

## SILENCIO ORIENTAL Y HONDURA DE LA VIDA

Agradezco participar de nuevo en este Foro. Conservo el buen recuerdo de otros años. No sólo el recuerdo. Coseché fruto de lo que escuché aquí. Me dio para pensar la fe y para vivirla. Gracias, muy de corazón, “kokoro kará”, como decimos en japonés, por esta nueva oportunidad de compartir vida y fe. Empezaré repasando cómo me afectó ayer la primera sesión del Foro. Lo que traía preparado, respondiendo al encargo de la organización, era el tema de la espiritualidad y la meditación-contemplación, es decir, cómo conectar con la hondura de la vida, cómo conectar en el presente con lo profundo de la vida. Lo pensaba decir con la imagen de la conexión con internet por redes inalámbricas. Y eso es lo que tengo en estas ocho páginas, para no extralimitarme del tiempo asignado. Pero voy a dejarlo para una segunda parte. Primero empezaré repasando, como recomienda san Ignacio en los *Ejercicios*, las reminiscencias o el rescoldo del día anterior. Es decir, cómo me afectó el primer día del Foro.

El planteamiento que nos hicisteis desde la organización era todo un desafío: “fijar bien la mirada por donde viene la vida para reiniciar la vida con mirada nueva”. La metáfora informática es muy significativa: nada menos que *reiniciar*. La primera ponencia agarró el toro por los cuernos. Bien nos hizo reiniciar José María Vigil. Nos dio todo un concierto en Re mayor, porque nos hizo “re-colocar, re-convertir, re-interpretar”... Nos hizo desinstalar todos aquellos programas del teísmo estrecho, del antropomorfismo, de la filosofía y teología de “dos pisos”, etc... y nos hizo caer en la cuenta de que, si miramos por donde viene la vida, resulta que la vida nos sale al encuentro por donde no sospechábamos...

La vida nos obliga a cambios muy radicales, a reinterpretar el mundo para transformarlo, y a reinterpretar la fe para vivir y revivir su metamorfosis. Nos retaba José María a perder el miedo a “pasar de gusano a mariposa”, al cambiar de paradigma, para pensar y hablar y vivir la hondura de la vida. Mientras escuchaba su cuestionamiento de epistemología: cómo hablamos y pensamos, con qué paradigma pensamos la hondura de la vida, me estaba produciendo un movimiento sísmico en el tema que me toca tratar hoy: cómo conecto yo con la hondura de la vida.

Después, en la mesa redonda, Marijé, Amelia y Helen nos confrontaron de un modo tan concreto con la realidad del cuidado de la vida en salud, educación y alimentación, que nos implicaba muy personalmente en la pregunta: ¿cómo estoy yo cuidando o descuidando la vida? Me repercutía en mi ponencia de hoy, porque si mi ponencia sobre espiritualidad, que se pregunta cómo conectar con la hondura de la vida, se olvidase o ignorase el cuestionamiento epistemológico (cómo cambiar de paradigma para pensar la hondura de la vida) y el cuestionamiento ético ( cómo cuidar y cómo implicarme en el cuidado de la vida), entonces mi ponencia de espiritualidad correría el peligro de convertirse en una evasión intimista de los problemas de la vida.

Así es cómo me impactaron la ponencia y mesa redonda de ayer. Tenía que decirlo antes de pasar a leer lo que traía preparado para hoy. Dicho esto, retomaré el guión... El tema que les presento con este título, *Silencio oriental y hondura de la vida*, se puede resumir así: Para vivir la vida, necesitamos aprender a respirarla y a contemplarla

profundamente. Para este aprendizaje necesitamos ejercitarnos en respirar y contemplar por donde viene la vida. Me pregunto y les propongo que se pregunten: ¿Qué clase de entrenamiento corpóreo-espiritual será más apropiado para que funcione la conexión con la hondura de la vida, para ponernos en contacto con lo profundo de la vida? Ese es, en forma, de pregunta mi intento de contribuir de algún modo al tema que han elegido ustedes para el Foro de este año.

Ante todo, quiero agradecer la oportunidad de estar una vez más con ustedes en este Foro. Gracias por plantear a cada ponente el desafío de pensar por donde viene la vida. Este planteamiento me ha obligado a hacer muchas pausas de silencio y meditación para prepararlo. Precisamente esa necesidad de la pausa y del silencio para conectar con la hondura de la vida será el marco de estas sencillas reflexiones que les voy a proponer, nada más que unos esbozos para que luego ustedes completen el cuadro y lo mejoren adaptándolo a sus circunstancias,

### **Primer esbozo: sobre entrenamientos de espiritualidad, sobre cómo entrenarse en espiritualidad**

El desafío de pensar por donde viene la vida es un planteamiento con demasiado alcance y hondura; nos confronta con la necesidad de descubrir hoy los caminos, lugares y tiempos para responderlo. A algunos de esos caminos o entrenamientos de espiritualidad les cuadra el nombre de “silencio oriental”. Pero no se trata del Oriente geográfico, sino de “otro Oriente profundo”: tanto las prácticas de *Yoga* o *Zen* como las *Moradas* (Teresa de Jesús), la *Subida al monte Carmelo* (Juan de la Cruz), el Manual de Chih-I, *Pararse a contemplar*, el anónimo budista *El despertar de la fe* o los *Ejercicios espirituales* (Ignacio de Loyola) son “entrenamientos de espiritualidad” ¿Por qué y para qué entrenarse? Para descubrir por donde viene la vida, parece más necesario que nunca, pero... ¿cómo es posible, hoy, entrenarse en espiritualidad? ¿Y cuál es la clase de entrenamiento más apropiada para cada persona? Hay que devolver pregunta por pregunta, en vez de responderlas... Lo primero que pensé cuando empezaba a preparar la ponencia fue hablar solamente cinco minutos e invitarles a pasar en silencio, en postura corporal de meditación, los cincuenta y cinco minutos restantes. Cuanto más importante y radical es tema, más necesidad hay de evitar el exceso de palabras y emplearse a fondo en el silencio para que se transmita y se comunique de interior a interior, sin palabras, como dicen los maestros del Zen. ¿Soportaríamos esa ponencia en silencio? ¿O quizás alguien diría que le ayuda más la espiritualidad de los *yamabushi* japoneses, que meditan practicando una carrera maratoniana por senderos de montaña? En cualquier caso, los entrenamientos pueden ser muy variados, pero algún entrenamiento nos hará falta. La cantante de ópera y el pianista más famosos siguen necesitando entrenar muchas horas, hacer gorgoritos ella y hacer dedos él... Lo que les sugiero, en forma de pregunta es que nos interroguemos a nosotros mismos: ¿Qué entrenamiento en espiritualidad me sienta bien, cuál es saludable para mí, cómo practicarlo, cómo aprenderlo? Necesito hacer ejercicio, no es solo porque me lo hayan recomendado, es que lo necesito, ¿cuál y cómo?

