos, dos veces en Mateo y dos veces en Lucas.

7 “Puerta sin puerta” es una de las posibles traducciones de *Wumen guan*, (無門關), título del conocido texto budista chino del siglo XIII, obra del monje Wumen Hui-k'ai (無門慧開), 1183-1260.

Aunque esta práctica tenga muchas diferencias y nombres según la tradición cultural al interior de la cual se ha desarrollado, existen constantes básicas que permiten generalizar: se trata de estar sentado, inmóvil, en silencio. Al menos así parece. En realidad el corazón continua latiendo, agitando levemente el cuerpo, la sangre circula, la respiración prosigue causando otros movimientos pequeños. Respecto a qué sucede en la parte no física las cosas son parecidas: el rumor de nuestros pensamientos, a intervalos mas o menos densos, está presente y, cuando los pensamientos y las emociones se aquietan, el más completo silencio está lleno del dinámico fluir de la vida.

Entonces, ignorando todos los movimientos del cuerpo y de la mente, practicar concretamente el tomar refugio en nosotros mismos es desaparecer en el presente vivo. Después no suenan más las palabras. Atravesar la puerta sin puerta<sup>8</sup> conduce a la completa inefabilidad por que también las palabras se quedan “fuera”. Esta plenitud acoge amistosamente y a ella volvemos confiados cada vez que nos paramos y dejamos, no aferramos, aquello que surge dentro de nosotros y no perseguimos vanamente objetos del deseo.

He aquí entonces que buscar el sí mismo es no encontrar y que para ser acogidos y encomendarse en aquel completo vacío es necesario desvestirse hasta el punto en que también el ojo cerrado de la aguja ya no sea un obstáculo. Usando una imagen querida al Chan, el Zen chino, la oca entra y sale libremente de la botella.

Pero, en ese punto más allá de las palabras y de las culturas, ¿somos nosotros los que cuidamos o es otra cosa lo que cuida de nosotros? De nuevo no existen palabras para decirlo. En el vacío, que no es la nada porque a su manera está completamente lleno, tampoco el sujeto se puede determinar.

La imposibilidad de decir descende de una imposibilidad de comprender con el pensamiento, la mente discriminante no es capaz de remitirse a la comprensión en ausencia de un objeto. He ahí por que también, en el budismo, en el proceso cognitivo adquiere particular importancia la práctica con el cuerpo; es el modo de tener un sustituto o un colaborador de la mente en el vivir el conocimiento. Sustituir la mente con el cuerpo significa usar el cuerpo para comprender también aquello que la mente no está en condiciones de atrapar. Para hacer esto es necesario que la mente se encomiende al cuerpo, o bien que el detenerse sentándose en el silencio sea “ser cuerpo”. Sería necesario dedicar una ocasión particular para recorrer la historia de la antigua ciencia llamada “aprender con el cuerpo”.

Por contra cambiaremos ahora completamente de escenario. Desde el momento en que, también para un budista, naturalmente toda la vida no transcurre sentado, inmóvil, en silencio: ¿Qué cosa significa buscar, encontrar el sí mismo y ocuparse de la vida de todos los días?

Hemos dicho anteriormente que “en nuestro mundo, llamado mundo fenoménico o realidad contingente, no hay nada que pueda ser visto, percibido y por tanto señalado, identificado con el sí mismo”, ¿pero puedo decir quizás que hay algo o alguien en mi mundo que no contribuya a hacer que éste que os habla esté aquí, en su forma actual? El aire que respiro no es mi sí mismo, pero de eso no puedo prescindir, lo que está aquí delante mío no es mi sí mismo, pero es un componente de mi vida, como lo es mi cuerpo, el alimento que como todos los días, la tierra que me sostiene, la luz que me ilumina, el calor que emito y aquel que me calienta y así sucesivamente.

