

"Budismo y cristianismo: una confrontación"

De entrada quiero dedicar algunas palabras a la definición "monje budista Zen", que ha sido asociada con mi nombre en el programa de este encuentro. En particular el término "monje" tiene un sentido que en este caso podría ser confuso, puesto que es usado para indicar una figura humana muy diferente de la que esta palabra normalmente indica.

En realidad el término "monje", asociado a mi nombre, suple bastante inadecuadamente la ausencia, en la nuestra y en otras lenguas occidentales, de un término específico adaptado para este menester. Es por ello que, cuando vi que era así definido en el programa del encuentro, dejé las cosas como estaban; puesto que no tengo un término más adecuado que proponer. Sin embargo soy consciente de que en un lugar como este, es decir, una comunidad monástica auténtica, es particularmente extraño que yo venga representado con este título.

He vivido bastantes años en un monasterio y en aquel lugar recibí la ordenación propia del recorrido de la tradición Zen. Sin embargo no vivo en un monasterio, ni mucho menos vivo como un monje, es decir, como soltero en una comunidad. De hecho estoy casado y tengo una hija a la que cuido como padre.

En términos muy generales, el fenómeno budista mundial se compone hoy de dos grandes familias: el Theravāda y el Mahāyāna. La escuela Zen pertenece al Mahāyāna y constituye su parte más depurada. Es normal, por tanto, que cuando dejé el monasterio, mi realidad sea dar cuerpo con mi vida a la propuesta central del Budismo Mahāyāna, es decir, vivir plenamente como religioso budista al interior de la realidad social. En el Budismo Mahāyāna la indicación de volver al mundo no es marginal, sino que es ofrecida como la conclusión inevitable del recorrido. En cada cultura en que se ha manifestado esta familia budista - y por tanto, justo hoy, aquí, en Occidente - esta indicación de colocarse en el desarrollo de la vida misma da origen a una figura religiosa nueva respecto de la realidad circundante: una persona que ha vivido como monje/a un largo período de transformación y que, dejado el estatus de monje, sin embargo mantiene de este la dependencia, es decir, una disposición interior que "está en el mundo pero no es del mundo".

Cuando digo que esta figura religiosa tiene necesariamente que haber vivido como "monje/a" simplifico con esa fórmula, por brevedad, el sentido de cada elección radical que comporte el "dejar la casa" – en todas sus acepciones -, para dedicarse únicamente al desarrollo, a la profundización de la propia vía interior según la enseñanza del Buda. La aparición de esta figura, como dije todavía sin nombre en las lenguas occidentales, engendra una serie de novedades que conciernen a todas las actividades humanas; en las relaciones sociales, pero también en relación con el dinero, con el trabajo y con la familia y, por tanto, también un modelo diferente de matrimonio. En efecto, para quien elige el camino del matrimonio, la familia se vuelve el lecho del proceso de desarrollo espiritual y adquiere una función que no se agota en el clásico "amaros y multiplicaros", sino que es, ante todo, una cantera experimental de construcción de salvación y, conjuntamente, impulsor, elemento de conversión; aunque no necesariamente dentro de los muros domésticos. Es decir, aunque en este caso la familia se convierte en el lecho primario de la propia práctica - quién entre vosotros esté o haya estado casado puede confirmarlo, pienso: la espléndida calle de santidad que es la relación cotidiana, por décadas, con un monje - eso no significa que mujer e hijos tengan que ser o convertirse en budistas.

Las reglas y las otras indicaciones de la ética budista, como el Noble Óctuple Sendero¹, no están dirigidas tan sólo a los monjes, como en la otra corriente budista llamada Theravāda, sino que se convierten en un paso habitual de la persona de la vía, que intenta realizar con su propia vida la difícil alquimia en que consiste la construcción del despertar en la vida del hombre. Es decir transformar la vida de cada día, de lugar de producción y fruición de angustia y sufrimiento en una continua emersión a la luz de la libertad y de la plenitud, una plenitud carente de causas mundanas, vacía por tanto según el mundo.

Si queremos utilizar una "expresión zen" para expresar este punto de vista podemos decir que la dificultad consiste en vivir en el mundo, o más bien en el reino de la cantidad, compartiendo el punto de vista por el

¹ "Correcta visión, correcta intención, palabra correcta, conducta correcta, medios de subsistencia correctos, esfuerzo correcto, atención correcta y recta concentración", cfr. *Dhammacakkapavattanasutta*, Discurso de la puesta en movimiento de la rueda del *Dhamma*, *Samyutta Nikāya* (56.11)

cual "pérdida es ganancia, ganancia es pérdida."

Aclarado en grandes trazos el sentido de la expresión "monje budista zen", podemos entrar más específicamente en el tema.

Inicialmente esta charla tendría que haberse titulado "el paraíso perdido", en referencia a una expresión, estimada por Mircea Eliade, para representar las causas bosquejadas del proceso, de la inmersión, que es común actualmente en nuestra cultura definir como "mística." Después, de acuerdo con la comunidad de Bose, convenimos que era más adecuado el título que habíamos acordado en el programa. Los títulos son evocadores de contenidos imaginados o esperados. Otro título que se podría usar para acercarnos un poco más al argumento de hoy es: "La separación final, lo más alto que es capaz el hombre de liberarse de Dios sin reemplazarlo por algo ." Qué es, como será evidente para muchos, la paráfrasis de una frase de Eckhart ².

Un amigo, hermano cristiano, monje camaldolense, durante un periodo de práctica juntos, me dio una espléndida representación de zazen, la práctica base del budismo zen, me dijo "Es un perder y no encontrar". Esto es muy atinado, en efecto es una elección de un ámbito que no implica un resultado.

