

La compasión según el budismo

**Mauricio Yushin Marassi
Camaldoli, junio 2014**

El contexto: el nacimiento del mundo	2
De las similitudes con el cristianismo a la especificidad del budismo	9
La virtud de lo impersonal: la amigabilidad como funcionamiento del ser	18

El contexto: el nacimiento del mundo

Buenos días, gracias a Camaldoli, en particular en la persona del hermano Alberto por haberme invitado y gracias a todos vosotros por estar aquí.

Ponerse en la situación de hablar en público como portavoz del budismo, o de cualquier otra religión, es una responsabilidad muy grande, pienso que debe de hacerse solo cuando algunas condiciones se presentan. Gracias a la experiencia que tuve aquí hace seis años, he pensado que esta pudiera ser una de esas ocasiones, y por tanto, aquí estoy.

Muchos de vosotros no me conocéis, por lo que me presentaré brevemente: Me llamo Mauricio Yushin Marassi, he nacido en Argentina pero de familia italiana, he practicado y estudiado el budismo zen durante muchos años en Japón, en el monasterio ermita llamado Antaiji, desde 1987 soy *kokusai fukyoshi* o difusor enseñante del Zen en Europa, trabajo desde hace muchos años en la construcción de la cultura budista en un ambiente, como el europeo, en el cual esta cultura no está plenamente representada. Mi trabajo necesariamente comprende también la formación de un nuevo lenguaje en el cual el budismo pueda expresarse sin ser confundido con otras formas religiosas. Aun utilizando, por necesidad, expresiones usadas en la cultura religiosa occidental. Desarrollo esta tarea, además, enseñando en la Universidad de Urbino y, al mismo tiempo, escribo y publico libros.

Todo ello gracias a la preciosa colaboración de la Fundación Arbor, presidida hasta su muerte por Raimon Panikkar, que desde hace mucho tiempo se preocupa activamente del diálogo interreligioso.

Cuanto he dicho hasta ahora respecto a mi vida, tiene sin embargo, aquí, hoy, una importancia marginal. Mis actividades públicas tienen relevancia en esa dimensión del teatro mundano en el que las personas llevan una etiqueta u otra según sus roles. Aquello que, desde mi modesto parecer, tiene importancia y nos empuja de repente a un ámbito distinto respecto al mundo de las formas es que desde hace más de cuarenta años practico zazen, la práctica fundamental del budismo zen, e intento enfocar mi vida según la enseñanza del Buda, equivocándome, corrigiéndome, equivocándome de nuevo.

En este género de cosas cuarenta años no son un tiempo muy largo, si bien permiten realizar un aprendizaje, por lo cual puedo decir que soy un aprendiz del budismo zen.

Puesto que la vez precedente que fui huésped de Camaldoli tuve la ocasión de contar brevemente el sentido moderno de aquello que se entiende con la palabra “budismo”, esta vez quisiera dar por descontada la introducción general e intentar una forma de aproximación distinta, más ligada a la experiencia cotidiana y con menos referencias a la historia y a las citas de textos. Por ello he querido poner el acento sobre la experiencia de cuarenta años de práctica y estudio; porque en términos serios, reales el budismo consiste en una experiencia personal y después, eventualmente, en su narración con la finalidad de dar testimonio. La literatura budista, cuando es de verdad tal, está formada por testimonios, mientras que la

doctrina pensada está al servicio de esos testimonios, para aclararlos o soportarlos, por ejemplo, en un contexto cultural. La esencia experiencial del budismo nos remite directamente al sentido con el que quisiera usar ahora, en esta primera parte, el término “religión”.

Existen, esquemáticamente, dos modos de estar implicados en problemas que, ni materiales ni técnicos, ni fantásticos ni patológicos en sentido estricto, tienen que ver con aquel ámbito que en Occidente es etiquetado como “religión”. Para ser breves, usaré para indicar estos dos modos la eficaz representación que de las dos modalidades hace Simone Weil¹, si bien refiriéndose solo al cristianismo, dice: existe “*la religión de los místicos y la otra*”. Por “religión de los místicos”, entendemos la relación directa con lo divino. Con “la otra” entendemos todo el resto. Como muchos de ustedes sabrán, el budismo nace en respuesta a la percepción de la infelicidad, es decir aquel dolor de vivir que nace en nosotros incluso siendo inocentes, solo por haber nacido y vivir en este mundo, y de aquel dolor que brota en nosotros cuando en cambio inocentes no somos.

Esta propuesta religiosa se desarrolla después en un recorrido real, es decir no puramente imaginario o ligado a adhesiones ideales, que consiste en la disolución del mal de vivir, o sea en la disolución de la infelicidad. No en otra vida, en un después o en otro lugar, sino en la vida de cada día, transformada desde dentro. Una vida en la que todo aparentemente permanece como antes: envejecemos, enfermamos y morimos, alrededor nuestro las personas queridas desaparecen en la muerte, aquellas que no quisiéramos a nuestro lado... están siempre ahí, perdemos una a una las cosas que amamos y no logramos tener aquellas que querríamos... pero dentro de nosotros no se desarrolla aquella amargura que envenena, y cuando se desarrolla, en un relámpago desaparece.

Y después, día tras día, aprendiendo a sumergirnos en el bien, -un bien que no teniendo nada que ver con los bienes terrenales podría estar escrito en letras mayúsculas- aun en medio de grandes dificultades, el tiempo transcurre sin herirnos, y allí donde se produce una herida, el tiempo de su curación no es amargo.

He usado la expresión “sumergirnos en el bien” para intentar expresar la experiencia del zazen, es decir el estar tranquilamente sentados en el vivo silencio inmóvil, práctica fundamental y fin en sí misma que caracteriza al Zen. “Zen” es el nombre moderno de aquella parte del budismo que busca desde siempre, mantenerse en aquella área religiosa antes descrita como “experiencia personal de lo divino”. Pero, en nuestra vida, el tiempo de zazen en el que estamos sentados en el “bien”, no es todo el tiempo, hay muchos otros momentos en los que interactuamos con las personas y con los objetos que hay en nuestra vida o, más propiamente, que componen nuestra vida.

Por tanto nuestro programa de “bien” y de disolución de la infelicidad para ser realmente eficaz, debe de comprender también el tiempo de las relaciones, del trabajo, del ocio y del reposo; de otra manera en realidad no podrá funcionar. Intentemos ahora observar todo nuestro tiempo-vida según una óptica budista, es decir haciendo referencia a la experiencia y no a la abstracción. Y comencemos precisamente desde el inicio del tiempo: el nacimiento. Estamos

¹ Cfr. S. Weil, *Lettera a un religioso*, a c. de G. Gaeta, Adelphi, Milán 1996, 42.

acostumbrados a pensar que la expresión “yo he nacido” significa que la persona que soy, de repente ha aparecido aquí, en la asamblea humana, en eso que hoy llamamos siglo XXI.

Sin embargo este modo de ver no nace de la experiencia, sino de la idea nacida del ver aparecer otras vidas a medida que vivimos. Si observamos en cambio a partir de nuestra personal experiencia, todo el mundo nace y se desarrolla con nosotros. Es muy raro recordar los primeros meses de vida, pero ciertamente poseemos información sobre como nuestro mundo, a lo largo de los años, se ha expandido gradualmente hasta asumir la dimensión que tiene hoy.

En este punto podemos sustituir “vida” con la palabra “mundo” y considerar que todo aquello que llamamos “el mundo exterior” es simplemente nuestra vida, de la misma manera que esa parte que consideramos “interior, interioridad, espíritu”. Todo aquello que está dentro y fuera de mí, si bien con modalidades distintas, compone día tras día mi vida. Incluso vosotros, esta sala, es eso que aquí está sucediendo. Del mismo modo sucede para cada uno de vosotros; esto que os habla participa hoy en formar vuestra vida y la relación que vosotros establecéis conmigo y yo con vosotros compone la característica de nuestras vidas.

Cuando me oís decir que “todo el mundo nace conmigo” no debéis pensar que yo os quiero convencer o empujar a creer en una naturaleza mágica o embrujada de una realidad que siendo completamente parte de mí podría modificar o alterar a voluntad, haciendo aparecer o desaparecer este o aquel elemento. Se trata de intentar tener en cuenta un punto de vista consecuente a la experiencia, es decir no modificado por los prejuicios. Por tanto no es una metafísica, sino un ángulo de observación. No se trata de creer, por ejemplo, en que si yo no hubiese nacido el mundo no existiría, sino de ver que el mundo, según mi particular y única percepción, ha nacido conmigo y morirá conmigo, sea lo que sea que signifique “morir”.

También vosotros, el vosotros que está en mi mundo y por tanto es parte de mi vida, vivirá mientras que yo viva, y el yo que está en vosotros sobrevivirá incluso después de mi muerte en la deseable perspectiva de que vosotros viváis más tiempo que yo.