### **Segundo esbozo: hondura de la vida, amplitud y profundidad del vivir.**

En el marco del tema “por donde viene la vida” me proponen que hable de espiritualidad y que lo haga, a ser posible, desde esa perspectiva que suele llamarse

oriental, es decir, la perspectiva que también se llama sapiencial, propia de las tradiciones orientales de religiosidad, de espiritualidad o de cuidado de sí mismo y de terapia corpóreo-espiritual. Si tuviera que limitarme a responder la pregunta por la vida, por donde viene, de dónde viene, cómo viene la vida, podría reducirme a algo tan breve y sencillo como decir, por ejemplo, que la vida viene por la respiración, que vivir es respirar, que exhalar el último aliento es morir, expirar, que el primer llanto del bebé recién nacido confirma que respira y está vivo, que cuando aplicamos primeros auxilios de respiración artificial, se reanima la persona que estaba a punto de ahogarse, si conseguimos que inhalen y exhalen sus pulmones. Vivir es respirar y ahogarse sin respirar es morir. Si se puede decir que la vida, cuyo funcionamiento estudia la biología, es respiración, también de la vida espiritual se puede decir que consiste en respirar en y por el Espíritu de Vida. Esta es la propuesta principal de una espiritualidad del vivir desde una perspectiva que puede llamarse oriental, si el adjetivo no nos confunde.

Creo que podríamos decir que espiritualidad es vivir, vivir consciente y libremente, vivir ampli y hondamente. Algo tan sencillo y tan difícil, tan simple y tan profundo como lo que expresa esta sola palabra: Vivir.

También podríamos decir que espiritualidad es vivir despiertos o despertar a la vida. La espiritualidad despierta. Si estamos dormidos o anestesiados, sin percatarnos de la maravilla y el enigma que es estar vivos, necesitamos despertar. Despertar a la gratitud por la vida, a la llamada a la convivencia y a liberarnos mutuamente de toda atadura de muerte.

Hace ya más de cuarenta años, en los días de las revoluciones estudiantiles de la década de los sesenta, un estudiante de filosofía me arguía en clase: “Ustedes hablan del sentido de la vida y de la dignidad de la persona, pero yo no tengo la sensación de estar vivo, ni sé quién soy”. Me dejó descolocado y perplejo. ¿Cómo podría ayudarle a despertar, a salir del sueño en que nos encerramos en el círculo sin salida del yo estrecho y de la vida engañada en que nos adormece la sociedad anestesiada?

A Siddharta Gautama, el sabio del pueblo de los Shaka (por eso se le llama Shakamuni) le llamaron sus seguidores el Buda, es decir, el que se despertó y les ayudó a despertar.

A Jesús, de María y José, el profeta de Nazaret, le llamamos sus seguidores “El Que Vive”: el Enviado, el Ungido o el Cristo, el que había de venir a despertarnos y darnos esperanza.

Despierta y te iluminará Cristo (Eph 5, 44), leemos en la carta a la iglesia de Éfeso.

Pues eso es espiritualidad: despertar. Despertar a la vida para agradecerla, convivir vivificándonos mutuamente y liberarnos mutuamente de cuanto mata la vida.

### **Tercer esbozo: sobre espiritualidad**

Resumiendo estos tres temas que acabo de mencionar, es decir, despertar a la gratitud, a la convivencia y a la liberación, les leo la carta que me escribía una persona religiosa, que expresaba su religiosidad, su espiritualidad, con el lenguaje de la vida. Me escribía así:

*“Paseo, dice, al amanecer de un día de buen clima. Me dejo acariciar por la brisa, saboreo la experiencia de estar vivo, sentir palpitar mi vida. Y pienso: ¡Vivir, qué maravilla y qué enigma! Interrumpo el paseo. Me paro en silencio a saborear esta vivencia. Estoy vivo, pero mi vida me desborda; no es sólo mía, ni la controlo. ¡Vivir es ser vivificado por la Vida que nos hace vivir! Sigo paseando. Compro el periódico. Titulares de muerte me desazonan: atentado, asesinato, guerra, maltratos, hambre, manipulación, tortura... Me pregunto: ¿Cómo construir una humanidad en que nos*

*hagamos vivir mutuamente, en vez de destruirse cada persona a sí misma, a sus semejantes y al entorno? ¿Cómo recuperar la experiencia de vivir; la gratitud por estar siendo vivificados, la responsabilidad de vivificarnos mutuamente?”*

Al leer esta carta sobre la vida, me da que pensar sobre los tres temas que insinúa su autor, quizás casi sin pretenderlo.

a) Percatarse de que está uno vivo.

b) Agradecer que, si vivimos, es porque estamos siendo vivificados por una vida que nos desborda.

c) Sentir el impulso de hacer algo para que nos vivifiquemos mutuamente.