De esta breve introducción parecería que por un lado la parte más sutil, fuera de lo común del budismo, es decir el zen, y por otro lado el profundo surco de la búsqueda mística cristiana, serían un punto de encuentro entre estas dos religiones universales.

Pero las cosas no son así. Budismo y cristianismo permanecen distintos como dos personas que pueden encontrarse en el mismo lugar, en el mismo momento, pero que luego retoman su camino evidenciando el ser todavía dos.

Si no fuera así, es decir, si las partes profundas de budismo y cristianismo pudieran superponerse, no tendría sentido el llamarme budista y el llamarse cristiano de quién, entre vosotros, se sienta como tal.

La identidad religiosa, la forma íntima de la religiosidad de cada uno de nosotros, no es sólo diferente porque seamos personas únicas e irrepetibles, sino que es diferente porque bebemos en fuentes distintas. Y bebemos en fuentes distintas porque la pregunta inicial, la motivación o vocación religiosa, es distinta desde el principio.

Para representar esta diversidad aprovecho encontrarme en Bose para contar un momento muy importante de mi vida, en el que Bose, en particular en la persona del abad Enzo Bianchi, revistió un papel fundamental. Cuando, al final de los años sesenta, inicio de los setenta del siglo pasado, se aclararon las nieblas y los sueños de aquel período llamado del sesenta y ocho, me encontraba en Turín, dónde con la lectura de los Evangelios había empezado a intentar satisfacer la sed de verdad, de justicia y de conocimiento que la frustración de aquellos años había dejado en personas como yo, movidos por una exigencia entre lo existencial y lo religioso. Fue entonces que, aparentemente por casualidad, encontré al prior de esta comunidad el cual, ante mi estupor, reconoció en mí, prácticamente a la primera mirada, a una persona en búsqueda de si mismo y de su superación. Una persona portadora de una vocación religiosa.

Empecé a frecuentarlo, al grupo de cinco-seis personas que formaba entonces la Comunidad, y a indagar. Puse a prueba a aquellos hombres y mujeres, para romper la certeza que los animaba y tratar de verlos sin filtros, de modo que pudiese entender cómo y porqué Jesús podía ser para ellos el manantial que, quizás, yo también buscaba. Después de dos años de frecuentarlos, el Eclesiastes fue el muro que nos dividió. El sentido del no sentido, la gratuidad de "todo esto" me era evidente, pero no mostraba a mi corazón la entrada, la llave que abre las puertas del infinito. La Palabra que salva se quedó como palabra y... no me salvó.

Un día, de nuevo "aparentemente por casualidad", sobre un tenderete de libros usados me apareció el Buda. Un librito simple, la parábola de su supuesta vida con la elección, un destino intencionado, de salvar a si mismo y a el mundo de sus miserias. Empecé a comparar confusamente la propuesta budista de construir una vida que sea ella misma salvación con el aparato salvador que hasta entonces había conocido.

² La frase de Eckart es: "La cosa más elevada y extrema a la que puede renunciar el hombre, es renunciar a Dios por Dios" Sermón: *Qui audit me*. En italiano, en la versión Paoline, p. 170.

Al mismo tiempo ocurrió un nuevo e importante hecho. De modo completamente inesperado Enzo hizo espontáneamente un día aquello por que le estoy más agradecido: me liberó de él y de su mundo, serio y fascinante, pero interiormente cerrado para mí, y me indicó el Oriente como la patria de aquellas melodías en las que mis orejas habían podido escuchar la verdadera música.

Omito las vicisitudes que me llevaron primero a la India, luego al Tíbet, luego a una comunidad sobre los montes de Génova y por fin, durante diez años, a un monasterio zen en Japón. Lo que pretendo decir es que en el momento en que mi caso, aquella demanda de espiritualidad que he definido antes como vocación, encontró una modalidad de acogida armónica, la reconoció de modo casi inmediato. Las religiones no son iguales, son intensa e irremediamente diferentes justamente porque son diferentes las demandas espirituales, religiosas, de los hombres.

Esto me fue evidente en un segundo momento, cuando comprendí el cristianismo, o más modestamente, comprendí la importancia y la plena validez liberadora de la entrada por la puerta estrecha. Fue un momento de verdadera alegría. Será porque fue una plena reconciliación con la parte de mí nacida y formada, moldeada diría, según una modalidad italiana, católica, cristiana: al reconocer la plena validez, bondad y capacidad liberadora de ese lado de mi alma, se dio su plena aceptación. Por tanto, y éste fue motivo de una gran paz, podemos ser todo y ser dos, no necesité elegir eliminando, censurando una parte de mí, hecho que habría sido ciertamente traumático, un daño que no se habría sanado nunca.

Siendo italiano, de familia católica, mi primer ser cristiano no fue una elección consciente, me encontré siendo cristiano. En aquel momento tenía en cambio la libre posibilidad de elegir si volver a ser cristiano, pero esta vez de protagonista adulto, o bien arriesgarme en una nueva cultura religiosa. Elegí formular el desarrollo de mi vida espiritual según el budismo zen. El motivo de esta elección fue que, viendo las diferencias entre las dos posibilidades, vi claramente cual entre ambas era la más adecuada a mi exigencia profunda. Y ahora puedo decir, algunas décadas más tarde, que no me engañé: Budismo y Cristianismo son, irremediamente, profundamente diferentes; incluso no negándose recíprocamente. De hecho pueden sustentarse recíprocamente. Un caso muy conocido es el del padre jesuita Ennomya Lassalle, que estuvo entre los primeros occidentales, y fue ciertamente el primero entre los pertenecientes de modo estructural a la iglesia católica, que, a principios del siglo pasado, intentó una inmersión plena en la práctica zen. Lassalle escribió: "La verdad es que si un cristiano [...] practica intensamente el Zazen, después de algún tiempo ve de improviso encenderse literalmente las verdades cristianas y las palabras de los escrituras"³. Diferente, aunque igualmente interesante, es el caso de budistas que, incluso permaneciendo como tales, intentan penetrar el misterio pasando por la fe cristiana. La cosa es, en especial, particularmente interesante cuando se trata de chinos, coreanos o japoneses, pero esto por ahora lo dejamos aparte.