No es precisa mucha fantasía para entender que llevando al extremo este discurso, es decir que mi vida coincide con el mundo, la existencia o no de las partes que componen este mundo/vida está unida a mis percepciones y en última instancia a mí consciencia. Vosotros sois parte de mi vida porque tanto vosotros como yo estamos aquí, hoy, y yo soy consciente de vuestra presencia. Si no hubiese venido a Camaldoli, probablemente no nos hubiésemos encontrado nunca, por tanto vosotros no habríais entrado en mi vida ni yo en la vuestra, por lo menos en los términos en que está sucediendo ahora.

Por tanto, dando un paso más, es posible afirmar que vida, percepción y consciencia están estrechamente conectadas, hasta el punto de que no se pueden separar, si no es en el caso que llamamos vida vegetativa. Siguiendo el recorrido en el cual vida, percepción y consciencia se necesitan unas a otras podríamos decir que para cada uno de nosotros la realidad es un devenir que se desarrolla, que sucede enteramente al interior de la propia consciencia. Un poco como sucede cuando soñamos, por ejemplo, el ser perseguidos por un lobo; en ese caso el

bosque en el que estamos corriendo, el lobo que nos sigue, el miedo y nosotros que corremos, todo está en el interior de nuestra consciencia, o con otro lenguaje, son parte de nuestra mente.

Me podríais objetar que ahora no estáis soñando y, sobre todo, que vosotros no estáis en mi mente. Es verdad, quizás no estemos soñando pero todo aquello que yo puedo vivir de vosotros y vosotros de mí debe de pasar por nuestras percepciones y por ello, para cada uno de nosotros, está o no está, según esté o no esté en la consciencia. Como decía, esta perspectiva no constituye una metafísica o una cosmología, no se trata de establecer cómo son las cosas sino de intentar observar la existencia a partir únicamente de la propia experiencia individual. Por ello no se trata de negar la existencia de un mundo externo o de un mundo objetivo, sino de ver que aquello que habitualmente, mecánicamente consideramos mundo externo o mundo objetivo está formado por las percepciones elaboradas por nuestra mente.

Este es el contexto desde el cual intentaremos afrontar el tema de hoy, es decir el tema de la compasión. Nos moveremos a partir de la integración de las enseñanzas del Buda con aquello que en distintos momentos del discurso hemos llamado vida/mundo/consciencia/mente o bien experiencia individual, carente de añadidos construidos con el pensamiento.

Las enseñanzas del Buda -que, recordemos, tienen como única finalidad la de conducirnos y mantenernos sobre el camino que consiste en la disolución del sufrimiento, edificando la paz- se apoyan sobre cuatro elementos cardinales:

- Una vida ética.
- La conciencia de la impermanencia.
- La práctica de zazen.
- El sostén de la fe.

Veamos muy brevemente cada uno de estos cuatro elementos. Con vida ética, comprendo una actitud de base que nos vea como padres en la confrontación de toda la realidad, dentro y fuera de nosotros. Padres y madres de cualquier situación que activamos directamente y, ciertamente con distintos niveles de implicación, de todas las personas y cosas con las que de alguna manera estamos en contacto.

La característica que distingue a un padre es la de tener cuidado, atención, completa aceptación ante la confrontación con los propios hijos. Por esto uso la metáfora del padre. La actitud ética propuesta por el budismo es la del que cuida. El segundo punto es aquel que he definido como "consciencia de la impermanencia. No se trata ciertamente de pensar en la propia muerte y en la de los seres queridos. Considerar la realidad de la impermanencia no significa nihilismo. Es más bien desarrollar la serena consciencia del hecho de que nosotros, las personas alrededor de nosotros, las cosas, los objetos, cualquier cosa tiene una vida limitada y por tanto antes o después desaparecerá. Mejor dicho, podemos decir que ya está desapareciendo.

Como decía no es una especie de pesimismo o de masoquismo, más bien se trata de abrir los ojos a una realidad de vida que nos sitúa a nosotros mismos en una correcta dimensión respecto al tiempo y por tanto respecto a la escala de valores que usamos viviendo.

El tercer elemento, y es aquello que mayormente caracteriza a la escuela zen, es la práctica llamada zazen. Simplificando al máximo, podemos decir que zazen consiste en estar sentados inmóviles, en silencio, frente a un muro. En realidad, esto sería todo aquello que hay que saber, sin embargo, ya que es normal sentirse desconcertados frente a una práctica para muchos insólita o desconocida, dediquemos algunos minutos al tema.

Si retrocedemos a la narración iconográfica en la que consiste la biografía de Siddharta Gautama, llamado después el Buda, vemos que en el momento de volverse el Despertado, es decir el Buda, estaba sentado, en silencio, inmóvil bajo un árbol. Aquel estar sentado es por tanto la forma humana del despertar; para que sea aquel estar sentados, nos sentamos de la misma manera que el Buda. Es decir, con la espalda enderezada, las piernas cruzadas, la manos reposando sobre los talones, la mirada relajada y la respiración espontánea, silenciosa. El aspecto significativo es que se trata de estar simple y únicamente sentados; pero, naturalmente, nos sucede a todos que apenas nos hemos acomodado sobre el cojín, apenas hemos enderezado la espalda y cruzado las piernas nos venga a la mente cualquier cosa. Pero puesto que no estamos allí para pensar en nuestras cosas, entonces dejamos ir a aquel pensamiento, enderezamos nuevamente la columna y... casi instantáneamente comenzamos a seguir a otro pensamiento. En cuanto nos damos cuenta se trata de dejarlo ir y después es necesario seguir así una y otra vez, sin aferrar los pensamientos, dejándolos desaparecer.

El cuarto y último elemento es el sostén de la fe. Un tipo de fe distinta a la común acepción que damos a este término. Brevemente podríamos decir que *fe* en el budismo tiene el sentido opuesto de aquello que, en la cultura cristiana, se entiende con *idolatría*. Con una pequeña aclaración: todo objeto de fe hay que considerarlo un ídolo. Por lo que *fe* en sentido budista no significa ni creer a, ni creer en, sino creer y basta. La fe budista es la simple expresión de un corazón confiado. Hay quién ha definido esta actitud como optimismo ontológico, por que su función es sostenernos al afrontar las mil dificultades que nos encontramos delante en la vía religiosa. Un corazón confiado no se descorazona, se renueva y mira adelante, pero la fe según el budismo no es certeza ni "*demonstración de cosas que no se ven*", como dice san Pablo. Es un sentimiento apenas un paso más allá de la esperanza, es atravesada por las dudas y nutrida por la experiencia. Por esto fe y experiencia deben avanzar juntas, porque una sostiene a la otra.

La realidad de la fe según el budismo tiene una economía completamente personal, nos se apoya en nada fuera de nosotros ni se comunica a los demás como credo, no hay de hecho un credo. La forma verbal que la tradición ha dado a este movimiento del espíritu la encontramos, ya en los sutras más antiguos, con las palabras: "*no creáis ni siquiera en mis palabras, tomad refugio en vosotros mismos y no en otra cosa*". Es un modo puro de considerar la fe que supera la necesidad de un objeto o de un contenido persistiendo como un acto positivo del espíritu. Sin embargo, puesto que todo discurso sobre aquello que no tiene contenido precisamente corre el riesgo de crear artificialmente un contenido, por el momento, en lo que respecta a la fe me

detengo aquí. Eventualmente, si se da la ocasión, volveremos durante el tiempo dedicado a la discusión.

Si observamos los cuatro elementos de los que os he hablado, esto es:

- 1) La indicación de una vida ética.
- 2) La de desarrollar una profunda consciencia de la impermanencia.
- 3) El zazen, es decir el estar simplemente sentados.
- 4) El sostén de la fe.

Vemos que tienen un punto en común; se fundan todas sobre el no aferrar o bien, desde otro punto de vista, se fundan sobre la gratuidad. Es gratuita de hecho la actitud ética, que hemos definido como parental, en la confrontación de nuestra realidad de vida. Si no fuese gratuita no sería ese tipo de cuidado, si tuviese un interés recóndito, un premio a conquistar, no lo podríamos definir de este modo. Un padre que se ocupa de un hijo por interés, cualquiera que sea este, en la mejor de las hipótesis es un egoísta, de otra forma... todavía peor. Significa moverse por el bien sin buscar un beneficio, incluso cuando ese bien vaya claramente en desventaja nuestra.

Lo mismo se puede decir para la consciencia de la impermanencia, es decir la consciencia de la radical caducidad de nuestro mundo/vida. Si es vivida con claridad, lleva también a no aferrar, a no agarrarse a personas o cosas porque todo es precario, y por ello la posesión no es nunca el bien en el que es conveniente invertir, puesto que de entrada está destinado al fracaso. Y el sentido de no posesión, de no acumulación es uno de los rostros de la gratuidad.