En realidad, así como no hay nada que pueda señalarse y decir “esto es mi sí mismo”, así también no hay nada que pueda señalarse y decir “esto no tiene nada que ver conmigo, con mi vida”. En el momento en el que hay algo, cualquier cosa, es ya mi vida, uno de sus componentes, infinitesimal,

---

8 Dōgen, en cambio, en vez de “puerta sin puerta” habla de “puerta del la serena felicidad”, *anraku no hō mon* (安楽の法門).

por grande o pequeño que sea.

Āryadeva, también llamado Kanadeva, discípulo de Nāgārjuna y 15º patriarca de la genealogía Zen, en el siglo tercero d.C. dice: “El budismo puede resumirse en dos palabras *śhūnya*<sup>9</sup> y *ahiṃsā*”. Hemos visto el sentido de *śhūnya*, entendido como vacío o privado de vida propia permanente, cuando hemos llamado a escena a la oruga y la mariposa; ha sido entonces también cuando hemos hecho referencia a un instrumento verbal diferente, llamado *anātman*. Veamos ahora por que aquello que evoca el término *ahiṃsā* puede representar la parte que falta del sentido de la enseñanza budista.

*Himṣā* significa literalmente ofensa, perjuicio, daño, herida, violencia. Por lo que *a-himṣā*, puesto que la *a* inicial es privativa, significa su contrario, ausencia de ofensa, de daño, o también inocencia<sup>10</sup>. Este término, que aparece en la cultura religiosa hindú al menos a partir del siglo octavo a.C., por tanto mucho tiempo antes de la aparición del budismo, pienso que hoy se puede traducir con “amigabilidad” o también con “ágape”, aunque actualmente la palabra “ágape” esta llena de sentido cristiano y es por eso un poco engañosa. Con *ahiṃsā* se indica una actitud acogedora en la confrontación con todos los seres, con todas las cosas que encuentro en mi vida y que por esto constituyen, son, mi vida.

El antes citado William James, muy plásticamente, para representar el estado de perfección ideal de *bodhisattva*, el hombre del despertar para el cual la única brújula vital es *ahiṃsā*, dice: “Si en el último día toda la creación estuviese cantando aleluya y hubiese una sola cucaracha con un amor no correspondido, esto turbaría la paz de un bodhisattva”<sup>11</sup>.

En este momento *ahiṃsā* describe aquello que estoy haciendo en calidad de orador, comunicar con vosotros de forma comprensible y fiel. Mientras estaba preparando esto que estoy diciendo ahora *ahiṃsā* era la búsqueda de fiabilidad en los contenidos y armonía en la forma. Es fácil de comprender por tanto que no se trata de una posición exterior, ni la búsqueda del comportamiento apropiado a una circunstancia formal, una especie de etiqueta budista. Una vez que el propio ánimo está dispuesto de forma libre y abierta se trata de secundarlo y esto se manifiesta de formas distintas en las múltiples circunstancias.

Está claro que desde fuera esta actitud de fondo puede leerse de muchas maneras: como un medio para obtener méritos para gastar en sentido material o espiritual, como una especie de representación del buen budista que se exhibe en público, como un modo para mejorar la calidad de la propia vida gracias a una red de relaciones favorables o también podría ser interpretado como una falsa tentativa de engaño con la finalidad de realizar ocultos proyectos.

Por cuanto los seres humanos – budistas o no – están expuestos a esta y a muchas otras tentaciones, tomemos en consideración el aspecto que aquí reconduce al tema de la búsqueda y el cuidado de sí mismo. Reconocer que nada de aquello que encuentro en mi vida puede ser excluido en cuanto que es ya parte de mi vida me lleva a concluir que todo aquello que encuentro – en distinta medida – soy yo, en otras palabras es mi sí mismo. Sin poder excluir nada, por que si descartas incluso una única persona o circunstancia eso es de hecho escoger el resto y equivale a decir "esto es mi sí mismo", o sea estaríamos en el caso excluido al comienzo. Aquello que encuentro viviendo es mi sí mismo si precisamente acojo todo. El cuidado de sí mismo se convierte entonces en el cuidado de toda mi

---

9 La palabra sánscrita *śūnya*, literalmente "vacío" pero también "cero", deriva probablemente de la raíz *śū*, imitación del sonido emitido por los labios hinchando algo llenándolo de aire. *Śūnya*, por medio de la pronunciación árabe *sifr*, está a la base de la raíz de la palabra italiana "cero."