El dato que quiero subrayar, en cambio, es que nos encontramos frente a dos religiones profundamente diferentes y no rivales.

Dicho esto, podemos intentar ver en qué se manifiesta, o dónde reside, esta diferencia. Teniendo en cuenta que no estamos comparando naranjas y cerezas, sino recorridos sutiles a los que la parte más sutil del hombre es convocada a adherirse, por lo cual las diferencias no son siempre evidentes, de hecho, lo más a menudo, están ocultas por nuestra tendencia a la homologación, al intento de leer distintos paradigmas con las categorías de nuestra cultura.

Al partir justo de lo que en nosotros (cuando digo "nosotros" me hago occidental y cristiano) puede parecer tan unívoco e indudable que no constituiría ninguna duda conceptual hay, justo ahí, diferencias abismales donde no lo esperamos.

Se que entre los monjes de Bose los hay muy competentes, por tanto, si me adentro en un discurso sobre los nombres de Dios, me arriesgo a hacer el ridículo, pero no sé si alguno de vosotros sabe cómo se dice o se llama el "dios" de los monoteísmos en chino o en japonés.

³ Cfr. H. E. Lassalle, *Zen e spiritualità cristiana*, Edizioni Mediterranee, Roma 1995, p. 34.

Como he anticipado al comienzo, hablando en términos muy generales podemos decir que el budismo está subdividido en dos grandes familias, llamadas Mahāyāna y Theravāda. Esta última solo ha penetrado marginalmente en los países del Extremo Oriente; desarrollándose sobre todo en Sri Lanka, Birmania, Tailandia, Bali; mientras que el Budismo de la familia Mahāyāna, a través de los siglos, ha atravesado China, desde donde se ha expandido hacia Corea, Japón y Vietnam.

Anagráficamente el budismo nace en la India, por lo cual la elaboración de la relación con lo divino por parte de esa religiosidad que, es preciso señalarlo, escapa de nuestro concepto de religión, está ciertamente ligada a aquella cultura y a la evolución que tal relación ha tenido en aquella cultura. Sin embargo, el budismo que llega actualmente a Europa - y más generalmente a Occidente - es sobre todo budismo de escuela sino-japonesa o bien tibetana, por lo que la ulterior evolución ocurrida dentro de estas culturas es casi igual de importante para entender adecuadamente el conjunto y el código semántico. Para no complicar demasiado las cosas, de momento dejaremos fuera de la charla al budismo Theravāda, así como también al budismo tibetano, más propiamente llamado Vajrayāna, y daremos un rápida ojeada a algunos aspectos del Mahāyāna chino.

La forma en la que se puede decir "dios" en chino o, por ejemplo, en japonés, parece un problema de solución muy simple, pero en realidad es un problema de casi imposible solución; por el simple motivo de que, más allá del Himalaya, a partir del origen de su historia - o más bien alrededor del 3000 antes de Cristo -, no han pensado nunca en dios, o bien nunca lo han pensado en los términos en que lo hemos pensado nosotros. Aunque pueda parecernos extraño hay y ha habido un desinterés casi total por toda esa área que, siendo objeto de la curiosidad humana, está fuera del alcance de lo conocible. Sobre todo queda fuera como objeto de estudio, en cuánto impensable, esa área de sentido que en Occidente ha sido llenada con "Dios" y por tanto, consecuentemente, también la moral que se deriva: el pecado, la redención, el castigo. Este notable estado de cosas tendrá una enorme importancia en el desarrollo del budismo dentro de la cultura extremo oriental y, anotamos marginalmente, en la extrañeza casi total con la que es percibido el cristianismo.

Para vuestra información, el modo de decir "dios" en chino y japonés ha sido solucionado de forma bastante curiosa, en ambos casos. Los jesuitas, en el siglo XVII, eligieron como nombre de Dios, solo o unido al signo 上, qué significa alto⁴, cierto ideograma (帝), actualmente transliterado como "di", porque ese fue el nombre de la divinidad suprema de la dinastía *Shang*, la primera dinastía histórica (reinante entre el 1700 y el 1000 A.C.), que estaba dotada con una religión chamánica; adivinatoria que se comunicaba con un pobladísimo más allá. El mismo ideograma, sin embargo, también se usaba entonces para indicar, tanto los 5 grandes soberanos de la mitología, como al Primer Emperador⁵, Qin Shi Huang Di, que se autodefinía precisamente como "Di" para ligar su propio nombre - no solo, pero también - con aquella mitología. Por tanto, para decir "dios" en chino, se usó un ideograma que es, o ha sido, un título imperial (que por metonimia el diccionario actual traduce con "emperador") y que al principio todavía indicaba el espíritu más potente, el más elevado, entre aquellos con que los chamanes se ponían en contacto.