Observemos a continuación el estar sentados en paz, o zazen, como se le quiera llamar. Este es un momento de completo dejar:

- Las manos no tocan nada, por lo que renunciamos al tacto.
- Se elige un lugar silencioso, por lo que renunciamos al uso del oído.
- Se quema un incienso que tiene un olor siempre uniforme, por lo que renunciamos al olor.
- La lengua apoya contra el paladar, por lo que renunciamos al gusto.
- Delante de nosotros hay un muro, por lo que renunciamos a cualquier visión.
- Las piernas están cruzadas, por lo que renunciamos a la movilidad.
- Durante zazen se calla, por lo que renunciamos a la palabra.

El punto más delicado es que durante zazen renunciamos a realizar todo pensamiento y todo sentimiento; por lo que incluso la parte más sutil de nuestro ser, dejando de aferrar, se pone en una condición de renuncia, una renuncia gratuita por que no obtiene nada.

Finalmente, la práctica de la fe vacía. No teniendo ningún beneficio, el sostén de la fe muestra su gratuidad en la completa ausencia de una meta o un contenido pensable. Me permite ser aquello que soy, nada más.

Frente a un programa de gratuidad como este alguien podría pensar: "Pero si en cada una de las condiciones, en la ética, en la cognitiva, en la del zazen y en la práctica de la fe no consigo

nada, ¿cual es el mérito de todo ello? Es decir, ¿por qué debería comprometerme con este camino?” Precisamente aquí, para poder dar el paso siguiente, entra en juego el sostén de la fe, la forma de un ánimo confiado.

De hecho la respuesta a la pregunta sobre porqué dedicarse a cosas que no dan ningún fruto está enraizada en la motivación de base, en la instancia que ha llevado al nacimiento de este camino religioso. El problema al que la religiosidad budista ofrece una vía de solución no es un problema material, no es un problema de acumulación, sea material o espiritual, y tampoco es un problema de alcanzar una condición social.

Aquello de lo que parte el desarrollo del camino budista es el problema de la infelicidad, del sufrimiento existencial, ejemplificado en los 6 ejemplos clásicos:

- El dolor de tener que convivir con personas o situaciones que nos generan sufrimiento.
- El dolor de la pérdida.
- El dolor de la no obtención.
- La angustia de la enfermedad.
- El dolor de ver las propias energías, las propias posibilidades vitales agotarse en la vejez.
- El terror y el dolor que nacen del rechazo de nuestra muerte y de la de los otros.

Esto y no otra cosa es el campo de acción del budismo, por tanto, si lo interrogamos, si lo ponemos a prueba estas y no otras cosas son las premisas de las que hemos de pedir cuentas.

Además con una pequeña gran sorpresa, que es sin embargo completamente inesperada al principio, de otro modo no sería una sorpresa; la desaparición del sufrimiento existencial no es la realización de la nada, o un simple vaciado que nos arroje a una vida carente de angustia, pero carente también de vitalidad. La realización según la enseñanza budista conduce hacia una forma de plenitud natural, es decir no generada, no condicionada por las conquistas y por la acumulación de las cosas del mundo. Por ello al principio he hablado de “experiencia directa del divino” no por poner sobre la palestra un aspecto teísta, desde el momento en que en el budismo no se habla nunca de Dios, sino para indicar el goce de un bien fuera de cualquier aspecto mundano, desligado de cualquier recompensa y beneficio.

Un bien que se genera uniendo el propio corazón a lo increado, por usar las palabras de la tradición. El problema es que aquello que acabo de definir como plenitud se convierte fácilmente en una aspiración, una presa a conseguir, y esto anula su posibilidad porque aquella plenitud se manifiesta precisamente en el no desear, en el no aferrar.

Este es el cuadro general global. Ahora no nos queda sino examinar como funcionan estas enseñanzas una vez que entren en contacto con nuestra vida/mundo según la acepción, según el punto de vista que hemos esbozado al comienzo. Y, al hacerlo, nos detendremos sobre los aspectos inherentes a nuestro tema, es decir todo aquello que pueda legítimamente ser definido como “compasión”.

De las semejanzas con el cristianismo a la especificidad del budismo

Hasta ahora hemos trazado las líneas del campo de juego sobre el cual se desarrolla la partida que llamamos vida y lo hemos hecho según un ángulo insólito, es decir desde dentro, por así decir, un ángulo orientado por nuestra percepción directa. Hemos enumerado después las cuatro enseñanzas base dejadas por el Buda.

Veamos ahora como podemos avanzar intentando seguir aquellas indicaciones que, en su conjunto, constituyen aquello que únicamente los occidentales llamamos budismo, y que hasta hace no muchos años nunca nadie había denominado así. Para poder plantear la partida según las reglas de juego que hemos elegido -que es en realidad un juego muy serio, porque lo puesto en juego es la sustancia de nuestra vida-, es necesario saber por lo menos que aquel fenómeno religioso multiforme llamado budismo, nacido en la India alrededor de unos 2500 años, se ha caracterizado en su desarrollo, grosso modo, según dos tendencias u orientaciones. La primera de estas dos tendencias es conocida con el nombre de *Theravāda*, es decir Escuela de los Antiguos o Escuela antigua, la segunda lo es en cambio con el nombre de *Mahāyāna*, que quiere decir Vehículo universal o Vehículo total, omnicompreensivo. Aun tratándose de una situación fluida, con grandes márgenes de superposición, por lo menos en parte hemos de tener en cuenta esta doble vía del budismo.

No por cuestiones culturales o formales sino por que, en el desarrollo religioso de la persona, las respectivas pertenencias determinan de manera diferente cómo es considerada y puesta en práctica ese aspecto que hemos convenido en llamar compasión.

Como sabéis la doctrina budista se desarrolla únicamente como testimonio, como descripción de la concreta experiencia de aquellos que intentan poner en práctica la enseñanza del Buda. Por ello las dos tendencias u orientaciones de las que he hablado antes no son otra cosa que la representación a través de testimonios articulados de dos modos, ambos legítimos, de acoger dentro de nosotros una vocación religiosa; entendiéndolo con “vocación religiosa” un continuo proceso de conversión, en su sentido literal, es decir el abandono cada vez más rápido de la muy humana deriva hacia una vida divergente, es decir orientada por las sirenas y por los mil atractivos del mundo, a favor de otra vida, convergente, atenta por tanto a la edificación interior.

Simplificando, podemos representar la religiosidad del budismo antiguo y por tanto, por lo menos de forma orientativa, la Escuela de los Antiguos o *Theravāda* con la elección del celibato y del monaquismo. Elección en la que la atención de la persona está vuelta a la propia vida interior, a la realización día tras día del nirvana, es decir de la beatitud y la felicidad producidas por la constante vecindad interior con el bien, gracias a la lejanía, incluso material, de las tentaciones y de los estorbos del mundo.

De los testimonios llegados hasta nosotros podemos suponer que durante los 3 primeros siglos, es decir del siglo VI al IV a.C., la comunidad budista estuvo compuesta por eremitas y por grupos de monjes mendicantes itinerantes, mientras que en la fase inmediatamente sucesiva se formaron las primeras comunidades monásticas residenciales. Por razones obvias la exclusividad monástica de la vía budista de hecho ponía la posibilidad de vivir las enseñanzas del Buda al alcance de un número limitado de personas. El budismo era para

aquellos que estaban preparados para realizar una elección radical en el plano existencial además de en el plano religioso, interior.

Quizás por ello a partir del siglo III-II a.C. encontramos un importante hecho nuevo. Paralelamente a aquella situación se desarrollo una nueva tendencia que se autodefinió como *Mahāyāna*, es decir Vehículo o Arca universal. En esta renovación de la comunidad religiosa la vida monacal no es ya la única condición humana posible para vivir la enseñanza de Buda. La atención y el cuidado de realizar instante tras instante la disolución del sufrimiento entrando así en el reino de la alegría interior, ya no es realizado en una vida que se agota en el silencio del claustro, sino que está abierto también a esa área de nuestra vida que llamamos realidad externa. Esto comporta que en la tradición del budismo *mahāyāna* la vida ética que (con la práctica del cuerpo, la consciencia de la vanidad del mundo y la fe) participa en la disolución de la infelicidad del vivir, estando orientada en particular a la intervención benéfica, desinteresada, en la confrontación de toda realidad dentro y fuera de nosotros, empezando por aquello que en el lenguaje bíblico es llamado nuestro prójimo.

Con la condición indispensable de que detrás de nuestro actuar no exista alguna búsqueda de ganancia, ni siquiera interior, por que nuestra intervención es única y puramente gratuita. Aunque la Escuela de los Antiguos, el *Theravāda*, haya marcado mayoritariamente los budismos difundidos en el Sudeste asiático como el de Birmania y Tailandia, además del de Sri Lanka y durante un período también el de Camboya, y el autoproclamado Vehículo Universal sea el tipo de budismo difundido en China y después en todo Extremo Oriente, las dos tendencias, precisamente porque han nacido de la vida vivida por hombres y mujeres de religión, no son una decisión estudiada en una mesa o puramente geográfica, sino que están dentro de nosotros, dentro de nuestro sentir de hombres y mujeres desde el momento en el que estamos rodeados, día tras día, por una elección de profunda y continua conversión.