Contemplemos el pictograma chino-japonés que significa vivir: en japonés, *ikiru*. Originariamente es la imagen de tierra de la que brota una planta. Es parecido a la etimología de *physis*, naturaleza (en griego, de *phyein*: brotar de la tierra). Me resulta más fácil hablar de espiritualidad en japonés, porque la traducimos como *iki-kata* o “manera de vivir”. Del verbo *ikiru*, vivir, *iki-kata* es el estilo o modo de vivir. Espiritualidad es vivir percatándose de la vida, dando gracias por la vida, cayendo en la cuenta de que vivir es ser hecho vivir o ser vivificado por la Vida, que vivimos entrelazados en profunda interconexión con todo lo viviente y estamos llamados a darnos vida mutuamente.

Por eso les decía que, en vez de dar definiciones muy complicadas y abstractas de espiritualidad, prefiero decir simplemente que espiritualidad es vivir con amplitud de miras, anchura de corazón y profundidad de gratitud. Espiritualidad es la manera de vivir (*iki-kata*) que nos vincula a lo que nos hace vivir, a lo que nos da vida. Es vivir percatándonos de que vivimos gracias a la Fuente de la Vida, que nos vivifica (en japonés: *ikasarete ikiru*, al pie de la letra sería: “vivir siendo vivificado”).

Crear, tener fe, es justamente caer en la cuenta, con gratitud y confianza básica, de lo que nos hace vivir, percatarse de por dónde viene la vida.

Si me preguntan cómo explicar lo que significa esa Vida con mayúscula a quien diga que no puede creer en ella, no caeré en la trampa de tratar de convencer, persuadir o demostrar, aunque me alegraría poder servir de ocasión para que otras personas se percaten de la vida y despierten de verdad a su realidad: la maravillosa realidad de la Vida dentro de uno mismo y de uno mismo dentro de la Vida.

Para la comunidad de quienes siguen a Jesús, **la persona del Enviado, que muestra el rostro de Abba, del Dios Padre y Madre, es fuente de espiritualidad, sentido de vida y fundamento de esperanza, porque la Vida no muere. Si vivimos como muertos en vida, sin percatarnos de la Vida, nos da miedo la muerte biológica. Pero si despertamos a percatarnos de la Vida, viviremos como quien ya ha muerto y vive en el seno de la Vida de la vida y, por tanto, no puede morir aunque muera.**

**Pero para caer en la cuenta de esto, habrá que hacer una pausa, habrá que hacer un silencio, parar se a meditar, a contemplar. Y para eso habra que aprender a pararse, habrás que aprender a tpracticar esa pausa y parada, habrá que entrenarse para ello... Es la pregunta que les hacía con el primer esbozo...**

#### **Cuarto esbozo: Percatarse**

Contemplemos el pictograma chino-japonés del despertar:

En pronunciación japonesa, *ji-kaku*,: dos caracteres que sugieren,

respectivamente, “sí mismo” y “percatarse”; toma de conciencia, percatarse, caer en la cuenta, despertar.

Cuando traduje al español el pequeño manual de budismo Mahayana titulado *El despertar de la fe*, me dio qué pensar sobre la fe como alumbramiento de un manantial, concepción de una vida y desengaño de un sueño. El autor anónimo de este vademecum de espiritualidad la resume así: “La realidad auténtica del corazón de cada persona es un fondo común donde convergen los aspectos de todo y es la puerta de entrada a todas las enseñanzas del budismo en su conjunto”.

El título de dicha obra en chino y japonés sería, al pie de la letra, “originación de la fe”. Puede traducirse como despertar o también como alumbramiento. Estas imágenes, el despertar del sueño, el alumbramiento de un manantial de agua y la salida del feto del seno materno a la luz de la vida, están en el telón de fondo de la visión de su autor sobre lo que es la espiritualidad y la fe. Tanto en la situación del feto en el seno materno como en la de quien está dormido o en las aguas subterráneas origen del manantial, se encuentra latente el germen de la iluminación, que consiste en un despertar y percatarse de que ya estábamos en la meta, pero no nos habíamos dado cuenta mientras caminábamos.

Es frecuente en la historia filosófica occidental el recorrido ascendente que va desde lo cósmico y lo vital, pasando por diversas formas de vida y conciencia, hasta llegar a la vida humana consciente, cuyo ápice suele colocarse en la inteligencia y la libertad. Ahí se detienen algunas filosofías, mientras que otras siguen remontándose, más o menos platónicamente, hacia la trascendencia. Por contraste con ese “trascender ascendiendo”, a estilo occidental, decía el filósofo japonés Nishida (1870-1945) que hay en Oriente una tradición de “trascender descendiendo o sumergiéndose”. Otro filósofo japonés, Y. Yuasa (1925-2005) lo expresa con un juego de palabras diciendo que “en Oriente trascender es tras-descender”. Consiste ese movimiento del pensar en ir remontándose desde la conciencia a lo vital inconsciente para alcanzar, desde y en ese fondo, la liberación. Si la vía occidental va de la vida a la conciencia y por la conciencia hacia la libertad, la oriental se remonta desde la conciencia a la vida y, en lo hondo de ésta, descubre la auténtica libertad en forma de liberarse y vaciarse de sí mismo.

La lectura de *El despertar de la fe* ayuda a comprender esta diferencia entre el camino que va de la vida a la conciencia y el que va de la conciencia a la vida, con sus respectivas concepciones diferentes de la libertad: como afirmación de sí, en el primer caso, y como salir de sí en el segundo, es decir, como método, camino y proceso de liberación interior.