En Japón en cambio, siempre entre los siglos XVI y XVII, fue otro ideograma (神) el que se eligió. Este ideograma, leído *shin* imitando la pronunciación china shen, lo encontramos en el nombre *Shintō*, 神道, generalmente traducido como "vía de los dioses" o "vía de los espíritus superiores", con el que en el siglo ocho se autodefinía la religión autóctona japonesa. El mismo ideograma siempre, aunque con la lectura japonesizada como "kami", aparece en el siglo XIII en la palabra *kamikaze*, 神風, literalmente "viento divino", nombre que fue atribuido al tifón que destruyó la flota de Kubilai Kan impidiendo la invasión de Japón. Durante los siglos XVI y XVII los misioneros cristianos usaron este ideograma en su lectura japonesa, *kami*, uniéndolo al honorífico *sama*, formando *kamisama*, literalmente "muy honorable dios"; el término con el que es llamado, todavía hoy, el dios de las religiones monoteístas. Sin embargo, el ideograma - leído *shin* o *kami*, lo que para un japonés es similar - siendo parte de la cultura religiosa shintoísta, indica todavía hoy la parte sutil, o espiritual, de las cosas, en particular la fuerza misteriosa que de ellas emana o que las constituye. Actualmente el mismo ideograma, leído *shen*, es utilizado todavía en China para decir "Dios", reemplazando el ideograma del que he hablado antes.

⁴ *Shang* en chino.

⁵ 260-210 a.C.

Tanto en el caso chino como en el japonés el sentido antiguo ciertamente se mezcla, se combina, con el sentido cristiano superpuesto, y este sentido superpuesto nunca logra prácticamente disipar o reemplazar al sentido antiguo. Por lo que el modo con que los orientales entienden al dios cristiano está casi completamente compuesto por la concepción de partida de su cultura. Como por ejemplo se ve claramente en los libros, publicados en italiano, de la camboyana Claire Ly⁶ y del japonés Endo Shusaku, ambos cristianos católicos. Este último, en un texto suyo no publicado en Italia, dice: "La característica de los japoneses es una triple insensibilidad, a Dios, al pecado, a la muerte."

La cosa es que la espiritualidad oriental, tanto más allá como más acá del Himalaya, ha pensado a "Dios" de modo radicalmente diferente de como ha sido pensado por la espiritualidad monoteísta occidental. Es decir, un mundo espiritual en el que, a partir del siglo VI a.C., se ve el fin de la monarquía del antiguo Israel y se marca el principio del monoteísmo que definimos como abrahámico. Y en la que, al menos a nivel general, se concluye que todo deriva de un Dios/Creador, que es la Persona y el Fundamento por excelencia.

El budismo, para volver a la otra parte del discurso, niega calidad óptica a cualquier fenómeno y no coloca ningún dios en su cielo, más bien se esfuerza completamente para que aquel cielo, que podemos definir como el cielo del espíritu, permanezca libre y vacío, privado de ídolos. Y cuando alguna divinidad ha sido admitida en su panteón, está completamente falta de calidad óptica: hoy, quizás, mañana, quién sabe.

La especificidad estructural del Budismo, lo que le garantiza un lugar separado y único entre las religiones universales, es justamente el no ocuparse de las cosas de Dios.

Continuando el examen de las diferencias estructurales entre el budismo y las religiones del libro, el cristianismo en particular, vemos otro aspecto que se refleja, aunque en formas diferentes, tanto en la cultura hindú como en la china.

Durante el período del budismo hindú sobre todo han sido las obras llamadas sūtra en pali y sūtra en sánscrito las que se han ocupado formalmente de proveer una versión (casi) perfectamente coherente de la enseñanza del Buda. Obras cuya autoridad era mantenida por la atribución formal de sus contenidos al Buda mismo y que, por tanto, proveían de un pista segura de "cómo es la enseñanza budista." Sin embargo, creo que - fuera del ámbito popular - bien pocos han creído nunca que todos aquellos discursos y palabras eran ciertamente obra del Sr. Śākyamuni, el Buda de esta era: el hecho realmente determinante es que habían sido verificadas durante mucho tiempo por un número suficiente de personas confiables y por tanto eso bastaba – y basta - para tomarlas en serio. Posteriormente, dentro de la familia Mahāyāna del budismo, estuvo el periodo de la literatura Prajñāpāramitā, cuyos autores permanecieron anónimos, después siguió la obra de Nāgārjuna, el primer budista hindú en haber tenido el honor de legar el nombre a un texto y, finalmente, la obra del ámbito llamado "escuela Yogācāra". Cada tendencia conquistó credibilidad gracias a su unión con mitos y leyendas, pero sólo mantuvo esta credibilidad por la verificación de los contenidos por parte de miles de serios practicantes durante muchos cientos de años. Fue de este modo como por mucho tiempo fue transmitida la enseñanza escrita, es decir como fuente de una verdad afirmada y confiable. Hoy como ayer, leyendo el Sutra del Loto, o bien otras obras budistas hindúes, nuestro esfuerzo consiste en captar el sentido religioso en sus profundidades estratificadas, no ciertamente en creer que se trata de informes históricos o en entenderlos como tales.

En cambio, la literatura budista china, al menos por lo que concierne a la escuela Chan (o Zen si pronunciamos el mismo ideograma en japonés) y en menor medida las otras escuelas, convencida de poder plasmar la realidad a través de la representación simbólica dotada por la potencia de los ideogramas, ha utilizado como vehículo del sentido elencos - por lo demás ficticios, contruidos a posteriori – de nombres de personas que, afirman, han transmitido de una a otra, generación tras generación, la enseñanza del Buda. Listas acompañadas por biografías que informan de episodios, frases, gestos de aquellas mismas personas; en lugar del limitado número de obras de tipo "hindú", de carácter doctrinal, teórico.