Existen momentos y periodos en los que somos más propensos a mantenernos alejados de todo compromiso y de los rumores del mundo para ocuparnos de la paz interior en el silencio y en el recogimiento, y otros momentos y periodos de la vida, en cambio, en los que nuestra vitalidad y energía se expresan al sol pero sin desviarse, incluso participando en las relaciones con otras personas. Y después, sobre todo, existen personas que por naturaleza, por experiencias sobrevenidas o por cultura, al dedicarse a una vía religiosa únicamente se sienten completas abrazando plenamente una elección monacal, mientras que otras en cambio están más inclinadas a mantener un nexo y una función en el mundo. Por tanto, si bien los budismos de la Escuela de los Antiguos están mayoritariamente orientados a favorecer atmósferas monásticas y de separación del mundo, incluso en ese ámbito encontramos tendencias y situaciones de apertura a un modo de vivir la religión formalmente laico. Por contra, en los ámbitos de la Escuela *Mahāyāna* no faltan los monasterios y los eremitorios, si bien la elección de la forma monacal pueda ser una elección temporal incluso repitiéndola muchas veces, pero no necesariamente para toda la vida.

Dicho esto, intentemos ilustrar la complejidad de los elementos que os he ofrecido hasta aquí a través de ejemplos. Las más antiguas indicaciones para establecer la relación con nuestro prójimo las encontramos en el *Suttanipata*, o *Colección de los discursos*, un texto que aparece en el siglo V-IV a.C. y que se dirige a la comunidad budista en un estadio en el cual prevalecen

los grupos itinerantes y los eremitas. Tanto unos como otros vivían de limosnas, consistentes sobre todo en alimento para la única comida consumida cada día, como es tradición todavía hoy en los monasterios del “budismo de los Antiguos”. Los monjes estaban pues, durante parte de la jornada, en contacto con la población de los pueblos y de las ciudades, donde a veces se les pedía plegarias, curaciones o intercesiones. Veamos dos estrofas del capítulo I de *Suttanipata*, capítulo titulado *Discurso de la cortesía amorosa*:

149-50 (I, 7-8)

*Como una madre arriesgaría su vida
para proteger a su hijo, a su único hijo
así se debería cultivar un corazón ilimitado
en el cuidado de todos los seres.*

*Con buena voluntad por el universo entero,
cultívese un corazón ilimitado,
sin odio, sin enemistad.*

La atención, aquí, está orientada a la edificación personal, a través del cuidado de las condiciones del propio corazón, pero el horizonte no es el de una comunidad recogida en sí misma, como puede ser un monasterio, el horizonte aquí es primero que nada el de los seres vivientes, después el del universo entero; por tanto no solo las criaturas vivientes sino toda la naturaleza, todo lo creado.

El segundo ejemplo lo tomaremos de una traducción del *Dhammapada*, el *Camino de la enseñanza*, una obra compilada alrededor del del siglo III a.C. Leamos pues los primeros 6 versos del *Dhammapada*:

*1. Todo aquello que somos está generado por la mente.
Es la mente la que traza el camino.
Como la rueda del carro sigue
la huella del buey que lo arrastra
así el sufrimiento nos acompaña
cuando atolondradamente hablamos o actuamos
con mente oscurecida.*

*2. Todo aquello que somos es generado por la mente.
Es la mente la que traza el camino.
Como nuestra sombra incesantemente nos sigue,
así nos sigue el bienestar
cuando hablamos o actuamos
con claridad de mente.*

*3. “Me han insultado, maltratado,
me han ofendido, robado”:
enredados en tales pensamientos*

reavivamos el fuego del odio.

*4. Si nos liberamos del todo
de pensamientos que insinúan:
“Me han insultado, maltratado,
me han ofendido, robado”,
el odio es apagado.*

*5. El odio no puede derrotar al odio,
solo la ausencia de odio y hostilidad puede derrotar odio y hostilidad.
Esta es la ley eterna.*

*6. Quién es pendenciero olvida
que moriremos todos;
no existen litigios
para el sabio que reflexiona sobre la muerte.*

Estos seis versos representan el programa máximo respecto a la ética según la Escuela de los Antiguos, o *Theravāda*, junto al contexto en el que estas indicaciones se insertan. La frase que se repite idéntica en los dos primeros versos, es decir: “*Todo aquello que somos está generado por la mente. Es la mente la que traza el camino*” en términos extremadamente sintéticos resume aquel punto de vista que he ilustrado al comienzo: Todo el juego del bien y del mal, del dolor y de la felicidad se desarrolla en nuestra mente, en nuestro corazón. Por ello, como afirman los versos que acompañan esa frase, depende de nosotros bien construir un mundo de dolor o bien edificar una vida serena, la llave de la paz está en nuestras manos.

Y después está la respuesta a la objeción obvia a esta afirmación; la alegría y la infelicidad no dependen solo de mí, cuando soy ofendido, humillado, aplastado el sufrimiento se desarrolla en mí sin que yo lo haya activado, es decir sin que yo sea el responsable directo. Pero incluso en este caso el texto reenvía la responsabilidad de mi dolor a mi comportamiento interior, no es el ser insultados, engañados, aplastados lo que genera dolor, sino nuestra respuesta, es decir el dejar que se desarrollen pensamientos de lamentación y de odio lo que genera sufrimiento en nuestro corazón.

Aquí se está hablando directamente de la práctica que hemos llamado *zazen*, el dejar irse aquello que surge para continuar sumergiéndose en nosotros mismos, en aquello que somos antes de haber desarrollado cualquier pensamiento o sentimiento. Por que dice el sutra:

*El odio no puede derrotar al odio,
solo la ausencia de odio y hostilidad puede derrotar odio y hostilidad.
Esta es la ley eterna.*

Y al final, el último verso, es decir:

*Quién es pendenciero olvida que moriremos todos;
no existen litigios para el sabio que reflexiona sobre la muerte.*

Palabras que hacen brillar la importancia de la visión de la impermanencia, de la vanidad del mundo mostrando como la consciencia de la muerte lleva a definir la prioridad y la escala de valores, dándonos una colocación real en el tiempo y en las relaciones.

Este texto nace en el momento en el que la comunidad vive en la concentración y en el silencio, solo en parte contiene por tanto las indicaciones necesarias para afrontar situaciones que nos ponen en relación con el exterior, es decir con aquello que llamamos nuestro prójimo.

Podemos decir por tanto que aquella parte de práctica de la enseñanza que llamamos ética y que en el budismo se explica en la atención, en el cuidado a todos los componentes de nuestra vida, o de nuestro mundo, como quiera llamársele, es modulada de forma más amplia o más restringida según las circunstancias en las que se encuentra viviendo la comunidad. O bien según las condiciones de vida de los interlocutores naturales y, en los primeros 3-4 siglos, se trata siempre de monjes y de monjas, itinerantes, en comunidades residenciales o en ermitas.

A partir del siglo III-II a.C. Paralelamente a este modo de vivir el budismo aparece otro, en el que, entre otras cosas, el monaquismo no es ya condición indispensable para realizar plenamente el despertar, que -es bueno aclararlo- consiste en disolver el mal de vivir realizando la felicidad profunda. En este nuevo budismo, que sabemos ahora que se llama *Mahāyāna*, la descripción del cuidado, de la atención en la confrontación del prójimo entendido como toda la realidad, se convierte en más refinada, más sutil, precisamente por que los interlocutores cambian, su realidad de vida es más articulada, más compleja.

Y en el nuevo modo de proponer la práctica religiosa el aspecto de la fe adquiere una importancia, que yo diría decisiva, precisamente porque la dirección espiritual en la que consiste el *Mahāyāna* presupone una profunda confianza en el vehículo universal, en lo incognoscible, fuera de mi control. El objetivo, incluso al asumir el cuidado de la realidad, consiste en el adherirse, que es precisamente un verdadero confiarse, a la parte más auténtica del ser convirtiéndose en un dócil y vivo instrumento. Es preciso añadir que la otra vertiente de la vida, el aspecto más allá de lo mundano, llamado en sánscrito *asanskrita*, es decir “no construido, no fabricado”, no es un descubrimiento del nuevo budismo.

También en el budismo antiguo se habla de hecho de lo increado², de lo “sin muerte”³, del único lugar seguro en el que tomar refugio. Sin embargo es con la llegada del nuevo budismo que, como dice su mismo nombre, el “gran vehículo” se convierte en central, punto de partida y punto de llegada en cada paso del camino religioso.