La novelista Takako Takahashi y el carmelita P. Tanaka, familiarizados con santa Teresa y san Juan de la Cruz, trataron de sumergirse en su propia tradición oriental, precisamente a través del texto de *El despertar de la fe*. Hacen estos autores una comparación entre las *Moradas* teresianas, la *Subida al Monte Carmelo* de san Juan de la Cruz y los diversos estadios de profundización en el inconsciente en la mística *Mahayana*, como un camino hacia el despertar a la unidad profunda de todo.

Se puede resumir la estructura central de la obra en tres temas fundamentales: percatarse de la unidad como gratitud, entender la multiplicidad como interconexión y convivencia y caminar hacia la liberación. En el centro, lo absoluto, de lo que participamos: el secreto último de la realidad. La Realidad (¡con mayúscula!) se descubre en el seno de la propia mente-corazón-espíritu. Es central en esta espiritualidad la fe en lo absoluto, a la vez trascendente e inmanente, más allá de todo, pero envolviéndolo todo. A lo absoluto se llega sumergiéndose en el interior de cada persona, en la “sima de la conciencia”. Lo absoluto lo llena todo, se muestra en todo,

actúa en todo. Hay un secreto de unidad por debajo de todo lo que se ve y lo que no se ve. Ese secreto de unidad está dentro de nosotros, a la vez que nos desborda, envuelve y trasciende. De cuanto existe se puede decir que ya estaba desde siempre en el seno de la Realidad, de cuya vida nos viene la luz. A partir de ese punto central se comprende cómo es lo absoluto y cómo participamos de ello.

Después de pasar por la la lectura de esta espiritualidad oriental, retorno a mi familiaridad con la tradición del Nuevo Testamento y redescubro más amplia y hondamente que hasta ahora el resumen del mensaje de Jesús en las primeras palabras de la Carta de Juan (1Jn 1, 1-4):

*“Lo que era desde el principio: lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y nuestras manos tocaron acerca de la Palabra de la Vida. Y la Vida se manifestó y la hemos visto, y damos testimonio, y os anunciamos la vida eterna, la que estaba cabe el Padre, y se manifestó a nosotros. Lo que hemos visto y oído os lo anunciamos también a vosotros, par que también vosotros tengáis comunión con nosotros. Y nuestra comunión es con el Padre y su Hijo Jesucristo. Y estas cosas os escribimos para que nuestro gozo sea cumplido”.*

**Quinto esbozo: Silencio oriental, detenerse, parse a respirar y pararse a contemplar.**

**He aludido antes a hacer una pausa, al silencio contemplativo. En el título he puesto “silencio oriental”. No quiero tomar este adjetivo, “oriental”, en sentido geográfico o histórico, como si se refiriera a India, China, Japón, etc. Se dice que en las sociedades occidentales hay una pérdida de valores notable, pero eso se puede decir también de las sociedades orientales occidentalizadas. Mejor no hablar de Oriente y Occidente como si fueran nociones geográficas. Las tradiciones sapienciales no son monopolio del llamado Oriente geográfico. El llamado Oriente olvida su sabiduría oriental y el llamado Occidente, que la debería descubrir dentro de sí mismo, también la ignora u olvida. Oriente, reitero, no es el Este geográfico, sino lo mejor de uno mismo, tanto en el Este como en el Oeste. Descubrirlo es descubrir el centro de la vida, lo que Teilhard de Chardin llamaba el Punto Omega de la evolución, dicho con el lenguaje evangélico: descubrir al Espíritu de El Que Vive y nos hace vivir con espiritualidad despierta a la vida.**

El manual de espiritualidad del budismo Tendai, escrito por Chih-i (monje chino del siglo VI) se resume en los dos caracteres de su título: SHI-KAN.

Detenerse a respirar. Detenerse a contemplar. Respirar de otro modo y aprender a mirar el mundo y la vida de otro modo, más amplio, más profundo.

Respirar y pararse a mirar. Respirar para darse cuenta de la vida. Respirar para meditar. Respirar para dar gracias por la vida. Respirar al unísono para darnos vida mutuamente. Resucitar y reanimar lo irrespirable. Resucitar a quien se ahoga. Respirar para animarse. Respirar para reanimarnos. Respirar para animar vidas ahogadas. No la mera palabra respirar, ni una teoría de la respiración, sino la práctica de respirar, que va desde la respiración honda y apusada hasta la respiración contenida en un climax unitivo de iluminación o éxtasis.

A esa hondura es a lo que podríamos llamar el “otro Oriente” o el “Oriente profundo”. Por eso he llamado silencio oriental al conectar con ese fondo, con ese centro. No quería usar el adjetivo oriental en el sentido de orientalismos exóticos puestos pasajeramente de moda.

Cuando decimos sabiduría de Oriente o religiosidad oriental no nos referimos al Oriente geográfico o histórico: India, China o Japón, sino a otro Oriente, el Oriente profundo o el Oriente de la profundidad de la vida: un Oriente que no está en el lado

del Este geográfico o histórico, sino debajo de la superficie, en la hondura de las tradiciones, tanto del Este como del Oeste. Un Oriente, por cierto, al que, tanto en el Oriente como en el Occidente geográficos e históricos, tenemos quizás sepultado en el olvido y necesitamos redescubrirlo.

Por decirlo con la imagen de la esfera, el otro Oriente no se encuentra recorriendo la superficie de la esfera en dirección hacia el Este desde donde nos encontramos. El otro Oriente se encuentra trazando una perpendicular al punto en que nos encontramos y prolongándola hacia el centro de la esfera. Ese centro está equidistante de cualquier punto de la superficie de la esfera. Desde Tokio en Japón o desde Vitoria en Europa la distancia al centro del globo es la misma. Si el centro representa la hondura de la vida, tan cerca de nosotros está en Vitoria como en Tokio. Y también tan lejos, si en ambos sitios lo tenemos olvidado.