De este modo cada uno de los personajes de estos elencos representa una "parte de la comedia". Tienen la tarea de hacer vivir un aspecto u otro de la enseñanza del linaje que se quiere transmitir. Por tanto, si nosotros, después de esmeradas investigaciones, lográramos reescribir – tanto como fuese posible - la

⁶ Particularmente *Ritorno in Cambogia*, publicado en italiano por Paoline, 2008.

verdadera historia de los distintos linajes, no haríamos otra cosa que construir una nueva versión, quizás vecina de algunos acontecimientos confirmados como reales, pero ciertamente, en este proceso puesto en marcha por nosotros, desaparecería el único valor por el que estas ficciones han sido reunidas con tanto cuidado en el curso de los siglos.

La historia del budismo chino en cuanto religión está en esas ficciones, no en los pretendidos hechos, igual que la historia del Budismo hindú está en los sutra y no en las reconstrucciones históricas, por otra parte completamente inexistentes en India hasta tiempos recientes.

Podría parecer que esta posición lo vuelve todo más difícil. Para quién no está acostumbrado a considerar la literatura religiosa como una huella de la que extraer inspiración y piensa en cambio que transmite verdades históricas, saber que es necesario hacer referencia a una historia, completamente, irremediabilmente, descaradamente inventada, puede ser un impedimento para tomar en serio el argumento.

Contrariamente, todos sabemos que una de las peculiaridades de la Pascua cristiana, a partir de san Pablo, cuando en el capítulo 15 de la primera carta a los Corintios lleva el testimonio de los 500 que vieron a Jesús resucitado, es poner al creyente frente a la visión representada por la resurrección de Cristo en alma y cuerpo. En la práctica, al fiel se le pregunta (al menos de forma general), además de la comprensión simbólica y del sentido intenso y personalmente revolucionario de la resurrección, por la creencia en la resurrección del cuerpo y el alma de Cristo en cuánto hecho histórico. Es ciertamente una disyuntiva que caracteriza al cristianismo como una religión completamente diferente de las que han nacido al este del Kyber Pass, la puerta natural de acceso que desde Afganistán introduce al valle del Indo.

En el inmenso panteón religioso hindú, en cualquier tradición que sea, son incontables los acontecimientos milagrosos, las historias de resucitados, de renacimientos, de transformaciones de hombre a animal y viceversa, hasta llegar, en ese ámbito que podemos definir un poco infantilmente como hinduismo, con una personificación de Dios (Dios con D mayúscula), llamado Ganesh, que, a caballo de un ratón, se presenta con cuerpo de hombre de vientre prominente y cabeza de elefante; porque habiendo sido decapitado de joven usó, como sustituto de la suya, la cabeza de un elefante dormido. En la India el culto de Ganesh ha sido, y es todavía, uno de los más populares, su imagen aparece en los rincones de las calles, en templos específicos, así como en otros dedicados a distintas apariencias del Dios, el número de sus devotos es ciertamente del orden de centenares de millones en cada generación. Sin embargo, fuera de rarezas siempre posibles tratándose de grandes números, nadie cree, ni ha creído nunca, que las aventuras de Ganesh sean un hecho histórico. Y esto no daña para nada el respeto, la devoción y la reflexión teológica que su figura suscita.

Si miramos desde una perspectiva oriental, anclar una fe en un hecho histórico es peligroso para la religión misma: se corre el riesgo de ser el final de la historia. La cual - esto es una evidencia en toda la cultura oriental - cambia continuamente al cambiar las informaciones predominantes y los intereses en juego. Por tanto, según esta perspectiva, una fe que pone en su centro un objeto tan pesado (o tan ligero, según el punto de vista), como es un hecho histórico en los distintos modos en que lo entendemos, roza o se arriesga a rozar de cerca la idolatría.

Por lo que, resumiendo, tenemos en India una construcción fantástica de los hechos que explícitamente se dice que no tiene que ser creída, y en China una historia aparentemente coherente que en cambio es una historia completamente inventada. Y el hecho de que la historia de todas las escuelas chinas haya sido compuesta a posteriori, en una economía de fe budista no crea ningún especial problema.

Lo que cuenta es el sentido de esas historias; el sentido por el que, por ejemplo, sobre el Pico de los Buitres el Buda y Mahākāśyapa se habrían intercambiado una mirada de comprensión ante la presencia de una flor; no si ese episodio es "histórico" o no. La verificación de la autenticidad de todas las enseñanzas budistas no está dada por las certezas históricas, sino dentro de la propia experiencia del sentido del episodio narrado. Estas historias se han de validar como enseñanzas religiosas según la eficacia real que cierto método tiene para alcanzar el objetivo, o la aspiración que constituye la razón de ser de este movimiento religioso.

Para concluir esta parte, lo que intento decir es que las religiones universales, nacidas de cepas diferentes, no son diferentes por su diferente aproximación respecto a Dios (ésta es, más bien, la diferencia entre religiones competidoras, que, de hecho, generalmente se hacen la guerra...); la diferencia más preciosa está en el

hecho de que responden a distintas exigencias, a diferentes problemáticas religiosas.

Y así como el cristianismo, y sus dos competidores nacidas de la misma raíz, se ocupan del problema de la creación, del Señor del mundo, de su imitación y obediencia y después del pecado y de su oblación, de la moral y del carácter sagrado de la persona. El budismo nace para satisfacer otras necesidades que habitan el corazón del hombre: el problema del sufrimiento en una vida no demandada y la vía de realización de la "verdadera alegría"; la misteriosa profundidad de la existencia o bien la visión de la verdadera naturaleza de las cosas, que conduce a una elección operativa orientada al bien... todo sin apelar ni a Dios ni a los dioses.

Si se mezclan las cosas, si se agua la especificidad de una religión, esta pierde en todo, o en parte, su razón de ser y entra en el grupo de los competidores de otras religiones, engendrando conflictos. Al mismo tiempo, aún más importante, acaba por dejar descubierta aquella área de sentido para cuya satisfacción había nacido.