Si la realización del aspecto impersonal, ultramundano del hombre es intuitivamente la dirección natural de la práctica del zazen, menos evidente parece como podemos confiarnos a

² “Con empeño interrumpe la corriente del deseo y abandona las pasiones de los sentidos; reconociendo los límites de todo aquello que tiene una forma realiza lo increado”, cfr. *Dhammapada*, 383.

³ “Cuando los sabios permanecen en la contemplación de la naturaleza impermanente del cuerpo y de la mente y de toda la existencia condicionada, experimentan alegría y contentamiento penetrando hasta lo sin muerte”, cfr. *Dhammapada*, 374.

aquello que somos fuera de la realidad personalística y egótica en el instante en el que intervenimos en las cosas de la vida cotidiana.

Por muy difícil que sea de decir y, sobre todo, de actuar esta posibilidad consiste en el olvidarse de sí mismo interviniendo en la realidad sin buscar un resultado oculto. Es una apertura gratuita en la confrontación de la realidad, externa a la búsqueda de un resultado personal de cualquier género. Más concretamente se trata de poner nuestras energías en juego no según nuestro arbitrio sino como respuesta a la realidad, y esto incluso cuando ello comporte desventajas evidentes para nuestra vida. Se trata por otro lado de pequeñas decisiones en la vida de cada día, pero es una práctica de vida en la cual el sostén de la fe es fundamental, porque poner en peligro, como norma, nuestros intereses personales, sean materiales o espirituales, sin ningún motivo es una operación que requiere una constante solidez de espíritu.

Todavía más difícil se revela mantener las condiciones interiores necesarias, tanto para estar en condiciones de acoger el reclamo de la realidad sin dejarnos engañar por nuestro deseo de protagonismo, de tranquilidad, o de simple pereza, como con el fin de que sea salvaguardada una verdadera pureza de comportamiento.

Intentemos representar cuanto he dicho hasta ahora leyendo algunas frases de Milarepa, monje ermitaño tibetano del siglo XII, conocido incluso en Italia gracias a un film de Liliana Cavani que apareció en el ahora lejano 1973. En el texto *La vida de Milarepa* encontramos: *“Rechaza todo aquello que el egoísmo hace parecer bueno y que daña a las criaturas. Haz al contrario aquello que parece pecado pero es de provecho a las criaturas, porque es obra religiosa [...] En una palabra, actúa de manera que no te avergüences de ti mismo [...] incluso cuando te opongas a algún libro”*⁴ y también, después: *“Dar limosna para recibir diez veces cuanto se ha dado es como esconder a los ojos de los hombres la propia miseria moral [...] No intentéis calificar como religioso aquello que el orgullo mundano os hace hacer. [Después, una frase aparentemente banal] Perseguid solo la santidad.*

*Los discípulos le preguntaron: '¿Pero si estas prácticas exteriores fuesen provechosas para las criaturas, podríamos dedicarnos a ellas?' El maestro respondió: 'Si no existe apego al deseo, entonces podéis. Pero es difícil, aquellos que están llenos de deseos mundanos no pueden hacer nada por la causa de los demás. No aprovechan nada ni siquiera a sí mismos. Es como si un hombre arrastrado por un torrente pretendiese salvar a los demás.’*⁵

Incluso un gran santo como Milarepa reconoce que ofrecerse a sí mismo en una condición de perfecta gratuidad es difícil. Sin embargo Milarepa no nos ha dejado indicaciones para identificar y superar esta dificultad, que, como he dicho, tiene dos momentos sucesivos: primero reconocer cual es nuestro lugar, nuestro papel en el instante que estamos viviendo en el corazón de la realidad, es decir, con palabras de Milarepa, si se da el caso hacer *“aquello que parece pecado pero es de provecho a las criaturas, porque es obra religiosa”*, y después la segunda de las dificultades, la de vivir este actuar con plena pureza, con *santidad* usando las palabras de Milarepa.

⁴ Cfr. J. Bacot, *Vita di Milarepa*, Adelphi, Milán 2001^{IV}, 213 s.

⁵ Cfr. *ibid*, 220 s.

Entonces vayamos a buscar en otro sitio la aclaración de cómo afrontar la dificultad testimoniada por Milarepa, porque es precisamente en la resolución de aquella particular dificultad que -según el *Mahāyāna*- llevamos enteramente a su realización el programa de trabajo propuesto por el budismo: la disolución del sufrimiento y la edificación de la alegría interior.

Una de las obras fundamentales del *Mahāyāna* es el *Sutra del Diamante*, que está entre los textos más importantes de la mística budista. Examinemos pues una cita del Sutra del Diamante, una obra que a causa de la profundidad de los temas tratados hay que afrontar con mucha atención. El sutra consiste en una conversación, con preguntas y respuestas, entre el antiguo monje Subhūti y el Buda. En el párrafo 4 el discurso se centra en el significado de *dāna*, término que he traducido con “don”, y cuya raíz etimológica *dā* es la misma de la que deriva el término italiano [y castellano, n.t.] “dar” como igualmente “don” (de donde también perdón), y también “dote”, “dación”, “dativo”, etc., es decir aquellos comportamientos que implican para nosotros en términos mundanos aquello que es definido como “perdida”, “renuncia” sea esta de carácter material como inmaterial. Así con *dāna*, y por tanto con “don”, también se entiende aquel particular modo de ofrecerse o de prestarse que en esta sede hemos convenido en llamar “compasión”; el sentido es sin embargo más extenso, comprendiendo todo acto de cuidado o atención en la confrontación de la vida en su globalidad.

Leamos pues: “*Y entonces, Subhūti, un bodhisattva (es decir, un practicante del gran vehículo) que ofrece un don, no debe de basarse sobre ninguna cosa, si ofrece un don no debe de contar con algo. Cuando hace un don no deberá estar motivado por aquello que ve, ni por aquello que escucha, por un olor, por un sabor, por aquello que puede tocar y ni siquiera por aquello que puede pensar. Entonces, Subhūti, un bodhisattva, un gran ser debería ofrecer en don sin permanecer unido a la concepción de un objeto del pensamiento [...] así, oh Subhūti, quien quiera entrar en el camino del bodhisattva deberá realizar dones sin estar apegado ni siquiera a una idea*”⁶

Sin entrar en detalles, démosnos cuenta de que si en el momento de actuar nuestras motivaciones no se pueden basar ni sobre aquello que recabamos del uso de nuestros sentidos, ni sobre aquello que podemos elaborar con el razonamiento, y ni siquiera podemos apoyar nuestras motivaciones sobre una idea o un principio moral, corremos el riesgo de encontrarnos en una situación de bloqueo. Este impasse aparece todavía más claro en la frase siguiente: “*Por ello el Buda ha dicho: Por un ser del despertar que no tenga ataduras puede ser dado un don. No por quien da unido a formas y colores, a sonidos, olores, sabores, sensaciones de tacto o ideas. Subhūti un ser del despertar renuncia a un don en esta forma, por el bien de todas las criaturas*”⁷.

El sutra nos está diciendo que si tenemos cualquier interés o motivación ligado al origen que se quiera, sea este sensorial o mental, precisamente por amor de las criaturas es mejor renunciar, por que si en vez del fondo del alma la acción nace de nuestras características humanas,

⁶ Cfr. M.Y.Marassi, *Il sutra del diamante, la cerca del paradiso*, Marietti, Milán-Genova 2011, 96 s.

⁷ Cfr. *ibid*, 135 s.

identitarias, como la voluntad, el deseo, los apegos, los preconceptos, los principios, etc. en palabras de Milarepa “*no es provechoso a las criaturas*”, incluidos nosotros mismos. En otros términos, es el modo equivocado, en sentido religioso, de entrar en relación con los demás y con las cosas. La indicación de no basar la razón de nuestro actuar sobre ninguna de nuestras facultades de escoger y preferir es la representación, precisamente al interior de la acción, del sentido profundo de la fe en el Vehículo Universal. Incluso en el momento ético, en aquel que aparentemente parecería siempre un acto religioso porque es la puesta en acto del “dar”, el discernimiento no debe ser hijo de nuestras capacidades como criaturas, sino de aquello que somos al salir de todo aquello que preferimos, pensamos, creemos, queremos ser.

Es el confiarse sin condiciones a aquello que podemos definir como corresponder de forma completamente pura a la inmensidad de la vida, o vehículo universal. Se trata de entrar dócilmente en nuestro lugar en la realidad; un lugar, un rol, una función que no es decidida por nosotros sino por la vida misma. Una vida con la cual estamos en sintonía cuando nos confiamos sin reservas a aquello que aun no teniendo nombre, convencionalmente es llamado “vehículo universal”.