10 El autor realiza un juego de palabras intraducible en castellano entre *nocenza* (daño) e *in-nocenza* (inocencia). Igual que en italiano inocente, en español, viene del latín *nocere* (dañar) siendo una de sus acepciones: “que no daña, que no es nocivo.” (N. del T.)

11 Cfr. Sarvepalli Radhakrishnan, *La filosofía indiana*, ed. Āśram Vidyā, Roma 1998, vol. I, 626 n. 55.

vida, en su acepción más amplia

Habiendo llegado hasta aquí nos podemos permitir una lectura budista de frases evangélicas muy conocidas por nosotros, como por ejemplo aquella del capítulo 5º de Mateo (44 ss.): “Yo os digo: amad a vuestros enemigos y rogad por vuestros perseguidores, porque son hijos de vuestro Padre celeste, que hace surgir su sol sobre los malvados y los buenos y hace llover sobre los justos y sobre los injustos”. O, también la de Mateo (19-19): “Ama al prójimo como a ti mismo”, verso que puede ser parafraseado con “ama a tu prójimo como a tu propio sí mismo”, o de forma más explícita “ama a tu prójimo por que es el propio sí mismo”.

Ahora que hemos transmitido significado con los términos de la cultura occidental, cristiana, veamos como se expresan estas indicaciones en la cultura del Zen. Esta vez partimos de un monje japonés del siglo XIII, Dōgen, relativamente desconocido todavía en Italia, el cual escribe al inicio de la sección Genjōkōan de su Shōbōgenzō:

“Aprender el cómo de Buda es aprender el sí mismo,  
aprender el sí mismo es olvidarse de sí mismo.  
Olvidarse de sí mismo es reconducirse a la verdad de todas las cosas.  
El reconducirse a la verdad de todas las cosas es libre abandono total del propio y ajeno cuerpo y mente”<sup>12</sup>.

Dōgen es conocido por su concisión, al límite de la suposición, y en pocas líneas compendia todo mi discurso de hoy. Usando nuevamente el cliché de nuestra cultura para hacer emerger el sentido, podríamos decir que el enunciado “aprender el cómo de Buda es aprender el sí mismo, aprender el sí mismo es olvidarse de sí mismo” corresponde al dicho evangélico (Lucas 17-33): “Quién busca salvar la propia vida la perderá, quién en cambio la pierde la salvará”. La frase “olvidarse de sí mismo es reconducirse a la verdad de todas las cosas” podemos ponerla junto a “hacer surgir su sol sobre los malvados y los buenos y hacer llover sobre los justos y sobre los injustos”. Mientras que “libre abandono total del propio y ajeno cuerpo y mente” reclama “ama a tu prójimo como a ti mismo”.

Es evidente que estos puentes culturales son válidos en términos muy generales, en cambio si profundizamos encontramos rápidamente una diferencia de orientación, que es pues una de las diferencias constitutivas entre estas dos religiones universales. El motivo aducido por Mateo para justificar un buen actuar más allá del sentido común, es decir amar a nuestros enemigos y ser imparciales aunque con nosotros no se sea imparcial, es: “Sed pues perfectos como es perfecto vuestro Padre celestial” (Mt. 5-48). Podemos por tanto decir que Mateo, aquí, nos invita a ser como Dios o bien, según una corriente de la teología cristiana<sup>13</sup>, Mateo nos invita simplemente a ser Dios. El Budismo en cambio no consiste ni en un camino de perfección ni en la imitación de Dios. Como hemos dicho todo el conjunto de la enseñanza referible al Buda mantiene sus palabras muy lejos de este área en la que nosotros occidentales hemos confinado a “Dios”.

El budismo es una didáctica dirigida a enraizar la propia existencia en un ámbito tan profundo como para ser perfectamente libre y, en particular, libre del deseo inherente en la existencia humana. Por ello los instrumentos que se ofrecen en su interior deben estar enfocados hacia ese objetivo, de otra manera no podríamos sino ser heterodoxos o, por lo menos, marginales.