### **Quinto esbozo: ¿Dios de Oriente, Dios de Occidente o... el Otro Oriente?**

Quisiera en este último esbozo pensar sobre la transformación interreligiosa, o la evolución inter-religiosa de nuestra espiritualidad y de nuestra imagen de Dios. Es algo sobre lo que he reflexionado con ocasión de encuentros de espiritualidad con personas de otras religiones.

Como he repetido ya antes, entiendo estos términos de Oriente y Occidente como Panikkar: No son categorías solamente geográficas o históricas.<sup>1</sup> Por ejemplo, el Japón, racional y tecnológicamente occidentalizado, tiene que recuperar su alma oriental y su sabiduría oriental olvidada.<sup>2</sup> También nosotros, que nos llamamos occidentales, tenemos que descubrir nuestro oriente oculto en nuestra interioridad personal y en el seno de nuestra tradición cultural. Lo que necesitamos es llevar a cabo una transformación mutua mediante el encuentro de lo que llamamos superficialmente Oriente y Occidente. Hoy buscamos, en los encuentros inter-religiosos de espiritualidad, ir más allá de la mera multiculturalidad o yuxtaposición de las culturas en diálogo, orientándonos más bien hacia un pluralismo religioso interactivo. En la situación actual del diálogo entre religiones, superada en gran parte la postura extrema de exclusivismo (rechazo de las otras religiones y pretensión de monopolio de la verdad por la propia religión), tiéndese a superar también la postura indecisa llamada inclusivismo (bajo apariencia de tolerancia acaba por absorber a las otras religiones como miembros anónimos de la propia). Hoy pasa a primer plano el énfasis en el que he llamado pluralismo interactivo de transformación mutua.<sup>3</sup>

Pero el pluralismo puede entenderse de diferentes maneras. Una de ellas sería el pluralismo “multi-religioso”, que se limitaría a yuxtaponer las religiones, como en los saldos de los grandes almacenes, para dejar a gusto del consumidor la decisión en favor de una u otra. Otro modo de entender el pluralismo insiste en el prefijo “inter”, más que en el “multi”, es decir, que los encuentros inter-religiosos lleven a una transformación mutua de las identidades participantes.

Cuando, a partir de la fe cristiana, nos dejamos llevar por la “escucha budista de la voz del Dharma” o Verdad última del Espíritu de vida, redescubrimos la riqueza de lo que significa para una conciencia cristiana “respirar en el Espíritu”. A su vez, la fe budista de la persona interlocutora en nuestro encuentro experimenta una

---

<sup>1</sup> “Oriente y Occidente son símbolos antropológicos más que divisiones geográficas o históricas”, R. PANIKKAR, *La experiencia filosófica de la India*, Trotta, Madrid, 1997, p. 44

<sup>2</sup> *Cristianismo no Japão. Universalismo Cristão e Cultura Nipônica*, Actas do Colóquio (Fátima 17 e 18 de Novembro 2007), Fundação AIS e Missionários do Verbo Divino, Lisboa-Fátima, 2009

<sup>3</sup> A. BORGES, *Religião e Diálogo Inter-Religioso*, Universidade de Coimbra, 2010

transformación semejante. Conozco mejor la propia lengua al mismo tiempo que la relativizo cuando estudio una lengua extranjera. Algo semejante acontece en el intercambio de espiritualidades. Algo semelhante acontece com o intercâmbio de espiritualidades.

Sin embargo, no pretendo hacer una mezcla sincretística de budismo y cristianismo. No pretendo convertir al budista al cristianismo, ni convertir al cristiano en budista. No pretendo un especie de doble nacionalidad, como si fuese posible ser a la vez cristiano y budista. En el encuentro auténtico ambas partes redescubren la propia identidad, a la vez que se transforman mutuamente. Ambas partes salen del encuentro siendo “más y menos budista o más y menos cristiano que antes”. Es una paradoja de la que se puede testimoniar si se ha vivido encuentros semejantes. Si llamamos al Absoluto “X”, diremos que “X” está más allá de las imágenes que budistas y cristianos tienen de Buda o de Cristo. El auténtico diálogo conduce hacia más allá del diálogo, a la transformación mutua.

Cuando hacemos estas reflexiones no podemos olvidar que la religiosidad y espiritualidad son inseparables de sus expresiones en la cultura y el lenguaje. Si el cristianismo se hubiese extendido hacia el Este por India y China, en vez de hacia el Oeste por Grecia y Roma, quizás no tendríamos hoy unas formulaciones trinitarias tan complicadas como las de Nicea y Calcedonia, pero quizás tendríamos otras tan complicadas como las especulaciones del Abidharma y las elucubraciones budistas sobre los tres cuerpos del Buda. Y también es cierto que, en la tradición budista se produjo la reacción mística de los Sutras de la Sabiduría como contrapeso a los excesos especulativos anteriores. Y también hay una tradición mística en Occidente, aunque ha quedado a menudo marginalizada frente a la corriente central de teologías sistematizadoras, que temían a los iluminismos. En todo caso, unos y otros necesitan hoy influenciarse mutuamente para redescubrir la religiosidad y espiritualidad auténtica, a la que estoy llamando hondura de la vida. Si la calificamos con el adjetivo “oriental”, será entendiéndolo como lo oriental, no como el este geográfico sino como la profundidad frente a la superficie: el centro, en la imagen esférica. Colocaremos el “otro Oriente” u “Oriente humano” en el centro de la esfera.<sup>4</sup> Si tanto China o Japón como Europa tienen que descubrir o redescubrir el Oriente profundo en su propio interior y buscar a Dios en la hondura de la vida, ya no hablaremos de un Dios de Oriente o de Occidente, sino de un Dios en la hondura de la vida, en vez de en la superficie. No un dios como un aspecto de la superficie de la vida, sino como la dimensión de profundidad de todos sus aspectos.