Pero el tiempo aprieta, o más bien el tiempo de nuestra muerte no para de correr a nuestro encuentro, por lo cual, sin demora, pasamos a otro plano del discurso; o más bien a una representación funcional del budismo en la forma en que nos es ofrecido por la escuela zen. Escuela que, por brevedad, no presentamos hoy ni en sus facetas históricas, ni en las geográficas, ni en las doctrinales. Nos limitaremos a colocarla dentro de la corriente central del budismo Mahāyāna, identificándola con la tradición que desde el Buda recorre India a través de Nāgārjuna en el siglo segundo, Asanga y Vasubandhu en el cuarto, manifestándose después en China por medio de Nyutō Farong, en el siglo séptimo, atravesando por medio de Mazu Daoyi hasta Hongzhi Zhengjue, en el duodécimo, cuando pasó a Japón gracias a Dōgen, en el siglo trece, después encontramos a Menzan Zuihō, en el decimotercero, y por fin a Kōdō Sawaki y Uchiyama Kōshō en el veinte.

Una de las definiciones comunes de la escuela zen es "escuela directa". Otro modo igualmente eficaz para representarla plásticamente con una definición moderna es decir que representa el free climbing (escalada libre) del budismo, y esto por que, al menos en sus intenciones y en buena medida también en la realidad, su propuesta esta privada de adornos o de concesiones a las partes accesorias de la expresividad religiosa y apunta directamente al resultado. Puesto que el budismo es la vía que conduce y mantiene en la libertad respecto al sufrimiento - hasta el punto que podemos decir que el Budismo existe para esto, y si no es que no es Budismo - he ahí por que la escuela zen sólo concentra su atención en la realización de esta promesa.

El recorrido de liberación que Siddharta recorre y del que da testimonio libera del sufrimiento ineluctable, arraigado en el ser de mujeres y hombres de este mundo: el llanto del nacimiento, el deterioro de la enfermedad, la decadencia de la vejez, el padecer de la muerte, la laceración de estar separados de lo que queremos, el dolor del no lograr tener, poseer, lo que deseamos, el malestar por todo lo que detestamos y no podemos evitar. Y, justo por que el recorrido por él testimoniado es libertad de algo íntimamente atado a la vida, la lógica conclusión es que se trata de una solución trascendente: de otro modo debería negar la vida.

Este es el punto filosóficamente difícil del budismo, del cual nacen tergiversaciones y degeneraciones: si el sufrimiento es parte del amasijo en que está plasmada la vida, ¿como puedo disolverlo sin rechazarla? En el cristianismo un problema equivalente, aunque orientado según la dirección, el sentido, de la religión cristiana, es afrontado y – por lo menos en el enunciado – solucionado, con la frase que quizás aparece más veces en el Nuevo Testamento; puesto que la encontramos una vez en Marco, dos veces en Mateo y dos veces en Lucas, por ejemplo (Lucas 17,33): "quien intente salvar la propia vida la perderá, quien en cambio la pierda la salvará."

El Budismo es una vía pragmática, por lo cual la solución propuesta es una práctica cotidiana, que podemos ilustrar, representar, como un trabajo del interior, que se traduce en un vaciado regenerativo de la vida según un muy preciso "cómo." De qué "cómo" se trata lo analizamos enseguida de modo detallado.

Aquél legado de Siddharta es una promesa que puede ser confirmada en nuestra vida con la puesta en acción de tres elementos, íntimamente relacionados: 1) la práctica llamada en japonés zazen, 2) una clara visión de la verdadera naturaleza de las cosas y 3) un tipo de actitud que esté en la base común de todas nuestras acciones, una actitud que podemos describir con las palabras: inocencia, amigabilidad, solicitud. Estos tres elementos - practica, gnosis y ética moral - proveen de las indicaciones pertinentes para todos los aspectos activos y pasivos de la vida del hombre.

Veamos uno por uno, aunque sea rápidamente, estos tres polos a través de los que es posible transmitir la historia, dando inicio a la práctica que el Budismo zen nos propone como base cotidiana de la vía de salvación: se trata de una práctica que tiene nombres diversos, y algunas diferencias, según las distintas escuelas. De distintos modos sacralizada y envuelta a menudo en el misterio, porque requiere una relación continua y profunda con quién es de ella depositario. Sin embargo, en síntesis, se trata de sentarse con las piernas cruzadas, delante de un muro, con la espalda derecha, en un lugar tranquilo y permanecer inmóvil y en silencio.

Raimon Panikkar ha acuñado una expresión, a caballo entre la cultura cristiana y la hindú, las dos culturas para él fundadoras. Ese estar sentado, dice, es una especie de ofrenda sacrificial de lo humano. En ese estar sentado: los ojos están abiertos, pero no hay nada que ver; las orejas pueden oír, pero en el silencio no hay nada que oír; la lengua descansa contra el paladar, por lo cual los sabores y palabras están excluidos; la nariz se ocupa de la respiración y no hay olor que oler; las manos descansan en el regazo, por tanto no hay tacto ni objetos que agarrar; las piernas cruzadas y los pies, con las plantas hacia arriba, renuncian a su calidad constitutiva, la movilidad. La mente está despierta y lista para atrapar y explorar cada pensamiento, pero no hay nada en que pensar; el corazón está listo para odiar y amar con intensidad, pero no hay nada ni nadie sobre el quien volcar nuestro odio o nuestro amor.