He ahí por que la frase de Dōgen “reconducirse a todas las cosas”, sin ninguna referencia a un plano

---

12 佛道をならふといふは、自己をならふ也。自己をならふといふは、自己をわするなり。自己をわするといふは、萬(万)法に證(証)せらるるなり。萬法に證せらるるといふは、自己の身心および他己の身心をして脱落せしむるなり。 Traducción italiana a c. del la Stella del Mattino.

13 “En efecto el Hijo de Dios se ha hecho hombre para hacerse Dios”, San Atanasio de Alejandría. *De incarnatione*, 54.

divino, tiene el sentido de estar en paz con todas las cosas, porque todo es vivido, tomado desde la verdad, es decir sin colorearlo, distorsionarlo, rechazarlo, intentar poseerlo, etc., etc. Y esto es indispensable; sea para conducir una vida al amparo de esa parte de sufrimiento que nosotros mismos producimos, por ejemplo con la violencia o con sus homólogos, como el egoísmo o la maldad; sea, sobre todo, por que sin estar en paz con el "prójimo" - aquí entendido en sentido amplio es decir como "todas las cosas" - no logramos siquiera entrar en la práctica religiosa. Esto es posible explicarlo y comprenderlo con ejemplos tomados de la realidad más corriente. Imaginemos tener una disputa, que no concluya en paz sino de forma áspera, con una persona muy cercana a nosotros, nuestra mujer, nuestro marido, un hermano, un amigo, e intentemos desarrollar después una actividad intelectual cualquiera, escribir, estudiar... en esa determinada situación interior encontraremos muy difícil aplicarnos a nuestro trabajo. Lo mismo ocurrirá si por fin decidiéramos dedicarnos a arreglar el desagüe del lavabo; los utensilios funcionarán mal, nuestras manos ejecutarán a menudo movimientos inadecuados... nos arriesgaremos a que después el lavabo pierda más que antes. Ocurrirá esto todavía más si tratáramos de dedicarnos al zazen, nombre japonés del estar sentados inmóviles, en silencio. El rumor y la persecución de nuestros pensamientos formará una pantalla que solo después de mucho tiempo nos permitirá salir de esos juegos mentales y, hecho aun más importante por que no se puede remediar si no es volviendo a una pacificación con nuestra vida, la calidad profunda de nuestro estar sentados será en general diferente, incluso en los raros momentos en que los pensamientos callen, del tono del refugio sin fondo en el que se suele confiar en zazen. Como un invitado a una boda que se presenta vestido de forma completamente inconveniente, vamos a quedar fuera.

De este modo está más claro que el comportamiento acogedor, amistoso, y la práctica del zazen están profundamente unidos, hasta el punto de que sin el uno el otro o no funciona o está incompleto. Así podemos afirmar que ocuparme de ti es ocuparme de mi, porque sin cuidar de lo que encuentra, el yo no encuentra paz. En síntesis: no me conviene discriminar entre "tú" y "yo."

Para acercarnos a la conclusión, nos deslizamos fuera de la parte central del tema y comenzamos a tirar de los hilos del discurso. El budismo y su práctica básica se han transferido y han renacido en muchas culturas y en una geografía muy amplia, sin conflicto. Esto fue posible gracias a una radical neutralidad, generada por una total no pertenencia. Tener confianza en la posibilidad inherente del ser humano de poder vivir en esta dimensión abierta no es creer en un nuevo ídolo. La paz serena de este vacío sin límites no surge de hacer cualquier cosa o por haber obtenido otra, sino por haber abandonado todas, incluso la pertenencia.

En términos rigurosos, aunque con un poco de picardía, se puede decir que ser budistas es no considerarse ni siquiera tales.