Sé por experiencia que este tipo de lenguaje, basado sobre el “cómo” actuar puede dejar perplejo, incluso por que no deja ningún espacio a esa modalidad mental que en occidente llamamos teología ni para aquel otro escenario del intelecto llamado metafísica. Busquemos pues remediarlo, por lo menos en parte, introduciendo a una autora occidental; se trata de la eminente estudiosa y religiosa francesa del siglo pasado que he citado al comienzo, Simone Weil, que, nacida de familia hebrea, elige ser cristiana y que aun habiendo vivido solo 34 años nos ha dejado una serie de reflexiones extremadamente ricas y articuladas. Es importante anticipar que S. Weil ha sido, de hecho, una antecesora del diálogo interreligioso, desde el momento que su lectura del cristianismo pasa incluso a través del estudio del *Bhagavad Gita* y de los *Upanishad*, leídos por ella -al parecer- directamente en sánscrito, pero no solo, su religiosidad es filtrada también por el estudio del *Daodejing* y el budismo Chan, el equivalente chino del Zen.

S. Weil en sus escritos habla de obediencia “*en la relación con las cosas*”; un tipo de obediencia, dice, según “*una necesidad a la cual no es posible no obedecer*” porque, dice, “*hace falta obedecer a la necesidad y no a la coerción, a la relación con las cosas y no a su peso*”⁸ añadiendo: “*es preciso aprender a obedecer en cuanto espíritu y no en cuanto materia*”.

“*Aprender a obedecer en cuanto espíritu y no en cuanto materia*” en el lenguaje del *Sutra del Diamante* corresponde a: “*Por un ser del despertar que no tenga ataduras puede ser dado un don. No por quién da atado a formas y colores, a sonidos, olores, sabores, sensaciones de tacto o ideas*”. Poco después, S. Weil añade una frase iluminadora respecto a aquello que ella llama “*la ilusión de poder escoger*”, es decir la convicción de que nuestro actuar religioso se pueda basar sobre nuestros gustos y preferencias, o sobre nuestras ideas de apropiado y equivocado en vez de responder dócilmente al reclamo, a la petición que nos llega desde la vida.

⁸ Cfr. Miklos Vetö, *La metafísica religiosa di Simone Weil*, Arianna editrice, Casalecchio (BO) 2001, 39. Citado en Sabina Moser, *Il “credo” di Simone Weil*, Ed. Le Lettere, Florencia 2013, 70.

Dice S. Weil: *“Elección ilusoria. Cuando se cree poder escoger, en realidad se es inconsciente, prisionero de la ilusión y nos convertimos en un juguete. Se deja de ser un juguete elevándose por encima de la ilusión hasta la necesidad, pero entonces no existe ya elección, una acción es impuesta por la situación elegida claramente percibida. La única elección es la de ascender”*⁹. La frase *“Cuando se cree poder escoger, en realidad se es inconsciente, prisionero de la ilusión y nos convertimos en un juguete”*, corresponde a la cita de Milarepa en la que este dice: *“No intentéis calificar como religioso aquello que el orgullo mundano os hace hacer”*.

La frase *“una acción es impuesta por la situación elegida claramente percibida”* es lo que he intentado decir antes con las palabras: *“Entrar dócilmente en nuestro lugar en la realidad, un lugar, un rol, una función que no es decidida por nosotros sino por la realidad, por la realidad misma”*. Mientras que la frase final de S. Weil *“La única elección es la de ascender”* corresponde a las palabras de Milarepa: *“Perseguid solo la santidad”*.

Es una lógica, o una perspectiva, por la cual la relación auténticamente religiosa consiste en seguir una elección que no parte de nosotros, sino de la vida misma, de modo que la relación entre nosotros y la vida se genera de una inmersión donde entre nosotros y el vehículo universal no existe ya distinción, un conjunto vivo que comprende todo, también a nosotros, y que por ello está fuera de nuestro control. Un lugar en el que para no estar en estridente contradicción podemos únicamente obedecer dócilmente.

⁹ Cfr. Miklos Vetö, *La metafísica religiosa de Simone Weil*, Arianna editrice, Casalecchio (BO) 2001, 39. Citado en Sabina Moser, *Il “credo” di Simone Weil*, Ed. Le Lettere, Florencia 2013, 70.

La virtud de lo impersonal: la amigabilidad como funcionamiento del ser

Tras haber citado a Simone Weil para permanecer en la familiaridad del lenguaje occidental, intentemos valorar el sentido de ese “*obedecer dócilmente*” con el que la autora expresa aquello que yo he expresado como “confiarse a la llamada que llega de la realidad”, por medio de un ejemplo muy conocido en la cultura religiosa: la parábola llamada “del buen samaritano”. A diferencia del sacerdote y del levita que prosiguen el camino, es decir realizan una elección personal, el samaritano responde a la llamada que llega de la realidad.

Podemos decir que cumple el gesto religioso posible para él en aquella situación, abdica de sus intereses, renuncia al contenido de sus pensamientos. El levita y el sacerdote en cambio, que han pasado de largo sin pararse, sea que lo han hecho por indiferencia o por que no consideraban que fuese cuestión suya ocuparse del pobre herido, han pensado que podían escoger, que podían sustituir con su juicio el simplemente ser instrumentos de la vida.

Cuando nos comportamos evitando, con astucia o por interés, someternos a la llamada de la vida e igualmente cuando cedemos al protagonismo, marcamos, formamos nuestro actuar con el individualismo; así el error separa, distingue y pone en caracteres mayúsculos nuestro nombre y apellido. Cuando en cambio la respuesta acogedora hacia la vida es impersonal, entonces es humilde, no por que quiera parecerlo, sino porque cuando el comportamiento es parte natural de la realidad no lleva, dentro, la idea de realizar el bien ni tiene, fuera, la apariencia de quién se muestra compasivo.

Expresándonos de nuevo con el lenguaje tomado de S. Weil podemos decir que intervenir en la creación, según lógicas y razonamientos humanos o bien eligiendo según alguna conveniencia, equivale a elegir el dominio en lugar del amor. Pienso que, en términos cristianos, aquel comportamiento se puede considerar un intento de competir con Dios.

Entonces, habiendo superpuesto S. Weil a Milarepa y la parábola del samaritano al *Sutra del Diamante*, podría parecer que por lo menos sobre el tema de la compasión budismo y cristianismo son iguales o por lo menos que se asemejan profundamente. En realidad las cosas no son así. Las religiones son distintas y son distintas en sentido vertical, es decir, nacen desde presupuestos, desde problemáticas distintas y por tanto, incluso cuando contienen indicaciones y análisis similares, lo hacen por motivos distintos, porque distintas son las problemáticas que se proponen resolver.

Las diferencias entre las religiones universales, es decir abiertas a todos y ofrecidas a todos y, sobre todo, en condiciones de satisfacer problemáticas comunes a todos los hombres, son diferencias profundas, irremediables. Pero esta diversidad, lejos de ser un límite o de constituir una disminución, es en cambio riqueza, una riqueza para todos. Con “religiones” entiendo recorridos de dirección clara; serios, experimentados durante siglos, ratificados por la experiencia vital de quién los ha abrazado, al interior de los cuales el hombre pueda, con confianza profunda, confiar su vida edificando el bien día tras día.

El hecho que existan distintas religiones nacidas de y desarrolladas sobre distintas problemáticas, permite al ser humano que tiene claro el cansancio, la belleza, el dolor y la maravilla que el existir comporta, escoger libremente su camino interior, como ha hecho S. Weil, por ejemplo. Es decir adherirse, hacerse uno con aquella particular vía de edificación interior que profundiza, clarifica, resuelve la problemática profunda del vivir según la propia sensibilidad y la propia sincera exigencia del viviente.

No estoy hablando del supermercado de las religiones en el que podemos entrar y escoger aquella que más nos atraiga y mas curiosa nos resulte, o aquella que nos vuelva más interesantes o nos haga estar más a la moda. Estoy hablando de un acto doloroso, como doloroso es desgajarse de nuestro pequeño tesoro de auto-complacencia, pero que nos permite, por ejemplo, no acomodarnos acríticamente, perezosamente sobre la religión “casera”. Hablo de una modalidad en la cual incluso escoger como nuestra la religión al interior de la que hemos nacido sea una adhesión convencida y motivada, completamente desde cero. Repito, convencida y motivada, porque sinceramente buscamos precisamente en esa forma la fuente del bien para nuestra vida.

Será entonces que la presencia de diferentes recorridos religiosos se revelará como riqueza y no como un estorbo, como sucede a veces cuando nuestra elección no es ni convencida ni motivada, o bien cuando no ha sido completa. Es normal que sean los cristianos los que se interroguen sobre cual es el punto central de la Buena Nueva de la que Jesus se ha hecho interprete y, sobre todo, a resolver qué problemática interior, personal, se dirige a la Buena Nueva de Jesus. Sin embargo, incluso si hoy, por decirlo así... estoy en una misión por cuenta del Buda, para aclarar mejor mi pensamiento os presento una pequeña comparación entre las dos vías religiosas; obviamente en el campo del tema que estamos tratando, la compasión.