La persona que se sienta en zazen es un ser viviente, completamente vivo y despierto, que renuncia a cualquier resultado. Por lo cual, retomando de otro modo la expresión de Panikkar, podemos decir que ese estar sentado es un darse integral. El modo correcto de hacer zazen es no ocuparse de los pensamientos que surgen, quedarse tranquilamente sentados manteniendo la posición. Fácil de decir, pero muy difícil de realizar, sobre todo porque, de forma automática, casi siempre estamos al servicio de nuestros pensamientos. Por tanto al servicio de sus contenidos, buenos o malos, inducidos por el exterior o contruidos por nosotros. En cambio este estarse sentado en zazen es completamente otro asunto: el hecho se desarrolla en el salirse del pensamiento, volviendo allí dónde nos espera la espalda, que tiende a encorvarse, y las piernas, que están tan doloridas que parece imposible poder estar un minuto más. Luego un pensamiento se expande con el recuerdo de cuando nosotros le dijimos a aquella persona que... y sin enterarse transcurren diez, incluso veinte minutos, sin que nos ocupemos de las piernas, pero en cuanto el pensamiento se esfuma ahí están.

Os lanzo una pregunta: ¿dónde estaba el dolor mientras estábamos distraídos? Los pensamientos surgen siempre, pero si aprendemos a vivir para zazen las discusiones dentro de nosotros disminuyen. Los pensamientos más recurrentes y adhesivos son enviados a las emociones que suscitan en nosotros y estas emociones suscitan a su vez otros pensamientos. Pero esto no tiene, en definitiva, mucha importancia; sean muchos o pocos los pensamientos que aparezcan, basta con seguir obstinadamente uno y un período de zazen entero se va en el parloteo interior. El punto realmente importante es tener confianza en la posibilidad intrínseca del ser humano de poder "vivir libre" y no crear en un nuevo ídolo. El regocijo de aquel vacío sin límites no surge de hacer cualquier cosa, o de haber conseguido cualquier otra, sino de haber abandonado todo, incluso las pertenencias.

Obviamente hace falta dar forma, a lo largo del tiempo, para que todo esto ocurra. Depende de nosotros el hacer zazen durante algunos años, para ver el efecto que hace, o más bien para realizar la identidad entre la vida y ese modo de estar vivos que llamamos zazen. Es decir; si zazen se convierte en nuestro modo de vivir. Sin zazen estamos también vivos, pero mucho menos, como dormidos, soñando. O más bien en un sueño más profundo, más turbio, menos luminoso que cuando recorremos la vía del despertar, la vía que conduce a la extinción de todo dolor.

Dije antes que son tres los elementos guía que el zen ofrece a quien intenta recorrer la senda religiosa. El segundo, que antes definí como una clara visión de la verdadera naturaleza de las cosas, consiste en la serena conciencia de que cada ser, cada cosa, cada fenómeno de este mundo no tiene una vida propia, individual, no vive por sí mismo sino que es un ensamblaje de partes, a su vez compuestas por partes. Y esta situación, llamada *pratīyasamutpāda*⁷ en sánscrito, es la característica de toda la realidad fenoménica. Por la que cada ente, en tanto que privado de fundamento, es impermanente, y está esencialmente vacío. O bien, desde otro punto de vista, la vida de cada ser, de cada cosa, está garantizada por una numerosa serie de relaciones

⁷ Generalmente traducido como "origen interdependiente", "coproducción condicionada". *Pratīya* literalmente significa "ir hacia", "en función de" y *samutpāda* "origen mutuo", "brotar juntos".

cambiantes y no por un núcleo permanente. Pero atención, esto no es una teoría metafísica sino un dato de la experiencia. *Pratīyasamutpāda* describe la manera en la que llegan a ser las cosas, al unirse los agregados, y la forma de la muerte, que es su disgregación. La parte importante de esta conciencia, en un sentido meramente budista, es que esta modalidad es también la manera y el motivo por el que hay sufrimiento, puesto que, ignorantes de todo esto, nos aferramos con el deseo a un mundo impermanente. Por consiguiente, también esta perspectiva ofrece solución al sufrimiento, desde el momento en que su causa se vuelve clara.

El tercer elemento es de hecho la repetición de los dos primeros en otro ámbito vital: el de las intenciones, o el campo de la ética. Es lo que he definido como un tipo de actitud que constituya la base común de todas nuestras acciones, una actitud que podemos describir con las palabras: inocencia, amigabilidad, solicitud. Para describir este aspecto me sirvo de dos ejemplos tomados del cristianismo, poniéndolos sin embargo en guardia respecto a creer que automáticamente la superposición sea siempre completa. El porqué de los comportamientos aquí ejemplificados está arraigado de hecho en el programa de trabajo según el budismo y no según las referencias cristianas.

Se trata de dos polos, el primero concierne al hacer y el segundo al no hacer. En lo que concierne al primer polo podemos asumir completamente la parábola del Samaritano (Lc 10; 30 s.), y también parte de la primera carta de Juan, en el punto dónde encontramos: "Mas si uno tiene riquezas de este mundo y viendo a su hermano en necesidad le cierra su propio corazón, ¿cómo vive en él el amor de Dios? Hijos, no amemos de palabra ni de boca, sino con obras y de verdad" 1 (Juan 3, 17-18). Es la afirmación de que la vida religiosa no puede prescindir de una respuesta acogedora en la confrontación de la realidad. Una abertura del corazón, gratuita, que es seguida por acciones o no acciones.