Este Dios del “Otro Oriente” o “Dios en el Centro de la Esfera” nos haría depurar el teísmo y corregir la imagen que de él tenemos. Esta espiritualidad que se centra en el Centro y Hondura de la vida proporcionará: 1) silencio frente a nuestros excesos de lenguaje religioso, 2) salida de sí mismo frente a los excesos egoicos, 3) énfasis en el presente frente a las huidas hacia el pasado o el futuro, 4) receptividad frente al activismo, 5) armonía frente a las confrontaciones dualistas.

Evitaremos el estereotipo de decir que el budismo es evasivo de este mundo y el

---

<sup>4</sup> Ricoeur utiliza a imagem da esfera. Si recorro la superficie de la esfera tratando de fazer eclecticismo ou sincretismo, não encontrarei jamás o universal religioso (sino lo superficial do deus de Occidente), mas se profundizo em minha tradição, superarei os limites da minha linguagem. Para ir a lo que llamaría o fundamental (que otras religiões encontram por outros caminhos) estrecharé a distancia en la dimensión de profundidad. En la superficie la distancia é inmensa, mas se profundiza se me acerco ao outro que também se aproxima ao centro desde su ponto. Desde cada ponto da esfera se traça uma perpendicular, um radio de igual distancia ao centro da esfera. JEAN-PIERRE CHANGEAUX-PAUL RICOEUR, *La nature et la règle. Ce qui nous fait penser*, Odile Jacob, Paris, 1998, p. 300



cristianismo comprometido con este mundo. Tampoco asentiremos al estereotipo de que el primero es místico y el segundo profético, sin más. Si las místicas de énfasis personal tienen riesgo de antropomorfismo, las de énfasis impersonal pueden invitar a los panteísmos.

Una receptividad cristiana equilibrada, en la transformación mutua en el encuentro con la alteridad, podrá redescubrir, al hablar con budistas sobre el centro de la vida y el nirvana, la profundidad del mensaje central de la Carta de Juan: “Aún no se manifestó lo que somos” (1 Jn 3,2). Nirvana y paraíso no son algo para más allá de la muerte, “al otro lado del río”, sino están ocurriendo ya aquí y ahora, “estamos en ello”. Al morir se disipa la niebla y se contempla el paisaje que ya estaba ahí presente desde siempre...

Será más fácil coincidir budistas y cristianos en este enfoque de la hondura de la vida, si intercambiamos la percepción del Jesús histórico y el Buda Shakamuni. A Gautama, el sabio del clan de los Shaka, o Shakamuni, llamado el Buda o Iluminado, se le abrieron los ojos, despertó a la hondura de la vida y se dedicó a ayudar a que otras personas despertasen igualmente. Jesús, el profeta de Galilea, para sus seguidores el Cristo, Enviado o Ungido, se despierta para escuchar al Espíritu de vida que lo conduce y se dedica a pasar haciendo bien, curando y dando esperanza. Tanto Jesús como Gautama parecen ateos a los ojos del mundo de la religión establecida. Ambos son considerados sospechosos y peligrosos por los poderes de este mundo. Ambos reaccionan a la agresividad con serenidad y sin violencia. Ambos optan por la paz. Ambos desencadenan movimientos de profunda transformación religiosa espiritual en una doble línea: del exterior rutinario a la interioridad auténtica; del encerramiento en sí mismo a la solidaridad justa y compasiva.

Retomando la insistencia anterior en entender Oriente y Occidente de un modo distinto del estereotipo habitual, no diríamos que el mensaje de Shakamuni es oriental y el de Jesús occidental. Ambos representarían la voz del Oriente profundo. Lo veo expresado en la imagen de Jesús en el monte Tabor y la de Shakamuni en el monte Cresta del Águila, en el Sutra del Loto. El monte Tabor no es el monte Sinaí, de rayos y truenos. El monte de Cresta del Águila no es el monte Sumeru, de las cosmologías de China e India, también con sus equivalentes rayos y truenos. El Jesús del monte Tabor expresa la iluminación y transfiguración de la vida cotidiana. Después desciende del monte para hacer bien, curar y ayudar a las personas. El Shakamuni del monte de Cresta del Águila desprende una luz de vida que transforma este mundo y envía a los bodhisattvas a hacer el bien y practicar la compasión. Por eso no podemos ver el monte Sumeru de India y China como representación exclusiva de Oriente y el monte Sinaí como la de Occidente. Ambos coinciden en tener algo del ambiente de rayos y truenos desde las alturas cayendo sobre la superficie de la vida. En cambio, el monte de Cresta del Águila, del sermón de Shakamuni, y el monte Tabor, de la transfiguración de Jesús, son ambos fuente de luz y calor desde las honduras de la vida para iluminar la cotidianidad. Ambos son lugares del “Dios del Oriente profundo”. Tras escuchar el mensaje de Jesús en el Tabor o el de Shakamuni en Cresta de Águila, hemos de caminar para ponerlo en práctica. Como Pedro, Santiago y Juan, en el monte de la Transfiguración, o Kashapa y Sariputra en el monte de Cresta de Águila, una palabra de luz y vida envía a los discípulos a iluminar y dar vida en la cotidianidad. Los budistas llaman “mundo de pesares” (*saha*, en sánscrito) a esta realidad cotidiana que la fe medieval llamó “valle de lágrimas”. Ahí es donde budistas y cristianos deben comprometerse para enjuagarla, fomentando juntos en todas partes procesos de paz y culturas de vida.