La problemática a partir de la que nace el recorrido budista, lo hemos visto antes, se funda sobre la constatación de que los vivientes, todos los vivientes al interior de su vida encuentran dolor e infelicidad. La buena nueva según el Buda es que es posible disolver la infelicidad y alcanzar una sutil pero inquebrantable felicidad interior. El Buda se pone como testigo de esta posibilidad, en términos prácticos dice: “Observa, así como yo lo he conseguido, un ser humano como tú, intentalo y por muy difícil y lleno de obstáculos que sea podrás conseguirlo también tú”. Este es el punto central. Por tanto, incluso cuando tomemos en consideración ese elemento que hemos llamado compasión, si estamos hablando de budismo es sobre ese fondo que lo tendremos que proyectar.

En la práctica, se trate de la compasión o de otra virtud, hemos de preguntarnos: “¿Tiene que ver con el programa de trabajo del budismo, es decir con la disolución del sufrimiento, o no?” Y si la respuesta es: “Sí, la compasión es parte de este camino”, el paso siguiente deberá de ser: “quiero aprender cómo se hace”. El resto, todo lo demás, por muy fascinante, noble o tranquilizador que resulte si no tiene que ver con ese programa de trabajo corre el riesgo de convertirse únicamente en un ralentización, una distracción, si no en un obstáculo para la edificación de nuestro camino interior.

Volvamos ahora a las citas precedente que, confirmándose entre ellas, podrían dar la impresión de que cristianismo y budismo tienen en común no solo algunos principios clave, sino también una parte consistente del camino. Releamos la cita de S. Weil respecto al tema de la vida de relación, allí donde se pregunta si el ser humano que pretende seguir un camino religioso tiene la posibilidad efectiva de escoger entre un comportamiento empático con la realidad y un comportamiento excéntrico, personal o por añadidura egótico. Releamos lo que dice S. Weil: *“Elección ilusoria. Cuando se cree poder escoger, en realidad se es inconsciente, prisionero de la ilusión y nos convertimos en un juguete. Se deja de ser un juguete elevándose por encima de la ilusión hasta la necesidad, pero entonces no existe ya elección, una acción es impuesta por la situación elegida claramente percibida. La única elección es la de ascender”*.

Encontramos aquí algo importante y nos falta otra cosa igualmente importante. S. Weil introduce de hecho el descubrimiento de la necesidad – que en otra parte del texto llama “libre obligatoriedad”- en el momento en el que alcanzamos la máxima elevación espiritual. Autores más cultos que yo podrían hablar de lazos entre la perspectiva de S. Weil y las de San Agustín o Spinoza, yo en cambio voy más allá y subrayo aquello que antes he señalado como una ausencia: falta el porqué o en gracia de qué yo debería volverme dócil, obediente según la así llamada necesidad introducida por S. Weil.

La explicación la encontramos sin embargo muy claramente en la frase siguiente, que extraigo ahora de S. Weil: *“El significado de todo esto es que el hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, puede realizar o bien volver solo imaginaria esta semejanza con Dios; hace verdad su semejanza con Dios cuando escoge la vía de la obediencia”*¹⁰. Vía de la obediencia o vía de la necesidad. Que se pierde, añado yo, cuando pretendemos ser nosotros los que determinamos nuestro rol en la realidad utilizando los parámetros y las valoraciones que descienden de nuestra parte mundana, terrena, creatural, en vez de confiar solo en lo increado, y señalemos de paso que “increado” es una palabra usada también por S. Weil.

Más allá del lenguaje usado, existe claramente una concordancia, diría incluso una identidad, de plasticidad espiritual o de movimiento interior entre el cristianismo según S. Weil y el budismo, sobre todo con aquel budismo que elige como su referencia base el confiarse al vehículo universal, definido *asanskrita*¹¹ es decir, literalmente, lo increado. Pero está igualmente claro que las motivaciones, el porqué de esto y por tanto la dirección global de aquello que hemos definido como movimiento espiritual, en los dos casos son diferentes.

De hecho está claro que para S. Weil, y creo poder decir que para el cristianismo en su conjunto, la clave de todo, la motivación de una elección de ascesis o de santidad tan pura como para transformarnos, sin personalismos, en la realidad viva, es única y exclusivamente realizar viviendo la semejanza original con Dios. Que no hay que confundir con el querer convertirse en Dios, obviamente ...

Veamos ahora la otra cita que hemos utilizado, es decir la parábola del samaritano, de la cual leemos el prólogo: *“Un doctor de la ley se levantó para ponerlo a prueba: «Maestro, ¿qué*

¹⁰ Cfr. Paolo Farina, *Dios y el mal en Simone Weil*, Città Nuova, Roma 2010, 128. Citado por S. Moser, *Il “credo” di Simone Weil*, cit., 71.

¹¹ Término compuesto por el alfa privativo y la raíz *kṛj*, hacer, construir, crear.

tengo que hacer para heredar la vida eterna?». Jesús le dijo: «¿Qué está escrito en la ley? ¿Qué lees?» Aquel respondió: «Amaras al señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas y con tu mente toda y a tu prójimo como a ti mismo». Y Jesús: «Has respondido bien, haz eso y vivirás».

Pero aquel, queriendo justificarse, dijo a Jesús: «¿Y quién es mi prójimo?». Jesús dijo entonces: «Un hombre descendía de Jerusalén a Jericó ...». el resto lo conocemos y lo hemos tratado ya.

El punto a señalar en la primera frase de este prólogo es que se expresa con claridad una motivación, es decir: “*Qué tengo que hacer para heredar la vida eterna*”. Así, incluso si la indicación: “*Amaras al señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas y con tu mente toda*” desde el punto de vista del movimiento espiritual puede ser relacionada con el *Sutra del Diamante* cuando este dice: “*un bodhisattva (es decir, un practicante del gran vehículo) que ofrece un don, no debe de basarse sobre ninguna cosa, si ofrece un don no debe de contar con algo. Cuando hace un don no deberá estar motivado por aquello que ve, ni por aquello que escucha, por un olor, por un sabor, por aquello que puede tocar y ni siquiera por aquello que puede pensar [...] un gran ser debería ofrecer en don sin permanecer ligado a la concepción de un objeto del pensamiento [...] quién quiera entrar en el camino del bodhisattva deberá realizar dones sin estar apegado ni siquiera a una idea*” porque en ambos casos se habla de un completo, absoluto desapego de cualquier lazo terreno, de un volver la atención completamente hacia otro lado separando la mirada del mundo; sin embargo, incluso aquí, esta claro que las dos religiones se mueven según distintas motivaciones, persiguiendo por tanto finalidades diferentes.

Si me permitís un símil desacralizante, equipararlas sería, un poco, como equiparar dos automovilistas porque viajan sobre dos automóviles iguales, cuando sin embargo uno de los dos va a Roma por trabajo y el otro a Milán por turismo. Aun en la semejanza de las formas que a veces es por añadidura identidad, de esta diversidad de objetivos nos da cuenta, por ejemplo, el caso a mi parecer sorprendente de la parábola del hijo pródigo. Si bien con pequeñas diferencias esta parábola aparece en el capítulo cuarto del *Sutra del Loto*, además de en el evangelio de Lucas. Sobre una misma estructura narrativa, que podría hacer pensar en quién sabe qué concordancias, se apoyan dos tradiciones para decir, cada una, su propio mensaje y sus propios valores sin posibilidad de confusión.

La parábola, la narración es casi la misma pero el sentido que se quiere transmitir es distinto.

Cuando se me pidió participar en este encuentro, viendo que se había titulado “de la compasión”, confieso haber pensado -y me excuso por ese pensamiento- “así como en la tradición cristiana la compasión es un elemento importante, igualmente los cristianos consideran que es, o debe de ser, también así para las demás...”.

Después, sin embargo, he pensado que es justo que sea así, porque también el budismo tiene un aspecto popular e igual que sucede en el cristianismo popular. donde pietismo y

sentimentalismo a menudo cubren, esconden el sentido religioso de compasión, lo mismo sucede en la parte numéricamente más relevante de los budistas. Sobre todo entre los occidentales, que toman con mayor facilidad y velocidad los aspectos de la religión budista que parecen asemejarse a aquel cristianismo de los sermones vibrantes que suscitan a propósito conmoción y exaltación. Por ello, incluso si temía que de entrada pudiese haber un malentendido me he ofrecido de buen grado a aceptar la invitación.

El mismo tipo de malentendido que, a mi parecer, sucede con muchos cristianos a los que el cristianismo les parece la religión del sentimentalismo y del pietismo, allí donde en cambio el ejemplo más básico de compasión, es decir la palabra del samaritano, no contiene ni siquiera una alusión a empalagosas, aunque puede que catárticas, manifestaciones emotivas.