Para ilustrar el segundo polo, el de la no-acción, tomamos un trozo de las Florecillas de San Francisco, el más oriental de los santos italianos, tan oriental que, en este caso, con toda probabilidad se pueden superponer tanto la propuesta para conducir nuestro corazón, como su motivación: «Un día, el bienaventurado Francisco, cerca de Santa Maria degli Angeli, llamó a fray Leone y le dijo: "Hermano Leone, escribe." Él respondió: "Heme aquí, estoy listo." "Escribe - dijo - lo que es la verdadera alegría." "Viene un mensajero y dice que todos los maestros de París se han unido a la Orden, escribe: no es la verdadera alegría. Así, igualmente, que hayan entrado en la Orden todos los preladados del otro lado de los Alpes, arzobispos y obispos, y no únicamente, sino incluso el rey de Francia y el rey de Inglaterra, escribe: no es la verdadera alegría. Y si todavía llega la noticia de que mis hermanos han estado entre los infieles y los han convertido a todos a la fe, o han recibido de Dios tanta gracia como para sanar a los enfermos y hacer muchos milagros; bueno, yo te digo, incluso ni en este caso es la verdadera alegría." " Pero, ¿qué es la verdadera felicidad?" "Hela aquí; volviendo de Perugia en medio de la noche, llegué aquí. El invierno era fangoso y tan duro que, en el extremo de la túnica, se formaban carámbanos de agua congelada que me golpeaban continuamente las piernas, dejando salir la sangre de semejantes heridas. Y yo, todo en el barro, el frío y el hielo, llego a la puerta y, después de haber golpeado y llamado mucho tiempo, viene un hermano y pregunta: "¿Quién eres?", Yo respondo: "el Hermano Francisco". Y dice: "Vete, no es esta una hora decente de llegar, no entrarás". Y, aunque insisto, el otro responde: "Vete, eres un simple y un idiota, no se puede llegar ahora, somos tantos que no necesitamos de ti." Y yo, permaneciendo siempre en la puerta, digo: "Por el amor de Dios, acogerme por esta noche." Y él respondió: "No lo haré, vete con los Crociferi⁸ y pregunta allí." Ahora, si tengo paciencia y no me aflijo, te digo que aquí está la verdadera alegría y la verdadera virtud y la salvación del alma ».

Para no quedarse con la simple conclusión de esta historia, como si fuera un golpe de teatro, os invito a considerar qué es lo que está señalando San Francisco. Primero niega que la "verdadera alegría" se encuentre en haber ganado alguna cosa, sea la transformación de los infieles, el favor del rey, con las consiguientes prebendas, o incluso la capacidad de hacer milagros: "ahí no está la verdadera alegría", dice. No está en obtener alguna cosa, sea lo que sea. A continuación se presenta una situación que es un reto para él, y para cada uno de nosotros; cuando el frío, el hambre, la fatiga, incluso herido el orgullo por ser expulsado del monasterio que él fundó, lo llevaban a tener pensamientos de clausura, de venganza, de rencor, en una palabra, de enemistad.

Es interesante, en este apólogo, el hecho de que Francisco nunca nombra a Dios (si no es en la invocación "por el amor de Dios"), no haciendo de ninguna forma referencia a una motivación teísta de la verdadera

⁸ Los Crociferi es una orden de caballería creada en el ss. XII. Así pues esta frase equivale a decir "vete a otro sitio, con los Crociferi por ejemplo"

alegría.

Quién se arriesga a abrir, dejar ir, no aferrarse ni siquiera a una situación como la descrita por Francisco, entonces encuentra ahí, no sólo "la verdadera alegría", sino que destapa "la verdadera virtud y la salvación del alma." Porque en realidad el objetivo no es el vacío, sino el continuo vaciar.

Tomamos nota de que el reconocer que la solución del sufrimiento - o la alegría perfecta - no está entre las cosas de este mundo, conduce a no aferrarse a ellas. La misma dirección en la que ya habíamos visto que se encontraban tanto la visión profunda como la práctica del cuerpo.

Por lo que el sentido de "dejar", "no aferrarse", une los tres elementos, transformándolos en tres partes de un mismo proceso. Hasta el punto de que no se puede renunciar a ninguno de estos tres elementos sin distorsionar completamente el funcionamiento del espíritu según la propuesta realizada por el budismo. Sin ética moral, la práctica del cuerpo y la perspectiva del vacío conducen al cinismo, el nihilismo y a la ilusión de poder. Sin la práctica del cuerpo, la ética y la visión de la impermanencia son pensamientos, privados de eficacia en nuestras vidas, no tienen una dirección profunda. Sin la visión de la impermanencia y de la vacuidad, la ética y la práctica del cuerpo no tienen sentido: ¿Para qué deberíamos dar comprensión y amistad?, ¿porqué debemos practicar el no aferrarse? Si los objetos del deseo tienen realmente sustancia, eso significa que la solución está en poseerlos; y se carece de cualquier motivo para la práctica y para el actuar en el bien, evitando el mal, como base de nuestras relaciones.

En términos más generales, la condición de vacío, que está sujeta a la impermanencia, es la característica que vuelve reconocible - y por tanto fiable - al budismo, a todos los budismos, lo cuales se manifiestan a pesar de la ausencia de una estructura fija. En cierto modo el budismo se ve obligado al uso de las estructuras culturales que encuentra porque 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 es necesario no confundirlo con la forma, con todo lo que rellena el vacío que lo constituye.

Sin embargo, eso sólo significa que la forma no es fija ni determinada a priori, no es que no tenga importancia. De hecho es en la forma interior y exterior de nuestra vida donde construimos el misterio invisible que llamamos camino religioso.

Por decir una cosa análoga con las palabras de Eckhart: "Aquel que busca a Dios según un modo, toma el modo y deja a Dios, que está oculto en el modo"⁹.

Bose, 15 de Noviembre de 2009

Mauricio Yūshin Marassi

⁹ Sermón: *In hoc apparuit caritas dei in nobis*. En la edición, en italiano, de Paoline, p. 126.