Como escribe el teólogo japonés Abe Nakamaro “El camino del desapego es el camino que se eleva hacia el mundo de la iluminación. No es el budismo una

religión centrada solamente en ese desapego, ya que es importante la vía de retorno. La iluminación a la que se llega por la contemplación no es un fin en sí. Debe darse testimonio de ella sin cesar en la realidad de la vida cotidiana. El camino de la contemplación y el de las prácticas compasivas del bodhisatva son como dos reudas inseparables para que circule el vehículo”.<sup>5</sup>

Jesús en el Evangelio y Shakamuni en el Sutra del Loto, hablan en parábolas como recursos salvíficos para explicar la enseñanza. En sánscrito se llaman *upaya* (en japonés, *hōben*). Son varios modos de exponer la enseñanza. Como Jesús y el Buda quieren que todo el mundo se salve, hablan en diversos momentos y lugares del mejor modo para ayudar a cada persona a descubrir, como dice Jesús, el Reino de Dios, o para descubrir, como dice el Buda, su propia naturaleza búdica, es decir, la presencia de la iluminación en todas las cosas y de todas en la iluminación. Las parábolas de Jesús y los *upaya* del Buda operan una relativización de todo lenguaje religioso. Por eso es fácil en los encuentros cristiano-budistas, comprender las diferencias y asumir el pluralismo, sin que eso lleve al relativismo, sino a una correcta relativización de toda teología.

Uno de los temas más difíciles y delicados es la pregunta acerca del Dios personal. Para el budista, el cristianismo parece demasiado antropomórfico. Y a la mentalidad cristiana le asusta deslizarse por la pendiente de un posible panteísmo o, al menos, “no-teísmo”. Pero estos nombres, “teísta”, “panteísta”, son categorías de una determinada tradición cultural o académica.<sup>6</sup> Cuando hablamos de budismo en presencia de teólogos occidentales nos dicen que les parece demasiado impersonal. Por otra parte, cuando hablamos de cristianismo ante público de tradición budista, reciben la impresión de excesivo antropomorfismo. Pienso que sí hay un “clima de lo personal” en el budismo, tal como lo palpamos al escuchar la enseñanza sobre compasión, misericordia, acogida, o vida que vivifica.

La figura de Buda que contemplamos, por ejemplo, en el altar principal del Templo Central de Kōseikai, en Tokio, nos dicen que representa al Buda histórico, Shakamuni. Pero al mismo tiempo está idealizada. Es el Buda histórico remitiendo al Buda celeste que, tras su entrada en el Nirvana definitivo, se ha convertido en lo que llamaríamos con terminología cristiana un cuerpo glorioso o glorificado. Nos dirán los budistas que no tomemos esta imagen como un ídolo. A través de la corporalidad visible del Buda histórico y de la corporalidad sublimada en esta imagen celeste, se nos sugiere el misterio de un Buda eterno, que existe desde siempre, sin forma, sin ser visible ni tangible, una gran energía que vivifica todo, un manantial de luz y vida, hontanar último de la realidad total. A través de la imagen se hace visible el Buda eterno en el Buda histórico y nos hace despertar a su presencia en el propio interior, vivificándonos continuamente. Cuando escuchamos esta interpretación, de labios del doctor K. Suzuki,<sup>7</sup> no podemos evitar traducirla en terminología cristiana como padre, Hijo y Espíritu, Fuente de Vida, Rostro de la Vida y Soplo de Vida, Manantial, Manifestación y Fuerza de la Vida. Agradecemos ser vivificados por ella, nos anima a vivificarnos mutuamente y a ayudar a liberar a todo el mundo de la muerte a la vida.

Para relacionar lo que la tradición budista dice del Buda histórico y del Buda eterno con el Deus cristiano, que Jesús manifiesta, nos ayudaría comprender la enseñanza budista sobre los llamados “tres cuerpos del Buda”. Veamos unas breves

---

<sup>5</sup> *Pararse a contemplar*, Salamanca, Sígueme, 2002, p.126

<sup>6</sup> “It is out of fear of Pantheism that a substantial part of Christian theology has fallen into dualism”, R. PANIKKAR, *The Rhythm of Being*, Maryknoll, New York, 2010, p. 159

<sup>7</sup> K. Suzuki, “El Buda histórico y el Buda eterno”, en A. Monclús (ed.) *Teologías en entredicho*, 2012, pp. 59-68

aclaramientos sobre las tres manifestaciones del Buda llamadas *buddha-kaya*.

La primera se denomina *Nirmana-kaya*: corresponde al Buda histórico, al cuerpo asumido o transformado con el que aparece al manifestarse en este mundo. La segunda es la llamada *Sambhoga-kaya*: corresponde al cuerpo que podríamos llamar, en lenguaje cristiano, cuerpo beatífico o de recompensa gloriosa, cuerpo feliz o celeste del Buda. Es el cuerpo que disfruta del premio por haber realizado la verdad durante su peregrinación por esta vida. De este segundo cuerpo se afirma que no tiene forma ni color, pero puede hablarse de él como hecho visible en una figura humana. Finalmente, la tercera manifestación es la conocida con el nombre de *Dharma-kaya*: o cuerpo-verdad, sin carácter “personal”, o cuerpo que ya no es un mero cuerpo, que está por encima de todo espacio, tiempo y figura. Este tercer cuerpo se puede considerar como “pre-existente” al primero, a mismo tiempo que relacionado íntimamente con el segundo.

Será inevitable que esta terminología suscite la imagen trinitaria en el lector occidental familiarizado con la tradición teológica cristiana. No es de extrañar que surjan espontáneamente adjetivos con los que dicho lector se refiere al cuerpo de Cristo histórico, al glorioso al pre-existente. Sin embargo, aunque la comparación no sea del todo inadecuada, habrá que llevar cuidado para no precipitarse a establecer correlaciones con excesiva facilidad entre mundos culturales tan diversos. Correríamos el peligro de estar viendo una cultura con las lentes de otra.

Remontándonos a los orígenes de esta doctrina sobre los tres cuerpos del Buda, es necesario recordar que en el budismo Mahayana se identificó el *Dharma-kaya* o “tercer cuerpo del Buda” con la noción *sunyata* o Vacío absoluto, tan fundamental en la vivencia religiosa y en el pensamiento budista Mahayana. *Sunyata* es un “continuo vaciarse”. Es la actividad constante de vaciarse de sí y vaciar todo.