La no pertenencia, o libertad, en que consiste esta práctica hace que una persona que se sienta en silencio, inmóvil; persiguiendo el dejar ir, no aferrar ninguna cosa que surja, no está en contradicción, por ejemplo, con una vivencia cristiana, islámica, judía. Más bien está en condiciones de potenciar desde lo profundo su identidad religiosa por el simple motivo de que, una vez dejado el zazen, podrá leer aquel íntimo "volver a lo verdadero" en el que consiste zazen en los términos de su cultura religiosa. En los Estados Unidos hay rabinos que aconsejan zazen a sus fieles, obviamente no para invitarlos a "convertirse" en budistas. Idéntica elección se encuentra desde hace cerca de un siglo en ambientes católicos y protestantes, estadounidenses y europeos. En el campo cristiano pionero y defensor convencido de esta posibilidad fue el jesuita alemán Hugo Enomiya Lassalle (1898-1990) quien afirmó: "La verdad es que si un cristiano [...] practica intensamente el zazen, después de un tiempo verá literalmente encenderse de repente la verdad cristiana y las palabras de las Escrituras"<sup>14</sup>. Vale la pena señalar que hasta ahora el mejor libro

---

14 Cfr. H.E. Lasalle, *Zen e spiritualità cristiana*, Ed. Mediterranee, Roma 1995, 34.

escrito por un occidental sobre el zen es, en mi opinión, *el Zen y los pájaros del deseo*<sup>15</sup>, de Thomas Merton.

En términos macroscópicos, esta característica o cualidad que acabo de describir como "neutralidad" ha demostrado su eficacia cuando el budismo ha renacido durante sus desplazamientos a través del tiempo y del espacio, así pues tenemos un budismo tibetano, fuertemente relacionada tanto con el tantrismo hindú como con el Bon, un budismo chino, vinculado al confucianismo y otro asociado al taoísmo, un budismo japonés, vinculado este último con una estética muy influenciada por el sintoísmo, la religión autóctona japonesa...

La condición del vacío que está ligada a la impermanencia es la peculiaridad que hace reconocibles y por tanto fiables a todos los budismos, que se producen en ausencia de una estructura fija. En cierto modo el budismo es como la oruga que aparece y desaparece, y allí donde desaparece hay después una mariposa. Es decir, también está obligado a utilizar las estructuras culturales que encuentra por que el vacío intrínseco a todos los entes es también su condición. Así que, si el budismo no es nunca la estructura en la que aparece, siendo esta contingente, para vivirlo no debe confundirse con la forma, con todo aquello que llena el vacío que lo constituye.

Fijándose en cambio en un posible futuro del budismo en Occidente, pienso que la interesante doble negación de Benedetto Croce "no podemos no llamarnos cristianos" es una eficaz introducción para aquello que voy a decir ahora. En Italia y con toda probabilidad en buena parte de Europa para aquellos que quieren dar un sentido religioso a la vida propia, a mi modo de ver, es muy incómodo mantener fuera a "Dios" del asunto. De alguna forma hemos sido viciados por los teólogos cristianos y probablemente, al considerar una religión en que falte completamente Dios, sentiríamos siempre un cierta insuficiencia.

Por esto pienso que el Budismo inculturándose en Europa, en particular en Italia, no podrá dejar de lado este problema, si por un momento se me permite definir a Dios como un problema.

Si sucede como ya antes ha ocurrido, en los primeros 25 siglos de historia del Budismo, el sentido al que nos referimos con la palabra "Dios" encontrará una o más ubicaciones en este sistema religioso. He aquí entonces que dentro de cien, doscientos años, afrontando todavía el tema de la búsqueda y cuidado del sí mismo en la dimensión del zazen donde cada forma se disuelve en el infinito, si mantenemos la firme capacidad anti-idolátrica de lo que he definido al principio de estas palabras como *anātman*, cuando aludamos a una presencia que nos represente, nos acoja y nos supere, entonces se agitará un sentido de lo divino que, parafraseando a Eckhart, nos mantendrá libres también de Dios.

**Mauricio Yūshin A. Marassi**  
**Fuerte de Bard, 28 mayo, 2010.**

---

15 *El Zen y los pájaros del deseo*, T. Merton. Kairos, Barcelona. 1999.