Existe una gran parte, ciertamente mayoritaria, de budismo que podemos definir como popular, en el cual la compasión tiene un papel central, sobre todo si se manifiesta en formas sorprendentes en el sentido del auto-sacrificio o de la entrega. Existen además escuelas budistas en las que los fieles son educados por ejemplo en los dones en dinero, y es preciso decir que esta educación consiste a menudo en estimular donaciones hacia el clero y ello porque la práctica de *dāna*, es decir el dar, es considerada una acción de consecuencias extremadamente positivas, y a tales consecuencias se las considera más marcadas todavía cuando las limosnas son dirigidas a los religiosos...

Además, en aquellos budismos que se han desarrollado en países fuertemente influenciados por la cultura hindú y por tanto en los que la creencia en la reencarnación está muy extendida; compasión, generosidad y donaciones están consideradas como óptimas causas, verdaderas inversiones para obtener ventajas en esta vida y también en las sucesivas.

Siendo nuestra vida un sistema integrado con la vida de los otros, la introducción de bien en este sistema, por cualquier motivo que sea, no puede sino aumentar el bien conjunto del sistema. Sin embargo estas consideraciones que se basan sobre el cálculo de ventajas y desventajas, aunque sean deseables, por decirlo a la manera de Milarepa no son "obra de religión". Deberían formar parte de una cultura cívica normal, o de convivencia civil si se quiere.

Los comportamiento virtuosos interesados, orientados a una finalidad están ciertamente en condiciones de reducir, incluso notablemente, la cantidad de sufrimiento y de infelicidad a la cual nosotros y los demás estamos habitualmente expuestos, sin embargo, si observamos el programa de trabajo del budismo, está claro que por muchas limosnas que podamos dar, por muy samaritanos que podamos parecer estaremos sin embargo en manos de la angustia que nos suscitan enfermedades, envejecimiento y muerte, por la pérdida de las personas queridas y por la imposibilidad de conseguir y conquistar aquello que deseamos.

No solo la angustia de vivir y de morir continuará acompañándonos, sino que además sucederá que si hemos malinterpretado el mensaje religioso, podría desarrollarse un profundo sentido de desconfianza por no haber recibido el premio que esperábamos, una desconfianza que se convertirá, se podrá convertir, en abandono de la fe.

Si bien realizar el bien incluso únicamente por motivos de obtención es algo a lo que hay ciertamente que animar y a lo que hay que valorar bien, ese actuar es solo una reducción de daños, no resuelva el problema desde su raíz. El verdadero mensaje religioso no tiene nada que ver con este nivel de discurso. A mi modo de ver cuando las iglesias, o los religiosos en general, por interés, por ignorancia o por indolencia no aclaran la verdadera dimensión, el ámbito en el cual nos encontramos cuando realizamos el bien para obtener un bien, cometen un grave error que daña incluso a la religión misma.

Desde este punto de vista la situación entre los budistas es muy grave. Por ejemplo, precisamente este año se ha iniciado la campaña del tristemente célebre 8 por mil¹², por primera vez también para los budistas. No solo ha sido creada a propósito una organización para recoger este dinero en nombre de los budistas, como si ese ente representara a todos los budistas, sino que, por añadidura, para convencer a los ciudadanos a firmar su declaración de renta en favor de los autodenominados budistas, ha sido lanzada una campaña publicitaria en la cual esa firma es considerada como si fuese un acto de despertar o un acto de compasión budista. A mi modesto parecer, un torpe intento de simonía.

Como he dicho varias veces, los pilares básicos del budismo vivido son:

- La práctica del cuerpo, llamada zazen en japonés.
- La consciencia de la impermanencia.
- El cuidado paternal de nuestro mundo o vida.
- El sostén de la fe.

En la indicación que prevé un cuidado paternal del mundo, entre tantas formas, ocasiones, modalidades de tener cuidado con nuestra vida que está hecha en primer lugar por nuestro prójimo, existe también aquello que llamamos compasión, o bien la activación de un actuar que comporte por nuestra parte un soporte desinteresado a la vida de los demás, incluso cuando esto comporte una pérdida, un daño a nuestros intereses.

Los japoneses, muy radicales a veces en sus expresiones, han sintetizado esta particular forma de cuidado de la realidad con la frase “*obtener es la ilusión del mundo, pérdida es despertar*”¹³. Esto significa que allí donde mi actuar esté motivado por una ventaja cualquiera o por una preferencia nos encontramos en el mundo “donde polilla y herrumbre desgastan”, por usar las palabras del evangelio. Pienso que -siempre en relación al movimiento espiritual y no en relación a las motivaciones y a las finalidades- la expresión “*obtener es la ilusión del mundo, pérdida es despertar*” se puede poner, si bien con cautela, junto a la de Lucas 17,33, es decir: “*Quién busque salvar la propia vida la perderá, quién en cambio la pierda la salvará*”.

¹² En Italia, parte del impuesto de la renta que puede destinarse voluntariamente a distintos fines, de carácter social o bien a distintas confesiones religiosas [n.d.t.].

¹³ En japonés: 得は迷い、損は悟り (toku wa mayoi, son wa satori). La frase se atribuye a Kōdō Sawaki, famoso monje Zen del siglo pasado, cfr. https://it.wikipedia.org/wiki/Sawaki_K%C5%8Dd%C5%8D

En la tradición budista, durante alrededor de 25 siglos, esta actitud en la confrontación con la vida ha sido representada con diversos términos. El primero es *karuṇā*, traducido normalmente como “actitud compasiva” pero que, derivando de la base *krī*, de la cual el verbo *kirāti* -cuyo futuro tiene para nosotros el sonido familiar de *karitā*-, significa “sacar”, “regalar”, “poner a disposición algo propio”, *karuṇā* tiene por tanto un sentido muy cercano al término *danā* que hemos visto ya y que hemos traducido como “don”, “donar”, “perdonar”, etc. El segundo término usado en la historia para representar la actitud de la que estamos hablando es *maitrī*¹⁴, habitualmente traducido como “benevolencia” y también “amor” y que derivando de *mitra*, literalmente “amigo”, tiene un sentido que podemos representar con “amistosidad”, “amistad”.

Finalmente, sobre todo -pero no solo- en el nuevo budismo, es decir aquel llamado *mahāyāna*, gran vehículo o vehículo universal, entró en uso un término que, en la tradición de los *Upanishad* primero y en la de los *Jaina* después, tenía ya tras de sí una tradición milenaria.

Me refiero a *ahimsā*, palabra hecha famosa por Gandhi y traducida habitualmente como “no violencia”, pero que literalmente significa “in nocencia”¹⁵ puesto que está compuesta del privativo *a* y de *himsā* desiderativo del verbo “dañar”, “herir”, “hacer mal”. *Ahimsā* tiene un papel central en toda religiosidad hindú y por tanto en el budismo. En los antiguos textos hindúes llamados *Purana*, la personificación de *ahimsā* es representada como esposa o compañera de *dharma*, la eterna ley universal.

Sin embargo es evidente que en todo el budismo la indicación básica de una vida ética comprende también aquello que en Occidente entendemos con compasión, no como elemento particular sino en cuanto parte natural de una actitud global más amplia, aquella que con mis palabras he definido como actitud parental o cuidado desinteresado, gratuito. Eso sucede porque la norma de comportamiento, la indicación o enseñanza deriva de la realidad, y la realidad de quien vive en la paz y en la serenidad es la de quien gratuitamente da, cuida, ofrece amistad a todo, sin buscar nada a cambio, y afronta de buen grado las desventuras y las molestias que le podrían derivar de este comportamiento.

Cuando nos confiamos al gran vehículo, o bien aquello que somos cuando NO somos, o si lo preferís, cuando somos pero de forma impersonal, también *ahimsā* se realiza. Sucede que cuando el protagonista es la parte impersonal de nosotros, “aquello” es compasivo, y si le dejamos hacer, su paso normal es la amistosidad.

Cuando logramos no interferir con nuestros intereses o con nuestra voluntad de distinguimos el comportamiento natural, normal, es cuidar. Así, confiarse al gran vehículo y compasión coinciden, no por elección nuestra sino por que la una es el comportamiento natural del otro.

Para concluir, os ofrezco un ejemplo clásico. Se dice que Sidhārta, llamado después el Buda, es decir el despertado, en el momento del despertar -pensando en la imposibilidad comunicar a

¹⁴ En pali *mettā*.

¹⁵ En italiano el autor hace aquí un juego de palabras que se pierde en parte con la traducción (en it. “in nocenza”). “Nuocere” en it. es “hacer daño”, y “nocenza” es “culpa” “error”, en castellano sin embargo también existe, por ej., la palabra “nocivo”, con la misma raíz etimológico. Inocente es, pues, aquel incapaz de hacer daño. [n.d.t.]

los demás un sentido, un contenido que se encuentra más allá de lo pensable- habría decidido permanecer silencioso respecto a su experiencia.

Después, en aquel silencio, tuvo fe y confió, y entonces aparece la compasión. Así, durante los 45 años sucesivos, hasta el último instante de vida, hizo precisamente aquello que Sidhārta había pensado imposible.

Mauricio Yushin Marassi