El segundo cuerpo o cuerpo celeste es la realización del *Dharma* para sí y para otros. Tiene trazos de lo personal, por contraste con la aparente carencia de ellos en el *Dharma-kaya*. Mas, por otro lado, los trazos de lo personal en este segundo cuerpo del Buda no son tan patentes como en el primero, es decir, aquel en el que se manifestó concreta e históricamente el Buda en este mundo.

Las dificultades para los teólogos católicos comienzan cuando se dice que hay más de un Buda histórico. La tradición habla de siete budas. Y dícese que es muy raro que aparezca, al cabo de los siglos, un buda en este mundo, que llamamos el “mundo de pesares”. Los dos primeros cuerpos, el histórico y el celeste, son plurales según esta doctrina. Hay más de un buda histórico y más de un buda celeste. El tercero, en cambio, es singular. De todos modos, no se habla de él como de una divinidad, sino como lo que podríamos llamar una apertura infinita y absoluta.

Este punto es difícil en el diálogo con algunos teólogos cristianos muy preocupados por la necesidad de distinguir entre Buda y Cristo, acentuando la unicidad y especificidad de la Encarnación. El Buda no dice, ciertamente, como Jesús: “Yo soy el Camino” (cf. Jn 12, 44-46 y 14, 9), sino que muestra el Camino y ayuda a otras personas a descubrirlo. Pero también es cierto que dice: “Quien me ve, ve al Dharma”, recordándonos el dicho de Jesús: “Quien me ve, ve al Padre” (Jn 14, 9). El Buda no es un dios encarnado, ni una divinidad. Buda significa, sin más, alguien que se despertó, al que se le abrieron los ojos a la iluminación de la Verdad, del Dharma, y después se dedicó a ayudar al despertar de otras personas. El contenido de esa iluminación es, dicho en una palabra, la vida verdadera. Él lo dice en el marco de su tiempo con la expresión “el Dharma”. Lo de menos es la expresión, lo importante es la vivencia que intentó comunicar. Él se resistía a perderse en debates vanos, para analizar y explicar esa vivencia. El análisis divide y traza fronteras entre uno mismo y los demás, entre

lamente y la realidad. Se cae entonces en el error de ver el mundo como colección de cosas yuxtapuestas. La iluminación nos abre precisamente al auténtico rostro de la realidad, como unidad de luz y vida.

Se comprende que esto no satisfaga a más de una mente teológica cristiana, sobre todo, por su fijación en el tema de la realidad personal de Dios y el carácter único de la Encarnación. El budista podría aceptar que Jesús es manifestación del *Dharma*, pero no lo vería como la única. Aquí se dividen las teologías hacia las dos vertientes de la cordillera: la que dice que solo Jesús es Cristo y la que piensa que la palabra “Cristo” abarca más que Jesús. Esta segunda, en vez de quedarse inmovilizada por la afirmación de que Jesús es Dios, pone el acento en decir que “Dios es el misterio manifestado en Jesús como respuesta al enigma de la vida.”<sup>8</sup>

Me gustaría poder tender un puente entre estas dos teologías (personalizando más al budismo y desantropomorfizando más al teísmo que ve a Dios como si fuera un individuo humano). Veo la posibilidad de ese puente en una cristología más del Pneuma o Espíritu de Verdad y Vida que del Logos, en la línea de la que ha elaborado Roger Haight en Jesús, símbolo de Dios.<sup>9</sup> Jesús es Cristo, pero Cristo no se agota en Jesús. También veo ese puente en una espiritualidad del vivir y del despertar a la verdad de la hondura de la vida. La voz del Espíritu o del Dharma se escuchó a lo largo de la historia “plural y multiformemente” (Heb 1,1).

Diré para concluir que en el siglo XXI vivimos en la era del diálogo inter-religioso, intra-religioso y post-religioso. En ese encuentro y diálogo, la comprensión de la cultura ajena ayudará a redescubrir la propia, para que avancemos hacia una humanidad con mayor amplitud de miras y anchura de corazón. El nombre futuro de la religiosidad y la espiritualidad será la profundidad e interioridad humana: allí donde se toma conciencia y se contacta con la dimensión de hondura de la vida para agradecer que estamos recibiendo vida (siendo vivificados) y para darnos vida (vivificarnos) mutuamente. Esta es la espiritualidad del futuro, la espiritualidad del Espíritu de Vida: conciencia agradecida de vida y praxis de dar vida.

Es de desear que esta onda interactiva de los encuentros inter-religiosos se expanda para que, escuchando al Dharma y respirando en el Espíritu crezca la transformación mutua de las espiritualidades.

Como colofón, saboreemos el poema del maestro del Zen, Hakuin (1685-1768):

Todos los vivientes son  
Originariamente budas.  
Como el agua y el hielo.  
No hay hielo sin agua.  
Mas no nos damos cuenta.  
Buscamos a lo lejos lo que tenemos a mano .  
Qué pena ver a gente extraviada  
Buscando lejos la Verdad  
Que mora en su interior  
Como quien se queja de sed  
Mientras nada en un lago.

---

<sup>8</sup> Gautama became one with this ultimate reality of Dharma. This is why an oft-quoted text has him saying something to one of his disciples that echoes what Jesus said to his followers: ‘Who sees me, sees the Dharma’ (For Jesus the last word in that sentence was ‘Father’[John 12> 44/46].) To meet Buddha was to meet, and be drawn into the reality and power, of the Dharma”. Paul F. KNITTER, *Without Buddha I Could not be a Christian*, Oneworld, Oxford, 2009, p. 112

<sup>9</sup> Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, Maryknoll, New York, 1999



